

ERDÉLYI MÚZEUM

LXXVIII. KÖTET

2016. 4. FÜZET

Télosz és funkció a biológia filozófiájában

*

A totalitarizmus (egyik) leckéje

*

Az államhatárok térbeliségének megközelítésmódjai a határ menti együttműködések és a geometriai tér sajátosságainak függvényében

*

A Dada halott, és élvezi

*

A láthatatlan dimenziói

*

Valóságépítő virtualitás

*

Műhely

*

Szemle



KOLOZSVÁR, 2016

AZ ERDÉLYI MÚZEUM-EGYESÜLET KIADÁSA

ERDÉLYI MÚZEUM

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület Elnökségének,
Bölcsészet-, Nyelv- és Történettudományi,
valamint Jog-, Közgazdaság- és Társadalomtudományi
Szakosztályainak közlönye
A folyóiratot a CNCSIS a B kategóriába sorolta.

Szerkeszti

Kovács Kiss Gyöngy (felelős szerkesztő), Egyed Emese, Ilyés Szilárd-Zoltán,
Kerekes György (szerkesztőségi titkár), Kovács András (szerkesztőségi főtitkár),
Feyné Vincze Mária, Tánzos Vilmos, Veress Károly

A szám szerkesztője
Veress Károly

Szerkesztőségi tanácsadók

Barta János, Gebei Sándor, Konrad Gündisch, Monok István, Velkey Ferenc

Szerkesztőség: Kolozsvár, str. Napoca nr. 2. I. em. Telefon/Fax: 0264–595 176

Postacím: 400750 Cluj–1. C.P. 191 România, e-mail: titkarsag@eme.ro

www.eme.ro/erdelyimuzeum

A lapszám megjelenését támogatta:



nka
Nemzeti Kulturális Alap

Készült
a Magyar Kormány
támogatásával



Gróf Mikó Imre Alapítvány

Felelős kiadó Biró Annamária

ISSN 1453-0961

Készült a kolozsvári

IDEA nyomdában

Felelős vezető

Nagy Péter

Papp Levente

Télosz és funkció a biológia filozófiájában

Bevezetés

A biológia filozófiájában kiemelkedő kérdésként körvonalazódik egyrészt az az ontológiai probléma, hogy miben is rejlik a biológiai élet sajátossága a fizikai világban, és ezzel párhuzamosan felvetődnek olyan tudományfilozófiai kérdések, hogy a biológia tudománya mennyiben hasonlít a többi természettudományhoz, és mennyiben tér el azoktól. A biológia tudománya többek között például sajátosnak tűnik a probabilisztikus törvényeire való tekintettel, és az evolúciós perspektíva következtében magában foglalja a történetiséget, narratívát, közelebb kerülve a történelem szellemtudományának karakteréhez.¹

Az univerzum történelmében az általunk ismert életnek a kialakulása egy egészen új határkövet jelent, hiszen egy sajátos létforma emergenciájáról van szó. A biológiai élet fogalmánál a pontos meghatározása komoly nehézségek elé állít bennünket. Az utóbbi a megszokott tankönyvszerű bevezetőkből olyan definíciós jegyekkel van azonosítva, mint a metabolizmus, fejlődés, szaporodás, az ingerekre való érzékenység, az evolúciós változás képessége stb. E definíciós nehézséggel kapcsolatban érdemes megemlíteni a Francisco Varela és Humberto Maturana nevéhez kötődő autopoiezis elméletét, amely az élet lényegét egy sajátos önszerveződő folyamatban ragadja meg.

A tudomány számára talán még nehezebb kihívást és fejtörést okoz az élet eredetének, kialakulásának pontos mikéntje, de annyi bizonyos, hogy ma már nincs szükségünk misztikus életerőkre (az *élan vital-ra*) hivatkozni az élő entitások keletkezésével és működésével kapcsolatban. Az élőlények nem a materialitásukra vagy szubsztanciájukra való tekintettel különösek, hanem komplexitásuk, szerveződésük, viselkedésük vonatkozásában érdekesek.

Ebben a tanulmányomban az élet sajátosnak tekinthető jegyei közül szeretném kiemelni és értelmezni azt a karakterisztikumot, amelyet a következők, egymással rokonságban szerveződő fogalmakkal szokás illetni: célszerűség, tervezettség, funkcionális.

Ezek a jellemzők a biológiai élet összetettségével kapcsolatban ugyanis kiemelkedő szerephez jutnak mind a köznapi, mind a tudományos, filozófiai és vallásos gondolkodásban. Gyakran ezekre a jellemzőkre hivatkoznak azok, akik úgy vélik, hogy a biológiai magyarázatok sajátosak, és nem redukálhatóak a pusztán fizikai vagy kémiai vak, mechanikus ok-okozati sémákra. Továbbá ezek a jegyek képezik azokat a támpontokat, amelyekre hajlamosak hivatkozni mindazok, akik szükségesnek tartják, hogy az élet kérdésében túl kell lépünk a naturalizmus határain (pl. az intelligens tervezettség elméletének képviselői). Az ellentábor (vagy ha úgy tetszik, az ellenkező másik véglet) ugyanakkor pusztán illúzióként, látszatként, projekcióként tekint az élővilágban megnyilvánuló mindenfajta célszerűségre, és tendenciája alapján az élővilág magyarázata mégis redukálható vagy lefordítható a fizikában vagy kémiában is működő

Papp Levente (1987) – PhD, kutató, Newbury, United Kingdom, papesz87@yahoo.com

¹ A biológia tudományának autonómiájáról és sajátosságairól szóló tömör és világos kifejtést ld. pl. Ernst Mayr: *What Makes Biology Unique. Considerations on the Autonomy of a Scientific Discipline*. New York 2004. 21–38.

célszerűtlen ok-okozatiságra. A vitában szereplő legfontosabb álláspontok azonban sokszínűek, és finoman árnyalnunk kell a teoretikus opciókat.

Darwin forradalmi elmélete előtti időkben a teleológiai gondolkodásmódra utaló kijelentések természetesebbek voltak. Az olyan jellegű megfogalmazások, mint „ahhoz, hogy a növény túléljen, leveleit a Nap felé fordítja”, vagy „azért van tudónk, hogy lélegezhessünk”, jól kifejezik a téloszra vonatkozó gondolkodásmódot. Darwin elméletének újdonsága többek között úgy is megragadható, mint amely sok esetben kezünkbe adja a teleológiai magyarázatok mechanikus magyarázatokra való visszafordíthatóságának kulcsát. Érdekes azonban, hogy a teleológiai beszédmód gyakran Darwin után is felbukkan az biológiai irodalomban, annak ellenére, hogy sok esetben a szerzőkben is valóban tudatosul az effajta megfogalmazások szó szerint vett problematikusága. Olvashatunk például az evolúcióról is úgy, mintha egy ágens volna olyan jellegű mondatokban, mint: „Ahhoz, hogy megbirkózzanak az élet nehézségeivel, az evolúció ellátta a növényeket meghatározott x védelmi berendezésekkel.” Továbbá még mindig felbukkannak olyan leírások is, amelyeknek mentén az a benyomásunk, hogy tulajdonképpen bizonyos szervek vagy képességek meghatározott problémamegoldások „céljára” fejlődtek ki, avagy bizonyos feladatokkal való megbirkózás „érdekében” alakultak ki. Továbbá olyan organizmusok esetében is felmerül a reprezentációs képességekre utaló nyelvezet, amelyek nem lehetnek elmések a szó otthonosabb vonatkozásában (sejtek vagy molekulák esetében is).

A Darwin előtti téloszra utaló megfogalmazások tulajdonképpen azért problematikusak az evolúciós elmélet fényében, mert:

1) elmével és intenciókkal ruháznak fel elme és intenció nélküli entitásokat vagy eseményeket (pl. növényeket);

2) megfordítják a tudományos magyarázatokban szereplő ok-okozatiság szokásos időrendi sorrendjét. (Pl. a mondatban: „azért van szemünk, hogy láthassunk”, a látás célja a szem kialakulásának okában szerepel, de ez a séma ellenkezik az olyan tudományos magyarázatokkal, mint pl. „azért esik le az alma a fáról, mert a gravitáció lehúzza”.)

Darwin elméletének megszületése előtt persze nem igazán volt megfelelő módja annak, hogy az efféle megfogalmazásokat átalakítsuk annak érdekében, hogy egy tudományosabb talajt biztosítsunk számukra. De vajon miben is áll a darwini forradalom lényege a téloszra való tekintettel? Két eltérő interpretációs keretet különíthetünk el ebben a pontban:

1) Darwin tulajdonképpen kiiktatta a téloszt a biológiában;

2) Darwin nem eliminálta a teleológiát, hanem megmagyarázta, hogy miként lehetséges egy elfogadható tudományos keretben.

A problémafelvetés ekképpen bevezetése azért okoz nehézséget, mert néha úgy szemlélteti a témát, mintha lényegében egyetlen kiemelkedő kérdésről lenne szó. De úgy vélem, hogy a teleológia kérdése a biológia filozófiájában korántsem egy egységes probléma, inkább egymással szoros kapcsolatban álló kérdéseket implikáló tematika. Finom fogalmi distinkciókra van szükség, amelyeknek során interpretációra szorulnak egyrészt a „célszerűség”, másrészt a „funkció” koncepciójának különböző jelentésárnyalatai. Mindkét fogalomnak ugyanis igen gazdag szemantikai mezője létezik. Némely fogalmi asszociációk kizárásával nagy vonalakban megragadhatjuk a célszerűség és a funkció számunkra legrelevánsabb értelmi alakzatait.

A célszerűséggel kapcsolatos egyik kulcsfontosságú téma az organizmusok szintjén körvonalazható. Ezen a téren tulajdonképpen az élő entitásra mint egész rendszerre tekintünk, és arra vagyunk kíváncsiak, hogy mit jelent a célszerű viselkedése. Ebben az értelemben a célszerűség

úgy körvonalazódik mint az élő ágensek célkövető képességei. Minden egyéb kontextusban, ahol a célszerűség felmerül, valójában csak mintha-célszerűségről vagy metaforikus téloszról beszélhetünk.

Úgy gondolom, a funkció kérdésköre egy másik szinten és formában tevődik fel. Általában a funkciót ésszerűbb használni az organizmusnak mint egésznek különböző részeivel, tulajdonságaival, viselkedési mintáival kapcsolatban. Számos dolognak lehet funkciója, anélkül, hogy lenne célja a célnak az előbb említett értelemben. Funkciójuk lehet a szellemi objektívációknak, mesterséges alkotásoknak és az organizmusok komponenseinek. A funkció minden más szóhasználata a tematikánk szempontjából irreleváns. De a biológiai doménban felmerülő funkciók értelme nem mosható össze a mesterséges funkciók értelmével. Továbbá a cél és a funkció értelmének különbsége jobban szemléltethető, ha a velük korrelációban felvetődő kérdések formájára gondolunk. A cél fogalmával kapcsolatban tulajdonképpen arra vagyunk kíváncsiak, hogy mit akar, mire vágyik, mi a szándéka és intenciója egy célkövető rendszernek. A funkcióval kapcsolatban pedig olyasmit kérdezhetünk, hogy mi egy dolog feladata, szerepe, rendeltetészerű képessége – vagy pontosabban: mire való.

Következtetésem szerint Darwin elmélete valóban számos megoldást kínál a biológiai funkcionalitás tudományosabb magyarázatára, de ami az organizmusok célszerű képességeit illeti, itt nem működik sem az eliminativizmus, sem valamifajta redukcionizmus, amely kizárólag vak ok-okozati folyamatokra hivatkozik. Dolgozatomban a teleológia egyfajta realizmusát képviselem. Másképp kifejezve, habár a télosz valósága valóban kiiktatható számos doménban, mégis létezik egy olyan dimenziója, ahol nem tekinthető pusztá látszatként vagy projekcióként.

Amennyiben elvonatkoztatunk a mesterséges alkotásainktól, és továbbá elvonatkoztatunk az egész bioszférától, semmilyen más ontológiai doménban nem tűnik értelmesnek célokról vagy funkciókról, tervezettségéről beszélni. A biológián kívüli természettudományokban egyszerűen nincs szükség effajta beszédmódra, ugyanis semminek nincs se célja, se funkciója. Persze ez a fajta gondolkodásmód hosszas történeti fejlemény. Érdemes kissé visszatekintnünk az arisztotelészi világrépre és a görög filozófus négy alapvető magyarázati elvére. A dolgok működésével kapcsolatban feltehetjük a kérdést, hogy milyen anyaggal rendelkeznek (materiális ok), milyen szerkezetük, alakzatuk, formájuk vagy lényegük van (formális ok), hogyan keletkeztek, és mi mozgatja őket (hatóok), és ami számunkra e tanulmány keretében a legfontosabb, hogy mi is a céljuk, téloszuk (végső ok). Ez az utolsó magyarázati elv a dolgok céljára, illetve funkcionalitására kíváncsi, és a dolgok magyarázatába beépíti azok rendeltetésének vagy céljának ideáját. Ez az elv olyan kérdésekkel áll párhuzamosan, mint hogy *valami mi célt szolgál, mire rendeltetett, milyen szerepet tölt be, mi a létének ilyen vonatkozásban felfogott értelme, miféle cél felé tart, mi a funkciója* stb.²

Főként a tudományos forradalom bekövetkeztével Arisztotelész magyarázati elvei közül a dolgok végső okának kérdése háttérbe szorul, vagy meghatározott ontológiai területekre nézve kiiktatódik. Ebben a számunkra már otthonosabb kontextusban valójában számos entitással kapcsolatban értelmetlennek tűnik a kozmoszban betöltött szerepéről vagy a célok és az eszközök világában elfoglalt helyéről vélekedni stb. A fizikában például nem sok értelme van azt kérdezni, hogy mi is lehet a Föld Nap körüli keringésének célja, funkciója vagy rendeltetése.

² Arisztotelésznek a négyféle okságról szóló tanát ld. Aristotle: *Physics*. Transl. by R. P. Hardie and R. K. Gaye. 15–28.

Előtérbe kerül az arisztotelészi materiális ok és ható ok, amelyek önmagukban elégségesnek bizonyulnak az események magyarázatában, de oda nem illőnek bizonyul a célokság. A miért kérdések esetében megelégszünk egy olyan magyarázattal, amely pusztán az események hogyanjának vak, ok-okozati mintáira hivatkozik. A történések lezajlásáért semmi egyéb nem felelős, mint a természet céltalan ereje. Sokak számára ez rendben van, egészen az élet kialakulásáig. Az utóbbi folyamat többek között azért tűnik rendkívülinek, mert gondolhatjuk, hogy egy céltalan univerzumban megszületnek a célok és funkciók. Ideje, hogy megpróbáljam tisztázni, vajon miben is rejlik az életnek e két különös karaktere.

1. A funkció két fogalma

Ha szem előtt tartjuk a bevezetőben megtett distinkciót a célszerűség mint ágensek célkövető képességei és a dolgok funkciói között, világosan látható, hogy számos entitásnak természetesebb a funkciójáról beszélni, semmint a céljáról. A kalapács „célja” persze a kalapálás, míg a szív „célja” a vérkeringés fenntartása, de ezekben az esetekben ésszerűbb e rendszerek funkciójáról beszélni. Mit értünk tehát a funkció vagy a funkcionalitás fogalma alatt? Miféle dolgok rendelkeznek vagy bírnak funkcióval, és ez mit is jelent?

Egyrészt beszélhetünk a biológiai rendszerek komponenseinek, tulajdonságainak stb. funkcióiáról, másrészt a mesterséges alkotások funkcióiáról. Mindkét esetben értelmesnek tűnik arra kérdezni, hogy ezek a dolgok mire valók, de a képlet nem lehet azonos az elkövetkezőkben kifejtett okok miatt.

1.1. Funkciók mint tervezett, mesterséges alkotások rendeltetészerű képességei

Számos dolog rendelkezhet funkcióval, anélkül, hogy rendelkezne a pszichológiai értelemben vett célszerűséggel. A legszembetűnőbb példákat a mesterséges alkotások azon osztálya képezi, amelyeket bizonyos célok megvalósítása érdekében hozták létre. Az eszközök ebben az értelemben céloknak megfelelően működnek. *A funkció így nem jelent semmi mást, mint valamilyen dolognak a rendeltetészerű képességét (a szó legtágasabb értelmében).* Ennek alapján a funkcióval bíró alkotások feltételezik az alkotókat, az alkotók ideáit és az alkotók tervezőképességeit. Ezekkel a dolgokkal kapcsolatban mindig értelmes feltenni a kérdést, hogy „mire valók”, milyen célt szolgálnak, mi a feladatuk. A funkciók ilyen vonatkozásban visszaülnek az előző részben bemutatott ágensekre, a célkövető entításokra, amelyekről származnak.

A képlet szemléltetése érdekében vehetünk egy mindennapi példát: az emberek órákat terveztek és alkottak meg, éppen ezért az óra működésének és magyarázatának folyamata feltételezi azt is, hogy a magyarázat sémájában ott szerepel egy különleges kiváltó ok – mégpedig a tervező ember ötlete, ideája, amely vezérelte őt az alkotásának létrehozásakor. Az órával kapcsolatos magyarázatban a „hogyan működik” és „miért működik” kérdéseit ki kell egészítenünk azzal a kérdéssel is, hogy „mi célból hozták létre” és ezáltal „mi is volna a megalkotott tárgy funkciója”, amelyet betölt. Az órának magának nincs célja, csak a tervezőjének. De általa funkcióval rendelkezik, és létének kiváltó okaként a terv is szerepel. Minden ilyen mesterséges eszköz ugyanis csak azáltal jött létre, hogy elgondolták, megtervezték, és ebből kifolyólag megalkották. Ezekkel a dolgokkal kapcsolatban az idea megelőzi és tulajdonképpen kezdeti

oka a dolgok kialakulásának. Az utóbbiak funkcionalitása is az ideától ered. A funkció eredete tehát ebben a doménban külsődleges, mentális, ezáltal nem intrinzikus, hanem relatív. A mesterséges alkotások tehát a szó szoros értelmében célszerűtlenek, és mivel nem a természet vak erői kovácsolták, ezért feltételezik az intelligens tervezettséget.

1.2. Biológiai funkciók mint adaptációk

Már rendelkezünk egy kerettel, amelyben kifejtettük, mit is jelent a funkcionalitás a szellemi objektivációk esetében. Abban az időben, amikor a biológiai fajok eredete homályba burkolózott, teljesen ésszerűnek látszott analógiába hozni az élőket a mesterséges alkotásokkal, arra a következtetésre jutva, hogy az élőket is egy intelligens tervező alkotta. A világban számos élettelen dolog keletkezésével és működésével kapcsolatban valóban elégségesnek látszik, ha a pusztán céltalan természet véletlenszerű vagy szükségszerű folyamataira hivatkozunk, de az élő rendszerek komplexitása, szervezetsége hasonlít a gépekhez, amelyekben majdnem minden résznek, aegységnek, tulajdonságnak valamiféle szerep jut. Azzal szemben, hogy értelmetlen pl. a bolygó, a hegy, a kristály funkciójáról vagy céljáról beszélni, értelmesnek tűnik mindenféle organizmus szerveivel kapcsolatban a feladatára, rendeltetésére kérdezni (kivételt képeznek az evolúciós melléktermékek).

William Paley híres órák példája kitűnően szemlélteti a vélt hasonlóságot a mesterséges és a biológiai funkcionalitás között. Az analógia alapján, ha az órák funkciójukat a tervező emberek ideáiból nyerik, a biológiai funkcionalitásnak is szükséges feltételeznünk egy kivülről ideát, amelyből származik.³ Az intelligens tervezettség tana manapság is tulajdonképpen ugyanezt a régi érvelést használja. A szív funkciója a vérkeringés fenntartása, mivel erre a feladatra volt elgondolva, megtervezve és létrehozva az Alkotó által. Vegyük azonban észre, hogy míg az óra működése és mondjuk egy szív működése e gondolatmenet értelmében hasonló lehet, amennyiben mindkettő a szó szoros értelmében vakon és öncélok nélkül működik (de létezik valamilyen funkciója, amely kívülről származik), arról is be kell számolnunk, hogy miként alakulnak ki a bioszférában az Alkotóhoz hasonló, már saját célokkal is rendelkező (célokat reprezentáló és követő) autonóm rendszerek, amelyek már szintén célkövetők (tehát saját céljaik is vannak). Az intelligens tervezettség fényében tehát Paley analógiáját a következőképpen lehetne továbbvinni: az Alkotó újabb Alkotót hozott létre. Az intelligens tervezettség tanának fényében ezért a szó szoros értelemben mondhatjuk, hogy az ember valóban „Istent játszik”, amikor ő maga is mesterséges intelligenciát akar létrehozni. Amennyiben létrejönnének az autonóm, gondolkodó robotok, egy intelligens tervező (az ember) újabb intelligens tervezőt hozna létre. Egyáltalán nem szeretném a kreacionizmus vagy az intelligens tervezés elméletét védelmezni, sőt véleményem szerint Darwin elmélete szükségtelenné és erőtlenné tette azt.

Érdekes egy rövid kitérőben szólni arról, hogy az élet magyarázatában miért problémás a természetet túllira való hivatkozás, eltekintve a naturalisztikus magyarázatok sikerének értékelésétől. Az intelligens tervezés elméletének egyik pontja valóban vonzónak és ésszerűnek tűnhet. Az élő rendszerek szervei és működéseik csodálatra méltóak, és olyan bonyolult, szisztematikus módon viselkednek, hogy vonzónak találhatjuk a külső intelligencia beavatkozásának

³ Vö. William Paley: *Natural Theology or Evidence of the Existence and Attributes of the Deity, collected from the appearances of nature*. New York 2006. 8.

szükségességét e folyamatok kialakításában és működtetésében. De amennyiben egy effajta lépésre hajlunk, tüstént szembesülnünk kell az intelligens tervezettség elméletének legevidensebb problémájával, amely egyaránt érvényes mindenféle olyan nézetre, amely természetfeletti erőkre hivatkozik: még több kérdést, rejtélyt, misztériumot hoz magával. Csupán ezzel önmagában véve nem volna probléma, hiszen gyakran előfordulhat, hogy egy probléma megoldása még több problémát fakaszt, olyan kérdéseket, amelyek teljesen újszerűek. De az intelligens tervezés ellehetetleníti a tudományos kutatás további lehetőségét, azáltal, hogy a természetet túlba helyezi a megoldás kulcsát. Így tehát nem is nevezhető valódi megoldásnak. Anélkül, hogy ezt tovább firtatnám, azt hiszem, ez már önmagában elégséges annak alátámasztására, hogy az intelligens tervezés elmélete valójában megszegi a tudományos nyelvjáték szabályait, amelynek egyik alapvető princípiuma vagy regulatív eszméje, hogy a természet magyarázatában nem lépünk túl a természetten.

Tehát Darwin elméletétől függetlenül is belátható, hogy az intelligens tervezés elmélete valójában semmit nem old meg, ha a tudományos és nem a vallásos nyelvjátékon belül szeretnénk maradni. Ráadásul, Darwin elmélete valóban azzal tűnik ki, hogy egy sikeres naturalisztikus magyarázati lehetőséget kínál az élők tervezettségére nézve (erre majd kitérek nemsokára). De ha a darwini elmélet fényében nem hivatkozhatunk célszerű alkotókra az élő rendszerek kialakulását illetően, akkor Paley analógiája erőtlenné válik. Amíg a mesterséges alkotásokat tudatos, megfontolt, kitűzött célok alapján hozzák létre gondolkodó ágensek, addig az élők a darwini perspektívában nem kitűzött célok alapján jöttek létre, alakultak ki és működnek. Nincs semmiféle ilyen vonatkozásban felfogott intelligencia a ható okokban. Darwin forradalma pontosan azt tette lehetővé, hogy megmagyarázzuk, miként lehet a biológiai funkcionalitásról egy naturalisztikus keretben gondolkodni. Logikailag tehát az következik, hogy bármit is jelentsen a funkcionalitás az élők működésével kapcsolatban, nem lehet azonos a mesterséges alkotások tervezettségének értelmével, annál az egyszerű oknál fogva, hogy az élők létrejöttével és működésével kapcsolatban képletünkben kiiktattuk a tervezőt és annak ideáit.

Az életjelenséggel kapcsolatos funkcionális beszédmód tehát sajátosként érvényesül, és nem lehet a mesterséges alkotások tervezettségéhez hasonlóan magyarázni. De ha nem létezik idea, amely kialakítja a biológiai funkciót, hogyan jöhet létre funkció? Ebben a pontban Darwin elmélete valóban forradalmat jelenthet, hiszen a véletlen genetikai variációk és a környezeti filtrációk elmélete – Richard Dawkins kifejezésével élve: a „vak órásmester”-ről szóló elmélet – képes megmagyarázni, hogy a biológiai funkciók tulajdonképpen adaptációk, és az adaptációk létrejöhetnek anélkül is, hogy a magyarázatokban szükséges volna kilépnünk a természet rendjéből. (Hozzá kell tennünk, hogy maga Darwin nem láthatta világosan az evolúciós folyamat pontosabb működését, hiszen még nem állt rendelkezésére a genetikai információátadás megfelelő elmélete.) Nincs szükségünk tehát feltételezni a barkácsoló intelligenciát, mivel annak szerepét átveszi a vak evolúció. De az Anyatermészet csak metafora, és semmit nem akar, nem tervez és nem is lát előre. Így bizonyos szervek és képességek nem célok révén jönnek létre, hanem a véletlenek és a megerősítő környezeti hatások játékból. De mi okozza ebben a vak játékban a funkciók születését?

A biológia filozófiájában ennek a problémának a kezelésére többféle stratégiát alakítottak ki, de a legalapvetőbb tendencia a következőképpen bontható ki: egy biológiai képesség funkciója alatt tulajdonképpen adaptációt kell értenünk. A véletlen genetikai variációk során kibontakozó szervek közül némelyek előnyösnek, megfelelőnek bizonyulnak, elősegíthetik a

túlélést és a reprodukciót, éppen ezért megőrződhetnek. Valamilyen biológiai képességgel kapcsolatos funkcionális magyarázat tulajdonképpen a szóban forgó képesség mechanikai leírása, amely viszont a túlélés szempontjából működőképesnek bizonyul. De nem a túlélés és a siker érdekében bontakoznak ki a funkciók, hiszen a túlélés nem cél, hanem következmény. Tehát a darwini forradalomban tulajdonképpen egy magyarázati megfordítás történik. Továbbá mivel a sikeres adaptációk természetfeletti okok nélkül is magyarázhatóak (lassú, fokozatról fokozatra történő evolúciós változással), és nagy vonalakban az adaptációk szolgálják a funkcionális beszédmód alapját, ezért Darwin valóban kiiktatott egyfajta téloszt. A szem funkciója persze a látás, de Darwint követően ezt a kijelentést tévedés volna úgy érteni, miszerint a szem a látás biztosítása érdekében fejlődött ki.

Habár a biológiai funkcionalitás kérdése többé-kevésbé tisztázódott a darwini forradalom hatására (persze a téma jóval bonyolultabb és korántsem ilyen egyszerű e rövid tárgyaláshoz képest), még mindig hátra van a télosz egy másik szinten történő tematikája, amely a következő fejezet tárgya.

2. A célszerűség

2.1. Pseudo-, metaforikus, valódi célszerűség

Mielőtt a biológiai célszerűség témájára kerülne a sor, érdemes tisztázni, hogy bár sokszí-nű kontextusban használjuk a célszerűség fogalmát, valójában ott, ahol nem létezik ágencia vagy az elme valamilyen formája, a szó szoros értelmében nem létezik semmiféle célszerű, célkövető entitás, folyamat, esemény sem. Habár beszélünk a lét, a világ, a kozmosz céljáról, nyilvánvaló, hogy ezekben az esetekben inkoherens a télosz fogalmát szó szerinti értelmében használni. A történelemnek például nem lehet célja, csak a történelemben részt vevő és azt alakító alanyoknak vagy közösségeknek. Ugyanígy önmagában sem az univerzumnak, sem a létnek, sem a kozmosznak, sem a világnak nem lehetnek céljaik. Az említett folyamatoknak pusztán az értelméről beszélhetünk, de nem a céljairól. Csak a világban részt vevő elmés rendszereknek lehetnek céljaik. Nyilván ezen a ponton előfeltételezem azt a világgépet, amelyben nem marad hely semmiféle kozmikus, vallásos teleológiának.

Ugyanilyen alapon nyilván az evolúciónak sem lehet semmiféle célja, mivel egy vak természeti folyamat. Nem gondoljuk komolyan, hogy az Anyatermészet egy ágens, amely intencionális értelemben barkácsolna, vagy, hogy ugyanilyen értelemben szelektálna. Ez a nyelvezet nem okoz problémát, mivel metaforikussága evidens.

2.2. A célszerűség mint az ágensek célkövető képességei

A célkövetés, célszerűség a világban a szó szoros értelmében kizárólag az ágensek, elmés rendszerek képességeire való tekintettel merülhet fel komolyan. Ez a domén két ontológiai szférában érvényesülhet. Egyrészt az élő rendszerekre való tekintettel, másrészt a mesterséges intelligencia alkotásainak kapcsán. E tanulmány keretében nincs mód arra, hogy az utóbbit megfelelően tárgyaljuk. Mégis szükséges egy fontos pontra kitérnem: ebben a doménben meg kell különböztetnünk a pszeudo-intencionalitást és a valódi intencionalitást kétféle értelmét.

Talán lehetséges a valódi mesterséges intelligencia létrehozása, de ez a lehetőség egyáltalán nem problémamentes. Anélkül azonban, hogy kizárnánk, pusztán észben kell tartanunk, hogy a számítógépeinkre és a robotjainkra utaló intencionális nyelvezet félrevezető lehet. Egy egyszerű példa elég a szóban forgó megkülönböztetés lényegének szemléltetése érdekében: amikor úgy fogalmazunk, hogy a számítógép adatokat keres és azonosít, akkor itt nem egy valódi célkövető folyamatról van szó. A célkövetés csak a tervező és a felhasználó szubjektum fejében létező idea, de a számítógép a szó szoros értelmében nem keres semmit, úgy, ahogyan a számítógép által vezényelt rakéta sem követ semmiféle célt a célkövetés intrinzikus vonatkozásában.

2.3. A célkövetés mint az élő rendszerek képessége

Amennyiben eltekintünk a mesterséges intelligencia témakörétől, pusztán a biológiai domén marad az egyetlen olyan szféra, ahol a célkövetés és célszerűség valóságos léte felmerül. Fel kell itt elevenítenünk az élet fáját, amely szemlélteti a sokszínű fajok evolúciójának és burjánzásának egységes képét és minden élőlény közös eredetét és rokonságát. Ha a célszerűség egyetlen valóságos, tényleges formája kizárólag ebben a doménban merül fel, ezzel kapcsolatban a kezdetekben olyan kérdések bukkanhatnak fel bennünk, mint:

1. Mely élőlények rendelkeznek a célkövetés, célszerűség képességgel?
2. Hogyan és miért alakult ki ez a képesség?
3. Ezzel kapcsolatban meghúzhatók valamiféle megalapozott határvonalak?

Habár a téma komplexitása miatt jelenleg nincs mód e kérdések megfelelő tárgyalásához, véleményem szerint ki lehet alakítani egy olyan tágabb elméleti keretet, amely a célszerűség képességére való tekintettel felhasználhatóvá válik a további kiegészítésekre. Alapvetően három nagyobb szintet különíthetünk el, amelyekben tulajdonképpen a célkövetés képességének háromféle jellegéről, fokozatáról, értelméről beszélhetünk.

a) A célszerűség legteljesebb formája

A kezdeti kiindulópont tulajdonképpen az intencionalitás realizmusából indulna ki. Az emberek mint élő entitások képezik a célkövető rendszereknek a legvilágosabb, legotthonosabb, legegységesebb eseteit. A célszerűség – télosz fogalma és értelme véleményem szerint alapvetően és intuitív módon könnyen megérthető, amennyiben pszichológiai vagy mentális állapotként definiáljuk. E megközelítés alapján célszerűek lehetnek különböző elmés állapotok és ezáltal azok a tapasztaló szubjektumok, amelyek ezekkel a mentális állapotokkal bírnak. (A szubjektumot itt a legtágabb értelemben használom, beleértve minden lehetséges tapasztaló rendszert, a tapasztalatot pedig abban az értelemben használom, amely implikálja a szubjektivitást, a jelenségek szubjektív tanúságának képességét.) A cél tulajdonképpen valamilyen propozíció, amelyhez egy megfelelő típusú attitűd kapcsolódik, mégpedig egy jövőbeli szituációra irányuló mentális tartalom és az ahhoz fűződő *szándék, indíték, vágy, akarat, intenció*. Mivel nem minden mentális állapot irányul a jövőre valamilyen szándék révén, ezért a célszerű állapotok kizárólag azok az elméleti állapotok, amelyek a jövőre orientált módon a világnak egy olyan állapotát reprezentálják, amelyet a szubjektum *szeretne elérni, megvalósítani* stb. A cél lényege, a propozíció (ideák, eszmék, fogalmak kapcsolata) reprezentálja a jövő egy elgondolt állapotát. Amennyiben a szubjektum eléri célját, az ideája megvalósul, beteljesedik, kielégül,

és ez azt is jelenti, hogy maga az idea kauzálisan hatékony erőként részesévé vált a kívánt jövőbeli állapot megvalósulásához vezető útnak.

E keret tehát feltételezi az elmés, gondolkodó, tudatos ágencia jelenlétét, mint amelynek függvényében a szóban forgó ágens meghatározott céljairól beszélhetünk. Ne feledjük, hogy ebben a pontban a célszerűség legegységesebb esetét bontom ki. Ez a képesség tehát nemcsak a szubjektív tapasztalatiságot feltételezi, hanem a fogalmi gondolkodás magas szintű jelenlétét is (vagy a megértés képességét). Ha kivonjuk a tudat létét a képletből, ellehetetlenedik a célszerűségnek ebben az értelemben felfogott lehetősége. De önmagában a tudatosság még nem elégséges, csak szükségszerű feltétel. A célszerűség e legvilágosabb esete ugyanis azt igényli, hogy a szóban forgó ágens önmagában megfogalmazza, megértse a célját, amelyet követni szándékszik, képes legyen átgondolni azt és reflektálni rá.

b) A reflexió nélküli célszerűség az állatvilágban

Minden bizonnyal ésszerű feltételezni, hogy számos állat szintén képes gazdag érzelmi, affektív vagy akár kognitív szubjektív tapasztalatokkal rendelkezni. A látás, hallás, tapintás, olfaktorikus tapasztalat, ízlelés, kinesztézia, proprioceptivitás, éhség, szomjúság, szexuális vágy, agresszió, félelem stb. nemcsak kizárólag az emberekre jellemző tudati állapotok. Továbbá számos kontextusban beszélünk az állati viselkedésekről, mint amelyek vágyaknak, terveknek, intencióknak a hatásaként mennek végbe.⁴ (Gondoljunk például a csapatos támadás óvatos, megfontoltnak tűnő, türelmes, anticipációkkal tele jelenségére.) Nyilvánvaló azonban, hogy mindig szem előtt kell tartanunk az antropomorfizmus veszélyét. Érvelhetünk ugyanis azon gondolat mellett, miszerint léteznek tudatos állatok, de nélkülözik a reflektált megértői kapacitásokat. Ahogy Daniel Dennett fogalmazott: „Sok állat rejtőzködik, de nem gondolják, hogy rejtőzködnek. Sok állat csapatokba csoportosul, de nem gondolják, hogy ezt teszik. Sok állat követ valamit, de nem gondolják, hogy követnek. Ezek az állatok csupán hasznélvezői az ezeket az ügyes és célszerű viselkedésmódokat irányító idegrendszereknek.”⁵

Az ágencia és a célszerűség értelme tehát ezekben az esetekben már másként szerveződik, és eltér a fogalmak legegységesebb használatától. Lehet, hogy az állatok egy része is célkövető, de nem feltétlenül a szónak abban az egészségleges értelmében, ahogyan a fogalmat az emberekre vonatkoztatjuk. Ezeket az eseteket nevezhetjük a pszichológiai célszerűség értelmében vett nem teljes célszerűségnek.

c) Kezdetleges célszerűség az élővilágban az autopoiesis elméletének fényében

Daniel Dennett intencionális stratégiája tulajdonképpen megengedi, hogy minden élő rendszert az intencionális alapállásból értelmezzünk. Ebben az értelemben a szóban forgó létezőt úgy kezeljük, mint ágenst, amelynek intenciói, vágyai, szándékai, tervei és egyéb intencionális képességei vannak. Ezt a módszert az adott rendszer viselkedésének előrejelzésére, magyarázatára, predikciójára használhatjuk.⁶ Egy ilyen eljárás sikere adott lehet, de még mindig nyitva

⁴ Vö. Ernst Mayr: *i.m.* 57.

⁵ Daniel D. Dennett: *Micsoda elmék. A tudatosság megértése felé.* Bp. 1996. 66.

⁶ Vö. *uo.* 17.

hagyja az intencionalitás ontológiai realitásának kérdését, ugyanis számos jelenségről többé-kevésbé sikeres magyarázatot alkothatunk az intencionális alapállásból, anélkül azonban, hogy a szóban forgó rendszer valóban rendelkezne intencionalitással.

Ha gondolatban elég távol utazunk vissza az evolúciós időben, vagy ha a jelenben relatív értelemben egyszerűbb organizmusokat szemlélünk, akkor elillanni látszanak a pszichológiai képességeknek az otthonosabb variációi, amelyek feltételezik a tudat vagy az elme megszokottabb alakzatait. Intuíciónk szerint bizonyos élő organizmusok elméek, míg mások nem. Persze problémát képez, hogy mi volna az a megfelelő demarkációs kritérium, amelynek alapján felállítjuk ezt a két osztályt. Gondolhatunk arra, hogy az elme és ezzel együtt az intencionalitás talán akkor kezdődik, ha már a szóban forgó rendszer rendelkezik elég összetett idegrendszerrel, amely képes reprezentációkat feldolgozni. Elégé általános meggyőződés övezi a hitet, miszerint ahhoz, hogy intencionális kapacitásokról vagy valamilyen mentális folyamatok jelenlétéről beszélhessünk, az élő szervezet bizonyos komplexitási fokozata szükséges. Ennek alapján azok az élő entitások, amelyek nem rendelkeznek az összetettség elméhez szükséges szerveződéssel, nem rendelkezhetnek semmiféle pszichológiai világgal. Ez a fajta törésvonal pedig a mi gondolatmentünk alapján arra sarkallna, hogy a célkövetés képességének mondjuk a protoformáit is kizárólag az elme eredeténél keressük. Ha azonban evolúciós időben gondolkodunk, mindennek alapján az utóbbi fejlemény (az elme különböző alakzatainak kibontakozása) elég kései emergenciának számít.

Egy ilyen gondolatmenet szerint homályban maradhat egy olyan összefüggés, amely nem az élők közti különbségeket, hanem a hasonlóságokat és a folytonosságot venné alapul. Az *autopoiesis* elmélete pontosan arra hívja fel a figyelmet, hogy az élet organizációja eleve egy olyan módon szemlélhető, amelyben világossá válhat elmés jellege. A folytonosság-tézis alapján ugyanis az élet eleve elmés, hiszen olyan autonóm viselkedési mintákat mutat, amelyekben eleve jelen van az értelemalkotó tevékenység, az értékelés, a normativitás, a szignifikációk ennaktálása stb. Természetesen mindezzel együtt nem volna meglepő azt állítani, hogy tulajdonképpen a célkövetés képességének csirája is már az egysejtű esetében kibontakozik. Nyilván óvatosan kell eljárjunk, hiszen e gondolatok kiválthatják a reakciót, miszerint olyan képességekkel ruházzunk fel bizonyos, relatív értelemben véve egyszerű organizmusokat, amelyek oda nem illőek. Ez a reakció azonban csak egy félreértésből származhat: ugyanis az autopoiesis elméletének fényében a kogníciónak a jelenléte mondjuk az egysejtű esetében egyáltalán nem a megszokottabb értelemben vett elmés kapacitásokat jelenti, amelyek mondjuk igénylik a mentális reprezentációk jelenlétét vagy a tudatos tapasztalatok jelenlétét. De nyilván nem is pusztá metaforikus beszédmódról van szó, hanem valós mintákról, amelyeket az élők szerveződése mutat.

A sejtelmélet alapján minden életforma alapvető jellemzője, hogy építőelemei sejtekből tevődnek össze. De már az egysejtű esetében kialakul egy olyan önépítő, önszerveződő komplex folyamat, amely megtestesíti a biológiai élet autonóm jellegét. Az élő autonómiája maga az autopoietikus szerveződés, amely jól szemléltethető a metabolizmus folyamatával. A metabolikus rendszer saját magát hozza létre; a metabolizmus során felépíti azt a membránt, amely viszont feltétele a metabolizmusnak. Ez a hálózat létrehoz egy egységet a biokémiai doménban, és a környezettel történő lehetséges interakciókat határozza meg. Létezik tehát egy szerveződési zártsága, amely azt jelenti, hogy az önmagára vonatkozó körkörös, rekurzív folyamatok határozzák meg az egységét, identitását és a környezettől való elhatárolódását. De a rendszer

ettől még természetesen nyitott a világra, hiszen folyamatosan energiát és anyagcserét folytat a környezetével. Az ilyen vonatkozásban felfogott önszerveződő, önépítő folyamat tehát létrehozza a minimális testi-szelfet, amely tulajdonképpen egy újfajta formai, invariáns önazonosság (anyagi identitása ugyanis folyamatosan változik az anyagcsere következtében), és a vele korrelációban álló környezetet, azt az *Umweltet*, amely tulajdonképpen a szelf kialakulásával párhuzamosan emergál.⁷

Az autopoiezis elégséges és szükségszerű ahhoz, hogy egy rendszer élőnek számítson. De miben áll a kapcsolat az autopoiezis és a kogníció közt? Maturana és Varela eredeti feltevése alapján minden élő rendszer autopoietikus rendszer, de minden autopoietikus rendszer implikálja a kogníció jelenlétét is, amely alárendelt az autopoiezisnek (reflektálja az autopoiezis fenntartását). A kognitív rendszer egy olyan rendszer, amelynek szerveződése meghatároz egy olyan, a környezettel történő interakciós domént, amelyben a rendszer saját magának az önfenntartásával releváns módon képes viselkedni. A kogníció folyamata az aktuális folyamat, akció vagy viselkedés ebben a doménban. Az élő rendszerek tehát kognitív rendszerek; az élet minden szinten és téren a kogníció folyamata is.⁸

Legyen bármi, amivel az organizmus a környezetében találkozik, saját identitásának fényében értékeli (pl. vonzódás vagy elutasítás és az ezekkel korrelációban álló közeledés vagy távolodás). Ennek egyik implikációja, hogy az élet már eleve, saját természetéből kifolyólag létrehozza és ennaktálja a jelentést, jelentésséget, szignifikációkat és normákat. Egy példával élve: az *E.coli* baktérium környezetében cukor található, de ennek az anyagnak a táplálékértéke nem intrinzikus része a kémianak, fizikának, hanem egy relációs tulajdonság, amely a baktérium metabolizmusához kötött. A cukornak mint tápláléknak jelentése és értéke van, de csakis az *Umweltben*, amelyet az autonóm élő rendszer konstituál.⁹ Láthatjuk tehát, hogy az autopoietikus rendszer önfenntartó szerveződése tulajdonképpen már eleve értelemalkotó tevékenység, amely nem más, mint az intencionalitás minimális formája, biológiai gyökere. Az élot nemcsak hatások érik, hanem már érzékenyen képes reagálni ezekre az őt érő ingerekre, ezáltal szabályozva viselkedését a körülményekhez mérten. Tulajdonképpen ez a fajta autonóm adaptáció jelenti az értelemalkotás gyökereit. Az identitás megalapozza a perspektívát, a referenciapontot az értelemalkotáshoz és az interakciók doménjéhez. Az élet teleológikus szerveződése tehát pontosan abból adódik, hogy az élet már a kezdetekben eleve tükrözi a későbbiekben már pszichológiai szinten is megnyilvánuló olyan állapotokat, mint a létfenntartással kapcsolatos törődés, érdekltség, gond. Nemcsak külső megfigyelőként látjuk azokat az objektív feltételeket, amelyek szükségesek lennének a szóban forgó élő rendszer életben maradásához, hanem megfigyelhetjük, ahogyan az élet érzékenyen reagál a számára pozitív vagy negatív ingerekre, és azoknak megfelelően tanúsítja a homeosztázis képességét. Az élő rendszer ágencia mivolta és teleológikus szerveződése tehát pontosan abból a kapacitásából adódik, hogy az instabil, bizonytalan, veszélyes környezethez mérten meghatározott egyensúlyfenntartó szabályozásokat tanúsít. A metabolizmus és a homeosztázis tehát olyan alapvető biológiai folyamatoknak számítanak, amelyek megalapozzák, lehetővé teszik a későbbiekben

⁷ Vö. Evan Thompson: *Mind in Life. Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind*. Cambridge, Mass. 2007. 44–45.

⁸ Vö. uo. 124.

⁹ Vö. uo. 153–154.

kibontakozó olyan pszichológiai állapotokat, mint a motivációk és emóciók. Az utóbbiak logikája is világosan látható ebből az irányból, hiszen elsődleges funkciójuk az életfenntartás szabályozásában rejlik.¹⁰

Konklúziók

Ha az autopoiesis elmélete alapján az élet minden szintjén kognitív rendszerként körvonalazódik (a fogalom bemutatott, tágabb értelmében), nem kell attól sem visszariadnunk, ha immanens teleologikus szerveződéséről is értekezünk, amely nem pusztán illuzórikus emberi projekció. Ha mégis úgy vélnénk, hogy a télosz fogalmának az olyan élő rendszerekre való kiterjesztése és alkalmazása már meredek volna, amelyek esetében még nem beszélhetünk a megszokottabb értelemben felfogott pszichológiai képességekről (relatív egyszerűbb organizmusok esetében), annyi bizonyos, hogy láthatjuk azt az útvonalat, amely végül az evolúció során elvezet az ágencia és célszerűség teljesebb realizálódásához. A télosz, ha másként nem is, de csírájában a biológiai élet kezdeteiben gyökerezik. A biológia tudományának Darwin óta bekövetkezett fejlődése rámutatott vagy megerősítette azt, hogy egyrészt valóban nincs szükségünk misztikus, vitális erőkre való hivatkozásra biológiai magyarázatok során, az intelligens tervezettség tanára, külsődleges célszerűségekre való utalásokra, drámai, kozmikus teleológiára, vagy olyan funkcionális magyarázatokra, amelyek feltételeznek tudatos tervezőket. De mindez nem jelenti azt, hogy a darwini perspektívában nem marad helye semmiféle télosznak.

Ezzel ellentétben Alex Rosenberg biológiafilozófus szerint a világban mindenféle célszerűség pusztán illúzió, még az emberi elmére irányuló beszédmódban is.¹¹ Úgy vélem, hogy ez a drasztikus eliminatív stratégia egyszerűen átesett a ló túloldalára. Ezzel ellentétben azt gondolom és azt próbáltam kimutatni, hogy a télosz nagyon is valóságos, egyrészt a pszichológiai képességek szintjén, de az utóbbiak az élet és elme mély folytonosságának köszönhetően gyökereikben és elő-formáikban már az élet kezdetén jelen vannak.

Hadd zárjam egy idézettel a gondolataimat, amely, úgy vélem, pontosan a mondanivalóm lényegére céloz:

*„I am not downgrading consciousness but am most certainly upgrading nonconscious life management and suggesting that it constitutes the blueprint for attitudes and intentions of conscious minds.” (Antonio Damasio: *Self comes to Mind*)*

Purpose and Function in the Philosophy of Biology

Keywords: life, teleology, purpose, function, Darwinian revolution

In this study I want to take up the problem of teleology in the philosophy of biology focusing on the following question: After the Darwinian revolution, in what sense can we speak about purposes regarding the domain of biology? I think the success of Darwinian revolution made the intelligent design theory unnecessary, so we cannot invoke any

¹⁰ Vö. Antonio Damasio: *Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain*. New York 2010. 89.

¹¹ Vö. Alex Rosenberg: *The Atheist Guide to Reality. Enjoying Life without Illusions*. New York 2011. 62, 103.

purposes of some creator. Secondly, after Darwin, many biological explanations became reversed, because we found out that many organic capacities are not there for a purpose, or for the sake of some goal or end – example being survival or reproduction – but these are rather effects, not causes. Function are being explained by the theory of natural selection as adaptations, consequences of blind variations and environmental filtrations. However, explaining functions in this sense does not imply that we have eliminated all talk of teleology, because we can still speak about real purposes at the level of whole organismic activities. First of all, this seems obvious in the case of humans. Secondly, we can also speak about the unreflective purpose driven activities in many other “higher forms of life”. Thirdly, where there is no sign of psychological capacities (in the case of relatively speaking simple forms of life) we can find the autopoietic organization of the living, which can be thought of as the birth of immanent purpose and can also be regarded as the origins of psychological purposive capacities later evolving in time.

Kovács Attila

A totalitarizmus (egyik) leckéje Reflexiók a technika és a termelés posztmodern kori dominanciájáról

A technika dominanciája

A technikai szféra és a totalitarizmus látszólag világunk két teljesen különböző, egymástól félreeső jelensége. A két kategória hagyományos tematizálásai nem veszik számításba, hogy az élet gyakorlati oldalához, az eszközszerűséghez kötött technika és a kifejezetten politikai természetű totalitarizmus kategóriáinak némi köze lehet egymáshoz. Dolgozatunk a kettő kapcsolatának tisztázására vállalkozik. Abból a premisszából indul ki, hogy a modernitás lényegéhez tartozó totalitarizmus – túl sokat hangoztatott politikai filozófiai jelentőségén túl – egy olyan kulturális konnotációval is rendelkezik, amely a technikai hegemonia exkluzivitásával alkotott kapcsolatából meríti jelentését és jelentőségét.

Dolgozatunkban amellet érvelünk, hogy a technikai dominancia – azon túl, hogy a totalitárius rendszerek jegyein keresztül gondolható el – a totalitarizmusnak egy különleges alakulatát képezi, melynek megértése mélyebben megvilágíthatja ennek lényegét. Továbbá a fogyasztás demokratikus gesztusai sem függetleníthetők a technikai totalitarizmus problematikájától. A hiperkonzum társadalmának kérdései eredményesebben tisztázhatók a totalitarizmus korunk technikai viszonylataiban való kategorizálásának alapján, miután szembenézünk a remélhetőleg utolsó átfogó előfordulásából levonható tanulságokkal. A totalitarizmus legtanulságosabb leckéjét talán a technikai uralom feletti szabad emberi belátásból, illetve a termelés/fogyasztás elvtelenségének az egzisztencializmus racionalitása felőli kontrolljából vonhatjuk le.

A modernitást a technikai szféra dominanciájaként is elgondolhatjuk. Ezzel a megközelítéssel távolról sem merítjük ki lényegét, de még reprezentatív mozzanatára sem világítunk rá, ellenben remélhetőleg közelebb kerülünk kulturális alakváltozásainak lényegéhez. Gondolatmenetünk perspektívájában a modernitás alapbeállítódása meggondolkodtató kapcsolatban áll a *homo faber* instrumentális-technikai potenciáljával, amelynek lényege/létmódja több szempontból technikafüggő. Ahogy Marx szerint a társadalmi struktúrát a termelőerők fejlettsége és alkalmazhatósága határozza meg, úgy szerintünk az egyén történeti öntudatát, méltóságát és szabadságérzetét az uralkodó technikai lehetőségek kondicionálják.

A modernitás paradigmáját Descartes kijelentéséből vezethetjük le, mely szerint az ember felsőbbrendű megismerőképeségénél fogva a világ „ura és birtokosa”. Racionalista követői megerősítették a karteziánus hipotézist. Kant a megismerés határait feszegette, szembeesítve a megismerő tudatot a jelenségvilág végső határaival, Hegel pedig az igazán jelentős

tudatformákat az abszolút szellem tevékenységének tulajdonította. Mindez a modern kori egyén északultuszára, a világnak a ráció útján való uralhatóságának hipotézisére, valamint szellemi hegemoniájára utal. Egyfelől agresszív intellektuális beállítottság, amennyiben mindent az ész ítélőszéke elé állít, és a valóság racionális birtokbavételét célozza, másfelől szobafilozófusi naivitás, amely nem számol az emberi sors non-racionális meghatározottságaival, amilyen például a technikai szféra.

Az ember csak akkor kezdett ráeszmélni történeti kiszolgáltatottságára, amikor megingott a szubjektum episztemikus tekintélye, és a nietschei radikális kritikát követően kimozdult abból a bizonyos X középpontból, melynek büszke elfoglalójaként értette magát az újkori értelmiségi. A késői modernitás korában, Vattimo metaforáját idézve, a modernitás eszméi „gyengülni” kezdtek; korábban a világ urának alakjában büszkélkedő ember egyből elvesztette a dolgok feletti hatalmát, és rádöbrent, hogy nem több a történelem, a technika és a hatalom játékszerénél. A moderneknek a ráció autonómiájáról szóló diskurzusait a posztmodern gondolkodóknak a kiszolgáltatottságról, a gyengeség etikájáról, az ironiáról szóló írásai helyettesítették (elég Vattimóra, Rortyra, Deleuze-re gondolni). Másfelől ott vannak az elidegenedésről, a technikai hatalom felőli veszélyeztetettségről, az értékválságról szóló tanulmányok (ezek kiemelkedő szerzői Heidegger, Habermas vagy Marcuse). A technika kulturális sorsáról szóló gondolatok ezeknek a tematizálásoknak a metszési felületénél jelentkeznek.

A technikai világban tapasztalható kiszolgáltatottság Heideggernél a létfeladési filozófiai tradíció egyik velejárója, ugyanis a helyzetéről, létének határaitól, halandóságáról megfelelő ember csak most kezdi tudatosítani, hogy a korábban birtokoltak vélt értékeket tulajdonképpen elvesztette. A létvesztés következtében most megtapasztalhatja egzisztenciális határoltságát (például a technika uralhatóságának képtelensége révén) és azt, hogy hozzá képest mélyebb, eredetibb jelenségek uralkodnak.

G. Granel *A harmincas évek előttünk vannak* című írásában¹ a modernitás problémáit egy arisztotelészi álláspontból kiindulva fogalmazza meg: „a modernitás a történelemben megjelent első és egyedi eszmerendszer, melyben az idealitás jelentése a határtalanság fogalmán keresztül definiálódik.”

Mivel az egzisztencialista lényeglátásban az *essentia* azonosul a *possibilitasszal*, Granel nem áll meg a modernitás konvencionális definíciójánál, hanem kimutatja, hogy lényegi szerkezetéből miként adódhatnak jövőnkét meghatározó *lehetőségek*. Okfejtésében nagyjából az emberi lényeknek a létet követő sartre-i gondolatának, valamint a *Dasein* jelenének a jövőjéből konstituálódó ontikumának logikáját alkalmazza. Meg kell értenünk jelenünket, de ezt nem tehetjük másképp, mint tudatosítva a jövő eseményeinek a pillanatnyi adottságba való belejátszását. A kihívást képező, jelenlegi identitásunkat meghatározó egyik legfontosabb jövőbeli mozzanat a technika lehetőségeiben rejlik.

Elterjedt nézet, hogy a fasiszmus, náciizmus, sztálinizmus szörnyűséges eseményei a történelem kivételes leckéi, melyeket az utánuk következő demokrácia végérvényesen nyugtázott, levonva a belőlük levonható tanulságot. Granel szerint ez a történeti megközelítés elégtelen; „a harmincas évek előttünk állnak” szintagmával arra utal, hogy a totalitarizmus terrorjától nem szabadultunk végérvényesen, hiszen jövőnk láthatatlan hatalmak képében jelentős fenyegetést tartogathat.

¹ Gérard Granel: *Les années 30 sont devant nous*. Paris 1995.

A technika képében jelentkező újszerű totalitarizmus struktúrájának megértése feltételezi közös múltunk diktatórikus eseményei tanulságának megértését. Granelhez hasonlóan mondhatjuk, hogy ezek az események nem voltak kivételesek és véletlenszerűek, ugyanis a modernitás lényegéhez tartoznak. Modern korunk képtelen a dominancia valamely tekintélycentrikus formája nélkül létezni.² Sőt a korszellemet meghatározó tényezők a modernitás lényegéhez tartoznak, így helytelen őket szörnyűségeknek minősíteni.

A harmincas évek Európában három nagyhatalom megerősödésének kedveztek: a fasiszta hatalom megerősödésének Olaszországban, a nemzetszocializmus uralomra jutásának Németországban és a sztálini névtelen bürokratikus rendszer kialakulásának Oroszországban. Mindhárom államban a hirtelen beköszöntő totalitarista rendszer egy elfogadható demokráciát váltott fel. A rendszerváltás hirtelenszerűsége, a szabadságelvek ennyire könnyű feladása Granel szerint elgondolkodtató.

A rendszerváltás lehetséges magyarázatával Simone Weil és Franz Neumann állt elő. Ők az iparosodás kontextusába helyezve interpretálták a rendszer és szemléletváltás okait. Az előbbi két diktatórikus politika valamelyest a kor technikai követelményeihez igazodva jelentkezett: a termelés technicizálásának és a bürokratikus menedzselésnek az akadályait hivatott ellenőrizni. Tehát a totalitarista politikák mögött bizonyos fokú egységesítést észlelhetünk. A felgyorsult, gépesített termelési viszonyok, az intézmények túlzottan bürokratikus igazgatása, az állami tekintélynek a munkaviszonyokba való beavatkozása lassan egy áttekinthető mechanizmus működésbe léptetését igényelte. Eszerint a totalitarista terror háttérében – a sokat vitatott nacionalista indíttatáson kívül – gazdasági-technikai tényezők rejlenek. Ismét igazolódott Marx álláspontja, amely a gazdasági relációknak rendeli alá az egész politikai struktúrát. Granel figyelmeztet, hogy ennek a működési mechanizmusnak a lényege napjainkig változatlan.

Nézetének igazolása érdekében a „munka” fogalmát analizálja. A modernitás megszüntette a munkának a pusztán instrumentális, a használhatóság racionalitásának alárendelt előállítás formájában jelentkező jellegét, és valóságos dologformáló gesztussá változtatta. A termelési költségek jelentős csökkentésének és a hatékony sorozattermelés kifejlődésének következtében a munka megszűnik a mindennapi létszükségleteket kielégítő tényezőnek lenni, és a környező világot megformáló eszközzé válik. Az emberi termelés lassan mindenre rányomta bélyegét és szinte felismerhetetlenné tette a természetet a művihez képest. Ennek következménye egy szimulákrumvilág kialakulása, melyben az emberi kéz nyoma oly mértékű valóság-hűséggel reprodukálta a természetet, az eredetit, hogy az utóbbi a realitásérték tekintetében felveszi a versenyt az előbbivel. Ez természetesen az ontológiai határok változásához és egy új, mesterséges világ kialakulásához vezet.

Hogy milyen lehet ez az új, mesterséges világ, azt a legjobban talán a technikai szingularitás elmélete tükrözi: „A technológia történetének elemzése rámutat arra, hogy a technológiai változás exponenciális, szemben a jelenlegi »intuitív-lineáris« nézetekkel. Ezért a 21. században nem 100 évnyi, hanem – a jelenlegi ütemmel – 20 000 évnyi fejlődést fogunk megtapasztalni. A fejlődés haszna, eredményei is, mint például a chipsebesség és

² A technikai uralom posztmodern jelensége jó érv mellett, hogy amennyiben a modernitás némely elemének hegemoniája a jelenünkből nem hiányozhat, a posztmodernitás lényege nem idegen a modernitásától, hanem inkább egyféle következménye annak.

költséghatékonyság, szintén exponenciálisan fognak növekedni. Még az exponenciális növekedés is exponenciálisan fog változni. Pár évtizeden belül a gépi intelligencia meghaladja majd az emberi intelligenciát, és ez a szingularitáshoz vezet: olyan gyors és alapvető technológiai változásokhoz, amely szakadást hoz létre az emberi történelemben. Az esemény következményei olyan, jelenleg elképzelhetetlen jelenségek lesznek, mint a biológiai és nem biológiai intelligencia keveredése, halhatatlan, szoftveralapú emberek, végül pedig egy hihetetlenül magas szintű intelligencia, amely fénysebességgel terjed az univerzumban.³

A modern társadalmunknak az előállított létezőkhöz való kötődését, a birtokolt dolgok általi önmeghatározását a jellemző paradigmák következményének tulajdoníthatjuk. Már Descartes végigvitte a dolgok természetének a módszeresen kidolgozott fiktív narrációval való helyettesítését, amellyel az embert a diskurzív logika és az artefaktumok művi világába pozicionálta. Ez a nyugati kultúránknak a természetitől a mesterséges irányába tett első fordulópontja. Baudrillard találóan jegyzi meg, hogy a szimulákrumok világában a megismerés egy olyan valóságot láttat, amely a teoretikus *szimulálás* végtelen vállalkozásának következménye.⁴ Amennyiben a világ állapotáról szóló narrációk a termelés és az előállíthatóság problémáit célozzák, Lyotard-ral ellentétben állíthatjuk, hogy a metanarratívák ideje még nem járt le, ugyanis a sok kis elbeszélés, a termelést/technikát tematizáló átfogó probléma valamilyen vonatkozástérületét képezi. Valamennyi teoretikus és praktikus vállalkozás mögött a technikai valóság szükségességéről, funkcionalitásáról, határaitól szóló álláspontok húzódnak.

Például az előállítás ontológiájáról Granel ilyeneket ír: a munkáról alkothatunk egy egzisztenciális és egy kategoriális definíciót.⁵ Az előbbi értelmében a munka a létfeltételeket szolgáló folyamat, amely, mint láttuk, a technikai lehetőségeknek köszönhetően pragmatikailag túlhaladott, de a kategoriális megközelítés az igazán alkalmas a termelés ontológiai relevanciájának megragadására. Ez túlnyomórészt teoretikus leírást feltételez, míg az egzisztenciális termelés definíciója a mindennapi gazdasági ügyletek empirikus összetanulásának eredménye.

A termelés egzisztenciális vetületének fenomenológiáját Baudrillard-nál találjuk. Mivel a termelés igény- és fogyasztásfüggő, az egzisztenciális viszonyok, az igényszint, a divat által messzemenő befolyást szenved. E ponton eljutunk a jelenlegi korszellemet abszolút módon jellemző fogyasztás jelenségéhez. A fogyasztás posztmodern jelenségének fenomenológiája önmagában egy egész dolgozat tematikáját képezheti, ezért itt csak a gondolatmenetünkhöz legszükségesebb megjegyzésekre szorítkozunk.

Mihelyt társadalmunkban a fogyasztás eltávolodott egzisztenciális szerepétől, és a közvetlen létszükségletek kielégítése helyett egyre inkább kvantifikálható státusszimbólummá vált, ontológiai relevanciáját nem értékelhetjük a klasszikus mércékkel. Baudrillard-nak igaza van, mikor felhívja figyelmünket, hogy a szükségletek megszűnnek a jólét társadalmától generált fogyasztóerőként működni, és inkább a termelési mechanizmust előrelendítő

³ Raymond Kurzweil: *The Law of Accelerating Returns*. https://en.wikipedia.org/wiki/Accelerating_change. Fordítás tőlem, K. A.

⁴ Lásd Jean Baudrillard: *Pour une critique de l'économie politique de signes*. Paris 1972.

⁵ Esetünkben a munka önmagában vett ontológiai státusa mellékes, ellenben figyelemre méltó mint a technika önszerveződési eleme.

termelőerőként érvényesülnek.⁶ Ezen a ponton jelentkezik az ún. fogyasztói társadalom, melyben az öncélú fogyasztás létfeltétellé válik. Az ilyen állapotot az „az vagy, amit fogyasztasz” szlogennel lehet a legtalálósabban jellemezni. A fogyasztás identitás meghatározó posztmodern kori problémája más fejezetet képez, mint a technika dominanciájának kérdése, holott a kettő egymással függőségi viszonyban álló jelenség. Az elvtelen fogyasztás soha nem vált volna identitás meghatározóvá, ha az élvezeti cikkek nem lennének hozzáférhetőek a termelés hatékonyságát egyre maximalizáló technikai fellendülésnek köszönhetően. Ez számos alkalommal nem önmagában jelentkezett, hanem a fogyasztás nyújtotta élvezet álarcát öltve lépett be alig észlelhetően a magánszférába, megkérdőjelezve a szabad döntőképeség és a magánszféra határait. Gondolunk itt azokra a reklámfogásokra, melyek a végső valóságként láttatnak bizonyos termékeket, melyek birtoklásának hiányában az egyén létvesztetté válik, de rendelkezési jogukkal egyetemben az exkluzivitás kiváltságát is élvezheti. A technikai szférának a magánszféra szuverenitásába való erőszakos behatolása egy szkizofrén társadalmat hoz létre, amelynek értékítéletei képtelenek elhatárolni a látszatot a valóságtól és a dolgokat a reális ontológiai súlyuk szerint kezelni.

Láthatjuk tehát, hogy a szükségletek függetlenednek az egyén egzisztenciális állapotától, belépve a rendszer birodalmába. Egy végtelen *feed bucket* észlelhetünk, amely révén a média a szükségleteket a végtelenig variálja. A termelésnek rég nincs megfelelője az emberi szükségletek szférájában. Baudrillard-ral együtt mondhatjuk, hogy a természetes elemi szükségleteket a pszichológusok által jól kigondolt médiafogások álszükségletekké alakítják, és gondoskodnak hosszú távú érvényesülésükről.⁷ Ha megvalósulna Rousseau álma, és tömegesen „visszatérnénk a természethez”, a gazdasági mechanizmus összeomlana. Egy mesterségesen éltetett technikai valóság energiájának jó részét olyan immunizációs stratégiák kidolgozására kell hogy fordítsa, melyekkel képes éltetni önmagát a valóságnak a természet felőli veszélyeztetettsége esetén. A technikai dominancia mögött a reális és a szimulákrum alig észlelhető konfliktusa húzódik. Ez egy szkizofrén kultúrához vezet, melynek kategóriáit a legjobban a töredékes, egymást felvillanásszerűen váltogatató képek sorozata tükrözi. Láthatjuk, hogy a technika hogyan konszolidálja funkcionálisát saját eszközei segítségével.

A média hatására létrehozott és mesterségesen táplált álszükségletek globális világunk kiküszöbölhetetlen tényezői. Ebben az esetben a termelés nem regionalizálható, nem ellenőrizhető a partikuláris célkitűzések logikája szerint, mivel a világot behálózó makrostrukturális folyamat részévé válik. Egy totalitarisztikus rendszert képez, amelyet nem véletlenül jelölnek a *world trade* fogalommal.

A totalitarisztikus tendenciákkal jelentkező termelés a világot egységes, de egymástól független, sőt konkurenciájánál fogva ellentétes gazdasági régiókra darabolja. A globális megosztottságra vonatkozó, az ötvenes évekből való első észrevételek Heidegger-től származnak, aki a gondolkodás és a *poiesisz* hanyatlását a világnak az akkori két nagyhatalom formájában való polarizálódásában látta.

⁶ Ez a megállapítás ragadja meg legjobban a marketingfogások áldozatának esettársadalmunkat. Amíg egykor a gazdaság a természetes igények kielégítésére összpontosított, a mai reklámok egyre újabb, mesterséges és nem természet szerű igények elültetésére törekednek, melyeket a fogyasztó nemcsak természet adta szükségleteknek, de a társadalmi hovatartozás szimbólumának is képes tekinteni.

⁷ A jelenlegi gazdasági krízis látványosan igazolja a látszatszükségletek politikájának instabil ontológiai alapjait.

Modern korunkban a technikai vállalkozások – Granel nézetében – oda vezetnek a termelést, hogy „felfaljon minden határt, belsőt vagy külsőt”.⁸ Az ellenőrizhetőség hatásköréből kilépett termelés a határtalannak a végtelen felé tartó elmozdulásában jelentkezik, mivel már csak akkor létezhet, ha magába foglalja a teljesség terrorját. A technika képében beígérkező totalitarizmus különlegessége, hogy az egész dominanciájára tart igényt. Ez pedig kívül esik az ellenőrizhetőségen. A világ Heidegger által kiemelt polarizálódása korántsem mond ellent ennek a ténynek. A totalitarizmus mindenkori lényegéhez tartozik a másságtól való önelhatárolódás általi önérvényesítés. Egy adott technikai terror csak akkor erősödhet meg, ha létezik a világban legalább még egy, hasonlóan erős technikai hatalom, amely konkurensének tulajdoníthatja önmagát.⁹ Ismét a technikai fennhatóság gondolatához jutottunk; ha a politikai totalitarizmus ellentéte a szabadságelvűség, a technikai terror ellentéte egy másik technikai terror, amely legfeljebb más érdekeket szolgál, és csak gazdasági szinten képezheti az előbbi ellenfelét, de lényegében kizárja a technikai jelenléttől való mentességet.

Egyes filozófusok, mint például Richard Rorty, továbbléptek a totalitarizmusnak a szabad világban való előfordulásának értelmezésével. Kiemelték, hogy a létszükségleteket a normalitás határain túlra helyező egzisztenciális kultúránk igazából annak a fanatizmusnak a kifejeződése, melytől már csak kevés van a totalitarizmusig. Rorty az elvtelen fogyasztás tényéből a következő diszjunkcióhoz jut: „vagy kultúra, vagy demokrácia”.¹⁰ Továbbá láthatjuk – bármennyire is paradoxálisnak tűnhet –, hogy a demokrácia nem bontakozhat ki, ha nem tartalmazza a totalitarizmus valamely formáját; tehát a „kultúra vagy demokrácia” diszjunkció irrelevánsá válik, mivel a „totalitárius kultúra és totalitárius demokrácia” konjunkcióvá alakul. A kérdés végső soron a termelés és a technika uralmának a magánszférába való beavatkozása kényszerjellegén múlik.

A demokratikus technikai dominanciának gyilkos intoleranciává alakulását Granel ekképpen értékeli: „Amikor minden tárggyá válik, többé már nincs természetesen tárgy a szubjektum számára, többé már nincs feloldhatatlan tárgy, csakis egy hálózat, egy óriási instrumentális és energetikailag egymással kicserélődő kapcsolat hálózata, ahol elnyelődik az ember, a hely, az idő. Nem szabad objektivitásról beszélni, csupán objektivitásról.”¹¹ Ez az ellenőrizhetetlen és elnyomó objektívítás, mellyel szemben az ember tehetetlen, melynek már nem vagyunk urai, ez lehet az oka annak a neurotikus folyamatban kifejeződő totalitási igénynek, amely által a harmincas évek valóban előttünk állhatnak. Ez az objektívítás nem jelent mást, mint a metafizikai jelentésétől megfosztott világot a termelés „meghatározatlansága, végtelensége és korlátlanúsága által”.¹²

E ponton dolgozatunk első alfejezetének végkövetkeztetéséhez jutottunk: a „to keep everything under control” formájában kibontakozó termelés nem egyéb, mint a totalitarizmus,

⁸ Gérard Granel: *i.m.* 83.

⁹ Ezzel magyarázható az amerikai hegemóniának a más nagyhatalmaktól (Szovjetunió, Európai Unió, Kína) való elhatárolódása, melyen kívül expanziója értelmetlenné válna. Hasonlóképpen, a totalitarista politikák is az ellentétes ideológiákkal való oppozíciójuk során érvényesítik programjukat (nem beszélhetnénk diktatúráról, ha nem volna demokrácia).

¹⁰ A diszjunkció nem feltétlenül a két kategória ellentétességén, hanem inkább a demokrácia fogyasztáscentrikusságának totalitarisztikus jellegén alapszik.

¹¹ Michel Haar: *Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble 1990. 132.

¹² Etienne Tassin: *Un monde acosmique? Mesure du monde et demesure de la politique. La demesure.* = *Épokhé* 1995. no. 5. 233.

melyről mindannyian azt gondoltuk, hogy a történelem kivételes fejezeteihez tartozik, és hogy végérvényesen megszabadultunk tőle a demokratikus elvek beköszöntével.

A *techné* metafizikai aspektusai

A termelés filozófiai problematikájának tematizálásakor nem feledkezhetünk meg eredeti, arisztotelészi értelméről. Azok a filozófusok és történészek, akik a nyugati civilizáció paradigmatisz kategóriáit a hellén hagyományból vezetik le, különleges előszeretettel hivatkoznak Arisztotelész *techné*-fogalmára. Szerintük az európai termelő szubjektum a termelési folyamat során ontológiaiailag jól körülhatárolható relációban áll külvilágával. Nem véletlen, hogy Heidegger a történeti szubjektivitás metafizikai interpretációjakor kiemelkedő figyelmet szentelt a *techné* elemzésének. Ez a fogalom – pusztán instrumentális-operacionális- produktív konnotációján túl – a *polisz*, *phüszisz*, *aletheia* fogalmakkal együttvéve az európai ember ontológiai szituációjára utal vissza. Tehát az eredeti, arisztotelészi termelésproblémában egy alapvető ember-világ viszony tükröződik vissza.

Dolgozatunk gondolatmenetének további csomópontjai az antik *techné*-probléma analízisére összpontosítanak. Először is áttekintjük az arisztotelészi *techné*-fogalom alapjellemzőit, majd összevetjük a mai értelemben vett termelés gazdaságorientált körülményeivel. Gondolatmenetünk kibontásának végső célja azonosítani a szubjektivitásnak a posztmodern termelési viszonyok kontextusában elszenvedett alakulatváltásait. Kiinduló hipotézisünk: lényegbevágó különbség van az antik termelési viszonyok közepette funkcionáló szubjektivitás, illetve a jelenkori érdekközpontú és haszonorientált gazdasági relációk között, amelyek kihatnak önmagáságuk reprezentációjára.¹³

A *techné* szótári meghatározásban eljárást, jártasságot, művészetet, alkalmazott tudományt jelent.¹⁴ A fogalom első, platóni megjelenése még nem rendelkezik pontosan körülhatárolt jelentéssel. Hozzávetőleges, gyakorlatias alkalmazása szerint a különféle nem szakosodott jártasságot, ügyességet, szakmai kompetenciát jelölte. Platón az *Államban*, a *Szofistában* és *A politikai emberben* a fogalmat elég találóan a produktív művészetekre alkalmazza, kialakítva a *techné* és *poietiké* egymást feltételező problematikáját. Az előbbi a gyakorlati művészetekhez áll közelebb, melyek az embereknek az istenek archetipikus teremtményeinek utánzásaképpen, gyakorlati jártasság segítségével, a gyártott dolgok előállítására irányuló megnyilvánulásait tükrözi.

Ebből a néhány bemutató gondolatból is kiténik, hogy az ókori *techné*-fogalma az emberi természetnek az emberi és isteni alkotás, a megmunkálendő dolgok és a világban elfoglalt hely hármasszoros metafizikai horizontjában bontakozik ki. Arisztotelész *techné*-konceptiója „technikusabb”, korszerűbb ugyan, de még őrzi az elődeitől nyert ontológiai keretet.

¹³ Hasonló értékkel találkozzunk Marxnál, csak hogy hangsúlytolódással. Marx a termelési eszközök és relációk fejlettségéből kizárólag társadalmi és gazdasági funkcionalitásra következtetett, és az emberi elidegenedés problémáját nem terjesztette a gazdasági szféra hatáskörén túlra, míg jelen gondolatmenetünk a szubjektivitás által elszenvedett ontológiai – tehát fundamentálisabb – behatásokra hivatkozik.

¹⁴ Lásd Francis E. Peters: *Termeii filosofiei grecești*. Buc. 1998. 267. skk.

Az arisztotelészi *techné* az ember velejáró, habituális törekvéseinek komponense. Célja az előállítás és nem a cselekvés. Ezért nincs összefüggésben a jó és rossz tudását kifejező gyakorlati bölcsességgel (*phronészisz*). Az egyedi esetekből levont tanulságon, induktív tudáson alapszik. Átfogó jártasságot jelent, hiszen kialakulása az egyedi esetek általánosítása során kialakult általános tudás és az okok ismerete értelmében érvényesülhet. Amíg a tapasztalt egyén birtokolja a „hogyan” tudását, de nem rendelkezik a „miért” ismeretével,¹⁵ addig a *techné* praktizáló egyén ez utóbbinak is mestere. Szükségtelen részletezni, hogy az ebben az értelemben vett technikus megfelel a bölcsnek a *Metafizika* első könyvében felvázolt képével.¹⁶ A *techné* átfogó jártasságot, a partikuláris eseteket magába foglaló globális kompetenciát és főképp tanítható ismereteket ölel fel. A *Nikomakhoszi etikában* Arisztotelész a *techné* teoretikus relevanciájának megerősítése érdekében kijelenti, hogy a *logosz* autoritása alatt áll, igaz ugyan, hogy az empirikus létezők szférájára vonatkozik, és nem a létre.¹⁷

A *techné* antik funkcionalitásának értékes etimológiai interpretációját nyújtja Heidegger a *Kérdés a technika lényegéről* című tanulmányában. A technikát egyszerűen az elrejtettségből való előhozás modalitásként értelmezi. Tétéles megfogalmazásában: „A technika abban a doméniumban létezik, melyben felszínre jut az elrejtettség és az elrejtettségből való előhozás, melyben az *aletheia*, az igazság megnyilvánul.” A technika lényegéről értekezve Heidegger felidézi a platóni és arisztotelészi alkotáskonceptiót.

