

ERDÉLYI MÚZEUM

LXXXI. KÖTET

2019. 4. FÜZET

Imagináció és fantázia

*

A kérdezés, a tagadás és a semmi

*

A „másik” esztétikai jelenléte Hobbes szerződéselméletében

*

A többség zsarnokságától a szelíd önkényuralomig

*

A „politikai” és a „kivétel” kategóriája Claude Lefort politikafilozófiájában

*

A populizmus és a népszuverenitás paradoxonja

*

A sokféleség két formája és a homogenizáció

*

Tüntetések vizuális kreativitása

*

Lehet-e természetes a digitális?

*

Ut pictura poesis – adalék a posztmediális állapot előtörténetéhez

*

A kép „nyelve”

*

Lehetséges-e hermeneutikai kritika?

*

Műhely

*

Szemle



KOLOZSVÁR, 2019
AZ ERDÉLYI MÚZEUM-EGYESÜLET KIADÁSA

ERDÉLYI MÚZEUM

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

Szerkeszti

Kovács Kiss Gyöngy (felelős szerkesztő), Feyné Vincze Mária, Ilyés Szilárd Zoltán,
Kerekes György (szerkesztőségi titkár), Kovács András (szerkesztőségi főtitkár),
Tánczos Vilmos, Varga P. Ildikó, 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 Románia, e-mail: titkarsag@eme.ro
www.eme.ro/erdelyimuzeum

A lapszám megjelenését támogatta:



Gróf Mikó Imre Alapítvány

Felelős kiadó Biró Annamária

ISSN 1453-0961

Készült a kolozsvári

IDEA nyomdában

Felelős vezető

Nagy Péter

Csiki Huba

Imagináció és fantázia

Az észlelés a valóság kézzelfoghatóságával szembesít bennünket. A valóság valóságossága nem a felismerés, a rádöbbenés, a pillanat euforikus vagy affektív módon közönyös azonnaliságában gyökerezik, a pillanat nem nyújtja a felfakadási pontját, a valóság tudata nem metareflexív, inkább időben kibomló, a tapasztalatok rendje által folyamatosan felsejlő és lecsengő, a mindig morajló semmibe eltűnő értelemképződés.

Husserl nyomán a tapasztalathoz való hozzáférés elsődleges formájának az észlelést tekinthetjük, hagyományosan minden tapasztalatleírás tulajdonképpen az észlelés szerkezetének a leírását jelenti. Amennyiben a világhoz, a fenomenekhez az észleléstől eltérően strukturálódó értelemösszefüggés jelenik meg, ennek a fenomenológiai analízisben, illetve leírásban mindig egyfajta, a már említett struktúrákra való visszavezetése valósult meg. Nyilván már Husserl számára is felvetődik, hogy a tapasztalat olyan elemeket is tartalmaz, amelyek nem tagolhatók bele az észlelés szerkezetébe. A fantázia működése már a husserli megközelítésben is néhol szétzilálja az észlelés kereteit,¹ s olyan értelemképző működésre utal, amely nem értelmezhető az észlelés szerkezete által. Önálló tapasztalatokban túlmutat a fantázia értelemadása az észlelés által körvonalazott értelmén? Újra kell értelmeznünk a fantázia és a percepció közti összefüggést?

Arra szeretnénk rámutatni, hogy a fantáziatudat nem csupán nem másodlagos a percepcióhoz viszonyítva, hanem csupán általa, a fantázia működése által, ennek sajátos szerkezete révén valósulhat meg az észlelés, s végső soron válik lehetővé a világhoz való viszonyunk.

Nyilván vizsgálódásunk fenomenológiai ihletettségu, a fenomenológiai leírásra és analízisre támaszkodik, a fantázia tárgyainak, a fantazmáknak a leírása, s ezeknek a tapasztalatban az észleletekkel való konfigurációja a fenomenológiai megközelítés részét képezi. Olyan fenomén konfigurációkkal is szembesülünk a leírás során, amelyek esetleg a tapasztalat egyértelműségét megkérdőjelezzik, gondolok itt elsősorban a fantázia működésének arra a sajátos formájára, amelyet lebegésként² ragadhatunk meg, de csupán a tapasztalat körét s ennek adódási lehetőségfeltételét tágítjuk a fantáziát is érintő fenomenológiai leírásokban.

Az imagináció

A fantáziatudat megközelítése, maga Husserl számára úgy tűnik, hogy nem a fenomeneknek egy olyan tartományára vonatkozik, amelyek teljesen elkülönültek a valóságtól, ellenkezőleg a neutralizációban, az emlékezetben, a lehetséges körében olyan valóságviszonyok körvonalazódnak,

Csiki Huba (1977) – filozófianár, M. Eminescu Főgimnázium, Marosvásárhely; doktorandus, BBTE, Kolozsvár, hubacsiki@gmail.com

¹ A fantáziatudat problémája a teljes Husserl-életműben megjelenik, nem csupán a fantáziakönyv elemzéseiben.

² A lebegés fogalma a *Phantasie und Bildbewusstsein* egyik központi fogalma, szoros összefüggésben áll a tiszta fantázia fogalmával. Lásd Edmund Husserl: *Phantasie und Bildbewusstsein*. Meiner Verlag, 1980. A továbbiakban Hua XXIII.

amelyek a valóság és a fantázia összefonódását jelentik. Maga a tiszta fantázia is, úgy, ahogy annak leírása Husserlnél megjelenik, a percepció és a fantázia összefonódására utal. Ez az összefonódás az imaginárius tapasztalat sajátossága, semmiképpen sem lehet a reflexió által meghatározni.

Husserl különösen meghatározónak tartja az imagináció kizökkenő és meglepő jellegét. Veronesére utalva jegyzi meg, hogy a képben (fantáziakép) tekintetünk egy olyan tárgyi világba hatol be, amely meghatároz minket: a kép elragad.³ A képnek Husserl azt az erőt tulajdonítja, hogy képes egy törést bennem létrehozni: a törés az aktuális én és az énkép között jön létre. Elképzelni vagy megérteni a képet minden esetben azt jelenti, hogy létrejön egy kapcsolat a vélt tárggyal. Ez a találkozás mint kvázi prezencia problémákat vet fel, különösképpen a valóságban való jelenlét és a képzelet tárgyánál való értelemadó szubjektum jelentétének a kapcsolatát illetően. Az imagináriusnak az a felforgató ereje, amelyre Husserl utal, a vizsgálódást arra sarkallja, hogy a valóság határait, a valóság meghatározását próbálja meg rögzíteni, s tisztázza azokat a kritériumokat, amelyek segítségével a valóság valóságjellege rögzíthető. Végső soron azt is tisztázni kell, hogy a reprezentációmban adott tárgy milyen mértékben adott rajtam kívül is. Végső soron maga a valóság fogalma a problematikus.

A lebegés fogalma

Vizsgálódásunk ezt a viszonyt szeretné feltérképezni. Elsősorban a fantáziatudat és imagináció fogalmának és megközelítésmódjának fejlődését kell feltérképezni úgy, ahogy az a *Fantázia, képtudat, emlékezet* című Husserl-munkában megjelenik. A műben szerteágazó megközelítésekkel állunk szemben, olyan problémaegyüttessel, amelyet az imagináció problematikájának konstellációjaként ragadhatunk meg. Itt bomlik ki s pillantható meg elméleti kifejlésében a fantazmának, a neutralizációnak, az emlékezetnek, a fizikai képnek, az intropátiának, valamint a perceptív fiktumnak a fogalma, anélkül, hogy a köztük levő összefüggés mindenkor világos vagy egyáltalán rögzített lenne. Husserl az imagináció és a fantázia kapcsán mindig a jelenlét és a távollét, jelenlét és hiány elegyével számol.⁴ Láthatjuk azt is, hogy Husserl fokozatosan lemond arról, hogy a képet úgy határozza meg, mint aminek intencionális struktúrájának a lényege, hogy egy hiányzó tárgyat nyújtson számunkra egy jelen levő, a jelenben adott reprezentáns által. Ebben a kontextusban a fantázia fokozatosan elveszíti leképező (*Abbild*) jellegét. Az imaginárius a tárgyak és a világ kvázi jeleneként nem re-produkció, hanem egy új tapasztalati mód. A fantáziára jellemző specifikus jelen dimenzióját Husserl egyfajta lebegésként (*Vorschweben*) határozza meg. A lebegő jelen lehetséges autentikus tapasztalatok helyeként is értelmezhető. Korántsem arról van szó, hogy a fantázia valamifajta tapasztalat kiegészítése, protézise lenne, a husserli fenomenológiában a percepciót gazdagító szerepet töltene be, ellenkezőleg a percepció mellett a valóság genézisét is meghatározza.

Nehéz körülhatárolni a fantázia, illetve tágabb értelemben az imagináció helyét és szerepét a husserli corpusban. Heterogén és változatos élményösszefüggések hálójában ragadható meg, amely valamilyen értelmileg polarizált élmények és korrelatív tárgyak sűrűjét nyújtja számunkra. Tartalmát tekintve az imagináció mezeje két nagy csoportra osztható, egyrészt beszélhetünk a tulajdonképpeni fantáziáról, amely lehet perceptív vagy reprodukív, másrészt az imagináció

³ Hua XXIII. 49.