Az instrumentalitás ontológiai pozicionálásának alkalmával Heidegger megjegyzi, hogy a kézhezállók eszközszerűsége távolról sem magától értetődő. Amennyiben az eszköz lényege az okság birodalmában bontakozik ki, az előállított dolog valamiből, valaki hozzáértésének köszönhetően valamilyen használat céljából készül. A dolog *télosza* közvetlenül felelős eszközjellegéért, mirevalóságáért. Láthatjuk, hogy az arisztotelészi metafizika kauzális toposzai máig elidegeníthetetlenek a termelés jelenségétől. A *causa materialis* felelős az eszköz anyagi mivoltáért, a *causa formalis* az anyag formájára utal, a *causa finalis* az előállítandó eszköz használhatóságát és célszerűségét, míg a *causa efficiens* az alkotó szubjektum termékeny beavatkozását jelöli. Ez utóbbi nélkül az anyag nem ölténé a használhatóság által igényeltetett formát. A ható-ok tulajdonképpen az alkotó produktív beavatkozásának következménye, amely az előbbi tényezők, okok egybegyűjtése, a *légein* révén alkot, termel. Ilyen értelemben a termelés a dolgok ontológiailag tekintett instrumentális értékének a használhatóság követelményeihez történő fokozatos és módszeres hozzáigazítása. Az anyagi, formális, illetve cél-ok önmagában véve alaptalan, soha nem eredményezne használati tárgyat a mester aktív hozzáállása nélkül. E ponton eljutottunk a termelés ontológiai struktúrájának lényegéhez: a termelés a megfontoláson alapuló, a létező létének ellenőrzött, szakirányított egybegyűjtése, láthatóvá tétele és az eredetileg megformálatlan anyagnak használhatóvá tétele. Tehát a termelés antik fogalma egy eredeti ontológiai viszonyba helyezi az instrumentalitást meghatározó négy okot. Az utolsó ok, a ható-ok nem egyéb, mint a termelés mint olyan – amint ezt Heidegger is kiemelte.¹⁸

¹⁵ Martin Heidegger: *Întrebare privitoare la tehnică*. = Uő: *Originea operei de artă*. Buc. 1995. 138. (Ford. tölem – K.A.)

¹⁶ Vő. Aristoteles: *Metafizika*. Bp. 1992. 981a.

¹⁷ Vő. Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Bp. 1997. VI. 1140.

¹⁸ Vő. Heidegger: *i.m.* 131–135.

A kérdés mármost az, hogy az eszközszerű produktivitás hellén koncepciója mennyit őriz jelentéstartalmából a pragmatizmusnak alárendelt technicitás világában. A modern kori technikai viszonyoknak a *techné* eredeti fogalmával való kapcsolatát Heidegger néhány idevágó gondolatára hivatkozva próbáljuk megvilágítani.

A posztheideggeriánus gondolkodók számára rég nem vita tárgya az egyik utolsó metafizikusnak a *homo humanus* humanitásáról,¹⁹ a szubjektivitás történeti alakváltozásairól és a hellén gyökerektől való eltávolodásból származó emberi elidegenedésről alkotott időskori pozíciója. A mai ember rég nem a termelési folyamatok középpontjában álló autonóm szubjektum, hanem inkább egy hálózat szerves része, melyben szándéktalanul és kevésbé tudatosan feladta ontológiai méltóságát. A *techné* megjelenítődésének a mai termelés funkcionalitásához viszonyított módosulásait heideggeri vízióban röviden így fogalmazhatjuk meg: a hellén *techné* ontológiai autoritásából kifolyólag autonóm alkotási eseménynek minősült, amely maximálisan igénybe vette az alkotó kreativitását, gazdagítva annak alkotói egyéniségét. A mai termelés egymással szoros kapcsolatban álló pragmatista relációk láncszeme, relációk, melyek nivelláló hatásától a termelő szubjektivitása sem mentes. Ha a görög termelő kiléte ontológiai külsődlegességet élvezhetett a termelés tárgyával és folyamatával szemben, akkor a posztmodern termelőt az egész világot átszövő logisztikai megoldások lefokozzák pusztá rendelkezésre álló automatává.

Az antik technicitás már a kezdetektől fogva más szinten vette igénybe az előállítót és előállítottat. Az alkotási folyamat során a termelés e két elementáris pólusa nem szenvedett lényegbevágó, metafizikai szintű változásokat, sőt ellenkezőleg, többnyire fenomenalitásuk érzékelhető felülete vált nyilvánvalóbbá. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a *techné* méltóságához segítette az emberi megmunkálás során értékesebbé, használhatóbbá vált dolgot, az alkotó pedig éppen a megmunkálás során nyerte el autentikus természetközelségét.²⁰

Míg az antik termelési folyamatok elsősorban egy önálló létesemény mozzanatai voltak, addig a jelenlegi termelési vállalkozások a világot behálózó globális struktúrák alárendelt elemei. A posztmodern univerzalizizmusnak a technika tomboló hatására elhatalmasodó jellegét Heidegger ragadta meg a legérzékletesebben. Nem csak késői metafizikai megállapításai, de a technikai események kiszolgáltató/alárendelő fennhatóságának első szisztematikusan kritikája révén is álláspontját mai napig mérvadónak tekinthetjük. Az alkotás egyféle módozatként értett termelés Heideggernél az emberi dimenzió történetiségének megnyilvánulási módja, illetve a lét igazságának az érzéki formát öltött alkotásban történő önfeltárlási eseménye.

A következő gondolataink a technika heideggeri esszenciájának megvilágítására és az ember lényegének a technikai dominancia során elszenvedett elgyökértelenedésének/kiszolgáltatottságának problémáira térnek ki. Ezzel meg is közelítenénk a termelési

¹⁹ E probléma részletes megértéséhez lényegesen segít doktori dolgozatom egyik fejezete, amely a modern kori szubjektum tekintélyének a létezés középpontjától való eltávolodásával foglalkozik. Adott okfejtésünkben a *techné* történeti funkcionalitásváltozásából is származó elidegenedés igazából egy annyira átfogó heideggeri kérdés, hogy érdemben tárgyalására csak a görögséggel kapcsolatos metafizikájának teljes interpretációjával vállalkozhatnánk, de esetünkben megelégszünk a dekontextualizálás egyszerűségének előnyeivel.

²⁰ Heideggernek *A műalkotás eredetében* nyújtott van Gogh-féle festményinterpretációja kitűnően megragadja a *techné* eredeti lényegét. Egy látszólag semmitmondó parasztbockort ábrázoló festmény kitűnően érzékelteti a német földműves természethez fűződő viszonyát és az embernek a *phüszisz*ben gyökerező ontológiai státusát. Amit Heidegger az eszköz megbízhatóságának nevez, nem egyéb, mint az a létminőség, melyet a műalkotásban a megőrződő felfedettségeként ragad meg.

stratégiák és a technikai expanzió univerzalitásának a posztmodern világunkban aktuálissá vált problematikáját.

A heideggeri technikakoncepció talán legeredetibb és legegondolkodtatóbb kijelentése szerint „a technika lényege nem technikai”. A technika lényege nem a konkrét termelési folyamatokban, hanem a „miért”-et és a „hogyan”-t megvilágosító ontológiai relációkban keresendő. Az autentikus termelés mindig több az előállítónak az előállított eszközre gyakorolt hatásánál és a használati eszközök utólagos alkalmazásánál; itt többarcú létviszonnal állunk szemben, amely az arisztotelészi oksági kategóriákkal jellemezhető. Csakhogy míg a tradicionális termelési folyamatokat találóan interpretálhatjuk az arisztotelészi oksági kategóriák segítségével, addig a jelenlegi termelés elképzelhetően már semmit se őriz eredeti funkcionalitásából és rendeltetéséből. Heidegger nem tematizálja a termelést mint olyant, de figyelmét többször a technika metafizikailag átfogóbb és értelmezhetőbb jelenségére irányítja. A technika lényegének metafizikája nem tartozik ugyan dolgozatunk központi vonatkozásához, ellenben a termelés ontológiájának fölrendelt, azt átfogó és egyértelműen meghatározó jelenséggé nem maradhat említetlenül.

Heideggernél a technika a 20. század sorsszerűségét alapvetően meghatározó jelenség. Hegemóniájánál fogva szubsztitív hatású; az embernek a természethez fűződő korábbi viszonyát, a megmunkálható anyag-alkotó-alkotás viszonyát egy uniformizált relációval helyettesíti. Természetesen különbséget kell tennünk a klasszikus technikai és a modern technikai jelenségek között. Jóformán minden eszköz technikai, amely kézzelfogható emberi célt szolgál, előzetes megfontolás következménye és egy termelési struktúrának eredménye. Csakhogy lényegbevágó különbséget észlelhetünk a hagyományos kézművesség eredményeként létrejött eszközök és az elektromosan meghajtott motorok által előállított termékek között. Heidegger az ötvenes és hatvanas években közzétett írásaiban²¹ nyomatékosan kiemelte a természeti viszonyok közepette, mondhatnánk szabadon érvényesülő, hagyományos technológiai megoldásokon alapuló eszközök és a korszerű, elektromosan meghajtott/ellenőrzött készülékek funkcionális különbségét. Így a vidéki patak partjait átívelő fahíd, a Rajna mentén sorakozó szélmalom az emberi tényezőtől függetlenül természeti viszonyok közepette érvényesülnek, és az őket előállító és gondozó emberek csak a természeti feltételek mellett hasznosíthatják. Esetükben még nem valósul meg a *techné* és a *phüszisz* modernkori szakadéka. Egy szélmalom teljesítménye nem fokozható emberi beavatkozással, de az atomerőmű előre kiszámított paramétereken belül maximálisan kiaknázza a víz energiájának természetes potenciálját, egyre több teljesítményre van kényszerítve. A modern technikai eszközök által előállítható energiát bizonyos felső hatalmi szervek *megrendelik*, és a létrehozott energiát a későbbi felhasználás céljából raktározják. Ezáltal megszűnik az embernek a *phüszisz* eredeti ritmusához fűződő viszonya.

A kiaknázás, elraktározás, átalakítás, szétosztás az elrejtettségből való előhozás modalitásaiá válnak.²² Így rendelődik alá a létezés a kvantifikálhatóság kritériumainak. Lassan ami nem kalkulálható, az már nem is valóságos. Egy bizonyos státusa van a termelés

²¹ Erre nézve releváns értékeléseket tartalmaznak Heideggernek *A műalkotás eredete*, a *Kérdés a technika lényegéről*, az *Érzetlenség*, illetve az *Építeni, lakni, gondolkodni* című tanulmányai.

²² Egy önálló, bonyolult analízisre lenne szükség, hogy kifejthessük ezeknek a pragmatista kategóriáknak a klasszikus, poétikus feltárulkozási lehetőségektől való eltérésének metafizikai következményét. De minket itt kevésbé érdekelnek ezek a specifikus heideggeri különbségtételek, mint a technika/termelés 20. századi lényegének megértése, melyhez a heideggeri álláspont kitűnő támpontokat szolgáltat.

racionalitásának kiszolgáltatott természetnek, és teljesen más annak a létezőnek, amely Hölderlin verseiben a magát feltáró igazság tisztaságként ünnepeltetik. A mai természet egy *irányított* természet. (Tisztában vagyunk azzal, hogy ma, a technika világalma közepete már alig lehet az erőforrásként és a befogadóként, ihletadóként értett természet kettős metafizikai interpretációjába bocsátkozni; hogy Heideggernek a maga idejében sikerült, azt bizonyítja, hogy az akkori emberiség még emlékezett a természetnek arra a bizonyos „poétikus” arculatára. A technikai expanzió mára olyannyira magától értetődővé vált, hogy a hasonló tematizálások anakronisztikusnak tűnhetnek. Ettől eltérően a technikai hegemoniával kapcsolatos emberi elidegenedés az utóbbi fél évszázad kontinentális filozófiájának egyik uralkodó problémája.)

E ponton eljutottunk a technika heideggeri koncepciójának lényegéhez: mikor Heidegger sorozatosan állítja, hogy „a technika lényege nem technikai”, arra az ontológiai fordulatra gondol, amely az embert eltávolítja eredendő helyétől és rendeltetésétől, pusztán technikai viszonyba helyezi, melyben saját emberi méltósága üres instrumentális degradálódik. A *megrendelhetőség* és *előállíthatóság* viszonylatában kibontakozó technikát a globalizálódó világot átszövő jelenségnek tekinti, és a *Ge-stell* fogalom eredeti alkalmazásával nevezi meg. A *Ge-stell* állványt jelent, de nem a szó hagyományos, instrumentális értelmében. Értelmetlenség lenne a technika lényegét pont egy technikai eszköz révén megközelíteni. Egy bizonyos mentális analógiát mégis észlelünk a mai értelemben vett technika és az állvány fizikai felépítése között: a termelési folyamatokat magába foglaló technika összefüggő elemei olyan strukturális egységet képeznek, amelyek az állvány felépítésében található rész-egész viszonyhoz hasonlíthatók. Ebben a strukturális felépítésben áll a mai technika lényege és veszélye. A modern technika a létezőket nem a hagyományos módon „állítja elő”. Működésében alig azonosíthatunk emberi tényezőt. Inkább egy önálló, sztruktúrával állunk szemben, amely működésbe lendülését követően nem igényli az autonóm emberi gondozást, inkább ellenkezőleg, a folyamatos szolgáltatás kérlelhetetlen követelménye alatt az embert alárendeli a megrendelhetőség formájában jelentkező kiszolgáltatottságnak.

A *Ge-stell* lényege a kiszámíthatóság és megrendelhetőség állhatatos követelményében rejlik. A világot áthálózó technika rég elszakadt a dolgok lényegétől, megszűnt az eidoszt megjelenítő kézművességnek lenni. Amíg a Platón idejében élő kézművesek az egyéni szakmai tudás és a személyre szóló jártasság révén voltak képesek alkotni, addig a modern technika lényegét az elrejtettség specifikus felfedéséből meríti, és ez a lényeg korántsem technikai jellegű. Ezért kell a mai technika funkcionalitását célzó magyarázatot az adott jelenségen kívül keresnünk.

Hogy miben rejlik akkor a technika lényege? Amint láttuk, nem a konkrét termelési viszonyokban, nem a műszaki foglalatosságban, még kevésbé az egyénnek a megmunkálendő dologhoz fűződő viszonyában, mivelhogy ilyesmi jelenleg már nem létezik. A *Ge-stell* lényege a termelést alapjaiban meghatározó relációkban rejlik, melyek egy látszólag tökéletesen működő gépezetként messzemenően meghatározzák, hogy ki miből mennyit, mikor termeljen, illetve a termelőt és fogyasztót észrevehetetlenül belekényszerítik egy globalizált technikai-gazdasági körforgásba. Mindaddig távol maradunk a *Ge-stell*ként értett technika lényegétől, amíg megrekedünk az instrumentális és antropológiai magyarázatoknál, ugyanis a technikának a saját funkcionalitása hatáskörén kívüli lényegiségét metafizikailag kell értenünk.²³ A technika ma több a

²³ Vö. Martin Heidegger: *Întrebare privitoare la tehnică*. 145–150.

haszonelvűség követelményeire hallgató, racionálisan irányított folyamatnál. Itt egy átfogó jelenséggel van dolgunk, amely nem valamely korszak kultúrájának eredménye, hanem abszolút dominanciájánál fogva ő maga határozza meg a kulturális hangulatot. A *Ge-stell* az abszolút technikai dominanciának az uralomra jutása, amely távol áll az emberek önálló döntéseitől, az intézmények önszerveződő stratégiáitól, amennyiben már eleve egy bizonyos embertípus érvényesülésének kedvez. Ez az ún. „technikai ember”, aki szemléletmódjának és tevékenységének szintjén távol áll a görögök természetközeli állapotától, attól a létközelségtől, melyben a *poiesisz* méltó kifejeződéshez juthatott.

A modern technika olyan rendszert képez, melyben az arisztotelészi kauzalitás elvei fellelhetetlenek. Jelen konfigurációjából se hiányoznak az oksági meghatározottságok, csakhogy ezek távol állnak a *poiesisz*re jellemző valamirevalóság, célorientáltság, jártasság eredetiségétől, melyek – a ható-ok ontológiai szerepe révén – kitüntetett státust biztosítanak az alkotó személyének. A modern termelési folyamatokból mindenekelőtt az alkotó személye sodródik ki.²⁴ A modern termelésnek lassan semmi köze a termelőhöz, mert egy deindividualizálódott viszony-létben senki se adhat választ a „kinek?” és a „miért?” kérdésekre. Nem az egyén termel szuverén belátásától és természetes szükségleteitől indítva, hanem a *Ge-stell* mechanizmusa sarkallja az embereket egy finalitás nélküli termelési folyamatra. Tehát a *Ge-stell* korszakában a termelés logikája nem az alkotó tudatában, hanem az önmagába hermetikusan záródó technika működési módozataiban keresendő.

A modern technika látszatz megoldásokat kínál, és téveszmékhez vezet. Alkalmazott természettudománynak ígérkezik, de elszakad a tudomány eszmei gyökereitől. Életünk operacionális dimenziójának könnyítését ígéri, de észrevehetetlen instrumentális csapdát rejteget.

A technikai világtól idegen az előállításban gyökerező létrehozó gyakorlatias viszonyulás. A modern technika is előállít ugyan, de nem a kauzalitás ontológiai dimenzióinak értelmében. Ő a diszponibilitásnak és megrendelhetőségnek terrorjában bontakozik ki, melyben a további, pusztán mennyiségi vonatkozású termelés a továbbiakban is megköveteltetik. Ebben áll a modern technika totalitarisztikus/kényszerítő volta: további funkcionálitást követel, a korlátlan, céltalan továbbtermelés örült körforgásába ágyazódik, különösebb magyarázat nélkül, csupán a legyen kedvéért. Az ellenőrizhetetlenné vált termelés legalább nem is posztmodern világunk valamely jellemzője; ő a *Ge-stell* létmódjának specifikuma.

Milyen történeti sorsa marad az embernek a *Ge-stell* uralma közepette? Első tekintetre a végső, menthetetlen elidegenedés jut ki osztályrészéül. De amennyiben a *homo humanus* humanitása végérvényesen alárendelődik egy olyan leszító hatalomnak, amely nemrég az ipari forradalom képében volt ünnepeve, mint a modernitás legnagyobb vívmánya, annyiban át kell gondolnunk az utóbbi két évszázad tanulságát, és át kell értelmeznünk a róla alkotott képünket. Heidegger klasszikus olvasatai – ha egyáltalán beszélhetünk ilyenekről – arra engednek következtetni, hogy nem önmagában a technika terhelt negatívummal, hanem a hozzá való viszonyulásunk. A Spiegel-interjú egyik sokatmondó kijelentése az embereknek a

²⁴ Az individualitásnak a tág értelemben vett alkotási folyamatokból való fokozatos kiszorulását Heidegger a modernitás racionalitásának egyik áldatlan következményének tekinti. A kutató tudós munkájának a csoportkutatás általi felváltása, a természeti jelenségeknek elvi, törvényszerű interpretációjának, azaz a tudományosságának az alkalmazható technika általi szubsztitúciója korunk pragmatista túlbuzgóságára utal. Ilyen álláspontokban felismerhetők a krízisről értekező Husserl késői hatásai.

technikához való, még gyerekcipőben járó, káros következményekhez vezethető viszonyára utal: „...még nem járunk azon az úton, amely a technika lényegének megfelel”.

Az embernek a technika korszakában elfoglalt helye történetiségének sorsához tartozik. A modern ember sorsa a technika fejlődésének lehetőségeivel való megmérettetésben áll. A technika világa ezek szerint mégsem a végső elidegenedés forrása; itt nem azon múlik történelmi küldetésünk, hogy felszámoljuk a technikát mint olyant, hanem azon, hogy milyen formában érvényesítjük a hozzá való viszonyulásunk ontológiai arculatát. Lehetünk a technika rabjai, kockáztatva a humánus értékeket, de uralhatjuk is őt, kibontakoztatva emberi rendeltetésünket. Ennek a titokra való figyelés és a költői lakozás formájában való konkretizálása más lapra tartozik.

Heidegger technikakritikájának egyik érdeme abban a különleges érzékenységben áll, mellyel kiemelte a technikai világ illuzórikus, látszatszerű jólétet, kényelmet kínáló jellegét. Egy olyan világban, melyben minden funkcionál, és a látszólag jól működő dolgok további funkcionálást követelnek, az ember lassan úgy kezd figyelni a technikai vívmányokra, mint Isten hangjára, az a benyomása támad, hogy végre uralhatja a természet és a történelem viszonyosságait. „De a valóságban az ember manapság sehol sem találkozik önmagával, azaz a lényegével.”²⁵ Egy olyan világban, melyben már csak technikai viszonyaink vannak, át kell gondolnunk a számító gondolkodásnak tulajdonított fontosságot, felismerve az elmélkedő gondolkodás és a költészet fontosságát. Mihelyt csak technikai viszonyaink vannak, „az ember elgyökértelenedése máris bekövetkezett”, és lényegünk veszélyeztetett, „hacsak a költészet és a gondolkodás nem jut erőszakmentes uralomra”.²⁶

Láthatjuk tehát, miként jelentkezik egy hangsúlyeltolódás a heideggeri technikaanalízisben: a termelési stratégiákat átfogó technika kritikájától a filozófus mindegyre áttér az ember és a technika inadekvát viszonyának elidegenítő következményeire. Még egy érv amellet, hogy „a technika lényege nem technikai” jellegű. Ha a technika önmagában rejténé értelmét és finalitását, nem beszélhetnénk a viszonyulás értelmében konstituálódó emberi sorsszerűségről. De már a *Lét és idő* egyik központi témájaként jelentkező *sors* kettős vonatkozásban utal a *Ge-stell* struktúrájának relacionizmusára. Először is az egyéni kezdeményezéseket magába olvasztó gépezetként a feltartóztathatatlan hegemonia az egyént lefokozza a rendszer strukturális egységévé, másrészt a spekulatív gondolkodás lehetőségei felől a gondolkodónak még fenntartatik a kritikus távolságtartó viszonyulás lehetősége. Nem beszélhetünk a technika démonáról, de számba kell vennünk létezésének titokzatosságát.²⁷

A technika veszélye – ha egyáltalán van ilyen – a dolgok lényegének felfedési módjában rejlik. A technika is – az ókoriak mesteri beavatkozásaihoz hasonlóan – a dolgok lényegét s mint ilyen az igazságot láttatja, de működésmódjánál fogva hajlamos az önállósulásra, így lényegfelfedő tendenciája titokzatos és ellenőrizhetetlen. Ezen a ponton eljutottunk a technika dominanciájának potenciális veszélyéhez: a *Ge-stell* elégséges belső logikával és energiával

²⁵ Martin Heidegger: *i. m.* 154.

²⁶ Lásd ennek kapcsán a *Spiegel-interjú* és *A filozófia vége és a gondolkodás feladata* kijelentéseit.

²⁷ A technika lényege és a titok problémája Heidegger gondolkodásának poétikus arculatához tartozik, és adott gondolatmenetünkön kívül esik. Elég felidézni azt a gondolatot, mely szerint az igazságot leginkább a gondolkodó és a költő képesek kifejezni, hogy az igazság helye semmi esetre sem a köznapi használatot szolgáló tárgyokban, hanem a lényegiséget felvillantó, a poétikus megnyilvánulás eredményeként keletkező műalkotásokban keresendő, ahhoz, hogy jobban behatárolhassuk a *Ge-stell* a *techné* szféráiban.

rendelkezik az igazság önkezü exponálásához, az emberi sors könnyítésének téveszméjét hirdetve. A *Ge-stell* hatalmának korlátozása csakis emberi tényező felől várható.

Aligha vállalkozhatunk a technika heideggeri metafizikájának bemutatására anélkül, hogy kitérnénk az ember lényegének ebben a kontextusban való méltatására. Amint Michel Haar könyvében (*Heidegger és az ember lényege*) olvashatjuk, a küldetéses sorsunkat meghatározó érték kategóriák a nyelv, nemzet, emlékezet, alkotás és a gondolkodás. Ezeknek a haszonelvűség feletti győzelme biztosíthatja az ember lényegének az atomkorszakban való megmentését. Heidegger ennek érdekében az eszmélkedő és a kalkulatorikus gondolkodás oppozíciójára hivatkozik. Egy hazai zeneszerző halálának évfordulója alkalmából tartott előadásban, amely tanulmány formájában az *Érztelenség* címet viseli, Heidegger nyíltan felszólal a technikát túlértékelő, az akadémiai körökben divatos álláspontok ellen.

Az atomkorszak veszélyeit Heidegger nem annyira az új felfedezések nyújtotta konkrét fizikai lehetőségekben látja, hanem ezek túlértékelésében. A technika korszakának legnagyobb problémája tehát mentális jellegű. Mikor azt állítja, hogy „még nem járunk azon az úton, amely a technika lényegének megfelel”,²⁸ közvetetten a kortárs fogyasztó alany kulturális éretlenségére gondol; az atomkor embere még magában hordozza a modern koroknak a teoretikus beállítottság iránti fenntartás nélküli lelkesedését, nem számolva azzal az előzmény nélküli ténnyel, hogy a jelenlegi alkalmazott tudományok korántsem a természet érdektelen megismeréséről szólnak, hanem éppen hogy kiszolgáltatják azt. A tudomány hasznára vonatkozó illuzórikus elképzeléseket az ötvenes években egy olyan konferencián elhangzott kijelentés fémjelzi, melyen tizennyolc Nobel-díjas vett részt: „A tudomány – értsd: a modern természettudomány – út az ember boldogabb életéhez.”²⁹

Az alkalmazható tudást szentesítő tudósok figyelmét hivatásukból adódóan elkerüli a tudományos fellendülés életidegensége. A tudomány és a technika hasznáról csak az eszmélkedő gondolkodás felől várhatunk eredményeket, mert a tudomány önmagában véve néma – legalábbis metafizikai relevanciája megítélésének tekintetében. Ellenben az eluralkodó racionalitástól nem jutunk egykönnyen a határokat vizsgáló spekulatív észjárásig. A modern tudomány feltartóztathatatlan, kritikátlan fellendülésének oka a filozófiai észhasználattal szembeni távolságában keresendő. „A tudomány viszonya a gondolkodáshoz csak akkor eredeti és gyümölcsöző, hogyha az a szakadék, mely a tudományok között tátong, láthatóvá válik, és pedig úgy, mint ami áthidalhatatlan. A tudományoktól nem vezet híd a gondolkodáshoz, csak ugrás.”³⁰ Ezért képtelenség a tudomány hasznát és kárát önmagából kiindulva tematizálni.

A tudomány hasznának túlbecsülése a filozófiai megfontolás hiányára és az életünket látszólag megkönnyítő tényezők iránti elfogultságra utal.³¹ Elfelejtjük, hogy a *Ge-stell* világában „a természet egyetlen nagy tankolóhelyé válik”, eltekintünk attól, hogy milyen módon tudott „a tudományos technika a természetben új energiákat felfedezni és szabaddá tenni”.³²

²⁸ Martin Heidegger: *A Der Spiegelnek adott interjú.* = Uő: *Bevezetés a metafizikába.* Jegyzetek és szövegek. Bp. 1995.

²⁹ Martin Heidegger: *Érztelenség.* Magyar Filozófiai Szemle XVI(1972). 277.

³⁰ Martin Heidegger: *Mit jelent gondolkodni? = Szöveg és interpretáció.* Szerk. Bacsó Béla. Bp. 1991. 10.

³¹ Ennek kapcsán érdemes említenünk a *Mit jelent gondolkodni?* híres kijelentését: „a tudomány nem gondolkodik”. A tudomány nem autoreferenciális és célracionalitásának kritériumai saját lényegén kívül keresendők.

³² Uo.

Ezeknek a kérdéseknek a tisztázása a technikai racionalitáson kívüli emberi értelem működését igényli, egy olyan értelemét, amelytől nyugati racionalitásunk régóta búcsúzóféltben van. A technikai világ értelmét valószínűleg csak az eszmélkedő gondolkodással világíthatjuk meg; „a technikai világ értelme elrejtőzik”,³³ mert – amint ismételt elhangzott – a technikai világ értelme önmagán kívül keresendő. Az atomkorszak értelmének problematikája metafizikai kihívásnak tekinthető, amennyiben az arisztotelészi örökségből származó logikánkat megerőltető *titok*kal szembesít. Az embernek a technikai dimenzióval szembeni szabadsága még kérdéses, hiszen az atomkorszakban az értelem előtt rejtve maradt valóság, amely előtt védtelenül állunk, egy megszólító *titokra-nyitottság*. A filozófus szemében a technika lényegével való szembesülés azonos a lét rejtőzködő értelmének megvilágításával. Tehát ismét a létviszony gondolatához jutottunk.

Az atomkorszak lényegéhez való viszonyulásunk tisztázatlan és bizonytalan, mivel még nem rendelkezünk a metafizikai struktúráját elgondoló nyelvezettel. Sőt mi több, a technikai eszközök süketítő zajában az ember képtelenné vált a lét hangjának meghallására, amely egyszersmind az eszmélkedő gondolkodás egyik hiposztázisa. Az eszmélkedő gondolkodás teljes hiánya, sorsszerű küldetéstudatunk elhanyagolása a heideggeri fogalmi apparátusban az *éretlenség* nevet viseli.

Ellenben a viszonyulás szabadsága, amely a technika uralmához való adekvátabb viszonyban fejeződhet ki, az embert mozgató *Ge-stell* strukturális hatékonyságának megkérdőjelezéséhez vezet. A modern technikának a szubjektív emberi tényezőktől való uralhatósága végső soron a *Ge-stell* labilitására utal. Mindemellett a technika korának totalitarisztikus kivitelezése kétségbevonhatatlan.

Túlzás lenne a *Ge-stell*t kapcsolatba hozni a totalitárius uralommal, ha nem tudnánk felmutatni dominanciájának a nyugati kultúránk hagyományos értékeit megváltoztató behatását. A *Ge-stell* a totalizáló, hellén hagyományból származtatható lényegszemlélet végét jelenti. Az egykori metafizikai gondolkodás mint a legmagasabb szintű szellemi teljesítmény helyét a technika foglalja el. A filozófiai gondolkodás beteljesülése, végállomásához való megérkezése egyidejű a technikai uralom beköszönésével. Nem a filozófia végleges halálával nézünk szembe, hanem azzal a tudománytörténeti potenciállal, melyet a modernitás során a filozófia megalapozott a tudományok fejlődésének irányában. Másként fogalmazva a *Ge-stell* világa nem idegen a nyugati metafizikai vonulattól, ennek paradigmáin belül jelentkezett, de eltávolodva mindenféle világnézettől képtelenné vált elgondolni státusát és rendeltetését. „A filozófia az ember empirikus tudományává lesz, mindannak tudományává, ami az ember számára technikájának tapasztalható tárgya lehet, amely technika segítségével az ember berendezkedik a világban, amennyiben azt a készítés és az alakítás legkülönbélebb módjain megoldozza [...] a filozófia vége úgy jelentkezik mint a tudományos-technikai világ és az e világnak megfelelő társadalmi rend irányítható berendezkedése.”³⁴

A kalkulatorikus gondolkodáson alapuló technikai hegemonia beköszöntése sokkal több tudománytörténeti érdekességnél; itt valósággal a nyugati civilizáció minőségi változásával nézünk szembe, és ez a változás a hangsúlyt a környező világ szellemi-kulturális

³³ Uo.

³⁴ Martin Heidegger: *A filozófia vége és a gondolkodás feladata*. = Uő: „...költőien lakozik az ember...”. Bp. 1994. 258. skk.

lakhatóságáról áthelyezi a kiszámítható berendezés termelés-központúságára. A termelés logikájára ráhangolódo társadalom egy új világrenddel kell hogy megbarátkozzon.

A technika korszakának embere többnyire tudattalanul egy totalitarisztikus rendszer foglya. „Mihelyt az ember a *Ge-stell* szféráján belül helyezkedik, elveszíti a hozzá való viszonyulás szabadságát.”³⁵ Nem ő hozza létre ezt a rendszert, hanem létmódjánál fogva már eleve benne van; ez másképp nem is lehet, hiszen a technika korszakában nem lelünk technikaidegen létmódot. Ez a bizonyos funkcionalitás, az előállíthatóság és megrendelhetőség dominanciája eleve meghatározza egyéni sorsunkat. Ezért beszélhetünk a technika korában az egyedít és eredetit leszító totalitarizmusról. Dolgozatunk későbbi pontjaiban amellet érvelünk, hogy a technikai dominancia a totalitarizmus egyik fajtájának tekinthető, sőt hegemóniájára való tekintettel állíthatjuk, hogy a 20. századra jellemző totalitarizmusok talán kevésbé politikai és inkább technikai vonatkozásúak voltak.

A totalitarizmus klasszikus arculata

A 20. század több szempontból a totalitarizmus századának tekinthető. Legalábbis politikai vonatkozásban ritkán lelünk a történelemben a szabadság és kényszer ennyire kiélezett vitáira, melyeknek jórészt komoly gyakorlati következményei voltak. A totalitarizmus tragikum, meggondolkodtató komolysága kénytelen gyakorlati lecsapódásában állt (kérdéses, hogy beszélhetünk-e róla múlt időben). A politikailag elkönyvelt totalitarizmus az önkényuralom, despotizmus, diktatúra, míg az ellentétéként elgondolt demokrácia a nép szabad – nem csak politikai – akarataként értelmezendő. Csakhogy tisztában kell lennünk azzal, hogy a totalitarizmusnak efféle lexikális definíciója távol tart annak lényegétől.

Az elkövetkezőkben megpróbáljuk politikai vonatkozásukon túlra kiterjeszteni a totalitarista jelenségek szemantikai szféráját, a heideggeri értelemben vett technikai dominancia totalitarisztikus jellegének megítélése, illetve a totalitarizmus e sajátos formájának metafizikai interpretációja érdekében. Első lépésben kitérünk a totalitarizmus lényegét illető néhány megjegyzésre, melyet követően konkrétan felvállaljuk a technika képében jelentkező totalitarizmus metafizikai struktúrájának problematizálását.

Az első gondolat, melyet tisztáznunk kell a totalitarizmus lényegével kapcsolatban, az annak érvényességi szféráját illeti. Jelen tematizálásunk a totalitarizmus átfogó képének megállapítására vállalkozik, akár metafizikai alapjai feltárásának igényével – ha van ilyen. A totalitarizmus mindenekelőtt abszolutisztikus, átfogó, a kivételt és az ellenvéleményezést radikálisan kizáró kulturális jelenség. Keletkezési ideje és körülményei valahol a múlt század első három évtizedére tehetőek, melyben az európai emberiség szellemisége kezdte elveszíteni bizalmát a felvilágosodástól errefelé érvényes szabadságelvűségben, és filozófiai alapon, Hegelt és Nietzschét olvasva játszani kezdett a hatalommal. Saját sorsát olyan hatalmi tényezőknek kezdte kiszolgáltatni, melyek többnyire politikai-társadalmi jellegűek voltak ugyan, de érvényesülési mechanizmusuk tekintetében transzcendáltak konkrét megtestesülési formájukat.

³⁵ Martin Heidegger: *Întrebare privitoare la tehnică*. 150. (Ford. tölem – K.A.)

A totalitarizmus az Állam hatalmának abszolutizálásával és az egyéni szabadság jelentős korlátozásával vette kezdetét. Csakhogy ennyiben egy áttekinthető, viszonylag ellenőrizhető apparátust képezett. Bármely gondolkodó egyén tudhatta, hogy ki milyen mértékben részesül a hatalomból, és az mennyire korrupt. A kommunista államok totalitarizmusa ilyen értelemben egy látványos színjátás volt, amely egy jól kitervelt, kölcsönös hazugságon alapult.³⁶ A hatalom fokozottabb formáit élvező személyek szemtelenül hazudtak, hogy valahogy képesek legyenek uralmi helyzetüket megőrizni, az átlagember pedig elhitte az Államról szóló fabulációkat – félelemből vagy etikátlan gyakorlatiasságból. Így vált a marxista–leninista totalitarizmus egy kettős hazugságon alapuló, idővel saját működését aláásó rendszerré. Egy olyan politikai társadalmi alakulat, melyben az emberek kétszeresen hazudnak – először mikor illuzórikus értékeket ígérnek társaiknak, másodszor meg mikor a nyilván gyenge lábán álló ideológiákba való beleegyezés látszatát színlelik –, nem lehetett hosszú életű. Ezért ma már legfeljebb politikai filozófiai érdekességként tartható számon.

Figyelmesebb analízisébe bocsátkozva akár szabadságelvű társadalmunk értékeinek legitimitását megkérdőjelező vonásokat is azonosíthatunk. A totalitarizmusnak van egy inkább metafizikailag, mint politikailag megragadható jellegzetessége: az egyént teljes identitásában egy egyénfeletti, ellenőrizhetetlen erőnek rendeli alá. A totalitarizmus ott jelentkezik, mikor az individuuum az Egész áldozata lesz. Szükségtelen részletezni, hogy a hegeli objektív és abszolút eszme az egyedinek – egy logikailag hibátlanul kidolgozott szellemfilozófia érvrendszerre alapján – az általános alá történő sorolásával a nyugati filozófiának (radikalitását illetően) egyedi etatista álláspontját képezi. Az ilyen etatista túlkapások rövid életűek, mert valahogyan ellenkeznek a józan ész logikájával; a legtöbb abszolutisztikus teória elbukik az individualitás kiszolgáltatóságának próbakövén. Ezt az is bizonyítja, hogy valamennyi elméletet, amely személytelen erők hegemoniáját pártolta, előbb-utóbb radikális kritika érte. Nem véletlenül tartjuk Kierkegaard-t Hegel „hivatalos” opponensének vagy K. R. Poppert az etatista túlkapások józan kritikusanak.

Igazából ott jelentkezik az egyéni szabadságot transzcendáló totalitarizmus, ahol az uralkodó hatalom egy önmagának elégséges tényezőként lép fel. A totalitarisztikus hatalom mindig az egység téveszméjével lép fel.³⁷ Egy akarat, egy vezető, egy törvény, mégis épp a hatalom az, amely mindent saját belátása alapján tesz, mondhatnánk, hogy a totalitarista rendszer egy olyan anarchia, melynek élvezéséből és gyakorlásából a tömeg ki van zárva. Gyökereit keresve, H. Spiro kimutatta, hogy a terminus először 1929-ben, a Times napilapban jelentkezik, a fasiszta és kommunista rendszerekre vonatkoztatva.³⁸ Ugyanakkor C. Schmidt kezdi használni a „totális állam” fogalmat. Mindketten tisztában voltak azzal, hogy uralomra jutása mögött a század első három évtizedének értékválsága és kulturális kiüttlansága áll. A Nietzsche, Spengler, Ortega y Gasset műveiben jelentkező tömegesítés, bürokratizálás, individualizálódás, manipulálhatóság fokozatos elterjedése az erős, a csöcseléket irányítani képes vezető szükségességének és közeledtének gondolatát sugallta. Csakhogy akkor még senki sem számolt a filozófiai megfontolások és a politikai konkrétio veszélyes ellentétével.

³⁶ Lásd ennek kapcsán Gabriel Liiceanu: *Despre minciună* (Buk. 2005) című könyvében az etikailag igazolható, a politikai életből kiküszöbölhetetlen *hazugság* fenomenológiai analízisét.

³⁷ Az egység és egyenlőség ideológiája az egyik legáttetszőbb hazugság, mert a vezető és vezetettek szakadéka elmélyül, és a társadalmi egyenlőtlenségeket legfeljebb a megfélemlítés eszközeivel lehet takarni. Ezért a totalitarista hatalom metafizikai (szubsztancionális) alapjairól nemigen beszélhetünk.

³⁸ Vö. Liviu Petru Zăpărtan: *Doctrine politice*. Iași 1994. 382. skk.

A hatalom exkluzivista expanziójának történelmi gyökereit (pl. bolsevizmus) mellőzve, továbbra is eszmei-ideológiai háttérére összpontosítunk. A totalitarizmus nagyjából a következő, rögeszmévé vált hipotézis áldozata: az egység dominanciája bármely kontextusban szerencsésebb megoldás a partikuláris akaratok párhuzamos érvényesülésénél. Az egyéni boldogságnak az univerzális dominanciájával történő kapcsolatba hozása mögött az általánosnak transzcendens entitássá való hiperbolizálása áll.³⁹ Az egyének nem autonóm lények, hanem egy organikus rendszer építőkövei. Méltóságuk egészében a hatalomnak alárendeltetett, és a vezető identitásával történő minőségi azonosulás által nyerik el személyes értékeiket. A vezető válik a rendszer szimbólumává, értékeinek letéteményesévé és a közakarat képviselőjévé – az átlagpolgár lassan csak a vezetőn keresztül létezhet. Ez a teljhatalmú egokrata lép fel, és erőszakkal próbálja azt a benyomást kelteni, hogy azonosult a néplelekkel és a tömeg problémáival, tehát ő maga képviseli és képezi a „megoldást”. Ez ismét a szemenszedett hazugság gyanújába keveri a totalitarisztikus rendszert az egyén szemében, aki a pöffeszkedő hatalom láttán átéli a manipuláció „emberi, túlságosan emberi” voltát.

Megjegyzendő, hogy a diktatúrák nagy része *önmagának tulajdonított* hatalmon alapult. Ennyiben minden diktatúra gyenge lábon áll, mert elég egy erősödő ellenzéknek forradalmat generálnia a hatalom ledöntéséért. Egy feltételezhetően hibás, némely perspektívából a gyengeségeit eláruló rendszerrel könnyű végezni. Minden totalitarista politika hosszú távon önpusztító rendszernek bizonyult, mert a hivatalos döntések titkosításával, a civil szféra felszámolásával, az individualitásnak a hazugság és erőszak eszközeivel megvalósított kiszolgálása következtében a dolgozó polgárban megingatja az egységnek, szolidaritásnak a kezdetben erősen élő hitét.

Hannah Arendt⁴⁰ a totalitarizmus hat jellemzőjét tartotta számon, melyek közül érvelésünk erősítése kedvéért a következőket idézzük:

- a rendszer előtti maradéktalan, a lehetséges konkurens intézményeket (egyház) kizáró lojalitás;
- egységes ideálok érvényesítése, akár a tradicionalizmus vagy a haladáseszmények feláldozásának árán;
- mesterséges társadalmi hierarchia kialakulása, a hatalomnak való behódolás alapján.

E három jellemzőből kitűnnek a politikai vonatkozású totalitarizmusok gyengeségei, melyek a technika dominanciájánál korántsem ennyire szembeötlőek. A központosított hatalom szándékosan, bizonyíthatóan beavatkozik a magánszférába, tételesen exponálja ideológiáját, szembeötlő propagandát folytat, és helyet tulajdonít az embernek. Mindez ilyen transzparensen a technikai dominanciában nem lelhető fel.

A totalitarista rendszerek alkonya az individuális akarat szuverenitásának erősödésével és a posztmodern hangulat uralmával kapcsolatos. Nem véletlen, hogy a kilencvenes évek végének filozófiai köztudata a szolidaritás, irónia, önfeláldozás kategóriáival kezdett foglalkozni, amint ez egy publikált, Vattimo és Rorty közötti párbeszédből is kitűnik.⁴¹ A korábban önmagát az egyetlen autentikus világvallás képében láttató teljhatalmak a hidegháború

³⁹ Gondoljunk e tétel kapcsán arra, hogy a diktatórikus rendszerek vezetőjük hatalmát egy rájuk vonatkozó specifikus retorika segítségével próbálták konszolidálni. Az utóbbi demokratikus hazai évtizedek sajtóvitáiban gyakran elemzésre került az a cenzúrázott retorika, mely transzcendens fénybe burkolta a vezetőt, például kerülve a halandóságára vonatkozó kijelentéseket.

⁴⁰ Lásd Hannah Arendt: *Le système totalitaire*. Paris 1972.

⁴¹ A *Vitiorul religiei. Solidaritate, caritate, ironie* (Ed. Paralela 45, 2005) című könyvre utalok.

alkonyával párhuzamosan a termelés/fogyasztás terrorjává és a technikai dominanciává metamorfizálódnak.

Záró gondolatként idézhetjük Fr. Chatelet-t:⁴² „...a totalitárius tény ott van, a maga szüntelenül fenyegető, hátborzongató mivoltában. *Kapcsolatba kellene hozni*, amint H. Arendt teszi, *a modern ipari társadalmak misztifikálásával, melyek szörnyűséges hatását képeznék* [...]. Az emberekre nézve egy sokkal súlyosabb dologként jelentkezik, mivel *nem vet számot a történeti értelem* és azoknak az értékeknek a *problémájával*, melyek ezt kellene hogy irányítsák.” Azonban inhumánus jellege ellenére bizonyos fokig magába foglalja a leplezettségét egy adott történelmi esemény alkalmával felfedő potenciálját, aminek következtében ellentétébe, a szabadságelvűségbe fordulhat.

Nem így áll a helyzet a technikai diktatúrával.

A technikai dominancia totalitarizmusáról

Századunk totalitarista jelenségeit a korszerű technikai lehetőségek maradéktalan alkalmazása tette lehetővé. A hatalomnak a magánszférába való behatolását, az állami intézkedéseknek a konkrét egyéni szintig történő legyűrűzését vagy a kollektív érdekeket veszélyeztetők monitorizálását csakis a fejlett elektronikai kommunikációs lehetőségek tették lehetővé. A világ ontológiai határainak módosulása elválaszthatatlan a világot átszövő diktatórikus megnyilvánulások elterjedésétől. A távolság legyőzése a távközlés és a járművek által, az éjszaka nappallá hosszabbítása a mesterséges megvilágítás segítségével, a világ távoli pontjain történő eseményeknek „reális időben” való követhetősége fokozatosan hozzájárult egy új világrend kialakulásához. Nem feladatunk analizálni ennek a világrendnek az ontológiáját, ellenben megállunk egy gondolatnál: a Heidegger által kritizált technikai uralom ténylegesen módosított a világ politikai arculatán, beolvasztotta az egyént egy informatizált gépezetbe, és lehetővé tette az egyéni kezdeményezéseket felügyelő hatalmi rendszerek globális érvényesülését. Láthatjuk tehát, hogy a technikai expanzió mennyire a totalitarizmus velejárója, hiszen ő maga is totalitarisztikus színezetet visel.

A korábbiakban több rövid megjegyzést is tettünk a totalitarista rendszerek technikafüggőségére, illetve a technikai dominancia totalitarisztikus jellegére. A következőkben átgondoljuk a technika képében beköszöntő kortárs teljhatalom filozófiailag releváns struktúráját, levonva a totalitarizmus politikai leckéjének alkalmazható tanulságát.

A technikai dominancia eltárgyasító hatásának egyik korai kritikusa maga Husserl, aki igazolva Granel nézeteit, a harmincas évek krízisét egy rosszul értett racionalizmusban vélte felfedezni. A krízis modernkori racionalitás végső megnyilvánulásaként jelentkezik, és annak a naivságnak tulajdonítható, amely magától értetődőként kezelte a szubjektum és objektum ellentétét, elhanyagolva ezek lehetőségfeltételeinek problematikáját. A posztmodern korlátlan fogyasztásnak és az atomkorszak dominanciájának gyökerei nem utolsósorban a modernitás naiv észkultuszában és a jó-rossz fogalompárokban gondolkodó dualista szemléletmódban keresendők.

A haladásba vetett határtalan hitet tápláló modern gondolkodó nem sejthette, hogy melyek lesznek az objektum-szubjektum dualizmusának következményei. Mihelyt minden

⁴² Idézi Liviu Petru Zăpârțan: *i.m.* 395. (Ford. és kiemelés tőlem – K.A.)

objektummá válik, a dolgok megszűnnek a szubjektum számára levő konkrétumokként jelentkezni, elszigetelt tárgyakként létezni, és a világ egy hatalmas energetikai és instrumentális hálózattá válik, amely magába olvasztja az embert, a teret és az időt. Ilyen kontextusban nem beszélhetünk a megmunkálendő dolgokhoz fűződő racionalizálható viszonyról, csak egy körforgásos neurotikus folyamatról, melyben az ember minduntalan hatalmi helyzetet szeretne elfoglalni, miközben fogyasztóként a technika dominanciájának áldozata. A termelés határtalansága, meghatározatlansága antropológiai és fenomenológiai vonatkozású létezésével jár.

A neurotikus, önisméltódó termelés dominanciáját a hasonlóan rögeszmeszerű fogyasztás terrorja kettőzte meg. Lipovetsky a *Paradoxális boldogság*-esszéjében kitűnő leírását nyújtja az üres vásárlási élménybe burkolt fogyasztás finalitás nélküli örömeinek. Míhelyt a hiperfogyasztás átlépi az egzisztenciális keretekbe illeszkedő konzummagatartás határait, meghaladja az életkörülmények természetzerű könnyítésének, a demokratikus fogyasztási szellemnek a kereteit is. A konzumerizmus áldatlan hatásai: a dolgok önértékének pusztá csereértékké való süllyedése, az értékeknek a pénz szigorú mércéiben való kifejezhetősége és ezáltal az ember tehetetlen fogyasztóvá való alakítása. Ahogyan Erich Fromm *Lenni vagy birtokolni* című könyvében helyesen megfogalmazza, magát a fogyasztói alanyt is konzumterméknek tekinti, és olyan társadalmi relációkba integrálja, melyekben saját lényege fogyasztódik.

Lipovetsky szerint a korlátlan fogyasztás a nyugati ember téves boldogságképzetének következménye. Az új fogyasztói etikában elhomályosodnak a morális támpontok, az individualitás feloldódik a „nekem kell” és „én ezt birtoklom” szlogenjeinek egoizmusában.

Ebben a „világtalan” világban az önmagasága autenticitásának fenyegetettségére rádöbbenő ember léthelyzetéről az idős Gadamer tesz egyszerű, de elgondolkodtató megjegyzéseket, legalábbis e téren Heidegger méltó tanítványának bizonyulva. Gadamer tudományelméleti hermeneutikájában a modern alkalmazott tudományoknak semmiféle kötődése sincs a hagyományos *theoriához*, az emberi természetben gyökerező tudásvágyhoz, az érdektelen megismeréshez, a dolgoknak a megismerő tudat előtti megjelenítődéséhez, amely az elmét a tulajdonképpeni teoretikus magatartásra, a *körül-tekintésre* készítené. A jelenlegi tudomány kizárja a kérdező hozzáállást, és az embert a technikai eszközök kénytelen-kikerülhetetlen használatára készíti. Amíg a klasszikus tudománnyal szemben a tudósnak szabad igenlő vagy elutasító viszonya lehetett, addig a technikai eszközök használata nem egyéni opció kérdése, hanem a minimális társadalmi érvényesülés feltétele. A technikai uralomban megszűnik a *phronészisz*, *poiészisz* és *techné* egységes alkotópotenciálja, helyet adva az elszemélytelenítő kalkulatorikus attitűdnek – olvashatjuk a késői gadameri írásokban.

Ígazából a gadameri és heideggeri technikakritika filozófiai síkon megfelel a hetvenes és nyolcvanas éveknek a technika szerepéről és fejlődéséről való elképzeléseivel. Egy nagy különbség észlelhető azonban a technika mirevalóságát illető elképzelések terén. A tudós vélekedések megelégedtek szociológiai kimutatásokat ismertetni a technikának a közeljövőben várható fejlődéséről, miközben fontosságát az élet valamennyi területébe való bekapcsolódásának, egyre intenzívebb előfordulásának tényével igazolták, és csak érintőlegesen említették a közvélemény rá vonatkozó kételyeit, melyet legtöbbször az ismeretlentől való alaptalan félelemnek tekintettek.

Példaértékű hivatkozásként kiemeljük egy 1982-es, a mikroelektronika fejlődésének szentelt konferenciának – a technika haszna tekintetében elfogult – néhány elgondolkodtató értékelését:⁴³ „...egyes becslések szerint a 2000-es évek gyárait egymással összeköttetésben álló moduláris számítógéprendszer fogja képezni, amely szét lesz osztva a felhasználók között, funkcionális kritériumok szerint lesz rangsorolva, és adatbankok fogják táplálni. Egy ilyen integrált rendszer képes lesz feldolgozni a vállalat összes funkcióját...” A mikroelektronika rohamos fejlődése, a mesterséges intelligencia kisegítő hatása a hatékonyság, gyorsaság, optimális ár-érték arány, kezelhetőség, rugalmasság ígéretének álarcában köszöntötte a „könnyebb életről” álmódokat.

Ezzel szemben a filozófiai megközelítések zavartalanul feltárták a technikai valóság ingoványos ontológiai fundamentumát. A technikai valóság korántsem rendelkezik oly mértékű „könnyítő” potenciállal, amilyent tervezői belebeszéltek csupa üzleti megfontolásból. David Harveynek a posztmodernitásról szóló könyve számos adat felsorakoztatásával leleplezi a jelenlegi termelés és a technika terrorisztikus következményeit.

A technikai terror veszélye abban az álarcban rejlik, amely a jólét ígéretében jelentkezik. Antonio Gramsci, olasz marxista filozófus megjegyezte, hogy az amerikanizmus és a fordizmus képezte az eddigi legnagyobb kollektív erőfeszítést egy új embertípus kialakítására. Az új ember lényegében egy új munkás, aki észszerű meggyőződéssel elfogadja munkaerejének és munkaidejének pénzben kifejezhetőségét. A munkaerő kvantifikálhatósága Henry Ford gazdasági reformjainak sarkalatos pontja, mivel a nyolcórás munkanap, a gépesített termelés, a fizetett szabadság és a pénz gyors körforgása megkövetelte, hogy a munkáltatók egységes gazdasági politikához folyamodjanak. Ez a prosperitás ígéretéhez és a munkanélküliség megszűnésének reményéhez vezetett, de hosszabb távon újfajta életmódot, szemléletmódot eredményezett, amely a marxista Gramsci szemében akár a magánélet átrendeződéséhez is vezethet.

Ford meg volt győződve, hogy csupán gazdasági reformmal, pontosabban a konsernek hatalmának adekvát menedzselése segítségével kiépíthető egy új társadalom. Azokban az időkben még nem láthatta előre, hogy az öt dollárral fizetett munkanap, amely elvileg elég szabadidőt enged a dolgozónak javai élvezéséhez, hosszabb távon önpusztító mechanizmussá fejlődik, melyben a dolgozó képtelen elviselni kiszolgáltatottságát.

„A posztfordista rendszert, amely készül beköszönten, a kereslet stimulálási módjának jelentős változása, az eladási eljárások, a fogyasztói magatartás és a képzelet módosulása kísérik”⁴⁴ – írja Lipovetsky a jóléti társadalmak burkolt pszichológiai hatását illetően. A fordizmus önmagában véve üres gazdasági stratégia, amely egy neki értelmet adó metafizikai háttér hiányában a fogyasztás pszichológiájának határtalanságát eredményezheti.

Ugyanakkor az új termelési viszonyok beavatkoztak az útba eső térbeli viszonyokba és az életidőbe is. Mivel minden bonyolult termelési rendszer a teret és időt rendező-szervező stratégiákat alkalmaz, a jövedelem egy részét az alkalmazhatóság, lakhatóság fokozására fordította. Csakhogy soha sem a dolgozó érdeke szerint történtek a berendezkedések, hanem mindig a rendszer követelményeinek függvényében. Az átlagmunkásnak megmaradt a térbeli pontok

⁴³ Lásd *Noile tehnologii de vârf și societatea*. Buc. 1983. 304.

⁴⁴ Gilles Lipovetsky: *Fericirea paradoxală. Eseu asupra societății de hiperconsum*. Iași 2007. 18.

közti távolság járművel való könnyebb átívelhetőségének öröme és a pontos órával mérhető idő kontrolljának illúziója.⁴⁵

A tér és idő ellenőrzésének egyre tökéletesedő stratégiái mögött fokozatosan eltűnik az individualitás, a teljességre és a tradícióra figyelés. Jóformán konkrét termelő alanyok se maradnak, mert az egykori dolgozóknak előre kigondolt gazdasági sztereotípiákká, sablonokká merevedett mércékhez kell igazodniuk. A kezdeményező egyéniséget a piacon az elfogadhatóság paramétereinek megfelelő imidzs dominanciája váltja fel. A képmás sikert és identitást kölcsönöz (jó példa erre az öltönyös bankhivatalnok). A totalitarisztikus termelés világában reális kilétünk felszívódik a *Lét és időben* sikeresen exponált *akárki* diktatúrájában, aki ugyanazt termeli és fogyasztja, mint a másik, mert az amerikai trend szerint „a mennyiségben rejtőzik a minőség”. Az „ugyanannak” (a tömegfogyasztásnak, a céltalan utánzásnak, a mennyiség kultuszának, idegen modellekkel való azonosulásnak) nivelláló hatása alatt élvezi a termelés és a technika totalitarizmusának fénykorát.

A hegemoniájuk nyomán instaurálódó új világrend a számot adás etikája elé állítja az embert, amennyiben ez őrizni fogja humanitásának lényegét, és a lét pásztoraként eszmélkedő gondolkodásával kérdésessé teszi a behálózó globális folyamatokat. E ponton visszacsatolhatunk a heideggeri *Ge-stell* kategóriájához. A *Ge-stell* távolról sem örök életű, finalizált struktúrájú, egyenfeletti hatalom, hanem a nyugati társadalmunk fejlődéséhez tartozó állomás, amely egyszer önmaga által meghaladottá válik. Történetileg tekintve a technika nem végcél, hanem *lehetőség*, s mint ilyen gondozó hozzáállást feltételez a gondolkodó emberek részéről, hogy a maga idejében kinőhesse jelenlegi kamaszkorának totalitarisztikus jellegét.

Heideggerrel együtt mondhatjuk záró gondolatok helyett: „Itt arra a lehetőségre gondolunk, hogy a csak most elkezdődő világcivilizáció egyszer majd meghaladja technikai-tudományosipari meghatározottságát mint az ember világban tartózkodásának egyedüli mértékadó formáját, jóllehet nem önmagából és önmaga által, hanem azáltal, hogy az ember készenlétben áll egy rendeltetésre, amely – akár halljuk, akár nem – bármikor beleszól az ember még el nem döntött küldetéses sorsába.”⁴⁶

One of the Lessons of Totalitarianism. Reflections upon the Dominance of Technology and Production in the Postmodern Age

Keywords: consumption, Ge-stell, modernity, work, postmodernity, techné, technology, production, totalitarianism, human needs

Technology and totalitarianism seem to be separate domains of our contemporary world. These two categories are, however, strongly related: totalitarianism, which pertains to the essence of modernity, also has a cultural connotation that associates it with the exclusive character of technological hegemony. Technological dominance can be viewed as a special configuration of totalitarianism, the understanding of which can take us a long way towards a deeper comprehension of technology.

⁴⁵ Lásd David Harvey: *Condiția postmodernității*. Timișoara 2002. 250–256.

⁴⁶ Martin Heidegger: *A filozófia vége és a gondolkodás feladata*. 261.

Mag Vince

Az államhatárok térbeliségének megközelítésmódjai a határ menti együttműködések és a geometriai tér sajátosságainak függvényében

Bevezetés

A térbeli szerveződés hierarchiájának különböző lépcsőin álló területi egységeket – tájakat, térségeket, régiókat, tartományokat, államokat – a határ választja el egymástól. A határ a *Magyar Nagylexikon* meghatározása szerint valamely település, megye, ország területének széle (a településhez, megyéhez, országhoz tartozó földek határoló vonala, amely más települések, megyék, országok területétől elválaszt). Az elhatároltak sokféleségéből következően a határ egy nagyon is változó, történetileg meghatározott kategória.¹

Az államhatár a történelem folyamán egyik legképlékenyebb és leginkább kitett térszerkezeti elemnek bizonyult. Ez a tulajdonság elsősorban társadalmi-gazdasági szempontból értelmezhető, amihez katonai és ökológiai-környezeti szempontok is kapcsolódnak. Meghatározás szerint az államhatár egy ország (állam) szárazföldi és tengeri területének térbeli lehatárolására hivatott képzeletbeli vonal, amely azonban egyúttal az illető államalakulat területi szuverenitásának térbeli korlátait is körülírja.² Ennek értelmében egy lineáris, folytonos konstrukcióról van szó, melynek meghúzása több kritériumot is figyelembe vehet egyidejűleg. Ilie Bădescu szerint, a határ egy nemzet vagy államalakulat politikai, gazdasági és kulturális befolyási övezetének a térbeli korlátait szabja meg, vagyis egy olyan választóvonal, amely gyakori mozgásban van egy térbeli egyensúlyi állapot irányában, melyet elsősorban geopolitikai tényezők határoznak meg.³ Azonban a határnak mint fogalomnak többirányú – politikai földrajzi, filozófiai, sőt matematikai – értelmezése létezik, leggyakrabban viszont e kifejezést a közigazgatásban vagy politikai kategóriákban használják.

Jelen dolgozat azonban azt a felvetést tárgyalja, hogy mindenekelőtt figyelembe kell venni a határok esetlegességét, ugyanis ebben a perspektívában nem arról van szó, hogy a tiszta determinizmus működik, hanem a történelemben számos példát látva, úgy tűnik, hogy maga a politikai erőviszonyok és struktúrák azok, melyek a határokat kialakítják, átalakítják, illetve eltörlik azokat. Ezért a dolgozat azokat a megközelítésmódokat tárgyalja, amelyek az államhatárok térbeliségét vizsgálva a fenti perspektívát állítják a vizsgálat középpontjába, továbbá olyan

Mag Vince (1987) – PhD, óraadó, BBTE, Kolozsvár, mg_vince@yahoo.com

¹ Vö. Éger György: *Multietnikus határtérségek Közép-Európában*. Régió 1993/3. 2.

² Vö. Nagy Egon: *A román-magyar határrégió és határ menti együttműködések a Kárpátok Eurorégióban*. PhD értekezés 2011. 8.

³ Vö. Ilie Bădescu – Dan Dungaciu: *Sociologia și geopolitica frontierei*. Vol. I. Buc. 1995. 17–21.

kérdésekkel és problémákkal is foglalkozni kíván, melyek a határ menti térségek kihívásait, illetve feladatait körvonalazzák. Az államhatárok térbeliségének vizsgálatakor nem véletlen az, hogy a határ menti térstruktúrák, régiók is szerepet kapnak a kutatásban, hiszen jelenleg az EU területének közel felét a határrégiók vagy államhatárok által érintett térségek alkotják, a tagországok lakosságának pedig mintegy harmada él határrégiókban. Az integrálódó Európában az átlagosnál is gyakoribb az államhatárok találkozása.

A politikai földrajz is kitüntetett szerepet tulajdonít az államhatárok vizsgálatának, *államhatáron* egy adott állam területét körülvevő képzeletbeli vonalat értve. Az államhatárok vizsgálatakor, a határ térbeliségét tekintve, kétféle megközelítési mód érvényesül: a vonalelmélet és a zónalelmélet. A határmentiségre, a határ menti területekre irányuló vizsgálatokban a határ fogalma legalább négy funkciót hordoz: az elválasztást, az összekapcsolást, az ütközést és a szűrést. Azokat a nemzetállami határokat, amelyek nemzeti identitásuk alapját jelentette, Európában a 12. századtól kezdődően a kialakuló polgári államok építették ki. A határ menti peremvidékeken mindennapi kihívást jelent az etnikai, nyelvi és kulturális sokféleség, ezért olyan problémák kezelésére kerül sor, amelyekben az állam központi térsége sok esetben nem is érintett. Az államhatár funkcióját tekintve még a lakosság vélekedése szerint is kettős: egyrészt védi a határon belüliek integritását, másrészt akadályozza a határon kívüliekkel történő kapcsolatokat. A francia forradalom óta a határ fogalma az államéhoz kapcsolódik. Lucien Febvre szerint a lineáris *frontière* nem más, mint a föld felszínére vetített körvonala egy teljes mértékben öntudatos nemzetnek, amely tisztességét, méltóságát, minden erejét és hatalmát arra fordítja, hogy egy természetes módon homogén terület védelmét biztosítsa, tehát gyakorlatilag minden külső hatalmat megakadályozzon határai megsértésében.⁴

Az államhatár-elméletek változásai az európai térben

A politikai határok kialakulása tehát szorosan kapcsolódik a nemzetállamok létrejöttéhez. A politikai határok funkciója tehát különböző. Elsősorban védik a határon belüliek integritását, másodsorban megakadályozzák a határon kívüliekkel történő kicserélődést.⁵ A politikai földrajzi megközelítések elsősorban az adott nemzeti érdekek leképződései, és mindig az egyes államok hatalmi törekvéseit tartalmazzák. Suba János szerint a politikai földrajzi elméletek mindig az államelméletek függvényében alakultak, összekapcsolódva a nemzetközi jog felfogásával. A különböző elméletek, példának okáért a teokratikus, patriarkális, patrimonialis, szerződési, hódítási stb. elméletek mindegyike valamilyen módon értelmezi az államterület és az államhatár fogalmát, azonban a felsorolt elméletekben más-más jelentőséggel bírnak az államhatárok kérdése tekintetében, így elmondható, hogy a politikai földrajzon belül az államhatár-elmélet fejlődése szakaszos volt. Ennek okai az államok szervezetének struktúráváltozásai, illetve a koalíciós háborúkat lezáró békeszerződések életbelépése voltak. A kutatásokban, a határelméleteknek megfelelően, sokszor ideológiai alapon, az államhatárok problémájának mindig más-más eleme került előtérbe. A funkcionális kutatások után került sor a határok funkcionális és tipológiai elemzésére. Napjainkban a politikai földrajz legfontosabb kutatási témájának

⁴ Vö. Utz Jeggle: *Határ és identitás. Régió 1994/2.* 3.

⁵ Vö. uo. 6.

különös tekintettel az európai integrációs folyamatokra az államhatár menti együttműködés tekinthető.⁶ A francia politikai elméletek középpontjában a természetes határokkal körülvett, centralizált nemzetállam állt. Így a különböző határelméletek fejlődésével foglalkozó kutatások a természetes határokat emelték ki, a folyóhatárok pozitív értékelésének szerepével és ennek a tényezőnek a túlértékelésével. A francia politikai földrajz teoretikusai úgy gondolták, hogy Franciaország a történeti fejlődés folyamatában szervesen belenőtt a számára kiszabott természetes földrajzi térbe, hiszen a Rajna elérésével az ország ideális határokhoz jutott. Ennek következtében a természetes határok elmélete, azon belül pedig a folyóhatárok kitüntetett szerepe az állami politika szerves részévé vált. A hatalmi törekvések ütközése tekintetében a Rajna mint államhatár elérésében, kialakulásában klasszikusnak tekinthető, hiszen évszázadok alatt Franciaország és Németország hatalmi törekvése ütközött össze a Rajna mentén. Ennek okáért többször megváltozott Elzász és Lotaringia állami hovatartozása, ezért a két ország közötti határt földrajzilag többször át kellett értékelni.⁷

Az angol politikai földrajz az államhatárok kialakulásában és a fennálló határokat tekintve egyetlen tényezőt sem emel ki. Ennek magyarázata az egész világra kiterjedő érdekeltség, azonban érdeme, hogy feltárta az államhatárok kialakulásának és fejlődési folyamatainak területileg differenciált sokszínűségét. Nagy-Britannia szigethelyzetéből adódóan kiemelkedően pozitívan értékelték a tengeri határok elválasztó, világosan elkülönítő szerepét. Differenciált megközelítése azt sugallja, hogy nincs tökéletes államhatár. Ez azt jelenti, hogy a politikai földrajz feladata a Brit-birodalom térben változó határszemléletének és határérdekeltségének pozitív támogatása – vallja Suba.

Az államhatárokkal kapcsolatban továbbá még Friedrich Ratzel tevékenysége emelhető ki, akit a politikai földrajz magalapítójaként tartanak számon. *Friedrich Ratzel 1892-ben megjelent Allgemeine Eigenschaften den geographischen Grenzen und die politische Grenze* című művében alapos elemzés alá veti az államhatárok politikai földrajzi szerepét. Ratzel különbséget tesz földrajzi és politikai határok között, és szerinte a határ az államnak – ahogy fogalmaz – „*periferikus orgánuma*”, és az állami élet szerves kiegészítő részét képezi, amelynek elsősorban két fontos célja van: az elkülönítés és a védelem. Tehát a határ menti területek szempontjából alapvető jelentőségű a biztonság kérdése. Ratzel már az antropogeográfiájában részletekbe menően foglalkozott *Az országok és határai* problematikájával, a tengeri határokat tekintve az igazi, mintegy „lakhatósági” határoknak. Ezekhez a tengeri határokhöz képest a szárazföldi határok inkább csak véletlen jelenségek, melyeket nem annyira a természet, mint inkább az ember önkénye szabott meg. Ratzel jól látta, hogy mind a természeti, mind pedig a mesterséges határok egyértelműen kijelölik az országtér nagyságát és alakját, s így a funkcióik lényegében azonosak.⁸ A határok elemzésekor elsősorban az államhatárok minőségét állította előtérbe, figyelme viszont kiterjedt a közigazgatási határookra is.⁹ A francia teoretikusokkal ellentétben a folyókat nem tartotta jó határnak. Ratzel szerint a folyó inkább összeköt, mint elhatárol.

⁶ Vö. Suba János: *A politikai földrajz történetileg változó államhatár-elmélete.* = *Geodézia és Kartográfia* LIV(2002). 6. 14.

⁷ Vö. uo. 15.

⁸ Friedrich Ratzel: *A Föld és az ember. Anthro-geographia vagy a földrajz történeti alkalmazásának alapvonalai.* Ford. Simonyi Jenő. Bp. 1887. 95.

⁹ Hajdú Zoltán: *Az európai politikai földrajz fejlődésének jellegzetes szakaszai* = *Európa politikai földrajza.* Szerk. Pap N., Tóth J. Pécs 1997. 5.

Az organikus államelmélet egy másik változatát a sejtállam elmélete képezi, amelynek egyik legnagyobb befolyású német képviselője Otto Maull volt. Maull szerint az államhatár ugyanazt a funkciót tölti be az állam életében, mint a sejtek életében a sejthártya. Részből összetartja az államterületet, másrészt pedig biztosítja a szükséges kapcsolatokat, az átjárhatóságot. A német politikai földrajz egy másik irányát Karl Haushofer képviselte. A gazdasági hatalom (a gazdasági élettér) prioritásának hirdetése mellett az etnikai elv (a német népi élettér) is fontos szerepet töltött be. Haushofer a német hatalmi törekvések alátámasztása érdekében elemezte a határproblémákat. A szerző szerint a német államhatárokat nem lehet természeti alapon megvonni. A német államhatároknak magukba kell zárniuk a német etnikum települési terét és a német nép jólétéhez szükséges gazdasági életteret.

Európában az államhatárok jelentőségének változása az elmúlt időszakban tehát jellemző volt: a kontinens nyugati felén eltűnőben, keleti felén viszont egyre inkább születőben vagy esetleg újjászületőben vannak. (Például a Szovjetunió, Jugoszlávia vagy Csehszlovákia felbomlása esetén.) Így tehát a határ mentén fekvő települések sorsát és a lakosság életének minőségét alapvetően befolyásolja a határ jellege. Az életszínvonal javulhat, ha kibővül a határ menti térségben az országok, régiók vagy települések közötti együttműködés. Ahol tehát növekszik a határok átjárhatósága, ott az államhatár összekötő jellege erősödik meg, s a helyi fejlesztés nagymértékben építhet térségi együttműködésre. Ahol azonban a határok elválasztó, elkülönítő jellege marad erősebb, ott továbbra is a periférijelleg lesz a meghatározó.¹⁰

A határon átnyúló együttműködések szerepe és jelentősége

A határon átnyúló együttműködések szerepe, az államhatárok funkcióinak az újraértelmezése az elmúlt évek során nemcsak a területi tudományok művelői körében értékelődött fel, hanem az európai regionális politika formálói számára is, különös tekintettel a jelenben zajló európai integrációs folyamatokra. Az európai együttműködést és egyesülést ugyanis a múltból öröklött történeti-területi-etnikai és egyéb problémák nehezítik Kelet-Közép-Európa politikai államhatárai mentén. A globalizációs és integrációs tendenciák jelentős akadályai azok a határszakaszok, amelyek mentén rendezetlen gazdasági-társadalmi-etnikai kérdések halmozódtak fel s maradtak fenn mind a mai napig.¹¹

A különböző típusú államalakulatok közösségei és azok tagjai közötti viszonyt az elkülönültség és az egymásrautaltság együttes hatása alakította. Az elkülönültséget a térben a különböző típusú és funkciójú határok, az egymásrautaltságot a kooperáció, az együttműködés formái és hatósugara jelenítette meg. A mai Európai Unió alapját azok az évszázadok alatt kialakult nemzetállamok között megvalósuló együttműködési formák jelentik, melyek a korábbi árukereskedelemből fejlődtek ki. Az egységesülési folyamatban kezdetektől fogva fontos szerep jutott és jut a nemzetállamok jó kapcsolatait tudatos elősegítésének. Ez több síkon zajlik, az állami szinttől egészen a kistérségi szintekig. Az ezredfordulót követően elmondható, hogy a helyi/regionális szintek egyre inkább felértékelődtek, és ezzel párhuzamosan a közös politikák és az EU-intézmények átvették a korábban fővárosokhoz köthető nemzetállami szintű

¹⁰ Vö. Süli-Zakar István: *A Kárpátok Eurorégió interregionális szövetség tíz éve*. Debrecen 2003. 12–15.

¹¹ Vö. Baranyi Béla – Sallai János: *Az államhatárok. Tér és Társadalom* 2004/3. 155–158.

együttműködések szervezésének kompetenciáit. A kialakult rendszerek új eleme az EU bővítéséből adódó típusok megjelenése a határok mentén. Az 1950-es évektől kezdve Európában folyamatosan megjelentek a határokon átnyúló együttműködések egyre összetettebb formái, majd az 1990-es évekre kettős folyamat zajlik, ugyanis a létrejövő struktúrák az integrációs törekvések felgyorsulásával hatalmas forrásokat kaptak, másrészt viszont a kelet-európai politikai változások hatására megjelent a külső határok mentén kialakuló együttműködések elősegítése. Elmondható, hogy az EU külső határai ma gyakorlatilag nemzetállami határként funkcionálnak, hiszen a belső határok megszűntek.

Hardi Tamás *Az egységes határrégiók kialakulásának feltételei* című doktori értekezésében a határ menti együttműködés kapcsán azt írja, hogy az összekötő jellegű határok esetében a határok mentén együttműködő határok alakulhatnak ki, amelyek, az elválasztó határokkal ellentétben, új minőséget jelenthetnek, és számos lehetőséget kínálhatnak a közös fejlesztések számára. Az Európai Unióban, mindenekelőtt a keleti bővítést követően, általános sajátosság a határmentiség és a periferikus jelleg egybeesése, illetve nyilvánvaló tény a nyugat- és a kelet-európai határrégiók közötti centrum-periféria viszony kontinentális jelenléte. Ez abban mutatkozik meg, hogy míg Nyugat-Európában a határrégiók perifériaszerepe kevésbé súlyos társadalmi-gazdasági gond, addig Kelet-Közép-Európában igen erős. Súlyosabb következmények tanúi lehetünk, amikor többnyire perifériák találkoznak a perifériákkal, halmozottan hátrányos helyzetű térségekkel, mint például a Lengyelország, Magyarország, Románia, Szlovákia vagy Ukrajna határrégióinak metszéspontjában elhelyezkedő Kárpáti Régió esetében.¹² Az európai integráció új kihívásaira az integrálódó Európa a nemzetközi együttműködés különböző formáival keresett válaszokat. Az 1980-as éveket követően Kelet-Közép-Európában lezajlott politikai rendszerváltás nyomán, később az EU keleti bővítését követően, valamint a Schengen-folyamat hatására a Kárpát-medencében is új lehetőségek teremthetők, amelyek az államhatárok merev elválasztó szerepének korlátozását, felszámolását, a határon átnyúló kapcsolatok kiszélesítését és a külső perifériák felzárkóztatását ígérték ebben a történelmi-politikai, gazdasági-társadalmi és etnikai problémákkal terhelt térségben. A határmentiség jellegét érintő új kihívásokra adott megfelelő válaszok megtalálása, mindenekelőtt a „*határokat átívelő régiók*” gazdasági-társadalmi helyzetének erősítése, főleg a keleti tagállamok széttörredezett gazdasági térszerkezeti és települési vonzásokapcsolatainak az újrászervezése, a Kárpát-medencét megosztó politikai államhatárok elválasztó jellegének mérséklése, a megfelelő módon átjárható államhatárok megteremtése, a határon átívelő kapcsolatok fejlesztése meglehetősen fontos feladatnak bizonyul. Az új típusú határközi intézményi struktúrák kiépülése, interregionális szerepük és funkciójuk erősödése a határ menti kapcsolatokban az Európa-szerte zajló paradigmaváltás lényegét érintik.¹³

A határmentiségben és a határon átnyúló kapcsolatokban az európai integrációs folyamatok kiteljesedésével kettős tendencia figyelhető meg. Az egyik tendencia abban mutatkozik meg, hogy az eddig különféle eurorégiós és interregionális szervezetek a jövőben is a határ menti együttműködések, a határon átnyúló kapcsolatok fejlesztésének eredményes formái maradhatnak. A korábban intézményesült eurorégió típusú határközi együttműködések jelentős

¹² Vö. Baranyi Béla: *Adalékok a határ mentiség újraértelmezéséhez Magyarországon*. Detorupe – The Central European Journal of Regional Development and Tourism 2014. 29.

¹³ Vö. uo. 33.

mértékben hozzájárulhatnak az egyes tagállamok politikai és gazdasági pozícióinak átrendezéséhez is a Kárpát-medencében. A különböző megújult határközi együttműködések és intézményi struktúrák, főként az újabb kistérségi szerveződések, minden problémájuk ellenére a határon átvelő kapcsolatok olyan új típusú intézményesült keretei, amelyek eredményesen szolgálhatják az uniós források megszerzését. Továbbá minden eredményes interregionális együttműködés egyik fontos előfeltétele, hogy a határrégiók fejlesztésében érintett politikai, gazdasági, társadalmi, tudományos, civil és egyéb szervezetek közreműködésével készüljenek tartalmas és megvalósítható, a területpolitikát hatékonyan szolgáló és a határon átnyúló kapcsolatok paradigmaváltását szem előtt tartó közös fejlesztési dokumentumok a szomszédos határrégiókra vonatkozóan. Mindennél fontosabb azonban az elképzelések megvalósítását szolgáló kölcsönös szándék és akarat a határtérségekben együttműködő partnerek között.¹⁴

Suba János szerint a határ megvonása mindig politikai kérdés, és ezáltal a határ mindig különböző nemzetközi jogi helyzetű területeket hivatott egymástól elválasztani. A térbeli lehatárolás a föld belsejére és a légitérre is tekintettel van, ezért államhatárnak azt a képzeletbeli síkot kell tekinteni, amely a képzeletbeli vonalra felfelé és lefelé merőleges.¹⁵ A határmegvonások tehát eszerint politikai és stratégiai jellegűek, amelyek főként gazdasági-katonai és etnokulturális szemszögből fogalmazódnak meg, és gyakorta államközi konfliktusokat gerjesztő területi viták forrásai.¹⁶

A nemzetközi jogban a modern államhatár fogalma egyszerű: azt a vonalat, illetve síkot jelenti, mely az adott állam területét elválasztja más államok területétől, illetve a közösen használt területek természetű területektől és térségektől.¹⁷ Remiglio Ratti egyik tanulmányában leírja, hogy a határ funkcionálisan elválaszt eltérő politikai, intézményi rendszereket, illetve összeköt eltérő társadalmakat és közösségeket. E funkciók jelenlétének eredményeként hatását tekintve a határ elválasztó, szűrő és összekötő, vagyis nyitott típusú is lehet. Az utóbbi típus esetében a kontaktus funkció a meghatározó. Ratti határtipológiájában fontosnak ítélte a határok történelmi változását, vagyis azt, hogy a határ térben stabil-e, vagy változik, mozog. Így egy két tengelyből álló rendszerben ábrázolta az egyes határtípusokat.¹⁸ Témánk szempontjából a fizikai térben létező határok mellett nagy jelentőséggel bírnak a tudatunkban létrejövő mentális határoknak is, mivel a politikai határok létét erősíthetik vagy gyengíthetik. E fogalom alatt azt a képzeletbeli vonalat értjük, mely az egyes ember területi identitásának végső földrajzi pontjait köti össze, s amelyen belül élőket a „mi” csoportjába, a rajta kívül élőket az „ők” csoportjába sorolja, tehát egy pszichikai távolság térbeli leképezését alkotja. Ezeket a határokat kijelölheti a hagyomány vagy a mesterséges adminisztratív beosztás is. A kialakult identitások nagymértékben befolyásolják a határ másik oldalán élőkről kialakított képet, illetve a két csoport közti viszonyt.¹⁹

Niles Hansen szerint a határ menti terület fogalma a természetes tér azon részére vonatkozik, ahol a gazdasági és társadalmi életet direkt módon és jelentősen befolyásolja egy

¹⁴ Uo. 44.

¹⁵ Vö. Suba János: *i.m.* 14.

¹⁶ Vö. Nagy Egon: *i.m.* 9.

¹⁷ Lásd Bruhács János: *Nemzetközi jog II. Különös rész.* Bp.–Pécs 1999.

¹⁸ Hardi Tamás: *Néhány földrajzi elmélet alkalmazása a Kárpát-medence határmentiségeire és határ menti együttműködéseire.* = *Földrajzi Konferencia.* Szeged 2001. 1.

¹⁹ Vö. Hardi Tamás: *A határ és az ember – Az osztrák–magyar határ mentén élők képe a határról és a „másik oldalról”.* = *Elválaszt és összeköt – A határ.* Szerk. Rechnitzer–Nárai. Győr–Pécs 1999. 159–189.

nemzetközi határ jelenléte. Ebben az értelemben megkülönböztetünk nyitott vagy potenciálisan nyitott régiókat és elzárt régiókat.²⁰ Definíciójában a szerző meghatározza a határ menti területek alapvető típusait. Lehatárolása alapján elmondható, hogy e területek jellegzetességeire a határ jelenléte gyakorolja a legfőbb hatást. Így a határ típusai határozzák meg a határ menti terület jellegzetességeit is. Funkcionális szerepén túl maga a határ is nagyon sokféleképpen jellemezhető, a határ jellemzőit is befolyásolja a mellette elhelyezkedő területek milyensége, tehát egy szoros kölcsönkapcsolatról van szó. Másrészt éppen a sokféleség és egyediség miatt alapvető problémát jelent a határ menti terület lehatárolása. Mivel – Hansen definíciójából kiindulva – addig tart a határ menti terület, ameddig a határ társadalmi, gazdasági módosító hatása elér, a különböző jellegű határok, illetve egyes határszakaszok homlokegyenest ellenkező előjelű befolyást is gyakorolhatnak a határ menti terület gazdaságára, így nem lehet kimutatni *általában* a határmentiséggel szignifikánsan összefüggő társadalmi-gazdasági mutatókat.²¹

A határ nyitottságának gazdasági-társadalmi hatásait a szerzők jelentős része egyértelműen pozitívként tételezi. Shaul Krakover kiemeli, hogy a határ nyitottsága nem mindig hoz kézzelfogható eredményt, főként olyan szituációkban, ahol a két elválasztott ország között nincs lehetőség jelentős kereskedelmi forgalom kialakítására. Ezért gyakran rövid távú érdekek a határnyitás ellen szólnak, viszont hosszú távon, a kialakuló kapcsolatok révén mindenképpen hasznos a nyitás, még abban az esetben is, ha a nyitás eredményeképpen semmi más nem történik, mint pl. kölcsönös látogatások szervezése.²² Liberális szemléletét Krakover a határ nyitottságára vonatkozó modellel támasztotta alá. A nyitottság mértékére vonatkozóan Krakover két fő és két kiegészítő faktort mutatott ki, melyek befolyásolják azt. A modell alapfeltevése szerint egy állam politikája minél kevésbé szigorú szuverenitásának egyes elemei iránt, s mennél érzékenyebb a potenciális gazdasági előnyök irányában, úgy halad a zárt határ felől a különböző fokon nyitott határ felé.

A határok geometriai térstruktúrája

A határok általalm tárgyalt vetületei a geometriai tér sajátosságait és fontosságát is hangsúlyozni kívánja hiszen a kérdéskör olyan velejárója, amely tulajdonságai révén (időtlen, anyag-talan és homogén) axiómákon és definíciókon alapuló tételeket tudunk levezetni. Ezek igazsága, szemben a társadalmi tér fogalmi bonyolultságával, megkérdőjelezhetetlen, amennyiben nem lép fel semmilyen logikai hiba. Az időbeliség kérdése is fontos aspektus, hiszen jelen esetben azt jelenti, hogy a tér ma ismert állapota mindig egy már meglévő korábbi állapotból alakult, formálódott tovább, vagyis minden egyes generáció nem a semmiből kezd el új településhálózatot, úthálózatot vagy egyéb területi alrendszereket kiépíteni, melyeket határvonalak választanak el, hanem a már meglévő állapothoz ad hozzá újabb elemeket.²³ Fontos kérdés az, hogy a társadalmi és természeti térnek léteznek-e a geometriai tér tételeivel párhuzamba

²⁰ Vö. Niles Hansen: *Border Regions: a Critique of Spatial Theory and an European case study*. = *Annals of Regional Science* 1997. 255–270.

²¹ Vö. Hardi Tamás: *Néhány földrajzi elmélet alkalmazása a Kárpát-medence határmentiségeire és határ menti együttműködéseire*. 3.

²² Shaul Krakover: *Cross-Boundary Interaction Model Applied to Israel, Egypt, and Gaza Strip Tri-border Area*. = *European Integration and transborder co-operation*. K. Ivanicka (ed.), Banská Bystrica 1998. 69–81.

²³ Vö. Dusek Tamás: *A területi elemzések alapjai*. Regionális Tudományi Tanulmányok 2004/10. 42–45.

állítható törvényei. Továbbá milyen szerepe lehetséges a geometriai formák, elemzési eszközök felhasználásának a tapasztalati tér leíró elemzésében. Végül pedig hogyan használhatók a geometriai fogalmak a tapasztalati tér leírásában. A geometria és a topológia elemzési eszközei magában a módszertani részben játszhatnak fontos szerepet, hiszen a ponteloszlások, síkidomok tulajdonságainak, alakmutatóinak mérőszámait az ilyen jellegűnek megfeleltethető társadalmi térbeli jelenségek eloszlásának jellemzésekor lehet alkalmazni. Ezek a mérőszámok és a geometriai ábrázolással együtt képszerűvé alakítható eloszlások elsősorban a térbeli és időbeli összehasonlításban jelentenek segítséget. A társadalmi tér elemzése során sok esetben hasznosak a kutatók által a geometriában egyértelműen meghatározott fogalmak, mint például távolság, pont, vonal, hiszen e fogalmak átvétele könnyebbé teszi a nyelvhasználatot.

Az anyagiassult elemeknek kitüntetett a szerepe az elméleti és a leíró területi elemzésekben egyaránt. P. Haggett ezeket a következőképp csoportosította: mozgások, hálózatok, pontok, hierarchiák és felszínek.²⁴ Tehát akármilyen módszert is alkalmaz egy a társadalmi térrel foglalkozó kutató, statisztikai adatok feldolgozását, kérdőívezést, mélyinterjút, csoportbeszélgetést, terepbemjárást, az anyagiassult elemekre irányuló valamilyen típusú módszertől nem tud eltekinteni.²⁵ A tér generálásának elengedhetetlen feltétele a területközi interakciót teremtő mozgás, amely elsősorban érzékelhetővé teszi és alakítja a térbeli viszonyt, másodsorban egyben maga is teremtője a térbeli viszonyoknak. Dusek mondanivalója tehát az, hogy maguk a mozgások kötik össze egymással a tér alkotóelemeit, így meghatározva az érzékelhető, a Földnek egy adott társadalom számára ismert részét, nagyságát. Ez a mozgás viszont mindig valamilyen társadalmi-gazdasági célhoz kötődik, az ősember környezetében lezajló mozgásoktól egészen a mai teljes bolygót sűrűn behálózó áramlásokig. Maga a mozgás folyamata viszont mindig áramlási csatornákon keresztül történik. Struktúrájukat tekintve az egyes hálózatok részben egymás mellett, részben egymással érintkezve helyezkednek el. A csatornák csomópontokban találkoznak, és hálózatokba egyesülve alkotnak rendszert. A csomópontokat az emberek lakóhelyei, munkavégzési helyei, szabadidős tevékenységének helyei stb. képezik, vagyis tartósabb tartózkodási helyeket jelölnek. A csomópontok és hálózati elemek nem azonos jelentőségűek, a közöttük lévő különbségek alá- és fölérendeltség jellegű kapcsolatokat, hierarchiát hoznak létre, amely a tér vertikális tagozódásához vezet.²⁶ A társadalmi tér anyagiassult eredményei, tehát a természeti térben helyezkednek el, helymeghatározásukat a részben hozzájuk viszonyítva, velük megegyező módon írjuk le. Ez az egyik oka és magyarázata az abszolút térszemlélet dominanciájának is a társadalmi térszemléletben. Meg kell jegyeznünk, hogy a természeti térre olykor aktív tényezőként tekintenek mind a természetföldrajzi körülmények gyakorolta hatását a társadalmi jelenségekre, mind a történelmi eseményeknek a természetföldrajzi környezet befolyásával történő magyarázata során. Ezen felfogás szélsőséges formája a földrajzi determinizmus kialakulásához vezetett. A különböző determinizmusok azonban Dusek szerint abba a tévedésbe esnek, hogy az embert érő hatások közül kiragadnak és abszolutizálnak egy elemet, miközben az emberi cselekvést passzív, a körülmények által meghatározott, sodródó tényezőnek tartják. A természeti tér cselekvésre készíthető, ugyanakkor korlátozhatja az egész társadalmat is, de nem ír elő nekik sem egyetlen lehetséges válaszreakciót, és a válaszreakciók számát sem szűkíti le áttekinthetően kicsi számúra.²⁷

²⁴ Vö. Peter Haggett: *Locational analysis in human geography*. London 1987. 25–32.

²⁵ Vö. Dusek Tamás: *i.m.* 42–45.

²⁶ Lásd Nemes Nagy József: *A tér a társadalomtudományban*. Bp. 1998.

²⁷ Vö. Dusek Tamás: *i.m.* 48.

Dusek nyomán feltehetjük a kérdést, miszerint a társadalmi és természeti térnek léteznek-e a geometriai tér tételeivel párhuzamba állítható törvényei. Erre a tapasztalati tér természetének a vizsgálata alapján tudjuk megadni a választ. A társadalmi tér kutatásában fontos szerep a modellek megalkotásában rejlik, amelyek ismeretelméleti státusza különbözik a tételektől, illetve a térben és időben korlátlanul érvényesnek tekintett természettörvényektől. Dusek megjegyzi, hogy a társadalmi térnek az időbeli meghatározottsága és esetlegessége miatt nem lehetnek törvényei, hiszen a tér esetleges történeti események felhalmozódásaiból áll elő, ezért törvényeit vissza kellene vezetni a történeti események törvényeire, vagy legalábbis össze kellene hangolnunk velük. Nem véletlen tehát az, hogy a geometriai szabályosság szerint felépülő modellek homogén és végtelen kiterjedésű térre vonatkoznak, azonban a kérdés tovább is aktuális marad, hogy a társadalmi-gazdasági törvényeknek létezik-e térbeli megfelelőjük, és ezeknek a leírása nemcsak a térbeli kérdések, hanem általában a társadalmi-gazdasági kérdések vizsgálata kapcsán is elsőrendű, hiszen a társadalmi tér leírását vizsgáló modellek megalkotásakor ezekre a törvényekre alapoznak a kutatók.

Ami a geometriai eszközöket illeti, azok minden egyes esetben visszavezethetők matematikaiakra, hiszen a mértani formák számszerű módon megadhatóak koordináták segítségével.²⁸ Az olyan geometriai formák, mint a kör, egyenes, négyzet rendkívül egyszerűek az anyagi valóság összetettségéhez képest, és ebben rejlik előnyük és hátrányuk is. A településhálózat geometriai ábrázolása látványos megéretté tesz lehetővé, azonban a települések közötti sokszínű funkcionális kapcsolatok leírására nem alkalmas. Christaller és Lössch központi helyek elméletének ábrázolása például azzal a veszéllyel jár, hogy felületesen a hatszögekre és a geometriára koncentrálnak figyelmünket, és ilyen alapon bíráljuk pozitív vagy negatív módon, a geometria alkalmazhatóságáról vallott nézetünk függvényében.²⁹ Az elmélet lényege viszont teljesen más síkra épül, hiszen Benedek J. több munkájában is rávilágít az elmélet lényegére, itt ugyanis a központi hely és a vonzáskörzet kapcsolatrendszerének és a településhálózat komplex térbeli rendszerének leírása a fő gondolat. Még egy példát említve, az amerikai városszerkezetre vonatkozó Burgess-féle koncentrikus körök ábrázolása is ezt a problémát hordozza magában, hiszen a tartalmi kérdésektől a geometriai kérdések felé terelte és tereli egyes kutatók figyelmét. Dusek szerint ezeket a csapdákat úgy lehet elkerülni, ha átgondoljuk, hogy a feltevések milyen következményekkel járnak az eredményeinkre nézve, hiszen a modellek elméleti célja nem a konkrét, számszerű eredmények bemutatása, hanem a jelenségek közötti kapcsolatok feltárása. Ha a modellekbe konkrét értékeket illesztünk, akkor a modellel a leíró magyarázatot segítjük. A különféle gazdasági, statisztikai adatokat felhasználó modellek szintén egy adott gyakorlati gazdasági szituáció konkrét leírásában nyújtanak segítséget, adnak pontosabb képet a vizsgált jelenségről, és így a döntéshozatalban is segítenek.

Összegzés

Bibó István, a 20. század magyar jogi irodalmának egyik legkiemelkedőbb képviselője azt kérdezi, hogyan konszolidálható a kelet-közép-európai régió. A konszolidálás lehetősége 1918-ban már lehetővé vált, ugyanis az Oszmán Birodalom és a Habsburg Birodalom megszűnt létezni. Bibó szerint a népek önrendelkezési joga alkalmas lehetett volna arra, hogy rendet teremtsen

²⁸ Vö. Ian Stewart: *A természet számai*. Bp. 1997. 24–32.

²⁹ Vö. Dusek Tamás: *i.m.* 47.

Kelet-Közép-Európában, azonban ez elmaradt, hiszen nem vitte senki végig következetesen. Ekkor a határok ugyanis nemzetközi megállapodás révén alakultak ki, mégpedig a nagyhatalmak jóváhagyásával, s itt meg kell jegyezni, hogy a II. világháborút követően rögzített határok tartják magukat. A szerző a problémát a meghúzott határok igazságtalanságában látja, hiszen azok meghúzása nem egyszerűsíthető pusztán erkölcsi kérdéssé, mert ez egy objektív politikai és társadalmi kérdés. Nyugat-Európában egyes nemzetek függetlensége stabil történelmi határok közt alakult ki, míg a Kelet-Közép-Európai térségben etnikai csoportok önállósításáról volt szó, megfelelő történelmi határok nélkül, egy nemzetek felett álló monarchiával szemben. Tehát a magyarok és szlovákok, magyarok és románok, valamint a csehek és németek közötti demarkációs vonalakat újonnan kellett kijelölni, a nyelvi határok alapján, és ez az új határok alkotóinak fatális tévedése volt.³⁰ Nem megfelelő alap tehát a határok meghúzásánál sem a nagyhatalmi érdek, sem a sértett népek igazságra való hivatkozása. A nagyhatalmak felelőssége nem abban áll, hogy egyesek számára kedvezőtlen döntést hoztak, hanem abban, hogy a döntések károsak voltak a kelet-európai konszolidáció szempontjából.³¹ Végül is a szerző arra a megállapításra jut, hogy a jó határ vagy nyelvi határokat jelent, vagy egy történetileg kialakult status quóhoz igazodik, hiszen csak az a határ maradhat tartós, amely az érintett népeknek lelki megnyugvást hoz, és ezen cél érdekében az önmagában gazdaságilag vagy földrajzilag irracionális határ is elfogadhatóvá válik. Rossz határok mellett ugyanis reménytelen dolog lélektani megbékélésről beszélni, viszont a jó határt meg kell védeni az „örökös változás” mindenféle dinamikájától.³² A gondolatmenetet folytatva, tehát a régióban a nemzetek elhatárolását nem a történelmi határ mentén kell keresni, mint Nyugat-Európában, hanem inkább a nyelvhatár mentén. Az a nézet, miszerint nincsenek örök érvényű határok, Bibó egyenesen kártékonynak tartja, hiszen az élet örökös változás – írja. Tartós béke csak a terület stabilizációjával képzelhető el, úgy, hogy a jó határ ne változzon. A szerző szerint sokára fog bekövetkezni olyan lelkiállapot, amelyben a határok az emberek számára közömbösek lesznek. Mindenki, aki e terület konszolidálásával foglalkozni kezd, rövid időn belül úgy érzi, hogy az örülethez kerül közel, mert teljességgel elvész a különféle oldalról felhozott elveknek és érveknek a tömkelegében. Úgy véli viszont, hogy ez merő optikai csalódás.³³ Bibó következtetése egyértelmű: ha felismerjük azt a történelmi folyamatot, mely e területen döntő volt, akkor rájövünk, hogy Közép- és Kelet-Európában minden határprobléma két szempont szembenállásából származik: az egyik valamiféle történelmi állapot, érzelem, igény szempontja, a másik az etnikai, nyelvi hovatarozás szempontja. S a probléma mindenütt abban áll, hogy ott, ahol a nyelvi nacionalizmus egy adott helyzetet vitássá tesz, az államhatárt át kell vinni a nyelvi határookra, de figyelemmel kell lenni arra az ellenállásra is, melyet a történelmi kapcsolatok, történelmi érzelmek és meglevő helyzetek általában jelentenek.³⁴

A történelem folyamán talán először a 20. század második felében nem jelent hátrányt, problémát a határmentiség. Az előny azokban a forrásokban realizálódik, melyek csak e térségek számára kerültek kialakításra. Azonban annak a tudatnak a kialakítása is fontos, melynek

³⁰ Vö. Milan Nic: *Milan Hodza és Bibó István: Két elképzelés a II. világháború utáni Közép-Európáról*. <http://www.prominoritate.hu/folyoiratok/1997/ProMino97-2-14-Nic.pdf>. (Letöltés: 2015.08.11.)

³¹ Vö. Bódi Stefánia: *Bibó István gondolatai a régió és a demokrácia kapcsolatáról*. Polgári Szemle 2012/3-6.

³² Vö. Bibó István: *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*. Bp. 1946. 19.

³³ Vö. Bódi: *i.m.*

³⁴ Vö. Bibó: *i.m.* 22.

révén talán megszűnnek a nyelvi, kulturális, illetve vallási korlátok. Az EU külső határain jelentős források állnak rendelkezésre, amelyek fenntartják a határ menti együttműködési kedvet, de a kétoldalú szerződések hiánya esetén az együttműködések heterogenitása és viszonylag kis mozgási tere fennmarad. Pozitívum viszont, hogy az államok felismerik a határ menti együttműködésekben rejlő lehetőségeket, bár igyekeznek azt központi irányítás alatt tartani állami kezdeményezésű szerveződések és direkt irányítású programok létrehozásával.

Az anyagiasult elemeknek kitüntetett szerepe van az elméleti és a leíró területi elemzésekben egyaránt. A tér generálásának elengedhetetlen feltétele a területközi interakciót teremtő mozgás, amely elsősorban érzékelhetővé teszi és alakítja a térbeli viszonyt, másodsorban maga is teremtője a térbeli viszonyoknak. A társadalmi tér anyagiasult eredményei tehát a természeti térben helyezkednek el, a helymeghatározásukat pedig részben hozzájuk viszonyítva, velük megegyező módon írhatjuk le. Ez az egyik oka és magyarázata az abszolút térszemlélet dominanciájának a társadalmi térszemléletben. A geometriai modellek elméleti célja a jelenségek közötti kapcsolatok feltárása, így a különféle gazdasági, statisztikai adatokat felhasználó modellek szintén egy adott gyakorlati gazdasági szituáció konkrét leírásában nyújtanak segítséget, annak pontosabb képet a vizsgált jelenségről, és így a döntéshozatalban is segítenek.

Végül pedig ismét Utz Jeggle értelmezésére utalhatunk, aki felhívja a figyelmet a határnélküliségnek, a határok feloldódásának veszélyére, a sebezhetőség és labilitás megnyilvánulásaira is. A határok dekomponálása újból előhívhatja a kiszolgáltatottságnak, a biztonságérzet megszűnésének a benyomásait, és újfajta határreceptiókat indukálhat a társadalomtudományos gondolkodásban és kutatásban.

Spatial Modes of the State Borders Depending on the Cross-border Co-operations and Characteristics of the Geometrical Space

Keywords: state borders, spatial structure, border regions, cross-border co-operations

The state border was considered one of the most vulnerable spatial element in the history. Primarily is interpreted in socio-economic perspective which relates to the military, ecological and environmental aspects. The concept of the state border is multi-directional, because there exists political geographical, philosophical, and even mathematical interpretations however this term is used most often in public administration or politics. This paper discusses that we need to consider the eventuality of the borders and in this perspective the political forces are those that establish the boundaries, transform or abolish them. We also discuss issues which outlines the challenge of border regions. In the spatial investigations of the state border is not a coincidence that the spatial structure and regional structure also plays a role since almost half of the EU's territory are made up from border regions or regions affected by national frontiers.

Horváth Gizella

A Dada halott, és élvezi

1. Avantgárd és kiábrándulás az ésből

Az avantgárd művészet eleve a háború szemantikai mezejéhez tartozik. Az „avantgárd” (*avant-garde*) eredetileg hadi kifejezés, azt a kis felderítő csoportot jelöli, amely felvállalja az idegen terep feltérképezésének kockázatos feladatát. Az „avantgárd” kifejezést Olin de Rodrigues, az utópikus szocialista Saint-Simon követője alkalmazta a művészetre 1825-ben. *A művész, a tudós és az iparos* címet viselő írásában Olin de Rodrigues bemutatja azt az elképzelést, amely szerint az ideális társadalom vezető elitjét a művészek, a tudósok és az iparosok alkotják. Közülük is a művészek azok, akik meg tudják szabni a társadalom fejlődésének irányát. Mivel ők a képzelőerő természetes birtokosai, nem csupán előre látják a jövőt, hanem meg is tudják alkotni, ezért tulajdonképpen ők az egész emberiség boldogságához és jólétéhez vezető út pionírjai. Ők képezik a társadalom előőrsét, felgyorsítva a társadalmi, politikai és gazdasági reformot.

Az avantgárd gondolata a racionális társadalomépítés feltételei között, a haladás narratíva keretein belül jöhetett létre: „a modernitás szövetsége az idővel és a haladás fogalmára való hosszú távú támaszkodás tette lehetővé a jövőért harcoló tudatos és heroikus avantgárdot”.¹

Bár az avantgárd metaforáját a háborús szókészletből kölcsönzi, Rodrigues-nél még nem világos, ki az ellenség, akivel az avantgárdnak harcolnia kell. Az utópikus szocialista elképzelések annak a haladás-eszmének a holdudvarába tartoznak, amely jellemző a modern kapitalista világra. A haladás-eszme előfeltétele pedig az a meggyőződés, hogy az ember bele tud avatkozni a társadalmi folyamatok alakulásába, racionálisan meg tudja tervezni a közösség jövőjét. Ebben a tervező folyamatban az utópikus szocialisták központi szerepet szántak a művészeknek.

Maguk a művészek csak fél századdal később fogják felvállalni az avantgárd szerepét, és addigra már megtörténik a művészi avantgárd szembefordulása a kapitalista társadalommal. Idézett munkájában, a modernitás arcainak szentelt nagyszerű könyvében Matei Călinescu azt állítja, hogy a 19. század első felében a burzsoá modernitás és az esztétikai modernitás között áthidalhatatlan szakadék keletkezett, és ettől fogva ellenséges viszonyba kerültek. A burzsoá modernitás folytatta a hagyományt: a haladás doktrínáját, a mérhető idővel való törődést, a

Horváth Gizella (1962) – filozófus, egyetemi docens, Partiumi Keresztény Egyetem, Nagyvárad, horvathgizela@gmail.com

A szöveg angol változatát a szerző bemutatta a „Mens Sana. 4th Argumentor Conference. Rethinking the Role of Emotions” című nemzetközi konferencián. (2015. október 7–8. Partiumi Keresztény Egyetem, Nagyvárad.)

¹ Matei Călinescu: *Five Faces of Modernity. Modernism Avant-Garde Decadence Kitsch Postmodernism*. Durham 1987. 94. (A nem magyar nyelvű forrásokból vett idézeteket saját fordításban közlöm! – H. G.)

ráció kultuszát, a szabadság elvont humanista felfogását, a pragmatizmust, a cselekvés és siker kultuszát. Ezzel szemben a másik modernitás, amelyből az avantgárd mozgalmak születtek, radikálisan burzsoáellenes. A 19. századi avantgárd költőknek a polgári társadalommal szembeni ellenszegülését elsősorban a művészet autonómiájának kiépítése, megőrzése motiválta. A modernizmus mint művészi irányzat szembekerül a modernitással mint társadalmi berendezkedéssel.

A 19. század végére az „avantgárd” fogalma az újító írók és művészek szűk csoportját jelöli, amely a radikális kritika hangján szólal meg. Ők a művészetet akarják forradalmasítani, mert úgy gondolják, hogy a művészet forradalma egyben az élet forradalmát is jelenti. A művészeti avantgárd tudatosan szembefordult a nagyközönség stilisztikai elvárásaival, miközben a politikai forradalmárok éppen a nagyközönséget szándékozták volna megnyerni a művészet propagandisztikus felhasználásával. 1880 után a két avantgárd elválik egymástól.

A huszadik század elejére az avantgárd fogalma annyira tág, hogy mindazokat a művészeti iskolákat magában foglalja, amelyek elutasítják a múltat, és imádják az újat.² Mostanra, mire valóban létrejönnek az avantgárd mozgalmak a művészetben (pl. expresszionizmus, futurizmus, kubizmus, dadaizmus, szürrealizmus), kiderül, hogy az avantgárd ellensége egyrészt egy művészetfelfogás (az akadémikus művészet, amely a valóságűség, az erkölcsi üzenet, esetleg a kellemesség kritériumaira épült), másrészt az e koncepció mögött álló társadalmi berendezkedés a kapitalizmus, a burzsoá világ, gazdasági egyenlőtlenségeivel, korlátozó és kétszínű erkölcsével.

Az elgépiesedés mint a racionális termelés-szervezés következménye a kapitalista társadalomban egy olyan negatív aspektus, amelyre korán felgyeltek a művészek. 1911-ben jelent meg Frederick Winslow Taylor meghatározó könyve, *A tudományos irányítás alapelvei*. Ez a szöveg tudományosan bebizonyította, hogy a hasznon növelése úgy érhető el, ha a személyt uniformizálják, a gépiesített folyamatba személytelen mozzanatként iktatják be. Itt tetten érhető a munkafolyamat racionalizálásának embertelen következménye. Taylor elvei tökéletesen működtek a Ford gyárakban, ahol 1913-tól használták a futószalagos összeszerelést, amely forradalmasította a tömegtermelést. A gépiesített termelés visszahatott az emberi test „racionalizálására” is: „a taylorizmus és a fordizmus úgy működött, hogy racionalizálta a testeket is, amelyek az ismétlődő munkán keresztül virtuálisan gépesítve lettek.”³ A gépnek megvoltak a maga hívei a művészek között. Ilyenek például a futuristák, akik közül Marinetti ódát írt a versenyautomobilhoz, Fernand Léger pedig „a gépet oly nagyon plasztikusnak”⁴ látta. A művészek többsége viszont elfogadhatatlannak tekintette az elgépiesedés perspektíváját. A hatékony munkafolyamatban részt vevő névtelen individuummal helyezkedik szembe a művész, akinek „szakmája” az eredetiség, az autentikus és egyedi kifejezés. A művészek egy része az elgépiesedés veszélyére hívta fel a kortársak figyelmét (ld. például Charlie Chaplin *Modern idők* című későbbi, 1936-os filmje).

Szintén a racionalitásra épülő modern társadalom elfogadhatatlan következményének lát-szik a huszadik század elején kitörő első világháború. A háború önmagában addig nem fedte fel ésszerűtlen voltát: az addigi háborúkat lehetett racionalizálni, fel lehetett mutatni okaikat, fel

² Vö. uo. 116.

³ Amelia Jones: *Irrational Modernism. A Neurasthenic History of New York Dada*. Cambridge–London 2004. 14.

⁴ Sík Csaba (szerk.): *Ars poeticák a XX. századból*. Bp. 1982. 122.

lehetett építeni a háború köré egy hazafias retorikát, a hősiesség kultuszát. Különbséget lehetett tenni támadó és megtámadott között, igazságos és igazságtalan háború között, a mieink és az ellenség között. Ember ember ellen harcolt, és el lehetett ezt sütni, mint a bátorság próbáját.

Viszont az első (!) világháború egészen új helyzetet teremtett. Nem egy „civilizált” nemzet harcolt egy „barbár” nép ellen, nem egy területért harcoltak a szomszédos államok, nem a szabadságát akarta kivívni egy nép, hanem Európa civilizált, modern államai harcoltak egymás ellen – bár nem lehetett könnyen eldönteni, miért is. Le lehetett írni az események egymásutánját, és minden egyes lépésnek meg lehetett találni a közvetlen indokát, de az egész háborúnak mégsem volt elfogadó narratívája. A világháború nem hagyja magát racionalizálni. Ahogy később Adorno és Horkheimer⁵ a második világháború kapcsán megállapítják, úgy tűnik, a ráció belegabalyodott saját hálójába. A ráció háborúba objektívalódott értelmetlenségét legkorábban a művészek vették észre, és olyan harsányan hirdették ellenállásukat, hogy a visszhang mai napig nem szűnt meg.

Talán ezek a körülmények vezettek el oda, hogy a művészeti avantgárd, amelynek a képzelet segítségével a haladást kellett volna biztosítani, hátat fordított a társadalomnak, a kapitalista berendezkedésnek, a társadalmi modernitásnak – és annak, ami mindezek alapját képezte: a rációnak. A 19. századi avantgárdhoz képest a huszadik század eleji avantgárd radikálisabb. Nemcsak a múlttal akar szakítani, hanem azzal is, ami a kapitalista rendszer fundamentumának látszik: a rációval. Az „épater les bourgeois” nem egyszerű terribilizmus, hanem a bátor avantgárd művész eszköze arra, hogy új utakat nyisson a társadalom számára, ahogyan azt Rodrigues elképzelte.

A ráció elleni harcnak több formájával is találkozunk a képzőművészetben: az expresszionizmus felszabadítja az érzelmi kifejezést az értelem diktatúrája alól, a szürrealizmus felváltja a tudatosságot a tudattalannal, a dadaizmus igyekszik kiiktatni a rációt és helyébe beemelni az értelmetlenséget. Több formában is, a művészek elutasítják a rációt, amely szerintük kudarcot vallott. A legradikálisabb álláspontot a háborúban és a háború ellen született Dada képviselte.

2. Harc az ész ellen

Ha a Dadáról szeretnénk írni, mit tehetnénk mást, mint követni azt az utat, amit Tristan Tzara, a leginkább Dada művész „bakteriológus észjárás”-nak nevez, és amely próbálja megtalálni a Dada etimológiai eredetét vagy legalábbis a történetét, lélektanát.

Mi sem jellemzőbb a Dadára, mint az, hogy pontosan tudjuk, hogy hol (Zürichben) és milyen évben (1916) született – bár születésének körülményeiről két egymásnak ellentmondó történetünk van. Hans Arp emlékei szerint a Dada szóra Tristan Tzara talált rá 1916. február 8-án, Hugo Ball pedig azt közli, hogy ő maga javasolta ezt a címet Tzara tervezett folyóiratához április 18-án.⁶ Bárhogyan is történt, a „Dada” elnevezés telitalálat. A Dadát olyan fiatalok hozták létre, akik Zürichbe menekültek a háború elől. Dühös fiatalok, akik szakítottak gyökereikkel (házjukkal, amely ágyúötlékeknek szánta őket, családjukkal, amely a számukra elfogadhatatlan polgári világot jelentette, kultúrájukkal, amelyben nem találták meg

⁵ Lásd Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Bp. 1990.

⁶ Lásd Hugo Ball: *Flight out of Time. A Dada Diary*. Berkeley, Los Angeles 1996.

helyüket). Svájcba menekült németek (Hugo Ball, Richard Huelsenberg, Emmy Hennings), románok (Tristan Tzara, a Janco testvérek, Arthur Segal), egy elzászi polgár (Hansa vagy Jean Arp), Amerikába menekült franciák (Marcel Duchamp, Francis Picabia), németek (Elsa von Freytag-Loringhoven) a pimaszság nemzetközi nyelvét beszélték, és kapcsolatban álltak egymással. Egy mozgalom tagjai, amely nem vár el elvtársiasságot, engedelmességet, eszmék követését. Henri Béhar úgy írja le a Dada mozgalmat mint „egy internacionálét, intézmény, alapító szöveg, vezető, alkotmány, szervezőbizottság és végrehajtó organizmusok nélkül”.⁷ Amit a Dada elvár: az elvárások elutasítása. Jól érzékeli ezt a New York-i Dadához tartozó Walter Conrad Arensberg, aki vallomását így fogalmazza meg: „Én, Walter Conrad Arensberg, amerikai költő kijelentem, hogy Dada-ellenes vagyok, mert csak ily módon lehetek dada, dada, dada.”⁸

a) A nevek varázsa

„Dada” – önmagában nem jelent semmit, ami kifejezné a mozgalom lényegét, jellegzetességét, és éppen ezzel fejezi ki azt. Másrészt a kifejezésnek van jelentése több nyelven is, így sokirányú asszociációs folyamatot képes elindítani. Az egyik keletkezéstörténet szerint Tzara felütötte a francia–német szótárt, és a véletlen által feldobott szó, a lap tetején, a „da-da” volt. És rögtön úgy érezhetjük, hogy ez telitalálat: egyrészt, mert nem a racionális tervezés, hanem a tiszta véletlen műve, másrészt, mert olyan szó, amely nem a jelentésével tolakszik előre, mivel az nincs is neki, csupán jelzi, milyen betűkkel kezdődnek a lapon a szavak. Nem értelmes szó, hanem értelem nélküli hang. És pont erre van szüksége a logika medréből kilépni szándékozó Dadának.

A „da-da” románul – Tristan Tzara anyanyelvén – azt jelenti, hogy „igen, igen” (ahogyan oroszul is). Ha erre gondolunk, rögtön ironikusnak érzékeljük a túlzott igenlést, ami csakis vicc lehet, olyan művészek esetében, akik egy dologhoz nagyon értnek: ahhoz, hogy NEM-et mondjanak. Franciául lovacskát, vesszőparipát jelent, ami a játékosságot, a gyermek nyers ártatlanságát juttatja eszünkbe. Magyarul a dadus, dada pesztrát jelent, ami szintén a felelőtlen gyerekkorhoz kötődik. Nagyon Dada az, ahogyan a „dada” szó működik: nyílt értelmetlensége centrifugális központként löveli ki magából a lehetséges jelentéseket.

Hasonló módon jött létre és működik a MERZ elnevezés. Kurt Schwitters szeretett volna csatlakozni az 1920-as Dada kiállításoz, de nem kapott meghívott, így egy saját bejáratú Dadát hozott létre, saját elnevezéssel: MERZ. A szó a kereskedelmi bank szó közepe (kommerzbank), ami önmagában (addig) semmit nem jelentett. Schwitters nyomán a MERZet ahhoz a dadaista attitűdhöz kötjük, amely elutasítja a kereskedelem köré épülő kapitalista társadalmat, az áruvá vált művészetet.

b) A kiáltvány

A kiáltvány az avantgárd harci kürtje: felébreszt, motivál, jelzi az irányt. Azt, hogy a művészek az alkotás mellett kiáltványokkal is foglalkoznak, az avantgárd hozta divatba. Ahogyan

⁷ Henri Béhar: *La Colombe poignardée: Dada politique. = Dada and Beyond*. Vol. I. Dada discourses. Elza Adamowicz & Eric Robertson (eds.). Amsterdam – New York 2011. 21–36, 23.

⁸ Beke László (szerk.): *Dadaizmus antológia*. Bp. 1998. 176.

azt is, hogy csoportosan írnak alá kiáltványokat. Maga a kiáltvány műfaja objektíválja az avantgárd egyik belső feszültségét: az avantgárd művészetnek ideológiája van, amely csoporttá alakítja a művészeket, miközben a művészet eleve az alkotók közötti erős különbségekről, a művészek erős individualitásáról szól.

A dadaista kiáltvány fokozottan diszfunkcionális. Egy kiáltvány akkor működik, ha világosan, egyszerűen, ugyanakkor vonzó retorikával megfogalmazza azokat a forradalmi gondolatokat, amelyek számára követőket keres. A dadaista kiáltványok egyrészt poétikus, másrészt értelmetlen szókapcsolatokat tartalmaznak. A szöveg néha kilép vizuális monotonitásából, és úgy viselkedik ezeken a kiáltványokon mint kép. Ismerünk egyéni kiáltványokat (pl. Hugo Ball első kiáltványát 1916-ból és Tristan Tzara kiáltványát 1918-ból), és ismerünk olyat, amelyet húszan írtak alá (1918-ban).

Az első dadaista kiáltványban (Zürich, 1916. július 14-én – talán nem véletlen, hogy pont a Bastille elestének és a francia forradalom kezdetének napján –) Hugo Ball eleve azzal indít, hogy a Dada új irányzat: „A Dada egy új művészeti irányzat. Ez abból látható, hogy mind ez idáig senki sem tudott róla, és holnap egész Zürich erről fog beszélni”, bár néhány sorral alább korigál, és a Dadát világszellemnek nevezi.⁹ Két fontos dolgot szögez le bevezetésként: az egyik, hogy művészeti irányzatról van szó, a másik pedig, hogy a Dada nemzetközi szó.

A maga poétikus módján, a szöveg arra is rávilágít, hogy mi a dada célja: megszabadulni a múlt terhétől, mindentől, ami „kecses és csinos, nem megsavanyodott, bornírt, elmoralizált, europizált, enervált”, és ehhez a dada „a legjobb és legragyogóbb lilium tej szappan a világon”.¹⁰ A megtisztulás konkrét tere a kiáltvány szerint a hagyományos nyelv, az eszköze pedig a vers, amely felszabadított szavakból áll:

„A vers lehetőség arra, hogy ha lehet, beérjük szavak és nyelv nélkül. Ez az elátkozott nyelv, amelyhez ugyanúgy mocskok tapad, mint ahhoz a koszos kézhez, amely pénzt érintett. A szót akarom, ahol kezdődik és ahol vége van.”¹¹

A dadaisták merészen bántak a nyelvvel, feldarabolták, szétcincálták, leredukálták elemekre, betűkre és hangokra, zárójelbe helyezték a nyelv kódjait és konvencióit, „nyelvbomlást” végeztek, ahogyan Anna Katharina Schaffer nevezi.¹² A nyelvi konvenciók lebontásával „visszavonták a kulturális kontextus legalapvetőbb feltételét: az adott nyelvi törvényekhez való ragaszkodást.”¹³ Így a társadalom szövetét, összetartó hálóját igyekeztek meglazítani. A nyelv és a logika a kultúra nélkülözhetetlen alapjai – és az, hogy a dadaisták éppen ezeket támadták meg, jelzi radikalizmusukat. Kísérleteztek a nyelvvel a költészetben és a plakáton, a nyelv vizuális és a beszéd auditív aspektusával. A dada-előadásokban az artikulált nyelv mellett szerepet kaptak az értelem nélküli hangok is: „feltárták a hang minden aspektusát: mint jelentéshordozót,

⁹ Hugo Ball: *Dada Manifesto*. 1916. [https://en.wikisource.org/wiki/Dada_Manifesto_\(1916,_Hugo_Ball\)](https://en.wikisource.org/wiki/Dada_Manifesto_(1916,_Hugo_Ball)). Letöltve: 2016.04.14.

¹⁰ Uo.

¹¹ Uo.

¹² Lásd Anna Katharina Schaffer: *Dissecting the Order of Signs: On the Textual Politics of Dada Poetics = Dada and Beyond*. Vol. I. Dada discourses. Elza Adamowicz & Eric Robertson (eds.), Amsterdam – New York 2011. 37–50.

¹³ Anna Katharina Schaffer: *Assaulting the Order of Signs. = Dada Culture. Critical texts on the avant-garde*. Daffyd Jones (ed.). Amsterdam – New York 2006. 117–133, 117.

mint a természet utánzását, mint harmonikus kompozíciót és mint ösztönzést az asszociációk számára”.¹⁴ Használták a bruitista költeményt, amely nem a szavak jelentésére, hanem hangzásukra alapoz, létrehozták a szimultanista költeményt, ahol párhuzamosan zajlanak az események. Az egyik emlékezetes szimultanista költemény a *The admiral is searching for a house to rent*, egy három hangra komponált recitativo, amely kinyomatva egy zenei kottához hasonlít. Huelsenbeck, Janco és Tzara egyszerre adták elő a szövegüket: Huelsenbeck németül, Janco angolul, Tzara franciául, úgy, hogy közben áthelyezték a hangsúlyokat a szavakon belül, rövidítették vagy elnyújtották a szótagokat. Ugyanakkor, Huelsenbeck csapdosta a dobját, Tzara rázta a csörgőt, Janco fújta a sípot, és furcsa mozgásokat végeztek. A hagyományos előadás központosított rendszere teljesen szét lett zilálva: a nézőknek nem sok esélyük volt arra, hogy valami egységeset összerakjanak a szétzúzott eseményekből. A széteső performansz csak a végén állt össze egy egységes, végső kijelentésben, amelyből megtudjuk, hogy a tengernagy nem talált semmit. Cornelius Partsch a következőképpen írja le az eseményt: „mint dobokkal felszerelt filozófusok a dadaisták zúztak és eljátszották kulturális kritikájukat”.¹⁵

Ha Hugo Ball új nyelvet akar, amit nem az örökölt kódok szerveznek, Tristan Tzara a gyökerekig ás, a logikai struktúráig. A logikai következetességet következetesen támadja – egyrészt tételesen, szövegszerűen kijelentve a logika hamisságát, másrészt gyakorlati szinten is, azzal, hogy szövege tele van nyílt ellentmondásokkal. Már a kiáltvány első sorai felvállalják az ellentmondást:

„Írok egy kiáltványt, és nem akarok semmit, és mégis mondok dolgokat, és elvben is a kiáltványok ellen vagyok, és az elvek ellen [...]. Azért írom ezt a kiáltványt, hogy kimutassam, lehet a leginkább ellentmondásos cselekedeteket is végrehajtani egy rövid lélegzetnyi idő alatt; a cselekvés ellen vagyok és a folytonos ellentmondást szeretem, de a megállapítás és kijelentés ellen is vagyok. Sem mellette, sem ellene nem vagyok, és nem akarok megmagyarázni semmit, mert gyűlölöm a józan észet.”¹⁶

Az ellentmondó tételek felsorolásán kívül egyetlen pozitív tétellel találkozunk, amelyből megtudjuk, hogy Tzara gyűlöli a józan észet. Úgy tűnik, a ráció elutasítása mögött egy radikális szabadságvágy található.

A Dada elégedetlensége a társadalmi berendezkedéssel és a kortárs fejleményekkel nyilvánvaló. A történelmi-társadalmi kontextusra Tzara a *Manifestó*ban nem tér ki; egyetlen utalás van a háborús helyzetre, ami egyszerűen „mészárlás”-nak nevez, és kijelenti, hogy „a mészárlás után a megtisztított emberiség reményével maradtunk”.¹⁷ Ellenben nem kíméli az önmagát eladó művészetet, amely azért van, „hogy pénzt keressen és a kedves polgárságot boldogítsa”, miközben „a rímek csattannak, mint a pénz, és a meghajlások a gyomor profilvonala

¹⁴ Uo. 129.

¹⁵ Cornelius Partsch: *The Mysterious Moment: early Dada performance as ritual*. = *Dada Culture. Critical texts on the avant-garde*. Daffyd Jones (ed.). Amsterdam – New York 2006. 37–65, 50.

¹⁶ Tristan Tzara: *Dada manifesto*. 1918.

http://www.freemedialibrary.com/index.php/Dada_Manifesto_%281918%2C_Tristan_Tzara%29. Letöltve: 2016.04.14. A szöveg magyar fordításában „jó ízlés” szerepel, viszont a francia szövegben a „le bon sense” kifejezés a józan észet jelöli.

¹⁷ Uo.

mentén csúsznak”.¹⁸ Itt felismerhető a polgári modernitás elleni attitűd, amely oly jellemző az avantgárdra.

A logika elleni támadások a kijelentések szintjén maradnak. Végül is nem várhatunk el érvelést ott, ahol az érvelést szeretné a szerző lerombolni, ahol a dialektikát így jellemzi: „dialektikának nevezik azt a módot, ahogyan az emberek sietve rátekintenek a dolgokra az ellenkező szempontból is, azért, hogy közvetetten is ráerőltesék a másakra saját véleményüket, más szavakkal fej – én nyertem, írás – te veszítettél, tudományos göncökbe bújtatva”.¹⁹ Tzara kinyilatkoztatja: a logika felesleges bonyolultság, a logika mindig hamis, és a legfőbb gond, hogy korlátozza a szabadságot „láncai ölnék, hatalmas százlábú, amely megfojtja a függetlenséget”.²⁰ Így a logika elleni harc meghatározó motívummá válik: „a logika (azok tánca, akik képtelenek alkotni) eltörlése: DADA”.²¹ Természetesen ezt a definíciót további számtalan, definíciószerű kifejezés között találjuk meg – azt, hogy mi a Dada, azt maga az olvasó válogathatja ki a felsorolásból.

Ugyanis bele kell törődnünk, hogy „A DADA NEM JELENT SEMMIT”. Viszont ez mégiscsak egy kiáltvány, azaz valamire buzdítania kell, meg kell tudnunk, mit vár el tőlünk a kiáltvány szerzője. Ezt Tzara meg is fogalmazza: „Mindenkinek kiáltania kell: egy nagyszerű, romboló, negatív feladatot kell teljesíteni. Kiseperni, megtisztítani”, továbbá: „cél és terv nélkül, szervezet nélkül: ellenőrizhetetlen ostobaság, bomlás”.²²

Mindent fel kell adni, ami a múltból származik: a logika rendjét, a polgári társadalmi rendet, a művészet kivívott helyét a világban – mindezt a szabadság nevében és az ellentmondás nevében, amelyről kiderül, hogy maga az élet: „Szabadság: DADA, DADA, DADA, az összefordított színek állandó ordítása, minden ellentét és ellentmondás egymásba fonódása, a groteszk jelenségeké, a következetlenségekké: AZ ÉLET.”²³

Az első német dadaista kiáltványként ismert, 1918-ból származó szöveg, amit húsz szerző jegyez, explicitté teszi a Dada radikalizmusát, amely nem pusztán művészeti radikalizmus: „A dadaizmus az első, amely nem esztétikailag áll már szemközt a világgal, amikor az etika, a kultúra és a bensőségesség jelszavait, melyek csupán a gyenge izmok leplei, alkotórészeire szaggatja.”²⁴

Az avantgárdon belül, úgy tűnik, a Dada tudatosan és nyíltan vállalja fel azt, hogy nem művészi mozgalomként, hanem teljes kritikaként áll szemben a társadalommal. Éppen ezért a Dada nem más stílusokat vagy iskolákat támad, hanem magát a művészetet mint társadalmi intézményt, és nem hoz létre saját stílust. Igaz, hogy a művészeti intézmény elleni harcot a Dada elbukta: nem a múzeum szűnt meg, hanem Duchamp *Fountain*-je került be a múzeumba. Ugyanakkor, az avantgárd mozgalmak győzelme abban áll, hogy „lerombolták azt a lehetőséget, hogy egy adott iskola önmaga számára vindikálja az egyetemes érvényességet”.²⁵

¹⁸ Uo.

¹⁹ Uo.

²⁰ Uo.

²¹ Uo.

²² Uo.

²³ Uo.

²⁴ Beke László: *i.m.* 80.

²⁵ Peter Bürger: *Theory of the Avant-Garde*. Manchester 1984. 87.

E kiáltványok nagyszerűsége abban áll, hogy próbálják következetesen végiggondolni a következetesség felszámolását, amennyire ez egyáltalán lehetséges. Tzara kijelenti: „A Dada a függetlenség vágyából, a közösséggel szembeni bizalmatlanságból született. Akik csatlakoznak hozzánk, megőrzik szabadságukat. Nem fogadunk el semmilyen elméletet.”²⁶ A német kiáltvány pedig a következőképpen zárul: „E kiáltvány ellen lenni ugyanazt jelenti, mint dadaistának lenni!”²⁷ A Dadához akkor lehet hűségesnek lenni, ha semmiféle hűséget nem ismerünk el – még a Dadához való hűséget sem. Minden megnyilvánulásában a Dada maga a paradoxon.

c) Összművészet

Bár a huszadik század elején a képzőművészetekben az izmusok majdnem követhetetlen ritmusban jelennek meg, a Dadáig nem kétséges, hogy mi művészet és mi nem. Egy Matisse-festmény, amelyről Leo Stein, aki különben gyűjtötte képeit, kijelentheti, hogy a legvisszataszítóbb festékpaca, amit valaha látott, kétségtelenül festmény. De vajon az értelmetlen hangok (Pierre Albert-Birot: *A Dadának*, 1917) vagy egyszerűen az ábécé betűinek felsorolása (Louis Aragon: *Öngyilkosság*, 1919) vajon költészet-e? Vajon különböző anyagok felragasztása egy felületre festmény vagy szobor? Ha nem tartozik valamely műfajba, akkor művészet-e? Végül – hogy a legdadább tárgyról beszéljünk – Duchamp piszoárja, a *Fountain* nevű ready-made művészet-e?

Az értelem definíciókkal és osztályozásokkal dolgozik, azaz elkülönítésekkel. A tapasztalat káoszából az elkülönítések segítségével tesz rendet. Nem csoda, hogy az értelemellenes Dada összezavarja a rendet, eltörli a különbségeket. Ez nem a véletlen műve, hanem egy stratégia. Kurt Schwitters a következőképpen ír erről:

„Az én célom a Merz-összműalkotás, amely valamennyi műfajt művészi egységbe foglalja. Kezdetben egyes műfajokat párosítottam össze. Szavakból és mondatokból úgy tapasztottam össze költeményeket, hogy elrendezésük ritmikailag egy rajzot eredményezett. Képeket szövegetem össze oly módon, hogy a festői képhatás mellett plasztikus reliefhatás is keletkezzék. Mindez abból a célból történt, hogy a műfajok határai elmosódjanak”²⁸

Kurt Schwitters célja az, hogy ne egy műfaj specialistája, hanem „művész” legyen. Ez leginkább úgy érhető el, ha a művész nem valamilyen speciális képességre hagyatkozik (pl. kézügyesség), hanem egy általánosabb művészi képességre. Bár Marcel Duchamp festőnek indul, a festészet számára csak egy a művészi megnyilvánulásai közül. Duchamp ki akarja zárni a festészetből a művész érintését, személyes stílusát, „mancsát” – franciául: *la patte*. El akar távolodni a „la patte”-tól és a retinális festészettől. Duchamp fest, installációt alkot, tárgyakat „talál”, illetve alkot, és szellemes címekekkel látja el munkáit, amelyek mindannyi találós kérdésként működnek. Radikális „műalkotása” a ready made, amely már alig őriz meg valamit a fogalom eddigi jelentéséből: a tárgyakat nem a művész hozza létre, nem ő „találja” ki, nem

²⁶ Tristan Tzara: *i.m.*

²⁷ Beke László: *i.m.* 81.

²⁸ Uo. 199.

ő formálja őket, nem „szólnak” a világról, és nem fejezik ki a művész érzéseit, nem szépek és nem fenségesek. Duchamp *Forrása* egy testet öltött filozófiai kérdés: mi a művészet?

Kezdetektől fogva a Dada leginkább fesztiválhoz vagy cirkuszhoz hasonlít, ahol a művészetek találkoznak: a Cabaret Voltaire-ben verseket szavalnak (különböző nyelveken), zenét szólaltatnak meg (leginkább az afrikai zene vad ritmusait), táncolnak, Marcel Janco képzőművész által kitalált jelmezekbe bújnak, a falakon Jean Arp munkái láthatóak, és mindezt lehetőleg egyszerre. Ami a színpadon történik, kevésbé egy klasszikus előadás, sokkal inkább cirkuszi mutatvány vagy egy primitív rituálé. Az előadás előreláthatatlan, ahogyan a publikum reakciója is.

Attól kezdve, hogy a művészetet a zseni művészetének tartják, a művészek igyekeznek eredetinek, újnak lenni. Az újdonság hajszolása egyben szakítás a múlttal. Ez a szakítás sehol nem olyan radikális, mint a Dada esetében. Azzal, hogy a kommunikáció alapvető kódjait igyekeztek eltörölni – a nyelv érthetőségét, a logika használatát, a fogalmi határokat – a dadaista művek az értelmetlenséget hirdették a szabadság nevében. Az ésszerűséggel szembeni harc hevében Tzara értelmezhetetlen műveket követel. Ez viszont egy olyan határ, amit nem lehet túllépni. Minden, ami a kultúra része – értelmezhető, így az értelem jelentés kereső tevékenységének tárgyává válik.

3. Patthelyzet

A Dada rövid és zaklatott élete tele volt szakításokkal és metasztázisokkal. Ahogy az egyik avantgárd magyar író, Déry Tibor elég korán (1921-ben) észrevette, „ez az új generációkban egyre nagyobb tért hódító szekta már bölcsőjében készül majdani harakirijére”.²⁹ Nem csoda: ha dadának lenni annyi, mint nem egyetérteni a Dada kiáltvánnyal, nyilvánvaló, hogy a különböző kulturális gyökerekkel rendelkező dadaisták között elkerülhetetlenek a feszültségek, a szembenállások. Ugyanakkor az antidogmatizmus lehetővé tette a dadaközpontok szaporodását: Zürich mellett és után a Dada megjelenik Berlinben, Hanoverben, Párizsban, New Yorkban. Minden Dada, bármi Dada. Az is kétségtelen, hogy a Dada mozgalom hívei közül néhányan megmaradtak mint referenciák a művészetben és a nyugati kultúrában, mások pedig ma már alig ismertek. Azok maradtak meg, akik túlléptek a Dadán, például Man Ray, Hans Arp, Marcel Duchamp. De vajon a nagy publikumból hányan olvastak akár egy sort is Tristan Tzarától, akiről viszont sokan tudják, hogy a Dada atyja vagy legalábbis, keresztapja? A szürrealistákat – Dalít például – rengetegen ismerik, de vajon a szakmabelieken kívül mennyire népszerű Kurt Schwitters munkássága? Élő vagy halott a Dada?

Bár hangosak voltak és merészek, és megnyilvánulásaikban egyenesen keresték a botrányt, a dadaisták mégsem voltak elég hangosak ahhoz, hogy bekerüljenek a Gombrich által 1950-ben kiadott és azóta is bestseller művészettörténetbe. Úgy tűnhetett, hogy ez a nagy felfordulás csupán egy ötperces hírnév, és a Dada nem a művészetet szüntette meg, hanem hatékonyan és gyorsan, néhány év alatt – önmagát. Az 1955-ben Kasselben szervezett első Manifestán, amely a nácik által 1937-ben degeneráltnak nevezett avantgárd művészetet hivatott bemutatni, a Dada teljesen hiányzott.

²⁹ Uo. 247.

A későbbi, 1966-os kiadásban Gombrich mégis kénytelen néhány mondat erejéig bevonni a Dadát a művészet történetébe. A Dada csoportot „extremistának” titulálja, és beismeri, hogy az előző kiadásban tárgyalhatta volna esetüket a primitivizmusnak szánt fejezetben. Az egész mozgalmat elintézi azzal a megállapítással, hogy „ezek a művészek azt szerették volna, hogy gyermekeké változzanak és kiröhögjék a nagybetűs Művészet ünnepélyességét”.³⁰ Majd elkezdi mentegetőzni: „mindig oda nem illőnek tűnt, hogy ezeket az »anti-művészet« gesztusokat azzal az ünnepélyességgel, hogy ne mondjam pompával emlegessem, elemezzem vagy mutassam be, amit ők nevetségessé akartak tenni és meg akartak szüntetni”.³¹ Nem csoda, hogy a neves művészettörténész kissé kényelmetlenül érzi magát: időközben kiderült, hogy az általa szóra sem méltatott Dada nemcsak hogy nem halott, de a hatvanas évek egyik legerőteljesebb inspirációforrása a művészet számára.

Amit a Dada beígért, azt el is végezte: radikális, kíméletlen, pofátlan kritikája megtisztította a művészetet. Sok minden, ami addig természetes volt, egyszerre már nem volt magától értetődő: az, hogy a művészetnek szépnek kell lennie, hogy egy képzőművészeti alkotás festmény vagy szobor, hogy a művésznek meg kell munkálnia az anyagot, hogy a versnek értelmes mondatokból kell állnia, hogy a művésznak szakmai és anyagi sikerre kell törekednie, hogy a kritikusok és a polgárok kedvében kell járnia. Már nem voltak műfaji korlátok, már nem voltak relevánsak az ízlés vagy az illem, sőt az erkölcs szabályai sem. Emlékezzünk Tzarára: utálok a józan ész, vagy Duchampra, aki a *Palackszárító*ján (Égouttoir) elpárologtatja az ízlés (*gout*) utolsó cseppjeit. Most már lehetett tömegtermelésben létrehozott tárgyakat felruházni művészi jelleggel, lehetett mindennapi anyagokat, tárgyat felhasználni a művészetben, lehetett szemétből műalkotást létrehozni. A hagyomány, a kritikusok vagy a publikum elvárásai már nem kötötték a művészeket. Olyan szabadon, kötetlenül alkothattak, mint eddig soha. Ebből a szabadságból születik az a művészet, amely a kísérletezés jegyében fog fejlődni a 20. század második felében, új műfajokkal és újonnan ledöntött korlátokkal.

A Dadát saját sikere szüntette meg – és ez a veszély minden avantgárd mozgalomra leselkedik. A Dada lényege az ellenállás, az elutasítás. A Dada csak a játéktér széléről tud bekia-bálni, annak semmi értelme nincs, hogy mint elismert játékos és a játék teljes jogú résztvevője szídjá a játékszabályokat. Másrészt a radikális tagadás elvezet az öntagadáshoz, azaz az ön-felszámoláshoz, ami szintén színpadiasan következik be: „Amikor szimbolikusan már semmi lerombolnivaló nem maradt, az avantgárdot saját következetessége öngyilkosságra kötelezi. Az esztétikai thanatofilia nem mond ellent más, az avantgárd szellemiségével asszociált vonásoknak: az intellektuális játékoságnak, az ikonoklazzmusnak, a komolytalanság kultuszának, a misztifikációnak, a gyalázatos tréfáknak, a szándékosan stupid humornak.”³²

A Dada helyzetét világosan leírja Peter Bürger az avantgárdnak szánt tanulmányaiban. Az ő felfogásában az avantgárd nem egyszerűen a legújabb művészeti irányzat, hanem olyan mozgalom, amelynek két célja van: támadást intézni a művészet intézménye ellen és a teljes élet forradalmasítása. Bürger szerint az avantgárd megbukott, azaz nem érte el céljait. Ugyanakkor, ez a bukás nem jelenti azt, hogy az avantgárd hatástalan vagy jelentéktelen lenne, sőt: „ha a

³⁰ E. H. Gombrich: *Istoria artei*. Buc. 2012. 602.

³¹ Uo. 601.

³² Matei Călinescu: *i.m.* 123–124.

céljaikhoz és reményeihez mérjük, az összes forradalom megbukott; viszont ez a tény nem csökkenti történelmi jelentőségüket”,³³ és ez tökéletesen érvényes a Dadára nézve.

Bár mostanra már pontosan százéves, a Dada örök fiatal. A Dada nem csupán egy fejezet a művészet vagy a kultúra történetében, hanem egy mai napig működő kovász. Elza Adamowicz és Eric Robertson, akik 2011-ben egy tanulmánykötetet szerkesztettek a Dadáról, a következőképpen vélekednek: „A globalizáció, ökoválság, terrorizmus és szuperhatalmak hegemoniájának huszonegyedik századában, a Dada messze nem egy megkövesedett történelmi mozgalom. Pacifista, internacionalista, szkeptikus, imaginatív, a hatalomnak és a művészi áthelyezésnek ellenálló öröksége új relevanciával bír.”³⁴

Az avantgárd bukását Bürger művészi sikeréhez köti. Bár az avantgárd a művészeti intézmény ellen harcolt, azt akarta ellehetetleníteni, a művészeti világ a bekebelezéssel, az elfogadással reagált: „az intézmény azzal demonstrálta hatalmát, hogy felkarolta támadóit, és a nagyszerű művészek panteonjába kiemelkedő helyet jelölt ki számukra”.³⁵ Az avantgárd egyik célját sem érte el – nem győzte le a művészet intézményét, és nem sikerült egyesítenie a művészetet az élettel, forradalmasítva ezzel magát az életet. Viszont ennek a kudarcnak a másik arca egy teljes győzelem a művészet világán belül: „a művészet és az élet egyesítése avantgárd utópiájának kudarcra egybeesik az avantgárd átütő sikerével az intézményen belül”.³⁶

Bár teljesen elfogadhatónak találom Bürger interpretációját, úgy gondolom, a Dada „bukása” szempontjából egy másik körülményt is figyelembe kell venni. A Dada projektje ambiciózusabb volt, messzebbre mutatott a Bürger által leszögeezett célokra: a Dada az értelmetlenség megvalósításával próbálkozott, a nyelv és a gondolkodás szintjén. És bár ez a próbálkozás mérész és méltánylandó, mivel mégiscsak a nyelv és gondolkodás által strukturált kultúra keretei között történik, eleve kudarcra van ítélve. Így ha a Dada halott, akkor abba a kísérletbe halt bele, hogy beépítse az értelmetlenséget a művekbe. Ahogy Tzara megfogalmazta az 1918-as kiáltványában, érthetetlen műveket kell létrehozni: „Szükségünk van erős, egyenes, pontos és soha meg nem értett szövegekre.”³⁷

Már maga a meg-nem-érthető mű létrehozása is nagy kihívás – hacsak nem a kalapból kihálaszott szavak módszerét használjuk. Tzara máskülönben kidolgozta az aleatorikus, értelmetlen mű létrehozásának algoritmusát is:

Tristan Tzara: *Hogyan írjunk dadaista verset*

Fogjon egy újságot.

Fogjon egy ollót.

Válasszon ki abban az újságban egy olyan hosszúságú cikket, amilyenre a versét tervezi.

Vágja ki a cikket.

³³ Peter Bürger: *Avant-Garde and Neo-Avant-Garde: An Attempt to Answer Certain Critics of Theory of the Avant-Garde*. *New Literary History* 41(2010). 695–715; 700.

³⁴ Elza Adamowicz & Eric Robertson (eds.): *Dada and Beyond*. Vol. I. Dada discourses. Amsterdam – New York 2011. 11–12.

³⁵ Peter Bürger: *i.m.* 705.

³⁶ Uo.

³⁷ Tristan Tzara: *i.m.* Franciául: „Il nous faut des œuvres fortes, droites, précises et à jamais incomprises”. http://www.dada-companion.com/tzara_docs/tza_manifeste_1918.php

Azután vágjon ki gondosan minden egyes szót, amelyekből az a cikk áll, és rakja egy szütyőbe.

Rázza meg szelíden.

Aztán húzza ki egymás után a kivágott szavakat.

Másolja le lelkiismeretesen

Abban a sorrendben ahogy a szütyőből kikerültek.

A vers Önre fog hasonlítani.

S lám máris egy rendkívüli eredeti író Ön, és elbűvölő érzékenységgű, ámbár ezt az érzékenységet a köznép kellően még nem érzékeli.³⁸

Íme, egy algoritmus, amely biztosítja az „végtelenül eredeti” költői alkotást, egy recept, amit követhet a költő, és ami kigyógyíthatja az olyannyira gyűlölt józan eszből.

Bürger mellett érvel, hogy az avantgárd egy teljesen új befogadói attitűdöt hozott létre, amelynek nélkülöznie kell a mű (vagy jelenség, kifejezés) értelmét, és egyenesen a befogadó életének megváltoztatására irányul:

„A befogadót sokkolja az értelemadás megtagadása. És éppen ez az avantgárd művész szándéka, aki reméli, hogy az értelem ilyenfajta visszatartása az olvasó figyelmét ráirányítja arra, hogy saját életvezetése megkérdőjelezhető, és szükséges azt megváltoztatni.”³⁹

Véleményem szerint ez az interpretáció nincs eléggé megalapozva. Nem maradtak fenn leírások, vallomások arról, hogy az avantgárd művekké váló találkozás hogyan változtatta meg a befogadók életét. Sokkal életszerűbb, hogy egy érthetetlen művel találkozáskor a befogadó mégiscsak értelmet visz bele a műbe – ha egyáltalán hajlandó foglalkozni vele. A művek befogadása akkor működik, ha a befogadó valamilyen értelmi konstrukcióba bele tudja helyezni a munkát. A Dada teljes kudarca az lenne, ha nem foglalkoznánk megnyilvánulásaival. De foglalkozunk – és ezt úgy tesszük, hogy jelentéseket keresünk vagy alkotunk. Ha élvezzük Tzara *Antipyrinjét*, ez úgy lehetséges, hogy amennyiben hiányzik minden konkrétan eligazító mankó az értelmezéshez, mi magunk állítjuk fel az értelmezési sémáinkat.

Cornelius Partsch egy tanulmányban leírja az egyik első dadaista estét, amelyen Huelsenbeck, Janco és Tzara előadták a *The admiral is searching for a house to rent* című performanszt. Többek között kiemeli, hogy milyen fontos szerepet játszottak ebben az előadásban és más dadaista megmozdulásokban a dobok, amelyeken általában furcsa, leginkább afrikai ritmusokat játszottak. Majd így folytatja: „a dadaisták azért használták a dobot, hogy többszintű asszociációs réteget mozgassanak meg, hozzákapcsolódva horizontálisan az európai harcmezők vérrontásához és vertikálisan különböző archetipikus régiókhoz”.⁴⁰ Partsch esete a dadaista dobbal tökéletesen bizonyítja azt, hogy lehetetlen nem jelentést keresni az emberi megnyilvánulásokban, főleg ha ezek művészi megnyilvánulások. Hogy mi volt a dadaisták szándéka, azt már végkép nem fogjuk kideríteni – de az elviselhetetlen, hogy magának a megnyilvánulásnak ne legyen jelentése, értelme.

³⁸ Parancs János fordítása.

³⁹ Peter Bürger: *i.m.* 80.

⁴⁰ Cornelius Partsch: *i.m.* 51.

A Dada versek, tárgyak azzal a szabadsággal ruházzák fel a befogadót, amit a művészek önmaguk számára is fontosnak tartottak. Ez a Dada ajándéka a befogadó számára: „egyfajta nagylelkűség, amely megosztja a képzeletbeli teret, megengedi a kiegészítést, így mi magunk is részesei leszünk a játéknak”.⁴¹

Ennek a szabadságnak viszont az értelmezhetőség a határa. Az észnek nem lehet sakk-mat-tot adni a művészetben belül. A harc az ésszel legfeljebb egy inspiráló patthelyzettel végződhet.

Dada Dead and Loving It

Keywords: Dada, avant-garde, disappointment with reason, nonspecific art, Tristan Tzara

The historical period of the avant-garde art movements coincided with two phenomena which can be interpreted as the failure of the rationalism characteristic for the modern, capitalist system. One of these is Taylorism, which dehumanized and robotized the person involved in the work process, and the other is the First World War. Several movements of the avant-garde related critically to reason and conscience (expressionism, surrealism), but the most radical was Dada. The manifestos and Dadaist activities reveal that the Dada wants to do away not only with the heritage of the past, but also with the linguistic and logical structures which form the texture of society. Bruitist poems, meaningless words and sentences, simultaneous poems, and the various uses of sound are all aimed at tearing apart language itself. The refusal of logic is most evident in the manifesto of Tristan Tzara, in which the series of mutually contradictory affirmations is concluded with an exceptionally clear statement: “I hate common sense”. Logic, argumentation, and dialectics are all dismissed in the name of freedom and life, which are characterized by Tzara in the following way: “the interweaving of contraries and all contradictions, freaks and irrelevancies: LIFE”. In my paper, I supplement the thesis of Peter Burger on the failure of the avant-garde (which is explained by him through its artistic success) by calling attention to the failure of its fight against reason, which is most evident in the search for meaning as an essential part of artistic reception. Thus, Dada is only interesting as long as the meaningless phenomenon is associated with some kind of meaning during the artistic reception.

⁴¹ Mary Ann Caws: *The Object of Dada. = Dada and Beyond. Vol. I. Dada discourses.* Elza Adamowicz & Eric Robertson (eds.). Amsterdam – New York 2011. 73–82; 81.

Száva Csanád

A láthatatlan dimenziói

A látható dolgok a hétköznapi szemléletmód szintjén közvetlen módon jelennek meg számunkra, mintegy természetes módon, semmilyen eszköz vagy feltétel segítségével vagy megléte nélkül. Mi sem természetesebb annál, hogy amit éppen meglátok, az teljesen önmagától, semmilyen eszköz – például egy szemüveg – segítségével nélkül is megjelenik a szemem előtt, illetve láthatóvá válik a szemem és ezáltal az értelmem számára. Ha szeretnék rajta gondolkodni, ezt a bizonyos adott dolgot kell tételeznem, és ezzel így már foglalkozhatok, bizonyos eszközök – például módszerek – bevetésével, de mindenképp kell ehhez az, hogy ténylegesen lássam is a dolgot.

Mégis azzal szembesülünk, hogy például Jean-Luc Marion szerint ez korántsem ilyen egyszerű. A látható dolgok, pontosabban a látható tárgyak, tehát mindazon dolgok, amelyeket a látás a tárgyává tesz, csak feltételekkel lesznek láthatóak. Arról van szó, hogy a láthatatlan bizonyos aspektusainak megléte a feltétele a láthatóak létrejöttének. Marion a festészet példáján elemzi ezeket az aspektusokat, és megállapítja: „A láthatatlan – a festészet esetében ez éppúgy igaz, mint a valóság más területein – soha nem lehet a mi produktumunk: a láthatatlant nem megalkotjuk, hanem elfogadjuk.”¹ A láthatatlan tehát egy adottság, feltétel, amely mintegy önmagától teljesül. Nélküle nem lehetséges a perspektivikus látás, és így a látás mint olyan is fogalmilag hozzá van kötve. Ellenkező esetben, tehát hogyha – horribile dictu – nem lennénk képesek a láthatatlan tételezésére, a síkok egymásra tevődésének, illetve átláthatatlanságának, értelmezhetetlenségének rémálmával kellene szembenéznünk. Úgy járnánk, mint Edgar Allan Poe hőse, akiről Marion is beszél,² nem lennénk képesek ép ésszel felfogni az ilyen módon minket körülvevő, körülöttünk levő világ képtelenségét.

A tekintet adott esetben mondhatni el is veszhet, mint Proust *Az eltűnt idő nyomában* című regényfolyamában, amelyben arról van szó, hogy a mélység mint közvetlen módon megjelenő nem a síkok megjelenítésére alapozottként jelenik meg. A láthatónak tehát feltétele a láthatatlan, nem pusztán azt látjuk, ami a tárgyak szemünk elé kerüléséből adódik. A látható felfogására meg kell tanuljunk használni a láthatatlant, pontosabban a láthatatlan és látható együtt-használatát. Így viszont már nem nézhetünk úgy a minket körülvevő dolgokra mint pusztá tárgyakra, amelyeket szemlélődésünk, pontosabban szemünk tekintete tárgyává tesz, hanem meg kell tanuljunk egy eleve értelmezettként szemlélt világot látni. Maurice Merleau-Ponty erről beszél a látás kapcsán: „Egyszerre bizonyul igaznak, hogy a világ az, aminek látjuk, és hogy mégis meg kell tanulnunk a világot látni.”³ Alighanem arról van szó, hogy más, újabb dimenziókat kell keresnünk a látható valóság szemlélése során. A fenomenológia

Száva Csanád (1979) – PhD, könyvtáros, Sapientia – EMTE, Kolozsvár, szava.csanad@gmail.com

¹ Jean-Luc Marion: *A látható keresztveződése*. Pannonhalma 2014. 59.