⁴ Ullmann Tamás értelmezése. Lásd Ullmann Tamás: *Az értelem dimenziói*. Bp. 2012.

területére sorolhatjuk, legfőként azért, mert Husserl is a legkorábbi megközelítésekben a képtudat analógiájára határozza meg a fantáziát, a képet, a képtudatot, a neki megfelelő tapasztalati modalitásokkal, az imaginációval (*Einbildung*) együtt.

Az élményeknek ez a két típusa határozza meg az imagináció mezejét. Egységük és összetartozásuk, ahogy fent már jeleztük, kérdéses lehet, sőt az a viszony, amely a kettő között lehetséges, sosem tökéletesen rögzített. a rögzítés, a viszony tisztázása érdekében olyan fenomének elemzése szükséges, amelyek már Husserl szerint is a fantáziával és a képtudattal közös rendet képeznek. Itt gondolunk többek között az emlékezésre (*Erinnerung*), az elvárás fenoménjére, a neutralitásra, a perceptív fiktumra, a lehetőségre, a beleérzésre vagy intropátiára, a szimbólum, illetve a jel fenoménjére.⁵ Amennyiben mégsem teljesen evidens, hogy minden felsorolt élménytípus ugyanannak a nemnek az egységébe tartozik, Husserl elemzései kizárják ezt a kételyt, s az egység meglétét támasztják alá. A felsorolt élménytípusok némelyikét eleve társítva elemzi, mint például az emlékezést és a fantázia-reprezentációt. Az élmények leírása érdekében végső soron Husserl a kép, imagináció, fikció és figuráció fogalmait használja. Például az *Ideen I.*-ben a neutralizációt úgy jellemzi, mint a pusztá gondolkodás által megképzettet (*figuriert*), a 2. számú *Fantázia*-előadásban az emlékezést leképezésként határozza meg, az 5. számú *Logikai vizsgálódásokban* az illúzióról mint perceptív fikcióról beszél.

S jóllehet Husserl nem határozza meg az élményeknek azt az átfogó rendjét, amely alá minden élmény szubszumálható, de felmutat lehetséges összefonódásokat vagy viszonylehetőségeket. Például az *Ideen I.*-ben az imagináció (*Einbildung*) neutralizációk és megjelenítések egységei közötti összefonódásként jelenik meg. Számos olyan szöveghellyel is találkozhatunk, amely összefonódást feltételez a képtudat és a fantázia reprezentációja között. Viszont az is előfordul, hogy a szóban forgó viszonyokat nem határozza meg, vagy nem támasztja alá semmilyen fogalmi tisztázással.

Mégis, úgy tűnik, Husserl elég korán elfogad egy olyan meghatározást, amelyhez a későbbiekben ragaszkodik, egy egységes megragadást, amely még sincs ellentmondásban azokkal a variációkkal, amelyek az imagináció, illetve a fantáziatudat mezejének leírásában megjelennek. Úgy tűnik, hogy a lebegés fogalma lesz az, amely egyesíti a fantázia különböző megközelítéseit, a lebegés fogalmában ott rejlő elidegenítés, alap megvonásának a mozzanata, amely minden, a jelenre vonatkozó percepció esetében hiányzik.

Percepció és fantáziaműködés

A fantázia, illetve imagináció esetében Husserl mindenekelőtt Kanttal szakít, elveti a fakultások elméletét, amely Kant esetében még megalapozta a képzelet működését. Másrészt, s itt ez az új, Husserl úgy gondolja, hogy a képtudat és a fantáziaszerű megjelenítés bizonyos típusú intencionális struktúrát hordoz. A percepcióhoz hasonlóan az imagináció is a tárgy megjelenítésének módozata, intuitív megismerési módozat. Viszont a reprezentáció sémája, amelyre Husserl a fantázia működését alapozza, már a kezdetektől Husserl számára is kétértelműségekkel telített.

⁵ Alapvetően a fantázia a képtudat, illetve az időtudat elemzéseivel áll összefüggésben, a fenti fenomének vagy a kép- vagy az időtudat keretében írhatók le.

A megjelenítés mindig a jelent tünteti ki, a perceptív jelent, ahol a percepció az eredendő tapasztalat. Viszont újramegjelenítésként olyan transzformációra is utal, amely jelenné tesz valami olyasmit, ami sosincs jelen.⁶ Husserl abszolút elsőbbséget tulajdonít a tiszta jelennek, a percepciónak. Ebben a megközelítésben, s ez érvényes az imagináció minden szegmensére, az uralkodó modell a leképezés-modell (*Abbild*), amely egy reprezentációs jelenre támaszkodik. A leképezés-modell duális szerkezetű, egy reprezentánst és egy reprezentáltat foglal magába, s a kettőnek a viszonyát a hasonlóság határozza meg. Husserl ezt a modellt a fizikai képek esetében alkalmazza, de érvényesnek tartja a mentális képek vonatkozásában is. A modell esetében pedig ragaszkodik a képtárgy jelenlétéhez vagy a fantáziatárgy jelenlétéhez, s ezt helyezi szembe a kép-szubjektum hiányával. Végző soron az ekként strukturált leképezéseméletet alkalmazza az emlékezet szerkezeti magyarázatára is. A fantáziatudat elméletének kidolgozása kezdetén Husserl elválasztja a fantáziászerű megjelenítéseket a képtudattól (az 1. számú *Fantázia*-előadásban). A fantáziászerű megjelenítés nem leképezés, nem tartalmaz reprezentánst és reprezentáltat, a fantazmák nem reprezentánsjellegű valóságok. A leképezéseméletet felváltja az emlékezés modellje, de ez újabb nehézséget vet fel, többek között azt, hogy hogyan lehet megkülönböztetni az emlékezetet a tiszta fantáziától.

A leképezés modelljének elvetése, amely magával hozza a perceptív és reprodukív fantázia közti megkülönböztetést, a jelennek egy újfajta megközelítését is megköveteli: Husserl a fantáziatudat esetében a lebegés fogalmát használja, amely lehetővé teszi a fantáziában adott kvázi-jelenlét és a perceptív jelenlét megkülönböztetését. Maga Husserl többször is hangsúlyozza, hogy a képzelet tárgyainak specifikus megjelenésmódja maga a lebegés.

A lebegés fogalmával arra utal Husserl, hogy a fantázia lényegi sajátossága a valós világban való nem-léte, de ugyanakkor figyelmeztet arra, hogy az elképzelt dolog nem úgy tartozik a fantáziához, mintha a valós világ egy elszigetelt régiója lenne, hisz végző soron a fantázia az intuitív megismerés egyik formája. Husserl ugyan a lebegést tapasztalati világunk fölöttiként írja le, a perceptív fantázia esetén a képet perceptív módon lebegőként ragadja meg. Ez azt jelenti, hogy a tapasztalat során a fantáziakép a maga testiségében adott, de ez a valóság, a testiségnek ez a nyilvánvalósága a mintha struktúrája szerint adott.

Ha pontosan rögzíteni szeretnénk a fantáziában adott lebegő valóság, lebegő megjelenés sajátosságait, akkor azt mondhatjuk, hogy Husserl a lebegés három lényegi jellemzőjét rögzíti. A lebegésként adott adódás elsősorban az objektív térből és időből való távollétet jelenti, egyfajta hiányt feltételez, másodsorban a megjelenések bizonyos fluktuációját, labilitását feltételezi, s végül egy olyan világ, kvázitapasztalat megjelenését, amely a valósággal szemben egy megkettőződő én dimenzióját teremti meg.

Husserl főleg a 18. és 19. *Fantázia*-előadásban hangsúlyozza, hogy a fantázia tárgya nem azáltal különül el és tesz szert individualitásra, hogy betagozódik egy objektív tér- és időszeszefüggésbe.⁷ Ellenkezőleg, csupán egy olyan kváziidő és kvázitér által individuált lehetne, amely nem tagolható bele a valós világba. Kváziidővel és kvázitérrel rendelkezni viszont azt jelenti, hogy semmilyen idővel és térrel nem rendelkezünk. Az idői és téri rögzítések, valamint tartalmak azonosítása hiányzik a fantázia és a tapasztalat szintéziséből. Ez az a mozzanat, ahol a

⁶ A képtudat elemzése során a kép szerkezete: a képtárgy, képdolog és képszűzsé hármassága már előrevetíti a fantáziakép semmis jellegét; ez a bernai tanulmányokban explicite meg is jelenik.

⁷ Lásd Hua XXIII. 195–230.

fantázia elkülöníthető az emlékezettől. Az emlékezet tárgya megtalálható egy objektív múltban, jelen volt a percepció számára, hiánya nem csupán egy elmúlt élményre utal, hanem magára a tárgyra, amely meghatározott individuummként volt számunkra adott. Ezzel szemben az a kentaur, amelyet elképzelttem, nem volt jelen, nem találok egy elmúlt idői helyen. Hasonló módon a fantáziavilágokat nem egyesíti egy általános fantáziavilág, ezek végtelen számúak, s ebben az értelemben nem beszélhetünk azonosságról vagy a fantáziatárgyak konfliktusáról. Nyilván bizonyos értelemben a kentaur benne van egy fantáziavilágban, de ez a világ nem szituált, horizontjai meghatározatlanok.