² Uo. 18.

³ M. Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*. Bp. 16.

feladataként Michel Henry éppen ezt az aspektust fogalmazza meg, mondhatni tételszerűen: „A valóság tehát nem korlátozódik a dolgokra, hanem mindig léteznek nem sejtett dimenziók, és az embernek az a sajátossága, hogy ezeken az új mezőkön él. A művészet az egyik ilyen mező.”⁴

A művészet, ezen belül a szépirodalom, a valóság egy másik dimenziója, ahol felsejlenek olyan összefüggések, amelyek a valóságra vonatkoznak ugyan, de nem értelmezhetőek, nem láthatóak a valós életben. Az irodalom által megmutatott összefüggések mintegy meghosszabbításai a valós élet dimenziójának, olyan terep tehát a fikció tere, ahol az is megfogalmazható, ami lehetséges, de tulajdonképpen nem valós. Tehát a kísérletezés tere, ahol a sejtések egy külön világban valósulnak meg. Tengelyi és Ricœur elgondolása szerint az irodalom lényege abban áll, hogy megmutatja azokat az összefüggéseket, amelyek csupán sejtés szintjén vannak meg, és a valóságra vonatkoznak, laboratóriumi körülmények között mutatnak ki olyan gondolati összefüggéseket, amelyeket a valós világ dimenziójában nem fejezhetünk ki.⁵

Élet és irodalom között tehát a fikciós vonás teszi a különbséget – mindkét gondolkodó erre vonatkozó írásaiban. Mégis van egy lényeges különbség a két megközelítésben. Míg Tengelyi László a tapasztalat mint igazságforma megjelenésének jelentőségét hangsúlyozza, Paul Ricœur a fikciót variációként értelmezi.

A variálás, a kísérletezési kedv olyan jellemzők, amelyek találóak az irodalmi fikcióra. A kísérletek egy meghatározott gondolati mozgástér keretein belül jönnek létre. Azonban ennek keretei, illetve szabályszerűségei nyilvánvalóan mások, mint az élet dimenziójában való mozgás. Azt mondhatnánk ezen a ponton, hogy a kísérletezés több aspektusát vizsgálhatja meg például egy történetnek, hiszen a különböző variánsok több oldalról mesélnek ugyanarról. Úgy látszik tehát, hogy a fikciónak sok eszköze, lehetősége van a gondolatok összefüggésrendszerének felépítésében. Laboratóriumi munkához hasonlóan ugyanakkor ezek a variánsok minden esetben fel vannak fűzve egyrészt egy belső koherencia vezérfonalára, másrészt vonatkozásuk mindig ugyanarra irányul, mégpedig az életre, ha úgy tetszik a valóságra, a valós életre. A koherencia adja meg a kísérletnek a történetjellegét, ami azt jelenti, hogy belső összefüggéseinek rendszere kell hogy legyen. A variálhatóság tehát nem önkényes, hanem egy meghatározott összefüggésrendszer szerint mehet végbe. Ugyanakkor ezek a kísérletek csak akkor számítanak relevánsnak, ha vonatkoznak valamire. A fikciós dimenzió tehát önmagában nem értelmezhető, bár látszólag eltér a valóságtól, az élettől, mégis csak akkor mond számunkra valamit, ha rá vonatkozik. A fikció, a gondolatkísérletek tehát egy meghatározott dimenzióban mozogva, nem pedig önkényesen szólalnak meg és mesélnek el történeteket.

Az élet, illetve irodalom fogalmi köre a fikciós dimenzióban különböző területeket foglal el. Természetesen különböző szférákról van szó, Ricœur pedig a különbségeket hangsúlyozza. Ebben a felfogásban az életnek és az irodalomnak létezik egy metszéspontja, egy közös terület, ez azonban nem egyezik meg a fikció fogalma által jelölttel. Ugyanis a Ricœur által megfogalmazott gondolatok arra engednek következtetni, hogy az irodalom képes az életnek – vagy legalábbis annak egy meghatározott szeletének – a leírására, pontosabban hiteles kifejezésére. Ez a kifejezőmód – legalábbis a ricœur-i értelemben – közvetlen módon az életre vonatkozik, vagyis a maga valóságában tárja fel, adja vissza azt.

⁴ Michel Henry: *Az élő test*. Pannonhalma 2013. 111.

⁵ Vö. Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*. Bp. 2007. 301; Paul Ricœur: *Oneself as Another*. Chicago–London 1992. 176.

Fikcióról azonban ezen a ponton még nem lehet szó. A fikció az irodalomhoz tartozik, de nincsen az étellel közös metszéspontja. Ugyanis Ricœur gondolkísérletekről beszél – a kísérlet fogalmával távolítva el az élet terminusát a valós fogalmától. Úgy látszik – főként a Tengelyi által leírtak fényében, hogy a fikciót valójában a valóságos, tapasztalati étellel szembenállóként kell értelmeznünk: „az irodalomra éppenséggel az jellemző, hogy bevett elképzeléseinket módszeresen felfogatja.”⁶ A tapasztalatok pedig, lényegük szerint és hegeli értelemben éppen az elvárásainkon alapulnak. Igaz ugyan, hogy bizonyos csalódásélményt okoznak, viszont a hétköznapi élet szintjén nem olyan mértékűt, amelynek következtében felfogásunk egészét kellene megváltoztatnunk.

A fikcióra jellemző módon tehát az elbeszélés nemcsak a valóságos élet leírásától különbözik, hanem magát a gondolkodásunk egészét, az életfelfogásunkat forgatja fel. A fikció tehát ricœuri értelemben egyrészt különbözik az élettől, mint ami az irodalom tárgya lehet, ugyanakkor az irodalom fikciós megnyilvánulása különbözik az irodalomnak ettől a leíró szférájától. Az irodalom leíró jellege eszerint határozottan elválasztható a fikciós dimenzióban működő irodalom mozgásterétől. Az irodalom – a gondolatmenet szerint – egybefogja, de mégsem vegyíti össze a két dolgot.

A fenti gondolatok alighanem a kísérleti jelleg hangsúlyozásának érdekében választják el a leírt módon a terminusokat. Ricœur laboratóriumként fogta fel az irodalmat, mintegy a gondolkodás hétköznapi vagy tudományos módjának meghosszabbításaként, amely a fikciós dimenzió révén lehetővé teszi, hogy variációkat hozzunk létre, amelyek mintegy értelmezik az átélt tapasztalatokat. Természetesen az átélt tapasztalatok az életre vonatkoznak. Tengelyi az időregényről beszélve a tapasztalat egy olyan meghatározottságában gondolkodik, amely szerint életünk tapasztalatai közvetlenül a valósághoz kötöttek.

A variálhatóságra tehát úgy gondolhatunk mint a fikció központi vonására. Kísérletezni a valósággal eszerint annyit jelent, mint variációkat alkotni meg a fikció dimenziójában. Természetesen nem lehet szó parttalan lehetőséglatolgatásról, hanem potenciális, hitelesen megfogalmazható variációkról. Maga Ricœur is arról beszél, hogy a variáció lehetősége a narráció próbájának van alávetve, vagyis csak a működő történetek jöhetnek szóba variánsokként.⁷

A husserli koncepció szerint elgondolt képzeletbeli variációk egy eidoszhoz tartoznak, ám ehhez az egy központi jelentőségű változathoz viszonyítva több vonásban is eltérhetnek. Az ilyen eltérések jelentik tulajdonképpen az irodalmi fikciót. Köznapi gondolkodás szintjén hajlamosak vagyunk az előző tapasztalatoktól való eltérések jelentőségét minimálisnak tekinteni, ezzel szemben a szépirodalmi szövegek sokkal nagyobb mozgásteret adnak nekünk a korábbi tapasztalatokkal való viszonyunkban. Az irodalmi szövegekben éppen az okoz olvasmányélményt, hogy a köznapi tapasztalathoz képest felbukkanó eltéréseket az különösképpen hangsúlyozza. A kísérleti jelleg lényege pedig éppen ez: megmutatni a másfajta tapasztalatot, azt, amely új ismeretekhez juttat.

Bár a ricœuri szétválasztás meglehetősen éles határt szab az élet, illetve a fikció által elfoglalt szférának az irodalom egészének keretei között, mégis hangsúlyozza a fikció jelentőségét. A fikció mint a variánsokat lehetővé tevő eszköz felszabadítja a tapasztalatok újabb

⁶ Tengelyi: *i. m.* 298.

⁷ Lásd Ricœur: „[...] the resources of variation encompassed by narrative identity are put to the test of narration”. *I. m.* 148.

dimenzióját. A másfajta tapasztalatok révén az olvasmányélmények, azon túl az irodalom egésze a fikció révén, új ismeretekhez juttatnak.

Tengelyi élesen elkülöníti a sci-fi irodalmat a többi szépirodalmi szövegtől a tapasztalat-fogalma mentén: „az irodalmi gondolat kísérletek valódi tapasztalatok forrásai maradnak, a sci-fi jellegű gondolat kísérletek viszont inkább csak *kvázi*-tapasztalatok rangjára tarthatnak számot”.⁸ Az elkülönítésre tulajdonképpen azért van szükség, hogy Ricœur nyomán hangsúlyozhassa a tapasztalat és élet összefüggését. Csak az a felhasználható – vagyis érvényes – eszerint, ami hitelesen megtapasztalható, vagyis ami az életből látszik, ami az élet fogalmi körébe tartozókat írja le. Ricœur egyenesen irodalmi fikció és technológiai fikció megkülönböztetésben gondolkodik. Ennek lényege éppen az, hogy – legalábbis elgondolása szerint – előbbiben ott van az emberi tényező, utóbbiból viszont hiányzik. Továbbmenve, a szigorú értelemben vett szépirodalmi fikció egy (vagy több) személyhez kötődik, aki vagy akik szereplőkként vannak jelen a cselekvésben, és egy identitás, egy személyiség, egy én tartozik hozzájuk. Ezzel szemben a Ricœur által elgondolt technológiai fikcióban vagy technológia álomban hiányzik az emberi tényező.⁹

A szépirodalmi szöveg, egy elsődleges értelmezés szerint, azt meséli el, amit a valóságban, vagyis az élet fogalmához tartozóban megtapasztaltunk, vagy megtapasztalható. Azonban a zsánerműfajok ezen túlmutatnak. A fikció lehetővé teszi, hogy eltávolodjunk az irodalomnak ettől a szigorú értelmezésétől. Nyilván, csak az tekinthető (igazi) irodalomnak, amelynek nagyon is köze van az élethez, ahogy ezt Ricœur is hangsúlyozza. Mégis a zsánerműfajok, főként a sci-fi, rámutatnak arra, hogy az így értett fikció, bár látszólag csak a technológiai álom fogalmkörével írható le, és ilyenként a tiszta fikció dimenziójába tartozik, kapcsolatba hozható az élet fogalmával, összekeverhető a hagyományosabban értett és a spekulatívabb szöveg. Korábban láttuk, hogy Ricœur és ennek nyomán Tengelyi milyen módon választja el a fikciós és a tapasztalati dimenziót. Ami mégis összeköti a kettőt, az a szépirodalmi szöveg, azonban a zsánerek, mint például a sci-fi, megmutatják, hogy a nem hagyományos elbeszélés vagy fikció összekeveri a két dimenziót, és egy működő szöveggént tár elénk másfajta tapasztalatokat. A hagyományosabb értelemben vett elbeszélésen túllépve, a fikciós dimenzió segítségével tárgihatónak látszik a megtapasztalható köre. Minderre a zsánerek – főként a sci-fi – szövegek megléte és elbeszélésként való működése mutatnak rá. Tengelyi megfogalmazásában: „az átélhető és megtapasztalható köre valójában szélesebb, mint az elbeszélhető”.¹⁰

Szintén a valóság problémája foglalkoztatja Michel Henryt is, amikor egy másfajta műalkotásról, a képzőművészeti műtárgyról beszél. Henry hangsúlyozza a valóság tényezőjének fontosságát, mondván, hogy minden ilyen alkotás a valóság egyes elemeit használja fel kiindulópontként. Ahogy Henry megfogalmazza, Husserlhez is kapcsolódva: „a kép-intencionalitás, amelyet az általa észlelt jelek irányítanak, a festmény materialitását alkotó valóságos elemekből kiindulva hozza létre a műalkotást. A műalkotás ezért imaginárius”.¹¹

Az imagináriusnak köszönhetően lehetségese válik a mélység megjelenítése a síkban, csakúgy, mint a fikció által egy történetvariáns az irodalmi szövegben. A síkban ábrázolás mérnökien pontos megrajzolásának, ábrázolási módjának mintegy meghosszabbítása a műalkotás

⁸ Tengelyi: *i. m.* 301.

⁹ Vö. Ricœur: *i. m.* 150–151.

¹⁰ Tengelyi: *i. m.* 301.

¹¹ Vö. Henry: *i. m.* 144.

dimenziói által lehetséges. A tér tehát egészében fiktívé válik a műalkotás megjelenésével, mondja Henry.¹²

Az esztétikai képzelőerő, ahogy Henry nevezi, tulajdonképpen ugyanaz a mozgás, mint az elbeszélés és tapasztalat körének szélesítése az szépirodalmi alkotás esetében. Ugyanakkor ez az alkotás ek-sztatikusan vonatkozik arra, amit tulajdonképpen a valóságnak vagy az életnek neveztünk. A Henry által elmondottak tehát egy olyan dimenzióra utalnak, amely tulajdonképpen a fikció körébe tartozik. A műalkotás, a fikció dimenziója által hozzáad a valóság tapasztalatához valami újat, egy másfajta tapasztalatot. Hadd utaljunk ennek megerősítése céljából Henry egyik állásfoglalására, amelyben a husserli fenomenológiáról beszél: „a világ semmiképp sem korlátozódik az egzisztáló világra, és valójában mindig fennáll egy új ontológiai dimenzió beiktatásának lehetősége. A valóság tehát nem korlátozódik a dolgokra, hanem mindig léteznek nem sejtett dimenziók, és az embernek az a sajátossága, hogy ezeken az új mezőkön él. A művészet az egyik ilyen mező, és a művész a megszokott fakticitás világán túla vetíti ki ezt a dimenziót, ami egy abszolút specifikus terület.”¹³

A fikció dimenziója tehát túllép azon a dimenzión, amelyben a köznapi értelemben vett élet valóságos tapasztalati világa fellelhető. Mégis ez a túllépés nem jelent elszakadást. Ellenkezőleg, a fikció valami lényegi dologra mutat rá, olyan tapasztalati világot tesz lehetővé, amely a dolgok rejtett, ám meglévő oldalát mutathatja meg. A fikció tehát szorosan egybekötődik az élet fogalmával, ám nem a köznapi tapasztalatok szintjén, hanem annak ellentettjeként az újdonságokat felvillantó tapasztalati dolgok dimenziójában. A rejtett felfedéséről van szó: „A művészet lényegében a dolgokon túli megjelenést akarja láttatni velünk, amely elrejtőzik és amelyben a dolog felfedi magát, ám amelyet a dolog ugyanakkor el is rejt: ezt a fajta láttatást, ami rejtett.”¹⁴

Kapcsolódik ehhez a heideggeri tiszta világ eszméje.¹⁵ Henry felfogásában ez ugyanazt a szerepet játssza, mint a tér a testek hétköznapi módon való észlelésében. Ez azt jelenti, hogy a testek észlelése csak egy eleve elképzelt „mezőben” lehetséges: a térben. Ahhoz, hogy meglát-hassunk egy testet, egy látható dolgot, szükségünk van tehát a tér koncepciójára. Ugyanakkor a művészet, a műalkotások teszik lehetővé számunkra, hogy a szemlélődés kiteljesedhessen, vagyis, hogy olyan tapasztalatokat szerezzünk, amelyek egyrészt megerősítik a dolgok korábban leírt megtapasztalását, másrészt a fikció dimenziójába is beléphessünk.

Az újdonságélményről beszél Jean-Luc Marion is a festészet kapcsán: „A festmény nem a látható elrendezését nyújtja, nem más kombinációkban mutatja meg azt, amit már láttunk: a festmény a már látott vagy esetlegesen előre látható fenomének tömegét egy teljes mértékben új, még nem látott fenoménnel egészíti ki.”¹⁶ Az előre látható itt várható tapasztalatot jelent. Marion azonban elutasítja a kombináció gondolatát. Ez arra engedne következtetni, hogy az irodalmi szöveg esetében elutasítaná a variánsok fogalmát. Még sincs így, ugyanis Marion az újdonság-jelleget hangsúlyozza. Úgy gondolja, az újdonság, a más tapasztalat, amelyik szemben áll a köznapi tapasztalattal, valami lényegi dolgot mond a dologról. Az új fenomén átraj-zolja korábbi világunkat, láthatóvá tesz egy korábban láthatatlant.

¹² Vö. uo.

¹³ Uo. 111–112.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Vö. uo. 113.

¹⁶ Jean-Luc Marion: *i. m.* 62.

Ugyanakkor – mondja Marion, szintén a festőművészetről beszélve – a láthatónak feltétele a láthatatlan: „A tekintet a láthatóba lehel a láthatatlant, nem azért, hogy kevésbé látható legyen, hanem épp ellenkezőleg, azért, hogy *még inkább* láthatóvá váljon.”¹⁷ Szükségünk van egy láthatatlan ürességre, a perspektívára, hogy egyáltalán láthassunk. Ehhez bizonyos mértékű elvonatkoztatásra van szükség. A láthatatlan elrendezi a láthatót, hogy megpillantsuk a világot.¹⁸ Szükségünk van tehát ezekre az elvonatkoztatásokra, egyébként a síkok foglyai lennénk. A látható megjelenésével pedig eljuthatunk a tapasztalati megújításához, ha a korábban leírt fikció dimenziójában is mozoghatunk. Ugyanis a fikció nélkül a világhoz tartozó dolgok csendben maradnak, a kifejezés előtt rejtve maradvá. Maurice Merleau-Ponty megfogalmazásában: „A filozófia magukat a dolgokat akarja csendjük mélyéről előcsalogatni és eljuttatni a kifejezésig.”¹⁹ Ezzel kapcsolatban fogalmazza meg a francia filozófus programszerűen a láthatóra vonatkozó gondolkodási irányvonalat: „Meg kell értenünk, mi a világ, és ha egyszer van világ, akkor milyen kapcsolat áll fenn a látható és láthatatlan világ között.”²⁰

Merleau-Ponty kiindulópontja az, hogy a köznapi gondolkodásban a dolgok azonosak önmagukkal, olyan módon, hogy amit látunk, tulajdonképpen azt gondoljuk magának a dolgoknak. Ebből a gondolkodásból tehát hiányzik a fikció – legalábbis első pillantásra mindenképp. Az elgondolás szerint csak a közvetlen módon szerzett tapasztalatok tarthatnak számot arra, hogy tapasztalatként foghassuk fel. Bár első látásra ez nagyon egyszerű és kézenfekvő értelmezése a dolgoknak, amiket a világban látunk, mégis, ahogy Merleau-Ponty mondja, éppen ebből a felfogásból származik számos gondolati ellentmondás, probléma. A kiindulópont tehát, amely szerint „Magukat a dolgokat látjuk; maga a világ az, amit látunk: az ilyen megfogalmazások egy olyan hitet fejeznek ki, amelyen egyaránt osztozik egymással a hétköznapi ember és a filozófus”²¹ – arra szolgál, hogy eljussunk ennek az ellenkező pólusához, a fikcióhoz. A francia filozófus a képzeletbeliről beszél úgy, hogy azt a valószínűséggel hozza összefüggésbe. A képzeletbeli kevésbé valószínű, mint a valóság. Merleau-Ponty azonban a valószínűségnek egy skálájában gondolkodik, így csak fokozati különbség van a képzeletbeli, vagyis a fiktív és a valóság között. A továbbiakban Merleau-Ponty kifejti a koherenciával kapcsolatos összefüggéseket, amelynek lényege, hogy a képzeletbelit nem az inkohérenca irányából kell megközelítenünk, hanem el kell fogadnunk, hogy az, amit képzeletbelinek, illetve az, amit valóságnak nevezünk, a koherencia egy bizonyos mértékével rendelkezik, a kettő között pedig tulajdonképpen nincsen lényegbevágó eltérés.²² Ez azt jelenti, hogy a *Látható és a láthatatlan* írója variánsokat feltételez, olyan variánsokat, amelyeket tulajdonképpen a képzeletbeli, a fikció mozgat, és ezek közül csupán az egyik kiválasztott variáns az, amelyiket valóságnak nevezünk. Ez az ő megfogalmazása szerint a „legvalószínűbb eshetőség”.²³ A valóság tehát felfogható úgy mint az előbb említett skálán a leginkább valószínűnek tekintett variáns.

Látható és láthatatlan kapcsolatában ugyancsak autentikus, mélyebb tapasztalatélményt mutat ki Michel Henry, a fikció dimenzióját úgy értelmezve, mint ami valóban új és lényegi

¹⁷ Uo. 18.

¹⁸ Vö. uo. 19.

¹⁹ Maurice Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*. Bp. 2006. 16.

²⁰ Uo. 40.

²¹ Uo. 15.

²² Vö. uo. 54.

²³ Uo.

tapasztalatokhoz juttat. Az élet modalitásai láthatatlanok maradnak: az élet modalitásai az olyan aspektusok, mint például az öröm vagy a szenvedés.²⁴ Ezek a modalitások a láthatón kívül jelennek meg – Henry szembeállítja a *világ* és az élet fogalmait: amíg a világ eszerint „különbözik mindattól, amit megmutat, és teljesen közömbösen viszonyul hozzá, addig az élet megőrzi magában azt, amit feltár, az élet ott van minden élőben, élteti azt, és nem hagyja el soha, mindaddig, amíg az élő él”.²⁵

Az élet – írja Henry – a világtól idegen. A tapasztalattal, mégpedig az igazi tapasztalattal kezdődik az emberi létmód, igazi tapasztalaton pedig Henry a közvetlen módon tapasztalást érti. Ez szerves kapcsolatban áll az étellel a következő módon: „az élet pontosan az, ami önmagát közvetlenül tapasztalja.”²⁶ Henry azonban a tapasztalat újdonságát elsősorban nem a fikciós dimenzióban látja, hanem az öngyarápodásban. Eszerint a nietzschei gondolat szerint az élet folyamatosan növekszik, mintegy fokozatosan meghosszabbítja önmagát, olyan értelemben, ahogy az irodalom is meghosszabbítja a valóságtapasztalatot a fikciós dimenzió révén. Érdekes módon azonban, bár nem fikcióról beszél, Henry mégis éppen ebben az öngyarápításban látja megjelenni a műalkotást. A művészi kifejezést a francia gondolkodó az élet felfokozásának nevezi, és úgy írja le, mint a hangulatok, az érzelmek egyszóval a szubjektív felébresztését. Azért van szó felébresztésről, mert egy fokozott intenzitású, egy öngyarápítási folyamatról beszélünk. Ilyen értelemben az öngyarápítás a hiteles és új tapasztalatok megszerzését, megélését jelentheti. A leírt folyamat az élet fogalmát így új fényben jeleníti meg: „A műalkotás közvetítése révén tehát mintegy az élet felfokozása jön létre” – írja Henry.²⁷ A műalkotás tehát ilyen módon vezet el az új tapasztalatokhoz.

Az ily módon felfogott új tapasztalatok, vagyis a műalkotások által nyújtott lényegi hozzájárulás megmutatkozása, a dolgok ilyenképpen való kifejezése mindazonáltal kérdéseket vet fel, amely kérdések a dolgok fenomenológiai felfogásának irányába mutatnak. A fenomenológia egyik kiindulópontja a dolgok kifejezése, illetve ahogy Heidegger kapcsán, főként a *Lét és idő* 44. paragrafusáról²⁸ beszélve Henry megállapítja, a dolgok megjelenésként való felfogása: „a megjelenés lényegesebb, mint a lét: csak azért létezik a dolog, mert megjelenik”.²⁹ A „vissza a dolgokhoz” programja Henryt elvezeti egy fenomenológiai értelemben vett tiszta megjelenéshez vagy megmutatkozáshoz, amit ő kinyilatkoztatásnak nevez. Ez a kifejezés tulajdonképpen az élet és a *világ* fogalmi szembenállásának megmutatására szolgál. Egyik oldalon találjuk a világ közönyét, másik oldalon pedig az élet tiszta kifejeződését. Itt egy olyan különbségtételről van szó, amely a kifejezést eltávolítja a köznapi tapasztalatok dimenziójától. A kifejezés tehát a műalkotás által megmutatott módon lehetséges, a fikció szerepe pedig megkerülhetetlennek látszik. Amiről Henry itt beszél, az tulajdonképpen az el-nem-beszélhető problémája, a köznapiól különböző tapasztalatok kifejezése, a világ közönyétől való elkülönülés. A világ közönyével szemben ott vannak az előre nem látható tapasztalatok, amelyek, mint korábban láttuk, lehetségesek a műalkotásnak köszönhetően.

²⁴ Vö. Henry: *i. m.* 16.

²⁵ Uo. 17.

²⁶ Uo. 85.

²⁷ Uo. 133.

²⁸ Vö. Martin Heidegger: *Lét és idő*. Bp. 1989. 377–401.

²⁹ Henry: *i. m.* 6.

Ezt a bizonyos el-nem-beszélhetőt fejezheti ki az irodalmi szöveg – ezt nevezi Thomas Mann hermetikus varázslatnak.³⁰ Thomas Mannról szólva Tengelyi kijelenti, hogy: „az elbeszélésben érzékelhetővé válik az is, ami szigorúan véve nem elbeszélhető”.³¹ Ricœur kapcsán Tengelyi lényegében egy radikális megfogalmazását adja az elbeszélésnek, amelyet kiterjeszt a hagyományos szépirodalmi elbeszéléstől minden fikcióra, beleértve a sci-fi elbeszéléseit, vagyis az olyan jellegű fikciót, amely nem megtapasztalható, csak feltételes módon, amely arra vonatkozik, ami jelenleg csak elvben kivitelezhető.³² Az elbeszélhetőség köréből – mondja Tengelyi – egy sor dolog kivonja magát: a vágy, a szeretet, az ötletek, a bünbánat és így tovább, legfőképpen pedig az idő, amely az elbeszélés közege, a fikciót keretező, mégis közvetlen módon nem elbeszélhető téma. Ahhoz, hogy ezekről és főként az időről tudjunk mondani valamit, szükségesnek látszik a fikció fogalmának átértelmezése. Elemzésében Tengelyi az idő fogalmát az élet fogalmához köti. Az élet felfokozása mint a műalkotás meghatározó aspektusa elvezet az újszerű tapasztalatokhoz. A kifejezés ilyen módusza képes beszélni az időről is, a fikció, az irodalmi narráció formájában. Szükség van a ricœur-i értelemben értett gondolat kísérletekre, hogy egy olyan mű jöhessen létre, mint például Thomas Mann *A varázshegy*. Az idő szokványosabb felfogásának összekuszálásával, a regénynek ebben a másfajta időben való elhelyezésével lehetségessé válik az emlékekről úgy beszélni, hogy megvalósuljanak a korábban említett gondolat kísérletek.³³ Thomas Mann regényében megjelenik a hermetikus varázslat kifejezése: „az is elképzelhető, hogy az elbeszélés tartalmi, imaginárius ideje az elbeszélés saját, reális időtartamát mérhetetlenül meghaladja [...] tudniillik ilyen esetekben az elbeszélés bizonyos hermetikus varázslattal, időbeli túlperspektívával él, mely a valóságos tapasztalat abnormalis és föltétlenül az érzékfölöttibe mutató eseteire emlékeztet.”³⁴ Meghaladásról, az idő kereteinek tágításáról, a tapasztalat abnormalitásáról, vagyis újdonságáról van szó. Az elbeszélés úgy jelenik meg, mint az idő kereteinek mintegy meghosszabbításában elhelyezkedő fikció.

Az ilyen módon összekuszált időben az időregényben elbeszélt emlékek előhívják azokat a váratlan tapasztalatokat, amelyek megjelenítésére csak az időt másképp kezelő és a fikció dimenziójában mozgó mű képes. Ezek az emlékek felbukkanásai váratlanok, főként azért, mert maradványok, rejtve maradt dolgok, járulékosak, amelyek nem illeszthetők be azonnal a kialakult narratívába. A járulékoság tehát egy máságot jelent, Tengelyi ezeket a járulékos, kiegészítő dolgokat az emlékezéshez kötött enklávák vagy holtágaknak, Virginia Wolf barlangoknak nevezi.³⁵

Woolf regényében, a *Mrs. Dalloway*-ben az idő nem összekuszálódik, hanem éppen az idővel kapcsolatos rejtett összekapcsolódások mutatkoznak meg. Felszín alatti, a szereplők mögött összekapcsolódó hálózattá formálódó elemek ezek. Az angol írónőnek sikerül magáról az időről úgy beszélni, hogy valóban új, csak a fikció révén megszerezhető tapasztalatokhoz

³⁰ Vö. Thomas Mann: *A varázshegy*. II. kötet. Bp. 1981. 285; Tengelyi: *i. m.* 301.

³¹ Uo.

³² Vö. uo; Ricœur: *i. m.* 142.

³³ Lásd „hó és fagy valóságát figyelembe véve, már isten tudja mióta tél volt megint, sőt a telet tulajdonképpen mindig csak átmenetileg szakították félbe perzselő nyári napok, mikor az ég olyan túlzottan kéklött, hogy már-már feketébe játszott – ilyen nyári napok pedig akárhányszor télen is előfordultak, ha az ember nem vette tekintetbe a havat, amely egyébként nyáron is hullott.” – Thomas Mann: *i. m.* 275.

³⁴ Uo. 272.

³⁵ Vö. Tengelyi: *i. m.* 310–311.

jussunk.³⁶ A regényében az összefüggések és az idő tematikája a prózaírás eszközeivel is jelölve vannak, például a mindig visszatérő „The clock was striking” – ütött az óra – mondat, amely mindig egy kitüntetett helyre kerül, hogy kiemelje a korábban említett összekapcsolódások jelentőségét, mint például a regény vége felé, amikor Clarissa visszatér, hogy összefogjon más szereplőket: „The clock was striking. The leaden circles dissolved in the air. But she must go back. She must assemble.”³⁷ Itt Clarissa a cselekmény szerint is ténylegesen összekészítéseket, összeállíthatóságot új összefüggéseket keres, miután ütött az óra.

Ricœur szerint az élettörténetek és a szépirodalom által elmesélt történetek kiegészítik egymást. A kiegészítés természetesen úgy fogható fel, mint a narratívák két oldala, egyrészt a tapasztalati mint közvetlen módon bemutatott dolog, másrészt az újszerű tapasztalati mint a fikció segítségével bemutatott másság, újdonság. A tapasztalatinak mintegy a meghosszabbítása, kiegészítése az a dimenzió, amelyben a fikció, egyáltalán a műalkotás mozog. A fikció alagútfúrására van szükségünk, hogy az időről érvényesen, új tapasztalatokat lehetővé téve, a másságot beillesztve tudjunk beszélni.

Dimensions of the Invisible

Keywords: fiction, invisible, visible, experience, life

We are tempted to think in terms of the identical about the things that we see. From a perspective that is specific to the way that we think in our everyday life, we think that what we saw was really that, with what we had that ordinary experience. Sometimes, however, we have extraordinary experiences thanks to the artistic works. Fiction creates a dimension that is situated outside of the sphere of ordinary experiences, and offers knowledge about the things that remain unseen for the eye of the everyday life. Fiction is capable of generating experiences that are of absolute novelty in this sense.

³⁶ Vö. uo. 319.

³⁷ Virginia Woolf: *Mrs Dalloway*. Ware 1996. 135. Woolf mondatai magyarul: Az óra ütött. Az óramutatók feloldódtak a levegőben. De neki vissza kell mennie. Össze kell raknia a dolgokat. [Fordítás tőlem – Sz.Cs.]

Veress Károly

Valóságépítő virtualitás

Techno-logikai forradalom

A kommunikációnak az utóbbi évtizedekben megváltozott technikai és technológiai feltételei közepette *kommunikációs forradalomról* szokás beszélni. A kommunikáció tere és ideje az új média technológiai feltételei közepette újfajta valóságképződés interaktív közegévé válik. Ennek fontos összetevője a *virtualitás* dimenziója. Az emberi lét és a kommunikációs technológiák viszonyának *megfordulásával* a valóság és a virtualitás korábbi viszonyának megfordulása is együtt jár. A virtualitás a valósághoz hozzátartozó lehetőségdimenzióból valóságképzővé/valóságépítővé válik. Az új média nemcsak új valóságtapasztalatokat eredményez, hanem egy új *kommunikációs kultúra* kiképződését is elősegíti. Ennek legfontosabb hordozói éppen a virtualitás dimenziójában megvalósuló kommunikatív viselkedés és cselekvés.

A kérdéskör egyik kortárs szakértője, Philippe Quéau úgy véli, hogy a mai kommunikációs forradalom lényegileg „techno-logikai” forradalom.¹ Nemcsak a nagy diskurzusok eltűnéséről van szó, s nem is arról, hogy újból teret nyernek az életvitel racionalitásával szemben az álmok, fantáziaképek, fundamentalista meggyőződések. Mindezek nem technikai jellegű folyamatok. A „technológia” kifejezés etimológiája *techné* és *logosz*, művészet és gondolkodás, teremtés és megértés szemantikai kapcsolatára utal, arra, ahogyan a technika behatol és beépül a mindennapi élet szellemi és anyagi folyamataiba. Addig, amíg a technika az előző századok ipari forradalmának az eszköze volt, ma a technológia a kommunikációs forradalom alapjává, pontosabban *közegévé* válik. Ezért a kommunikációs és információs technológiák explóziójaként kibontakozó forradalom nemcsak instrumentális jellegű, hanem egy *új életforma*, életművészet hordozója; a *logosznak* egy új *technéje*, technikája, amelynek a közegében az értelmünk és a világ kapcsolatának egy új módja bontakozik ki.² Nemcsak az információkezelés, -átadás, -feldolgozás új technikáiról van szó, nem is csak a planetáris méretű kommunikációs és vizualizációs rendszerek kiépítéséről, hanem egy új „látásról”, egy másfajta mentális attitűdről, a másokhoz való viszonyulás újszerű módzatairól, ami a valóság és a vele való kapcsolat új értelmezési-formalizálási eljárásait s az ily módon újraalkotott, átstrukturált világban való gyakorlati részvétel új lehetőségeit érvényesíti.³

Veress Károly (1953) – filozófus, egyetemi tanár, BBTE, Kolozsvár, veress_k@yahoo.com

A *Reális és virtuális terek találkoása* című Új Média Konferencián (Sapientia-EMT MHK Marosvásárhely) 2011. március 4-én elhangzott előadás tanulmányá átfórmált változata.

¹ Vö. Philippe Quéau: *La planète des esprits. Pour une politique du cyberspace*. Paris 2000. 30.

² Vö. uo.

³ Vö. uo. 31.

Philippe Quéau az ily módon felvázolt kommunikációs forradalom három lényegi jellemzőjét említi, amelyek: a) a numerikus reprezentáció univerzalitása; b) az ember és a gép megváltozott kapcsolata, ami újfajta testtartás és gesztusok megjelenésével, valamint az információszerezés – a navigálás – megváltozott módozataival jár, amelyek újszerű intuíciónkat és heurisztikát eredményeznek; c) a valóság új állapotaként tapasztalt virtualitás megjelenése.⁴

Jelen tanulmány gondolatmenete az utóbbira összpontosít. Vizsgálódásunkat két irányban látjuk szükségesnek kiterjeszteni: egyrészt a virtualitás és a valóság viszonyának a vizsgálatára, másrészt az egyre gyakoribbá, mondhatni bevetté vált virtuális valóság szókapcsolat (és fogalmi összetétel) vizsgálatára. Mindkét vonatkozásban kialakultak olyan fogalmi és nyelvhasználati beidegződések, amelyek bizonyos prekoncepciókat, felülvizsgálatlan jelentéstartalmakat magától értetődőeknek tekintenek és kritikátlanul forgalmazznak. Ezért alakulhatott ki az a helyzet, hogy a virtuális valóság szóösszetétel kapcsán mindenki tudni (érteni) véli, hogy miről van szó, de senki sincs igazán birtokában egy tisztázó végiggondolásnak a valóság és virtualitás kapcsolatára vonatkozólag.

Módszertani nehézségek

Induljunk ki az *Informatika és Tudomány* c. web-lapban több mint egy évtizeddel ezelőtt közzétett ismeretterjesztő cikk – *A virtuális valóság jelentése* – tartalmi elemeiből. A cikk mindjárt az elején felhívja a figyelmet a „virtuális valóság” (vagy ahogy angolul nevezik, a „virtual reality”, VR) szóösszetételben rejlő látszólagos szemantikai paradoxonra: egyrészt „az elnevezés két látszólag egymásnak ellentmondó szóból áll”, másrészt – ha belegondolunk, kiderül, hogy – „a két szó együttes jelentése nem kevés értelmet hordoz magában”.⁵ Jellemző, ahogy a cikk szerzője napirendre tér a szóösszetételt alkotó kifejezések jelentéstartalma fölött: a „virtuális” szó, „mint tudjuk”, azt jelenti: „nem létező”, „képzeletbeli”; a „valóság” szót „gondolom senkinek nem kell megmagyaráznom”. A szerző tehát egy magától értetődőnek vett, de semmiképpen sem megalapozott ellentmondásossági viszonyt előfeltételez a virtualitás és a valóság fogalmak között, majd a jelentésükkel kapcsolatban külön-külön egy hallgatólagos közös tudásra utal, amit mindenki tud, anélkül, hogy magyarázni kellene. Azaz ennek a sajátos „meghatározási” technikának köszönhetően semmit sem tudunk meg arról, hogy mi is az, hogy „valóság” (hisz ezt mindannyian „tudjuk”, s ezzel csupán annyi a probléma, hogy az ily módon adódó tudásunk esetében éppen „azt” *nem tudjuk*, amit tudunk), miközben a vele ellentmondásos viszonyban álló fogalomról, a virtualitásról (mint nem-valóságról) azt tudjuk meg, hogy „nem létező”, illetve hogy „képzeletbeli”. A valóság-létezés, nem-valóság-nem létezés tisztázatlan predikatív meghatározottság egyenesen zavarossá válik a rejtett utalásnak köszönhetően, miszerint a képzeletbeli „nem létező”. A két kifejezés együttes jelentésének „nem kevés” értelme eszerint valami ilyesmi lehet: a virtuális valóság képzeletbeli valóság, vagyis nem-valóság valóság. A fogalomzavart a számítógépes mesterséges környezetre történő utalás oldja fel látszólag. Eszerint a virtuális valóság „tulajdonképpen egy olyan, számítógépes környezet által generált mesterséges, a valóságban nem létező világ, melybe az adott felhasználó

⁴ Vö. uo. 40, 41.

⁵ *A virtuális valóság jelentése*. = Sg.hu *Informatika és Tudomány*. 2001. július 2. www.sg.hu/cikkek/16493/a_virtualis_valosag_jelentese (Letöltve: 2011.02.27.)

megpróbál minél inkább beleéledni”, vagyis megpróbálja beleélni magát a „virtuális térben” történő dolgokba. A felhasználás a számítógépes játékoktól az orvostudományig, az iparig számos területre kiterjedhet. Itt tehát megtörténik egyfajta határmegvonás, de korántsem az eredetileg elkülönített virtualitás és valóság között, hanem a valóság mint valamiféle „természetes” állapot és a virtualitás mint a számítógépes technikával és technológiával előállított mesterséges környezetben képződő „világ” között. A szerző itt egy újabb megalapozatlan megkülönböztetést vezet be – természetes-mesterséges –, amelyet a definíció kedvéért ráadásul a valóság-virtualitás fogalmi ellentétpárral párhuzamosít. Ezzel azt a benyomást kelti, mintha a valóság valamiféle természetesen adott volna, a virtualitás pedig minden esetben mesterségesen előállított. Az effajta leegyszerűsítés (a valóság fogalmának naiv leszűkítésén túlmenően) azért veszélyes, mert eleve kizárja a „természetesen” fennálló virtualitás lehetőségét. Ezt a hozzáállást a további gondolatok meg is erősítik: fontos szempont, hogy „a virtuális valóság tárgyainak, az egész környezetnek olyannak kell lennie, hogy a felhasználó természetes (addigi tapasztalatainak megfelelő) módon kerüljön velük kapcsolatba”; „[ö]sszességében a virtuális világnak, saját törvényszerűségei határain belül ugyanúgy kell működnie, mint a valóságnak”; „[a]z elképzelt világ törvényszerűségeinek ugyanúgy megismerhetőeknek kell lenniük, mint a valóságos világ jelenségeinek”; a felhasználó számára „ideális esetben, megfelelő tapasztalás után ez a világ ugyanolyan megszokott lehet, mint a valóság”; végül pedig a felhasználónak „hinnie” kell abban, hogy ténylegesen ott létezik, benne él az adott virtuális világban.

E jellemzők felsorakoztatása nagyon jól tükrözi a szakirodalom zömére jellemző naiv beállítódást a virtuális valóság mibenléte és a hozzá való viszonyulás tekintetében. Ez az elgondolás egy, a virtualitást mesterséges feltételek között generáló technikai-technológiai környezet tapasztalatából vezeti le a virtuális valóság problémáját, amit *kiterjeszt* a virtualitás átfogó egészére. Az való igaz, hogy az új technológia sajátos módon *aktualizálta* a virtualitás tapasztalatát, de ebből korántsem következik, hogy ebben merülne ki a virtualitás egyetemes tapasztalata, sem pedig az, hogy ebből az aktuális tapasztalatból az összes másfajta sajátos virtualitás-tapasztalatot – visszafelé – egységesen értelmezni lehetne. Továbbá, bár a valóság és a virtualitás *látszólagos* el-
lentmondásossági viszonyára épít, valójában a (definiálatlan, hallgatólagosan tudott) *valóság* fogalmát *terjeszti ki* a virtuális valóság jellemzésére: a virtuális dolgoknak megtapasztalhatóaknak kell lenniük, és valamennyire kiszámíthatóan kell működniük, akárcsak a valóságos dolgoknak; a virtuális valóság működésének törvényszerűségeken kell alapulnia, akárcsak a valóság esetében, s ezeknek a törvényszerűségeknél megismerhetőeknek kell lenniük. Tehát a virtuális valóság is – nem-valóság mivolta ellenére – mégiscsak egyfajta „valóság”, legalábbis olyan, *mintha* valóság volna, amellyel a felhasználó természetes módon (vagyis valóságos tapasztalatainak megfelelően) kerülhet kapcsolatba. A fő különbség a valóság természetességével szemben a virtualitás *technológiafüggőségében* áll. Ezért a közbeiktató technikai eszközök finomítása a virtuális valóság tapasztalatának a minél inkább való *közelítését* szolgálja a természetes valóságtapasztalathoz. De a kettő közötti átjárás valójában *hitelevő*: ott, ahol még nem valósul meg elégségesen a valóságból a virtualitásba való átmenet, a felhasználónak *hinnie* kell a virtualitás (mintha-)valóságosságában, pontosabban abban, hogy az észlelhető inadekvátság a technológia (fejlesztéssel kiküszöbölhető) tökéletlenségéből adódik.

A gondolatmenet szerzője tehát egy logikai csúsztatás folytán a saját valóságtapasztalat horizontjában értelmezi a virtualitást, amely módszertani melléfogásnak nemcsak a virtualitás tapasztalati újszerűsége, hanem a tényleges mássága s ezzel együtt a virtualitásnak *mint*

virtualitásnak (és nem mint „valóságnak”) az értelmezési és megértési lehetősége esik áldozatul. Más szóval a mássághoz való viszonyulásnak a már hagyományosan ismerős antropológiai képlete áll elő: a másik olyan, mint én, vagy olyannak kell lennie ahhoz, hogy megismerhessem. Elég, ha magamat ismerem, s az ismert magamat kiterjesztem rá; ami pedig mégis kívül kerül ezen a körön, az nem is valóságos, illetve érvénytelen. Azzal a különbséggel, hogy most az „új kontinens”, amelynek a feltárásáról és meghódításáról szó van, nem egy ismeretlen földrajzi és kulturális térség, hanem a digitális technológia által generált virtuális „valóság”. Az új világ *gyarmatosításának* lépései viszont hamisítatlanul követik az európai modernitás jól bejáratott módszereit; abban is, hogy a „valóság”, amelynek talajáról mindez történik, (ön)reflexíve mostanság sincs inkább tisztában a saját mibenlétével, lehetőségfeltételeivel és határaival, mint a kolonizáció nagy *világtörténeti* folyamatai idején.

Szimuláció és immerzió

A jelzett módszertani vétségeket és a belőlük származó tartalmi hiányosságokat egy egyetemi oktatásra szánt tananyagon is hasonlóképpen szemléltethetjük. Szerzője szintén abból indul ki, hogy a virtuális valóság szóösszetétel egy *látszólagos önellentmondást* tartalmaz, hiszen két egymásnak szögesen ellentmondó fogalom kapcsolatáról van szó. Hiszen a virtuális valóság a számítógépes környezet által generált mesterséges, háromdimenziós, a valóságban nem létező világ – az eredeti amerikai szóhasználat szerint virtuális, vagyis *látszólagos* valóság –, amelyet az abba „belemerülő” felhasználó úgy érzékel, mintha az valóságos volna.⁶ Ahhoz, hogy a virtuális valóság a lehető legkomplexebb tapasztalatot váltsa ki – hogy minél valóságosabban hasson –, lehetőleg az ember összes érzékszervére kell hatnia.⁷ E szerint az elgondolás szerint tehát a virtuális valóság az új kommunikációs technika és technológia által *mesterségesen* létrehozott valóság és környezet. Ily módon a virtualitás – a technikai, technológiai eszközök révén – hozzátartozik a valósághoz, de éppen ennek a technológiának köszönhetően le is választható a valóságról, önállóként előidézhető. Ebben annak a virtuális környezetnek van aktív szerepe, amellyel a felhasználó kapcsolatba tud lépni, és ami nem más, mint egy a számítógépen megjelenő háromdimenziós modell (vagy „világ”), melyet a különböző fizikai tényezőkre (alak, szín, pozíció, textúra stb.) és részletekre vonatkozó információk feldolgozásával hoz létre és jelenít meg realiztikusan a számítógép.⁸ Az átjárás a valóságból a virtualitásba a felhasználónak a virtuális környezethez való „immersive” viszonyulása következtében történik meg, annak köszönhetően, hogy a virtuális környezetet generáló technológiai rendszerek a felhasználó számára a valóságnak érzékileg teljesen megfelelő világot hoznak létre.⁹ A virtuális környezet a számítógéppel létrehozott, de az érzékszervek számára megjelenített *interaktív közeg*, háromdimenziós *szimulált világ* – *cyberspace; kibertér* –, amelybe a felhasználó *belemerülhet, elmerülhet* benne.

Ezek szerint tehát a *szimuláció* (a technika-technológia oldaláról) és az *immerzió* (a felhasználó oldaláról) lenne az a két alapmeghatározottság, amely egyrészt a virtualitás

⁶ Vö. Sikné dr. Lányi Cecília: *A virtuális valóság és alkalmazásai*. Veszprémi Egyetem 2003. 5. www.knt.vein.hu/Tantargyak/VirtualisValosag/Jegyzetek/VR-MAYA-jegyzet.pdf (Letöltve: 2011.02.27.)

⁷ Vö. uo. 15.

⁸ Vö. uo. 14.

⁹ Vö. uo. 7.

nem-valóságosságát (látszólagosságát), másrészt valóságos (belemerüléssel) megtapasztalhatóságát, mi több megélhetőségét alátámasztja. A két meghatározottság az interaktivitásnak egy sajátos változatában kapcsolódik össze, ami a gép és az ember interakciójaként valósul meg.

A rejtett dimenzió

Az eddigiekből kiténik, hogy a virtualitásnak azok az *operacionális* megközelítésmódjai, amelyek az új digitális technológia kapcsán a virtualitással nemcsak teoretikus szinten, hanem a reálisan megélhető tapasztalat szintjén is kénytelenek számot vetni, következetesen (és szükségképpen) a valóság kérdéskörének a horizontjában tárgyalják a virtualitás problémáját. Ennek a tárgyalásmódnak két vetülete körvonalazódik: a) *módszertani vonatkozásban* egyrészt a virtualitás logikai-ontológiai szembeállítását történik a valósággal, másrészt a valóság fogalmi kiterjesztése érvényesül a virtuális leírása és értelmezése folyamán, aminek egy származékos következménye a digitálistechnológia-függő sajátos virtualitástapasztalat módszertani kiterjesztése a virtualitás egészére; b) *tartalmi vonatkozásban* az így kapott virtuális valóság, a hozzá való viszonyulás, a vele kapcsolatos tapasztalatok a valóság *sajátos* eseteiként írhatók le, a természetes adottság határain való túlterjedéseiként, a valóshoz hozzátartozó, de önmagukban véve (még)(n)em valós területekként. Ebből adódnak azok az – egyébként ontológiailag végiggondolatlan, kidolgozatlan – megállapítások, miszerint a virtuális nem valódi, látszólagos, elképzelt, képzeletbeli, de mégis valóságközeliként, „mintha-valóságként” megtapasztalható. Ily módon a virtualitás *ontikus helye* a valóság-lehetőség skálán jelölődik ki, egy olyan játékmozgásként, amelynek a határesetei a szembeállítás a valósággal, illetve az azonosság a lehetőséggel. Ebben az ontikus horizontban úgy tekintenek a virtuális állapotra mint a *lehetőség* dimenziójában kiterjedő lappangó létre, amely egyszerre több is és kevesebb is a valóságnál: több, mivel olyan állapotokba való belemerülést is lehetővé tesz, amelyek kívül esnek a valóság meghatározottságain, s így lényegesen kitágítják (a képzeleti és cselekvési) szabadság körét, de kevesebb is, mivel ezeket az állapotokat a valóság erejével, bizonyosságával, megalapozottságával szemben a látszat, a szimulákrum képlékenysége, meghatározatlansága jellemzi, s létgyengeségük folytonosan a valótlanságuk gyanúját táplálja.

A virtualitást a lehetőségre vonatkozó szemantikai tévképzetek és félreértések egyik forrása éppen a „virtuális” kifejezés eredeti jelentéstartalmának a figyelmen kívül hagyásában rejlik. A „virtuális” kifejezés a latin „virtus”-ból származik, amelynek a jelentése: erő, energia, kezdeti lökés (*vis* – erő; *vir* – férfi). Philippe Quéau rámutat, hogy a „virtuális”-ban is jelen levő *virtus* nem egy képzeleti kép vagy illúzió hatáskifejtésére utal, hanem egy valóságos aktusra: a *virtus megalapozó cselekvés – en vertu*. Leginkább az első ok képzetével ragadható meg, amelynek az okozatában az ok *virtuálisan* továbbra is jelen van; azaz a kezdeti erő kifejtés nem szűnik meg a hatásban, amelyet kivált, hanem éppen a *hatásként* hat és él tovább. A virtuális tehát nem irreális és nem is potenciális, hanem olyasmi, ami a valóság rendjébe tartozik.¹⁰ Hasonlóképpen az okozat is jelen van virtuálisan az okban; a forma virtuálisan benne van egy anyagban; az élőlény virtuálisan jelen van az embrióban. A virtuális nemcsak okozóként tartozik a valósághoz, hanem úgy, hogy folyamatosan tevékenykedik, aktualizálódik; a valósággá

¹⁰ Vö. Philippe Quéau: *Le virtuel. Vertus et vertiges*. Édition Champ Vallon 1993. 26.

válás (mindig tovább)mozgásában a valóságnak egy megvalósulásban levő új állapota vagy módozata, amely még nem teljesedett ki és zárult le a megvalósultság befejezettségében.¹¹ Ezért a virtuális nem lehetőség szerinti, mivel a lehetőség a jövőben van, távol esik a jelenléttől, s lehet, hogy nem is valósul meg soha; ehhez képest a virtuális a jelenben van, a megvalósult-hoz *hozzátartozik*, éppen a megvalósulása révén képződő tovább ható hatásként. Ez a tovább ható hatás magán a megvalósulton nem mindig mutatkozik meg, sőt a megvalósultság aktuális (pillanatnyi) befejezettsége éppen hogy elrejtí. Ezért a virtuális tapasztalatilag a valóság *rejtett dimenziójaként* tárul fel. A virtuális nem-kinyilvánítottsága viszont nem valamiféle létbeli deficitet jelent, hanem éppenséggel az alapvető ontikus meghatározottságát.

Ebben a vonatkozásban gondolja úgy Gilles Deleuze, hogy a természeti létező virtuális létező; a virtualitás a realitás *nem-aktuális* dimenziója. A virtuális tehát a genézisben levő valóság, a még-még-nem-valósult megvalósulásban levő. Mint ilyen nem azonos a lehetőséggel, a lehetséges ugyanis megelőzi genézisének feltételeit.¹² Klasszikus értelemben véve, a virtuális a reális *aktív* princípiuma, a reális rejtett hatalmának a feltárulása.¹³

E szerint az elgondolás szerint a virtualitás köre kiterjesztődik a létezők összességére. A valóság és a virtualitás közötti határ nem a létezők természetes állapota és a mesterségesen (technológiailag) előállított világa között vonható meg, hanem bármely létező éppen megvalósult aktuális állapota és megvalósulásban levő, még-nem-aktuális állapota között; az erőnek (a hatásnak) a (valamit való) létrehozásban be(ki)teljesedett aktusa és ebben az aktusban/ennek az aktusnak a folytán való továbbhatása között. A *realitás* nem más, mint az aktualitás és a virtualitás kettőssége, pontosabban dinamikus egymásba játszása.¹⁴ Ennélfogva a *virtualitásnak* nem a valóság vagy a realitás, hanem az *aktualitás* az ellentétpárja: a reális *mint reális* – aktuális, a reális *mint virtuális* – nem-aktuális. A virtuális a végtelen aktualizáció *végtelenjében* valósul meg; nincs olyan aktualitás, amely kimerítené a virtualitást.¹⁵ A virtualitás, vagyis a még nem aktualizálódott valóság mindig „több”, mint ami aktualizálódott. Például az élet mint virtuális egész valóságos; mint ilyen folyamatos aktualizációban van, de sohasem teljesen aktualizálódott. A végtelenbe tartó folyamatot a tapasztalatunk határai tagolják, s ebből kifolyólag a „valóságost” mindig csak mint aktuálist tapasztaljuk meg.¹⁶ Ebből a tapasztalati behatároltságból adódik, hogy a virtuális, bár szintén a valóságoshoz tartozik, de nem-aktuális, úgy tűnik, hogy nem valóságos.

Képernyő és ablak

A virtualitás tapasztalata egy másik világ tapasztalataként merül fel számunkra, amelynek a hordozó közege rálátást tesz lehetővé erre a másik világra. Az ezzel kapcsolatos elgondolások nem újkeletűek. Solomon Marcus a projektív geometria perspektívakódjával kapcsolatban

¹¹ Vö. uo. 27.

¹² Vö. Losonczi Alpár: *Merleau-Ponty filozófiája*. Máriabesnyő – Gödöllő 2010. 122.

¹³ Philippe Quéau: *Le virtuel: un état du réel.* = Gilles Cohen-Tannoudji (éd.): *Virtualité et réalité dans les sciences*. Éditions Frontières 1995. 62.

¹⁴ Vö. Losonczi: *i.m.* 123.

¹⁵ Vö. uo.

¹⁶ Vö. uo. 122.

kifejti, hogy a reneszánsz festészet egy virtuális térben láttatja a tárgyakat, a hordozót pedig úgy kezeli, mint ami „ablakot” nyit erre a másik világra.¹⁷ Ivan Sutherland (1965) ehhez hasonló „képernyő”-elgondolása teremtette meg a digitális technológia által generált virtuális valósággal kapcsolatos mai kutatások alapját: a képernyő nem más, mint egy *ablak*, amelyen keresztül egy szintetikus világ látható. A technikai fejlesztés számára a feladat „mindössze” abban áll, hogy ezt a világot a felhasználó számára valóságosan érzékelhetővé kell tenni, olyanná, hogy az valóságosnak látszódjon, valóságosnak hangozzon, valóságosan viselkedjen.¹⁸

Az „ablak” ebben a kontextusban mégsem több egy megvilágító erejű metaforánál. Hogyha egy szoba ablakát kitarjuk a külső világra, a benti világ és a külső világ ugyanazon világ részei, és hasonló dolgokkal vannak berendezve. A képernyő esetében viszont az „ablak” egy (technikai) közeg, amely a valós világukhoz tartozik, s annak a technikai-technológiai hatásösszefüggéseiben oly módon manipulálható, hogy egy virtuális világ megjelenését tegye lehetővé. Az így képződő virtuális világ „dolgai” a valós világunkból kiinduló energetikai és információs hatások *továbbhatásai*. Tehát olyan képződmények, amelyek „virtuálisan” benne vannak, *hozzá tartoznak* valós világunk hatásösszefüggéseivel, s egy sajátos technikai-technológiai közeg adottságai közepette jelenítődnek meg.

Ennek érthetővé tételéhez egyik legkézenfekvőbb lehetőség az összehasonlítás a megismerés folyamataival. Mi az, amit a megismerés során megismerünk? Az aktuális „valóság”, amely közvetlenül a szemünk elé tárul? Ehhez mi szükség lenne még a megismerésre? A megismerés alapvető problémája éppen abban rejlik, hogy az, amit megismerünk, a megismerés nélkül soha nem jutna tudomásunkra, nem tárulna fel, nem mutatkozna meg számunkra. Amit így nyerünk, éppen a megismerés révén (közegében) jelenik meg valóságként számunkra. A dolgok lényegi összefüggései közvetlenül nem mutatkoznak meg. A megismerés folyamán létrehozott észleleteink, fogalmaink, modelljeink, elméleteink azok az „ablakok”, amelyek betekintést nyújtanak ezekbe az összefüggésekbe. A megismerés tehát nem az aktuális valóság valamiféle leképezése. Hanem egy virtuális valóság – az *ismeretvilág* – feltárása. Az ismeretvilág hozzátartozik az aktuális valósághoz. De csak a megismerés közegében és eszközei által válik számunkra hozzáférhetővé. Az észleletek, fogalmak, modellek, elméletek nem azonosak magukkal az ismeretekkel; az ismeretek olyan hatásösszefüggések, amelyek úgy tartoznak a valósághoz, hogy nincs érzéki, fogalmi, nyelvi tapasztalatiságuk; de az ismeretek általuk válnak beláthatókká, elgondolhatókká, vagyis érzéki és szellemi valóságokként megjelenőkké, „megfoghatókká”.

Két kérdés

A megismerés példája jól mutatja, hogy a virtualitás vonatkozásában két alapvető kérdés merül fel: 1) Mi a virtualitás? 2) Hogyan léphetünk kapcsolatba a virtualitással? Hogyan válhat számunkra hozzáférhetővé?

Az első kérdésre adható válasz elmélyítésére itt nincs terünk. A virtualitás *metafizikai* problémaként való beazonosításáról és végiggondolásáról van szó, amely a hagyományos metafizikai problémák egész sorának az újragondolásával jár együtt. Itt elég, ha csak arra a régi-új

¹⁷ Ld. Solomon Marcus: *Semiotica matematică a artelor vizuale*. București, 1982.

¹⁸ Vö. Sikké: *i.m.* 8.

előfeltevésre utalunk, hogy a maga *egészében* vett „valóság” mindig „több” és „más”, mint amennyiként és amiként tapasztalatilag megjelenítődik. Ez a „több”-let *hatásösszefüggés*, amely egyrészt *hozzátartozik* ahhoz, ami aktuálisan megjelenik, tehát maga is a *valóság* egy kiterjedése; másrészt úgy tartozik hozzá a megjelenőhöz, mint az *önmagában-soha-meg-nem-jelenő*; mint ilyen, mindig és csakis az aktuálisan megvalósuló és megjelenő valóság által *közvetítetten* válik megtapasztalhatóvá. A *közvetítés-közvetítettség* tehát a virtualitás szükségszerű feltétele. Egy laza elsődleges megközelítésben az önmagukban-soha-meg-nem-jelenő hatásösszefüggéseknek a különféle közvetítő valóságelemek – *médiumok* – által közvetített szféráját tekinthetjük a virtualitásnak.

A második kérdés *empirikus* jellegű. Azt célozza, hogy hogyan terjeszthetjük ki a tapasztalataink körét a virtualitásra, illetve a virtualitást miként emelhetjük be a tapasztalatunk körébe. Más szóval: az önmagában-soha-meg-nem-jelenő hatásösszefüggés milyen közvetítő közeg által jeleníthető meg tapasztalatilag, milyen megjelenítések útján válik megtapasztalhatóvá?

A második kérdésre való válaszkérésben is meghúzódik egy – szintén metafizikai – előfeltevés: a tapasztalatunk maga *nyitott* a tapasztalatban meg-nem-jelenőre.

Képek és modellek

Általánosságban a szubjektum és a világ között számos érzéki és értelmi közvetítő lehetőség. Philippe Quéau szerint a virtualitás tapasztalata – akárcsak a valós világé – két síkon valósul meg: egyrészt érzéki tapasztalás, mivel a virtuális világot is látjuk, halljuk, tapintjuk, másrészt értelmi-elméleti síkon megvalósuló formális modellálás. Kétfajta reprezentáció valósul meg tehát: érzéki és értelmi reprezentáció. Quéau úgy véli, hogy ez a dualitás a virtuális világ tapasztalatának alapvető feltételét alkotja.¹⁹ A virtuális közvetítők ennek megfelelően érzéki képek és értelmi modellek, illetve ezeknek a technikai megvalósulásai. A két összetevő nem független egymástól. A modellek formális koncepciók, matematikai-logikai szimbólumokban, informatikai programokban memorizálva. A képek érzéki reprezentációk, amelyek lehetővé teszik az értelmi modellek érzéki észlelését. Fontos szempont, hogy a virtualitás érzéki tapasztalata funkcionálisan az értelmi megértéséhez kapcsolódik és fordítva. A képek és a modellek kölcsönösen konstituálják egymást, a virtuális tapasztalatban állandó oda-vissza mozgás van a kép érzéki észlelhetősége és a modell formális érthetősége között.²⁰ A képek mint érzéki reprezentációk azáltal válnak funkcionálissá, hogy a modellek általuk megérthetővé válnak. A virtuális világ érzéki tapasztalati síkon kikísérletezve válik modellezhetővé és érthetővé, és érthetővé válva válik észlelhetővé és láthatóvá. A virtualitás *mediációja* teszi lehetővé számunkra, hogy fizikailag észleljünk egy elméleti modellt, és formálisan is megértsünk egy fizikai érzetet.²¹

A modell és a kép általi mediáció *távolságot* teremt a szubjektum és a virtuális világ között, illetve a virtualitás megértése és az észlelése között. Ez a távolság felkelti az érdeklődést a virtualitás iránt, de veszélyeket is magában rejt. A valós világban szintén távolságot

¹⁹ Vö. Quéau: *Le virtuel. Vertus et vertiges*. 22.

²⁰ Vö. uo.

²¹ Vö. uo. 23.

érvényesítünk önmagunk és a dolgok között. Ez a távolság a dolgok egyfajta ellenállását feltételezi az eukleidészi tér körülményei között. Ily módon távolság tudatosítódik a létező és a lét, az én és az önmaga, a gondolkodás és a tudat között. Lehetővé válik ezáltal a körülnézés, ami a megismerés alapja; a dolgok nyilvánvaló ellenállása révén egy nézőpontra teszünk szert, egy pozíciót foglalunk el a világban. A virtuális világok tapasztalata hogyan tudja érvényesíteni ezt a távolságot? Mennyiben lehetséges a virtualitásban fellelhető „dolgok” ellenállása, szert tudunk-e tenni saját nézőpontra velük szemben, vagy inkább éppenséggel elnyelődik, elmosódik az effajta távolság?²² Olyan kérdések ezek, amelyek szükségessé teszik a virtualitáshoz való emberi viszonyulás körültekintőbb vizsgálatát.

Miért hozunk létre virtualitást?

Kommunikációs szempontból kétségtelennek tűnik, hogy a virtualitás tapasztalata és a virtuális környezet létrehozása emberi produktum. Maga az emberi tapasztalati-nyelvi közeg az az átfogó médium, amely révén a virtualitás megnyílik az emberi világra, és behatol az emberi létszférába. A virtualitást mesterségesen előidéző, a virtuális világot mesterségesen felépítő és mozgásba hozó technikai-technológiai rendszerek esetében ugyancsak az ember által megtervezett és előállított rendszerekről van szó. Tehát az ember a virtualitás létrejöttének a legfontosabb tényezője, ezért a virtualitáshoz való viszonyt is az emberi valónk irányából kell feltárnunk és megértenünk.

Tulajdonképpen miért is fáradozunk virtuális élmények létrehozásával? Úgy tűnik, hogy ennek fő oka az a tapasztalat, hogy az emberi ráhatás és befolyás tekintetében a virtualitás könnyebben kezelhető, ellenőrizhető, alakítható, hisz emberi közvetítő közegek révén lehetővé váló vagy éppenséggel megalkotott szféráról van szó. A létrehozó sokszor teljes kontrollal rendelkezik a virtuális szférában szerezhető tapasztalatok felett. Ugyanakkor és ezeknek az adottságoknak köszönhetően a virtualitásban lehetségessé válik a valóságos összefüggések modellálása, s e valóságmodellek könnyebb kezelhetősége a megismerés vagy megértés céljából.²³ Olykor bizonyos fizikai törvények is figyelmen kívül hagyhatóak. A valóságos jelenségekkel és folyamatokkal kapcsolatos felismerések, belátások előidézése, megoldási kísérletek kipróbálása nemcsak hogy kisebb ellenállásba, kevesebb akadályba ütközik a virtualitásban, mint a tényleges szituációkban. A virtuális környezetben végzett kísérletek, eljárások kevesebb kockázattal is járnak, biztonságosabbak (kisebb balesetveszély, elkerülhető műszaki károk), sőt – s ez sem elhanyagolandó szempont – olcsóbbak, mint a valós kísérletek, mivel az ilyen eljárások „csak” virtuálisak, azaz mégsem ténylegesen valóságosak.

A virtualitás hasznosítása tekintetében a legkülönbözőbb gyakorlati célok jöhetnek számításba. Egy később létrehozandó valós környezet (pl. egy új lakótelep kialakítása) megtapasztalhatóvá tétele a virtuális térben számos előnnyel jár mind a lehetséges hibák feltárása, mind az elfogadás/elfogadtatás tekintetében. Egy játék kommunikációs hátterének kiépítése ugyancsak virtuális környezetet igényelhet. Bonyolultabb technikai eszközök elsajátításához és működtetéséhez szükséges készségek/jártasságok kialakítása, begyakorlása szintén megvalósítható

²² Vö. uo.

²³ Vö. Sikné: *i.m.* 14.

virtuális térben (pl. különféle szimulátorok alkalmazásával, gyerekeknel szimulációs játékokkal).²⁴ De a bonyolultabb tudományos kutatások és a velük kapcsolatos gyakorlati próbák terén is egyre gyakoribbak a virtuális környezetben végzett szimulációs eljárások (orvostudományi kísérletek, agyműködés-szimulációk, katonai szimulációs berendezések, a mesterséges intelligencia kiterjesztésével kapcsolatos szimulációk stb.). Úgyszintén egyre kiterjedtebbé válnak a virtualitás pszichológiai, pedagógiai felhasználási lehetőségei, a tanítási-tanulási folyamatokban való hasznosításai.

A virtualitással kapcsolatos ilyenszerű tapasztalataink azonban a kérdésnek egy másik irányát is megnyitják. Mi történik akkor, ha valaki rendszeresen váltogatja a reálisban és a virtuálisban végzett tevékenységeit? Meddig képes százszázalékos különbséget tenni a két világ között?²⁵ A probléma bonyolultságát csak fokozza az a tény, hogy a virtualitás tudatos felhasználása esetén megvan a lehetőség a világos különbségtételre, a hétköznapi szférában viszont kevésbé tudatos a két világ különválasztása, s így sokkal könnyebben és gyorsabban egybe is mosódnak. A hosszas televíziózás például képes eltüntetni a határokat a reális és a virtuális között, abba a helyzetbe hozva a nézőt, hogy valóságosként éljen meg olyan élményeket és érzéseket, amelyeket az adások a virtuális szférába keltenek életre.²⁶

Mindezek a felhasználási lehetőségek egy lényeges és megkerülhetetlen, metafizikai távlatokat is megnyitó kérdést hordoznak magukban: Mennyire lehet realisztikus a virtualitás? Mennyire kerülhet közel a valós világhoz? Helyébe kerülhet-e a valós világnak? Behelyettesíthető-e/felcserélhető-e a valóság a virtualitással?

E kérdések kapcsán a virtualitás és a valóság egyfajta *paradox viszonyára* bukkanunk: egyrészt a virtualitás kínálta lehetőségek hasznosítása az emberi világban akkor a leghatékonyabb, ha a virtuális eljárások a legrealisztikusabb tapasztalatokat váltják ki a felhasználóban. Ehhez az szükséges, hogy a virtualitás az ember összes érzékszervére hasson, s minél teljesebben bevonja az ember egész lényét a maga közegébe. Másrészt viszont a könnyebb kezelhetőség, a nagyobb szabadságfok, a kisebb kockázat a virtuális szférában végzett műveleteknek és eljárásoknak egy olyan kiszélesített lehetőségkörét nyitja meg, amely már túlhalad a tényleges valóság lehetőségkörén, sőt ezek visszavezetése a megélt létszférába fokozott kockázatokkal és veszélyekkel jár. Addig, amíg meghatározott eljárások és folyamatok esetében a valóságos szituáció felcserélhető virtuálisra, a virtuális szituáció nem helyezhető át a valóságba.²⁷ A virtualitás egy valóságosan megélt tapasztalati világból megnyíló dimenzióként tartozhat hozzá a realitáshoz, de elvileg nem kerülhet a realitás helyébe.

A realitás és a virtualitás viszonya tehát elvileg nem felcserélhető abban az értelemben, hogy a virtualitás a realitásból megnyíló dimenzió; a realitás viszont nem a virtualitásból megnyíló dimenzió. Más szóval: a realitásnak ontológiai elsőbbsége van a virtualitáshoz képest. Bár egy történelmileg meglehetősen hosszú időre visszanyúló metafizikai hagyomány alapján

²⁴ Vö. uo. 15.

²⁵ Vö. Fehér Katalin: *A virtuális valóság elmélete és gyakorlata*. = Médiakutató 2003 nyár. 5. www.mediakutato.hu/cikk/2003_02_nyar/06_virtualis_valosag/ (Letöltve: 2011.02.27.)

²⁶ Például a televízió és az agresszió összefüggései. Vö. uo.

²⁷ Például egy orvostanhallgató egy sebészeti műtét végrehajtását gyakorolja egy virtuális közegben. Ha műhibát vét, annak közvetlen fizikai reakcióit (például a vérzést stb.) megtapasztalhatja, ám csak az adott virtuális közegben. Tudja, ha elrontja, akárhányszor újratekesheti. De nem teheti meg ugyanezt egy valóságos szituációban. Vö. uo.

következik ez a belátás, mégis kérdéses, hogy az új kommunikációs és mediális tapasztalatok jegyében fenntartható-e továbbra is minden vonatkozásban.

Digitális virtualitás

Az újabb kommunikációtudományi kutatások arra is ráirányítják a figyelmet, hogy az egyre kiterjedtebbé váló virtuális környezetben alapvetően megváltozott az *ember-számítógép kapcsolat*. Az új helyzetben a felhasználó már nem egy kívülálló személy, aki a monitoron megjelenő képet figyeli, hanem egy, a számítógép által generált háromdimenziós virtuális világ aktív résztvevője.²⁸ Egy felületes szemlélődés alapján könnyen úgy ítéltető meg, hogy ez a változás a mind bonyolultabb feladatok ellátására képes kommunikációs csúcstechnológia elterjedésének és egyre kiterjedtebb felhasználásának köszönhető. Valójában azonban a viszony éppen fordított előjelű: a modern ember mint kommunikációs lény a maga egyre kifinomultabb és változatosabb kommunikációs igényeit – az erőteljesen diverzifikált érzékelés, a rugalmas interaktivitás, a nonlineáris kommunikációra irányuló szocializálódás iránti igényeket – helyezi át a technikai-technológiai megvalósíthatóság dimenzióiba. Az internet, a kibertér integrálódása egy interaktív hipermédiába egy olyan „csúcsmédium” létrejövéséhez vezet, amely a folyamatosan fejlesztett kommunikációs csúcstechnológia beépítése révén egészen újszerű valóságképzeteket teremt, más világokba való belemerülést tesz lehetővé a virtualitás közegében.

Itt már digitális virtualitásról beszélhetünk, ami azt jelenti, hogy a technikailag előállított virtualitás maga *közvetítő közeggé* változik át, médiummá, amely az életünk minden területére mindinkább kiterjed, és egészében behálózza azt. Ily módon megszűnik a virtualitáshoz való külsődleges viszonyulás; ehelyett azt tapasztaljuk, hogy – „interaktív felhasználókként” – mind valóságosabban benne állunk, beleéljük magunkat, részt veszünk a folyamataiban, és új, különleges élmények és tapasztalatok formájába részesülünk belőle. Más szóval: egy új valóságként lép be a virtualitás a világunkba, egyre nagyobb teret hódítva magának, s mind többet elfedve és kiszorítva abból a (mindennapi) realitásból, amelyet ez idáig a valós világunkként éltünk meg. Voltaképpen ez a terjeszkedő, új valóságképző virtualitás is a saját alkotásunkként jön létre.

Határmegvonások

Tehát hogyha úgy tesszük fel a kérdést, hogy *hol húzható meg (és meghúzható-e világosan) a valós és a virtuális világ közötti határ*, előbb azt kell tisztáznunk, hogy tekinthetjük-e még a virtualitást egy, a valóságról leválasztható, különálló szférának, vagy pedig a virtualitás már olyan közvetítő és valóságképző közeggé vált számunkra, amelyben úgy állunk/élünk benne, hogy már nem is lehetne ténylegesen kilépni belőle.

A valós és a virtuális közötti határmegvonás lehetősége két irányból merül fel: a *test* és az *információ* irányából. Kérdéses viszont, hogy ezek az adottságok az új valóságként kiterjedő virtualitás vonatkozásában rendelkeznek-e még a kellő határoló képességgel, vagy ez a képesség is virtualizálódik.

²⁸ Vö. Sikké: *i.m.* 5.

A *test* mint határ kérdése ebben a kontextusban a fenomenológiai megközelítés irányából merül fel. Az alapelgondolás szerint a *test maga határ* (és nem pusztán csak határolt), vagyis olyasmi, ami a kontinuumot megállítja, megtöri. A határtalan testileg szerveződik, strukturálódik, artikulálódik határoltságokra.²⁹ Ennélfogva a testek egymásig terjednek, de nem hatolnak be egymásba, nem terjednek ki egymásban; hatásösszefüggéseik a közöttség közös szövetét képezik. Továbbá a test ellentmond bármilyen mesterséges felosztásnak. Mindezekből következőképpen „a kommunikációban felfénylő testiség nem integrálható az informatikai kalkulusok stratégiájába”, az informatizációs tekintet nem hatolhat át a „testiségen”, a testileg közvetített egzisztenciális gyakorlat kívül esik az informatizáció felségterületén.³⁰ A másik, akivel találkozunk, nem tudat, hanem a testnek lakója.³¹

Mégis e viszonylagos fenomenológiai optimizmusnak is megmutatkoznak a korlátai a virtualitás médiumszerű kiterjedése perspektívájában. Ebben a közegben fennáll a veszélye, hogy a saját testünkkel való kapcsolatunk is pervertálódhat. Hiszen a virtuális hely különféleképpen átalakíthatja a testészlést is. A valóságos test hibridizációja absztrakt, de érzékileg mégis kitapintható formalizmusokkal, arbitrális térgörbületekkel, kisajátíthatóvá teszi a legjobban integrálódott habitusainkat is. A más emberekkel való kapcsolatainkban ily módon igencsak problematikussá válhat a testi „jelenlét” állapota.³²

Ha az *információt* klasszikus érteleme szerint fogjuk fel, akkor szintén elgondolható a valóság és a virtualitás közötti „határként”. Ugyanis a valós világ tartozékként az információ különválasztható az anyagi és energetikai hordozóitól, továbbá feltételez egy információértelmező tudatstruktúrát, vagyis csak a kognitív térben képződik, és a másokkal folytatott kommunikációban érvényesül.³³ Az így felfogott információ a realitás irányából határt szabna egy olyan elvileg lehetséges kiterjedésnek, amely csak információból épülne fel. A valós világ információmennyiségeket tartalmaz, de nem kimondottan csak információból épül fel.

Ezzel szemben viszont a digitális virtualitás olyan közeg, amely kizárólag információból épül fel. Ezzel kapcsolatban Jean Baudrillard felveti azt a lehetőséget, hogy a digitálisan előállított világok megjelenésével az információ természete is megváltozik, a mesterséges intelligencia igényeihez igazodva.³⁴ Kétféle információképződmény különül el. Egyrészt lesznek a digitális információk, amelyek ténylegesen az információszállító (hordozó) funkciókat töltik be, láthatatlan digitális kódokként, másrészt pedig az általuk szállított, a felhasználók számára hozzáférhető és üzenetté változtatható információk. Az információk elkülönülése csak kódokra és üzenetekre tehát azzal jár, hogy az üzenethordozók sem lesznek egyebek, mint információk. A digitális virtualitás ily módon egy tisztán információkból felépülő világként képződik, amelynek a fenntartó alapja vagy közege sem más, mint információ.

Az információ itt már nem tölti be a határfunkcióját; a folyamatosan öngerjesztő virtuális információvilág határtalanul kiterjedhet a realitásként megélt tapasztalati valóságra, és felfalhatja, bekebelezheti azt. Ezzel együtt az új nemzedékek hajlamossá válnak a saját kis virtuális világukat *ex nihilo* beendezni, olyanként, ami már semmit sem tartalmaz a virtualitáson kívüli

²⁹ Vö. Losoncz: *i.m.* 75.

³⁰ Uo. 73.

³¹ Vö. uo. 75.

³² Vö. Quéau: *i.m.* 40.

³³ Vö. Fehér: *i.m.* 5.

³⁴ Ld. Jean, Baudrillard: *A rossz transzparenciája*. Bp. 1997.

valóságból, de amelyben úgy ellehetnek, mint a „valós” világban. A virtualitás közegében a valóságnak olyan szimulákrumai jönnek létre, amelyek felől nézve a valós világ egyre ellenségesebbé, otthontalanabbá válik a virtualításban élők számára.³⁵

Mindent egybevetve, a valóság és a virtualitás viszonya meglehetősen ellentmondásosnak tűnik. Egyrészt a virtualitáshoz való ésszerű viszonyulás a komplexitás kezelésének és jobb megértésének az eszközeit bocsáthatja a megismerés és a gyakorlat rendelkezésére. Másrészt a virtuális a nép új „ópiuma” lesz, az illúziókeltés, az elvalótlanulás (*déréalisation*), a tisztán eszmei eszközökkel fenntartott idealizáció (*idéalisation*), az emberi világ széthasadásának (*schizophrénisation*) a kiváltója.³⁶

Ezek az észrevételek és elgondolások új megvilágításba helyezik magának a valóságnak a kérdését. Arra sarkallnak, hogy újraértelmezzük a *valós* valóság tapasztalatát, és mélyebben is elgondolkozzunk a lényegén.³⁷

Reality-Constructing Virtuality

Keywords: virtuality, reality, new media, mediation, information

New media creates a new experience of reality. The space and time of communication becomes an interactive medium for the construction of reality within the technological conditions of new media. Along with the restructuring of the relations between human existence and communication technologies, our former cultural experiences of the relationship between reality and virtuality are also transformed. From a dimension formerly associated with reality, virtuality becomes a reality-constructing factor.

My study focuses upon the metaphysical and epistemological perspectives opened up by the experiences of virtuality, which are formed in the context of new media, by their existential aspects and cultural implications, related to the re-thinking of the relationship between reality and virtuality.

³⁵ Vö. Quéau: *i.m.* 41.

³⁶ Vö. *uo.* 40.

³⁷ Vö. *uo.* 41.

MŰHELY

Gergely P. Alpár

Herbert Paul Grice a jelentésről (Néhány észrevétel)

Ellentmondás

Úgy tűnik, egy ellentmondással állunk szemben. A technika rohamos fejlődése egyre inkább eloszlathatná abbéli kételyeinket miszerint a gondolkodó gépek megalkotása lehetetlen vállalkozás. Vannak bankautomatáink, autóink, amelyek maguktól közlekednek, és számítógépeink, amelyekkel ez előbbieket beprogramozzuk, hogy ezt vagy azt a feladatot végrehajtsák. Mégsem állunk közelebb ahhoz, hogy gondolkodó gépeket alkossunk, mint néhány évtizeddel ezelőtt. Itt elég, ha olyan klasszikus példákra gondolunk, mint az a robotpincér, amely tanácstalanul áll az orrvérző vendég előtt, vagy arra a sakkgépre, amely az ellenfele egy nem optimális lépése következményeként elvesztette a sakkjátszmát. Ezekben a példákban a robotok nem tudtak mit kezdeni a váratlan szituációkkal.

A legplauzibilisebb magyarázat erre az, hogy a robotok nem képesek tanulni, amin azt értjük, hogy a robotok nem képesek a saját tapasztalataikból tanulni. Hiszen ezeknek a robotoknak nincsenek is tapasztalataik. A félreértés kockázatát is vállalva a jelenségről számot adó érvelés nagyon röviden így foglalható össze: a robotok azért nem tudnak tanulni, mert képtelenek gondolkodni, és azért képtelenek gondolkodni, mert nincs saját nyelvük. (Itt mellőzzük a gondolkodás-nyelv tyúk-tojás vitáját!) Egy robot csak azt tudja, amit a megalkotója betáplált neki; jó esetben még azt is, amit a betáplált adatokból a levezetési szabályok segítségével kikövetkeztet.

A formális nyelv határai

A mesterséges intelligencia-kutatás a nyelv formális felfogására alapoz. Ez pedig a Gottlob Frege által kidolgozott *Fogalomírásra*¹ vezethető vissza. Frege a *Fogalomírásban* egy olyan nyelvet igyekezett kidolgozni, amely mentes a természetes nyelvekre jellemző két-, illetve

Gergely P. Alpár (1985) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, gpalpar85@gmail.com

¹ Gottlob Frege: *Fogalomírás. A tiszta gondolkodás formulanyelve, az aritmetika nyelvének mintája szerint.* = Uő: *Logikai vizsgálódások.* Szerk. Máté András. Bp. 2000. 15–73.

többértelműségtől. Egy ilyen „tökéletes” nyelvben minden szónak egy és csakis egy jól definiálható jelentése van, így az ezen a nyelven létrehozott megnyilatkozások mentesek mindenfajta interpretációtól. Még pontosabban fogalmazva: ebben a nyelvben egy bizonyos jelnek egy és csakis egy interpretációja van. Mindannyian jól ismerjük ezt a nyelvet. A formális logika (matematika) nyelvéről van szó. Frege ettől a mesterséges nyelvtől várta a hétköznapi megnyilatkozások egyértelműsítését. Elképzelésében ez a nyelv igen egyszerűen működik. Egy-egy mondat jelentése visszavezethető a mondatban található szavak jelentésére és a szavak mondatban elfoglalt helyére. Ezt az elvet ma a *kompozicionalitás elve* néven ismerjük.

A gyakorlatban azonban a fregei elképzelés igen nagy akadályba ütközik. Úgy tűnik, hogy a természetes nyelvek beszélői nem a fregei elvek alapján hozzák létre megnyilatkozásait. (Gondoljunk itt olyan példákra, amelyek esetében az az érzésünk, hogy *intuitíve* értjük egy-egy mondat jelentését.) Frege a *Fogalomírásban*, majd később a *Jelentés és jelölés*² c. tanulmányában kidolgozott nyelvelmélete olyan egyszerű, hétköznapi példákat nem tud kezelni, mint a fiktív entitásokról szóló kijelentések. Frege úgy gondolta, hogy minden kijelentő mondatnak van igazságértéke, azaz minden kijelentésünk vagy igaz, vagy hamis. De ez az elképzelés persze csak akkor teljesül, ha a kijelentő mondatban szereplő szavaknak van referenciájuk a valóságban, illetve ha a mondat olyannak írja le a dolgokat, amilyenek azok valójában. A fiktív entitásokról szóló kijelentések példája viszont éppen azt mutatja, hogy a szóban forgó kijelentések sem nem igazak, sem nem hamisak. (Pl.: „Odüsszeusz lova tud beszélni.” A fregeiánus elmélet azért nem rendel igazságértéket ehhez a kijelentéshez, mert az „Odüsszeusz lova” kifejezésnek nincsen referenciája.³) Ezek a formális elméletek tulajdonképpen két dolgot feltételeznek: egy naiv realista ontológiát és az igazság korrespondenciaelméletét. Az első nézőpont szerint a világ elmefüggetlen dolgok összessége. Függetlenül attól, hogy milyen tárgyak létezését fogadjuk el, a világban levő dolgok *léteznek*, és *olyanok, amilyenek*, attól függetlenül, hogy milyeneknek tapasztaljuk azokat. A második nézőpont pedig azt mondja, hogy a mondataink annak függvényében igazak avagy hamisak, hogy a világ dolgait a valóságnak megfelelően mutatják-e be vagy sem.

Ha visszatérünk a kezdeti példáinkra, akkor az a kérdés fogalmazódik meg bennünk, hogy vajon a két robot (a pincér és a sakkgép) miért torpant meg a számukra ismeretlen helyzetek előtt. A válasz látszólag egyszerű, ugyanakkor mégis bonyolult kérdéseket szerez nekünk. A robotok azért torpantak meg az ismeretlen helyzetek előtt, mert nem értették meg azokat. Ezzel pedig úgy tűnik, el is érkeztünk a probléma kulcskérdéséhez. A kérdés pedig így hangzik: mit jelent megérteni egy adott helyzetet? Vagy ha a kérdést nyelvfilozófiailag közelítjük meg, és annak a nyelvére fordítjuk le, akkor azt kérdezhetjük: mit jelent megérteni egy mondatot? Ebben az esetben természetesen elfogadjuk azt a nézetet, miszerint egy helyzetet megérteni annyi, mint megérteni a helyzetet potenciálisan leíró kijelentést/mondatot.

John L. Austin észrevétele

Amint láttuk, a jelentés kérdésre a fregeiánus elmélet nem ad kielégítő magyarázatot. Ennek oka az, hogy a kompozicionalitás elve a nyelv csak két dimenziójával vet számot: a

² Gottlob Frege: *Jelentés és jelölés*. = Uő: *Logikai vizsgálódások*. 118–147.

³ Vö. Farkas Katalin – Kelemen János: *Nyelvfilozófia*. Bp. 2002. 146–147.

szintaktikai és a szemantikai dimenzióval, és teljesen figyelmen kívül hagyja a nyelv pragmatikai dimenzióját. William James-előadásaiiban John L. Austin éppen a nyelv pragmatikai dimenziójára hívta fel a figyelmet a leíró tévedéssel kapcsolatosan. Nagyon röviden: Austin arra hívta fel a figyelmet, hogy a *leíró* (konstatív) kijelentéseink mellett vannak más típusú kijelentéseink is, amelyeket ő *performatív* kijelentéseknek (performatívumok) nevezett.⁴ A performatívumok olyan megnyilatkozások, amelyek esetében a kimondással nem leírunk egy bizonyos tényállást, hanem végrehajtunk egy bizonyos cselekedetet. Ilyen megnyilatkozások lennének például a névadási aktusok, bocsánatkérések, fogadástételek, ígérek stb. Így például amíg a „Reggel van” megnyilatkozással a világ egy éppen aktuális állapotát írjuk le, addig az „Ígérem, ott leszek” megnyilatkozással nem leírjuk a világ egy aktuális állapotát, hanem ígéretet teszünk arra, hogy egy bizonyos helyen jelen leszünk. A performatívumok esetében nem is használjuk az igaz-hamis igazságértékeket, hanem a sikeresség, illetve a sikertelenség kategóriáinak segítségével jellemezzük azokat. Austin azonban itt nem állt meg a performatívumok elemzésében, hanem tovább osztotta azokat lokúciós, illokúciós és perlokúciós aktusokra. Lokúciós aktus alatt magának a megnyilatkozásnak a kimondását érti (pl.: kimondjuk a „Bocsáss meg” szósort); illokúciós aktus alatt azt a jelenséget érti, hogy egy cselekedetet egy bizonyos megnyilatkozásnak a kimondásával hajtunk végre (pl.: azzal, hogy kimondtuk a „Bocsáss meg” szósort, végrehajtottuk a bocsánatkérés aktusát, magyarul: bocsánatot kértünk); perlokúciós aktus alatt pedig magának a megnyilatkozásnak a hatását érti (pl.: a hallgató azért bocsát meg, mert elhiszi, hogy a szósort őszintén mondtuk ki, és ennek mintegy következményeként azt szeretnénk, ha megbocsátana nekünk).⁵

Herbert Paul Grice vs John R. Searle⁶

A jelentés kérdése valósággal megbabonázta a huszadik századi analitikus filozófusokat. Ezek közül is különösen két filozófust emelnék ki, H. P. Grice-t és J. R. Searle-t. A mai napig a köztük lezajlott vita határozza meg a jelentésről alkotott elképzeléseinket az analitikus filozófia berkeiben.

Amikor a grice-i jelentésfelfogásról beszélünk, elsősorban *Jelentés*⁷ c. tanulmányára hivatkozhatunk. Ebben a tanulmányban Grice különbséget tesz két jelentéstípus között.⁸ Az első típust *természetes jelentés*nek nevezi, és egy példa kivételével nem is fektet nagy hangsúlyt ennek elemzésére. A klasszikus példa a füst és a tűz példája. Grice szerint ha azt mondjuk, hogy „A füst tüzet jelentett”, akkor itt valamiféle belső, lényegi kapcsolatot feltételezünk a jel és a jelzett között. Nem így a második típusú jelentés esetében, ahol a jel és a jelzett közötti viszonyt a konvencióra vezethetjük vissza. Ha ugyanis azt mondjuk, hogy „Az égő villogása azt jelentette, hogy az autó eltér”, akkor nem állíthatjuk azt, hogy az égő villogása és egy

⁴ Vö. John L. Austin: *Tetten ért szavak*. I. előadás. Bp. 1990. 29–37.

⁵ Vö. uo. VIII. előadás. 102–112.

⁶ Ennek problémának a bővebb elemzéséhez lásd *Grice jelentésméletténe searle-i kritikája* c. tanulmányomat. Erdélyi Múzeum LXXVI(2015). 4. 148–155.

⁷ Herbert Paul Grice: *Jelentés*. = Uő: *Tanulmányok a szavak életéről*. Szerk. Bárány Tibor – Márton Miklós. Bp. 2011. 194–204.

⁸ Vö. uo. 194–196.

jármű irányváltoztatása közötti összefüggés szükségszerű vagy természetes volna. (Járművek változtatnak menetirányt anélkül is, hogy ezt egy égő villogásával jeleznék. Ellenpéldaként gondoljunk csak a biciklizőkre, akik az irányváltoztatási szándékukat nem egy égő villogásával, hanem a kar kinyújtásával jelzik.) Ezt a második típusú jelentést Grice *nem természetes jelentésnek* nevezi. Míg a természetes jelentés esetében a jel és jelzett közötti kapcsolat mondhatni szükségszerű, addig a nem természetes jelentés esetében ez nem így van. Grice-nak tehát meg kellett magyaráznia, hogy egy adott jel adott esetben miért éppen azt jelenti, amit jelent, és nem más valamit. Egyszerűen: hogyan jelenthet egy jel bármit is? A grice-i válasz igen egyszerű. Egy nem természetes jel azért jelenthet bármit is, mert valaki (mondjuk egy beszélő) azt akarja, hogy másvalaki (például egy hallgató) számára a jel ezt és ezt jelentse. A hallgató pedig abból ismeri fel a jel jelentését, hogy rájön, a beszélő a jellel jelezni akart, mégpedig úgy, hogy ő (a hallgató) felismerje a beszélő jelzési szándékát, és jelzésének megfelelően reagáljon. Ennek alapján azt mondhatjuk, hogy a grice-iánus felfogás a jelentést a beszélő hallgatóságából kiváltott szándékolt hatással azonosítja.⁹

A grice-i jelentésmeghatározással John R. Searle szerint legalább két probléma van.¹⁰ Az elmélet egyik hiányossága a jelentés és a konvenció közötti kapcsolat kellő tisztázásának a hiánya; a második pedig, hogy Grice nem határolja el egymástól világosan az illokúciós és perlokúciós aktusokat. Az első esetben Searle azt kéri számon Grice-on, hogy ha a jelentést a beszélő szándékára, illetve a hallgatóból kiváltott szándékolt hatásra redukáljuk, akkor egy beszélő megnyilatkozása miért nem jelenthet bármit?¹¹ (Például a „Süt a nap” megnyilatkozás miért nem jelentheti azt, hogy „A fű zöld”?) Searle erre egyszerűen azt válaszolja, hogy egy megnyilatkozás azért nem jelenthet bármit, mert a szavak konvencionális, azaz szótárban meghatározott jelentése és mondatban elfoglalt helye eleve leszűkíti egy-egy megnyilatkozás jelentésének mezejét. A második esetben pedig Searle azt rója fel Grice-nak, hogy nem minden megnyilatkozásnak van perlokúciós hatása.¹² Míg például egy kijelentő mondat esetében azt mondhatjuk, hogy a beszélő szándékolt hatása a hallgató meggyőzése volt, addig ugyanezt nem mondhatjuk el más esetekben. Például akkor, ha egy kijelentést nem gondolnak komolyan, hanem kötelességből mondják ki, de ugyanez a helyzet az üdvözlés esetében is.

Grice észrevétele és annak következményei

Az előbbieken azt mondtuk, hogy amikor a grice-iánus jelentésmeghatározásról beszélünk, elsősorban a *Jelentés* c. tanulmányra gondolunk. Ez így is van, ugyanis Grice ebben a tanulmányban fogalmazta meg először a jelentéssel kapcsolatos észrevételeit. Mégis hiba lenne azt hinni, hogy Grice a teljesség igényével írta meg említett tanulmányát. A *Jelentés* megjelenését követően részben a kritika hatására, részben pedig mert maga is úgy érezte, hogy néhány kérdés tisztázásra szorul, cikksorozatot jelentetett meg, amelyben újból megvizsgálta a jelentés kérdését.

⁹ Vö. Gergely P. Alpár: *Grice jelentéselméletének searle-i kritikája*. 150.

¹⁰ Vö. John R. Searle: *Beszédaktusok. Nyelvfilozófiai tanulmány*. Bp. 2009. 56.

¹¹ Vö. uo. 57.

¹² Vö. uo. 58–60.

*Társalgás és logika*¹³ c. tanulmányát egy észrevételre alapozta. Grice tanúja volt a nyelvi formalisták és informalisták között zajló vitának. A nyelvi formalisták nagyjából a már korábban Fregének tulajdonított álláspontot képviselték. Úgy gondolták, hogy egy ideális nyelv axiómákra és levezetési szabályokra kell épülnön; minden szónak egyetlen jelentése kell legyen; és mivel egy ilyen nyelv elsődleges mércéje a tudományok művelésére való alkalmassága, a nyelven belül kitüntetett szerepet kell tulajdonítani az érvényes következtetéseknek. Ezzel ellentétben az informalisták úgy vélték, hogy a tudomány művelésére való alkalmasság a nyelvnek pusztán csak egyik aspektusa. Emellett a nyelvet igen sok másra használjuk. Mi több, a mindennapi tapasztalat azt mutatja, hogy számtalan érvényes következtetést vonunk le a formális eszközök segítségével nélkül. A megoldás tehát egy olyan logika megalkotása lenne, amely kevésbé redukcionista. Egy dologban azonban mindkét csoport képviselői egyetértettek: a formális logikában használt formális szavak jelentése nem azonos a természetes nyelvben ezeknek a formális szavaknak megfelelő szavak jelentésével. Grice maga nem akart állást foglalni a vitában. A vitához való hozzáfűznivalója inkább észrevételként értelmezhető: „a vitázó felek közös előfeltevése – tudniillik hogy létezik ilyesféle különbség – hibás, és ez a hiba (nagyjából-egészéből) abból ered, hogy nem fordítottak kellő figyelmet a társalgást irányító feltételek természetének és jelentőségének vizsgálatára.”¹⁴ A zavar oka tehát egy szempont figyelmen kívül hagyása, és mint látni fogjuk, ez a szempont kulcsszerepet játszik Grice elméletében.

A grice-iánus elmélet kibontása és annak működése

Mindenekelőtt Grice-nak az explicit searli kritikára adott válaszáért érdemes megvizsgálni. Ebben az esetben az tehát a kérdés, hogy egy megnyilatkozás miért nem jelenthet bármit, vagy ahogyan az már a példák szintjén felmerült, miért nem jelentheti a „Süt a nap” megnyilatkozás azt, hogy „A fű zöld”? Grice erre a kérdésre adott válasza tulajdonképpen megegyezik a searle-i válasszal. Az első megnyilatkozás jelentése azért nem lehet azonos a második megnyilatkozás jelentésével, mert a két megnyilatkozásban különböző szavak fordulnak elő, amelyeknek különböző jelentésük van, így tehát a két megnyilatkozás jelentése sem lehet azonos. Vegyük észre, hogy itt egyrészt a szavak jelentéséről (szójelentés), másrészt pedig a megnyilatkozások jelentéséről (mondatjelentés) van szó. És úgy tűnik, Grice elfogadja a kompozicionalitás elvét. Ennek alapján tehát azt mondhatjuk, hogy szerinte is a megnyilatkozás jelentése visszavezethető a szavak jelentésére, illetve azoknak a mondatban elfoglalt helyére. Sőt tételesen is kimondja, hogy bizonyos esetekben magát a beszélői szándékot is éppen onnan ismerjük fel, hogy ismerjük a szavak konvencionális, azaz szótárbeli jelentését, és ismerjük a megnyilatkozás konvencionális jelentését is.¹⁵ Onnan tudjuk, hogy egy beszélő ezt és ezt akarta mondani, hogy ezeket és ezeket a szavakat így és így használta. Ha a „Süt a nap” megnyilatkozásban a „nap” a nappali égen látható égitestre utal, akkor nem utalhat „A fű zöld” megnyilatkozás „fű”-jére, ha az a maga során a lágyszárú, szálas növényre utal, és így tovább. És bár ebben a

¹³ Herbert Paul Grice: *Társalgás és logika*. = Uő: *Tanulmányok a szavak életéről*. 27–42.

¹⁴ Uo. 29.

¹⁵ Lásd Herbert Paul Grice: *Beszélői jelentés és szándékok*. = Uő: *Tanulmányok a szavak életéről*. 95–96.

vonatkozásban Grice elfogadja a jelentés problémájára adott searle-i magyarázatot, felfogásuk mégsem egyezik.

Grice elfogadja, hogy a kompozicionalitás elve megoldást jelent(het) a jelentés kérdésében, de csak bizonyos esetekben. Számptalan olyan eset van ugyanis, amelyben ez az elv nem jó tanácsadónk. Gondoljunk csak a következő példára: X azt mondja Y-nak, hogy Z-nek „Nincs sok sütnivalója”. Ha csak és csakis a kompozicionalitás elvére hagyatkozunk, akkor a megnyilatkozás jelentését a következőképpen határozzuk meg: Z-nek nincsen elegendő élelmiszere, amit szükség esetén megsüthetne. Csakhogy X a példamondat kimondásával nem ezt akarta megfogalmazni, nem ezt a jelentést akarta kifejezni, hanem azt, hogy Z-nek nincs sok esze. A kérdés tehát az, hogy X-nek hogyan sikerült kifejeznie a szándékolt jelentést ennek a bizonyos megnyilatkozásnak a kimondásával.

Ez az a pont, amikor elérkeztünk a formalisták és informalisták által figyelmen kívül hagyott feltételekhez, amelyek Grice szerint minden társalgást irányítanak. Itt két dologra kell gondolnunk, az ún. *együttműködési alapelve*, illetve a *társalgási maximákra*. De ezeknek a feltételeknek a tüzetesebb szemügyre vétele előtt tisztáznunk kell még néhány alapvető fogalmat.

Maradjunk az előbbi példánknál. X azt mondta Y-nak Z-ről, hogy „Nincs sok sütnivalója”, illetve ugyanezt mondta A-nak B-ről. X mindkét esetben ugyanazt a mondatot mondta ki, de a második esetben azt a jelentést fejezte ki mondatával, hogy B-nek nincsen elegendő élelmiszere, amit szükség esetén megsüthetne, míg az első esetben azt fejezte ki, hogy Z-nek nincsen sok esze. A kimondott mondat mindkét esetben ugyanaz, jelentésük azonban különböző. Azt, amit X mindkét esetben kimond, *mondatnak* nevezzük, és függetlenül a kimondás helyétől, idejétől, illetve más tényezőitől nem változik. Ezzel ellentétben ugyanannak a mondatnak a kimondása a körülményektől függően más és más *megnyilatkozásokat* eredményez.¹⁶ A megnyilatkozások tehát körülményfüggők vagy grice-i terminológiával élve, kontextusfüggők. Grice úgy gondolja, hogy az egyik fontos tényező a *kontextus*, ami meghatározza, hogy egy mondat kimondása milyen megnyilatkozást eredményez. Így például az „Akkor azt mondtam neki, hogy nincs sok sütnivalója” mondat attól függően hoz létre különböző megnyilatkozásokat, hogy ki kinek mondta, mikor, illetve milyen helyzetben, hogy valakinek nincs sok sütnivalója. Ha valakinek az élelmiszertartalmát vitatta meg a két beszélő, akkor egyértelműen a szóban forgó személy eledelének a mennyiségére történt utalás, ha viszont egy másik személy értelmi képessége került megvitatásra, akkor a beszélők arra reflektáltak, hogy az illetőnek mennyi esze van.

A mondat és a megnyilatkozás fogalmai mentén körvonalazhatunk egy másik fogalom-párt, a *mond* és *sugall* vagy grice-terminológiával élve az *implikál* fogalmait.¹⁷ A mond természetesen a mondatdal van szoros összefüggésben. Ha egy beszélő mond valamit, azon azt értjük, hogy kimond egy bizonyos szósort, vagyis mondatot. Ha minden mást figyelmen kívül hagyunk egy beszédhelyzetből, akkor azt mondhatjuk, hogy a beszélő pontosan azt mondta, amint mondatával megfogalmazott. Itt ismét csak a szavak konvencionális jelentésére kell gondolnunk. A „Nincs sok sütnivalója” esetében tehát a beszélő azt mondja, hogy valakinek nincsen elegendő eledele, amit megsüthetne. De vajon a beszélő ezt is érti-e a szavain? Az előző fogalom-pár esetében azt láttuk, hogy bizonyos esetekben ezt akarja mondani, más esetekben viszont nem. És az, hogy a beszélő éppen mit akart mondani a mondatával, kontextusfüggő.

¹⁶ Vö. Anne Reboul – Jacques Moeschler: *A társalgás cselei*. Bp. 2006. 52.

¹⁷ Lásd Herbert Paul Grice: *Társalgás és logika*. 29.

Nagyon szigorú értelemben véve a beszélő, ha az eledelről beszél, ha valakinek az értelmi képességéről, ugyanazt mondja, de nem ugyanazt sugallja, nem ugyanazt implikálja. Úgy tűnik tehát, hogy alapvetően két lehetősége van a beszélőnek: kimond egy mondatot, és azt is érti rajta, amit mondott (ez lenne a konvencionális jelentés tipikus esete), illetve kimond egy mondatot, és ezen valami mást ért, mint amit a szó szigorú értelmében mondott. Az első esetben p-t mond és p-t is ért alatta, a második esetben pedig p-t mond, de p-nek a kimondásával q-t sugall, vagy p-t mond és q-t implikál.

Az *implikál* kifejezést Grice terminus technicusaként vezeti be, és meghatározása szerint olyan esetekben használja, amikor nem akar választani a *sugall* vagy az *arra céloz*, hogy kifejezések között.¹⁸ Az *implikatúra* kifejezés az implikál igei kifejezés főnévi változata, és azt mondhatjuk, hogy minden olyan esetben implikatúrával van dolgunk, amikor p-t mondunk és p-nek a kimondásával q-t sugallunk, q-ra célzunk. Ez a helyzet a „Nincs sok sütnivalója” kimondásának esetében is, amikor az alatt azt értjük, hogy valakinek kevés esze van.

Grice különbséget tesz az implikatúrák két nagy csoportja, a *konvencionális* és a *társalgási implikatúrák* között.¹⁹ A konvencionális implikatúrák esetében olyan implikatúrákra kell gondolnunk, amelyek esetében a szavak konvencionális jelentése jelzi, hogy egy bizonyos esetben többről van szó, mint amit a beszélő mond. Tegyük fel, egy beszélő kimondja a „John angol, tehát bátor” mondatot. Az előbb bemutatott fogalmak segítségével a következőképpen elemezhetnénk a mondatot. Első nekifutásra azt látjuk, hogy nem egy, hanem két mondatról van dolgunk: „John angol” és „Bátor”. Természetesen a „Bátor” mondat rejtett alanya is John. A beszélő azt mondja, hogy „John angol”, illetve, hogy „John bátor”. Ezt a két mondatot viszont egy következtető kötőszó, a *tehát* segítségével összekapcsolja. Ennek az összekapcsolásnak az eredményeként pedig létrejön egy implikatúra: a hallgatónak az az érzése (és valószínű a beszélő ezt is akarta sugallni), hogy a beszélő azt implikálja, John azért bátor, mert John angol. Abból, hogy John angol következik az, hogy bátor. Ezt a következtetést pedig a *tehát* kifejezés teszi lehetővé. A megnyilatkozás jelentése így explicitálható: John azért bátor, mert John angol. A háttérben az a megfontolás munkál, miszerint az, hogy valaki angol szükséges és elégséges feltétele annak, hogy az illető bátor. Ez a példa egyik tipikus esete annak, amit Grice *konvencionális implikatúráknak* nevez. A konvencionális implikatúra esetében azt látjuk, hogy egy-egy szó, kifejezés jelentése a nyelvben úgy alakult, hogy az egy bizonyos dolgot sugall. Ezeknek a szavaknak, kifejezéseknek a konvencionális (szótári) jelentése jelzi, hogy implikatúrával van dolgunk. Számtalan ilyen szót és kifejezést találunk a nyelvben. Elég, ha olyanokra gondolunk, mint a *de*, *viszont* (ellentétet, belső feszültséget jeleznek), és (bizonyos esetekben az időbeni egymásra következést jelzi) *ha ...*, *akkor...* (egyértelműen az ok-okozatiságot, az egymásutániságot jelzi) stb.

Az implikatúrák másik csoportja a társalgási implikatúrákat foglalja magában. Grice ezen a ponton jut el azokhoz a feltételekhez, amelyeket mind a formalisták, mind pedig az informalisták figyelmen kívül hagytak. Ezek a feltételek olyan elvek és szabályok, amelyek a mindennapi társalgásainkat irányítják. Ilyen például az *együtműködési alapelv*. Az együtműködési alapelv tulajdonképpen egy igen egyszerű feltételezésnek az explicit megfogalmazása. E szerint a feltételezés szerint valahányszor egymással beszédbe elegyedünk, azt mindig

¹⁸ Vö. uo. 29.

¹⁹ Vö. uo. 30; Reboul–Moeschler: *i. m.* 54.

valamilyen céllal tesszük. Valamit meg akarunk beszélni, és ez a valami irányt szab a beszélgetéseinknek.²⁰ Csak együttműködve a beszélgetőtársunkkal érhetjük el a közös célt. A cél lehet kimondott vagy hallgatólagos. Ami viszont fontos, az az, hogy minden esetben feltételezzünk egy ilyen célt.

És ha van egy cél, akkor azt bizonyos eszközök segítségével érhetjük el. Jelen esetben az eszközök olyan szabályok, grice-i terminussal *társalgási maximák*, amelyek a beszélgetés közös céljának elérésében segítenek. Ilyenek a *menyiség maximái*, a *minőség maximái*, a *viszony* és a *mód maximái*. A mennyiség maximái szerint a beszélő a beszélgetés céljának megfelelően kellő mennyiségű információt kellene közölnie a hallgatóval, sem többet, sem kevesebbet. A minőség maximái szerint minden beszélőnek kerülnie kellene a hamis állításokat és az olyanokat, amelyeket nem tud kellőképpen alátámasztani. A viszony maximája a relevanciára hívja fel a figyelmet. A mód maximái pedig a mondanivaló minél világosabb közlésére.²¹

A Grice által felsorolt társalgási maximák és az együttműködési alapelv számbavétele után óhatatlanul felmerül a kérdés: vajon minden esetben ezeknek megfelelően járunk-e el, amikor egy beszélgetés résztvevői vagyunk? Úgy tűnik, az együttműködési alapelvet kénytelenek vagyunk elfogadni, ellenkező esetben ez a kommunikáció ellehetetlenítését eredményezné. Az, hogy beszélgetünk egymással, azt feltételezi, hogy szükség esetén képesek lennénk megfogalmazni egy közös célt, bármennyire tág legyen is az. A maximák esetében már bonyolultabb a helyzet. Abban az esetben, amelyben egy beszélő a Grice által felsorolt minden maximának megfelelő megnyilatkozást tesz, az implikátúra esete viszonylag egyszerű, hiszen egy ilyen helyzetben minden az előírásoknak megfelelően működik. A beszélő úgy hoz létre egy társalgási implikátúrát (p-t mond és ezáltal q-ra utal), hogy közben egyetlen maxima sem sérül. Egy ilyen klasszikus példa az A és B között lezajlott rövid párbeszéd, ahol is A azt mondja „Kifogyott a benzinem”, B pedig erre azt válaszolja „Van egy benzinkút a sarkon”.²² B ebben az esetben azt sugallja, hogy a sarkon levő benzinkút nyitva van, és A potenciálisan vásárolhat benzint. Az eset rövid elemzése pedig a következő lenne: 1. az együttműködési elvet eleve feltételezzük (itt a segítségkérés és a segítségnyújtás esetével van dolgunk); 2. a mennyiség maximájának megfelelően B éppen megfelelő mennyiségű (egyszerre szükséges és elégséges) információt közölt A-val ahhoz, hogy A-n segíteni tudjon; 3. a minőség maximájával összhangban B igaz, könnyen ellenőrizhető állítást fogalmazott meg (a benzinkút valóban a sarkon van); 4. B megnyilatkozása releváns volt a helyzet értelmében (B a tárgynál maradva reagált A megnyilatkozására); és 5. a mód maximájának megfelelően B megnyilatkozása kellően világos volt az adott helyzetben.

Bonyolultabb a helyzet akkor, ha egy adott szituációban egy beszélő megsért egy maximumát, vagy fittyet hány arra. A grice-i példa erre az esetre annak a tanárnak az ajánlólevele, aki egyik volt diákjának a filozófiában való jártasságát a következőképpen méltatta: „»Tisztelt Tanszékvezető úr, X magyarnyelv-tudása kitűnő, és rendszeresen részt vett a konzultációkon. Üdvözlettel stb.«”²³ Az ajánlólevél írója egyértelműen azt implikálja, hogy X filozófiai jártassága jó esetben is igen kérdéses. Az együttműködési alapelvet ebben az esetben is feltételezzük, másképpen a tanár nem írta volna meg az ajánlólevelet. Az is világos, hogy a tanár releváns

²⁰ Vö. Herbert Paul Grice: *i. m.* 31.

²¹ Vö. uo. 31–32.

²² Vö. uo. 36.

²³ Uo. 37.

információkkal szolgálhat a diák filozófiai jártasságáról, mégsem szolgál ezzel. Ebben az esetben a mennyiség maximája sérül, ugyanis a beszélő a helyzet követelményeinek megfelelően nem szolgál kellő mennyiségű információval.

Mi történik ezekben az esetekben? Honnan tudja a hallgató, hogy implikatúrával van dolga? Amint azt már említettük, az együttműködési alapelv feltételezése minden esetben elengedhetetlen. Ha viszont ezt feltételezzük, akkor azt is látnunk kell, hogy a társalgás természete megköveteli, hogy az együttműködési alapelvvel összhangban álló maximáknak megfelelő megnyilatkozást hozzunk létre. Ha tehát azt látjuk, hogy egyik vagy másik maxima sérül, vagy a beszélő látszólag figyelmen kívül hagyja annak követelését, akkor egy levezetési eljárásra hagyatkozhatunk, amelynek segítségével megállapíthatjuk, hogy a beszélő miért éppen azt a megnyilatkozást hozta létre, amelyet létrehozott. Az ajánlólevél példáján bemutatva a levezetési eljárás a következő lenne: 1. X volt tanárának tisztában kell lennie X filozófiai képességeivel, éppen ezért lehetetlen, hogy ne tudott volna többet mondani arról; 2. a tanár tudatában is volt annak az elvárásnak, hogy neki X filozófiai képességéről kellene beszámolnia; 3. a tanár mindezek ellenére igen keveset vagy semmit sem mondott X filozófiai képességéről (megsértette a mennyiség maximáját azzal, hogy nem adott elegendő információt); 4. a tanár olyasmit kellett volna mondjon X filozófiai képességéről, amit nem akart mondani; 5. a tanár biztosan úgy gondolja, hogy X nem jó filozófus, másképp pozitívan méltatta volna X filozófiai tevékenységét.

Grice azzal, hogy jelentéseméletébe bevezette az együttműködési alapelvet, illetve a társalgási maximákat, a jelentés problémájának vizsgálóit arra ösztönözte, hogy egyáltalán figyelembe vegyék ezeket a társalgást irányító elveket. A Grice előtti jelentéseméletek egyik közös tulajdonsága az volt, hogy pusztán a következtetési szabályokra építettek. Gondoljunk itt elsősorban a formális jelentéseméletekre. Ezek az elméletek a nyelv egy kódszerű elképzelésével dolgoztak. A nyelv kódszerű felfogása pedig arra alapoz, hogy minden jelnek konvencionálisan meghatározott jelentése van, így egy mondat jelentése redukálható a mondatban levő szavak konvencionális jelentésére. A kódszerű felfogás alapsémája az $A \rightarrow B$, $B \rightarrow C$, $C \rightarrow D$ stb., az alapelgondolás pedig az, hogy a következményreláció két oldalán álló elő-, illetve utótag közötti kapcsolat szükségszerű. Egy ilyen elgondolás azonban legalább két nehézséggel kell szembenézzen. Kérdés, hogy mennyiben tudja magyarázni a tévedés eseteit; ugyanakkor az is kérdés, hogy hogyan képes magyarázni a közvetlen beszédaktus eseteit.

A nyelv kódszerű felfogásának nehézségei

Ha a nyelvre kódként tekintünk, a jelentést pedig a konvencióra vezetjük vissza, akkor a tévedés problémáját képtelenek vagyunk kezelni. Egyrészt a szótár megadja egy szónak a jelentését, másrészt pedig a szükségszerű kapcsolat garantálja, hogy egy előtagból csak és csakis egy utótag következik (az, amelyik éppen következik). A közvetlen beszédaktusok esete ugyanilyen nehézséggel állítja szembe a kódelmélet képviselőit. Közvetlen beszédaktus alatt olyan beszédaktusokat értünk, amelyekben egy beszélő kimond egy mondatot, azon azt érti, amit mond, de valami mást is ért alatta. Ilyen közvetlen beszédaktus az „Ide tudnád adni a sót?” megnyilatkozás. A beszélő a megnyilatkozást kérdésként érti, ugyanakkor kérésként is, vagyis azzal, hogy kimondja a kérdést, tulajdonképpen meg is kéri a hallgatót, hogy adja oda a sót. De hogyan is történik mindez? A jelentés konvencionális felfogása szinte lehetetlenné teszi

azt, hogy a kérdést kérésként is értsük. A mondat jelentése ebben az esetben is visszavezethető a szavak jelentésére és azoknak a mondatban elfoglalt helyére, A mondat végén álló kérdőjel pedig egyértelműen azt jelzi, hogy kérdéssel van dolgunk. Ez az egyik potenciális magyarázat. A másik potenciális magyarázat a Searle által adott magyarázat. Ez egy tízlépéses bonyolult következtetésrendszer, amelyet itt nem ismertetünk.²⁴

A nehézségek grice-iánus megoldása

Mindkét esetben jóval egyszerűbb a grice-i megoldás. Emlékezzünk vissza, hogy Grice a nem természetes jelentést olyan hatásként határozta meg, amelyet egy beszélő egy hallgatóból szándékosan vált ki azáltal, hogy a hallgató felismeri a beszélő ilyesfajta szándékát. Grice-nál kulcsfontosságú szerepet játszik a szándéktulajdonítás. Szerinte egy beszélő eleve egy bizonyos szándékkal hozza létre a megnyilatkozását. A megnyilatkozást pedig a hallgató akkor érti meg, ha túl azon, hogy a mondat jelentését visszavezeti a szavak konvencionális jelentésére, még azt is megérti, hogy a beszélőnek mi volt a szándéka akkor, amikor megfogalmazta a megnyilatkozást. A tévedés és a közvetett beszédaktusok előbbi eseteiben a hallgató éppen azért nem érti meg a beszélőt, mert vagy egyáltalán nem tulajdonít neki semmilyen szándékot, vagy nem képes a kezdeti, beszélőnek tulajdonított szándékot/szándéktulajdonítást felülvizsgálni és valamilyenképpen korrigálni.

Mind a tévedés, mind a közvetlen beszédaktusok esetében pedig az együttműködési alapelv és a társalgási maximák arra készítetik a hallgatót, hogy továbbgondolja a helyzetet. Maradjunk a közvetett beszédaktus már említett példájánál. Az „Ide tudnád adni a sót?” példa esetében a hallgató a grice-i elképzelés szerint így gondolkodna: 1. a beszélő számára egyértelmű, hogy oda tudnám adni a sót; 2. abszurd lenne tehát részéről valami olyasmire rákérdezni, amire amúgy is nagyon jól tudja a választ; 3. biztosan nem akart tehát valami egyértelmű dologra rákérdezni, hanem valami mást akart, nevezetesen azt, hogy adjam oda neki a sót.²⁵ A tévedés esetében is hasonló a helyzet. Ha egy beszélő kimondja a „Nincs sok sütnivalója” mondatot, a hallgató onnan tudja, hogy a mondat éppen azt jelentette, hogy egy bizonyos személynek kevés esze van, hogy: 1. feltételezi az együttműködési alapelvet; 2. tudja azt, hogy a beszélgetés kontextusába sehogy sem talál a beszélőnek az élelemről szóló megjegyzése (ez nem lenne eleget a viszony maximája által előírt követelménynek); 3. ennek alapján eljut arra a következtetésre, hogy a beszélő biztosan nem az élelem mennyiségéről akart valamit mondani; 4. levonja a következtetést, hogy a beszélő biztosan valami mást akarhatott mondani a megnyilatkozásával, azt tehát, hogy egy bizonyos személynek nincs elég esze. Látjuk tehát, a grice-iánus elképzelés szerint egy hallgató interpretációja nem áll meg az első akadálnál, hanem arra törekszik, hogy az együttműködési alapelv és a maximák segítségével lehetséges interpretációs vonalakat vázoljon fel, és a beszélgetés céljának megfelelően bizonyos, a kontextus hatására alkotott hipotézisek alapján kiválassza a megnyilatkozások legmegfelelőbb jelentését.

²⁴ Ehhez ld. John R. Searle: *Közvetett beszédaktusok*. = *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*. Szerk. Pléh Csaba – Siklaci István – Terestyéni Tamás. Bp. 2001. 65.

²⁵ Vö. Reboul–Moeschler: *i. m.* 57.

Végszó

A jelentés problémájának a vizsgálata, úgy tűnik, igen komoly kihívás elé állítja a nyelvészeket, filozófusokat és a mesterségesintelligencia-kutatókat. A nyelv kódszerű felfogása, amint láttuk, nagyon leegyszerűsíti a kérdést, már-már annyira, hogy lehetlenné teszi a jelentés vizsgálatában való előrehaladást. A kódszerű elképzelésen alapuló jelentéstudomány olyan egyszerű problémákkal nem tud szembenézni, amilyen a tévedés vagy a közvetett beszédaktusok kérdése. Ezzel ellentétben a grice-iánus elmélet képes megmagyarázni a tévedés és a közvetett beszédaktusok jelenségét is azzal, hogy a hallgató a beszélőnek bizonyos szándékokat tulajdonít, illetve azért, hogy a jelentés tisztázása közben az együttműködési alapelv és a társalgási maximák hatására kiegészítő tételeket, hipotéziseket állít fel a beszélgetés céljának és irányának megfelelően.

Herbert Paul Grice on Meaning (Some Remarks)

Keywords: sentence, utterance, intention, meaning, implicature, cooperative principle, conversational maxims

In order to get a more complete idea of Herbert Paul Grice's theory of meaning, we have to go beyond his article entitled *Meaning*, and pay attention to the details he later added to his theory in his other texts. With the introduction of such concepts as the cooperative principle and the conversational maxims he outlined a more complex theory of meaning, which completes the formal theories of meaning. This paper is an outline of the modified Griceian theory of meaning.

Ivácson András Áron

Az önként vállalt nehézségek regiszterei

Címválasztáskor gondolkodtam, hogy a nehézségek helyett nem volna-e jobb kifejezés a szenvedés, de végül úgy döntöttem több okból kifolyólag is, hogy nem. Először is a szenvedéssel, mint alább megpróbálom érvekkel alátámasztani, sokkal inkább a mártíromság életvitele talál, aminek ugyan van köze az aszketizmushoz, mégsem azonosítható vele. Másodsor, azért döntöttem a nehézség mellett, mert maga az aszkéta számára az életmódjából származó nehézségek nem feltétlenül minősülnek szenvedésnek.¹ Harmadszor pedig azért nem, mert mindaz, amit egy aszkéta magára vállal, a lakosság többi részének nagy hányada szerint sem minősül szenvedésnek, még akkor sem, ha egy részük szerint viszont igen. Ebből a három okból kifolyólag gondoltam úgy, hogy a címben a nehézség megfelelőbb fogalom, mint a szenvedés.

Az aszketizmus egy olyan életforma, amely alapvetően az „evilági” örömtől való távolságtartáson alapszik, gyakran, noha nem mindig, vallásos okokból. Ugyanakkor ez nem egyedüli feltétele egy aszketikus életmódnak. Számos kiegészítő lehetőség létezik, amelyek ilyen vagy olyan formában dimenzionálják az aszkéta életvitel mibenlétét. Ezekre alább kitérek. Lényeges azonban, hogy a jelenség szerzteágazása és időbeli kiterjedése okán képtelenség általánosan beszélni az aszketizmusról mint olyanról. Különösen annak tekintetében, hogy más-más korokban, más-más társadalmakban nem mindig ugyanazt jelentette, nem mindig volt azonos a motivációja.

Előző kutatásaimból kiindulva, ráépítve korábbi érdeklődési köreimre, elsősorban azzal a különbséggel foglalkoznék, amely az aszketizmusnak az ókori görög, valamint a keresztény kultúrkörökben létező formái között fennállt. Indokolt a többes szám, ugyanis az aszketizmus még ezen a két nagy kultúrkörön belül is mást-mást jelenthetett egy-egy filozófiai iskola, misztérium, szerzetesi rend vagy felekezet, illetve ezek tagjai számára. Ezek között azonban akadnak hasonlóságok is, így képtelenség teljesen szétválasztani a tárgyalásukat. Ezért először megpróbálok egy elnagyoltabb képet adni arról, ami közös bennük, ami mindkettőben alap, majd előbb az ógörög sajátosságokat, végül pedig a keresztény jellegzetességeket fogom tárgyalni. Mielőtt erre rátérnénk, még egy fontos kiegészítés megtétele szükséges. Mivel a téma elképesztően terjedelmes, itt mindössze néhány probléma felvetését kísérelhetjük meg csupán, némi nagyon korlátozott sikerre számítható elmélyítéssel, azonban semmiképp sem nyújtjuk kimerítő megközelítést a kérdéskörnek.

Annak ellenére, hogy az aszkézist minden nagy vallásos hagyományban megfigyelték a kereszténységtől kezdve az iszlámon, hinduizmuson, buddhizmuson keresztül egészen a dzsainizmusig, maga a fogalom eredete nem meglepő módon ógörög. Az ógörög ἄσκησις

Ivácson András Áron (1986) – mesterképzős hallgató, BBTE, Kolozsvár, ivacsonandrasaron@erdelyfm.ro

¹ Ezt egy személyes élménnyel is alátámaszthatom: amikor intenzíven sportolni kezdtem, egész pontosan egyfajta birkózást üzni, sem maga ez az intenzív, nehéz, fárasztó és potenciálisan sérüléssel veszélyeztető sport, sem a nélkülözhetetlenül hozzá tartozó dietétikai és egyéb mellékjelenségek nem számítottak szenvedésnek, még akkor sem, ha korábbi életmódomhoz képest mindenképp aszketikusnak is minősültek.

(áskesis) szó egyszerre jelent edzést és gyakorlatot. Mindazonáltal ennek értelmével majd az ógörög *askesis*² tárgyalásánál foglalkozom bővebben, jelenleg mindössze egy általánosabb áttekintést szeretnék adni arról, ahogyan ma értjük a fogalmat.

Az askézis legalapvetőbb mai meghatározásában az „evilági” gyönyörökről való lemondást jelenti, ami a leggyakoribb esetben a szexuális életben, táplálkozásban, életvitelben történő kicsapongásoktól való mentességet jelent. Mélyítésként például a túlzott szexuális aktivitás megtagadása, az étkezési böjt alkalmazása, a szeszes italoktól való teljes elhatárolódás, az anyagi tulajdonról való lemondás mind-mind olyan jelenségek, amelyek hozzájárulnak egy askéta életmód kivitelezéséhez úgy, hogy mindezeknek nem kötelező egyszerre és mindenkoron megjelenniük. Például askéta nemcsak az, aki abszolút semmi alkoholt nem fogyaszt, hanem az is, aki csak minimálisat, amennyiben aszketikus megfontolásokból teszi ezt és mondjuk nem egészségügyiekből.

Van egy az aszketizmus történetén végigvonuló kétszer-kettes felosztás, ami egyrészt az askéta önmagához való viszonyát érinti, másrészt pedig módszertani különbséget jelöl. Az első kettősség a szellemi-etikai aszketizmus, a második pedig spirituális-vallásos aszketizmus kettőssége. Noha könnyű lenne felszínesen az elsőt az ógörög világgal, a másodikat pedig a keresztény világgal azonosítani, ez nem volna tartható, ugyanis az ógörög világban szintűgy léteztek vallásos askéta mozgalmak, mint a kereszténységben. Nyilvánvaló ugyanakkor az is, hogy pusztán szellemi-etikai askézis, ami alatt egyfajta, mai szóval élve, materialista-szekuláris askézist is értek, kevésbé működött a keresztény világban, leszámítva talán az alig-alig létező és kifele mást mutató mozgalmakat, de ez a kultúrkör jellegzetességéből adódott.³ Az ógörög világ azonban számos ilyen jellegű *askesis*-formát termelt ki a preszokratikus Hérakleitosztól kezdődően némely szofistán és Szókratészen keresztül egészen a künikusokig.

A második kettősség, a módszertani pedig a világtól való elvonuló askéta és a „világban maradó” askéta kettőssége. Itt ismét a távolabbi célok a döntőek: az első esetben a világi impulzusoktól való megszabadulás, a „lelki megtisztulás” a motiváció, a másodikban viszont a példamutatás, a helyes út felmutatása, a tettel való tanítás a cél. Itt is könnyen abba a hibába eshetnénk, hogy a világtól való elvonuló askétában paradigmaticusan a keresztény askétát lássuk, és a világban maradó askétában az ógörögöt, de ez a felszínes ítélet ismét nem tartható. Felvethető ugyan, hogy a szerzetesrend a világtól elvonuló aszketizmus paradigmaticus formája, de észben kell tartanunk, hogy a szerzetesrendek érintkeztek a külvilággal, így ez a fajta distinkció nem tehető meg teljes mértékben. Nyilvánvalóan léteztek a kereszténységben is elvonuló askéták, elég csak a remete képére gondolni, de ezek is sokkal inkább tendenciák, mintsem kizárólagosságra igényt tartó jelenségek. Pontosan így oszlik meg az ógörög világban is: a világtól idővel elvonuló Hérakleitosz ugyanúgy megtalálható, mint az Athén főterén márványszobortól kolduló Diogenész mint az aszketizmus e két pólusának megjelenítői.

² Úgy gondolom, hogy az aszketizmus ógörög formáját indokolt megkülönböztetni a kereszténytől. Az előbbi esetében az eredeti fogalmat használom. Ehhez Peter Sloterdijk *A cinikus ész kritikája* című művében nyújt mintát azáltal, ahogyan az ókori görög cinizmust elhatárolja a maitól. Az előbbire az akkori ógörög nyelvből vett „künikus” fogalmat adoptálja, az utóbbi megnevezése marad a mai cinizmus. (Lásd Peter Sloterdijk: *The critique of cynical reason*. Minneapolis 1988). Tehát: künikus vs. cinikus, *askesis* vs. askézis.

³ Szintén ide tartozó kérdés, hogy a Vatikán a kereszténység története során adott szerzetesrendeket ateizmussal, istentelenséggel, eretnkséggel vádolt meg többször is, azonban ezek a vádlottak még mindig komoly keresztény hittel rendelkeztek, és hitből gyakoroltak askézist, még ha nem is olyat, amilyent a domináns egyházi ideológia megkövetelt. (Lásd Michel Foucault: *Security, territory, population*. New York 2009.)

Ugyanakkor meggondolandó, hogy létezik az aszketizmusnak egy teljesen gyakorlati, mindenféle filozófiától, vagy spiritualizmustól mentes formája is. A modernitásban például az éhezóművész a tipikus példája ennek, aki se nem filozófiáért, se nem hitéért aszkéta, hanem azért, hogy alkothasson, és úgy tehesse, ahogy azt akarja. Ugyanakkor ilyen jellegű gyakorlati aszketizmusra ókori görög példa is van, mégpedig a spártai társadalom. Spárta legendás volt⁴ egyszerű, aszkéta életviteléről, aminek azonban semmiféle spirituális oka nem volt. A spártai *askesis* célja az volt, hogy katonáit és polgárait mentális és fizikai értelemben is a legtökéletesebb tőrőgépezetté formálja, minden egyes cselekvésük, minden egyes gyakorlatuk, minden egyes mozdulatok egyfajta szakítópróba volt. A spártaiak az *askesis* segítségével akarták megteremteni azt, amit ókori görögök a *καλοκαγαθία* (*kalokagathia*) fogalmával jelöltek, ami a *καλός* (*kalos*) és *κάγαθός* (*kagathós*) szavak összetételéből jön létre. A *kalos* jelentése „szép”, olyan társértelmekkel rendelkezve, mint a „jó”, „nemes”, „igaz” vagy „kellemes”, míg az *agathos* jelentése „jó” egy nagyon tág és általános értelemben, azzal a plusz értelemtartalommal, ahogy egy ember megfelelő, „jó”, „nemes” karakterét jelölte a szó etikai értelmében. Például a bátorságukat vagy a polgári kötelességtudatukat.⁵ Ugyanígy gyakorlati, mindenféle spiritualizmustól mentes *askesis*nek számított az atléták életmódja is, amelyről több, hol komoly,⁶ hol ironikus⁷ leírás maradt ránk.

Mindez része volt az általános ógörög emberképnek. Az ókori görög filozófia egyik sarokpontja a „mértékletesség” (*sophrosyne*, σωφροσύνη). Eszerint a megfelelő mérce mindig az, ami biztosítja a legalapvetőbb túlélést és bármi ezen túlmenő mindössze szükségtelen pompa, élvhajzás, gőgösség, „mértékletelenség”, a *ὑβρις* (*hubris*). Ezek elkerülésének és a mértékletesség elérésének eszköze az „önuralom” (*enkrateia*, ἐγκράτεια), amely szabaddá tesz azáltal, hogy felszabadít a természet által emberre rótt szinguláris vágyakozások nyomása, vagyis az ösztönök alól. Ahogy Platón kifejti: a szabadság nem az önuralom hiánya, hanem sokkal inkább az önuralom a szabadság esszenciája, hiszen csak ezáltal lehetünk egyszerre szabadok az ösztönöktől és a politikai túlkapásuktól.⁸ Természetesen mindez nemcsak a testi, hanem a szellemi dolgokat is érinti.

Platón azt írja a *Törvényekben*, hogy a szépséget a gondolkodás elé helyezni a lélek meggyalázása.⁹ Ugyanakkor azt is figyelembe kell venni, hogy az ókori görög művek fordításában a „lélek” szó használata kulturális jellegzetesség. Ebben a kontextusban a legtöbbször ők a *νοῦς* (*nous/nous*) fogalmat használják, ami elmét, ész, gondolkodást jelent, nem pedig a *ψυχή* (*psyche*) fogalmat, ami a lelket jelenti. Már Platóntól kezdődően úgy osztják fel az embert, hogy legmagasabb szinten áll az ész, amely a gondolkodást, a rációt, a józan belátást és a bölcsességet jelenti, és ezt kell a leginkább szem előtt tartani. Második helyen áll és az észnél egy fokkal rosszabb a lélek, ami az ösztönöket és a vágyakat tömöríti. Végül pedig harmadik helyen áll és a legrosszabb a test, amely a szintiszta és üres fizikalitás megjelenítője, ám jobban kell művelni a léleknél, mivel ez az ész, az elme hordozója. Roppant beszédes Platón metaforája, amikor a testedzést és a zenét veti össze,

⁴ Lásd Plutarch: *On Sparta*. London 2005, illetve Paul Anthony Rahe: *The grand strategy of classical Sparta: The Persian Challenge*. New Haven 2015.

⁵ Vö. Werner Jaeger: *Paideia. The Ideals of Greek Culture*. New York 1945.

⁶ Lásd a 4. jegyzetet.

⁷ Lásd Lukianosz: *Anakharszisz vagy a testedzéről*. = *Lukianosz összes művei*. Bp. 1974. 234–260.

⁸ Platón: *Az állam*. Bp. 2008. 208–226.

⁹ Platón: *Törvények*. Bp. 2009. 160.

és azt mondja, hogy pontosan úgy, ahogy a zenész azért kell vigyázzon a hangszerére, mert annak helyes alkalmazása által szólaltatja meg a zenét, az embernek általánosan azért kell vigyáznia és edzenie a testét, mert azáltal szólaltatja meg a „lelkét”.¹⁰

Michel Foucault több helyen is, de elsősorban *A szexualitás történetének* második és harmadik kötetében¹¹ azt veti fel, hogy az ógörög kultúra egy „önismereti kultúra”, egy olyan kultúra, amely az „önmagaság technikáin”¹² keresztül a teljes önismeretet és azon keresztül a világ ismeretét teszi meg etikai kiindulópontnak. A kiindulópont az az anekdota, amit Szókratész mint filozófiai figura születésének szoktak nevezni, amely szerint, amikor Szókratész azt kapja jóslatként Apollón istentől, hogy nincs nála okosabb ember, elindul, hogy saját magánál okosabbat keressen. A feljegyzések szerint a delphoi jósdá bejárata fölé azt a feliratot vésték, hogy *γνῶθι σεαυτὸν* (*gnóthi seauton*), vagyis „ismerd meg önmagad”, és már alpból beszédes az, hogy egy olyan vallásos tradícióról van szó, amelynek központi célja az önismeret, és nem az én megsemmisítése,¹³ ami később a kereszténységben az aszketizmus céljává válik. Azonban még beszédesebb Szókratész gesztusa. Ugyanis amikor Szókratész úgy dönt, hogy Apollón jóslata ellenére mégis megpróbál egy magánál okosabb embert találni, effektív azt tűzi ki célul, hogy megcáfolja az istent, hiszen ha kimutatható, hogy tévedett, akkor nem mindenható és nem mindentudó. Ugyanakkor ebben nem kell feltétlenül egy ateizmus felé mutató tendenciát látni, ugyanis az ókori görögök viszonya az isteneikkel merőben más volt, mint a keresztény ember viszonya a maga istenével. Tudunk Euripidész-drámáról, amelyben Apollón istent halandó emberek a szó legszorosabb értelmében felelősségre vonják cselszövéseiért,¹⁴ illetve arról is vannak feltételezések, hogy már Homérosz tett olyan utalásokat, amelyek szerint az istenek mindössze szimbolikus társadalmi konstrukciók, nem pedig olyan ontológiai létezők, ahogy a keresztény ember tekint a saját istenére.¹⁵ Pontosán ezekből kiindulva mondja Foucault több helyen is, hogy az ókori görög *askesis*nek az az alapvető jellemzője, hogy a fokozott önismeret és az ezen keresztüli világismeret összeegyeztetése által egy mélyebb ismeretformát, saját savaival élve, episztémét hozzon létre, amely kiteljesíti a szubjektumot.¹⁶ Ebben az értelemben mondja Foucault, hogy az ógörög *askesis* egy pozitív aszketizmus, azonban ez itt nem jelent értékítéletet, hanem csupán a végcél irányából nézve gondol az *askesis* teremtető jellegére.

Mindezekkel szemben a keresztény aszketizmusnak egy teljesen más szerepe van az ember önmagához való viszonyában. Alain Badiou nagyszabású Szent Pál-elemzése¹⁷ és André Scrima esszékötete¹⁸ a vezérfonal a fejtegetésünknek e szakaszában. Munkásságuk egymás

¹⁰ Vö. Platón: *Az állam*. 80–82.

¹¹ Lásd Michel Foucault: *A szexualitás története II. A gyönyörök gyakorlása*, illetve *A szexualitás története III. Törődés önmagunkkal*. Bp. 2001.

¹² Lásd Michel Foucault: *Az önmagaság technikái*. = Uő: *Nyelv a végtelenhez*. Debrecen 2000.

¹³ Ugyanakkor értelmezték a kijelentést úgy is, mint alázatra való intést, a büszkeség, a *hubris* elutasítására való felszólítást, de ebben az esetben is a végcél az önismeret, és ami még fontosabb: a reális önismeret, a mértékletesség az önismeretben.

¹⁴ Lásd Michel Foucault: *Fearless Speech*. New York 2001.

¹⁵ Lásd Paul Veyne: *Did the Greeks believe in their myths? An essay on the constitutive imagination*. Chicago 1988, illetve Pais István: *Az ókori görög filozófia*. Bp. 1988.

¹⁶ Lásd legbővebben Michel Foucault: *A szexualitás története III. Törődés önmagunkkal*, illetve Michel Foucault: *The courage of Truth: The government of self and others II*. London 2012, végül pedig Michel Foucault: *Lectures on the will to know*. London 2013.

¹⁷ Alain Badiou: *Szent Pál – Az egyetemesség apostola*. Bp. 2012.

¹⁸ André Scrima: *A idegen és a zarándok*. Kvár 1999.

melletti használata azért is indokolt, mert Badiou egy radikálisan szekuláris filozófiai olvasatot biztosít, míg Scrima maga is keresztény-ortodox papként, de filozófiai gyakorlottsággal (Heidegger-tanítványként) a téma egymást kiegészítő olvasatait adhatja.

A legfontosabb különbség Badiou szerint az, hogy a keresztény diskurzusban maga a diskurzus teljesen új viszonyban van a tárgyával. A keresztény diskurzusban, a görög filozófiával ellentétben, az alanyt nem az egységessége mint az „ottlévő gondolat” fogja megalkotni, hanem éppen megosztottsága által jöhet létre. Pál valóságában az alany két szubjektív út összefonódása: a hús és a szellem, amelyek megfelelnek a halál és az élet dimenzióinak, amennyiben ez a keresztény diskurzus bármilyen formában meg is tudja ragadni az alanyt. Badiou enyhén módosítja Pál szavait: „Mert a hús gondolata a halál, a szellem gondolata pedig az élet.”¹⁹ Ugyanakkor felhívja a figyelmet, hogy a hús és szellem szembeállításának semmi köze a nagyon közhelyes, köznapi test és lélek szembeállításához, aminek ráadásul sokkal inkább görög gyökerei vannak, mint az explicit hús és explicit szellem kettősségnek.

A görög diskurzusban a diskurzus tárgya, az „alany”, befejezett, kozmikus totalitás, a bölcsességet szerető gondolat mindenkor „ottléte”. Pál lényege abban áll, hogy szerinte a Krisztus-esemény feldarabolja ezt a kozmikus totalitást, és a mindenkoron az alany által elfoglalt vagy elfoglalható helyek hiábalóságát jelzi. Ez pedig pontosan a keresztény aszkézis első lényege, hogy a Valós ott mutatkozik meg a leginkább, ahol az alany a gyengeségét gyakorolja: „...szinte a világ szeméjévé lettünk, mindeneknek söpredékévé egész mostanig”.²⁰ A Valósnak ezzel a „szemét”-szubjektivitásával szemben merül fel a keresztény aszketikus diskurzus. Mint Foucault és mások is kifejtik, a kereszténységben az aszketizmus éppen hogy az „én” megszüntetését tűzi ki célul.²¹ A keresztény aszketizmusban alapvető cél feloldani az ént a transzcendenciában, hogy az ember azonosulhasson az istenivel, és az evilágítól eltávolodva elindulhasson a túlvilági felé: Pál az emberi élet lényegét Krisztus feltámadásán „túlba” helyezi. Ennyiben, ismét nem értékítéletként, a keresztény aszketizmus végcélja tekintetében és az ember önmagához való viszonyában egy negatív irányú aszketizmus. A keresztény kultúrkörben az aszketizmusnak hatalmas hagyománya van és olyan nagy alakjai, mint maga Jézus Krisztus, a tizenkét tanítvány, Keresztelő Szent János, Pál apostol, és lehetne még folytatni a sort. A keresztény aszketizmust tárgyalva még fontosabb megtenni a fenti különbséget aszketizmus és mártíromság között, ugyanis a hitükért meghaló mártírok, különösen a korai kereszténységben, de később is tömegesen tűnnek fel és el.

Pál kétszeres megszüntetést visz végbe a diskurzusok területén. Először is kiiktatja a törvényt: „...az ember nem igazul meg a törvény cselekedeteiből, hanem a Jézus Krisztusban való hit által”.²² A Krisztus-esemény a törvény eltörlése, amely csupán a halál birodalma: „Krisztus váltott meg minket a törvény átkától.”²³ Másodszor pedig megszünteti az Én-t, ami a görög hagyományból maradt még hátra: „Élek pedig többé nem én, hanem él bennem a Krisztus.”²⁴

¹⁹ Róm 8, 6.

²⁰ 1Kor 4, 13.

²¹ Michel Foucault: *About the beginning of the hermeneutics of the self*, és Mark Vernon: *'I am not what I am' – Foucault, christian asceticism and a 'way out' of sexuality.* = Michel Foucault: *Religion and Culture.* New York 1999. 158–182, ill. 199–211.

²² Gal 2, 16.

²³ Gal 3, 13.

²⁴ Gal 2, 20.

A görög *askesis*-hagyománnyal ellentétben, amely megerősíti a szubjektumot, a keresztény aszketizmus behelyettesíti azt Krisztussal és végül az Istennel, vagyis a transzcendenciával.

Ebből származik Pál univerzalista törekvése is. Azok az etnikai különbségek, amelyek az ő korában még a zsidó–görög póluson mozogtak, a keresztény diskurzus univerzális megváltását hirdető hite számára már lényegtelenek: „Mert nincs különbség zsidó meg görög között.”²⁵ Ez a kereszténység aszkézisen keresztüli potenciális egyetemessége – amely egyetemesség később sajnos gyakorlati szinten eltűnik –, egy olyan egyetemesség, amely a megosztottságában és nem a hagyomány (akár zsidó, akár görög) fenntartásában nyilvánul meg. Ebben az értelemben a keresztény aszkézis egy olyan szubjektív hitmozdulat, amely felszámolja a diskurzus minden alanyának partikuláris állítmányait. Mindezt azért teszi, mert az univerzalizmus értelmében minden igazság léte bevett különbségek eltávolításán alapulhat csak. Ezzel paradox módon párhuzamosan azonban a keresztény hiten belüli identitások egész sorát teremti meg, mint Scrima felhívja erre a figyelmet. Ilyen a szent, a remete, a zarándok, a szerzetes, amelyek mind-mind a görög totalitást megtörő világuidegenséget hivatottak különböző létmódokon keresztül megélni és feldolgozni.

Badiou szerint Pálban már formálódik a keresztény aszkézis másik lényeges pontja is, mégpedig az, hogy univerzalizmusa okán minden igazság, így a keresztény igazság is militáns jellegű. Pál szerint szeretet csak akkor lehetséges, ha az ember előbb önmagát szereti, azonban ez a szeretet-viszony önmagunkhoz sosem több, mint az igazság maga, amely az őt életre hívó alanyt létrehozza: a szeretet mindig vagy harcos, mondja Pál, vagy nincs egyáltalán. Pontosán ebből következik az, hogy már Páltól kezdve a keresztény aszkézis lényege a remény: az alany színtiszta mindent-tűrése mint esemény, önmaga beleértése a megszólítás-megszólítottág egyetemességébe, mint szakadatlan küzdő-küzdelemben. Ez a keresztény aszkézis végső lényege: a végtelenségig való tűrés a megszólításra való várakozásban, ami azonban minden monolitikusnak tűnő jellege ellenére sem szünteti meg a világban inherensen létező különbségeket. Abból kifolyólag pedig, hogy Pál ontológiája alapvetően a nemlevők és levők elkülönítésén alapszik, az következik, hogy ami létezik egy igazság alanya számára, az nem létezik az általánosnak mondható diskurzusban, és fordítva. Pál ebből azt a roppant messzire vezető következtetést vonja le, hogy az igazság szerete – és nem a bölcsességé, mint a görög hagyományban – nem több, mint a gondolkodás és a hatalom egysége.²⁶ Ezért Pálnál az egyetemesség egyetlen lehetséges formája az, ha a különbségeket a szokások és vélekedések iránti jóindulat helyett a különbségek iránti toleráns közöny formájában haladjuk meg. Ha nem is feltétlenül elfogadni, de eltűnni e különbségeket: ez a keresztény aszketizmus *par excellence*; a végtelenségig elfogadni azt, ami szükséges a hitbéli, illetve gondolati célért: „Ki-ki a maga értelme felől legyen meggyőződve.”²⁷

Mint látható, az aszketizmus sem az ógörög világban, sem a keresztény kultúrkörben nem egy egydimenziós, egyszerű jelenség. Filozófiák, teológiák, viták, elképzelések mátrixai hozzák létre azokat a regisztereket, amelyekben az emberek egy adott korban önként magukra vállalnak nehézségeket. Számos hasonlóság és számos különbség található köztük, de ezek kifejtésére az itt rendelkezésemre álló keretek messzemenően nem nyújtanak kellő lehetőséget

²⁵ Róm 10, 12.

²⁶ Azonban itt megjegyzendő, hogy az igazság, a szeretet, a bölcsesség és a hatalom összekötése távolról sem új gondolat Pálnál, hanem már Platónnál is felmerül és megvitatódik többszörösen is.

²⁷ Róm 14, 2–5.

sem az ógörög világ, sem a kereszténység vonatkozásában. Az aszketizmus az emberiség egész történetén végigvonul és a modernitásban is számos formája fellelhető. Példának okáért az olyan megszállott számítógéphackerek, akik nem esznek, nem mosakodnak rendszeresen, szociális életük semmivé válik, és mindent alárendelnek a dekódoló munkájuknak, az aszketizmus egy mai formáját képviselik.

A téma kétségtelenül további utánajárást, különösen az *askesis* és az aszkézis különbségeinek elmélyítése tekintetében. E különbség megközelíthető például abból a szempontból, hogy a célzatosság tekintetében mindkettő egyfajta viszonyulást feltételez magához a léthez, de mind-egyikük másfélét: az *askesis* egy létazonosságot, amit Hérakleitosz *pantha rei* elve fejez ki a legjobban, az aszkézis pedig egy létidegenséget, amely szerint a lét mindig rejtőzködő, mivel a tapasztalat és az *aletheia* mindig hiányt fejez ki, veszteséget. A kereszténység ennek orvoslására egy sor új létformát hoz létre: a szentét, a remetéét, a zárandokét, a szerzetesét, amelyek egy-egy adott létforma kikristályosodásai, ám még mindig a létidegenség egyetemes kifejezései, amelyek felülhelyeznek a mindennapi élet stabilitásán, és egy erőteljes ontoaszketizmust bontakoztatnak ki.

The Registers of Our Voluntary Hardships

Keywords: asceticism, ancient Greece, Christianity, worldview, relation, saint, monk

Asceticism is an attitude towards the world that can be found all around the world in all historical epochs regardless of culture and religion. Present essay mainly deals with the ancient Greek and generally understood Christian form of asceticism, acknowledging fully that even in these two cultural spheres asceticism can take on a myriad of forms depending on the ascetic himself or the various ascetic communities in which we study it.

Máté Adél

Az ember politikai és/vagy magánéleti szabadsága

„Vagy a természet, vagy a társadalmi intézmények ellen vagyunk kénytelenek harcolni, s így választanunk kell, hogy embert akarunk-e formálni vagy polgárt, mert nem tehetjük egyszerre mind a kettőt” – írja Rousseau az *Emil, avagy a nevelésről* című könyvében. *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei* írójának a fenti idézet hatja át. Éppen ezért, amikor megfogalmazza a *társadalmi szerződés*vel kapcsolatos gondolatait, egy olyan embertípust ír le, mint e szerződés alanya, aki elsősorban és majdnem kizárólagosan a társadalmi szerződésbe való belépésekor polgárrá változik, és megszűnik magánemberként létezni. Tanulmányom során Rousseau polgárideáljának és a direkt demokrácia ideáljának értelmezését kísérem meg, valamint bemutatom Benjamin Constant Rousseau-kritikáját, aki rámutatott azokra a problémákra, melyeket Rousseau ideális demokráciája és polgárképzete felvet.

A társadalmi szerződésről szerzője szerint az igazi társadalmi rendszernek az emberek természeti állapotát kell leképeznie a politikára, s amennyiben az emberek természeti állapotukban szabadok, és ebben a minőségükben *egyenlők*, akkor az egyetlen elfogadott államrend a köztársaság lehet, ahol nem egy uralkodó kormányozza az embereket, hanem maga a nép, a nemzet uralkodik. Rousseau a korábbi szerződéselméletek megalkotóival ellentétben nem a természeti törvényekből, nem az ember természetes szociabilitásából vezeti le a társadalmi rend szent jogait, hanem a konvencióból: „a társadalmi rend szent jog, minden más jognak az alapja. Mindazonáltal ez a jog nem a természettől származik, tehát megállapodásokon alapul.”¹

A megállapodás által létrejött társadalmi szerződés során az egyén kilépve a természeti állapot premorális és prehumán, azaz erkölcsi és ember előtti állapotából szerződésre lép az embertársaival, mely által „mindegyikünk alárendeli a személyét és teljes erejét a közakarat legfelsőbb hatóságának és minden egyes tagot az összesség elválaszthatatlan részének tekintünk”.² Bár az ember szabadnak születik, a társadalmi szerződés révén feladja ezt a szabadságát, és „alárendeli személyét” a „közakaratnak”, vagyis a nép egyik tagjává válik. A Rousseau-i szabadságfogalom eltér a Locke-i liberalizmus szabadságfogalmától. Ez utóbbi szabadságkonceptió, melyet Isaiah Berlin *A szabadság két fogalmáról* (1958) című alapművében a „negatív”, vagyis a valamitől való szabadság eszméjeként határoz meg, az egyes embernek a közösségi kötelezettségtől, az állampolgárnak a politikai államtól való szabadságát, függetlenségét jelenti. Nem mást jelent, mint annak megfogalmazását, hogy mi mindenbe nem szólhat bele a társadalom, az állam az egyén életvitelét illetően, a politika az egyén világnézetével kapcsolatosan. Ezzel szemben a Rousseau-i szabadságfogalom az I. Berlin által megfogalmazott „pozitív” szabadságot jelenti: a megalakítandó társadalmi test tagjaként a többi társult taggal való egyenjogúságot, a közösség érdekében történő közös cselekvésben való részvételt, a politikai

Máté Adél (1991) – filozófianár, Bod Péter Tanítóképző, Kézdivásárhely, mate_adel888@yahoo.com

¹ Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei*. Bp. 1997. 14–15.