Egy percepció, egy emlék horizontja lehet explikálatlan, de potenciálisan bármikor explikálható, kifejthető, a fantázia horizontjai viszont egyáltalán nem kifejthetőek, tartalmuk nem létezik, ezeket a tartalmakat létre kell hozni. Husserl a lebegés képét használja arra, hogy megragadja egy objektív térben és időben a fantázia rögzíthetőségének hiányát. A fantáziában nem adott számunkra megjelenő jelen, s így ellentmondás sem bármilyen aktuális jelennel. A fantáziavilág nem keveredik a valósággal, a fantázia változó, instabil, elillanó és fluktuáló tartalmakat jelent.

Ahogy azt már említettük, végső soron a lebegés fogalma teremti meg az összefüggést és az egységet az imagináció különböző formái vagy konstellációi között. Nézzük külön-külön:

a. Az emlékezet. Nyilván Husserl a lebegés fogalmát mindenekelőtt arra használja, hogy vele valamifajta kvázijelenlétet jelöljön, de az emlékezet esetében is felmerül ez a fogalom. Ugyanis az emlékezés egy olyan tárgyat nyújt számunkra, amely a jelenben van, de ideje nem a jelenre vonatkozik, prezencia és mégis adódásmódja a hiány. Neutralizáció, fantázia nélküli lebegésről beszélhetünk az emlékezet esetében. A lebegés a tapasztaló szubjektumot is érinti: az emlékezetben elfeledkezünk a jelenről, sőt az sem kizárt, hogy hamis emlékeket idézünk fel.

b. Valós tárgyak fizikai képe (tágabb értelemben vett képtárgyak: pl fénykép). Itt az emlékezethez közelálló jelenségről beszélünk. A képtárgyak esetében előfordul, hogy észlelésük kvázitapasztalatot jelent, és így jelenik meg. Nyilván itt is neutralizációval állunk szemben, de ez nem a képtárgy létét érinti, nem erre vonatkoztatott.

c. A fiktív tárgyakat reprezentáló képek, amelyek esetében perceptív vagy reprodukív fantáziákról beszélünk, szintén kvázitapasztalatokként adottak számunkra, s itt is a tapasztalat neutralizációjával állunk szemben. A neutralizáció ebben az esetben viszont sokkal teljesebb, ugyanis magának a tárgynak az egzisztenciájára vonatkozik.

Látjuk azt, hogy minden esetben a fantázia illékonysága, az úgynevezett lebegés a neutralizációval társul, minden esetben valamilyen neutralizációval állunk szemben. A lebegés és a neutralizáció viszonyának tisztázása érdekében fontos hangsúlyozni, hogy a neutralizáció mozzanata lehetetlen a lebegés működése nélkül, az imagináció, a fantázia több ugyanis, mint pusztán neutralizáció, a képtudat nem csupán a semlegesítés végrehajtását jelenti. A 15., illetve 2. számú *Fantázia*-szövegben Husserl pontosítja a neutralizáció szerepét a fantázia működésében, s itt különösképpen hangsúlyozza, hogy a fantázia a valódi világ semlegesítése, de ugyanakkor egy olyan mozgás, amely egy Én elvesztését (*Selbstvergessen*) is tartalmazza.⁸⁸

A lebegés fogalma nem kimondottan azért egységesítő a felsorolt imaginárius tapasztalatok esetében, mert mindegyik lényegi sajátosságát képezi, hanem azért is, mert Husserl a lebegés hangsúlyozásával a valóságtól, az objektív jelentől való elrugaszkodás lehetőségét emeli ki.

⁸⁸ Hua XXIII. 224.

Ezért vélekedik úgy némely Husserl-értelmező, hogy a lebegés főleg a fantázia esetében fontosabbnak tűnhet, mint a reprezentáció és a reprodukció.

A jelen fogalmának a kiterjesztése

A fantáziaszerű reprezentáció kép, de nem leképezés, olyan reprezentáns nélküli kép, amely nem törekszik egy eredendő modellt megismételni vagy leképezni. A fantázia fogalma hűen fejezi ki mindazt, ami általánosan az imaginációra jellemző: a hiány vagy távollét paradoxális jelenlétét. Ebből a perspektívából tekintve a fantázia a tárgyak adódásának és megjelenésének egy teljesen új aspektusát teszi lehetővé, amely nem a perceptív tapasztalattól levezetett.

Nyilván Husserl nézőpontja ingadozó a percepció és a fantázia viszonyát illetően, néha igen erőteljesen azt az álláspontot képviseli, amely a percepció elsődlegességét hangsúlyozza, és elfogadja az imagináció levezetett, az imaginációhoz viszonyítva másodlagos szerepét. Amennyiben behatóbban kérdezzük arra rá, hogy mi az a többlet, amelyet az imaginárius jelen a perceptív jelennel szemben jelent, hogy az imagináció nem csupán a percepció reprodukciójaként fogható fel, hanem olyan teljes értékű tapasztalatként, amelynek saját kiemelkedő meghatározottságai és jegyei vannak, melyek legfontosabbika a játék és a lebegés. Ha ezeket a sajátosságokat pozitívként értékeljük, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy az imagináció a világtapasztalatunkat kitágítja, olyan dimenzióval egészíti ki, amely nélkül hiányos lenne. Ebben az értelemben már Husserlnél is explicite több tapasztalatdimenzió konkrétan a fantáziára támaszkodik: szerepet játszik a transzcendentális dimenzióban, a lehetőségek észlelésében és a másikkal való viszonyban.

A pozíció kérdése

A fantáziatudat nem pozicionális tudat, tárgya a visszaemlékezéstől eltérően nem létező, általa látszólag nem a valóság szerkezetét tárjuk fel. Viszont mégiscsak feltételez átjárást Husserl a fantázia által nyújtott kvázivalóság és a perceptív valóság között. Ugyanis a fantázia imaginárius lehetőség, jegyzi meg Husserl, s a *Fantázia*-könyv 19. számú szövegében ragaszkodik a kettő közti átjárhatóság megteremtéséhez. Látszólag csupán viszonyulás- vagy beállítódásváltásra van szükség a lehetséges és a fantáziaszerű közti viszony megteremtéséhez. A beállítódás-váltás, hangsúlyozza Husserl, játékba hozás: a fantázia eleve a tapasztalati világ peremén merül fel, s ezáltal a kvázi-tapasztalat tapasztalatlehetőségként jelenik meg.

Ugyanakkor szükséges egyfajta pozicionális beállítódás-változás végrehajtása. Ebben a kontextusban ideális, lehetséges tárgyként tekintünk a fantáziatárgyra. Konkrétabban arról van itt szó, hogy egy fantazmát a tapasztalati világ konstellációjában helyezünk el. A tapasztalati világ kitágítását teszi lehetővé a fantázia, hiszen lehetőségként való pozicionálása horizont- vagy határfenomének sokaságával számol. Ebben a kontextusban tisztáznunk kell a fantazmák helyét és szerepét is a fantázia és perceptív tapasztalat függvényében. Itt Dieter Lohmar megközelítését tekintjük mérvadónak, s elemzésünk nagyrészt erre támaszkodik.

A fantazma szerepe Lohmar értelmezésében

Lohmar *A gyenge fantázia fenomenológiája* című művében, többek között felértékelve a fantazmák szerepét, azt az álláspontot képviseli, hogy „a fantazmatikus önaffekció az emberi észlelés, gondolkodás és felismerés lehetőségfeltétele”,⁹ s ebből a felismerésből kiindulva dolgozza ki a tapasztalatnak azt az elméletét, amelyet ő a szubjektum inkluzív elméletének nevez. Miért releváns a fantázia fenoménjének ez a leírása? Nyilván Lohmar a fantázia gyenge formáinak a bevezetésével fenntartaná azt az összefonódást, amely az észleléstudat és fantáziatudat, tágabban az észlelés és a fantázia között létezik, de megkülönböztetése érvényes akkor is, ha a husserli perceptív, illetve reproduktív fantázia különbségét vennénk figyelembe. Az összefonódás hangsúlyozása egyrészt a husserli analízisben a képtárgy vagy fiktum státuszának, s a státusz tisztázásának nehézségeként jelenik meg, másrészt annak a koegzisztenciának a fenomenológiai analízisében, amely az észlelés és a fantázia között rajzolódik ki. Fenomének szintjén a koegzisztencia Husserlnél azt jelenti, hogy ellentmondás van az észlelés jelent konstituáló látómezeje és a fantázia látómezeje között, ugyanis a fantázia létrejötte során nem konstituálódik képtárgy, a fenomenológiai leírás szintjén, amely már az időanalízis keretén belül is értelmezhető; a fantázia esetében hiányzik a jelenre való vonatkozás a megjelenésben. Lohmar megközelítésében az önaffekció azért fantazmatikus jellegű, mert olyan érzetek kirajzolódásáról van szó, amelyek valamely érzéki modalitás hiányában jönnek létre. (Lohmar példája a citromévés látványa, amely a savanyú ízt „ébreszti fel”). Ez az önaffekció ragadható meg a husserli kontraszt tudat által, a fantázia intencionális szerkezetének elemzése révén, illetve ennek az intencionális szerkezetnek a sajátosságát alkotó érzet, illetve fantazma összefonódása által. Az észlelés eleve tartalmaz olyan vonatkozásokat, amelyek fantáziaszerű módosulásokként eleve konstitutívák a tapasztalat esetében.