² Uo. 29.

participációt. Ez tehát nem jelentheti a közösség érdekével ellentétes érdekérvényesítés szabadságát, a közjával nem egyező, az egyén érdekeit szolgáló nézetek szabadságát, a közösségi élettől eltérő egyéni életformák elfogadását, mert a társadalmi szerződés megkötésekor az egyén feladta a magánérdekei és magánvéleménye korlátlan szabadságának természetes jogát, arra szerződött, hogy a szerződéssel létrehozott közösség kollektív jogainak egyenrangú részese legyen. Ha az egyén magánvéleménye ellenkező a közjót kifejező általános akarattal, akkor mint társult tagot a közérdek elsőbbségének tiszteletben tartására kell kötelezni, és már nem szabad.³ „A polgár minden törvényhez beleegyezését adja, még azokhoz is, amelyeket akarata ellenére fogadtak el, azokhoz is, amelyek büntetéssel sújtják, ha megszegni merészeli valamelyiket. [...] Ha tehát az enyémmel ellentétes vélemény győzedelmeskedik, ez semmi egyebet nem bizonyít, mint hogy tévedtem, s amit általános akaratnak véltem, valójában nem volt az. Ha az én magánvéleményem kerekedett volna felül, akkor valami más tettem volna, mint amit akartam, s éppen ebben az esetben nem lettem volna szabad.”⁴ Rousseau szabadságfogalma tehát nem az individuális érdekérvényesítés szabadságát, a negatív szabadságot jelenti, hanem a politikai közösségben való részvételt, a politikai participációt. „A társadalom minden egyes tagja minden jogával együtt beleolvad az összességbe” azért, hogy ezeket a jogokat a közösségtől és a közösség által megerősítve visszakapja.

Ezért írja Hannah Arendt, hogy alighogy az ember színre lépett, és tökéletesen felszabadult, tökéletesen különálló lényként, aki méltóságát magában hordja, és nem szorul semmiféle őt felölelő, szélesebb rendre, máris eltűnt, és a nép egy tagjává változott át.⁵ Rousseau gondolkodásában azonban nem létezhet olyan egyén, akinek magánérdekei is vannak, és ugyanakkor mint polgár részt vesz a közügyek intézésében is. Az egyén nem egyszerre politikai lény és ember is: „Az emberi nyomorúság oka az az ellentmondás, mely helyzetünk és vágyaink, kötelességeink és hajlamaink, a természet és a társadalmi intézmények között áll fenn. Tegyétek az embert egygé, és olyan boldoggá teszitek, amilyen csak lehet. Adjátok az embert teljes egészében az államnak, vagy hagyjátok meg egészen önmagának, mert ha megosztjátok szívét, szétörtitek.”⁶ A filozófus gondolkodásában a szerződés által az egyén polgárrá változik, az ember emberré válása csak a polgári állapottal valósul meg, ezáltal válik ösztönlényből (ami a szerződés előtt volt) morális lényé, korlátolt állatból korlátlan tökéletesedési képességű észlénnyé.⁷

Ahhoz, hogy az ember igazi közösségi lényé változzon, szükséges a közösségi Én kialakítása, amelyre *A társadalmi szerződésről* szövege alapján mindenkinek lehetősége van. A közösségi Én kialakításáért a törvényhozó a felelős, az ő feladata, hogy létrehozzon egy olyan közösséget, amelyben a közösségi érdek nem redukálható az egyéni önzések szeszélyeire, a politikai közösség célja nem előre jelezhető az individuumok egyéni hajlamainak, érdekeinek,

³ Ludassy Mária: *A társadalmi szerződés Rousseau életművében.* = J.-J. Rousseau: *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei.* 9.

⁴ Rousseau: *i. m.* 71.

⁵ Lásd bővebben Demeter M. Attila: *Rousseau és a francia forradalom.* = Uő: *Ethnosz és démosz.* Kvár 2013. 317–331; 328–329.

⁶ Ludassy Mária: *Utószó.* = Jean-Jacques Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek.* Bp., 1978. 813–858; 845.

⁷ „A természeti állapotból a polgári állapotba tett átmenet alaposan megváltoztatja az embert, mert az igazságot teszi az ösztön helyébe, s a cselekedeteknek morális tartalma ad, aminek korábban híján voltak. Csak amikor a kötelesség hangja veszi át az érzékek ösztönzésének s a jog a testi vágyaknak szerepét, csak akkor kényszerül rá az ember, aki mindaddig egyedül önmagára volt tekintettel, hogy más elvek szerint cselekedjék, és mielőtt engedne hajlandóságainak, hallgassa meg az ésszerű tanácsát.” Rousseau: *i. m.* 22.

vágyainak alapján. „Aki van olyan bátor, hogy egy nép megszervezésére vállalkozik, annak elegendő tehetséget kell éreznie magában, hogy úgyszólván magát az emberi természetet is átalakítsa: az egyént, ezt az önmagában véve zárt és egyedülálló egészet egy nagyobb összesség részévé kell változtatnia, amelytől bizonyos értelemben létét és életét nyeri: módosítania kell, hogy megerősítse az ember alkatát, az egészre vonatkoztatott morális létezéssel kell felváltania a fizikai és független létezését” – írja Rousseau.⁸ A törvényhozó tehát egy olyan morális szuperergót kell létrehozson a közösség tagjaiban, amely által az egyének nem magánérdekeikkel foglalkoznak, hanem létezésük céljának eleget téve a közösségért léteznek, s ezáltal az individuum tökéletesen azonosul a közösséggel. Ugyancsak ez a célja az embernek Rousseau-nak a lengyel alkotmánytervezetről írt munkájában is, csak ott ehhez a célhoz más út vezet, ugyanis itt nem mindenki számára adott az a lehetőség, hogy a közösség tagja legyen, mivel itt a nemzeti érzés, a hagyományok, a történelmi szokások által lesz az emberből igazi polgár, ami feltételezi, hogy az ember beleszületett ebbe a tradícióba. A lengyelek esetében tehát a történelmi tradíciók tudatos megőrzése a közösségi Én kialakításának módszere: „Fent kell tartani vagy vissza kell állítani a régi szokásokat, és megfelelő új szokásokat kell bevezetni, melyek kizárólagosan lengyelek. Ezek a szokások, legyenek bár önmagukban véve közömbösek, vagy akár rosszak is, mindig azon előnnyel járnak, hogy a lengyelekben ébren tartják a szülőföld iránti szeretetet, és természetes viszolygást keltenek bennük az idegenekkel való keveredés iránt.”⁹

A gondolkodónak a lengyel kormányzatról írt művében kulcsfontosságú a polgár „megteremtése” szempontjából a hazafiasság és az ezzel járó erények. A hazája iránti szeretet teszi a lengyel embert igazi polgárrá, ezáltal válik lehetővé, hogy ne a magánérdekeit hajhássza, hanem mindenkor a közügyekben való részvételt tekintse erénynek, a közösség tagjai és a közösség egészén élete, érdeke teljesen megegyezik. A hazaszeretet, hazafiasság érzésének megteremtéséről így ír: „Egy gyermeknek, midőn kinyílnak a szemei, legelőször a hazát kell meglátnia, és egészen halála pillanatáig csak azt kell szem előtt tartania. Minden igazi köztársasági érzelmű embernek az anyatejjel együtt kell magába szívnia a hazaszeretetet, ami azt jelenti, hogy a törvények és a szabadság szeretetét. Ez a szeretet jelenti az egész létét, semmi mást nem lát, csak a hazát, csupán érte él, mihelyt egyedül marad, semmivé válik, mihelyt nincs hazája.”¹⁰ A nemzeti identitás révén az ember polgárrá lesz, mely által a polgár élete, céljai a közösség életével, érdekével egyeznek meg, a polgárnak semmi más vágya nincs, csak a közösség tagjaként munkálkodni, a közösség javát szolgálni: „Húszéves korára egy lengyelnek nem kell, hogy más embernek lennie, lengyelnek kell lennie.”¹¹ Rousseau mindkét művében hangsúlyozza ugyan a polgár felsőbbrendűségét az emberrel szemben, de mint látható, *A társadalmi szerződésről* szövegében a közösségi Énhez való csatlakozás mindenki számára nyitott, egyetlen feltétele, hogy az ember elfogadja a közösség törvényeit, a lengyel kormányzatról szóló írásban a közösségi Én kialakítása feltételezi az ember tradícióba való beleszületését.

A társadalmi szerződés által létrejött nép szuverén, tagjai részt vesznek a közösségi élet intézésében, magánérdekek nélkül vállalnak szerepet a közösségi érdekek rendezésében. Az

⁸ Uo. 40.

⁹ Ludassy Mária: *A nemzet kétféle fogalmáról*. = „Sem velem, sem nélkülem”. *Változatok a szabadság témájára*. Bp., 1996. 39–51; 49.

¹⁰ Jean-Jacques Rousseau: *Elmélkedések a lengyel kormányzatról és tervezett reformjáról*. Ford. Ludassy Mária. Kézirat.

¹¹ Uo.

ember mint citoyen, állampolgár egyszerre a társadalmi szerződés szerzője és teremtője e társadalomnak, ugyanakkor teremtette az erkölcsi-politikai közösség törvényeinek. Ebben a békés közreműködésben csak akkor léphet fel működési zavar, ha az ember nem polgárként, hanem burzsoáként kezd viselkedni, egyéni érdekeit a köz érdekei, javai elé helyezi: „bármely egyének mint embernek a magánakarata ellentmondhat az általános akaratnak, amely mint polgárt illeti meg [...]. Magánérdeke esetleg egészen mást mond neki, mint a közérdek., mivel önmagában megáll és természetből fogva függetlenül létezik, ezért úgy tekinthet a közügyekkel kapcsolatos kötelezettségeire mint ellenszolgáltatás nélküli hozzájárulásra [...], az államot pedig, mivel az állam nem ember, merő agyszüleménynek tekintheti, s nyugodtan élvezheti a polgárok jogait anélkül, hogy az alattvalói kötelességeinek eleget kívánna tenni: olyan igazságtalanság ez, mely ha elterjedt szokássá válnék, a politikai társadalom pusztulását okozná.”¹² A magánérdekeit a köz java elé helyező ember tehát bomlasztója lehet a polgári társadalomnak, az emberi önzés feltörése, az egyéni érdekek hajszolása a közösség végét jelentené.

Éppen ezért Rousseau elítéli a képviseleti rendszert, mert a szabadság rousseau-i fogalma a politikai hatalom közvetlen gyakorlásából áll, mely átruházhatatlan, képviselhetetlen. Ha az emberek már nem élnek eme szabadságukkal, lustákká, kihasználhatóvá válnak, a képviselőválasztás által elveszítik szabadságukat. Mihelyt a nép már nem önmaga intézi ügyeit, hanem képviselők által kívánja a köz érdekeit irányítani, kezelni, elveszíti szuverenitását. „Attól a pillanattól fogva, hogy a polgárok már elsősorban nem a köz szolgálatával törődnek, és szívesebben szolgálnak erszényükkel, mint a személyükkel, az állam az összeomlás határán van. Hadba kell vonulni? Zsoldos csapatokat bérelnek és otthon maradnak. A tanácsba kell menni? Küldötteket neveznek kis és otthon maradnak. Lustaságukkal és pénzüikkel végül elérik, hogy lesznek katonáik, de azok leigázzák, és képviselőik, de azok áruba bocsájtják a hont.”¹³ Mivel a népszuverenitás értelmében maga a közösség tagjai gyakorolják a hatalmat, a parlamentáris képviseleti rendszer veszélyt jelent a demokráciára. Ha a nép képviselőket választ, a pillanatnyi választás után már nem élvezheti szabadságát: „Az angol nép szabadnak hiszi magát, de alaposan téved, mert csak addig szabad, amíg törvényesen megválasztja a parlament tagjait: mihelyt lezajlott a választás, a nép rabszolga, senki és semmi. Oly rosszul él szabadságának röpké pillanatával, hogy meg is érdemli, ha elveszti szabadságát” – írja Rousseau az angol parlamentről szóló kritikájában.¹⁴

A szabadság és közösség szorosan összefügg a rousseau-i rendszerben. Az összegyűlt emberek vezetik a társadalmat, alkotnak törvényeket. Minden törvény és egyáltalán a hatalom minden intézkedése csak akkor törvényes, ha a közösség jóváhagyta, az emberek szabadságuk birtokában a közösség tagjaként működnek: „Minden törvény semmis, ha a nép személyesen nem hagyja jóvá, az ilyen törvény nem törvény.”¹⁵ A társadalmi szerződés által az ember elveszíti természetes szabadságát, de ez a szabadság a prehumánus, a premorális ember szabadsága, a természetes, veleszületett szabadsága pusztán fizikai függetlenség. A társadalmi szerződés utáni törvényeknek való engedelmeskedés erkölcsi, politikai szabadsága jelenti az ember igazi szabadságát. A nép testületét semmi sem kötelezi az egyénekkal szemben, hiszen „a főhatalomnak, amely csak a részeit képező egységekből áll, nincs és nem lehet az egyes egyénekkal

¹² Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. 22.

¹³ Uo. 64.

¹⁴ Uo. 65.

¹⁵ Uo.

ellentétes érdeke, ennél fogva az államhatalomnak az alattvalókkal szemben nincs szüksége biztosítékra, mert a testnek nem lehet szándékában saját tagjainak ártani; később látni fogjuk, hogy egyetlen egynek sem árthat. A főhatalom már léténél fogva az, aminek lennie kell.”¹⁶ Rousseau szerint tehát a szabadság rendszeréhez elegendő a népuralom kialakulása, létrehozása a társadalmi szerződés által, és abban bízni, hogy a nép, mint testület, nem kívánhat ártani saját tagjainak. A nép és majd Sieyès megfogalmazásában a nemzet nem árt tagjainak, az egyéneknek, csak a törvények tiszteletben tartására kötelezi őket, amely törvények a közakarat kifejeződései, és arra szolgálnak, hogy minden egyén természetes jogai és szabadsága ne sérüljön, és ha mégis sérülne, a sértést elkövető megfelelő büntetésben részesüljön.

Rousseau szabadságkonceptiója gyökeresen eltér a ma emberének szabadságától. Ahogy Ludassy Mária írja, „a poliszpolgár életformája, hitvilága, tevékenységi köre (inkább dicső katona, mint megvetett kereskedő) nem ismerte a pluralizmus romboló hatalmát. Homogén értékrendszer, minimális gazdasági különbségek és nullához közelítő vallási eltérések jellemezték.”¹⁷ A polisz és Rousseau társadalmának embere számára nem a kereskedelem és az ipar hajszolása jelentette a szabadságot, nem a magánélvezetek békés keresésébe rejtett a szabadság iránti vágyuk, hanem a közügyekben; a szabadtéri gyűléseken megnyilvánuló politikai szabadság lehetősége adta az ember igazi lényegét.

Benjamin Constant *A régiek és a modernek szabadsága* című munkájában élesen bírálja Rousseau szabadságkonceptióját és a népszuverenitással kapcsolatos gondolatait. A társadalmi szerződésbe lépve – mondja Rousseau – az egyének összes jogait a közösségre ruházzák át, feltételezve, hogy a közösség, a társadalom egésze nem árthat sem tagjai összességének, sem az egyéneknek, a testnek nem lehet szándékában saját tagjainak ártani. Rousseau feltételezte, hogy amikor az egyes ember a többivel egy közösségbe lép, ugyanolyan jogokat szerez a társulás többi tagja felett, mint amilyeneket ő maga átenged a közösségnek, ebből következően pedig nyeresége egyenértékű azzal, amit elveszített, de nagyobb erővel képes megvédeni azt, amiye van, tekintve, hogy ez a szabadság politikai jellegű: a jogok a hatalom gyakorlását, a közügyekben való részvételt jelentik. Csakhogy, mondja Constant, a hatalmat nem fogja mindenki gyakorolni, a mindenki nevében végrehajtott cselekedetek néhányuk rendelkezése alá esnek, ezért nem igaz, hogy a közösségben mindenkinek egyenlő feltételeket teremtünk, mert néhányan mindig hasznot húznak a többiek áldozataiból. A „nép nevében” létrejövő politikai hatalom ugyanolyan hatalomkoncentrációt eredményez, mint a királyi abszolutizmus. A népszuverenitás eszménye direkt demokratikus illúziókkal társulva veszedelmes hatalomkoncentrációhoz vezethet, melyben elveszik a szabadság, mert a nép nem követel garanciát annak a hatalomnak, melyet ő maga gyakorol, ezért a nép egésze szuverenitásának gondolata egy személy korlátlan szuverenitását vonhatja maga után: „A népszuverenitás elvont elismerése semmivel sem növeli az egyéni szabadságok összegét., és ha ennek a főhatalomnak olyan tág mozgásteret biztosítunk, amellyel nem szabad rendelkeznie, a szabadság elveszhet ezen érv ellenére, vagy éppen miatta. [...] Amikor azt állítjuk, hogy a népszuverenitás korlátlan, az emberi társadalomban túlságosan nagy hatalmat teremtünk és taszítunk ide-oda, amely bajt okoz, bárkinek a kezébe adjuk is.”¹⁸ Nemcsak egy uralkodó lehet zsarnok, de a néphatalom is ugyanolyan

¹⁶ Uo. 31.

¹⁷ Ludassy Mária: *Liberalizmus vs. demokrácia*. = Uő: *Felvilágosodástól elsötétítésig*. Bp. 2014. 17–30; 22.

¹⁸ Benjamin Constant: *A népszuverenitásról*. = Uő: *A régiek és a modernek szabadsága*. Bp. 1997. 75–84; 76.

önkényuralmat eredményezhet. „Rousseau nem ismerte fel ezt az igazságot – mondja Constant –, s tévedése miatt *A társadalmi szerződés*, amelyre oly gyakran hivatkoznak a szabadság szószólói, a zsarnokság minden fajtájának legrettenetesebb segédeszközévé vált.”¹⁹

A népszuverenitás nem lehet korlátlan, mert ha az lenne, könnyen zsarnokságot okozna, ezért terjedelmét az emberi jogok jelölik ki: ezek a jogok a hatalom korlátai, melyeket semmilyen hatalom nem léphet át. Nem foszthat meg a többség beleegyezése senkit, egyetlen embert sem természetes jogaitól, márpedig a népszuverenitás éppen erre ad lehetőséget. Nem lehet lemondani a gondolat és lelkiismeret szabadságáról, a jogi garanciákról, mert az összesség nevében éppúgy a közösségnek egy nagyon kis része uralkodik, mint az abszolutizmusban. Az emberi jogokat, amelyek az emberi méltóság egyetlen garanciáját jelentik, nem veheti el egyetlen embertől sem semmiféle hatalom – éppen ezért elidegeníthetetlenek ezek a jogok. „A polgárok olyan egyéni jogok birtokosai, melyek minden társadalmi vagy politikai hatalomtól függetlenek, és minden hatalom, mely ezeket a jogokat sérti, törvénytelenül válik. Ezek a polgári jogok: az egyén szabadsága, a vallásszabadság, a szólásszabadság, beleértve a vélemény kifejtésének nyilvános jogát, a tulajdonjog és a védelem bármely önkénnyel szemben” – fogalmaz Constant.²⁰ A népszuverenitás sem korlátlan tehát, az emberi jogok szabják meg a határait.

Constant különbséget tesz az antikvitás embereinek szabadsága és a modern emberek szabadsága között. Míg az ókori népek számára a szabadság lényege a „kollektív hatalomban való tevékeny és állandó részvétel”-t jelentette, a modern ember szabadsága a „magánfüggetlenség” békés élvezetét jelenti.

Az ókori népek csak a „zoón politikón” szabadságát ismerték, a magánélet szabadsága számukra ismeretlen volt, hiszen magánéletük valamennyi cselekedetét szigorú ellenőrzésnek vetették alá, a hatalom a család legbizalmasabb ügyeibe is beleavatkozott.²¹ „Az ókoriak szabadsága abban állt, hogy közösen, de közvetlenül gyakorolták a főhatalom bizonyos vonatkozásait. [...] az ókoriak a kollektív szabadsággal összeegyeztethetőnek tekintették azt, hogy az egyént teljesen alávéssék a közösség hatalmának. [...] Így az ókorban az egyén, aki közügyekben szinte mindig szuverén, magánviszonylatában rabszolga.”²² Ezzel szemben a modern társadalom polgára már nehezen tűri, ha más akarja megmondani neki, hogy miképpen gondolkozzon, mit higgyen, kit szeressen, magánviszonylatban már szabad kíván lenni, nem tűri, hogy az állam beleavatkozzon magánéletébe.

A modern államok a kereskedelem révén a polgárok olyan közösséget teremtik meg, amelyben a fogyasztás szabadsága minden magánszabadság modelljévé válik: a modernitás embere vallási, világnézeti, életformabeli javait éppoly szabadon választhatja meg, mint ahogy a materiális szükségletei kielégítésére szolgáló javakat. Mivel a modern államok nagyobb kiterjedésűek, mint az antikvitás államai, a modern ember személyes befolyása észrevehetetlen eleme a kormány irányítását meghatározó társadalmi akaratsnak, ugyanakkor a kereskedelem által az emberek sokkal inkább a magánüzleteikben érdekeltek, mint az hatalomban való részvételben.²³ Az egyén elvesz a tömegben, ezért nem célja, hogy a hatalomban részt vegyen, sokkal inkább a függetlenségre, a szabadságra törekszik, a magánboldogulását keresi. Ezt tükrözi az is, ahogyan a modern ember viszonyul a

¹⁹ Uo. 77.

²⁰ Uo. 84.

²¹ Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadságának összevetése.* = Uő: *A régiek és a modernek szabadsága.* 235–260; 240.

²² Uo.

²³ Uo. 244.

szabadság fogalmához. Manapság, mondja Constant, az 1800-as évek emberének a szabadság a következőt jelenti: „joga van hozzá, hogy csak a törvényeknek engedelmeskedjék, ne tartóztathassák le, ne börtönözthessék be, ne ölthessék meg, semmilyen módon ne bántalmazhassák egy vagy több személy önkényes akaratából. Hogy kinek-kinek jogában álljon elmondani véleményét, megválasztania és gyakorolnia mesterségét; élni, sőt visszaélni tulajdonával; engedély nélkül ide-oda utazni, anélkül, hogy számot adna indítékairól vagy cselekedeteiről. [...] Végül mindannyiunk számára azt jelenti, hogy jogunkban áll befolyást gyakorolni a kormányra, akár oly módon, hogy kinevezik valamennyi tisztviseletet vagy egy részüket, akár képviselve, beadványok, kérvények által, melyeket a hatalom többé-kevésbé köteles figyelembe venni”.²⁴ A gondolkodó szerint „mi már nem élvezhetjük az ókoriak szabadságát, melynek lényege a kollektív hatalomban való tevékeny és állandó részvétel volt. A mi szabadságunknak a magánfüggetlenség békés élvezetében kell állnia.”²⁵ A modernitás tehát másféle szabadságot nyújt számunkra és másféle arányokkal számol: „Az ókoriak ugyanis, amikor az egyéni függetlenséget feláldozták a politikai jogokért, a kevesebbet áldozták fel a többért, de mi, ha hasonló áldozatokat hoznánk, a többet adnánk oda a kevesebbéért.”²⁶ Ez a szabadságforma különbözik Rousseau szabadságkoncepciójától, mely az egyén feláldozását követelte a köz érdekében. Ez utóbbi a szabadság egységes államvallást, egységes állami nevelést követel, tehát mindannak az ellentétét, amit a modern szabadság jelent: „a polgárokat a nemzet szuverenitása érdekében el kell nyomni, az egyének rabszolgának kell lenni avégett, hogy a nép szabad legyen” – írja Constant Rousseau nézeteit kritizálva.²⁷

Constant a képviseleti rendszerben látja a jobb kormányzati forma lehetőségét, mely által a modern ember mind a kétféle szabadságát élvezheti. Maga is tudja, hogy ha az emberek csak a magánügyeikkel vannak elfoglalva, a nép képviselői könnyen átvehetik a hatalmat, és zsarnokság jöhet létre, ezért a politikai szabadságot is éppolyan fontosnak tartja, mint a magánéleti szabadságot. A modern szabadság veszélye – amit majd Tocqueville *Az amerikai demokrácia* című munkájában individualizmusnak nevez – nem más, mint az ember egyéni függetlenségében való elmerülése, az az állapot, melyben az ember inkább a magánélvezetekkel foglalkozik, mintsem hogy a közügyekkel törődjön. A politikai szabadság az ember nemesebb része, éppen ezért is nem szabad háttérbe szorítani a magánélet szabadsága által, amellet, hogy ez a garanciája annak, hogy ne a hatalom letéteményesei mondják meg az emberek számára a boldogság titkát, önkényuralmat hozva létre: „A politikai szabadság, midőn kivétel nélkül minden polgár legszentebb érdekeinek vizsgálatára ösztönöz, csiszolja elméjüket, gondolataikat nemesebbé teszi, olyan szellemi egyenlőséget teremt közöttük, mely dicsőségére válik egy népnek és hatalmassá emeli.”²⁸ A politikai szabadság az ember nemesebb része, ezért az intézmények feladata, hogy emlékeztessék az embereket eme jobbik énjük felsőbbrendűségére és használatára: az intézményeknek „ösztönözniük kell a polgárokat, hogy döntéseikkel és szavazatukkal vegyenek részt a hatalom gyakorlásában, biztosítaniuk kell számukra az ellenőrzés és felügyelet jogát, mely véleményük hangoztatása által érvényesül, s minekutána ezekkel a gyakorlatokkal alkalmassá tették őket e magasztos feladatokra, egyszerre kell felkelteniük bennük a vágyat és megadniuk a lehetőséget arra, hogy be is tudják teljesíteni.”²⁹

²⁴ Uo. 239.

²⁵ Uo. 246.

²⁶ Uo.

²⁷ Uo. 250.

²⁸ Uo. 259.

²⁹ Uo. 260.

Constant *A sajtószabadságról* és *A vallásszabadságról* írt esszéi a 18–19. századi liberalizmus elveinek fontos alapjai. Ezek a szabadságjogok a szabadságnak azt a területét fogják át, amelyet Isaiah Berlin a negatív szabadság fogalmkörébe sorol. E jogok a szabadságnak azokat a szakrális határait jelölik ki, amelyeket nem sérthet meg a hatalom kiterjesztése, amelyeken belül az állam korlátozó vagy bármilyen más jellegű beavatkozása nem terjedhet ki jogsérelem nélkül. A sajtó, a szólásszabadság bármilyen hatalmi korlátozása az önkény eszköze, melynek egyetlen célja az önkényuralom védelme. Mivel a vallás lényege a vallási érzület, mely annyiféle, ahány vallásos érzületű ember van, a hitet megparancsolni vagy betiltani egyaránt lehetetlen. Azonban megjelennek a pozitív szabadság elemei is, a valamire való szabadság: itt az állam szerepe nem a be nem avatkozás biztosítása, hanem az alapjogokat kell biztosítani. Ezek olyan jogok, amelyeket az egyén nem gyakorolhat egyedül, egymagában, hanem szüksége van az embertársaira is.

Rousseau gondolkodásában az ember szabadságát a politikai szabadság jelentette: a társadalmi szerződés előtt az ember szabadsága csupán fizikai szabadság, de nem jelent semmit, az igazi szabadságot a szerződés után létrejött közösség tagjaként kialakuló erkölcsi, politikai szabadság jelenti. A szerződés által kialakult nép tagjai együtt gyakorolják a hatalmat, minden ember részt vesz a közügyek intézésében. Az egyének egyesüléséből álló politikai közösség a hatalmat maga gyakorolja. Működési zavar csak akkor léphet fel, ha az emberekben felülkerekedik az önzés, a magánérdek hajszolása, és már nem törődnek a közügyekkel. Éppen ezért Rousseau szerint elítélendő a képviselői rendszer, mert ha a polgárok elsősorban már nem a köz szolgálatával törődnek, az „erszényükkel” és nem a személyükkel szolgálnak, és többé már nem az erényekkel foglalkoznak, hanem a pénzügyekkel, akkor elveszítik szabadságukat. Constant már nem ezen a véleményen van, ő a szabadságnak egy más koncepcióját vázolja föl, mely szabadság lényege a függetlenség élvezetét jelenti. Arra is rámutat, hogy a népszuverenitás éppolyan veszélyes tud lenni, mint egyetlen személy zsarnoki uralma, ezért olyan korlátokat kell kijelölni a hatalom számára, melyeket semmilyen körülmények között nem léphet át, legyen az néphatalom vagy képviselői hatalom. Ezek a korlátok az egyéni jogok, melyek által az ember védve van a hatalomtól, és magánélete békés élvezésével lehet elfoglalva. Ám ez nem jelenti azt, hogy a hatalomban nem vesz részt; politikai szabadságáról nem mondhat le, mert ellenkező esetben önkényuralom jöhet létre, mely eltíporja az emberek szabadságát.

Mindazonáltal kétségek merülnek fel, ha arra gondolunk, hogy az ember a politikai szabadságot is ugyanolyan lelkesen élvezheti és gyakorolhatja, mint a magánéleti szabadságot. Fontos kérdés az utókor számára, hogy mivel lehet motiválni az embert, hogy az ne csak a saját ügyeivel, hanem a köz ügyeivel is foglalkozzon, még ha nem is mindig kellemes ez utóbbi a számára. Erre a kérdésre Tocqueville-nál is találunk egy eléggé elfogadható választ.

A Human's Political and/or Individual Freedom

Keywords: positive liberty, negative liberty, democracy, person, group members

Throughout my research I would like to show Rousseau's idea about the ideal Democratic and citizen lifestyle and Benjamin Constant Rousseau's criticism, who showed us those problems which are about Rousseau's idea about the ideal Democratic and citizen lifestyle.

Incze Éva

Az épület hermeneutikai fogalma

H.-G. Gadamer az *Igazság és módszer*ben az esztétikai tudat kritikáját és a művészet hermeneutikai újragondolásában a műalkotás tapasztalatának megismerésként, igazságtörténésként való legitimációját olyan fogalmi keretben alapozza meg, amely feloldja a hagyományos esztétikai kategóriákat. Gadamernél a játék, szimbólum és ünnep képezik a művészet jelenségének antropológiai alapját. A további vizsgálódásokat az építészeti alkotásokra szűkítjük, pontosabban az említett három kulcsfogalomra épülő hermeneutikai szemléletet körvonalazását az építészet létmódjára vonatkoztatva követjük, más szóval Gadamer művészeti írásait az építészetre alkalmazva olvassuk.

Az építészeti alkotás létmódja a tapasztalat. A játék mediális fogalma képezi a műalkotás ontológiai magyarázatának kiindulópontját, melynek többek között két aspektusát szeretném ezúttal kiemelni: a játék a játékosok szubjektivitása fölött áll, mintegy magától történő ide-oda mozgás, mely magával ragadja a játszókat. A játékban mindig résztvevővé válunk, még akkor is, ha nem aktívan, hanem csak kívülről figyeljük mások játékát, hiszen a néző ugyanúgy behelyezkedik a játékmozgás ritmusába, mint a játékosok. A játékosok, a játéktárgyak, a játékszabályok, a játéktér, a racionális kalkuláció és a kiszámíthatatlanság elkülöníthető tartozékai a játéknak, azonban a játék fogalma egybefoglalja mindezeket. A játék másik fontos aspektusa, hogy lényegét nem lehet a játékosok szubjektivitására, sem a játékrend idealítására korlátozni, hanem azzal a céltalan, feszültségteljes dinamikával azonos, melyben valami lejátszódik, ami kitölti a játékteret. Ennek alapján a műalkotás is azonos azzal a tapasztalattal, mely a nézőt bevonja, hatalmába keríti, kezdeményezővé teszi és megváltoztatja.¹ Játékosok nélkül nincs játék, pusztán a játék idealitása; hasonlóképpen a befogadó lényegileg hozzátartozik a mű létéhez, beépül a műbe, a nézőtől, olvasótól, lakótól független mű az esztétikai tudat absztrakciója. A játék az emberi élethez természetes módon hozzátartozó, antropológiai univerzálé, és éppen ezért a játék lényegét mindenki érti, ugyanakkor a műalkotás létmódját kifejező alternatív fogalomként arra utal, hogy a művészet tapasztalata nem egy tárgy tapasztalataként, hanem a befogadót érintő élettapasztalatként megy végbe.

Ennek megfelelően az épület a játékhoz hasonló folyamat, az építészeti műalkotás hermeneutikai fogalma nem objektumokra utal, melyek valamely esztétikai vagy művészettörténeti kánon szempontjából művészetként minősíthetők, hanem azokra a tapasztalatokra, melyekben az építmény és a befogadója együtt a művészet játékába kerülnek. Más szóval az épület nem tárgy, hanem létfolyamat, azonos azokkal az egyedi élettapasztalatokkal, melyekben műként, befogadója számára egy kérdésre adott válaszként jelenik meg. A fizikai tárgyként létező építmény, a befogadóként érkező látogató, az épület körbejárásának rendje, a mozgástér szabályai, a befogadó érintettsége az építészeti alkotás kibontakozásának konstitutív feltételei. Így

Incze Éva (1974) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár; filozófiatanár, Mikes Kelemen Liceum, Sepsiszentgyörgy, inczeva74@gmail.com

¹ Vö. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat.* Bp. 2003. 134–135.

az emberek számára megközelíthetetlen, izolált építészeti tárgyak vagy az elhagyatott, lakatlan, funkcionalitásukban kiüresedett építmények, romok kirekesztődnek a művészet játékából, nem épületek.

Gadamer a művészet magyarázatát a játék antropológiai bázisára alapozza, hasonlóképpen az építészet megértéséhez a gyermekek játékos építése vihet közelebb. A gyermekek építés-utánzó játékát megfigyelve az látható, hogy a kisebb gyerekek építőkockákból konstruálnak képzeletbeli várakat vagy tornyokat, ezek az építmények rendszerint egyszerű, magas szerkezetek, melyek bonyolult, összefüggéstelen fiktív történesek lehetséges helyszínékként épülnek meg. Az ilyenformán gyakran megismétlődő építőjátékban az építés örömét éli át a kisgyerek, mikor – heideggeri megfogalmazásban – alkotásában fantáziavilágát földre állítja. A nagyobb gyerekek rendszerint szőnyeget, zsákokat, fabotokat, kidobott ládákat, hordókat vagy bármilyen hulladékot használnak valóságos „házak”, „bunkerek”, „bázisok”, „barlangok”, „indiánsátrak” vagy egyéb felségterületek megépítésére. Az építőanyagokat részben a megfigyelhető technikai eljárásokkal, részben spontán ötletek alapján illesztik össze. A házat mindig berendezik, majd újabb és újabb tárgyakat összehordva folyamatosan megerősítik, bővítik, gazdagítják. Ezek az összebarkácsolt, pajtszerű építmények statikailag is „megállják a helyüket”, de még inkább a játék helyszínékként és színterekként. A játéképítményekbe valóságosan is be lehet költözni, aludni, enni, kincseket elrejtetni, vagyis úgy viselkedni és élni, ahogyan a játék világa megengedi. A gyermekek pedig néha a csendes elvonulás, passzív benntartózkodás módján, de legtöbbször a „játékból” lezajló folyamatok által töltik ki a játékkeret. A házban vagy bunkerben mindig történik valami. Szinte tipikus forгатókönyve ezeknek a játékoknak az, hogy a lakók elmennek otthonról, aztán „mondjuk, megtámadja az ellenség” a területet, majd harcolva megvédik és visszafoglalják. (A gyermekek által létrehozott építmények a játéktér kijelölését és a terület birtokbavételét jelenti, az a szabály, hogy azé a ház, aki felépítette, így a felépített sátor elrontása vagy a ház lebontása majdnem mindig sértést és háborút eredményez.) A kívülálló számára romhalmaznak tűnő építmény megtöltődik különös szereposztású lakókkal, izgalmas történesekkel, és a játék képzeletbeli világának részévé válik. A gyermekek építésutánzó játéka tehát nem valóságos épületek lemásolására irányul, hanem az épület lényege mutatkozik meg benne. A gyermekek nem törődnek azzal, hogy építményük kevésbé illik a környezetbe, hiszen az építményeket nem a pusztá szemlélődés és esztétikai tetszés céljából hozzák létre, hanem bizonyos játéktevékenységnek kell megfelelnie, az építmény éppúgy feloldódik a játékban, mint ahogy átszellemülnek a játszó gyerekek. Az épület lényege nem önmagában, hanem csak a felhasználójával való kölcsönhatásban jön elő, az épület a lakójával kiegészülve, a lakozó ember pedig az otthonaként megtalált építménnyel együtt teljeseedik ki.

A művészeti tapasztalatban az épített objektum építészeti képződménnyé, épületté változik. A képződménnyé való átváltozás az a fordulat, amelynek során a szöveggel, a zeneművel, a képpel, épülettel való találkozásban a megtapasztalt alkotás műként teljeseedik be.² A pontosabb értelmezés kedvéért megkülönböztetjük a művészeti tapasztalaton kívül álló, az átváltozás előtti épített objektum (építészeti tárgy) fogalmát az épülettől (építészeti alkotás), mely a művészet játékába bekerülő tárgy átváltozásának eredményeként jön létre. *A szép aktualitása* című tanulmányban Gadamer az átváltozás magyarázatát a szimbólum szó eredeti görög jelentésére alapozza, eszerint a szimbólum az „emlékeztető cserépdarabot” jelentette, melyet a házigazda

² Vö. uo. 142–143.

adott a vendégének, nemcsak emlékezés céljából, hanem azért, hogy későbbi leszármazottaik is ennek összeillesztésével barátként ismerjék fel egymást. Így a szimbólum valójában az összeillesztés, a felépítés feladatát jelenti.³ Hasonlóképpen a már eleve adott épített objektum a megalkotott mű egy töredéke, olyan, mint az „emlékeztető cserépdarab”, melyet egy másik léttöredék, a látogató képes kiegészíteni a felismerés által. Az épített objektum önmagában is létezik, az építészeti képződmény, a mű azonban csak az összetartozó töredékek találkozásában, a nála elidőző tapasztalatában, az összeillesztésben képződik. „Ha ez a célunk, akkor oda kell mennünk az építményhez és be kell mennünk, ki kell lépnünk és körbe kell járnunk, lépésről lépésre meg kell vele ismerkednünk, s meg kell szereznünk azt, amit az építmény saját életérzésünk számára tartogat, s amivel életérzésünket fokozni tudja.”⁴ Tekintsük példaként a berlini Bebelplatzon található, Micha Ullmann által tervezett „földalatti könyvtárát”, mely a náci könyvégetésre emlékeztetve annak a 20 000 könyvnek az elhelyezésére jött létre, amelyet megsemmisítettek. A föld alatt kialakított, üres fehér polcokkal berendezett könyvtárszobát egy üveglapon keresztül lehet megnézni. A Bebelplatzon sietősen áthaladó számára, aki az autóbushoz igyekszik, vagy éppen telefonon beszélget, és csak átgyalogol az üveg négyzetlapon, annak számára a földbe süllyesztett objektum egy csúszós járőfelületként vagy tájékozódási pontként kerül a tapasztalatába, még akkor is, ha korábban már megismerte. Annak, aki valamilyen okból mégis megáll, elolvassa a feliratot, hosszasan benéz a tágasnak tűnő föld alatti csarnokba, majd az elégetett könyvek hatalmas mennyiségétől elszörnyülködve a náci hatalom többi rémtetteire asszociál, és mindezekről hosszasan elgondolkodik, miközben ugyanaz a látvány tartja fogva, számára az épített objektum építészeti képződménnyé, azaz épületté változik át. A művészi jelleg nem az építészeti tárgy specifikus tulajdonsága, sem pedig egy konzerválható, tartós állapot, hanem az a tapasztalati metamorfózis, melyben az utca zajában megjelenő építmény a maga igazságába felemelkedő, valóságos képződménnyé változik át. Gadamer alapján az épület éppúgy rá van utalva a befogadásra, mint a könyv az olvasásra, az épület léte összetartozik a befogadóval való találkozással, az interpretációval.

Az építészet (is) mimetikus művészet. „Mi az a nem látható, amit az építész mégis egyfajta utánzással láthatóvá tesz?” – kérdezi Puhl Antal az építészeti mimézisről írott tanulmányában.⁵ Gadamer válasza a következő: az építészet is szimbólumszerűen működik, de nem abban az értelemben, hogy az épített objektum valami benne elrejtett üzenetet hordozna vagy ábrázolna, hanem, megtestesíti, jelenvalóvá teszi az értelmet. Mikor beteljesül a széttört cserépdarabok összeillesztése, akkor a töredékek átlényegülnek, és felismerhetővé válik a törésvonalak szerepe, az összetevődő részek egységes értelme. „Az átváltozás igazzá változás”⁶ – mondja Gadamer, ennél fogva az épület olyan értelemösszefüggést, igazságot képes megmutatni, ami a művészet tapasztalatán kívül nem látható. Ezzel az átváltozással azonosítható az építészeti mimézis, nem pedig valamilyen természeti valóság utánzásaként.

A gadameri hermeneutikai felfogás egyik konzekvens képviselője Orbán Gyöngyi, aki tanulmányaiban majdnem minden művészeti ágra kiterjedően bemutatja a hermeneutikai szemlélet alkalmazását. Szerinte éppen az építészet példája mutatja a legkiválóbban a mimézis

³ H.-G. Gadamer: *A szép aktualitása.* = *Uő: A szép aktualitása.* Bp. 1994. 51, 74.

⁴ Uo. 70.

⁵ Puhl Antal: *Az építészeti poézis mint mimézis.* <http://epiteszforum.hu/az-epiteszeti-poezis-mint-mimezis-puhl-antal-dla-filozofia-dolgozata>. (Letöltve: 2015.05.20.)

⁶ Gadamer: *Igazság és módszer.* 144.

fogalmának sajátos jelentését. Az épületek nem ábrázolnak semmit, hiszen nem a művészi befogadás célpontjaként tartjuk szem előtt, hanem a használhatóságra való tekintettel hozták létre, mégis a jól sikerült épület felismerhetővé tesz valamit, ami rajta kívül nem, csak benne mutatkozhat meg. Orbán Gyöngyi a következőképpen értelmezi mimézis és poézis összetartozását az építészetben: „Az épület megalkotását a »rendeltetésének való megfelelés« *látszólagosan külső célja* irányítja. Ám ez a »cél« mégsem az alkotáson kívüli iránymutató erőként működik, hanem voltaképpen benne marad az alkotás játékterében, annál fogva, hogy a »sikerülés« feladatát rója az épület elkészítőire. A munkálatok mikéntjét (a »játékmozgást«, vagyis magát az alkotást) ez a feladat határozza meg: *sikerüljön* az épület, azaz sikerüljön azt minél tökéletesebben – a rendeltetésére, valamint a környezetbe való helyes beilleszkedésére előretekintve – felépíteni. Ezért a jól sikerült épülettel valóban »a lét gazdagodik«, nemcsak abban az értelemben, hogy létrejön általa egy tárgy, amely az embereket szolgálja, hanem annál fogva is, hogy *megmutatkozik* általa valami, ami fizikai értelemben nem jelenlévő; s ez a »valami« nem más, mint az alkotó ember teremtőereje, aki a művet (az épületet) – a saját egzisztenciális igényeire, valamint a lét hozzá szóló kérdéseire adott válaszként – létrehozta.”⁷ Az értelmezésben kihangsúlyozódik, hogy a funkció és a nézőre gyakorolt hatás nem járulékosan tartozik az épülethez, hanem ez képezi az építési alkotófolyamat mimetikus elvét, az építész az épület használatával kapcsolatos elvárásokat követve tájolja az épületet, kialakítja a szerkezetét és elrendezi a belső tereket. Erre meggyőzően sok példát találhatunk Vitruviusnál: a település utcáit aszerint kell kialakítani, hogy a szelek ne legyenek bántók a lakók számára, a templomok oszlopsorai nemcsak a méltóságteljes látvány miatt készülnek, hanem azért is, hogy az ott tartózkodó emberek számára gyengítsék a záporokból lezúduló esővíz erejét, a magasan elhelyezett díszeket aszerint kell elkészíteni, hogy a szemlélő látótávolságából mégis arányosnak tűnjenek, vagy a színház helyét akusztikai szempontból kell kiválasztani. Továbbá az előkelő emberek otthonában tágas ebédlőt, könyvtárat és átriumot kell kialakítani, hiszen házaikban gyakran tartanak tanácskozást közügyekben, a falusi házak nagyságát viszont a szántóföld méretéhez kell viszonyítani, stb.⁸ A vitruviusi antropomorfizmus jól mutatja, hogy az épület létrehozása a lakozás imitációjából fakad, és minden részletében bennerejlik a rendeltetésének való megfelelés. A felhasználó oldaláról a felismerés örömét jelenti, azt, hogy a város utcáin mindig kellemes sétálni, a templom oszlopsorai közt az erős esőtől vagy naptól védve meg lehet állni, vagy a falusi gazdálkodó munkájának ritmusát tökéletesen szolgálja az istállók, a magtár, a pincék és a kamrák beosztása. Amennyiben az épület jól illeszkedik használójához, az önmaga újrafelismerésének öröme hatja át. A felismerés nem pusztán annak megállapítása, hogy az építészeti mű előzetes elvárásainkhoz éppen talál, hanem annak az öröme, hogy a mű jól sikerült. A rosszul sikerült művek esetében (az étel, mely ehető, de nem ízlik, a kabát, amely hordható, de viselőjének nem tetszik, a szék, amelyre lehet ülni, de nem kényelmes, a ház, amely lakható, de a kívánt működési elvárásoknak mégsem felel meg, stb.) elmarad a művek megformálódásából fakadó öröm.

Az építészeti mimézis lényege még élesebben mutatkozik meg August Schmarsow fenomenológiai leírásában. Schmarsow az ember spontán mozgása alapján lépésről lépésre követi egy „térbeli védőburok” létrehozásának folyamatát. Szerinte az emberi magasság adja a vertikális

⁷ Vö. Orbán Gyöngyi: *Ígéret kertje. A dialógus poétikája felé*. Kvár 1999. 116–118.

⁸ Vö. Vitruvius: *Tíz könyv az építészetéről*. Bp. 1988.

dimenzió arányait, a horizontális dimenzió alakító elve az emberi testfelépítésből adódó szimmetria, az építmények ritmusa pedig az emberi járás és tevékenykedés ritmusára vezethető vissza. Schmarsow gondolatkísérletében úgy írja le az épület formálódását, mint ahogy a borz és más állatok is mozgásuk révén kialakítanak járatokat, és ezek az állat élőhelyévé, odúvá alakulnak. Az épületek a motorikus mozgás különböző formáinak követéséből formálódnak, így a cselekvés adekvát keretévé válnak.⁹ Ha aszerint értékeli az épületeket, hogy milyen mértékben illeszkednek a cselekvő ember életteréhez, akkor a tevékenykedő ember elmozdulásait tökéletesen utánzó primitív lakóépületek képviselik a legnagyobb építőművészeti értéket, nagymértékben eltávolodva attól a hagyományos művészettörténeti és esztétikai beállítódástól, mely az épületeket csak annak mértékében ismeri el, hogy azok mennyire felelnek meg a vizuális elvárásoknak, mondja Schmarsow. Ettől eltekintve nagyon sok építészeti alkotás létezik, mely a megrendelő kívánsága szerint optikai elvárásoknak is igyekszik megfelelni, de ez is a poézisben rejlő mimézis egységét támasztja alá.

Az építészet (is) reprezentáló művészet. A játék másik fontos jellemzője, hogy lényegéhez hozzátartozik az önmegmutatás (megmutatkozás) és bemutatás. Éppen az utánaalakítás teszi lehetővé a műalkotás azonosságát és kontinuitását, mondja Gadamer, hiszen az ismétlődő reprodukcióban maga a mű mutatkozik meg. A hermeneutikai megközelítés alapján nemcsak a zeneművekre vagy a többi előadóművészetre érvényes az, hogy meg kell szólaltatni, az irodalmi szövegeket újból és újból el kell olvasni, hanem az építészet példája is szemléletesen támasztja alá a közvetítés szükségességét: az épületek művészi aspektusát nem az eredeti esztétikai forma gondos megőrzésével lehet biztosítani, hanem az épületek és a használó-szemlélő befogadók találkozásának fenntartásával. Az épületek reprezentációja azt jelenti, hogy minden lakógeneráció örök feladata az építészeti tárgyaknak műalkotásként való beteljesítése, megtalálva azt a használati módot, működésmódot, dekorációt, javításmódot, mely a régi építményt a jelenkor igényei szerint tölti ki. A műemlékápólas nem pusztán megóvás, hanem állandó kölcsönhatás a jelen céljai és a múlt öröksége között. Így a múltból öröklött, a jelenben tovább élő építészeti alkotás látszólag teljes önállóságot képvisel a tervezőjével vagy a használóival, szemlélőivel szemben, mégis rá van utalva a bemutatásra abban az értelemben, hogy nem függetleníthető és nem vonatkoztatható el azoktól az életösszefüggésektől, melyekbe beletartozik. Az épületeket nem tekinthetjük csak önmagukban, a környezeti feltételektől elválasztva, hanem folyamatosan a változó körülmények (megújuló technikai lehetőségek, fejlődő közlekedési viszonyok, átalakuló használati szokások stb.) kihívására kell válaszolni, összeegyeztetni a modern élettel. Gadamer példája a spanyolországi és portugáliai utazásai alkalmával bejárt katedrálisok, melyeket „nem árnyékolta be az elektromos lámpák fénye”. A kivilágítatlan templomépületek éppen a minden részletet megvilágító reflektorfényekhez hozzászokott szemnek lettek feltűnők, hiszen látási szokásainkat nem tudjuk kiiktatni, életmódunkat nem vagyunk képesek kikapcsolni. Az épületek bemutatása a múltra való visszautalás és a jelenbe való illeszkedés közvetítése, vagyis mediális viszony.¹⁰

Ha az épületek eredeti életösszefüggése gyorsan megváltozik, idővel akár eredeti funkciójukat is elveszítik, akkor mi képezhet mércét a reprezentáció számára? Ez a helyes bemutatás

⁹ August Schmarsow: *A tételalakítás mint az építészeti alkotás lényege.* = *Szöveggyűjtemény a művészettörténet-írás történetéhez.* Szerk. Endrődi Gábor, Bp. 2011. 65–66, 74–75.

¹⁰ Vö. Gadamer: *i. m.* 151–152, továbbá Gadamer: *A szép aktualitása.* 75–76.

kérdését veti fel, melyben Gadamer szerint is nehéz megfelelő középutat találni ahhoz, hogy elkerüljük az önkényes és véletlenszerű bemutatás szubjektivizmusának, valamint a művek eredeti állapotának visszaállítására törekvő, hamis historizmusnak a szélsőségeit. A monumentalitásra vonatkozó szerteágazó művészettörténeti és építészettörténeti vita egyik alapkérdése éppen az, hogy milyen szempontok alapján történjen a történelmi múltból a jelenbe átnyúló építészeti alkotások megőrzése és integrációja. Mit, mennyit és hogyan lehet változtatni, és mennyit érdemes meghagyni a múlt épített örökségéből? A historizmus naiv, az esztétikai tudat által vezérelt szemléletében a történeti tárgyak restaurálása a feltételezett eredeti állapotok helyreállítását és konzerválását jelenti. Gadamer szerint a restaurátor nem fordíthatja vissza az idő kerekét, hanem a közvetítésnek mint „az egykor és most közből való integrációjának” feladatát kell végrehajtania. Ezzel szemben a totális aktualizáció olyan radikális megoldás, mely az építészeti monumentumok teljes átépítése vagy átváltoztatása mellet foglal állást, semmit sem őrizve meg az eredeti rendeltetéséből, ekkor az építmény nemcsak felismerhetetlenné, hanem érthetlenné is válhat.¹¹

Gadamer szerint a reprezentáció mércéje „az állandó példaképválasztás és a termékeny megváltoztatás” során kialakuló hagyomány, mellyel minden újítási kísérletnek meg kell küzdenie. A közvetítés hagyománya követendő példákat sorakoztat abban a tekintetben, hogy a totális közvetítés ideáját szem előtt tartva a mindenkori akcidentális reprezentációban a mű közvetlen megjelenését kell megvalósítani.¹² Más szóval az újításnak igazolnia kell magát úgy, hogy ahhoz a hagyományhoz tartozik, mely kihívást jelentett számára, és amiként a megőrzött hagyomány próbál illeszkedni a megváltozott környezetbe, úgy kell illeszkednie az újításnak az állandó megőrzésének hagyományába. Ezzel összhangban a 20. század első felében megfogalmazódnak azok az alternatív megoldások, melyek a múlt és a jelen szigorú elválasztása helyett a folyamatosság elvére alapozott rekonstrukciót tekintik követendőnek (Alois Riegl, John Ruskin, majd később a kritikai regionalizmus képviselői, többek közt Jacques Herzog). Az építészeti tárgyak restaurálása, rehabilitálása vagy rekonstrukciója visszautal a vélhető eredeti állapotokra, de a funkcionalitás fenntartásának, a jelenbeli befogadói találkozásoknak és elidőzéseknek rendelődik alá. Ennek egyik gyönyörű példája a japán építész, Tadao Ando által tervezett tokiói nemzetközi gyermekkönyvtár, mely egy 1906-ban épült neobarokk épület üvegfalakkal való borításával és bővítésével jött létre. Az áttetsző üvegfal mögött még homályosan látható a régi épület gazdag homlokzati dekorációja, kívülről azonban az épület teljesen új, modern arculatot öltött. Az épületek nem mozdulatlanul állnak a történelem folyamában, hanem ez a folyam sodorja őket, az építészeti alkotások tehát nem pusztán térben maradandó objektumok, hanem egy olyan történelmi játék állandó szereplői, melyek mindig új helyszíneket képezve, és változó játékosok partnerségében izgalmas játszómákat tesznek lehetővé.

Az épített objektum időbelisége és az épület időtlensége. A műalkotás temporalitása az időbeliség és az időtlenség ellentétén alapul, ezt az ünnep időstruktúrájával illusztrálja Gadamer. Az ünnep az önmagával azonosnak a mindig másként való megmutatkozásának ismétlődését jelenti, az ünnep alkalmával mindig ugyanannak a visszatéréséről van szó, mégis minden ismétlés eredeti a műhöz viszonyítva. Míg a hétköznapi ideje az üres, kitöltendő idő vagy valamire való idő, addig az ünnep ideje kitöltött idő, abban az értelemben, hogy mikor az ünnep elérkezik, akkor a megszámlálható idő megáll, és saját időnk alapformái (gyermekkor, felnőttkor stb.) kerülnek a helyébe, elidőzésre

¹¹ Vö. Gadamer: *Igazság és módszer*. 187.

¹² Uo. 151.

készítve bennünket.¹³ A műalkotást a nálalét fogalmával leírható egyidejűség,¹⁴ az „időtlen jelenvalóság” jellemzi,¹⁵ ez azonban nem a történeti távolság megszüntetését jelenti, hanem éppen hogy a történeti distanciából eredő közvetítés feladatát. Egy műalkotásról azt sem kell tudnunk, hogy milyen történelmi korból lép elénk, mert megvan az a képessége, hogy jelenlevővé váljék. Gadamer érdekes analógiával állítja párhuzamba az ünnepet a műalkotás időstruktúrájával: a műalkotás az élő szervezethez hasonló egység, mely egységes módon rendezett, részei szerves egésszé szerveződnek, egy önmagában strukturált egység. Minden műalkotás rendelkezik saját idővel, akárcsak az élő organizmus.¹⁶ A zenei darabnak saját tempója van, a költői szövegnek saját hangszíne, ezek csak a belső fül számára hallhatók, de a műalkotás saját idejének témáját legáltalánosabban a ritmus tapasztalata tárja fel. Majdnem minden emberi tevékenységnek ritmusa van, ugyanígy az épületeknek is. Ezt az időstruktúrát kell azonosítanunk az épületek esetén is. Mit jelent tehát az épületek időbelisége, ritmusa?

Az épületeknek is van keletkezési időpontja és életkora, akárcsak az embernek, de ez az évtizedekben és évszázadokban mérhető idő az üres, kitöltendő időnek felel meg, mely semmit nem mond az épületről. Az ember saját idejét nem a idő elmúlásaként tapasztalja meg, hanem az évek során bekövetkező mássá válásként, és ilyen értelemben az organikus időnek sajátos diszkontinuitása van, mondja Gadamer.¹⁷ Az építményekben nem falak, lépcsők és belső terek vannak, hanem a lakozás állandóan változó, módosuló, egzisztenciális momentumokkal zsúfolt, fragmentáltan dokumentálható folyamata zajlik. Az épület saját ideje a különböző lakókkal, elfelejtett törtéensékekkel és emlékezetes eseményekkel betöltött idő, mely ugyanúgy látható nyomokat hagy az épületen, mint ahogy az öregek arcát beráncolja az idő. Az egymásra rétegződésnek számtalan példájával lehet találkozni az épületek egyes helyszínein: az új falfestés elfedi a régit, miközben az egykori dekoráció eltávolíthatatlan részei helyenként még mindig áttörnek, bizonyos működési folyamatok teljesen törlődnek, míg mások csak elhalványulnak. A modern fűtési, világítási eszközök beszerelése mellett még gyakran ottmaradnak a régi világítótestek és díszes fűtőtestek, hiszen akkor is hozzátartoznak az épülethez, ha már nem üzemelnek, az épületek szerkezetében végrehajtott beavatkozások (átépítés, bővítés stb.) pedig szinte mássá változtatják a régi építményeket, mégis a jelenlegi életviszonyokból még kiolvashatók egykori összefüggések. A monumentumban valósággal felgyűl, besűrűsödik a múlt, és ami mindig másként mutatkozik meg, az a maradandó alkotás.

Az építészet statuáris szemléletével szemben a hermeneutikai koncepcióban is megjelenő dinamizmus heideggeri elve itt abban az értelemben módosul, hogy a dinamizmus nemcsak az építészeti alkotás önmagában zárt ontológiai struktúrájának elveként, hanem időbeni folyamatszerűségként érvényesül. Nem térben, hanem időben szemlélve az épületek olyan processzuális képződményként adóttak, melyek az időben egymást váltó és egymásra rétegződő funkciók által, azaz a közvetítés által válnak jelenlővé. „Ha azonban az épületet processzuálisan, dinamikus folyamatként szemléljük (Eisenman hasonlatával repülő nyílként, mely a repülés minden pillanatában tartalmazza a kiindulás múltját és a megérkezés jövőjét), a helyet pedig olyan palimpszesztusként, melyet nem

¹³ Vö. Gadamer: *A szép aktualitása*. 66.

¹⁴ Vö. Gadamer: *Igazság és módszer*. 157.

¹⁵ Gadamer: *Szó és kép – „így igaz, így létező”*. = Uő: *A szép aktualitása*. 231.

¹⁶ Vö. Gadamer: *A szép aktualitása*. 67–68.

¹⁷ Gadamer: *Az üres és a betöltött időről*. = Uő: *A szép aktualitása*. 99–104.

egymásmellettiségek, hanem egymásra rétegződések alkotnak, akkor olyan architektúra-képhez jutunk, ahol az architekturális jelenlét (*présence*) inherensen tartalmazza a távollétet” – írja Berta Erzsébet.¹⁸

A monumentum nemcsak építésének távoli időpontjára, eredeti rendeltetésére és egykori idők életösszefüggéseire emlékeztet, hanem a közvetítés értelmében mindig felveszi a konkrét életmód ritmusát. A műemlék épületek ideje ugyanúgy átmenetjellegű, mint ahogy az öregek időreflexió-jában egyidejűleg létezik a múlt és a jövő. A turisták által előzőnlött gótikus katedrálisok a maguk öreges módján valósággal felgyorsulnak, a látogatók tömegével zsúfolt templomok terében olyan sodrás keletkezik, melynek a nem esztétikailag kíváncsiskodó nézelődő nehezen tud ellenállni. A nálalét természetesen nem ezt jelenti, hanem a részvételt, az önfeledtséget, az együvé tartozást. Az önmagunkat a művészet játékának való átadását, a befogadást Gadamer is és vele összhangban az építészet esztétikájával foglalkozó Roger Scruton is a hívő tapasztalatával világítja meg. A hívő, aki résztvevője egy vallásos szertartásnak, Isten jelenvalóságát tapasztalja meg, és a bensőséges egyesülésben olyan szakrális tartalommal töltődik fel, melyhez „felfrissülést keresve újra és újra visszatérünk” – fogalmazza meg Scruton.¹⁹ Ugyanilyen a művészet, így a mi esetünkben az építészeti alkotás tapasztalata is, nem egyszerű ott-lét, hanem olyan benne-lét, mely a „továbtartás igényét” foglalja magába. Ahol ilyen tapasztalatban van részünk, onnan nem szívesen jövünk el, az épület lenyűgöz, valósággal „fogva tart”, és az ember azzal az érzéssel távozik, hogy oda legközelebb újból visszatér. Az integráció feladatát teljesítve a nálalét mozzanatában az építészeti tárgy visszaáll egy új közvetlenségbe, visszacsatolódik az élethez.

Paul Kidder 2013-ban megjelent *Gadamer for Architects* című műve az építészeti hermeneutika szakirodalmát átfogva a gadameri hermeneutika építészetfilozófiai következményeiről nyújt áttekintést. Kidder szerint az építészet négy alapvető problémát vet fel a filozófia számára: meg kell magyarázni az építészet funkcionális jellegét, esztétikai dimenzióját, szimbolikus szerepét, valamint történetiségét és a tradícióhoz való kötődését, és mindezekre a gadameri hermeneutika releváns megoldásokat kínál.²⁰ A játék, a dekoráció, a horizont vagy a hagyomány fogalmából kiindulva körvonalazhatók a hermeneutika és építészet kapcsolódási pontjai. Kidder szerint az egyik legizgalmasabb építészeti kérdés, mely a gadameri hermeneutikából adódik, az, hogy az építészeti műemlék miként nyitja meg az interpretációt, az eltérő történelmi-kulturális horizontok közeledését, hogyan valósul meg az előítéletek felismerésével a produktív dialógus, a horizontösszeolvadás.

Hermeneutical Concept of the Building

Keywords: hermeneutics, experience, architectural work of art

Gadamer's philosophy of art is based on the mode of existence of work of art, accordingly artwork is not an object, but also experience. The study is an attempt to apply this hermeneutical interpretation of art to architectural creation, and outlines the experience like the mode of existence of architectural work.

¹⁸ Berta Erzsébet: „*Architecture parlante*” és/vagy „*writing architecture*”. *Változatok építészet és nyelv összekapcsolására*. <http://www.magyarépitomuveszet.mm-art.hu/hu/vizkult.php?id=1170>. (Letöltve: 2014.12.15.)

¹⁹ Vö. Gadamer: *Igazság és módszer*. 156–157; Roger Scruton: *Esztétikai tapasztalat és kultúra*. Nappali Ház 1990/2. 31–32.

²⁰ Vö. Paul Kidder: *Gadamer for Architects*. London and New York 2013. 6–7.

SZEMLÉ

Az autentikus bocsánat lehetősége

Visky S. Béla: *A filozófia keresztje. A megbocsátás problémája Vladimir Jankélévitch morálfilozófiájában.*
EXIT Kiadó, Kvár 2016. 255 old.

Lehetséges-e autentikus bocsánat, és mik a jelei? Hogyan ismerhetőek fel a bocsánat-pótlékok? Emberi dolog-e a bocsánat? Mi a megbocsátás és büntetés összefüggése? Lehet-e intézményesíteni a bocsánatot? Mít gondolunk a kollektív bocsánatkérésről, fontosak-e az ilyen jellegű gesztusok? Meg lehet-e bocsánatni annak, aki nem vallja be a vétkét? Csak az áldozat bocsáthat-e meg? Megbocsáthatunk-e önmagunknak? Miféle erő tesz képessé a bocsánat kérésére, megadására, elfogadására? Meghalt-e a bocsánat Auschwitzban? Hogy néz ki az az emlékezet, történelem és felejtés, melyet megérint a bocsánat?

Visky S. Béla legújabb könyve *A filozófia keresztje*, amely egy párizsi kutatás eredményeként létrejött filozófiai doktori disszertáció publikálása, a megbocsátás témáját körüljárva a fenti kérdéseket is vizsgálja. A szerző a kolozsvári Protestáns Teológia tanára, többek között a *Bizalom a határon* (teológiai tanulmányok, Kvár 2003), *Játék és alap. Teodicea-kísérletek a kortárs teológiában* (Kvár 2006), *A keresztvén etika alapelemei. Teodicea egykor és ma* (Kvár 2010) c. könyvek szerzője, Dietrich Boenhoffer műveinek értelmezője, szakértője, magyar nyelvre fordítója. *A filozófia keresztje* c. könyvének főszereplője Vladimir Jankélévitch (1903–1985), aki orosz zsidó családban született, ismert és hiteles francia gondolkodó, morálfilozófus, egzisztenciális spiritualista, aktív közéleti személyiség. De fontos szereplői a könyvnek még: Szókratész, Jézus, Pál apostol, Pascal, Kant, Kierkegaard, Derrida, Ricoeur, Hannah Arendt, Jaspers, Hartmann,

Kodalé, Lévinas s persze – és negatív szereplőként (is) – Heidegger. Az értelmezők által „a charme bölcséletének” nevezett Jankélévitch-féle filozófiában az orosz misztikus létértelmezés (Sesztov, Szolovjov és Nyikolaj Bergyajev) találkozik a transzcendens nyitottságú és etikai irányultságú spiritualizmussal (Bergson, Martin Buber, Jean Wahl, Gabriel Marcel, Lévinas). A recepció Jankélévitch életművével kapcsolatosan öt témakört emel ki: metafizika, antropológia, etika, esztétika és főként a halál problémája. Fontosabb művei: *Valeur et signification de la mauvaise conscience* (1933), *L'ironie ou la bonne conscience* (1936), *L'Alternative* (1938), *Le malentendu* (1941), *Du mensonge* (1942), *Le nocturne* (1942), *Tratité des vertus* (1946) *Le je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* (1957), *Le Pur et l'impur* (1960), *La Mort* (1966), *Le Pardon* (1967), *L'irreversible et la nostalgie* (1967), *Quelque part dans l'inachevé* (1978), *Le Paradoxe de la morale* (1981, beszélgetőkönyv Béatrice Berlowitzcel). Megjegyezzük, hogy a kb. 5000 oldalas életmű harmadát muzikológiai írások képezik. Visky Béla a francia gondolkodó írásainak legérzékenyebb problémájára összpontosít: a megbocsátás problémájára, a feltétel nélküli bocsánat erkölcsi imperatívusza és a náci bűnök elengedhetlensége közötti feszültségre főként a *Le Pardon* (hiperbolikus etika) és a *Pardonneur?* (1971, mindennapi etikai gyakorlatra vonatkozó) szövegek alapján.

A filozófia keresztje c. könyv hat fejezetet tartalmaz (Vladimir Jankélévitch, avagy a felvillanó-eltűnő lényeg nyomában; Vladimir Jankélévitch

bocsánat-fogalma a kell-nem lehet feszültségében; Felejtés és megbocsátás – Esettanulmány egy kommunikációs zsákutcaról; Jacques Derrida, *avagy csak a megbocsáthatatlan bocsátható meg* paradoxona; Paul Ricoeur, *avagy a megbocsátás mint himnusz a magasban*; Jankélévitch metafizikája és emberképe – valamint a megbocsátás), melyek után konklúziók, kimerítő bibliográfia, angol nyelvű kivonat következnek.

Már a kutatástörténeti részből kiderül, hogy az értelmezők felismerik és/vagy bírálják azt a feszültséget, mely Jankélévitch kétféle bocsánatfogalma között van: az „idealisztikus” és a „realisztikus” között. A recepció úgy látja, hogy Jankélévitch nem különítette el mindig következetesen, hangsúlyosan a személyes és politikai szintet: a bocsánat igenlése (mint legfőbb erény) a személyes kapcsolatok síkján, a bocsánat megtagadása az emberiség elleni vétség (jogi értelemben vett elvülhetetlen vétség) esetén. Visky S. Béla azonban nagyon érzékeny a jankélévitchi drámai vívódásra, szerinte „a személyes és politikai szint elkülönítése szükséges ugyan, de az ember egzisztenciális viszonyrendszerében ez mégis művi elkülönítésnek bizonyul csupán”. (32.)

Az életút és a kutatástörténet áttekintése után Visky Jankélévitch morálfilozófiájának elemeire és az erények bemutatására tér át. Az etikus gondolkodás Jankélévitch szerint a *par excellence* humán szemlélet (vö. 35–36.), melynek sajátosságai az esztétika, a vallás és a pszichológia doméniumával való összehasonlítás révén bontakoznak ki (vö. 36–49.). Visky elemzi a *Morálfilozófiai előadások* fejezeteit, kiemelve az erkölcsi cselekvés és az idő egymásba fonódásának fenomenológiáját. A morális cselekvés kitétetett ideje a közeljövő (mit cselekedjünk?), ugyanakkor fontos a multidenzióról is gondolkodni. A múlttal való foglalkozás negatív lehetőségeinek felvázolásai mellett a két hiteles formát is bemutatja: a vétkek miatti lelkiismeret-furdalás, bünbánat, megtérés és a felejtéssel dacoló emlékezés. A „felejtés elleni tiltakozásnak morális értéke van. [...] Az az ember, aki az idő vak

erejének cinkosává lesz, mintegy másodszor is megöli azokat, akik meghaltak.” (49.) Az *Erények* alfejezetből kiderül, hogy Jankélévitch számára az ember teljes morális léte az (egoista) Én kilépése a Te-vel való találkozás irányába a szeretet révén. A szeretet és erény kapcsolata hasonló a gyümölcsfában keringő életnedv és a gyümölcs viszonyához (vö. 50.), valamint a lélek és betű viszonyához Pál apostolnál. Az erkölcs rendje analogikus viszonyba állítható a hit rendjével az ajándékba kapás vonatkozásában. Az erkölcs taníthatatlan része a szeretetre/lélekre/életnedvre vonatkozik, míg a tanítható rész a szeretet által létrehozott viszonyulási formák csiszolására. Az erények bemutatása a bátorsággal kezdődik Viskynél is, aztán a hűséggel folytatódik, majd az őszinteség, alázat, szerénység, igazságosság, méltányosság következnek, végül a szeretet fenomenológiája, valamint az igazság és szeretet viszonyának elemzése. Az abszolút érdekmentesség (az etikum fokmérőjeként) az ellenség javára történő odaadásban mutatkozik meg (vö. 68.).

A második fejezet kulcsfogalma a bocsánat. A valódi bocsánat három jegyről ismerhető fel Jankélévitch szerint: 1) az idő adott pontján (pillanatnyi, totális) bekövetkező *esemény*, 2) a sértett fél *ajándéka* a sértőnek (ajándék és bocsánat több nyelvben is összekapcsolódik: gift-forgiving, don-pardon, geben-vergeben), 3) a közöttük levő személyes *kapcsolatban* igazolódik.

A tiszta bocsánat három pótlékformáját is ki kell emelnünk: a) az idő és emlékezet korróziójában bízás; b) a magyarázó, enyhítő körülményeket kereső felmentés; c) felszámolás/hirtelen amnézia/olcsó kegyelem. Vegyük sorra ezeket.

a) Aki *az idő kopására* bízza magát passzívan, felfüggeszti a hirtelen pillanatot, a megtérés lehetőségét. A bocsánat ugyanis egyszerre véghezviszi azt, amit a csupasz idő évek sora alatt is befejezetlenül hagyta. A gonosz kopása nem jelent új korszakot, új alapot a sértő és sértett viszonyának új rendjéhez. A pusztá idő soha nem helyettesítheti az erkölcsi döntést, nincs lelkiismerete, ezért nem rendelkezik erkölcsi minőséggel. „A végleges és

teljes gyógyulás kizárólag az lehet, amit a sértett szerezhet magának, ha van hozzá elég ereje: az egyszer s mindenkorra meghozott azonnali döntésben.” (80.) A megtérés az erkölcsi lény legmélyén zajló dráma, összefügg a megélt szenvedéstapasztalattal, a megváltás igénylésével, a bűnbánattal. Jankélévitch a személyes megbocsátás és a személytelen idő ellentétére világít rá, ezért nem ért egyet a közgondolkodással, mely a nagy Idő-orvosba veti bizalmát. A megfakuló tettek is megvan az „intencionális etikai szikrája és egy metafizikai magva”, amit Jankélévitch a bűnténynek, *quodditásának* nevez: tény marad, hogy megtörtént (ez nem változtatható). Az idő adhat gyógyírt, de megváltást nem. „A bűn időtlenségével szemben az idő semmilyen vak minősége nem állítható, egyedül csak a tettek az időtlenségből táplálkozó őszinte megbánása és megbocsátása.” (85.) Jankélévitch különbséget tesz a személyes sértés, valamint a világrend és az emberiség ellen elkövetett bűnök között. Ez utóbbi esetben a megbocsátást a jog elárulásaként értelmezi, elfogadhatatlannak tartja a jogi értelemben való elévülést. Az idő a felejtés irányába nyom, de az erkölcs parancsolta hűség szembefordul a felejtéssel.

b) *A felmentés* is górcső alá kerül mint a gondolkodás aktív mozgósítása, ami enyhítő körülményeket és magyarázatokat keres. Ez utóbbi nem fogadja el azt a gondolatot, hogy a gonosz tett forrása a minden külső motívumtól leválasztott szabad emberi akarat. Magyarázatot akar találni, mert akkor csökken a bűn, enyhül a harag, és ez felment a megbocsátás kötelezettsége alól. Nem lehet viszont Jankélévitch szerint egyenlőségjelet tenni a megértés/felmentés és az igazi megbocsátás közé, mert az előbbi nem jelent „azonnali”, a teljesen más rendből a mi világunkba ajándékként betörő „eseményt”, hisz a magyarázatkeresés időt igényel, ugyanakkor nem jelent személyes kapcsolatot sem (a felmentés egy személytelen, anonim igazság nevében történik, a vétkes legfeljebb beteg vagy rosszul informált; a bocsánat célja eleve a másik ember mint Te). Ráadásul a

felmentés fájdalommentes, a vétek hiányának megállapításához jut, a bocsánat azonban fájdalmas áldozat. Nagyon lényeges különbség, hogy a felmentésnek oka van (talált magyarázatok) mindig, „a tiszta bocsánatnak azonban nincs oka”. A bocsánat végső soron nem keres enyhítő körülményeket: a megbocsátás elitél és felment. A felmentést nem annyira a vétek *ténye* érdekli, mint a *hogyanja* (szociológiai háttér, pszichológiai alkat, genetikai örökség, személyes és történelmi múlt figyelembevétel). De eljuthat valaki a motivációk és tények hűvös megértéséig anélkül, hogy megbocsátana, illetve meg lehet bocsátani megértés nélkül is. A felmentés számára minden nem menthető, a bocsánat számára viszont minden megbocsátható (kivétel a megbocsáthatatlan, ha elfogadjuk, hogy van ilyen, lásd a *Pardoner?* szöveget, amely viszont nem szerves része – Visky szerint – Jankélévitch filozófiájának). A menthető felmentésében (ahogy a szerethető szeretésében) nincs semmi rendkívüli. A felmentés feltételes bocsánat. A tiszta bocsánat viszont határtalan, az ellenség szeretetével, az ok nélküli szeretettel cseng össze, paradoxális. A bocsánat megnyitja az új élet terét, a második születés ünnepe. A bocsánat forrásai önmagában vannak, ezért egyetemes emberi, nem diszkriminál.

c) A harmadik bocsánatpótlék a bűn és pusztítás gondolkodás nélküli felszámolása, az igazságtalansággal szembeni hirtelen szemet hunyás, az *olcsó kegyelem*. Ez is megjelenhet ajándékként, hirtelen eseményként, nem kérve semmit cserébe, de felületes (nem igényel emberfeletti erőfeszítést). A vétkes itt nem rendül meg. Hiányzik itt az igazi bocsánat harmadik jegye, a személyes kapcsolat. Az ügy aktáit tűzbe dobják, szőnyeg alá seprik, elfojtják. Az elfojtott indulatok bármikor előtörhetnek viszont. A „borítsunk hamar fátylat” magatartásához képest Jankélévitch a harag továbbélését jobbnak tartja (vö. 97.), hisz ez utóbbi esetében a megsértett igazság természetes reakciójáról beszélhetünk, neheztelésről, melyben ott van az ember szíve. „A hirtelen felszámolás bajnoka nem azért olyan gyors, hogy bántalmazóját

szabadítsa terhétől, maga akar mielőbb szabadulni.” (97.)