Dieter Lohmar szerint egyértelműen adott a fantázia által biztosított tárgykonstitúció és önkonstitúció összefonódása. A kettő Husserlnél sosem választható szét, legfeljebb hangsúlyossá válik egyik vagy a másik a fenomenológiai leírás különböző szintjein. A fantázia annyiban mélyíti el ezt, amennyiben összefonódás alatt a tárgykonstitúciótól elválaszthatatlannak feltételezzük az önkonstitúciót, mint ami az utóbbinak a lehetőségfeltételét képezi. A husserli fantáziatudat elemzésén keresztül arra teszünk kísérletet, hogy rámutassunk, mennyiben konstitutív a fantázia a szubjektum individuációjában, identifikációjában, s ennek milyen konkrét tapasztalati extrapolációs lehetőségek. Ugyanis az észlelés és fantázia sajátos összjátéka, amelyre a husserli fantáziatudat elemzései rávilágítanak, lehetővé tenné az individuációnak olyan felfogását, amely folytonos önszabályozásként, illetve önkorrekciónak lenne lehetséges.

Imagination and Fantasy

Keywords: imagination, fantasy, neutrality, modification

This paper tries to explain the unity of phantasy and perception in Husserl's descriptions and the ways of continuous modification that live in it. Perception and imagination constitute the immediate intuitive awareness of objects. In perception as well as in imagination "the intention aims at the thing itself" How does this work in the field of fantasy?

⁹ Dieter Lohmar: *Phaenomenologie der schwachen Phantasie*. Springer 2008. 3.

Petki Pál

A kérdezés, a tagadás és a semmi

Adalékok Sartre semmi-elemzéseinek értelmezéséhez

„A kérdés [...] olyan híd, ami két nem-létet köt össze: a tudás nem-létét az emberben és a nemlét lehetőségét a transzcendens létben.”

Jean-Paul Sartre

„[...] a tagadásnak valamilyen független erőnek kell lennie, ami áttöri a pozitívitásnak azt a falát, mely körülzár minket [...]”

Jean-Paul Sartre

Az itt következőkben a Sartre-nál körvonalazódó semmi fogalmának a kérdés/kérdezés, illetve tagadás ontológiai kategóriáival korrelatív vizsgálatára vállalkozunk, alapvetően A lét és a semmi c. művének első részében található ilyen irányú elemzésekre támaszkodva. A vonatkozó szakirodalmi referenciákat rendszerint az implicitás jellemzi, kevésbé az immanens szövegelemzésre alapozott, aprólékos interpretáció.¹ Ez az írás utóbbit megkísérelve szeretne a jelzett témával kapcsolatos vizsgálódásokhoz való hozzájárulás lenni.

Fejtegetéseink során esetenként egy Sartre–Heidegger-párhuzam is felbukkan, azonban csak néhány utalás erejéig, nem törekedtünk ugyanis elemzéseinket ilyen irányú komparatiztikus szempontok szerint betájolni. Ez külön erre összpontosító vizsgálódást igényelne.

A kérdésintencionalitás válasz-dimenziója, a semmi-vonatkozások és a lét törekenysége

A kérdés/kérdezés Sartre-nál külön ontológiai entitásként tételeződik, aminek jól meghatározott ontológiai funkció tulajdonítható, és ennek alapján sajátos ontológiai státusz illeti meg.²

Petki Pál (1956) – PhD, filozófianár, Áprily Lajos Főgimnázium, Brassó, palpetki@yahoo.com

¹ És ez nemcsak Sartre és nemcsak e kérdéskör esetében van így, hanem már-már általános hermeneutikai jelenségnek tűnik.

² Ugyanígy van ez Heideggernél, nála azonban a kérdés mint olyan tulajdonképpeni tematizálására, a kérdésre vonatkozó kérdés formájában igazából csak a *Lét és idő* után kerül sor – a legrelevánsabb írás ebben a tekintetben a *Bevezetés a metafizikába* –, és az elemzés lényegileg a létre vonatkozó kérdés származékos módusára, az általa a metafizika alapvető kérdésének nevezett kérdésre vonatkozik. A *Lét és idő* kérdésontológiai vonatkozású vizsgálódásai csak vázlatosak, és a jelenvalólét fundamentálonológiai analízisének betájoló keretétől szolgálnak. Sartre-nál ellenben mindjárt a főmű elején a lét és a semmi fogalmának és viszonyának konstitutív mozzanataként kerül tárgyalásra. Ugyanakkor Sartre-nál nem kimondottan a létre vonatkozó kérdés, hanem az általában vett kérdés rendelkezik erős,

A lét nyomában címet viselő bevezetés, amint az ebből a vizsgálódás intenciójára utaló megfogalmazásból is sejthető, a létre vonatkozó implicit kérdés köré szerveződik. Ha a létnek a „nyomába kell eredni”, akkor adva van egy kérdésesség, amely a lét „értelmére” vonatkozik. Az erre vonatkozó megközelítő jellegű körülírás hamarosan a fenomén fogalmának ontológiai radikalizációjává mélyül, amelynek során a létnek a lét fenomenójében való megjelenéssé gyengítését a *fenomén létének* felfedezésével és tematizálásával kompenzálja. A létfenomén-fenoménlét konverzív szerkezet fenomenológiai jelentésségének vizsgálatára itt nem vállalkozunk. Az erre vonatkozó sartré-i reflexiók közül a *Bevezetés*-ből csak a következő, a kérdés mint külön ontológiai entitás szempontjából áttételesen releváns megállapításokra szorítkozunk: „A lét van. A lét önmagában való. A lét az, ami. Íme a három jellemző, amit a fenoménnek létével kapcsolatban a létfenomén átmeneti vizsgálatával kijelölhettünk. Itt lehetetlen messzebbre jutni ezekben a vizsgálódásokban. Nem az önmagában való – ami mindig csak az, ami – vizsgálata biztosítja ugyanis számunkra, hogy megalapozzuk és kifejtjük azokat a viszonyokat, amik azt az önmaga számára valóhoz fűzik.”³

Témafelvetésünk szempontjából azért tekinthető reprezentatívnak ez a szövegrész, mert a kérdés „helyére”, a kérdező létmódra való implicit utalást tartalmaz. A lét mibenlétére vonatkozó, kényszerű módon tautologikus megállapítások az „önmagában való lét” (l'être en-soi) fogalmát írják körül, aminek irányába minden további vizsgálódás megtörik a tautológia minden mondhatóságát kimerítő erején. A szövegben azonban az „önmaga számára való lét” (l'être pour-soi) is felbukkan. És ha előbbi „mindig az, ami”, és ebből kifolyólag önmagában teljes teljesség, és kizár mindennemű törést, szakadást, semmi-vonatkozást, utóbbi az ellentét logikájából következően a „nem mindig az, ami”, tehát olyan létmodalitás, ami a törés/hasadás/semmi vonatkozásokat lénygszerűen magában hordozza, illetve létében/létével konstituálja. Sartre értelmezésében ez az ember, akinek létével a semmi és a tagadás a kérdező magatartás talaján a világba jön.

A kérdés mint emberi magatartásmód levezetésében Sartre kiindulópontja egészen heideggerinek tekinthető: „Minden emberi magatartásmód, mivel a világban levő ember magatartásmódja, egyszerre nyújtja számunkra az embert, a világot és azt a viszonyt, ami a kettőt egyesíti [...]”.⁴ Ennek a megfogalmazásnak a gondolati tartalmában világosan felismerhető a heideggeri világban-benne-lét mint a jelenvalólét faktikus létsituacionáltsága, amire Sartre különben kifejezetten is utal néhány mozzanattal előbb, a kérdés mint olyan elemzését bevezető szövegrészben.⁵ Mint ahogyan az is heideggeri affinitásokat mutat, hogy a lét kérdése vonatkozásában ontológiailag releváns, azaz ilyen szempontból kitüntetett létező, illetve magatartásmód felé tájékozódik. Ontológiailag releváns, az ember-világ viszony megragadásában mérvadó emberi magatartásmódnak Sartre a kérdésést tekinti: „Nem önkényesen választjuk ki a kívánt magatartásmódot, hanem a vizsgálódás maga szolgáltatja nekünk: ha megragadom azt az embert, aki *én* vagyok, ahogy ebben a pillanatban a világban van, akkor megállapíthatom, hogy a léttel szemben egyfajta kérdező attitűddel rendelkezik.”⁶

Az embernek a világhoz való kérdező viszonyulása azért tekintendő ontológiailag kitüntetett magatartásmódnak Sartre értelmezésében, mert alapvető ontológiai *szembenállást* hordoz,

létet/semmit tagadó, illetve konstituáló érvénnyel. Ebből a szempontból már az is jelzésértékűnek tekinthető, hogy milyen logikai kronológiában szerepel a kérdés mint olyan részletes tárgyalása *A lét és a semmi* szerkezeti felépítésében: „A lét nyomában”; „A semmi problémája”; „A tagadás eredete”; „A kérdésés”.

³ Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. Bp. 2006. 32.

⁴ Uo. 38.

⁵ Vö. uo. 37.

⁶ Uo. 38. (Kiemelés Sartre-tól.)

amelyből azután a lét alapstruktúrái a semmi-vonatkozásokkal egyetemben, kibonthatók: „Minden kérdésben egy léttel állunk szemben, amelyet kikérdezzünk. Minden kérdés feltételez tehát egy létet, amely kérdez, és egy létet, amelyre kérdezzünk.”⁷ A kérdésben tehát első elemzésben lét áll szembe léttel, a kérdés által konstituált elkülönöződés első ránézésre nem bontja meg a lét teljességét, a kérdezés léttel-szembenisége nem valamiféle léttelenség talajáról történik.⁸ Mindazonáltal a kérdés, a lét közegében maradván ugyan, de mégiscsak valamiféle külsődlegességi struktúrát, távolságvonatkozást konstituál, amelynek horizontjából a kérdeztett a kérdésesség talajtalanságába süllyeszti. Az áthidalás lehetőségfeltételét Sartre a kérdés által képviselt szembenállás további gyengítése árán vezeti be, az „előzetességnek” a kérdés-struktúrában való azonosítása formájában, a „várakozás” és a „bizalmasság” ontologizált fogalmi alapján: „A kérdés [...] a várakozás egy változata: válaszra várok a kikérdeztett léttől. Vagyis – a léttel való egyfajta kérdést megelőző bizalmasság alapján – azt várom tőle, hogy feltárja nekem létét vagy létmódját.”⁹ A „megelőző bizalmasság” azonban csak a *válaszra-várakozhatóság* ontológiai alapját teremti meg, a válaszdimenzió a kérdésben ugyanis többszörös nemlegességet és semmi-vonatkozást hordoz, a bizonytalanság, a (kérdésen túliság értelmében vett) transzcendens nem-lét és az igazság nemlegességét: „A kérdés [...] olyan híd, ami két nem-létet köt össze: a tudás nem-létét az emberben és a nemlét lehetőségét a transzcendens létben. S végül a kérdés maga után vonja az igazság létezését. A kérdező éppen a kérdéssel állítja, hogy valamilyen objektív válaszra vár, amiről azt mondhatjuk: »ez így van, és nem másképp«. Egyszóval az igazság a lét felosztása révén egy harmadik nem-létet vezet be, a kérdés meghatározójaként: az elhatárolás nem-létét.”¹⁰

Az első megközelítésben gyenge szembenállásként megragadott, a létteljességet nem megtörő, a léthez való „megelőző bizalmasságot” hordozó kérdezés tehát az elemzés során mégiscsak kemény, nemlét-vonatkozásokat konstituáló ontológiai entitásként mutatkozik meg, amely egyelőre nem a lét felé, hanem éppenséggel nemlétek között közvetít. A kérdésnek mint ontológiai entitásnak az alaposabb szemügyre vétele a lét helyett – amire eredendő intencionalitása szerint vonatkozik –, de legalábbis „mellette” a semmit tárja fel: „A lét nyomába indultunk, s úgy tűnt, hogy kérdéseink a lét mélyébe vezetnek minket. De ime, csak egy pillantást kell vetnünk magára a kérdezésre, s mikor azt hittük, már elértük a célt, egyszer csak rájöttünk, hogy a semmi vesz körül minket.”¹¹

A semmihez mint ontológiai kategóriához vezető kérdéselemzés ontológiai relevanciáját természetesen annak a semminek a „fajsúlya”, ontológiai státusza határozza meg, amelyhez ennek az elemzésnek az eredményeként Sartre eljut. Ez elsősorban a semmi, a nemlegességek objektivitása

⁷ Uo. 38–39.

⁸ Ezen a ponton Sartre fenomenológiai szempontból nagy horderejű kijelentést tesz, közvetlenül a fent idézett szövegrész után, amit, mivel elemzésünk más irányba halad, csak jegyzetben jegyzünk meg: „A kérdezés az embernek nem valamilyen eredendő viszonyulása az önmagában-léthez, ellenkezőleg, e viszony határain belül marad, s már feltételezi magát a viszonyt.” Nem a kérdezés tehát az ember eredendő viszonya a léthez, eredendőbb nála az ember eleve létben-szituáltsága, faktikus eleve világban-benne-léte, amelynek talajáról *azután* bármiféle emberi viszonyulás, így a kérdezés is, megvalósulhat. Következésképpen Sartre, Heideggerhez hasonlóan, eredendőbb fenoménnek tekinti az ember faktikus világban-létét az embernek bármely viszonyulásához képest, ily módon az ember *világgal-együtt* létezése a legerendőbb fenomén. A késői Heidegger gondolkodásában a *Lét és időben* tematizált világban-benne-lét az igazság létfogalmának közvetítésén keresztül a *tisztás (Lichtung)* fogalmában még eredendőbben ragadtatik meg.

⁹ Uo. 39.

¹⁰ Uo.

¹¹ Uo. 40.

vagy szubjektivitása alternatívájának kérdését veti fel, amelyen belül a semmi tulajdonképpeni-sége elvileg az objektív oldalon volna fellelhető. Annál is inkább felvetődik ez a szempont, mivel a semmire kizárólag egy szubjektív pszichikai aktus, a kérdés alapján bukkan rá, ami eleve a semmi ontológiai lefokozása, „csak szubjektív”-vé minősítése álláspontjának kedvez. Sartre érvelése egyértelműen a semmi, a nem-lét objektív jellegének, valós voltának megalapozása és elismertetése irányába elkötelezett, amennyiben így fogalmaz: „A létre irányuló kérdésünket a bennünk és kívülünk levő nem-lét állandó lehetősége határozza meg. A nem-lét határozza meg a választ is: hogy amivé a lét *lesz*, az szükségszerűen abból a háttérből emelkedik ki, ami *nem* ő. Bármi is legyen ez a válasz, csak úgy fogalmazható meg: »a lét ez és ezen kívül semmi«.”¹²

Ennyiből is kiderül, hogy Sartre értelmezésében a kérdés szubjektív aktus ugyan, az ön-magáért-lét produktuma, de a nem-létet, ami a kérdés intencionalitása által meghatározott válaszstruktúrájában a nemleges válaszok állandó lehetőségében, a tagadásokban felbukkan, nem a kérdés hozza létre, hanem „bennünk és kívülünk is” *van*, a kérdés legfeljebb „rábukkanhat” a nemlegességekben, a nemleges válaszok lehetőségében. Pontosabban a nem-lét a tagadásokban csak *megjelenésszerűen* konstituálódik, de nem jelenhetne meg, ha nem *volna*. Ennek megfelelően a kérdés csak életre kelti, felébreszti a lét közepében, illetve háttérben szunnyadó nem-létet.¹³ Ami másfelől azt jelenti, hogy ontológiailag tekintve nem a tagadás hozza létre a semmit, hanem fordítva, a kérdésséget és a tagadást a semmi teszi lehetővé.

Ezekkel a fejtegetésekkel Sartre a tagadás és a semmi viszonyának klasszikus problémájához érkezik, amit tételesen is megfogalmaz: „[...] vajon a tagadás-e a semmi eredete, egy propozicionális ítélet szerkezetének formájában – vagy épp ellenkezőleg, a semmi mint a valóság szerkezete alkotja eredetét és alapját a tagadásnak. A lét problémája tehát a kérdés mint emberi magatartásmód problémájához utal minket, a kérdés problémája pedig a tagadás létének problémájához.”¹⁴

Az érvelés menetében Sartre kiindulópontként elismeri a kérdés és a tagadás szubjektív jellegét, amelyben a nem-létek megjelennek, ezeket azonban nem tartja minden további nélkül redukálhatóknak a tiszta szubjektivitásra. A kérdés mint léttel szembehelyezkedés, tehát léthez való viszonyulás ugyanis maga is egyfajta létviszony, és ez nem feltétlenül a klasszikus propozicionális formában valósítható meg,¹⁵ tekintettel, gesztusokkal is lehet kérdezni. A kérdés szubjektivitását ugyanakkor az is gyengíti, hogy nem értelmezhető kizárólag az interszubjektivitásban megvalósuló fenoménként, pusztán dialógusmodalitásként, a kikérdezett lét ugyanis nem mindig és elsősorban nem az ember, a gondolkodó lét.¹⁶ A lényeges itt az, hogy bármire vonatkozzon is a kérdés, és bármi/bárki legyen is a „kikérdezett”, a kérdésintenció válaszstruktúráját rejt magában, várakozást hordoz, és „amikor a lét feltárulására várok, a nem-lét eshetőségére is fel vagyok készülve.”¹⁷

A nemlegességekkel az ember természetesen nemcsak a kérdés intencionalis struktúrájában rejlő negativitásnak köszönhetően találkozhat, számos más, nem ítéletszerű/nonverbális magatartásmód is kinyilvánítja a nem-létnek a lét alapján történő megjelenését. Ennek megmutatására

¹² Uo. (Kiemelések Sartre-tól.)

¹³ Bár ennyiben és ebben az értelemben mintegy a kérdés konstituálja.

¹⁴ Uo. 41.

¹⁵ Bár ebben a formában is megmarad létviszonynak.

¹⁶ Vö. uo. 41–42.

¹⁷ Uo. 42.

Sartre a „pusztítás” fogalmának elemzését használja fel, és érvelése annak érzékeltetésére irányul, hogy a nemlegesség az emberi szubjektivitáshoz kapcsolódik ugyan, de ezzel együtt maga a lét hordozza magában, tehát alapjában véve transzszubjektív léte van. Egy vihar például az emberi megítéléstől mentesen nem pusztít, „egyszerűen csak módosítja a létezők sokaságának eloszlását. Nem lesz *kevesebb* dolog a vihar után, mint előtte volt. *Más dolgok lesznek.*”¹⁸ A pusztítás *mint* pusztítás tehát csak az ember révén jön létre, önmagában egy „semleges” folyamat, és ilyen értelemben egyedül az ember képes pusztítani, még ha annak kizárólag csak elszenvető alanya is, és nem ő maga viszi véghez a pusztítást, vagy éppenséggel védekezik a pusztítás ellen. Sőt éppen a *védekezésnek*, a védekező viszonyulásnak köszönhetően képes egy földrengés például *elpusztítani* a városokat, az ember éppen a védekező magatartásban pusztít, pontosabban éli meg pusztításként a történéseket. Erre utal Sartre, amikor azt írja, hogy a háború legalapvetőbb értelmét és célját az ember legapróbb építményei is tartalmazzák már.¹⁹ Ahhoz, hogy egy történés pusztítás lehessen, az embernek a világhoz való viszonyulására van szükség, transzcendenciára, ahogyan Sartre fogalmaz. Mindazonáltal ezek a történések egyúttal objektív, emberen kívüli tények *is*, és ilyenként, „semleges” történéseként transz-szubjektivitással/transzfenomenalitással rendezkednek. Ugyanakkor azonban maga ez a lét az ember hozzá való, alapvetően mindenkor *szembekerüléssel* viszonyában (legyen az kérdés, elvárás, tagadás, igény, meghatározás, maga a konkrét gyakorlati tevékenység) a nem-lét állandó lehetőségét hordozza, ami az ember számára nemlegességekként konstituálódik: állandóan megvan a lehetősége annak, hogy a válasz *ne* az legyen, amire a kérdésben számítottam, illetve *ne* legyen semmiféle válasz; hogy *ne* teljesüljenek az elvárásaim, hogy *ne* sikerüljön egy gyakorlati célkitűzés, vagy hogy a világ a *fenyvetés* módján érintsen. A nemlegességek ontikus alapját Sartre a lét *törékenysége*nek gondolatával ragadja meg: a hozzá való emberi viszonyulásban a lét e viszonyulás *felé* törékenynek mutatkozik az ebben a viszonyulásban létrejövő nemlegességek módján: „Egy lét akkor törékeny, ha létében a nem-lét bizonyos lehetőségét hordozza.”²⁰

A lét, a tagadás és a semmítések

A semminek a szubjektivitás és transzszubjektivitás határán való feltűnése a tagadás és a semmi viszonyának kérdéséhez küld vissza. Ennek a viszonynak az eldönthetőségi pontig való megvilágítása céljából Sartre az „ott nem lét”, a hiány jelenségének elemzéséhez folyamodik. Amikor egy személyt keresek egy helyiségben, és felfedezem, hogy nincs ott, akkor tulajdonképpen ennek a nemlegességnek az ellenére csak teljességet észlelek, a helyiséget berendezései együttesével, a benne tartózkodó emberekkel, a rám ható érzéki benyomások komplexumával. A hiány mint olyan nem, csak a *jelen* és *itt* idő- és térpozitivitás érzékelhető. Ez a létteljeség azonban, amely látszólag semmiféle nemlegességet nem tartalmaz, és teljes pozitivitással áll a kereső tekintet előtt, már eleve egy első semmítést tartalmaz, amennyiben a céltárgy vonatkozásában a háttérként való visszahúzódnak nem-jelentőségességének, közömbösségének és magának a visszahúzódnak a negativitását csillantja meg. A szóban forgó helyiség a keresett

¹⁸ Uo. (Kiemelések Sartre-tól.)

¹⁹ Uo. 43.

²⁰ Uo.

személy hiányában *csak* háttér marad, ilyenként, mint a keresett személyt *nem* megjelenítő s mint ilyen annak semmije működik: a keresett személy távolléte „a kávéházat fokozatos eltűnés-sé dermesztette”.²¹ A helyiség „éppen úgy, ahogy van”-sággként felfogott totalitását, amelyben ebben az értelemben nem léteznek nemlegeségek, a kutató/kérdező magatartás mégis-mégis a céltárgy nem-létét tartalmazó semmisségbe süllyeszti, amelynek talaján a helyiség a „csak” háttér jelentésség-nélküliségébe, közömbös tárgyak egyenértékűségébe halványul. Ebben a létteljességben semmit felvillantó alak-háttér játékban az alaposabb, ontológiailag fókuszált odafigyelés már nem egy, de kétszeres semmitést fedezhet fel: a háttér semmije az alak semmije viszonylatában az, ami, vagyis semmi. Az első semmitést tehát, a helyiség „éppen ez és ez” totalitásának a céltárgy viszonylatában semmis-háttérként való *vissza*-lépését a céltárgy hiányának semmije követi, amennyiben az mint a hiány értelmében vett semmi jelenik meg ebben a háttérben. Igazából itt nem is annyira egymásutániságról, mint inkább egyidejűségről van szó, a helyiség totalitása a hiányzó céltárgy viszonylatában degradálódik semmis-háttérré, illetve ebben a semmis-háttérben a céltárgy hiánya-semmije nyilvánul meg. Ezt a kettős semmitést Sartre a következőképpen írja le: „az észlelés számára egyrészt a semmi csillogása, a háttér semmije adódik, amelynek megsemmisülése hívja, kényszeríti az alak megjelenését, másrészt ez az alak, ami szintén egy semmi, mely *semmiként* csillog a háttérben. Annak az ítéletnek, hogy »Pierre nincs itt«, éppen ennek a kettős semmitésnek az észleleti megragadása szolgál alapjául.”²²

Az érvelés téjé, a tagadás és a semmi viszonya kérdésének szempontjából a fenti elemzés hangsúlyos mondanivalója az, hogy a semmi egyrészt a tagadásban, a létben való szemben-állásszerű emberi magatartásban tételeződik, másrészt, hogy ennek felismerése nyomán nem szabad szubjektíválnunk a semmit, mivel maga a lét tartalmazza, *ad lehetőséget* a tagadás semmitésének. Ha a létben nem lenne meg a nem-lét, illetve annak lehetősége, nem lenne „létalapja” a tagadó viszonyulásnak: „a nem-lét nem a tagadó ítélet révén járul hozzá a dolgokhoz: ellenkezőleg, a *nemlét tartja fenn és teszi lehetővé a tagadó ítéletet*. Hogyan is lehetne ez másként? Hogyan tudnánk felfogni az ítélet negatív formáját, ha minden csak létteljesség és pozitívítás lenne?”²³

A tagadás és a semmi viszonyának sartré-i elemzésében tehát a semmi ontikusan elsődlegesként, a tagadás lehetőségét megalapozó alapként jelenik meg. Elválaszthatatlanul hozzá van kapcsolódva azonban a tagadáshoz, a tagadás szubjektivitásához, amennyiben mintegy abban realizálódik- „aktivizálódik”, így bizonyos értelemben a tagadás hozza létre (pontosabban *létbe*, a realitásba) a semmit. Ezáltal viszont a tagadás transzszubjektívításhoz jut, ontikus hatótényezővé erősödik: „Mert a tagadás a lét elutasítása. Általában egy létet (vagy egy létmódot)

²¹ Uo. 44.

²² Uo. 45. (Kiemelés Sartre-tól.) Megjegyezzük, hogy nem szabad csökkent fajsúlyúnak, nem-ontológiaiainak tekintenünk Sartre érvelését amiatt, hogy itt úgymond pszichológiai megközelítésről lenne szó, az alak-háttér dualitáson alapuló észleléslélektani fenomenológiai leírásról, egyfajta Gestalt-pszichológiai állásponttól. Egyrészt a gondolatmenet téjé egyáltalán nem pszichológiai, hanem egy ontológiai probléma észleléslélektani példán keresztül való érzékel-tetéséről van szó; másrészt a pszichológiai jelenségek – szorongás, félelem, megértés, hangulat stb. – Heideggernek köszönhetően radikális ántontologizáláson mentek keresztül, úgyhogy pszichológiai terminusok használata valamely lét-elméleti probléma megvilágításában önmagában még egyáltalán nem jelenti a filozófiai ontológiától való eltávolodást. Sartre-ra hatással lehetett az a komolyság és „agresszivitás”, amellyel Heidegger a hagyományosan tisztán pszichológiaiailag értelmezett fogalmak jelentését radikalizálja és a fundamentálonológiai/fenomenológiai analízis szolgálatába állítja. A szorongás fogalmát például, Heidegger analíziséből kiindulva, maga is fenomenológiai ontológiai szempontú vizsgálátnak veti alá.