A bocsánat tisztasága három motívum miatt válhat kérdésessé: 1) azért bocsát meg a sértett, mert nyitva hagyja annak lehetőségét, hogy mentőkörülményekre még fény derülhet; 2) belekeveredik annak reménysége/szándéka, hogy a vétkes más emberré lesz (a bocsánat hatására), hisz minden gonoszság alól előbújhat tiszta, érintetlen darab; itt a szeretet gyakorlása nem cél, hanem eszköz; a bocsánat instrumentalizálódik, taktikus megbocsátásról beszélhetünk (ilyenkor nincs kegyelmi állapot, lásd például a reálpolitikai – gazdasági, kulturális, turisztikai – célokkal való német–francia megbékélés szorgalmazását, francia/zsidó bocsánatgesztusok felmutatását azzal a reménnyel, hogy a német reakció nem fog elmaradni); 3) a bocsánat utólag keres igazoló érveket.

A tulajdonképpeni bocsánat lemond a bosszúról, de az igazságról is és arról a reményről, hogy a másik később kiérdemli a kegyelmet. „A bűnös lelkiismeret-furdalása adja meg a kegyelem jelentésének a teljességét még a bűnbocsánatban is, de ennek amaz nem oka, mivel a kegyelem kívülről jön, és azt szabadon adományozzák.” (105.) A bocsánat esemény, mely ártatlanná teszi a bűnöst. De nem a szeretetre vagy bocsánatra való méltóság oka a szeretetnek, hanem fordítva: a szeretet és a megbocsátás teszi erre méltóvá a maga tárgyát (ez a szeretet és a megbocsátás erejének transzfiguratív hatalma) (vö. 110.). A megbocsátás viszont Jankélévitch szerint nem teljesedik ki, ha egyoldalú marad. A vétkes kétségbeesése, álmatlansága, gyötrelme nélkül értelmetlen, olcsó komédiázás csupán. Az áldozat dolga a megbocsátás, de a vétkesnek egyedül kell dolgoznia a megtérésén. Mindkettőnek megvan a maga dolga. „Mielőtt a bocsánat szóba jönne, jó lenne, ha a vétkes tiltakozás helyett vétkesnek ismerné el magát, magyarázkodás és enyhítő körülmények emlegetése nélkül, és mindenekelőtt anélkül, hogy saját áldozatait hibáztatná: ez a legkevesebb!” (115.) Jankélévitchnél nagyon fontos viszont, hogy míg a gaztetteknek a bocsánat a párja, addig a gaztett

mögötti áthatolhatatlan sötétségnek a *megbocsát-hatatlan (Inpardonnable)* a párja. Olyan ez, mint a teológiában maga a Sátán, amelynek megtéréséért imádkozni abszurditás. Erkölcsi döntéseinkben ingadozunk jó (szeretet választása erőszak nélkül) és rossz (erő és erőszak választása szeretet nélkül) között szüntelenül. Jankélévitch a következő drámai mondattal zárja az 1967-es *Le Pardon*-t (amit Visky remekműnek, egyedülálló monumentális miniatúrának tekint): „A bocsánat erős, mint az aljasság; de nem erősebb nála.” (116.)

Az 1971-ben megjelenő *Pardonner?* (amelynek az alap gondolata 1965-ben fogalmazódik meg egy *Le Monde*-ban közölt levélben) bizonyos értelemben az előbbi ellenpárjaként értelmeződik Visky által. A *Pardonner?* szöveg két részből áll: *L'imprescriptible* és *Nous a-t-on demandé pardon?* Az elévülés logikáját irracionálisnak tartja: ami ma éjfélig halálos bűnnek számít, éjfél után már nem minősül annak? „A kortárs közhangulatot nem a megtisztulás, csak a nyomasztó emlékektől való megszabadulás vágya hajtja.” (120.) Jankélévitch szerint Auschwitz nem egyszerűen az emberi barbárság egy esete – arányai, a pusztítás ideológiája és az emberi lényeg ellen való irányulása miatt. A bocsánat meghalt Auswitzban. A németeket egy „meg-nem-tért” népnek tartja Jankélévitch, az ottani változások nem belső felismerésből és megtérésből fakadtak. A vétkes kövér és gyarapszik a „gazdasági csoda révén”, a bocsánat így (a vétkes kétségbeesése nélkül) értelmetlen komédiázás. Visky úgy látja, hogy Jankélévitch nem választja el a megbocsátás (lehet egyoldalú: van bocsánat, de nincs megbánás) fogalmát a *megbékéléstől* (mindig kétoldalú, szükséges az alázat, megbánás és jóvátétel). Jankélévitch azt is hangsúlyozza, hogy mindenkinek jogában áll megbocsátani az őt ért sérelmeket, nem áll jogában viszont mások bántalmazása bűnében felmentést hirdetni (vö. 127.). Haragszik a német–francia testvérvárosi látogatókra, akik a felejtéssel másodszor is megölik az áldozatokat.

A harmadik fejezetben (*Felejtés és megbocsátás....*) Visky Béla ismerteti és elemzi az

1985-ben, Jankélévitch halálának évében, a londoni *The Times* hasábjain megjelenő cikksorozatot, vallásközi dialógust (Albert A. Friedlander rabbi *A holokausztot nem szabad elfelejteni* és Dr. Ac. J. Philips oxfordi káplán *Miért kell a zsidóknak megbocsájtaniuk?* c. írásaihoz kapcsolódó vitaszövegekről, olvasói levelekről van szó), mely a következő kérdéssel foglalkozott: „negyven évvel a háború befejezése után eljött-e már az ideje annak, hogy a zsidók megbocsássanak?” A zsidó hagyományban az újév és az engesztelés napja között tíz nap áll az ember rendelkezésére, hogy bocsánatot kérjen azoktól, akiket megbántott. De a holtaktól már nem lehet ezt kérni. Helyettük pedig senki nem beszélhet. És Isten nevében sem osztozthat senki feloldozást olyan bűnökért, amiket mások ellen követtek el. A keresztények körében ez ellenérzést válthat ki: a zsidóságot megkeseredett, megbocsátani nem tudó népként láthatják (vö. 136.). A judaizmus tanította a világnak a szeretet kettős parancsolatát: Isten és ember iránt. Ha valaki viszont megbántja embertársát, akkor előbb vele kell rendezni a dolgot (csak amennyiben legalább három különböző alkalommal próbálta rendezni, és a másik fél nem volt nyitott rá, fordulhat Istenhez, egyébként Isten sem „kompetens” e bocsánat ügyében). A megbékélés és kiengesztelődés feltételeit az áldozat előjoga meghatározni.

Felmerülnek fontos problémák: Nem szent-ségtörés-e a holokauszt hőhérjainak, mérnökeinek, filozófusainak és hivatalnokainak való megbocsátás? Egyébként is ki bocsásson meg? A második-harmadik generáció hogyan öröklí az áldozatok vagy elkövetők terhét? Mi a kereszténység része ebben a tragédiában? Meddig kell visszaaraszolni Európa kulturális lelkiismeretének (Nietzschéig, Lutherig, az Újtestamentumig)? A vitát Visky úgy látja, mint ami kommunikációs zsákutcába futott bele, kudarcba fulladt. Visky szerint végül is „egy keresztény ember nem szorgalmazhatja, nem sürgetheti, és végképp nem követelheti a zsidóság részéről a bocsánatot. Hisz a bocsánat sohasem jog, hanem lehetetlen-lehetőség: ajándék.” (141.)

Kiemelnék itt Visky egyik fontos gondolatát: amennyiben a bűnt nem ellenem követték el, s mégis következményeiben engem is érint, akkor a rám eső résszel küzdelmet kell folytatnom (elengedem vagy megtartom). A következményként rám eső csapás valamilyen fokú megbocsátása vagy meg nem bocsátása felől nekem kell döntenem.

A negyedik fejezetben Derrida: *Pardonner. L'impardonnable et l'Imprescriptible* (angol 2001, fr. 2012) című könyvét elemzi Visky Béla, melynek fő tézise: csak a megbocsáthatatlan bocsátható meg. Derrida – Jankélévitch-csel egyetértésben – tettes és áldozat szembesüléséhez köti a megbocsátás kérését és adását. Úgy véli, hogy az intézmények, egyházak, nagyközösségek részéről kért vagy ajánlott bocsánat elveszíti hitelességét, és az áldozatok hozzátartozói vagy leszármazottai sem lehetnek – képviselői alapon – szereplői a megbocsátás eseményének, mert „a bocsánat kvázi-titkos magánya külső, heterogén eseménnyé torzulna” (146.). Derrida és Jankélévitch szerint a bocsánat túl van a törvény, a büntetőjog és az intézmények világán. Visky úgy látja, hogy Derrida méltatlanul zár ki az autentikus bocsánat látószögéből nagy hatású, társadalmi megbékélést elősegítő gesztusokat (pl. Willy Brandt térdre borulása a varsói gettóban, a pápai bocsánatkérés fontossága a zsidó–keresztény párbeszédben, a japán miniszterelnök vagy Vaclav Havel bocsánatkérései a múlt áldozataitól, a dél-afrikai megbékélési kísérlet, a püspökök lelkiismeret-vizsgálatra való felhívása stb.). Visky úgy látja, hogy azokban az esetekben is szükség van bocsánatra, amikor a tettes-áldozat találkozás fizikailag nem jöhet létre. Ebben a fejezetben bemutatásra kerül még Derrida két esettanulmánnyal kapcsolatos elmélkedéseinek az elemzésére, melyek Jankélévitch azon elvárásához kapcsolódnak, hogy a tettesek kimondják az áldozatok felé a megértés és rokonszenv testvéri szavát: 1) Paul Celan Heideggernél tett látogatása és az ezt követő *Todtnauberg* c. verse, amelyből kiderül, hogy csalódik Celan: Heidegger, a nagy gondolkodó, elmulasztja kimondani a várt szót;

2) Wiard Raveling (német fiatalember) 1980-as levele Jankélévitchhez, akit a *Pardonnez?*-ben megfogalmazott kiengesztelhetlenség nyomasztott, majd a meghatott válasz elemzése, hisz Jankélévitch harmincöt éve várt már egy ilyen levélre, amelyben egy a szörnyűségekben részt nem vevő valaki maradéktalanul felvállalja azokat, s nem öngazolást ír. Visky Derridát több kritikával is illeti, többek között azzal, hogy relativizál és banalizál. Számára fontosabbá válik Paul Ricoeur bocsánatfogalma, komplexebbnek tartja, mert a kérdés társadalmi implikációira is jobban figyel.

Ricoeur utolsó nagy műve a *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) kerül elemzésre Visky könyvének ötödik fejezetében, mert a bocsánat képezi ott a speciális etikai és hermeneutikai perspektívát: az emlékezet, a történelem és a felejtés közös, totális, átfogó horizontját. A munka epilógusa *Le pardon difficile* kb. 75 oldalt tesz ki, amelyet Visky a „megbocsátani-nemtudó” Jankélévitch dilemmájára (*Le Pardon – Pardonnez?*) adott válaszként olvas. Ezt Ricoeur könyvének zárómondatával is alátámasztja: „A megtartó emlékezet, mondhatnánk erős, mint a nyomokat eltörlő emlékezet”, mely ugyanúgy az Énekek Énekének bölcsességére utal („Erős a szeretet, mint a halál”), mint Janakélévitch *Le Pardonjának* utolsó gondolata: a bocsánat erős, mint az aljasság (de nem erősebb annál). Ricoeur kiemeli, hogy a történetírás és emlékezés kultúrája kétélű fegyver, *pharmakon*: segítheti a valósággal való józan szembenézés harcát, de a bosszúvágy és a ressentiment eszközként is megragadhatja. Ricoeurnál a figyelem arra az alapvető antropológiai struktúrára irányul, amelyben a vétek tapasztalata végbemegy, a cselekvőképes ember betudhatósága, számonkérhetősége érdekl. Ricoeurt továbbá nagyon érdekl a bocsánat szellemének intézményesíthetősége, illetve az intézményeknek a bocsánat szellemével való átítási lehetősége. Ha a bocsánatot nem lehet is intézményesíteni, Ricoeur mégis fontosnak tartja, hogy a tisztelet kultúrája hassa át a politikát (fontosak

számára, Derridával ellentétben, a Willy Brandt-féle gesztusok, mert előhívják a tiszteletre való készséget). Ricoeur nagyra értékeli a dél-afrikai Truth and Reconciliation Commission (1996–98) munkáját, melyet Nelson Mandela vezetett, és amely arra hivatott, hogy kezelje, kárpótolja az 1960–1994 közötti apartheid rendszer büntényeit: összegyűjtse a tanúságtételeket, kárpótlásban részesítsen és amnesztiát hirdessen azoknak, akik bevallották vétküket. A valóságos katarzis-történetek gyógyító hatást fejtettek ki a szakadozó társadalom egészére. Megbocsátás és megtérés kapcsolatát Ricoeur körkörösnek látja. „A bocsánatra adott válasz a megtérésben már implicit formában ott rejlik a megbocsátás méhében és fordítva: a megbocsátás ajándékának előzménye valamilyen módon már adott a megtérés megújító gesztusában.” (197.)

Ide kapcsolódó további tárgyalt kérdések: lehet-e boldog emlékezésről és boldog felejtésről beszélni, vagy legalábbis az emlékezés és felejtés művészetéről? Egyensúlyban tudjuk-e tartani a nyomokat eltüntető felejtést a nyomokat megőrzővel, miközben elfogadjuk, hogy vannak örökre szóló veszteségek? El kell-e mennünk az adósság, a veszteség elfelejtéséig?

Hadd zárjuk egy rövid összefoglaló megjegyzéssel: Jankélévitchnél végig megmarad az élet és halál kettősségének örök körforgása, felelgetése: ha egy hatalmas aljasságnál nagyobbak is bizonyul valamilyen isteni jószág, az csak egy pillanatig tart, mert a gonosz ismét lenyeli azt, stb. A Visky Béla által írt könyv címe is a szeretet és sötétség, élet és halál folytonos drámai egymásnak feszülésével kapcsolatos: „A szeretet *per definitionem* fény, mely képes arra, hogy áttörje a tömény éjszakát. Ha azonban ez a szeretet-nyaláb mégsem hatol át a sötétségen, mit gondoljunk akkor? Ez a *filozófia keresztje*, többet nem mondhatok róla” – idézi Visky Jankélévitchet a 225. oldalon. (Kiemelés tőlem – K.E.) A morális harc a végtelenségig eldöntetlen Jankélévitchnél, az utolsó szó, úgy tűnik, mégis a halálé.

Kerekes Erzsébet

Igazolt hiányzás

Horváth Gizella: A szép és a semmi.

Egyetemi Műhely Kiadó, Partium Kiadó – Kvár, Nagyvárad, 2016. (Monográfiák 3.) 179 old.

„Mármost amikor egy fogalomhoz a képzeletörőnek egy olyan megjelenítése társul, amely, habár a fogalom ábrázolásához tartozik, egyedül önmagáért véve mégis annyi mindent készlet elgondolnunk, hogy ez sohasem fogható egybe egy meghatározott fogalomban [...] noha ez illető tárgy fogalmához tartozik, több annál, mint ami a megjelenítésben felfogható és distinktá tehető.” (I. Kant: *Az ítéletörő kritikája*. Bp. 2003. 230.) Immanuel Kant iménti állítása talán az egyik legjellegzetesebb változata annak a művészetfilozófia történetében rendre felbukkanó meglátásnak, miszerint a művészeti jelenségek sajátosságát fogalmilag nem lehet megragadni, logikailag nem lehet kimeríteni. Az esztétikai gondolkodás ugyanakkor nem tehet mást, mint hogy újra és újra neki-rugaszkodjon a műalkotások megértésének a maga fogalmi eszközeivel. Horváth Gizella *A szép és a semmi* című monográfiája is ennek az ellentmondásos törekvésnek az igényével lép fel: a 20. század művészetének sokszor zavarba ejtően összetett és konfúzus voltát igyekszik egy átlátható, terminológiai együttállásba rendezni, miközben a mögötte rejlő fogalmi hiányt is éleslátóan tematizálja.

A kifejezetten olvasmányos kötetben a szerző a modern képzőművészet akkurátus és szellemes elemzésekkel ellátott gazdag példaanyagát vonultatja fel, így a témával csak ismerkedők is egy rendkívül informatív és összeszedett könyvet vehetnek a kezükbe. A könnyed és átlátható struktúra azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy a kötet csupán egyfajta szellemes bevezetés lenne a modern művészet elméletébe, hiszen egy ilyen komplex, az elméletalkotót rendre megvezető téma eredeti és kiérlelt koncepció nélkül nem tenné lehetővé a gördülékeny és áramvonalas stílust. *A szép és a semmi* igazi erőssége – legalábbis jelen sorok

írója szerint – a bemutatott koncepció mögött álló elméleti keretben és a szöveget végigkísérő fogalmi tisztázásokban rejlik.

Horváth Gizella a modern művészeti paradigma teoretikus hátterét *Az ítéletörő kritikájára* vezeti vissza. Nem számít újdonságnak, hogy valaki Kant munkásságában fedezi fel a 20. század egy-nemely művészi mozgalmának elméleti igazolási lehetőségét – a szerző is hivatkozik e téren például Greenbergre (ld. 41.) – az viszont annál inkább jelentőséggel bír, hogy a szóban forgó kötetben Kant nem csupán a maga ellentmondásos alkalmazhatóságával szerepel, hanem a mások által problémásnak talált vonásai révén válik hasznossá. Miközben Kant filozófiájában a modern művészeti paradigma majd minden jellegzetességére (a szabályt adó zseni bevezetése, a forma hangsúlyozása, a művészi autonómia elvárása stb.) rátalálhatunk, Kant igazi, minden egyebet is magyarázó adaptivitásának a kulcsa a szép fogalomnélküliségének gondolatában rejlik (vö. 19.). Nem elég, hogy ebből a meglátásból fakadnak a modern művészeti paradigma legfőbb jellemzői (zsenialitás, organikuság, muzealitás), hanem egyben ezek 20. századi leépítési lehetőségét is magában hordozza. Ahogyan a szerző fogalmaz, nemcsak megalapozza a paradigmát, hanem „huzatszzerűen ki is üresíti azt”. (19.) Ez a felismerés szervezi a kötet felépítését is: a 19. században kiforrott paradigma történeti előzményeinek és elméleti kontúrjainak felvázolása után a szerző tematikus blokkokban mutatja be a 20. századi lebontási kísérleteket.

A kanti fogalomnélküliségből és a modern művészeti paradigma múlt századi destabilizálásából ered a szerző által hiányesztétikának nevezett koncepció. A hiány a fogalmi mag nélkülségét, a művészeti autonómia és alkotói szabadság garanciáját

jelenti. A hiány ebben az elgondolásban a művészet konstitutív eleme, a hiányesztétikát pedig a szerző (elgondolkodtató módon) a módszeres kétellyel rokonítja (vö. 20.). Ez az integráns semmi persze nehezen határozható meg, de a kötetből szerencsére mégis hiányoznak a közhelyes interpretációk, és a szerző egyfajta fenomenológiai józansággal árnyalja ezt a hiányt: a szerepeltetése sosem a kódosítást, hanem mindig a megértést szolgálja – feltehetően ezért is esik kevesebb szó a semmiről a cím kapcsán támasztott elvárásainkhoz képest. A könyvre eleve jellemző, hogy kerüli a túlzottan elvarrt megoldásokat, és nem riad vissza az ellentmondásos kérdések ismertetésétől sem. Intellektuális becsületességgel jelzi a felmerülő problémákat, játékos válaszkísérleteket ad rá, mintha ezek hajtanák előre a gondolatmenetet.

A bevezetőt követő első, *A szép fogalmának hiánya* címet viselő fejezetben a kötet teoretikus magját alkotó fogalmakkal és meglátásokkal ismerkedhetünk meg. A szakasz a modern esztétika kialakulásának (Batteux, Baumgarten) ismertetésével és a szépművészetek fogalmának történeti levezetésével indul. Már itt megjelenik az a felismerés, hogy a művészet evidensnek tartott formája egy sajátos történeti képződmény, amelynek kialakulásában sok véletlennek volt szerepe, s így – előrevetítve a könyv zárlatát – nemcsak keletkezési idejét lehet kijelölni, hanem a talán nem is olyan távoli végét. A kötetben végig hangsúlyos a modern együttállás esetlegessége, ezt tetten érhetjük az alternatív lehetőségekre való kitekintésekben, például az olyan felvetésekben, hogy mi lett volna, ha a művészet nem az autonómia útjára lép, hanem alárendelődik a piaci igényeknek (vö. 50.). Az első fejezetben a modern művészet három pillérét is bemutatja a szerző: a zseniális művészt, az organikus egészet alkotó műalkotást és a befogadás tereként működő múzeumot (vö. 26.). Ezek, valamint a szép fogalomnélküliségének történeti-fogalmi levezetése után el is jutunk az elméleti keretként funkcionáló kanti koncepció kurrens szakirodalomra támaszkodó elemzéséhez, majd formalista alkalmazásához, Greenberg- és Lyotard-féle interpretációjához.

Az elméleti-fogalmi alapok után a következő, *Nyughatatlan halott szerzők* című fejezet a modern paradigmában kulcsszerepet játszó, alkotói eredetiség kérdéskörével foglalkozik. A 19. századi, kivételes státuszú művész típusainak ismertetése után a szerző rátér az alkotó kitüntettségének 20. századi lebontására, többek között Barthes és Foucault a szerző halálára vonatkozó elméletét is elhelyezi a destabilizációs narratívában. A fejezet további részében kifejezetten az eredetiség elvárása áll a középpontban, mindenekelőtt annak fogalmi szétszalazását végzi el a szerző: megkülönbözteti a kanti originalitást az expresszív és a nominális autenticitástól, a saját szabályok szerinti újdonság létrehozását az értékek hiteles kifejezésétől és a létrehozott mű eredetének hitelességétől (vö. 56–57.). Ezen modern elvárások 20. századi megkérdőjelezését többek között a readymade műfaján, az appropriációs eljáráson és az önhamisítás jelenségén keresztül mutatja be.

Az eltűnt mű nyomában című fejezet a modern művel szemben elvárt organikusság fokozatos elpárolgását tematizálja: a Walter Benjamin-féle aura elvesztésétől a tárgyiasság szinte teljes eltűnéséig. A szakasz sorra veszi az alakvesztés különböző módozatait, amelyeket konkrét műalkotások bemutatásával illusztrál. Emiatt itt különösen érzékletes elemzéseket olvashatunk például pop art és conceptual art művekről, performanszokról vagy szagművészeti alkotásokról.

A következő fejezet a múzeumból mint a befogadás kitüntetett, már-már szakrális teréről szól. A szépművészeti múzeumok megjelenésének történeti ismertetése mellett az intézmény funkcionális bemutatása is terítékre kerül, ahogyan az a folyamat is, amely során a művészek kísérletet tettek ennek a sajátos térnek a megkérdőjelezésére, ám a múzeum – úgy tűnik – képes volt a kiszakadási kísérletek ellenében ható megújulásra. Ez a fajta újraéledés azonban éppen a művészet autonómiáját kérdőjelezi meg: a kereskedelmi, társadalmi és pedagógiai célok beemlése az esztétikai szemlélődés kizárólagosságát szünteti meg, így a múzeum tere többé már nem különül el élesen a környezetétől (vö. 153–154.).

A lezáró, *Az autonóm művészet tündöklése és lehetséges bukása* című fejezet a modern paradigma és a 20. századra jellemző kísérletező kedv történeti végességét hangsúlyozza anélkül, hogy homályos próféciákba bocsátkozna. Az utolsó rész a konklúziók levonása mellett azért is fontos, mivel a szerző itt tisztázza több, elméletével analógiába hozható teóriához való viszonyát is. Ezek közül a legjelentősebb pontosságok közé tartozik a Wiebel és Goebbles hiányesztétikájától való részleges elhatárolódás, valamint a kapcsolódási pontok felrajzolása az olyan elméletalkotókhoz, mint például Danto vagy Bourriaud.

Horváth Gizella könyve érdekesítően és meggyőzően tárgyalja a modern művészeti paradigma

történetét és elméleti keretét, amelynek egyik oka a zárszóban is jelzett problematika, a művészeti és hétköznapi világ közötti törés eleven megtapasztalása lehet (vö. 161.). A szövegben helyenként előbukkanó személyesség egyáltalán nem zavaró, sőt megnyitja azt az ironikus teret, amely nélkül például Duchamp munkáinak vagy a dadaista alkotásoknak a tárgyalása hiteltelen lenne. A játékos kiszólások (például Man Ray *The Gift* című művének elemzésekor – ld. 127.) teszik lehetővé, hogy az előszóban is megfogalmazott kanti „alsob” és a kalandos könnyedség a kötet végéig érvényben maradjon.

Tánczos Péter

Idők közt a szó

Kerekes Erzsébet: Szavak közt az idő.

Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kvár, 2015. 251 old.

Kerekes Erzsébet *Szavak közt az idő* című tanulmánykötetének recenziálása első pillantásra nem tűnik hálás feladatnak. Nem tűnik annak, ugyanis a körülmény, hogy Kerekes Erzsébet előszavában maga is recenziási feladatokat lát el, jelentősen megnehezítheti a bírálói munkálatokat. Egy olyan előszó olvasása után ugyanis, amely eklatáns ismertetőjét nyújtja annak a több évtizedes tanári/kutatói munkának, melynek főbb állomásait épp a tárgyalandó kötet rögzíti, alighanem recenziálási mozgásterünk csökkenéséről kell beszámolnunk. No de mégis, mik azok a szempontok, melyeket a szerző művével kapcsolatban figyelemre érdemesnek ítélt? Azt javaslom, vessünk egy rövid pillantást a prologosz főbb megállapításaira, hogy aztán iránytűként vehessük figyelembe ezeket a szöveg később esedékes ismertetésénél.

A szerző első és egyik legfontosabb megállapítása hermeneutikai jellegű vizsgálódásai tárgyát illetően a következő: „A tanulmányok a XX. századi és a kortárs filozófiai diskurzusok olyan meghatározó problémaköreit tematizálják és artikulálják

– M. Heidegger és H.-G. Gadamer nézeteire összpontosítva –, mint az idő, a lét, a nyelv, a játék, a hittapasztalat, az igazság-esemény, a műalkotás tapasztalata, az etika és a gyakorlati életvitel kérdései.” (9.) És valóban, a szöveg ismeretében azt kell mondanunk, hogy Kerekes Erzsébet szövege bővelkedik az újkeletű filozófiai diskurzusokban nagy népszerűségnek örvendő problémakörök magas szintű, de mégis „olvasóbarát” tárgyalásával, fejtegetésével. Szövegében a rendkívüli nehézséget okozó filozófiai passzusok olyan interpretációs technikával kerülnek megvilágításra, melynek segítségével az értelmezési processzus valamenynyire olvasótípus esetén jelentősen lerövidülhet. Igazolódni látszik továbbá az az előszóban elhangzó önmegreflektív állítás is, miszerint a kötet a kutatók és tanárok mellett azoknak is segítséget nyújt, „akik a filozófiai kérdések alkalmazhatósága iránt érdeklődnek” (11.) – jöjjenek azok az irodalomtudomány, a teológia vagy a tudományos gondolkodás bármely más területéről.

De a különböző filozófiai iskolák, csoportosulások, „szekértáborok” közti dialógus beindítása ugyancsak méltányolandó célkitűzése a kolozsvári egyetem adjunktusának. E célt szolgálja többek közt a Gadamer és Wittgensteint egymáshoz közelítő szöveg, de a túlnyomórészt német orientáltságú hermeneutikai iskolát és a sztereotip módon franciának, illetve angolszásznak mondható kritikai elméletet egy platformra hozó tanulmány is. Ez utóbbi kísérlet egyébként érzésünk szerint a kötet legszínesebb, potenciálisan legnagyobb érdeklődésre számot tartó szövegének számít. Az agambeni Pál-tanulmányt, a 2012-ben a Typotex gondozásában magyarra fordított badiou-i szöveget (*Szent Pál – az egyetemesség apostola*), valamint az erre reflektáló žičeki sorokat tárgyaló tanulmány frissességével és invenciózus koherenciateremtő kezdeményezéseivel, ismeretterjesztő attitűdjével kétséget kizáróan a filozófiai és teológiai nagyközönség felé nyitja ki a *Szavak közt az időt*. Persze csak akkor, ha a filozófiai nagyközönség kellően nyitott tud lenni ahhoz, hogy egy, a válasz kultúrája helyett a kérdéses hagyománya köré orientálódó gondolkodást befogadjon. Itt kell megjegyeznünk, hogy a szerző e nyitottsággal kapcsolatban meglehetősen és talán meglepően optimista álláspontot képvisel. Kerekes Erzsébet szerint ugyanis „társadalmunkban egyre hangsúlyosabban jelenik meg a kérdés, a problematizálás, az értelmezés és a morális vizsgálódás vágya/igénye”. (12.) Egy ilyen hangsúly-áthelyeződéshez kíván csatlakozni e könyv is, amelynek nem titkolt célja: „a kérdéses kultúrájának fejlesztése egy olyan társadalmi-oktatási környezetben, amely meg kívánja haladni a válasz kultúrájában való szocializálódást”. (12.)

Kerekes írástílusára helyenként jellemző, hogy – talán éppen a párbeszéd beindítása érdekében – provokatív, már-már álinaivnak mondható kijelentéseket tesz. Ez a vonás főleg a žičeki életmű sorait olvasva a jelen filozófiai diskurzusban üdvöztetőnek tűnik. A szerző efféle állásfoglalásai ragyogóan illeszkednek ugyanis a *semmit sem szabad állítani* korából „kilábaló” az állítani még mindig jobb, mint semmit sem állítani kortársi attitűdhöz (amelyet e mondatban mi is magunkra öltöttünk).

No de valóban korunk legfőbb társadalmi és oktatási tendenciája a válasz kultúrájának meghaladása? A fent idézett keresési sorok vajon valóban képesek arra, hogy mindannyiunk közös világát deskriptív módon megragadják, vagy (csak) egy szűkebb értelemben vett szakmai világ mindennapjainak találó megfogalmazását nyújtják? Az egyre sokasodó vagy – az optimistábbak szerint – számukat illetően zavaratalanul stagnáló erőszakos cselekmények, amelyek a társadalom különböző ágensei között zajlódnak le, valóban a kérdéses kultúrájának erősödését jelzik? De az is felmerülhet, hogy az oktatás terén tapasztalható elhallgatások és állami válaszadások valóban a kérdéses tényerésének szimptomái volnának? E kérdések megfogalmazásánál most szándékosan kerültük a filozófiai kérdéses inter- és intradisziplináris emanációjára vonatkozó kérdéseket. Nyilvánvaló, hogy egy ilyen kis ívű recenzió nem lehet alkalmas e problémák mérlegelésére. Az azonban bizonyos, hogy e szöveg mindenképpen alkalmasnak tűnhet, nemcsak provokatív élű megfogalmazásai, hanem hagyományos értelemben vett filozófiai „questioning”-jei végett is a kérdéses terjesztésének előmozdítására.

Ennek jegyében már csak néhány kérdésszerű megfogalmazást szeretnénk rögzíteni a kötet első felének számító, Heidegger *Vallásfenomenológiai előadásait* tárgyaló tanulmányok egyikéhez, jelesül a *Távolság és időbeliség Heidegger Einleitung in die Phänomenologie der Religion című előadásában* címet viselő szöveghez. Ez a relatíve nagy terjedelmű írás arra tesz kísérletet, hogy Heidegger „ontokairologikus” filozófiájának sarokköveit a thesszaloniakhoz írott páli levél heideggeri elemzése kapcsán értelmezze. Kerekes e helyütt nagy hangsúlyt fektet az idő *kairikus*/pillanat-jellegének megragadására, amelyet szembeállít a *kronosz*szerű idővel, azaz a tudományos és vulgáris időfelfogás lineáris és eltárgyasított időképevel. Ugyancsak fontos szerepet kap a *Lét és időből* ismeretes *Gond* fogalom és a *Vallásfenomenológiai előadások Bekümmerngja*/törődése, valamint a kettő közötti összefüggések kutatása. Ennek kapcsán jut el a szerző a *Gewordensein* fogalmához, amely érzésem szerint egy Heidegger kapcsán talán még mindig nem kellően tematizált

gondolkodói attitűd körvonalait rajzolja elő. Ez az attitűd (itt) a vallás objektumként kezelését utasítja el, és egy teljesen más utat javasol vele kapcsolatban. Erről az útról Kerekes a következőket mondja: „Saját gondunkban, törődésünkben, életvitelünkben kell beteljesítenünk a páli buzdításokat.” (51.) Ami tehát megkívántatik a mindenkori vallásértelmezőtől, azt Kerekes Heidegger nyomán *végbemenésszerű*/vollzugsmaßige megértésnek nevezi el. A szerző ezután arra tesz kísérletet, hogy feltérképezze, milyen kívánalmakat támaszt Heidegger az értelmező lényegi fordulatára, átváltozására, a „tárgyalt” *situáció*ba való átfordulására vonatkozóan. Ezek a sorok a kerekesi szöveg fontos hozadékait implikálják.

Amivel kapcsolatban azonban mégis hiányérzetünk támadhat, az a következő. Jóllehet Kerekes tanulmányainak egyikében utalást tesz Heidegger híres/hírheft, a *Lét és idő* 45. paragrafusában szereplő kierkegaard-i lábjegyzetére (Heidegger: GA II. 313.), egy fontos vonatkozását azonban – annak ellenére, hogy több helyütt is megközelíti – elmulasztja fel- említeni. Mégpedig az épületes beszédekben helyet kapó „kölcsonös megértésnek” (Kierkegaard: *Építő keresztény beszédek*. Bp., 1995. 67.), valamint az ezzel összefüggésbe hozható „egzisztenciális realizálásnak” a heideggeri passzus genezisénél betöltött esetleges szerepéhez kapcsolódót. Emlékezzünk vissza, az említett lábjegyzetben Heidegger többek közt azt állítja, hogy S. Kierkegaard *Épületes írásai*ból többet tanulhatunk, mint az álneves írásai**ból** – *A szorongás fogalmát* leszámítva. Talán gyümölcsöző lett volna a *végbemenésszerű megértés* kapcsán azt is

megfontolni, hogy amikor Heidegger az *Épületes beszédek* filozófiai tanulságairól tesz említést, akkor a *Halálos betegség*ben elhangzókon túl mennyiben veszi számításba a megértő megértendővel való azonosulását, azaz a *kölcsonös megértés* elvét. Egy ilyen irányú kérdés pedig már továbbvezethetett volna a *Schelling-tanulmányok*ban is tárgyalt τὸς ὁμοίως τὰ ὅμοια γινώσκεισθαι tétel felé, ami érzésem szerint ugyancsak számottevő adalékkal szolgálhatott volna a gondolatmenet számára. Ám fontos hangsúlyozni, hogy egy ilyen apró hiányosság megnevezése részünkről semmiképpen sem elmarasztaló célzatú. Csupán a párbeszédben való részvételi szándékunkat nyilvánítja ki. Az itt megnevezett hiányosság eltörpül azon eredmények mellett, amelyeket a tanárnő többek közt Gadamer nyelvfelfogásának Szent Ágoston gondolatai mentén történő újraolvasása terén vagy a *filozófiai szó* megjelenítési képességeiről, illetve a heideggeri *Ereignis* és *Augenblick* közötti összefüggésekről, majd ezek badiou-i továbbéléséről szólván tudhat magáénak.

Összegezve tehát az eddigieket, Kerekes Erzsébet *Szavak közt az idő* című tanulmánykötete hasznos olvasmány és sikeres mű. Sikeres azért, mert képes azon kívánalmak teljesítésére, amelyeket szerzőjük támaszt vele szemben. Márpedig egy ilyen tulajdonság az adott szöveget minden esetben az érdeemes művek listájára emelheti. Kerekes tanulmánykötete képes gondolatébresztésre, továbbgondol(tat)ásra, párbeszéd-beindításra, valamint bonyolult gondolati struktúrák újszerű és egyszerű magyarázatára.

Horváth Dávid

Az ontológiai sűrűség visszanyerése

Kovács Barna: Emlékezet és esemény Paul Ricoeur filozófiájában. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kvár 2015. 211 old.

A filozófiai hermeneutika alapproblémája a megértés. Ebből kiindulva legyenek azok a német, az angolszász vagy a francia irányzatok képviselői,

a hermeneutikai gondolkodás a megértését tűzi ki céljául. A probléma adott, tudjuk, hogy a megértés végbemenése az értelmezés és ennek a vizsgálat

feltétele a megértés megértésének. A hermeneutikai gondolkodásnak azonban egyik kiemelkedő és rendkívül izgalmas mozzanata az, hogy a gondolkodó éppen minek a megértésére kérdez rá. A hermeneutika általánossága a megértés és az értelmezői hozzáállás általánosságában rejlik, azonban a megértés mozzanata és egyben a hermeneutikai gondolkodás is a megértői szituációban konkretizálódik, vagyis ott, ahol a megértés valamire irányul. Mind a konkrét életbeli szituációban, mind a tudomány valamely ágának vagy kérdésének a megértésében. Erre a mozzanatra világít rá Kovács Barna *Emlékezet és esemény Paul Ricoeur filozófiájában* című tanulmánya, amely a Doktori dolgozatok sorozatban jelent meg az Egyetemi Műhely Kiadónál, 2015-ben. A dolgozat első ránézésre egy Paul Ricoeur-monográfiának tűnhet, azonban ennél többről van itt szó. A szerző problémafelvetése, az emlékezet és az esemény kérdése csupán ürügyként használja Ricoeur munkásságát, hogy a kérdést a saját megközelítéséhez szükséges párbeszédbe emelje.

Már rögtön a bevezető elején találkozunk a konkretizáló kérdéssel: „mi történik?”. A „mi történik?” kérdés konkrétuma, úgy tűnik, nem engedí szétfutni a hermeneutikai értelmezés mozzanatait, hanem egybetartja és kiteljesíti azokat az adott esemény történésének megértésében. Ugyanakkor, mint azt maga a szerző is konkretizálja: „e kérdés jelentésének kibontása képezi kötetünk vázát”, és a hermeneutikai módszert alkalmazó kutatás konkrétumára talál e kérdésben. (9.) A kérdés továbbboncolása: „mi folyik itt, mi zajlik itt és most?” véleményem szerint megnyitja mind a tudományos kutatás perspektíváját, mind az értelmezés kibontkozásának lehetőségét.

A „mi történik?” kérdés kettőssége egyrészt a történés eseményszerűségének átélésében, az itt és most megtörténő hermeneutikai értelmezésben rejlik; másrészt az esemény mint történelmi esemény megértésében, amely az idő előrehaladásával valamilyen formában *kiemelkedik* a többi esemény közül, és történelmi jelentőségre tesz szert. Ám a probléma tárgyalását érdekessé teszi az a szerzői

precizitás, amely rákérdez az esemény és a történetírás összefüggéseire, és egy igencsak átfogó párbeszédet hoz létre a történetírás és a filozófia között.

Az esemény filozófiai problémájának váza az esemény fennmaradása, hiszen az esemény itt és mostjának időbeli fennmaradása teszi lehetővé a történetírást. „Az esemény időbeli fennmaradása feltételezi, hogy az emlékezet megőrzi. Az emlékezet tartalma eseményekkel telítődik. Amikor a tudományos igényű történetírással találkozik, akkor az emlékezetnek e szubjektivitásra való hajlama hátrányt jelent.” (23.) Az emlékezet és esemény összefüggésének kibontakoztatása átfogja a nyelvet, a cselekvés és a történelem területét. Az esemény különböző szempontjainak megítélése, az *Annales* iskola braudeli modelljének beemelése a diskurzusba, megpróbálja episztemológiailag elhelyezni az esemény fogalmát (vö. 30.).

A kérdés azonban továbbra is megőrzi kettősségét, egyrészt az esemény és a történetírás összefüggésében, amely egy objektív eseményleírásra törekszik, és az esemény értelmét és fennmaradását ebben a perspektívában próbálja tartani. Másfelől az esemény és az emlékezet mint értelemadás, vagyis mint hermeneutikai szituáció jelenik meg. Természetesen a történetíráshoz szükséges kérdés sem maradhat el ebből a gondolatból, hogy mi tesz egy eseményt történelmi momentummá, hiszen az emlékezet és az esemény összefüggése egy mindennapos cselekvésre utal, azaz az értelem keresésére és megtalálására. Az esemény kiemelését az általános értelemszövődésből, úgy tűnik, az áttételek teszik lehetővé (vö. 53.). Így a szerző kénytelen beemelni a diskurzusba a metafora problémáját, amely a későbbiekben a sajátos értelemalakításának köszönhetően felveti a képzelet kérdését.

A szerző *Az esemény a metafora és az elbeszélés tükrében* című fejezet elején felvet egy fontos kérdést az eseménnyel kapcsolatban: „Nemcsak az esemény értelme a kérdés, hanem az értelem eseménye is.” (77.) Ez a körkörösség, amelyet a szerző maga is felfedez, a hermeneutikai paradigma fordulópontja, amely mostanig az esemény

értelmét próbálta megérteni, most pedig az értelmet mint eseményt próbálja kifejteni.

Az értelmezői álláspont kimunkálása, mely a tapasztalati szituáció követelménye, az értelmezés folyamata és az értelem megszületése, alakulása a lét eseményei, melyek kitöltik, folyamattá alakítják és kiteljesítik az emberi élet idejét. Így az értelem eseményének megértése igencsak privilégiumot jelent a filozófia, különösen a hermeneutikai filozófia számára, hiszen ez a mozzanat az, ahol megszületik az értelem, és az emlékezet által életben marad, azaz megőrződik az időben.

A szerző ezt a problémát a referencia, a metafora és a képzelet összefüggésében bontja ki. Azaz az értelem megtörténéseinek egy lehetséges módszerét járja körül, amely a referencia kérdését itt az esemény helyett az értelemmel hozza összefüggésbe, az átvitel és a képzelet összefüggését új referenciák lehetőségének mutatja be. „A képzelet egy projekció, egy kivetítés, az új lehetőségek, jelentések értelmek születési helye. Kettős referenciát biztosít a metafora kettős értelmének.” (85.) Úgy tűnik, hogy az értelem igazságérvényének megtartásához szükség van a referenciára, ami nélkül az értelem elvesztené helyét a hermeneutikai folyamatba, azaz valami olyanra irányulna, ami nem létezik. A képzelet azonban képes megteremteni az olyan értelem referenciáját, amely éppenséggel nincs ott, vagy csak az átvitel által nyeri el igazságérvényét. Ez a gondolat a hermeneutikai szemlélet egyik alapvető kérdését hordozza magában, mégpedig azt, hogyan lehetséges a megismerés akkor, amikor a létező dolgokon túlra irányul, azaz milyen igazságérvénnyel rendelkeznek azok az értelmek, amelyek éppenséggel a nem létező dolgok felé irányulnak.

A referencia problémájának kapcsán a kötetben végigkövethetünk egy módszeresen levezetett Ricoeur–Derrida-vitát, és a későbbiekben megfogalmazódik Ricoeur és Gadamer-kritikája. Ricoeur itt arról beszél: „hogy nem igazság és módszer kerül nála megfogalmazásra, hanem igazság vagy módszer. Ha egy módszertani megközelítést érvényesítünk, akkor elveszítjük a valóság ontológiai sűrűségét, ha az igazságra figyelünk, akkor

le kell mondanunk a társadalomtudomány objektivitásáról.” (99.) Ez a megállapítás, azon túlmenően, hogy a kötetben a diskurzus eseményével kerül összefüggésbe, az esemény pillanatnyi, azaz az itt és most ontológiai történéseinek igazi jelentőségét próbálja kiemelni. Ha ezt a történést tudományosan próbáljuk megragadni, elveszti azt a sűrűséget, amely ott és akkor kitöltötte, azaz elveszti eredeti értelmét, hogy meghatározott értelmet nyerjen a történeti idő folytatásában. Egyszóval a tudományos megközelítés megfosztja az eseményt az eredeti tartalmától.

Ha a magam részéről jól értem ezt az értelmezést, akkor a metaforának itt van az a kiemelkedő szerepe, hogy képes a képzelet segítségével és a hozzátartozás révén olyan értelmeket is megragadni az esemény történelmi kibontakoztatásában, amelyek az ontológiai sűrűség értelemösszefüggésében játszottak szerepet.

Kovács Barna a „mi történik?” kérdés kibontásának egy lehetséges szemléleti módját vázolja fel, amely a történet tartalmát eseményként és jelentését nyelvi formaként írja le. Az emlékezet szerepe itt a megőrzés és az esemény továbbalakítása, mint történeti aktus. Mindennek a tudományos jelentősége mellett kiemelkedő ontológiai jelentősége van, mivel az életet mint eseményt és eseménysorozatok összefüggését egy idősíkbant bontakoztatja ki. A hermeneutikai megközelítés egy olyan formájával találkozunk itt, ami nem vonatkoztat el a jelen pillanat történéstől, és az eseményt az emlékezet összefüggésében a jelenben történő *kezdemenyezésből* eredezteti. Ugyanakkor belátja, hogy az esemény cselekvése magában hordozza mind az értelmezés aktusát, mind a befejezetlenség és a végesség belátását, így az emberi létezés teljessége ragadható meg ebben a struktúrában. A képzelet és a metafora beemelése az esemény és az emlékezet összefüggésébe egy olyan lehetőséget tár fel, amely megnyitja az értelmezés dimenzióját az ontológiai sűrűség, azaz a jelenben zajló esemény kitöltöttségének megértésére. Ez a fajta szemlélet, amivel maga a szerző sem szerénykedik, egy hermeneutikára

és fenomenológiára támaszkodó filozófiai antropológiát hoz létre. A történet jelenének kiemelése igencsak belevág az emberi létezés értelem-sűrűségébe, és egy olyan dimenziót nyit meg, amely az igazság történést hordozza magában.

A képzelet és a metafora kettőssége egy olyan lehetőségnek tűnik, amely képes megragadni ezt a mozzanatot és fenntartani az időben kibontakozó elbeszélés tartalmában.

Lázár Zsolt

Két hagyomány, két fogalom

Papp Levente: A fenomenális tudat kérdése és az intencionalitás. Egyetemi Műhely kiadó, Bolyai Társaság – Kvár 2015. 222 old.

Általánosan ismert a kontinentális és az analitikus filozófia közti törésvonal, s ez igencsak észrevehető az elmefilozófia területén belül is. Olyannyira igaz ez, hogy a két oldal egészen sokáig elzárkózott mindennemű érdembeli vitától. Ez a trend napjainkban megfordulni látszik, s ezt jól példázza Papp Levente doktori dolgozata is. Mint a cím is jelzi, a dolgozat a témakör két jelentős és vitatott fogalmán (azaz az intencionalitáson és a fenomenális tudaton) keresztül közelíti meg az elmefilozófia általános kérdéseit, s hozzá érintkezésbe eme szöges ellentétben álló hagyományokat.

A könyv szerkezetileg 10 fejezetre tagolódik, ezek szoros egységet alkotva visznek el a végső konklúzióig. Alapvetően az intencionalitás és a fenomenális tudat fogalmait járja körül, valamint ezek kapcsolatát tárgyalja a szerző. A dolgozat fő állítása szerint nemcsak a kvália vagy a fenomenalitás problémája számít nehéz kérdésnek (a chalmersi felosztás alapján), hanem a könnyű problémának vélt intencionalitás kérdése is. Ez főként abban áll, hogy utóbbi is csakúgy ellenszegül a naturalizálásnak, mint előbbi. Sőt az intencionalitás éppen a fenomenalításban gyökerezik, s így egy redukálhatatlan belső szubjektív vetülete is van. Rögtön hozzá is kell tenni, hogy ezáltal kritikával illeti azt az elképzelést, miszerint a kognitív tudomány leírása teljes körűen magyarázni tudná a pszichológiai és az intencionalis állapotok működését. Papp Levente felülvizsgálja tehát Chalmers elgondolásait a funkcionalizmust illetően. Utóbbi szerint, bár

megszorításokkal, de a funkcionalizmus egy működőképes elgondolás, ugyanis képes megmagyarázni az elme fenomenológiai szintje alatt meghúzódó folyamatokat. Ez azonban több szinten is problémás, egyrészt utat enged az epifenomenalizmusnak, továbbá kizárja azt a lehetőséget, miszerint a funkcionalizmus és a kognitív tudományok a maguk eszközeivel feltárhathják a pszichológiai és az intencionalis állapotok működését.

Ebben rejlik a dolgozat nagy érdeme is, hiszen egy olyan álláspont mellett érvel, mely mindkét oldal számára legalább elgondolkodtató kell hogy legyen. Olyan alapvető fenomenológiai felismeréseket fogad el, mint a prereflektív tudat, a tudat prespektivikussága és tranzitivitása. Ezekből származik az a dolgozatot meghatározó belátás is, miszerint ez az aspektusos jelleg ugyanúgy meghatározza az intencionalitást is. Ugyanakkor azt is megállapítja, hogy nem csak objektumokra irányuló intencionalitásról beszélhetünk, hanem általánosan is szó lehet intencionalitásról, mivel sosem vagyuk mentesek a világra vonatkozottságtól. Ez a tendencia érvényesül a szubjektív fenomenalítás esetében is, ugyanis ezt is kiterjeszti pl. a kognitív folyamatokra is, mondván, hogy például a megértés is bír egy sajátos fenomenális jelleggel. Erre kitűnő példa az élőbeszéd hallgatásakor fellépő sajátos kognitív fenomenológiai tapasztalat. Az, aki megérti az éppen beszélt nyelvet, teljesen más tapasztalattal fog bírni, mint aki nem, annak ellenére, hogy a „bemeneti”

értetadatok teljes mértékben megegyeztek. Vagyis elvont kognitív folyamatoknak is van egy konstitutív fenomenológiai jellegük, szemben azzal, amit az analitikus elmefilozófia állítana. Ez az előbb bemutatott diskurzus bár sokszor fenomenológiaiakra emlékeztet, mindennek ellenére egy módszereiben és problémafelvetéseiben döntően analitikus keretben történik.

Visszatérve a chalmersi problematikához, Papp Levente is amellett áll ki, hogy téves a tudat problémájának a könnyű-nehez felosztása, s hogy a funkcionalizmus Chalmers által elképzelt helye sem elfogadható. Utóbbi szerint a funkcionalizmus képes lehet megmagyarázni a fenomenalitás alatt húzódó jelenségeket, nevezetesen a pszichológiai elme működését. Ez lenne tehát a könnyű probléma, s így elvileg minden alapvető mentális funkcióknak (pl. emlékezés, tanulás) megoldható, feltárható. Fontosnak tartom itt kiemelni azt az egyszerű igazságot, hogy amikor az elme rejtélyének felfedéséről beszélünk, elsősorban mindenki a saját elméjét szeretné megérteni. Ebből a felismerésből rögtön problémásnak látszik a funkcionalizmus célkitűzése, hisz mint tudjuk, egy objektív, harmadik személyű feltárása a tudatosságnak nem hozza majd meg a várt eredményt. Hiába tudjuk majd, hogy a válasz 42, ha nem lesz annak számunkra, azaz egyének, személyek számára értelme.

Chalmers felosztása azon a hallgatólagos feltételezésen nyugszik, mely elválaszthatónak és függetlennek képzelet el mind az intencionalitást, mind a szubjektív fenomenalitást (vö. 105–118.). Ezen az implicit gondolon nyugszik az elhíresült zombi-argumentum is, s ez támasztja alá a funkcionalizmust is (vö. 120.). Azonban, teszem hozzá – az előbbieken említett mellett –, ha készek vagyunk arra, hogy elkönnyveljük a szubjektív fenomenalitást mint egy nem konstitutív és nem esszenciális tényezőt az elme magyarázatában, készülünk fel arra, hogy mindig egy magyarázati fekete lyukként fog tátongani előttünk, mely áthúzza majd minden próbálkozásunkat. Az elme ugyanis csak a maga teljességében magyarázható meg (ha feltétlenül hiszünk az elme megérthetőségében), s ha vagyunk az

értelmezés számára vakfoltokat, úgy mindig oda fog menekülni a tudat, ugyanis „a szubjektív elme nélkülözhetetlen az elme megértésében, ugyanakkor a viselkedés magyarázatában is elkerülhetetlen, mivel nélküle csak valamiféle pszeudoelméről beszélhetnénk”. (136.) Nincs tehát olyan, hogy könnyű probléma, vonja le a következtetést Papp Levente. Az intencionalitás ugyanúgy ellenáll a naturalizálásnak, s mivel a tudatosság konstitutív eleme az elmének (8. fejezet), így a funkcionalizmus kísérlete tévedésnek bizonyul. Elismerhető, hogy bizonyos mértékben kezelhetjük reduktívan az intencionalitást, de éppen a fenomenalitással való szoros kapcsolata miatt ez nem általánosítható. A tapasztalat kvalitatív oldala nem választható le annak reprezentációs jellegéről, vagy számomra megfelelőbbnek tűnő fogalommal élve, a valamire való vonatkozásról. Téves tehát a kettő elválasztásának stratégiája, s ebben az értelemben közelíti a dolgot a két, már említett hagyományt egymás felé.

A dolgozat szerkezetileg rendkívül tiszta és konzisztens. A könyv egészen érődik, hogy alaposan át lett gondolva, és minden része tudatosan elő volt készítve. Ugyanakkor megjegyezném, hogy ez két kevésbé kedvező dologhoz is vezetett. Egyrészt a mindenre kiterjedő alaposág és részletesség bizonyos pontokon az érthetőség és a hozzáférhetőség rovására is ment. Habár a szöveg nyelvezete rendkívül pontos és körültekintő, a szerző hajlamos elveszni a részletekben. Ez egyfelől dicsérendő, mivel a filozófia megköveteli az önreflexivitást s a fogalmak helyes használatát, másfelől pedig emiatt a szöveg helyenként egyensúlyát veszti. Nem a nagy képet kapjuk meg adott rész befejeztével, hanem a pixeleket, amelyek értelmes képpé alakítása nincs eléggé megtámasztva. Másrészt a szöveg olyannyira feszes, hogy már-már terhes a belső utalásoktól, minden fejezet egészen szorosan csatlakozik az ezt megelőzőekhez. Emiatt is van az, s ez semmiképp sem róható fel negatívumként, hogy a szöveg egyszeri olvasása után az még közel sem látható át és érthető meg teljesen. De ennek köszönhető az is, hogy számomra egy nagyon tanulságos dolgozat tapasztalatát nyújtotta.

Jakab Zalán-Tamás

Bioetikai és biopolitikai tanulmányok

Az élet gondnokai és az ember szabadsága. Élettisztelet, életértékek, életpolitikák. Szerkesztette Ungvári Zrínyi Imre. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kvár, 2015. 228 old.

Az élet több szempontból is paradox jelenség. Egyrészt, ahogy azt Lovelock, a Gaia elmélet atyja is hangsúlyozta, noha az élő mivoltunkkal kapcsolatos tapasztalatok a legsajátabb élményeink közé tartoznak, az élet eszméje a legnehezebben érthető fogalmak egyike. Másrészt a modern ember alapvető célja és sajátossága, ahogy azt már Bacon és Descartes is jelezte, a természet feletti uralom. Ebben a relációban a természet persze nemcsak a külső természetet, vagyis a környezetet, hanem az ember „belső természetét”, mondjuk magát az emberi testet is jelenti. A modernitás mindkettőt uralni akarja. Az ember azonban része a természetnek s azon belül a földi természetnek, vagyis a bioszférának, s nehezen képzelhető el, hogy mint rész uralhassa az egészet. Hasonlóan problematikus, amikor az ember a saját teste fölötti uralomra törekszik, hacsak nem fogadjuk el a modernitás karteziánus dualizmusát. Ezért a késő modernitásban az ember szükségképpen egyre súlyosabb nehézségekkel és ellenmondásokkal kerül szembe. Egyrészt összhangban a modernitás projekttel az ember egyre közelebb kerül a természet feletti abszolút uralomhoz, másrészt mivel ez lehetetlen, így a természetnek és jelesül a földi természetnek az „ellenállása” is egyre jelentősebbé válik, ezt jól mutatja az ökológiai válság kiteljesedése.

Ehhez az ontológiai jellegű ellentéthez kapcsolódóan az ideológiában is jelen vannak ezek az egymással küzdő szellemi irányzatok; egyrészt a modernitás szellemisége, amely az ember s azon belül az elit és az átlagember hatalmának a kiterjesztésére törekszik, hol egymással összhangban, hol egymás rovására, másrészt mindazok a szellemi irányzatok a premodern eredetű vallási, ebben a kontextusban keresztény szellemiségtől a „posztmodern” jellegű környezet-filozófiáig,

amelyek az ember külső és belső korlátait hangsúlyozzák. Ezek a szellemi-ideológiai ellentétek természetesen nemcsak a külső természettel, a bioszférával, hanem az emberi testtel kapcsolatban is jelen vannak, ami jól detektálható a bioetika és a biopolitika területén. Papíron tehát a frontvonalak egyértelműek, az egyik oldalon a szekuláris és liberális modernitás, amely az ember és azon belül az individuum korlátlan hatalmát vallja és szorgalmazza, míg a másik oldalon a premodern eredetű kereszténység és a posztmodern jellegű környezetfilozófia, bioetika és biopolitika. Az utóbbi szellemi irányzatok sok mindenben különböznek egymástól, és persze egymással is vitatkoznak, van azonban egy közös sajátosságuk, nevezetesen az, hogy az embert és azon belül az individuumot egy magasabb rendű egység (Isten vagy a bioszféra) részeként gondolják el. Mind a kereszténység, mind a környezetfilozófia számára fogalmi lehetetlenség, hogy az ember, akár individuális, akár kollektív sajátosságban ezt a magasabb rendű egységet „uralma alá hajtja”, hanem éppen ellenkezőleg az ember feladata az, hogy ezzel a magasabb rendű egységgel összhangban éljen, hogy azt „művelje és őrizze”. Az egy másik kérdés, hogy az emberek fejében ezek az irányzatok, különösen a szekuláris álláspontok könnyen keverednek egymással.

2015-ben jelent meg Ungvári Zrínyi Imre szerkesztésében és a kolozsvári Egyetemi Műhely Kiadó gondozásában *Az élet gondnokai és az ember szabadsága. Élettisztelet, életértékek, életpolitikák* című konferenciakötet. A könyv címében is utal a késő modernitás alapvető problémájára, nevezetesen az élet gondozása és tisztelete, illetve az emberi szabadság közötti új egyensúly megtalálásának feladatára. A kötet 5 fejezetből és összesen 16 tanulmányból áll: 1. Genetika, biotechnológia,

fenntartható fejlődés; 2. Ökológiai szemlélet; 3. Élet és egészség; 4. Egészség 5. Biopolitika és emberi méltóság. A magam részéről én a 3. és a 4. fejezet öt írását egy fejezetbe vontam volna össze.

A tanulmányok nagyon sokfajta témát érintenek. Hadd kezdjem a könyv bemutatását a 4 konkrét esettanulmánnyal, amelyből kettő egészségügyi témájú. Kovács Barna tanulmánya világosan rámutat arra a dilemmára, ami a hatékony gyógyítást elősegítő egészségügyi kártya bevezetése és használata, valamint a magánélethez való jog között feszül. Plesek Zoltán Ákos pedig egy érdekes tanulmányban elemzi az életmentő orvosi segítség megtagadásának a racionalitását. Péter László kiváló tanulmányában a hatalom és a labdarúgás kapcsolatáról ad izgalmas áttekintést. Keszeg Anna pedig Király Tamás meggyilkolásának médiareprezentációját tárgyalja tehetségesen, különös tekintettel az öködivat és a globális divat kérdéseire.

Az elméletibb jellegű tanulmányok között vannak elsődlegesen esztétörténeti jellegű írások is, bár gyorsan hozzáteszem, hogy mind a négy tanulmány s különösen Losonczi és Mester tanulmánya, elmélyülten elemzi a kapcsolódó tematikus kérdéseket is. Losonczi Alpár tanulmányának nyitó mondata szerint „Az élet feletti uralom a hatalom sajátos fajtáját testesíti meg.” (45.) A szerző Foucault és Hannah Arendt idevágó gondolatai mellett részletesen elemzi a magyar nyelvterületen egy kevésbé ismert francia szerzőnek George Bataille (1897–1962) nézeteit is, aki időben megelőzte ezeket a szerzőket. „Bataille az energiatöbblet különféle formáit különbözteti meg, ám ezeket az energiahasználat általános elveiből vezeti le. Nem véletlen, hogy ráakad a lakosság és a gazdagság fogalmaira mint kitüntetett kategóriákra, amelyeket a »biológiai növekedés« fényében képzel el.” (50.) „A neoliberalizmus csak olyan szereplőket tud elismerni, akik, és itt segít Bataille, nekünk produktívak, és elegendően homogének ahhoz, hogy eleget tegyenek a neoliberális racionalitás kritériumainak. Ez azonban messze esik az abszolút inklúzió fogalmától.” (55.)

Mester Béla Cicero nézeteit kiválóan elemezve rámutat arra, hogy az emberi moralitás három különböző gyökérből táplálkozik: (1) az ember mint a természet része, mint állat; (2) az ember mint a kozmosz része; (3) az ember mint a társadalom része. A három különböző gyökér elemzése révén megérthetjük ellentmondásos következményeiket. Az emberi állapotról mint természeti vagy társadalmi állapotról való gondolkodásunkban nem tudatosult feszültség rejlik; és e fogalmilag zavaros ellentmondás megjelenésének mai gondolkodásunkra nézve is fontos következményei vannak.

Iváncson Andás Áron magas színvonalú tanulmányában Michel Foucault biopolitikára vonatkozó nézeteit a görög gondolkodók hasonló témájú nézeteivel veti össze. Foucault a bioetikát egy előadásában így definiálta: „[a biopolitika] azoknak a mechanizmusoknak [az összessége], amelyek által az emberi faj alapvető biológiai jellemzői politikai stratégiák tárgyává váltak, egy általános hatalmi stratégia tárgyává”. (196.) Noha a biopolitika megjelenését Foucault a 18. századtól kezdődően számítja mint hatalmi praxist, a gyökerei egészen az antik görög kultúráig nyúlnak vissza, amelyben először jelent meg a hatalomgyakorlásnak egy teljesen sajátos és addig nem létező módja. Ez a sajátos mód az, amit az antik görögök úgy neveztek, hogy „oikonomia psychon”, vagyis a „lelkek gazdaságtana”, tehát az emberi kapcsolataik menedzselésének technikái, amely kifejezetten a nyilvános és privát társadalmi szférák metszéspontján helyezkedik el. Soós Amália korrekt tanulmányában arra keresi a választ, hogy milyen jellemzői vannak Schelling filozófiájában a természetnek, milyen viszonyban áll a szellemmel, és hogyan változik ez a viszony a természetfilozófiától a szabadságfilozófia korszakáig.

A kötetben 5 tanulmányt is olvashatunk római katolikus és református szerzőktől. Ebből kettő környezetfilozófiai témájú és lényegében Lynn White azon tézisére reflektál, hogy „a modern korban tapasztalható ökológiai probléma gyökere elsősorban vallásos jellegű, s abban az »ortodox keresztény arroganciában« keresendő, amely a

Teremtés könyvében megfogalmazott parancson alapszik”. (60.) Orbán Szabolcs derekas tanulmánya már címében is idézi az alapvető dilemmát: „*Hajtsátok az uralmatok alá*” vagy „*művelje és őrizze*”? A szerző a különböző római katolikus dokumentumokat áttekintve mutatja meg, hogy a kereszténység szellemiségével a természeti környezet, a teremtett világ művelése és őrzése van összhangban. Tanulmányának a végén kiemeli a keresztény hagyományon belül Assisi Szent Ferenc életművének jelentőségét. Ugyanennek a kérdéskörnek az elemzésekor a református Pásztori Kupán István *A teremtett világ védelmének bibliai parancsa* című tanulmányában etimológiai megfontolásokat is felhasználva vizsgálja az ó- és újszövetség releváns részleteit. „Isten tehát a világot egyetlen szerves egészként alkotta meg, amelynek egyfelől látható és anyagi, másfelől láthatatlan és szellemi részei vannak. Az embert pedig ennek az egésznek az összetartó erejévé rendelte.” (78.) Ez a gyenge antropocentrikus álláspont éles ellentétben áll a modernitásprojekttel, miközben, legalábbis a praxis szintjén, teljes mértékben összhangban van a szintén szekuláris jellegű környezetetikával és filozófiával.

A másik három keresztény szerző bioetikai és biopolitikai kérdéseket elemez. Holló László elgondolkodtató tanulmánya biomedicinai kérdéseket tárgyal. Az ellentét elvi szinten itt is ugyanaz az Isten játszó, az Isten szerepében tetszelgő modern ember, ahogy a külső természetet, úgy az emberi testet is teljes mértékben uralni akarja. Ezzel szemben a keresztények, ahogy a környezetvédők is, aggódnak az olyan modern orvosi biológiai technológiákkal kapcsolatban, mint a preinplantációs termékek gyártása, genetikai manipuláció vagy a reprodukció klónozás stb. Persze ahogy a szerző is hangsúlyozza, nem lenne helyes minden biotechnológiai fejleményt opponálni, de mindenképpen egy új egyensúlyra van szükség, amelyben a „természetes” élet védelme is hangsúlyt kap. Visky Béla a megbocsátás kérdését elemzi V. Jankélévitch műveiben. Az a kérdés foglalkoztatja az alapos szerzőt, hogy hogyan lehetséges a

jankélévitch-i értelemben vett feltétel nélküli és teljes megbocsátás, és hogyan létezhet együtt egy ilyen igény a menthetetlen és súlyos bűnök mellett kitartó tettesek létének a tudatával. Jitianu Liviu gondolatébresztő tanulmánya az emberi jogok megalapozásának egy új, vallási alapokon kidolgozott változatát ajánlja az olvasó figyelmébe. A szerző, többek között Joas munkásságára támaszkodva a két megközelítés egységesítését javasolja. „A német szakember megoldása egy ún. »affirmatív genealógia«, ami alatt ő »a filozófia, a történelem, a vallásos hagyomány» kompilációját érti.«” (183.)

Végül a könyvben van három szekuláris és tematikus jellegű tanulmány is.

Kezdjük a bemutatást itt is a környezeti tematikájú írással. A konferenciakötet nyitó tanulmányát Fekete László jegyzi, aki a fenntartható fejlődés kritikájának a kritikáját adja. Fekete a tőle megszokott alaposan dolgozza fel a témát. Először is rámutat a fenntartható fejlődés fogalmának a robbanásszerű elterjedésére, másrészt arra, hogy az eszme megvalósításában bizonyos erőtlenség tapasztalható. (17.) Ahogy azt a szerző hangsúlyozza, „a Brundtland-jelentés összekapcsolta az ember természeti környezetét fenyegető degradáció veszélyét a gazdasági növekedésnek, a javak elosztásának és a globális jólétnek a problémáival.” (15.) Tehát a fenntartható fejlődés fogalmában a késő modernitás két alapvető – egymást egyébként kizáró – értéke: a természetvédelem és a gazdasági növekedés egyesül. Az elemzés rámutat arra, hogy a modernnek (esetünkben a gazdasági növekedés feltétlen hívei) számára a fenntarthatóság kritériuma elfogadhatatlan. Az exogén növekedési modell teoretikusai szerint a természet, illetve a természeti erőforrások csak kiegészítői s nem nélkülözhetetlen előfeltételei a termelésnek. E felfogás szerint a természetben lezajló pusztulás, vagyis a természeti tőke pusztulása korlátlanul helyettesíthető az emberi tőke fejlődésével. Kétségtelen, hogy egy bizonyos határon belül például a természeti tőke (pl. halállomány) csökkenését ellensúlyozza a technológiák (pl. halászati technológiák) fejlődése. Ha azonban a természeti erőforrások eltűnnek (pl.

a hal a tengerekből, tavakból és folyókból), akkor már nincs az a technológia, ami ezt képes lenne elensúlyozni. Ez a példa is mutatja, hogy a természet extenzív jellegű kizsákmányolása tovább már nem folytatható. A fenntartható fejlődés fogalmának egy nyelvfilozófiai kritikáját adja Beckerman. Az angol szerző azt hangsúlyozza, hogy a jövő generációknak, mivel még nem léteznek, nem lehetnek jogai. (28.) Fekete szerint „Beckerman voltaképpen civilizációnk alap gondolatát vonja kétségbe [...] a jövő felé forduló, nyitott világkép nemcsak a filozófiai gondolkodást, hanem az államok, gazdasági szervezetek és emberek mindennapos döntéseit, de még a dolgok menedzselésének napi rutinját is keretbe foglalja. [...] a jövő generációk jövőbeli létezését tudatosan belefoglaljuk mai döntéseinkbe és cselekvéseinkbe; s ezt batorság lenne kategóriahibának vagy nyelvfilozófiai érveket idézve a hétköznapi nyelvhasználatától való elrugaszkodásnak, félreértésnek tekinteni.” (28.)

Másrészt Fekete azt is hangsúlyozza, hogy „a fenntartható fejlődés a radikális környezetvédők számára is elfogadhatatlan, amennyiben a fenntartható fejlődésben egyenesen egy letűnő, mechanisztikus, az önszabályzó piac, az erőszakos technológiák és a gazdasági racionalitás által a természetet hosszú idő óta sikertelenül uralni vágyott világszemlélet megújításának félrevezető és rendkívül káros próbálkozását látják, amely alig lép túl a neoklasszikus közgazdaságtani paradigmának a természet iránti közönyén s az exogén növekedésemléletek világán.” (33.) Végül Fekete kiemeli, hogy a fenntartható fejlődés általános használata és elterjedtsége gyakran elfedi azt a tényt, hogy jelentése igen széles és egymást nem fedő vagy egyenesen egymással élesen szemben álló értelmezési tartományokkal rendelkezik; továbbá hogy a fenntartható fejlődés fogalma körüli nézetkülönbségek a probléma komplexitásából fakadnak, ezért is van szükség e koncepció folyamatos értelmezésére. (44.)

Veress Károly *A saját életet élni...* című tanulmányában arra az alapvető kérdésre keres választ, hogy miben áll az „élet” és a „saját” egymáshoz

való viszonya a saját élet összefüggésrendszerében. Tanulmánya Honneth-, Husserl- és Heidegger-szövegek bevonásával vázolja fel, a tőle megszott alapossággal és fantasztikus hermeneutikai erővel az „élet” és a „saját” viszonyának egy lehetséges újragondolását. „Az élet kétféle értelemben lehet »saját«: egyrészt természetszerűen, mint természetesen adott; másrészt mint sajátta vált/váló/sajátként élt élet, mint az élet kiképződése a sajátban. A saját élet nem eleve készen áll »valami«. A saját élethez el kell jutni abban a módban, ahogyan az élet a sajátban való kiképződésként adódik.” (130.) „A saját élet tehát nem egy szubjektum-objektum viszony, és nem is egy birtokviszony. [...] A saját életünket élni nem jelent mást, mint folyamatosan (tovább)képezni, óvni, ápolni, gondozni az életnek ezt a bennünk munkálkodó folyamatosan sajátító/sajátot adó/sajátta tevő mozgását, megvalósuláshoz juttatni a lehetőségeit, kedvezővé formálni-alakítani a körülményeit.” (132.) „A saját élet folyamatosan történik, a sajátban való sokféle megnyíló, sokirányú kibontakozásként, s ez mindig másképpen történés, amely csupán önnön változásaival »mérhető«”. A tanulmányt elolvasva a recenzióban felmerül a kérdés, hogy a fenti okfejtés hogyan értelmezhető a biopolitika küzdőterében. Hiszen elég plauzibilis azt gondolni, hogy a modernitást képviselő és annak eszméiben hívó emberek ugyanúgy saját életet élnek, mint a környezetvédelem ikonjai. S ha ez így van, akkor a saját élet élése az életnek csak egy formális aspektusát ragadja meg, amelyet nagyon sokfajta tartalommal fel lehet tölteni.

Számomra a legnagyobb szellemi kihívást Ungvári Zrínyi Imre bátor tanulmánya jelentette, amely azt hangsúlyozza, hogy a demográfia tudománya eltekint az emberek személyiségétől, és az embereket csak mint mennyiségi tényezőket vizsgálja. „A népesség egy körülírt területen élő bizonyos számú embert jelent. A terminus olyan szemléletre utal, amely pusztán számszerű aggregáción és dezaggregáción alapuló értelmezéseket tesz lehetővé. [...] Eszerint a népesség az emberi sokaság olyan megközelítése, amely elkerüli az önmagáért

való egyéni emberi lényel való számvetést, és amely ennél fogva különféle céloknak megfelelően kezelhető, mint amilyen a megszervezés vagy az önkényes hatalom általi irányítás egyéb »használati módja«: *rendelkezésre áll*. [...] Az embereket ebben a távlatban úgy tekintik, mintha nem lennének magukban való céljaik, azaz mintha nem lennének ők maguk is kanti értelemben »önmagukban veendő« és »önmagukért létező« célok, hanem úgy, mint akik alkalmasak arra (mint eszközök), hogy különféle célokat szolgáljanak.” (207–208.)

A szerző a „demográfiai” gondolkodás alternatíváját is megfogalmazza. Szerinte „az emberek nemcsak számszerű sokaságukban, hanem saját céljaikkal és perspektívaikkal együtt akarjuk számba venni, akkor sokfélségükben kell őket szemlélnünk, cselekvésre és kommunikációra képes személyekként, akik képesek egymást megérteni, és kialakítani együttműködésük kereteit. [...] Ha a születés, az elhalálozás, a házasságok és a vándorlás kérdései foglalkoztatnak, mielőtt még mérnénk, modellálnánk és kvantifikálnánk őket, fontos feltenni a kérdést: *vajon mi ezen jelenségek értelme azok számára, akiket érintenek?*” (210.)

Be kell vallanom, hogy nem értek egyet a fentiekkel, miközben elismerésem és csodálom a szerző szellemi bátorságát. Először is a demográfia alapvetően egy leíró tudomány, s mint ilyen mi-ért ne vehetné számba egy népesség demográfiai vonatkozásait – születés, elhalálozás és házasságkötés – anélkül, hogy elkezdene spekulálni arról, hogy ezek a folyamatok mit jelentenek az egyes embereknek. Az emberi létnek vannak demográfiai aspektusai is, amit nemcsak lehet, hanem kell is dokumentálni. Én a magam részéről ebben semmi problémát nem látok.

A szerző kritikája azonban nem annyira a leíró demográfiára irányul, hanem arra, hogy normatív jellegű kötelezettségeket állapítsunk meg ezen az alapon. „Kritikánk tárgya nem a népesség általában vett tudománya, hanem a parlagi vagy ál-»demográfiai gondolkodás«, amelybe egyes demográfusok is, de sokkal inkább a hivatalnokok és politikusok hajlamosak beleesni.” (205.)

Magam részéről én ebben sem látok egy alapvető merényletet az ember személyisége ellen, hiszen ez a lényege minden erkölcsi elvárásnak. Az emberektől általában elvárjuk, hogy adót fizesse (betartsák a közlekedési szabályokat, teljesítsék az ígéreteiket stb.) anélkül, hogy különösképpen foglalkoznánk a személyiségükkel és azzal, hogy ez mit jelent számukra. S ez azért lehetséges, mert az adófizetés morális kötelezettsége nem zárja ki a személyiséget, nem akadályozza meg őt abban, hogy a saját életét élje.

Vegyünk egy, a könyv szempontjából relevánsabb példát, nevezetesen a fenntartható fejlődés, illetve a termékenység arányszám viszonyát. A fenntartható fejlődés társadalmi aspektusán belül nyilvánvalóan fontos elemet jelentenek a demográfiai és azon belül a termékenységi folyamatok. Közismert, hogy az Afrikában túlságosan magas (4,7 gyerek/nő), míg Európában túlságosan alacsony (1,6 gyerek/nő) a termékenység arányszám a fenntarthatósági szempontból ideálisnak tekinthető 2,1 gyerek/nő arányhoz képest. Ezen adatok szerint – *ceteris paribus* – Afrika az exponenciális jellegű népességrobbanás, míg Európa az exponenciális jellegű népességcsökkenés szakaszában van. Afrika, illetve Európa népeinek a demográfiai fenntarthatósága csak úgy valósítható meg, ha az afrikaiak csökkentik, míg az európaiak növelik a termékenység arányukat. Morálisan elvárhatjuk-e az afrikai, illetve az európai emberektől, hogy a termékenység gyakorlatukon változtassanak? Szerintem egy ilyen morális elvárás megfogalmazható, s ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy a termékenységüket felelősen gyakorló emberek elveszítenék a személyiségüket, vagy éppen tömegemberekké válnának.

Összességében ez a kiváló kötet az ökológiai, bioetikai és biopolitikai témák és ezekkel kapcsolatos szemléletmódok elemzésének gazdag készletét kínálja az olvasóknak, s mint ilyet mindenképpen ajánlom a téma iránt érdeklődő szakembereknek és laikusoknak.