²³ Uo. (Kiemelés tőlem – P.P.)

tételezünk, majd vetünk vissza a semmibe. Ha a tagadás csak kategória, [...] felragasztott bélyeg bizonyos ítéletekre, hogyan tudjuk megérteni azt, hogy a tagadás semmíteni képes egy létet, hirtelen felszínre hozni és megnevezni, hogy azután újra a nem-létbe taszítsa vissza?”²⁴

A tagadásban tehát a tudat mintegy kilép a szubjektivitás szférájából, hiszen a tagadás a semmítésben bizonyos értelemben „érinti” a létet. Ez a kilépés azonban csak az intencionalitás értelmében vett önmaga-elhagyás, a tagadásszerű semmítés ugyanis teljességgel tudati aktus: „De itt a tudat szférájában vagyunk. S a tudat csak tagadástudat formájában képes tagadástudatot létrehozni.”²⁵ Ez a „csak” azonban nem a tudat onticitása tagadásának irányába mutat, hanem a semmi létjellegét erősíti: „A *nem* [...] (lét) tudatként jelenik meg, a nem tudataként.”²⁶ Ha pedig tudatában vagyunk a *nem*nek, ha elgondolhatjuk, akkor ez csak azáltal lehetséges, ha a semmi, természetesen semmiként, létezik: „ha mindenhol lét van, a semmi nem csupán elgondolhatatlan, [...] hanem a tagadást a létből soha nem is származtathatjuk. Ahhoz, hogy *nemet* tudjunk mondani, a nem-létnek folyamatosan jelen kell lennie, [...] a semminek kísértenie kell a létet.”²⁷

A tagadás, a semmi és a lét viszonyát illetően az eddigiek alapján a következő korrelációk állapíthatók meg: a tagadás a léthez való semmítő viszonyulás, ez pedig „létalapjaként”, hordozójaként feltételezi a semmit. A semmi semmiként létezik, s mint ilyen feltételezi a létet, amivel szemben semmiként megnyilvánulhat. A lét és a semmi nem egyenrangúak, a semmi a léthez képest mindig az utólagosság pozíciójában van, amennyiben csak a semmítésben „létezik”, ez pedig csak akkor lehetséges, ha tárgya, a lét már adva van. Ezt az is alátámasztja, hogy a semmítés formája, a tagadás mindenkor kétlépéses működési struktúrában jön létre: „Általa egy létet tételezünk, majd vetünk vissza a semmibe.”²⁸ A semmítés nem a lét eltüntetését vagy megszüntetését jelenti, hanem „nemlegességi vonatkozások” bevitelét a létbe, mint amilyenek az elutasítás, a szembehelyezkedés, a hiány. A semmi mindig „aktív”, csak *semmítésként* van, s mint ilyen mindenkor emberi viszonyulást feltételez: tagadást, nem-tudatot, szembeállást. Ezeket a vonatkozásokat a fenti értelemben vett tagadás vezeti be a létbe a semminek a létben való „kísértésszerű” egzisztenciája alapján, így a semmi a tagadást ontológiai hatalommal ruházza fel: „a tagadásnak valamilyen független erőnek kell lennie, ami áttöri a pozitivitásnak azt a falát, mely körülzár minket”²⁹

Ezekben a fejtegetéseiben Sartre gondosan ügyel arra, hogy a semmit ne tekintse a léttel egyenrangú kategóriának, hanem egyfajta onto-logikai hierarchiát tételezzen a kettő viszonyában a lét javára. Eszerint a lét és a semmi viszonyát nem szabad a tézis-antitézis viszony mintájára értelmezni, a hegeli koncepció szellemében, ahol az ellentét két tagja logikai egyidejűséget élvez. Ezzel az értelmezéssel szemben Sartre a semmi logikai utólagosságát hangsúlyozza a léttel szemben, amennyiben a semmi mint semmítés nem adott-ság, hanem folyamat, mozgalmasság, így a lét és a semmi szembenállása nem merev ellentét, hanem mozgó ellentmondás:

²⁴ Uo. 46.

²⁵ Uo.

²⁶ Uo. (Kiemelés Sartre-tól.)

²⁷ Uo. (Kiemelés Sartre-tól.)

²⁸ Uo. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy minden tagadó kijelentést ténylegesen megelőz egy állítás, hanem hogy magában a tagadó kijelentésben intencionalitászerűen egyszerre tételezve van annak léte, amit tagadunk, hiszen a tagadás *valamire* vonatkozik.

²⁹ Uo.

„A nem-lét [...] nem az ellentéte a létnek, hanem az, ami ellentmond neki. Ez a semmi logikai utólagosságát vonja maga után a léttel szemben, hiszen először a tételezett lét van, s csak azután a tagadott.”³⁰

A létnek a semmivel szembeni, a tagadásban mint intencionális aktusban megnyilvánuló logikai primátusa egyben ontológiai elsőbbséget is feltételez: „a lét megelőzi a semmit és megalapozza azt. Ezen nemcsak azt kell értenünk, hogy a létnek logikai elsőbbsége van a semmivel szemben, hanem azt is, hogy a semmi konkrétan a létből meríti erejét. Ezt fejezzük ki akkor, amikor úgy fogalmazunk, hogy a *semmi kísérti a létet*. [...] a létnek semmi szüksége nincs a semmire ahhoz, hogy megérthető legyen [...]. A semmi ezzel szemben *az, ami nincs*, csak kölcsönzött létezéssel bírhat: a létből nyeri létét; létének semmijével csak a lét keretei között találkozhatunk [...] nem-lét csak a lét felszínén van.”³¹

Ezek a fejtegetések valósággal a semmi „létfogalmát” alapozzák meg, amely mint ilyen kétszeresen is utólagossági pozícióban van a léthez képest: egyrészt nincsként *van*, így léte tagadó mivoltában is csak a létfogalom univerzalitásán belül gondolható el; másrészt *nincsként* van, tehát csak a lét előzetesének tagadás-mozzanataként tételezhető. A semmi létfogalma értelmében tehát a semmit sokszorosán a lét tartja fenn, sőt magában a létben tartózkodik, úgyhogy semmilyen téri vagy idői „kívüliség” nem tapad hozzá: „A semmi, ha nem a lét tartja fenn, szeretefoszlik *mint semmi*, s visszaesünk a létbe. A semmi csak a lét alapján semmíthet; ha a semmi adott lehet, az nem történhet sem a lét előtt, sem utána, sem [...] a léten kívül, hanem magának a létnek a belsejében, a szívében kell rejtőznie, akár egy féregnek.”³²

A *mint semmi* kiemelés jelzi, hogy egyedül a semmi *létfogalma*, a semminek szükségképpen valamilyen létvonatkozásban való elgondolása képes a semmi fogalmát jelentéssel fogalomként konstituálni, ellenkező esetben a teljes jelentésnélküliség semmijébe vettetik vissza, amiként a „pozitív”³³ filozófiai gondolkodás mindig is felfogta és elgondolásra méltatlanként a „logikai gondolkodás” vélt fölényes pozíciójából elvetette.

A semmi eredete: kérdezés és (in)determináció

A semmi létfogalmának megalapozása, a semminek szükségképpen valamilyen létvonatkozásban való elgondolása visszatéríti Sartre-t a lét fogalmának és ezen keresztül a semmi eredete kérdésének problematikájához. A lét elsődlegesen, tulajdonképpeni fogalma szerint ugyanis a „teljes teljesség” értelmében vett pozitivitás, ami mint ilyen nem rendelkezik szerkezetiséggel és határoeltsággal, ily módon *nem* „tartalmazhatja” a semmit, még csak ki sem zárhatja, mivel semmiféle kapcsolatban nem állhat vele. Mindazonáltal, mivel előbbi fejtegetéseinek értelmében a semmi mégiscsak „van”, eredetének kérdése nem kerülhető el: „ha a Semmit nem gondolhatjuk el sem a léten kívül, sem a létből kiindulva, s ha mint nem-lét a szükséges erőforrást önmagából sem nyerheti [...], *honnan származik akkor a Semmi?*”³⁴

³⁰ Uo. 49.

³¹ Uo. 51. (Kiemelések Sartre-tól.)

³² Uo. 57. (Kiemelések Sartre-tól.)

³³ Heidegger „metafizikainak” nevezi.

³⁴ Uo. (Kiemelés Sartre-tól.)