Tóth I. János

Intézmény, lázadás, ethosz

*Intézmény, lázadás, ethosz. Közéltések a bürokratikus hatalomhoz. Szerkesztette Veress Károly.
Pro Philosophia – Egyetemi Műhely Kiadó, Kvár, 2015, 288 old.*

Az *Intézmény, lázadás, ethosz. Közéltések a bürokratikus hatalomhoz* című tanulmánykötetet a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem humántudományi szakjainak, az egyetem teológiai fakultásainak, valamint a Kolozsvári Protestáns Magyar Teológiai Intézet képviselőinek közös tudományos projektjeként 2011-ben elindított alkalmazott etikai konferenciasorozat 4. rendezvényén elhangzott előadásokból állították össze.

Az intézmények mindig meghatározóak a társadalom és benne az egyes ember számára, ugyanis a közszolgálat, a hivatal a közösségi feladatok és szolgáltatások ellátásával, biztosításával közvetlenül befolyásolják az emberek szabadságát, ennek következményeként pedig a hivatali rendszer működése az emberek együttélésére, szabadságára, az erkölcsi elvek érvényesülésére gyakorolt hatása által alapvető filozófiai kérdésekkel szembesít. (vö. 7.) Ezért a kötet az intézményproblematika kérdéskörével foglalkozik különböző nézőpontok alapján, az intézmények általános jellemvonásait, az intézményes hatalom torzulásait, valamint az intézmények ellenei lázadás formáit vizsgálva. A kötet anyaga három részre tagolva járja körül a következő problémacsoportokat: az intézményesülés útjai, a bürokráciának a hatalomhoz és a biztonsághoz való viszonya, a közszolgálat korrumpálódásának esetei és a kritikai fellépés lehetőségei.

Az első rész tanulmányai azt taglalják, hogy mit jelent, milyen új tendenciák és feszültségek megjelenését vonja maga után az emberi kezdeményezések számára az intézményesülés folyamata illetve, hogy hogyan lehetséges az ebben rejlő ellentmondások feloldása. (vö. 8.) A problémakör számára kiváló kiindulópontot jelent Pásztori-Kupán István *Senatores boni viri, senatus autem mala bestia* (a szenátorok mind derék férfiak, a szenátus viszont

gonosz fenevad) című tanulmánya, mely azt a tényt elemzi az ókeresztény egyháztörténet intézményesülésén keresztül, hogy még a legnemesebb kezdeményezés sem kerülheti el az intézményesülést és annak mellékhatásait; a hit melletti kiállás és a világ-hatalmi ambíciók kettősége máig hatóan jelen van az egyház életében. Éppen ezért szükséges az egyházi közösség mai életének, intézményeinek, szokásainak, habitusainak felülvizsgálata, az egyház folyamatos megújulása.

Ugyancsak egyfajta kettősségre hívja fel a figyelmet Prahovean Vasile *Kényszeríteni kell őket, hogy szabadok legyenek* című tanulmánya Rousseau *A társadalmi szerződésről* című munkájának gondolatvilágával kapcsolatosan. A kettőség a szabadság és szolgaság kapcsolatából adódik, hiszen az egyén csak a szabad közösség tagjaként válhat szabaddá, amely közösségnek ugyanakkor kötelessége engedelmessé válni, azonban „kollektív szabadság és egyéni szabadság közt nem tételezhető teljes fedés, hiszen az önmagát megvalósító közösség határozatainak következménye lehet a magánszféra kibontakoztatásának zsarnoki eltiporása”. (37.)

A szabadság és szolgaság viszonyának meghatározásában és a klasszikus társadalmiszerződés-elméletek hagyományának újragondolásában fontos szerepet kap John Rawls igazságosságelmélete. Bujalos István *Társadalmi intézmények és az igazságosság* című tanulmánya arra mutat rá Rawls igazságosságelméletét vizsgálva, hogy az a jelenkori politikai intézményelméletek megkerülhetetlen referenciapontját jelenti.

Végül, e rész utolsó tanulmányában – *Az intézmény mint közép* – Veress Károly a hermeneutikai fordulat lehetőségfeltételeire összpontosítva ragadja meg az intézményesülés lényegét és

lényegvesztésének a folyamatát a kommunikációs gyakorlattal való összefüggéseiben. A tanulmány szerzője, túllépve a társadalmi együttműködés pusztán funkcionális szemléletmódján, arra a következtetésre jut, hogy „ott, ahol a középre helyezett dologra magára való tekintettel jönnek össze az intézménybe az emberek, a saját dolgok és a közös dolgok egymást gyarapító összetartozása jut érvényre”. (92.)

A kötet második részének tanulmányai a *bürokrácia – hatalom – biztonság* hármis fogalomcsoport mentén szerveződnek. A kiinduló problémafelvetést Gulyás Gyula *Erkölcsei és politikai felelősség* című tanulmánya rajzolja meg. Tanulmányában a szerző részletesen elemzi az egyéni felelősség és a bürokrácia szakmai felelősségének kérdéskörét: az előbbi megállapításánál elegendő az ok és az akaratlagos szempontok figyelembevétele, az utóbbi megállapításához azonban számos egyéb szempontot is figyelembe vesznek (például a tevékenységének alapul szolgáló politikai intenciónak való megfelelés, a jogi szankciókkal kikényszeríthető elszámoltatási szempontok, a jogkonformitás, költséghatékonyság). A felelősségnek ezen összetettebb változatán belül az előjáró és a beosztott közötti „erkölcsi munkamegosztás” gyakran paradoxonokhoz vezet, a cselekvés szerzősége és tényleges végrehajtása szétválik, ami azzal a következménnyel jár, hogy a cselekvés és az érte viselt felelősség, elszámolási kötelezettség sincsenek egyértelmű viszonyban egymással.

A kötet soron következő tanulmányában Tankó Éva *Bürokrácia és hatalom* címmel Adolf Eichmann volt náci német hivatalnok és halálra ítélt háborús bűnös esetén keresztül vizsgálja az adminisztráció politizálódását, mivel – állítása szerint – az adminisztráción keresztül lehet a leghatékonyabban gyakorolni a politikai hatalmat. A hivatalnok olyan hierarchikus munkakörben tevékenykedett, amelyben szlogenek és klisék helyettesítették az önálló gondolkodást, az általa is végrehajtott faji politika „végső megoldásként” kezelte a megsemmisítő táborok működését. A táborok belső életéhez kapcsolódik Ivácson András

Áron *A pusztá élet adminisztrációja* című tanulmánya is. A menekülttáborok, megsemmisítő táborok a biopolitika modern konstrukciói, amelyekben az intézmény kiterjeszti hatalmát az általa felvigyázott emberekre, és „puszta életté” redukálja azokat, megszüntetve és megfosztva őket identitásuktól. A tanulmány szerzője Foucault és Agamben által bevezetett biopolitika és a Williard Gaylin által megfogalmazott thanatopolitika mint az élet és a halál közötti döntés igénye problémáit elemzi.

A szabadságjogok a biztonság oltárán című, még szintén a második részhez tartozó tanulmányában Holló László a nyugati demokráciáknak a terrorizmus hatására megjelent azon lépéseit vizsgálja, amelyek az állampolgári szabadságjogokat korlátozzák a biztonságpolitika érdekében. Az így adódó kérdéskör hivatali és biztonságpolitikai aspektusait a katolikus egyház társadalomra vonatkozó tanításán keresztül vizsgálja a szerző, több példát is elemezve az állampolgárok megfigyeléséről, a személyes adatokkal való visszaélésekről, a háborús tudósításokban előforduló félrevezető információkról.

A kötet harmadik részét a *közszolgálat – korrupció – lázadás* témaköre képezi. Ez az egység a közszolgálat torzulásainak leírásával kezdődik Ungvári Zrínyi Imre *Partikularizmus és közszolgálat* című tanulmányában. A szerző az eddig ismert két leginkább szélsőséges államrendet, a szovjet típusú kommunizmust és a nemzeti-szocialista fasizmust is vizsgálva rámutat arra, hogy a fenti államrendek a hivatali rendszereiket a pártfunkcionáriusok alá rendelték, ezáltal gyökeresen eltávolodva a demokratikus közszolgálat univerzalista elveitől.

A rendszerszintű korrupció világának leírásában a korrupciós viszonyok érdekes képe tárul fel Kovács Barna *Egyéni és/vagy intézményi korrupció* című tanulmányában. A szerző rámutat, hogy a korrupciós viszonyokban az egyéni felelősség megkérdőjelezhetetlen, de létezik az intézményi korrupció is, amely az egyéni korrupció származási helye. (215.) A tanulmány az intézmények

racionalitásának a határait, illetve az igazságos intézmények kérdéskörét is tárgyalja.

A folyamatos (törvénybe vagy a morális érzékekbe ütköző) korrupció a büntetéstől függetlenül nem kerüli el a társadalom figyelmét, és az intézmények elleni lázadások sokféle formáját váltja ki. Ennek az egyik formája az intézménytől való elfordulás, melynek egyházi változatát Somfalvi Edit *A „kikonfirmálás” mint a szervezett egyház elleni lázadás egy formája* című tanulmányában mutatja be. A tanulmány rámutat arra, hogy hogyan fordul át egy eredendően a szervezett egyház felnőtt közösségébe való beavatást jelentő esemény – vagyis a konfirmálás – önmaga ellentétébe, azaz hogyan lesz a konfirmálás egy lázadás kezdetének a lehetősége.

Ugyancsak az intézményellenes lázadás sajátos, a fentírelt erőteljesebb formáját mutatja be a kötet utolsó tanulmányában Péter László *Szurkolói viselkedések mint városi lázadási formák. Okok és folyamatok* címmel. A tanulmány a fennálló

társadalmi rend ellen elkövetett sajátos lázadási formára, a futballszurkolók erőszakos megnyilvánulásaira reflektál, kiindulópontja szerint ezek a kollektív viselkedési formák „a labdarúgás mentén a posztfordista globális gazdasági rend és a széles körű kommodifikáció és kommercializáció elleni tiltakozási formák extrém példái”. (246.)

Az egyén intézmények között, az intézményekben szerveződő tevékenységek mentén éli le életét. Az intézmények segítik az emberek közötti együttműködést, meghatározzák az egyének identitását, gondolkodását, korlátozzák és szabályozzák az egyéni cselekvés szabadságát és döntési irányultságát. Éppen a bürokratikus hatalom társadalom meghatározó jelentősége az, aminek következtében e kötet felhívja a figyelmet az intézményes viszonyok hatalmi degradálásának és belső korrumpálódásának a kockázatára olyan problémák vizsgálatával, amelyek a társadalom minden tagját érintik.

Máté Adél

Az ismétlés ritmusa: mi, hogyan, miért?

Ritmus és ismétlés. Szerkesztette Veress Károly.

Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kvár, 2015. 257 old.

A Bolyai Társaság és a Babeş–Bolyai Tudományegyetem közös szervezésében 2013 óta évente sor kerül az *Interdiszciplináris párbeszéd* című konferenciára. Míg az első, a *Paradigma(váltás) és kommunikáció* témával szervezett konferencián az interdiszciplinaritás diszciplináris lehetőségeit kereső, többnyire programadó és módszertani jellegű előadások hangzottak el, a második, *Játék és tudomány* címmel már az interdiszciplinaritás gyakorlati megvalósulásait vette számba különféle szakterületeken. Az itt bemutatott, *Ritmus és ismétlés* című kötet a harmadik konferencián elhangzott 26 előadás közül 19-nek tanulmányokká átirított változatait

tartalmazza. Ezek a tanulmányok immár nem az interdiszciplinaritást magát tematizálják, hanem interdiszciplináris megközelítéseket alkalmaznak különféle diszciplináris területeken.

A konferencia két hívószava, *ritmus* és *ismétlés* szervesen összetartoznak, hiszen a ritmus *per definitionem* ismétlésen, ismétlődésen alapszik: „a ritmus váltakozó jelenségek szabályos, rendszeres ismétlődése, vagy azonos jelenségek bizonyos időközönkénti, hasonló körülmények közötti visszatérése.” (7.) Olyan kulcsszavak ezek, amelyekről a nem szakavatott olvasó is szinte intuitíven érzi, hogy „mindenhez közük van”: ritmusa van a járásnak, a beszédnek, a napi rituálénak, a

zenének, az olvasásnak, egyáltalán annak, hogy minden héten öt napot dolgozunk, kettőt pihenünk. Külön ritmusa van a szabadidőnek és a munkaidőnek, az évközi időnek és az ünnepnek. Az élet szervezését pedig az ismétlés teszi lehetővé: egyáltalán az a gondolat, hogy remélhetőleg holnap is felkelünk reggel, s karácsonykor ugyanúgy kilenc óra következik nyolc óra után, mint bármelyik napon. A ritmus és az ismétlés tehát olyan szerves részei a mindennapjainknak (mint ahogy a mindennapjaink önmaguk is ritmus és ismétlés megnyilvánulásai), hogy az élet különböző szféráit vizsgáló diszciplínák mindegyike foglalkozik vele. Erre világítanak rá a szervezők a konferencia felhívásában és a kötet előszavában: „A külső természetről, az életfolyamatainkról, a lelki működéseinkről, a társadalmi berendezkedésről, a művészeti alkotásokról alkotott mindennapi képzeink és tapasztalataink egy lényeges gyűjtőpontban találkoznak: ez nem más, mint a mozgásuk, lefolyásuk, végbemenésük és változásaik ritmikussága. Hasonló ritmusosságot vélünk felismerni a természeti jelenségekben, az emberi tevékenységeinkben, a műalkotások világában, a lélek belső rezdüléseiben és a külvilág történéseiben. Természetes könnyedséggel használunk olyan metaforikus kifejezéseket, mint »a természet zenéje«, »biológiai óra«, »a lélek tánca«. Hiszünk abban, hogy az emberi valónk számtalan folyamatának ritmusa együtt lüktet a környező természettel, a világegyetem egészével.” (7.)

A kötet tanulmányai tágan értelmezhető diszciplináris rokonság alapján csoportosulnak. Itt rögtön élhetnénk a gyanúperrel, hogy ezáltal mégiscsak visszaállnak a gondosan lebontott diszciplináris határok, azonban ez nem következik be, hiszen a tanulmányokban felvetett problémák és azok megközelítései olyan széles tematikus és módszertani spektrumon mozognak, hogy esetenként egy színháztudományi tanulmány közelebb állhat egy fizikai eszmefuttatáshoz, mint egy másik színháztudományi tanulmányhoz. Az adott csoportosítás igazából az olvasót–hallgatót segíti abban, hogy a diszciplína ritmusára hangolódva,

azon belül új, interdiszciplináris megközelítések felé nyisson.

Ha a két fogalom kapcsolatát próbáljuk meghatározni – mivel elválaszthatatlanok, de mégsem azonosak –, talán azt mondhatnánk, hogy az ismétlés a *mi?*, a ritmus pedig a *hogyan?* kérdésre vonatkozik. Azonban a különböző diszciplínák a *miért*nek a különböző aspektusait mutatják meg. A kötetben szereplő tanulmányok számos és változatos oldalát tárják fel a ritmus és ismétlés kérdéskörének. Egy rövid szemlézésben lehetetlen az összes részletet mind felsorakoztatni, ezért az átfogóbb rálátás kedvéért álljon itt inkább néhány problémapont.

Több szerző reflektál a ritmus és ismétlés összefüggésére az idővel (ennek kapcsán mérülhetnek fel a *mikor?* és *meddig?* kérdések). Kézenfekvő, hogy a zene a hangok bizonyos csoportjainak ismétlődése; az ismétlődés időbeli szabályossága és rendszeressége meghatározza a darab ritmusát. Kevésbé ismeretes azonban, hogy a váltakozás módusza nemcsak egyes zeneműveken, hanem akár szerzői életműveken – de legalábbis kisebb-nagyobb zeneműkorpuszon – belül is lehet szabályos. Ercsey-Ravasz Mária és Ercsey-Ravasz Ferenc kérdésére: „Miért ismerünk fel és tudunk jó eséllyel besorolni zenetörténeti korokba, stílusokba olyan zeneműveket, amelyeket még soha nem hallottunk?” – ez a szabályosság egy lehetséges válasz.

Az sem meglepő, hogy az életünknek vannak ritmusai, talán minden aspektusnak külön is, de összehangolva is. Az életritmusok időbelisége szakrális és profán szempontból is értelmezhető. Szakrális kontextusban bizonyos cselekvések ritmikus ismétlése hidat képez az időben, jelenlővé teszi a múltban lezajlott jelentős eseményeket. Így az ismétlésnek ezen a pontjain jön létre az ünnepi idő. Amint Püsök Sarolta rávilágít: „az ünnep nemcsak megszakítja a kronológiai idő folyását, de a vallásos ember számára az ünnep úgy fűródik át a közönséges idő vonalán, hogy áthatol a történések mélyrétegeibe, és összekapcsolja a jelent a múlttal, a múltat egyidejűvé teszi a jelennel.”

(165.) Ugyanakkor az ünnepi idő létrehozása a közösség rendszeres fórumaként, találkozájaként konszolidálhat is egy csoportot – jelzi Molnár-Bodrogi Enikő a meänkieli kultúra mesterségesen létrehozott nemzeti ünnepével kapcsolatban.

„Akármerre nézünk a természetben, az események periodikus változása ismerhető fel, mint ha a Világ különböző ritmussal ketyegő órák végtelen halmaza lenne” – írja Lázár Alpár Sándor. (147.) A szakrális idővel szemben profán időnek tekinthetjük azt, ami tőlünk függetlenül végzi útját, s befolyásolja napi ritmusunkat. A szerző rávilágít, hogy szervezetünkben számos óra ketyeg, amelyek – a vonatállomás óráihoz hasonlóan – csakis összehangoltan érik el optimális tevékenységüket. Profán időnket talán leglátványosabban az alvás tagolja, napjainkban pedig szervezetünk sejszinten, a szervek szintjén ciklikusan ismétli és applikálja a körülményekhez működését.

Az irodalom olvasása is ismétlés, s itt nem elég a mechanikus olvasásra gondolnunk. Az értelmező olvasás időt is feltételez, és nemcsak úgy mint a rászánt periódus alatt lepergő percek, hanem úgy mint tartam. De vajon ugyanaz-e az ismétlés idejének, mint a megírás idejének tartama, s hol, hogyan találkozik a kettő (mintha az olvasásban, az értelmezésben a szakrális és a profán idő találkozna)? És vajon ugyanaz-e az értelmezés ritmusa, mint a megírás ritmusa, sőt ugyanaz-e a megírás ritmusa, mint a megélésé, annak az élménynek a megélésé, amelyről beszámol? Ilyenszerű kérdésekre keresik a választ Orbán Gyöngyi és Berszán István tanulmányai.

A nyelv a maga módján szintén ismétlés, hiszen a megértés feltétele valamilyen közös alap, egyfajta konszenzus előhívása. Ez azonban nem csupán szinkrón szinten, de diakrón perspektívában is relevanciával bír, így segít hozzá a nyelvtörténet a közös alap kialakulásának feltárásához. Fazakas Emese zenével kapcsolatos kifejezések alakulástörténetét tekinti át, s így kiderül, hogy bár maga a zenélés tevékenysége ősi, a magyar nyelvben a ma is ismeretes megnevezések aránylag későn stabilizálódtak: maga a *zene* szó csak a

19. században jön létre, a nyelvújítás idején önállóul a *zenebona* (korábban *zanabona*) előtagja.

Az ismétlés a nyelvhasználat szintjén túlmutat a poétikai-retorikai funkción. Bóné Éva arra világít rá, hogy az aktívan polemizáló és így fokozottan nyelvtudatos Geleji Katona István egyfajta tanítási eszközként él az ismétléssel, az ellenfelek szavainak megismétlésével, rekontextualizálásával. Az ismert motívumok ismétlését Zrínyi Miklós arra használja, hogy egyfajta kontinuitást hozzon létre I. Ferdinánd saját kora-beli uralkodó és Szent László király ideje és személyisége között, s ezzel az előbbi tevékenységét legitimálja – emeli ki Gábor Csilla. Ebben a kontextusban az ismétlés nyilván a történelmi emlékezet fenntartásával és aktiválásával függ össze.

Az írásos hagyomány a történelmi emlékezet, a szóbeli pedig az egyéni visszaemlékezés eszköze. Mindkettő megismétli a történéseket a maga módján, azonban abból adódóan, hogy az ismétlés ideje, esetleg ritmusa különbözik, egyik sem rekreálja, csupán reprezentálhatja azokat. Izgalmasan mutatja be az írásbeli, történelmi hagyomány hátulütőit Tóth Szilárd a választási csalások példáján. A hivatalos emlékezet ugyanis nem őrzi meg a választások eredményeit hathatósan befolyásoló eljárások, a hamis szavazócédulák, a fizikai fenytések, a lekenyerezések nyomát.

Ritmus és ismétlés a legtöbb szakterületen alkalmas hívószavaknak bizonyulnak. Az irodalomban nem csupán a verseket szervezi a ritmus, az ismétlés nemcsak refrén, hanem pedagógiai módszer, a megismétlés pedig olyan figyelemgyakorlat, amely a megértéshez visz közelebb. A színházban nemcsak a mozgás ritmusa lényeges, hanem a témák ritmikus variációja is jelentéssel bír. A ciklikus és lineáris időtapasztalatban az ismétlés pedig nem csak alvási és ébrenléti szokásainkat, profán és ünnepi időszakainkat befolyásolja és határozza meg, hanem emlékezési, közösségformálási törekvéseinket, a hagyományhoz való viszonyunkat is. Érdemes tehát ráhangolódni a kötet ritmusára.

Bilibók Renáta

Tordai Zádorra emlékezve

Többllet 2015. 1. szám – Kortársunk: Tordai Zádor. 179 old.

A Többllet filozófiai folyóirat 2015. évi első száma a kolozsvári születésű filozófus, Tordai Zádor (1924–2012) életművének állít emléket. A lap nyitószáma Egyed Péter munkája, és a filozófus életművét vázolja fel részletesen az olvasók számára. Így többek között kitér arra, hogy Tordai Zádor a kolozsvári Bolyai Tudományegyetem filozófia szakának végzettje, majd oktatója, illetve a Román Tudományos Akadémia helyi Történettudományi és Filozófiai Intézetének kutatója volt 1957-ig. A filozófus ez idő alatt az erdélyi karteizianizmus történetét kutatta, Apáczai Csere János és Bessenyei György munkásságának szentelte figyelmét, és kiadta Bessenyei György filozófus-testőrírő munkáit. 1957-ben Madách Imre *Az ember tragédiája* című drámájáról különvéleményt közölt a Korunkban; azt az álláspontot vázolta fel, hogy a mű legpozitívabb szereplője Lucifer és nem Ádám, hiszen előbbi az embert önálló gondolkodásra inti, hogy saját fejével ítélje meg az emberi történelem eseményeit. Ugyanakkor a mű legpozitívabb részének a falanszterjelenetet tartotta, mondván a közösségnek az egyén életét kell fenntartania, a közösségnek ebben és nem önmagában van értelme. Mivel szembement a korszak hivatalos irodalomtörténet-írásával, eltávolították a Filozófiai Intézetből. 1960-ban áttelepült Budapestre, ahol a Magyar Tudományos Akadémia munkatársaként munkásságát a kortárs francia filozófia recepciójának és adaptációjának szentelte. „Tordai Zádor legnagyobb életvállalkozása Jean-Paul Sartre életművének a magyar átültetéséhez és értelmezéséhez kapcsolódik”, (7.) jelentős részeket fordított és közölt belőle az *Egzisztencia és valóság* című könyvében, illetve sokat tett Jacques Maritain és Teilhard de Chardin munkásságának megismertetéséért. Elkötelezett karteizianus gondolkodóként ma is érvényes gondolatokat fogalmazott meg monográfiáiban, amelyek fő témája a felelősség, a cselekvés és a nemzeti kisebbségek

kérdése. További jelentős esszéinek, tanulmányainak témái egyben korunk problémái is: a modernizáció, a történetfilozófiai perspektívák és az iszlám.

Mester Béla Tordai Zádor *filozófiatörténész, kultúrárközvetítő és gondolkodó* című tanulmánya elsősorban a filozófus magyarországi „recepcióját” hivatott bemutatni. Mester írása utal Tordai Budapesten is vállalt erdélyi, sőt kolozsvári identitására, illetve néhány személyes emléket is megoszt az olvasókkal. A tanulmány első részében Tordai filozófiatörténeti munkásságáról emlékezik meg, a 17. századi magyar karteizianizmussal foglalkozó művekre helyezi a fő hangsúlyt, ismertetve a Magyar Filozófiai Szemlében megjelent, *A magyar karteizianizmus történetének vázlatja* című művét, amely az első komolyabb tanulmánya volt Magyarországra való áttelepülése után. Ugyanakkor nem szorítkozik pusztán a szakmai rész bemutatására, hanem közben a hatvanas évek magyarországi és erdélyi viszonyaira s a filozófiai kutatási lehetőségek konjunktúráira is kitér, utalva arra, hogy vélhetően miért hagyta abba Tordai a magyar filozófiai hagyománnyal való foglalkozást. Ezt követően Tordai egzisztencializmussal kapcsolatos munkásságát vázolja; miután a korábbi kutatási területét feladta, az egzisztencializmus megismerésére, közvetítésére és megértésére fektette a fő hangsúlyt. E tevékenység következtében alakult ki a cselekvésértelmezése, a cselekvést a középpontba helyező filozófiai nézetrendszere, amelyet mind magyar, mind külföldi publikációkban közölt. Végezetül pedig Tordai kultúrárközvetítő munkásságát ismerteti Mester Béla, aki saját élményekből táplálkozva vázolja a témát, hiszen a szerzőnek Tordai Zádor doktori témavezetője volt.

A periodika következő írása Veress Károly tollából származik, és a már előzőekben érintett Tordai-féle cselekvésfelfogást tárja az olvasók elé, párhuzamba állítva vagy konfrontálva azt egyéb korabeli irányzatokkal. A filozófus cselekvésfelfogása

nem illeszkedik be a marxista közelítésmódkba, de a gondolatmenete és a szöveg nem besorolható egyik filozófiai irányzatba sem, sőt explicite az sem fordul elő, hogy filozófiai vállalkozásként tekintene munkájára Tordai. (vö. 31.) Emellett „egészen apró részletekig és az atomisztikus összefüggések feltárásáig elmenő *filozófiai mikroanalízis* nyújt az emberi cselekvés szerkezetéről és értelméről”. (32.) A szerző rámutat arra, hogy Tordai Zádor *A cselekvés hálója* című munkájában foglalt megközelítés „hivatkozások nélkül is összecseng és szinkronizál számos, éppen a keletkezése időszakában általánosan ismertté váló filozófiai gondolattal, vagy éppenséggel megelőlegez ilyeneket”, mint amilyen például „az egzisztencializmus, a heideggeri fundamentálonológia és bizonyos tekintetben a filozófiai hermeneutika”. (37.)

A lapszám *Kortársak, közelről* című egységében három írás kapott helyet. Angi István *Egy hármastalálkozó emlékeiből* címmel közli a hatvanas évek végéről származó, Bretter György és Tordai Zádor társaságában született élményeit. Ezt a kedélyes visszaemlékezést követi Kántor Lajos írása *Madách kalandja a Korunkban* címmel; amint a cím sugallja, a Korunkban megjelent Tordai-írást, illetve az arra érkezett reakciókat ismerteti, véleményezi. Vajda Mihály írása *Zádor barátom* címmel jelent meg, és akárcsak a blokkot nyitó mű, ez is személyes hangvételű visszaemlékezés.

A folyóirat harmadik egységében, a tudományos ismertető munkák, illetve a személyes visszaemlékezések után maga a periodika figyelmének középpontjába állított Tordai Zádor „szólal meg”. A szerkesztők

három érdekesítő Tordai-írást tárnak az olvasók elé: *A misztika fogalmáról*, *Miért nem lehet a történelmet előre látni?*, illetve a *Mese a modernizációról, avagy a modernizáció és az iszlám* címűeket.

A lapszám végén önálló egységként kapott helyet a 2014/1. szám folytatásaként megjelenő két tanulmány. Olay Csaba *Implicit és explicit nemzeti identitás* című írásában elsősorban a nemzeti identitás olyan koncepcióját vázolja, amely elkülöníti annak explicit és implicit szintjét, továbbá az előbbi szint narratív jellegére is rávilágít, és foglalkozik a személyes és a kollektív identitás narratív koncepciói közötti különbségekkel is. Fehér M. István *Idegenség, másság, önmegismerés „A tiszta önmegismerés az abszolút más-létben, ez az éter mint olyan...”* című munkájában elsősorban filozófiatörténeti szempontból tárgyalja az identitásképzés olyan változatait, „amelyek tág értelemben vett idegenség tapasztalatának kulturálisan releváns feldolgozásából származnak”. (120.)

A *Miroár* fejezetben Szabó Tamás ismerteti Veress Emőd: *Államfő és kormány a hatalom-megosztás rendszerében* című munkáját. A *Budoár* című fejezetben Dániel Károly *A mezitlábás filozófus. Moses Mendelssohn élete és kora (1729–1786)* címmel ismerteti a felvilágosodás kori berlini viszonyokat, a zsidóság ottani helyzetét, a filozófus életét –Berlinben élő zsidóként és zsidók közt élő, nemcsak talmudi tanulmányokra, hanem a közösség által tiltott tudományokra is nyitott elmeként –, és németből magyarra fordított Mendelssohn-alkotásokat is közread és kommentál.

Dénes Gabriella

Alkalom a szakmai találkozásra

Többllet 2015. 2. szám – Találkozáspontok. 159 old.

A Többllet folyóirat 2015. 2. számának anyagát a *Találkozáspontok* című konferencián elhangzott előadások képezik. A tudományos találkozót 2015. március 27–28-án tartották a Babeş–Bolyai

Tudományegyetem Filozófiai Doktori Iskolájában, társszervezők a DOSZ Filozófiatudományi osztálya, a Romániai Magyar Doktoranduszok és Fialat Kutatók Szövetsége, az Erdélyi Magyar Filozófiai

Molnár Péter (1979) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár; némettanár, Apáczai Csere János Líceum, Kolozsvár, pe_mol@yahoo.d

Társaság és a Magyar Filozófiai Társaság voltak. A konferencia a BBTE kilenc, illetve a DOSZ FiTO tizennégy filozófia szakos doktoranduszának nyújtott alkalmat arra, hogy ismertessék kutatási témáikat, a szakmai eszmecserét pedig elősegítette, hogy a kolozsvári és a vendéghallgatók tematikus párokat alkotva egymás előadását is referálták.

A lapszám, melynek vendégszerkesztője Tódor Imre, a kolozsvári doktori iskola volt hallgatója, összesen kilenc előadás írott változatát közli. A konferencia jellegéből adódóan az írások nem egy adott téma köré csoportosulnak, hanem a kutatási témák sokféleségét és változatoságát tükrözik. Így kapott helyet a lapszámban két, a kortárs művészet és filozófia határán mozgó esztétikai vizsgálódás, ezeket három filozófiatörténeti tanulmány követi, majd két, a heideggeri diskurzusból előadott írás után a lapszámot két analitikus filozófiai tanulmány zárja.

Az első írás, melynek szerzője Hausmann Cecília, címe pedig *Test(telenség)*, *otthon(talanság)*, *kiállító(tér)*, nem annyira tanulmány, mint inkább hangadó, ráhangoló esszé, amely különböző filozófiai gondolatokat és kortárs képzőművészeti alkotásokat, performanszokat mutat be és montíroz egymás mellé. A párhuzam vezérmotívumának a szerző az otthonosság és az otthontalanság fogalmát választotta, alapfeltételezése szerint ugyanis ez a fogalom páros a kortárs képzőművészet egyik jellemző kérdéskörét képezi, melynek gyökerei kimutathatóak a huszadik századi, különösen a fenomenológiai ihletettséggű filozófiában. A nemzetközi művészeti szcénára fontos kiállításaiából vett nyolc mű és installáció, melyekről az írás mellékletében képeket is találunk, azért érdemel a vizsgálódás szempontjából figyelmet, mert a szerző interpretációja szerint olyan térszerkezeteket hoznak létre és tesznek átélhetővé, amelyek az otthonosság fogalmának/érzetének/élményének alapját, meglétét vagy hiányát képzik meg, és jól rimelnek egyes Husserl-, Merleau-Ponty-, Heidegger-, Lévinas-, Derrida-gondolatokra. Így például David Almejd *The Swarm* című installációja, amely különböző testeket, tárgyakat, többek közt egy emberfejet lebegtet a kiállítás terében, miközben ezernyi cémafalonall és fémhuzallal köti össze

őket, példaértékű lehet annak a husserli állításnak a szemléltetésére, miszerint a testünk egy észrevétlen pont a világ közepén, mely felé a tárgyak odafordítják arcukat, s így a test a világ alapja lesz.

Péter Szabina tanulmányának – *A land art haptikus tájai* – célja, hogy az installáció-művészet specifikus ága, a land art kapcsán vezesse be a Gilles Deleuze által kidolgozott *haptikusság* fogalmát. A haptikus a görög „hpto” igéből származik, jelentése „érinteni”, „érintés révén átalakítani”. Deleuze szerint a műalkotás tapasztalatokor úgy „érintjük meg” a művet, mint egy domborművet, szobrot, azaz olyan tárgyat, amely térben van. A haptikus tapasztalás keveréke az optikai látásnak és a tapintásnak; a tekintet ilyenkor közel hajol a tárgyahoz, de nem pusztán látja, nem pusztán szemügyre veszi, hanem kitapintja, azaz érzékeli is azt a teret, amelyet a műalkotás teremt, s amely az érzékelés során összeolvad az érzékelő szubjektum terével. A land art műalkotásai, melyek a tájban elhelyezett, természeti elemekből épített installációk, mintegy sűrített formában idézik meg a haptikus tapasztalatot. A szerző egyik példája James Turrell híres *Roden Crater* című alkotása, amely egy kialudt vulkán kráterében épült csillagvizsgáló; terében a sajátos fény- és hanghatásoknak köszönhetően, melyek „érintik” az érzékelőt, megvalósul a haptikus tapasztalat szubjektumot átalakító folyamata.

A filozófiatörténeti tanulmányok sorát a *Sztoikus nevelélmélet* című írás vezeti be, melyet Hendrik Nikoletta jegyez. A szöveg frappáns összefoglalását adja azoknak a nevelésre vonatkozó tanításoknak, melyek a hellenisztikus áramlat szerzőinél előfordulnak. Az írásból kiderül, hogy a sztoicizmusnak csak a kései változata fogalmazott meg nevelési elveket, a korai sztoa, akárcsak Plátón *Menónja*, nem hisz az erény taníthatóságában. A kései sztoikusok közül itt négyet ismerhetünk meg. Seneca „módszertana” szerint első lépésben fel kell ismernünk, hogy eddigi életünk elfogadhatatlan, második lépésben el kell köteleznünk magunkat a filozófia mint tanítómesterünk mellett, harmadszor pedig a filozófiából tanult elvek élethosszig tartó gyakorlatát kell megvalósítanunk. Musonius Rufus is az önnevelés

fontosságát mondja ki, majd tanítványa, Epiktétosz fogalmazza meg a tőlünk függő és a nem tőlünk függő dolgok megkülönböztetését, melynek lényege, hogy az emberi szabadság, melyet a *proairészisz* képessége valósít meg, csak az általunk befolyásolható tények birodalmára terjed ki. Marcus Aurelius kapcsán végül a meditáció (*meléte*) mozzanatát emeli ki a szerző. Marcus Aureliusnál a meditáció egy elképzelt helyzetben való gondolkodás, párbeszéd önmagunkkal. Ennek során előbb elkülönítjük az eseményt, melyen gondolkodunk, majd elemzés céljából részleteire bontjuk, hogy végül az így megértett dolgot immár beilleszthessük a világrendbe, a világ harmóniájába.

Tódor Imre *Ellenségkonstruálás. Carl Schmitt és Reinhart Koselleck* című írása azt a célt tűzi maga elé, hogy a két, a címben megnevezett gondolkodó egymásra gyakorolt befolyását kiderítse. Schmittnek Koselleckre kifejtett hatását, ennek körülményeit a dolgozat első fele írja le, részletesen megvizsgálva a két szerző levelezését, melyből kiderül, hogy a Schmitt és Koselleck éveken át tartó intenzív szellemi kapcsolatban állt egymással. A továbbiakban azonban nem sok szó esik arról, hogy Koselleck fejtett-e ki hatást Schmittre, ezzel szemben az írás ráter Schmitt fő fogalmának, az ellenségnek a taglalására, amellyel kapcsolatban felemlíti, hogy Koselleck jól ismert művének (*Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*) a gondolati szubsztrátumát ez a fogalom adja.

Impozáns feladatra vállalkozik Tánczos Péter *Kilépés „Luther bandájából”*. *Nietzsche reflexiói a lutheri paradigmáról* című tanulmányában, mégpedig arra, hogy megvizsgálva a nietzschei életmű idevágó szöveghelyeit, teljes képet nyújtson a nietzschei szövegekben felsejlő Luther-képről. Bár az írásból nem derül ki, hogy a szerző maga végezte-e el ezt a nagyobb méretűnek tűnő, filológiai felkészültséget is igénylő munkát, vagy inkább csak a szakirodalom eredményeit ismerteti, elmondható, hogy egy nagyon árnyalt, sokrétű, részletekbe menő leírást kapunk, melynek mentén megmutatkoznak Nietzsche jellegzetes gondolkodói gesztusai, gondolkodói útjának egyes állomásai. Mint kiderül, Nietzsche korai

korszakaiban Luthert nagy jelentőségű kultúrtörténeti figurának tartja, aki a német nyelv megújítója, a német művelődési intézményrendszer megteremtője volt. A tanulmány szerint azonban ezt az attitűdöt Nietzsche reflektálatlanul veszi át a korszak protestáns irodalmából, az igazi Luther-alak megalkotása ennek meghaladása után körvonalazódik. A kései Nietzsche ugyanis Lutherben, a reformációban és a rákövetkező ellenreformációban a reneszánsz emberközpontú, a hatalom akarásának machiavellista gesztusát nyíltan vállaló kultúra visszaszorítását látta, s mint ilyen kíméletlen kritikával illette.

Petki Pál *A lét mint a létező léte. Tautológia és jelentésség a fundamentálonológiai létinterpretációban* című tanulmánya Heidegger gondolkodásának szentelt írás. Miután felvázolja a heideggeri ontológia fő tételét, amely a lét és létező megkülönböztetésén alapul, azt tűzi ki célul, hogy a „a lét a létező léte” heideggeri kijelentését logikai szempontból megvizsgálja, és a benne fellelhető tautológia szükségyszerűségét kimutassa. A tautológia Petki szerint azért lesz a létről való kijelentés adekvát formája, mert a lét, amely az ontológiai különbségnek megfelelően eredendőbb, mint a létező, nem teszi lehetővé, hogy a nyelvi-logikai megközelítés tárgya legyen; csak a tautologikus beszéd jelezheti, hogy a nyelv nem alkalmas erre a feladatra. A tautologikus beszéd védelmére a szerző még a hermeneutikai kör fogalmát hívja segítségül, mégpedig azt a gyakran emlegetett definíciót, hogy e kör esetében a lényeg a körbe való belépésen van, nem a rajta kívül maradás. Noha az analógia csábító, kérdés marad, hogy van-e belső összefüggés a hermeneutikai megértés körszerűsége és a tautológia körben forgó logikai szerkezete között. A tautologikusság melletti további érvként merül fel a Heidegger által is gyakran megidézett Parmenidész létdefiníciója, amely a lét örök egységét, tagadhatatlanságát, önmagával való örök azonosságát állítja, s amelynek minden megfogalmazási kísérlete rendszerint a tautologikus beszédet hívja elő.

Tóth Gábor írásában – *Az idő mint az emberi létmód eredendő alapja Heidegger Kant-interpretációjában* – Heidegger Kant-olvasatát

mutatja be, különös tekintettel az időiség problémájára. Heidegger Kant-könyvének az a mozzanata kerül itt ismertetésre, ahol Heidegger felrója Kantnak, hogy az időt pusztán a megismerés *a priori* strukturális feltételeként fogta fel, az egyes idősíkok (múlt, jelen, jövő) egymásra következéseként. Heidegger számára azonban az idő a megértés alapfeltétele, hermeneutikai elv, a Dasein végességéről alkotott tudatának összetevője, amelyben az idősíkok mindig együtt, egy pontban, a Dasein mindenkori történelmileg determinált élethelyzetében vannak jelen. Tóth Gábor felhívja a figyelmet arra, hogy e szembenállás ellenére Heidegger úgy olvassa a kanti diskurzust, különösen a *Tiszta ész kritikája* első változatát, mint ami eredetileg az időbeliség vezérelve mentén kísérelte meg elgondolni az érzékelés problémáját, s ekként a képzelőerő elsődlegességét állította az értelemmel szemben. De Heidegger szerint Kant végül visszalépett ettől a felismerésétől, és az időt inkább mint *a priori* képzetet építette be gondolatrendszerébe.

A lapszámot két analitikus filozófiai írás zárja. Nemesi Nikolettá *Metafizikailag kontingens azonosság* című írása annak az állításnak igazságát vizsgálja, hogy ha a hétköznapi nyelv tulajdonnevei között, melyeket Saul A. Kripke merev jelölőknek nevez, azonossági reláció áll fenn, akkor ez az azonosság szükségszerű. A szerző példája a „Heszperosz” és „Phósphorosz” a Vénusz görög megnevezései, ahol a két különböző név ugyanarra a valós jelenségre utal. Azonosságuk szükségszerűségéből viszont arra lehetne következtetni, hogy a nevek

referenciája egy metafizikai, analitikus szóhasználatban: elmefüggetlen valósághoz tartozik. A tanulmány végül arra az álláspontra jut, hogy az ilyen azonosságok esetén túlzás elmefüggetlen valóságról beszélni, ezért a szerző végül a „tényellentétes” megnevezés használata mellett érvel.

Az analitikus filozófiában gyakran alkalmazott zombi-argumentumot eleveníti fel a *Zombik és fogalmak* című írás, Such Dávid tollából. A filozófiai zombik olyan lények, akik minden tekintetben azonosak az emberekkel, azt az egy mozzanatot kivéve, hogy nincsenek fenomenális tudattartalmaik, vagyis nem értékelik az őket ért ingereket. Létezésük nem szükségszerű, de lehetséges, pusztán azért, mert az ilyen lények létezését elgondolhatjuk. A szerző David Chalmers analitikus filozófus elméletének felhasználásával azt a kérdést válaszolja meg, hogy milyen körülmények között érvelhetünk a zombikhoz hasonló lehetséges világok létezése mellett.

Összefoglalásképpen elmondható, a lapszám meggyőző bizonyítéka annak, hogy a konferencia nevéhez hűen valóban alkalom volt a találkozásra, melynek során doktori hallgatóknak, doktori iskoláknak, filozófiai irányzatoknak nyílt lehetősége megmutatkozni, egymás munkásságát megismerni. Ezért méltán állíthatjuk, hogy a *Találkozásponthoz* konferencia megvalósította célkitűzését, és hozzájárult ahhoz, hogy a résztvevőkben teljesebb kép bontakozzon ki arról a filozófiai közegről, melyhez ők maguk is hozzátartoznak, és amelyet munkásságukkal alakítanak.

Molnár Péter

A politika köreinek illusztrálása

Többllet 2015. 3. szám – A politika körei. 219 old.

Aligha találunk aktuálisabb tematikákat érintő területet a filozófia valamennyi szelele közül, mint amelyekkel a politikai filozófia foglalkozik. Politikáról beszélve pedig adja magát egy sajátos

helyzetből kifolyólag az erdélyiség és a nemzet fogalmához kötődő problematizálás. *A politika körei* címet viselő, 2015/3-as Többllet lapszám ennek a sajátos helyzetnek a fényében (is) vizsgál fontos

kérdéseket: a társadalmi elitiek, közösségi emlékezet, ideológia, képviselő, otthonosságérzet, vita (és ezt a sort még lehetne folytatni) témáit járva körül. A lapban közölt tanulmányok és egyéb írások olvasója talán felteszi a kérdést, mit mondhat számára a kortárs filozófia azokkal a kérdésekkel kapcsolatban, amelyekkel nap mint nap a közéletet követve vagy kisebbségi léte mindennapjait megélve találkozik. A lapszámból kiderül, hogy lehetséges a filozófiai diskurzusnak olyan módja, amely izgalmas perspektívából hasznos és használható megállapításokat mutat fel és olyan kérdéseket fogalmaz meg, amelyek elméleti dimenziójukon túl az állampolgár vagy kisebbségben élő személy számára akár konkrétumokat is felajánlanak.

Kovács Gábor Bibóról szóló két írása tematikájának és terjedelmének is köszönhetően a lapszám súlypontjába kerül. Meglehetősen olvasmányos, mégis rendkívül mélyreható elemzését adják Bibó István elitelméletének, és ezzel összefüggésben a közösségi emlékezetéről is részletesen szólnak. Kovács hangsúlyozza, hogy Bibó elitelméletének egyik lényeges, Erdélyre vonatkozó meglátása, hogy az értékrend tekintetében eltérés van a helyi és anyaországi társadalom viszonyulásaiban. Bibó számára Erdély ideáltípus, szilárd értékrenddel. Írásaiban a születésrendi társadalmat szembehelyezi a modern társadalommal. Kovács megállapítja, hogy itt tulajdonképpen a bibói társadalomkritika ezen a ponton a leginkább kitapintható, ugyanis az idealizált Erdély-képre a magyarországi társadalom kritikája szempontjából van szükség. A tanulmány rámutat arra, hogy Bibó az elitszerepet az értékproblematikával kapcsolja össze. Ugyanakkor ennek kifejtése során szembehelyezkedik a marxizmussal, az érték primátusát hangsúlyozva az érdekekkel szemben. Érdekes, hogy mindezeket a gondolatokat Bibó a politikai terapeuta szerepében fogalmazza meg – írja Kovács, ennek publikációs tevékenységével illetve konkrét – mondhatni békeharcos – tetteivel indokolva meg állítását.

A második tanulmány a bibói filozófia másik dimenziójával, a történetiség perspektívájával foglalkozik. A korabeli eszmerendszerek és szellemi

áramlatok összefüggéseinek finom elemzésével, a bibói koncepciókkal, konkrét írásokkal összefüggésbe hozva Kovács Gábor megmutatja, hogy Bibó tulajdonképpen elutasítja a xenofób, az 1867-es kiegyezést, mint bűnbeesést bemutató vonalat. A nemzetépítés narratívját ezzel szemben Bibó társadalompszichológiai keretben elemzi, a hisztéria egy sajátos fogalmát használva. A hisztériakoncepció szerint a társadalom inadekvát válaszokat ad a problémákra. A szerző összefoglalja egy mondatban ennek lényegét: „Bibó teóriájában a politikai hisztériának az legnagyobb rákfenéje, hogy a valóságérzékelést teszi tönkre.” (35.) Végül levonja a tételszerűen megfogalmazható következtetést, a nemzetet mint a jelenben működő, a múltat a jövővel összekötő, ilyen módon tehát az idő perspektívájából megérthető entitást mutatva fel: „a nemzet [...] olyan problémamegoldó közösség, ami a jelenlegi problémák megoldásán keresztül a jövő felé utazik.” (38.)

Az ideológia szám szerint öt különböző történeti jellegű értelmezési módját tárgyalja Bognár Zoltán tanulmánya. Időrendi sorrendet követve mutatja be a fogalom megalkotását, pejoratívává válását, ismételt átalakulásait, hogy elérkezzen Mannheim Károly leíró jellegüként definiált fogalmáig. Elemzéséből megtudjuk, hogy Mannheim a politikai tudatszerkezetként értelmezhető ideológiai koncepcióhoz jut el, szociológiai jelentéselemzésnek vetve alá a fogalmat, olyan módon, hogy megszabadítsa az idők során ráakódott negatív jelentéseltolódásoktól. A fogalom születését olvasmányosan, a történeti körülményeket ecsetelve elmesélő tanulmány rámutat arra, hogy az ideológia szó tulajdonképpen létrejötté után szinte azonnal pejoratívává vált, ez a folyamat pedig Napóleon nevéhez köthető. A marxizmus a fogalom „lejárását” tulajdonképpen továbbviszi a végletekig. Marx tulajdonképpen kiterjeszti a pejoratív értelmezést és a fogalom vonatkoztatási körét erkölcsre, vallásra és metafizikára. Jelenleg tehát egy pejoratív konnotációkkal terhelt, ugyanakkor mégis használható fogalommal dolgozhatunk a politikatudomány területén mozogva.

A politikai képviselő, illetve annak legitimitása képezi a témáját Toró Tibor elemző, a képviselőt kapcsán felmerülő gyakorlati problémákat is tárgyaló tanulmánya. A kérdés, amit az írás feszeget, úgy fogalmazható meg, hogy a felhatalmazás és a számonkérés milyen feltételekkel jöhet létre, illetve hogyan működőképes a demokrácia a fenti fogalmak által mozgatott szisztémában. Modern felfogás szerint a képviselő bizonyos személyek állampolgárok általi felhatalmazásával valósul meg, ám az írás rámutat arra, hogy a képlet korántsem ilyen egyszerű. A problematika köré szerveződik a megbízott-küldött vita. A felhatalmazás elméleteinek kritikáját elvégezve azonban kiderül, hogy a képviseltek és képviselők közötti viszony újraértelmezhető. Ennek lényeges aspektusa, hogy ez a viszony nemcsak szűk keretek között, önmagában értelmezhető, hanem a rendszer egészét figyelembe véve. Az etnikai pártokkal kapcsolatban – és konkrétan az RMDSZ-ről is szólva – fogalmazódik meg a tanulmány egyik legfontosabb mondata, amely az előbbieket fényében új szempontokat vet fel: „A központi kérdés az ő esetükben nem az, hogy a képviselők a kisebbség érdekében cselekednek-e vagy nem (ez a kérdés irreleváns, mert minden érintett szereplő úgy gondolja, hogy igen), hanem hogy hogyan teszik ezt, milyen diszkurzív és stratégiai elemeket használnak a kisebbségi érdekek konstruálásában, valamint hogyan tudják tevékenységükben összeegyeztetni a kisebbségi csoport érdekeinek képviselését az általános közösségi érdekek meghatározásával.” (89.)

Még ennél a tanulmánynál is konkrétabb, tényszerűbb kérdéseket boncolgat Szabó Tamás román–magyar alapszerződésről szóló írása. A dolgozat első felében fontos háttérinformációkat elemez a parlamentek szerepével kapcsolatban, természetesen az alapszerződés vitájának perspektívájában. Aprólékos, tárgyilagos, szemléletesen bemutatott elemzésnek veti alá magát a vitát, illetve vitákat, amelyek az Országgyűlésben, illetve Románia Parlamentjében zajlottak. Az elemzésből kiderül, a politikusok az alapszerződésre a vita során nemcsak mint kétoldali egyezményre tekintettek,

hanem mint az európai integráció fontos dokumentumára, azonban megoszlottak a vélemények azzal kapcsolatban, hogy ez a megegyezés hogyan szolgálja az integrációt, illetve a két állam kapcsolatát. A tanulmány úgy értékeli, hogy evvel a vitával kezdődött el a nemzetről szóló, illetve a határokon túli nemzetrészekről szóló érdemi politikai diskurzus. Emellett megállapítja, a román oldalon elérték azt, hogy a kollektív jogok ne kerüljenek bele a dokumentumba, ugyanakkor a szélsőséges pártok elszigetelődtek a politikai életben.

Otthonosságérzetről empirikus kiindulóponttal, mégis elméleti perspektívából beszél Bethlendi András. *Enicitás és otthonosságérzet* című tanulmánya ismételtelen rámutat arra, hogy az erdélyi magyarok és románok közötti viszony aszimmetrikus, olyan értelemben, hogy csak előbbieket esetében válnak a hétköznapi interakció során reflektálttá az enicitás jegyei. Így elkerülhetetlen az otthonosságérzet csorbulása, viszont a liberális értékrendnek köszönhetően lehetséges ennek a helyzetnek a megváltoztatása. Több lehetőség is adódik erre, ezek közül a szerző kiemel három: az etnikai törésvonal felülírása más törésvonal előtérbe helyezésével, az aszimmetrikus viszony felszámolása vagy megfordítása, valamint a párhuzamos társadalmakba való – szegregációszerűen megvalósuló – szerveződés.

A gadameri önkritikai fordulat a fő témája Holger Schmid tanulmányának, amely Marosán Bence Péter és Váradi Péter fordításában jelenik meg. A költői nyelv és a dialógus ütköztetésével mintegy szemlélteti Gadamer zátonyra futását a művészet és a nyelv együtt elgondolásával kapcsolatban. Ugyanakkor a költőiség fogalmi variánsait elemmezve rámutat a görög filozófia és a lírai gondolkodás összefonódására.

Művészeti fesztiválok elemzésével foglalkozik Virgínia Péter tanulmánya, a testet öltött szubjektivitás és ehhez kapcsolódóan a test, illetve a testtapasztalat tudományos irodalma mentén is építve fel egyéni megközelítését.

A 2015/3-as Többlet-szám két recenziót is tartalmaz. Az egyik Kis János válogatott műveit

mutatja be, amelyek nemcsak elméleti írásokat, hanem számos magyar politikatörténeti vonatkozású írást is tartalmaznak. A másik recenzió Varga Péter András fenomenológia-könyvével foglalkozik, amelynek egyik érdeként mutatja fel azt, hogy a Husserl–Brentano viszony elemzését új, az eddigiekkel szembemenő szempontokkal gazdagítja, ugyanez elmondható a Heidegger–Husserl kapcsolatokról is.

A folyóirat jelen lapszámában megjelent írások jól illusztrálják, hogy a politikai filozófia fogalmi köre több irányba is tágítható, gondolhatunk itt az egyes fogalmak elméleti körülményeire, azok új vonatkozásokban történő játékos hozására vagy pedig az egyes konkrét politikai helyzetek, aktuális politikai problémák újszerű megközelítéseire.

Száva Csanád

Az orvosi lelkigondozás a bölcselők zseb(könyv)ében

Többlét különkiadvány, 2015 – Logoterápia és Egzisztenciaanalízis. 316 old.

A *Logoterápia és egzisztenciaanalízis 2015* c. kötet a Logoterápia és Egzisztenciaanalízis Nemzetközi Tudományos Egyesület és a Logoterápia Alapítvány első évkönyveként interdiszciplináris jelleggel összegzi a jelzett szakterület legújabb eredményeit. Immár tizennyolc évvel az iskolaalapító Viktor E. Frankl halála után megkerülhetetlennek bizonyul a törekvés, hogy magyar nyelven is értékeljék a logoterápia és egzisztenciaanalízis helyzetét és aktualitását. A szerkesztők (Sárkány Péter, Vik János) és szerzők kijelentett szándéka bemutatni és igazolni az eredetileg pszichoterápiás irányzatként elgondolt terület multidiszciplináris jellegét és alkalmazhatóságát a segítő foglalkozások széles spektrumán. A szerzők sorában megtalálhatók a szakképzett filozófusok, pedagógusok, pszichológusok mellett a szociális munka, a teológia, a filozófiai tanácsadás és a vállalati kultúra fejlesztése terén jártas szakemberek is. Érdekes módon a segítő szakmák listájából távol maradtak a pszichiáterek és az orvosok általában. Pontosabban, az orvosokat (csak a) Viktor Frankl inspiráló emlékéhez és munkásságához való kapcsolódás képviseli. A segítő szakmák dinamikus fejlődésének ismeretében ez utóbbi nem is tűnik annyira meglepőnek.

Tekintettel a kötet által felölelt multidiszciplinaritás tág spektrumára, melyet nehezen lehetne

egészében átfogni, az értékelésemet igyekszem inkább a pszichológus-pszichoterapeuta és a filozófiai tanácsadó perspektívájára fókuszálni. Itt röviden hivatkoznom kell az ezeken a területeken megfigyelhető szakmai-filozófiai változásokra.

A pszichoterápiák, a freudi pszichoanalízis megjelenését követően, mint önálló pszichopatológias terápiás módszerek körvonalazódtak, melyekben a terapeuta szerepét értelemszerűen orvos töltötte be. Viktor Frankl logoterápiája megjelenésének és kifejlesztésének időpontját tekintve ebben a kontextusban fogalmazódott meg. Ez (talán) a legkiforrottabb szakmai művének címében – *Orvosi lelkigondozás* – is megjelenítődik. Azonban idővel a pszichoterapeuták szerepkörében feltűntek előbb a pszichológusok, majd sorban a többi segítő szakma (szociális munkások, gyógypedagógusok) képviselői is, egészen addig, amíg a meghatározásszerűen a pszichoterápiák ellentét képviselő (és hagyományosan dogmatizmussal vádolt) teológiai lelkigondozók is csatlakoztak. Ez azonban még mindig nem tükrözi a mai állapotot, ugyanis komplex okokból (melyek között fontos hangsúly esik a gyógyszeripari érdekekre, valamint az akadémiai képzésben részt vevő orvosok személyes anyagi korlátaira) az orvosok egyre kevésbé vannak jelen a pszichoterápiás képzésekben és főleg a

praxisban. Yalom Irvin (2002, *The Gift of Therapy: An Open Letter to a New Generation of Therapists and Their Patients*) és más komoly szakmabeliek jellemzik és értelmezik ezt a jelenséget.

Másrészt az egymással ellentétekben álló pszichoterápiás iskolák versengéséből is úgy tűnik, hogy az adott iskoláknak elkötelezett, de interdiszciplináris szempontot képviselő pszichoterapeuták komoly szakmai előnyre tesznek szert az ortodoxabbnak nevezhető iskoláknak elkötelezett szakemberekkel szemben. Ez manapság már a hagyományosan dogmatikusnak tekinthető kognitív pszichoterapeutákra ugyanúgy igaz, mint a tisztán analitikus beállítottságú szakemberekre. Érdekes ugyanakkor a hagyományosan integratív szemléletet képviselő egzisztenciális pszichoterápiák térnyerése (és ezek között említendő a logoterápia is) azokban a pszichoterápiás irányzatokban, melyek azelőtt elvetették az ilyen jelegű terápiás stratégiákat. Az egzisztencialista szempont azonban sokféle formát ölthet. Kérdezhetnénk azt is, hogy mi szükség van a pszichoterápiákban a buddhista filozófiából kiemelt *mindfulness* fogalmára, melynek, mint szakmai újdonságnak, komoly népszerűsítése folyik, hiszen ugyanazokhoz az elvekhez kötődik, amelyek mind a klasszikus görög–római filozófiából, mind a középkori keresztény szerzetesek lelkigyakorlataiból, illetve Pierre Hadot munkásságából széles körben ismertek? Mindezeket figyelembe véve a kötet tanulmányai aktuális szakmai-filozófiai szempontokból is értelmezhetőek.

A kötet hatfejezetes felosztást követ, ezekben csoportosítódnak a tanulmányok, az előadások, a beszélgetések, az esetelemzés és a szakmai beszámolók, illetve a forrásmunkák és a frissebb szakirodalmi források.

A *Tanulmányok* fejezet képezi a kötet magvát, és hét olyan művet foglal magába, melyek a logoterápia és egzisztenciaanalízis alkalmazásait a teológiai, a filozófiai és a pszichológiai gondolkodás nézőpontjából mutatják be.

Csiszár Klára pasztorálteológus Viktor E. Frankl életének, a koncentrációs táborban töltött időszak utáni részét elemzi, és ennek hatását

a logoterápia és egzisztenciaanalízis fejlődésére. A szerző kijelentett céljánál többet is teljesít, hiszen betekintést enged Frankl személyes gondolataiba abban az időszakában, amikor megfogalmazta azokat a társadalomfilozófiai elveit, melyek segítettek neki szembenézni a háború alatt megélt borzalmakkal és újraépíteni saját maga számára az emberekbe és a társadalomba vetett hitét. Kiemelendő ezek közül Frankl azon fantasztikus képessége, hogy komoly önismereti gyakorlat után képes volt meghaladni személyes lelki traumáit, és képessé vált megőrizni objektív etikai szempontjait. Frankl személyes etikai rendszere komoly inspirációt jelentett és jelenthet ma is minden segítő foglalkozásbeli szakembernek.

Elekes Szende a frankli műből származtatott transzcendencia fogalmát vizsgálja interdiszciplináris megközelítésben, felleltározva a logoterápia, a személyiségpszichológia, az egészségpszichológia, a mentálhigiéniá, a neurológia és a teológia eredményeit a transzcendencia fogalmát és pszichológiai konstruktumát illetően. A tanulmány érthetően és lényegre törően érvel e fogalom demisztifikációja mellett. Sajnálatos azonban, hogy az amúgy jól megválasztott és kezelt kérdést a félreértelmezett dawkinsi „önző gén”-elmélet kritikájába helyezi. Ebben áttetszik a vallásos ember hagyományos darwinizmusellenessége, a klasszikus darwinizmus és a dawkinsi „önző gén”-elmélet kellő ismerete hiányában. A teológiai genézisről szóló tanításokat és az evolúcióelméletet (mint folyamatelméletet) ma már teológiai szempontból is sokkal árnyaltabban kezelik. Másrészt a tanulmány jól szemlélteti a kísérleti-akadémiai pszichológia és a pszichológiai praxis közötti feszültséget. A tanulmányban ez a gyakorlatorientált Frankl inkább filozofikus transzcendencia fogalma és az ugyanezt a tartalmat fedő, de atomisztikusan lebontott és minden szintézisértéket nélkülöző személyiségpszichológiai fogalomkonstruktumok közötti feszültségként jelenik meg.

Vik János teológus a teodiceakérdést vizsgálja a teológiai optimizmus jegyében. A nagyon kellemes olvasmány a keresztény hitrendszer és

gondolkodás racionalitásának védőbeszéde formájában van megfogalmazva, ami üdítőleg hat az olvasó számára a hagyományos értelemben vett tudományos szövegformához viszonyítva. A teodiceakérdés megválaszolásában a szerző komoly érveket merít a logoterápiás gondolkodásból és a frankli filozófiából. Mindezt anélkül teszi, hogy a tudományos érvelés szabályait és fegyelmét csorbítaná a játékos és élvezetes irodalmi forma. A tanulmány nemcsak a teológia gondolkodásban érdekeltek számára lehet hasznos, hanem komoly gyakorlati értéket jelenthet a nem teológiai orientáltságú segítők foglalkozásbeliek számára is, érveket szolgáltatva az általános terápiás gyakorlatban és lelki tanácsadás során felmerülő kérdések megválaszolásához, mint pl. a szabad akarat vagy a halálban rejlő végső pozitív jelleg. A tanulmány számomra újra igazolja azt a kevésbé hangsúlyozott igazságot, miszerint nincs gyakorlatibb jelentőségű dolog az igazán jó elméletnél.

Bakos Gergely szerzetes és filozófus tanulmánya a logoterápia bölcséleti praxisban való alkalmazhatóságának gyakorlati eredményeit is felmutatja. Egyrészt a szerző megalapozottan érvel a fenomenológiai módszernek a bölcséleti tanácsadásban való hasznáról, másrészt tisztázza a terapeuta sokat hangoztatott értékmentességének kérdését. Idézem: „*ezek szerint nem a fenomenológiailag eljáró terapeuta feladata, hogy kliense helyett értékítéleteket hozzon. Sokkal inkább a hozzá segítségért forduló személy saját értékmegítélését kell segítenie feltárni és fogalmi alakra hozni.*” (71.) Ennek alapján elmondható, hogy eltűnik a hagyományos pszichoterápiák és a vallásos lelkigondozás közötti szakadék, amely éppen azon alapult, hogy a pszichoterápiák képviselői feltételezték, hogy a lelkigondozók ebben az értelemben nem tartják tiszteltben a klienseik személyes értékrendszerét, és megpróbálják őket a klasszikusnak nevezhető vallásos értékrendszer szerint befolyásolni, megsértve személyes döntési szabadságukat. A szerző nemcsak a pszichoterápiák és a vallásos lelkigondozás közötti szakadékot hidalja át, hanem hangsúlyozza a filozófia

klasszikusai által megfogalmazott gondolatok terápiás (gyógyító-fejlesztő) jellegét. Ezzel komoly alapot nyújt az interdiszciplináris segítő csapatok kommunikációjának és együttműködésének megvalósításához.

Sárkány Péter filozófus az értelemközpontú egzisztenciaanalízist olyan önálló fenomenológiai módszernek tekinti, amelyben a tudományos igényű filozófiai elemzés összekapcsolódik a pszichoterápia gyakorlati célkitűzéseivel. Ennél is több: az egzisztenciaanalízis lépésekre bontható önálló fenomenológiai eljárásnak tekinthető. A szerző nemcsak érvel a fenti kijelentések mellett, hanem részletesen bemutatja a módszertani lépéseket. Ezzel megalkotja azt a gyakorlati modellt, melyet a gyakorlatban dolgozó szakember lépésről lépésre követhet és megtanulhat. A bemutatott modell gyakorlati haszna vitathatatlan.

Barcsi Tamás filozófus B. S. Johnson *Szerencsétlenek* című regénye kapcsán tárgyalja a halál és a szenvedés értelemértékét. Ebben a kérdéskörben Viktor E. Frankl logoterápiás filozófiáját összehasonlítja Martin Heidegger és Jean-Paul Sartre halálértelmezéseivel. Frankl *patodicea* kérdésére hivatkozva (mely a szenvedésben fellelhető értéket fedi fel) felhívja a figyelmet a szenvedés elfogadásában rejlő belső emberi szabadság lehetőségére. A szenvedést vállaló, a méltóságát megőrző ember számára a halál szemlélete a lét új dimenzióját tárhatja fel. Az alapvetően filozófiai jellegű tanulmány érvrendszere komoly inspirációs forrás lehet a lelkigondozás praxisában, különös tekintettel a thanatológus szakemberek tevékenységére.

Steven J. Costello filozófiai tanácsadó angol nyelvű tanulmányában a logoterápiát elhelyezi a filozófiai tanácsadó módszerek tárházába, és a mellett érvel, hogy a logoterápia célja szélesebb és komplexebb a pszichopatológias célokat követő pszichoterápiás feladatoknál. A logoterápiás filozófiai tanácsadás nemcsak a pszichopatológias állapot meghaladását tűzi ki célul, hanem az emberi lét noetikus (vagy spirituális) dimenzióját is feltárhatja és kiszélesítheti. A szerző a logoterápiás filozófiai tanácsadást a sztoikus filozófia referenciakeretei

közé helyezi, széles körű kapcsolatrendszert rejtve a frankli logoterápia, az egzisztenciaanalízis és a filozófiai források között.

Az *Előadások* fejezet két előadás átiratát tartalmazza. Zsók Ottó teológus *Viktor R. Frankl és a spiritualitás* című előadása Viktor E. Frankl leveleit vizsgálva keresi a frankli spiritualitás „építőköveit”, melyeket az ima, a hála, a lelkiismeret és a megélt jóra és szépre való emlékezés gyakorlatában azonosít. A gonosz elhatalmasodásával szembesülő Frankl ezeket a rítusokat alkalmazza a folyamatos személyes veszteségekkel való szembesülés kivédésére. A személyes levelezésből vett idézetek egy újabb arcát is megmutatják a mélydepresszióval küzdő Franklnak. Az egymást követő veszteségek majdnem mindegyike traumatikus intenzitású, ezek együttese drámai képfest arról az életpályáról, melyet a logoterápia megalkotója megélt, de amely a széles közönségnek szánt munkáiban csak nyomokban lelhető fel.

A másik előadás Homa Ildikó klinikai pszichológus valláspatológiai elemzését mutatja be. A szerző kellő felkészültséggel tárgyalja a lelki betegségek és a vallás megélésének kényes és gyakran tabuként kezelt kérdését. A pszichopatológias szakemberek mint gyakorló hívők között gyakori az az álszent attitűd, amely megakadályozza a lelki zavarok objektív tárgyalását, valahányszor azok vallásos köntöst öltenek. Az előadásba foglaltak komoly jelentőségét az adja, hogy az előadó felkészültsége lehetővé teszi számára, hogy mindkét csoport tabuít semlegesítse, tárgyilagosan és gyakorlatiasan elemezve a vallásos élmények és a lelki zavarok kétszeresen szubjektív élményvilágát, ezáltal olyan objektivitásra törekedő pszichopatológiai szempontokat is tisztázva, amelyek mechanisztikus klinikai alkalmazása korántsem magától értetődő.

A *Műhely* című fejezetben két esettanulmány, egy teológiai lelkigondozás esete és egy logoterápiás elemeket tartalmazó művészetterápiás beavatkozási program kerül elemzésre. A lelkigondozás esettanulmányát Zsók Ottó teológus jegyzi, s ebben végigköveti és értelmezi egy

logoterápiás felkészültségű teológus beszélgetését egy halálra készülő asszonnyal. A másik tanulmányban Visnyei Emőke szociális munkás egy hontalanokkal végzett logoterápiás-művészetterápiás jellegű beavatkozás tapasztalatairól ír.

A *Párbeszéd* fejezet egy interjú és egy kerekasztal beszélgetés átiratait tartalmazza. Az interjú Alexander Batthyányval, a bécsi Viktor Frankl Intézet elnökével készült, és a logoterápia jövőjének kérdését járják körül az interjúkészítő Vik Jánossal. A kerekasztal beszélgetést a budapesti Szent Gellért Gimnáziumban tartották 2015-ben. Itt az értelemkeresés gyakorlatát járták körül a pedagógus munkában.

A *Forrás* fejezet Karlheinz Biller és Maria de Lourdes Stiegeler logoterápia és egzisztenciaanalízis szótárát mutatja be. A logoterápia fogalmi világának szótára komoly segítséget jelenthet mind az ezzel foglalkozó szakemberek, mind pedig a vele ismerkedő és tájékozódási pontokat igénylő érdeklődők számára.

A *Szemle* két újra kiadott frankli szöveg (*Birkenwaldi szinkronizáció. Metafizikai Konferencia; Orvosi lelkigondozás*) és két új, frissen megjelent szakkönyv (a 2010-ben átdolgozott kiadásban megjelent Alex Pattakos: *Prisoners of Our Thoughts. Viktor Frankl's Principles for Discovering Meaning in Life and Work*, valamint a 2014-ben kiadott Wolfram Kurz: *Leben Verstehen. Leben Bestehen*) recenzióját tartalmazza.

A kötet egészéről elmondható, hogy céljának megfelelően sikeresen összefoglalta, interdiszciplináris jelleggel, mindazokat a kutatásokat, melyek a logoterápia területén megvalósultak az utóbbi években. A tanulmányok izgalmas olvasmányt kínálnak a logoterápia és egzisztenciaanalízis iránt érdeklődők számára, és fontos információforrásként szolgálhatnak azoknak, akik a logoterápiát akár a gyakorlatban, akár elméleti síkon alkalmazni próbálják. A megközelítések sokfélesége igazolja a logoterápia és egzisztenciaanalízis fontosságát és sokrétű alkalmazhatóságát a segítő foglalkozásokban. A kötetet olvasva megalapozottan kijelenthető, hogy a

logoterápia és egzisztenciaanalízis a mai napig aktív és dinamikus szakterület maradt, amely sem a kutatási kérdésekben, sem a gyakorlati alkalmazhatóságában nem évült el. A sikeres munkát tekintve az évkönyv a logoterápiát kedvelők komoly érdeklődésére számíthat. Talán az sem elképzelhetetlen, hogy a jövőben az *orvosi lelkgondozás* területe iránti érdeklődők között újra felbukkannak majd az orvosok is.

A szerkesztők a *Logoterápia és egzisztenciaanalízis* című évkönyvet egy sorozat első kötetének tekintik, és ehhez illően saját grafikus arculatot terveztek a kötet borítójára. A kötet zsebkönyv jellege lehetővé teszi az olvasó számára a könnyű használatot és azt, hogy a mozgalmas életet élő olvasók számára is kéznél tartható és a változó környezetben is könnyen forgatható legyen.

Plesek Zoltán Ákos

Contents

Levente Papp: Purpose and Function in the Philosophy of Biology	1
Attila Kovács: One of the Lessons of Totalitarianism. Reflections upon the Dominance of Technology and Production in the Postmodern Age.....	14
Vince Mag: Spatial Modes of the State Borders Depending on the Cross-border Co-operations and Characteristics of the Geometrical Space	36
Gizella Horváth: Dada Dead and Loving It	47
Csanád Száva: Dimensions of the Invisible.....	60
Károly Veress: Reality-Constructing Virtuality	69

Workshop

Alpár P. Gergely: Herbert Paul Grice on Meaning	82
András Áron Ivácson: The Registers of Our Voluntary Hardships.....	93
Adél Máté: A Human's Political and/or Individual Freedom	100
Éva Incze: Hermeneutical Concept of the Building	108

Review

Ezsébet Kerekes: The Possibility of the Authentic Forgiveness	116
Péter Tánczos: Justified Absence	122
Dávid Horváth: Words Among Times.....	124
Zsolt Lázár: The Retrieving of the Ontologic Denseness	126
Zalán-Tamás Jakab: Two Traditions, Two Notions.....	129
János Tóth I.: Bioethics and Biopolitical Studies	131
Adél Máté: Institution, Revolt, Ethos	136
Renáta Bilibók: The Rhythm of Repeating: What, How, Why?	138
Gabriella Dénes: Remembrance of Zádor Tordai	141
Péter Molnár: Occasion for Professional Meeting	142
Csanád Száva: Political Circles' Illustration.....	145
Zoltán Ákos Plesek: The Medical Cure of Souls in the Philosophers' Pocket-Books.....	148

Cuprins

Papp Levente: Scop și funcție în filozofia biologiei	1
Kovács Attila: Una din lecțiile totalitarismului	14
Mag Vince: Modurile spațiale ale frontierei de stat în funcție de colaborările transfrontaliere și caracteristicile spațiului geometric.....	36
Horváth Gizella: Dada: decedată dar încântată.....	47
Száva Csanád: Dimensiunile invizibilului.....	60
Veress Károly: Virtualitatea – constructor de realitate.....	69

Atelier

Gergely P. Alpár: Herbert Paul Grice despre semnificație	82
Ivácson András Áron: Modalități de greutate voluntare.....	93
Máté Adél: Libertatea politică și/sau libertatea individuală	100
Incze Éva: Conceptul hermeneutic al clădirii	108

Recenzii

Kerekes Erzsébet: Șansa iertării autentice	116
Tánczos Péter: Absență motivată.....	122
Horváth Dávid: Cuvântul printre timpuri	124
Lázár Zsolt: Recuperarea densității ontologice.....	126
Jakab Zoltán-Tamás: Două tradiții, două concepte.....	129
Tóth I. János: Studii bioetice și biopolitice.....	131
Máté Adél: Instituție, revoltă, etică.....	136
Bilibók Renáta: Ritmul repetiției: ce, cum, de ce?	138
Dénes Gabriella: Comemorarea lui Tordai Zádor.....	141
Molnár Péter: Prilej pentru o întâlnire profesională	142
Száva Csanád: Ilustrarea sferelor politice.....	145
Plessek Zoltán Ákos: Despre psihoterapie – într-o carte de filosofie.....	148

Tartalom

Papp Levente: Tétosz és funkció a biológia filozófiájában.....	1
Kovács Attila: A totalitarizmus (egyik) leckéje	14
Mag Vince: Az államhatárok térbeliségének megközelítésmódjai a határ menti együttműködések és a geometriai tér sajátosságainak függvényében.....	36
Horváth Gizella: A Dada halott, és élvezi.....	47
Száva Csanád: A láthatatlan dimenziói	60
Veress Károly: Valóságépítő virtualitás	69

Műhely

Gergely P. Alpár: Herbert Paul Grice a jelentésről	82
Ivácson András Áron: Az önként vállalt nehézségek regiszterei	93
Máté Adél: Az ember politikai és/vagy magánéleti szabadsága	100
Incze Éva: Az épület hermeneutikai fogalma	108

Szemle

Kerekes Erzsébet: Az autentikus bocsánat lehetősége.....	116
Tánczos Péter: Igazolt hiányzás.....	122
Horváth Dávid: Idők közt a szó	124
Lázár Zsolt: Az ontológiai sűrűség visszanyerése	126
Jakab Zalán-Tamás: Két hagyomány, két fogalom	129
Tóth I. János: Bioetikai és biopolitikai tanulmányok	131
Máté Adél: Intézmény, lázadás, ethosz	136
Bilibók Renáta: Az ismétlés ritmusa: mi, hogyan, miért?	138
Dénes Gabriella: Tordai Zádorra emlékezve	141
Molnár Péter: Alkalmom a szakmai találkozásra.....	142
Száva Csanád: A politika köreinek illusztrálása	145
Plesek Zoltán Ákos: Az orvosi lelkgigondozás a bölcselők zseb(könyv)ében	148