A semmi eredetére vonatkozó fejezet első részében Sartre összefoglalja a „lét nyomában” a létre vonatkozó kérdés formájában elindított fejtegetéseit.³⁵ Kiténik ezekből, hogy a létkérdés nála már kezdetől fogva a semmire van kihegyezve (bár azt természetesen szükségképpen a léttel valamiféle vonatkozásban gondolja el), emiatt a kérdésre rekurzív kérdés nála elsősorban nem annyira a lét, mint inkább a tagadás, a nemlegességek, a semmi felé mozdít el: „ha nem volna tagadás, semmilyen kérdést nem lehetne feltenni, különösen a lét kérdését nem. Ám amikor a tagadást közelebről megnéztük, az a semmire utalt minket mint eredetére és alapjára: hogy létezhesen a világban tagadás, következésképpen hogy feltehesük a létre vonatkozó kérdést, a Semminek valamilyen módon már adva kell lennie.”³⁶

Sartre tehát a létre kérdezve a kérdés létszerűségének vizsgálata közvetítésével elsődlegesen nem a léthez, hanem a Semmihez érkezik el. Ám mivel nála, amint erre az előzőek folyamán rámutattunk, a semmi létfogalmának megalapozásáról van szó annak a kényszerűségnek a belátása alapján, hogy a semmi kizárólag mint semmiként *létezés* képzelhető el, tehát semmiként is kizárólag a lét teljességét meg nem haladhatóság árán, a semmi elgondolása egyben ismét csak a létre utal vissza: „a semmi nem gondolható el a léten *kívül*, sem mint kiegészítő és absztrakt fogalom, sem pedig mint olyan végtelen közeg, amelyben a lét függőben lenne. A Semminek a lét szívében kell adva lennie, hogy a valóságélemeknek azt a sajátos típusát meg tudjuk ragadni, amiket nemlegességeknek nevezünk.”³⁷

A lét azonban lét, a semmi pedig semmi. A lét mint lét, mint fogalma szerint teljes pozitívítás teljességgel kizárja a semmit, semmilyen vonatkozásban nem lehet vele. Sartre a végletekig kielezi a lét és a semmi viszonyának problémáját, amikor a semmi nyilvánvaló „létezésének” tételezésével egyetemben leszögezi: „ezt a világon belüli Semmit az Önmagában-lét nem képes létrehozni: *a lét mint teljes pozitívítás fogalma nem tartalmazhatja a semmit szerkezeti elemei egyikeként*”.³⁸

A semmi létezésének (semmiként létezésének) tényét és a lét totális semmi-kizárásának fogalmi kényszerét Sartre csak a lét „meggyengítése” árán tudja összeegyeztetni: az Önmagában-lét mellett be kell vezetnie egy másik létmodalitást, amely a „semmiként létező semmit”

³⁵ Ezek a kiindulási gondolati struktúra tekintetében lényegi hasonlóságot mutatnak a Heidegger fundamentál-ontológiai vizsgálódásait megalapozó gondolati alapállással. A létre vonatkozó kérdés Sartre esetében is magához a kérdéshez csatol vissza, a létnak a kérdésesség módján a kérdező felé megmutakozó bizonytalansága a kérdés faktumának bizonyosságán nyugszik el. Ez a nyugvópontra jutás azonban csak ideiglenes, mivel csak arról van szó, hogy a lét gondolati megragadásában előálló kérdés kényszere most magára a kérdésre tevődik át, és a kérdésre vonatkozó kérdés formáját ölti, a lételmélet kérdéseméletbe csap át: „Először feltettük a lét kérdését. Azután magához a kérdéshez fordulva, [...] magát a kérdést kérdeztük ki.” – (Uo.) Heidegger azonban ezen a ponton a kérdés kérdezőjét, az embert a létjelenség lételméleti pozitívításában ragadja meg, és a kérdést egyelőre csak a kérdezőhöz eljutás kiindulópontjaként veszi számításba, és a közvetítésével tételezett *jelenvolólét* analízise felé fordul, ahonnan reményei szerint a létkérdés ismét magára a létre fordul vissza. A *semmi* problémájának felvetéséhez Heidegger is eljut, és pedig már a *Lét és időbeni* fundamentálontológiai vizsgálódások kapcsán, például az emberi jelenvolólét pszichikai állapotainak ántontologizálása révén, jelesül a szorongás immár fundamentálontológiai alapvetésű fogalmának közvetítésével. Heideggernél azonban a *semmi* tulajdonképpeni tematizálására igazából csak gondolkodói beállítottságának hangsúlyváltása után, a léttörténeti korszak vizsgálódásai közepette kerül sor, a létkérdésnek a „metafizika alapkérdése” formájában való újbóli felvetése kapcsán. Ebből a szempontból a legreprezentatívabb írás a már említett *Bevezetés a metafizikába*. Ugyanakkor ezek, akárcsak a fundamentálontológiai semmi-analízisek, elsősorban nem a semmit, hanem a létet célozzák meg (bár a semmit kemény ontológiai kategóriaként, a léttel egyenrangú ontológiai entitásként ragadják meg), illetve a semmit nem annyira az ember világban való léte által tételezett, mint inkább a léttel együtt felé jövő, *adódo* „eseményként” ragadják meg. Heideggernél az ember mintegy „engedi lenni” a létet és a semmit.

³⁶ Uo.

³⁷ Uo.

³⁸ Uo. (Kiemelés tőlem – P.P.)

kiválthatja és a léthez kapcsolhatja. Hangsúlyozzuk, egy másik lét tételezésének logikai kényszerét a semmi sajátos *létfogalma* involválja: „A Semmi nincs, a semmi »létezve *van*«; a Semmi nem semmití önmagát, a Semmi »semmitve van«.”³⁹ A Semmi „egzisztenciája” a semmités, de ha az Önmagában-lét mint létteljesség nem hordozhatja magában a semmit, akkor olyan lét létezése szükséges, amelynek létét/lényegét éppen a semmitő magatartás teszi ki: „Csak az a lehetőség marad tehát, hogy léteznie kell egy létnek, amely nem az Önmagában-való, s amely a Semmi semmitésének tulajdonságával bír – saját létében hordozza, saját maga létezésével tartja fenn azt, *egy lét, amelynek révén a semmi a dolgokhoz jut.*”⁴⁰ Ez a lét saját létében *semmití a Semmit*, „saját maga létében saját léte alapján semmit”.⁴¹

A Semmi „létmódja” a semmités, semmiként lenni annyi, mint semmitve lenni. Ily módon a lét, amelynek révén a semmi a világban megjelenik, nem passzív befogadóként viselkedik a semmivel szemben, hanem ő maga világban létével *semmit*, a semmités világban való létének lényegi ontológiai jellemzője: „A lét, amely által a Semmi a világba érkezik, egy olyan lét, amelynek saját létén belül saját létének semmijéről van szó: a Semminek azon lét saját Semmijének kell lennie, amely által a Semmi a világra jön.”⁴²

A Semmit a világba hozó lét tételezésének megalapozása érdekében Sartre fejtegetései ismét a kérdésre, a kérdező magatartásra nyúlnak vissza. Ha a létkérdés visszahajló intencionalitásában a kérdésre való rekúrzió először a Semmihez vezetett, most ez a másodszori visszacsatolás ismét magához a kérdéshez, de ezúttal mint a létezésével a Semmit megalapozó létezőhöz kell elvezessen. Ezt a létezőt Sartre, mint már utaltunk rá, a lét „meggyengítése” árán vezeti be, amely létező ennek okán, egyfajta „létkompenzáció-elv” értelmében, ontológiailag erős/agresszív létezőként tételeződik, mint amelynek létezésével a Semmi a világba jön, és meggyengíti a lét struktúráját.

Annak a létezőnek a megragadása céljából, amelyhez a Semmi eredete köthető, Sartre visszatér a kérdés ontológiai vizsgálatához. Ha a kérdés olyan ontológiai entitásként mutatható fel, amelyben a Semmi valamilyen módon és értelemben megjelenik, akkor a Semmit a világba vezető létezőként az ember azonosítatik, lévén a kérdezés emberi magatartásmód. A kérdés, a tagadás és a semmi formális összefüggésére Sartre már az előzőek során is utalt, most azonban a kérdés olyan ontológiai finomelemzésére vállalkozik, amely kimondottan a Semminek a kérdésből/kérdezésből való *közvetlen* felbukkanásának kimutatására összpontosít.

A kérdés ontológiai vizsgálatának, lét- és semmi vonatkozásokat hordozó ontológiai entitásként való tételezésének figyelembe kell vennie a kérdés sajátosan kettős, oda-vissza intencionalitását: a kérdés kikérdezi a tárgyat, tehát léte/létmódja tekintetében valamiféle választ intencionál, a kérdésintenció a válaszintenciótól a kérdésben elválaszthatatlan. A válasz azonban, éppen a kérdés kérdésessé tevő ontológiai természetéből adódóan, a kérdésesség előzetesében mindig bizonytalan, azaz ontológiailag alternatívikus: a kérdésben intencionált így vagy úgy mutatkozhatik meg, léte vagy nem-léte egyaránt feltárulhat: „mindig nyitva marad annak a lehetősége, hogy semmiként tárul fel”.⁴³ A kérdésintencionalitás tehát *elve* semmit, a kérdésesség előzetesében a kérdés tárgya mindenkor a lét és nemlét egyenrangú lehetőségében

³⁹ Uo. 58. (Kiemelés Sartre-tól.)

⁴⁰ Uo. (Kiemelés Sartre-tól.)

⁴¹ Uo.

⁴² Uo.

⁴³ Uo. 59.

tartózkodik. Emiatt, az intencionális pólus lehetséges semmije miatt minden kérdésben sajátos megalapozási kényszer nyilvánul meg. Amire kérdezzük, éppen a kérdésben kérdésessé tett mivoltában sajátos alapnélküliségben tartózkodik, bármely kérdés sajátos intencionalitásában megkérdéztettjét legelőször az alapnélküliségbe távolítja. A megalapozási kényszer a kérdés kérdésessé tevő, alaptalanító, alap-eltávolító természete és ezzel egyidejű „merőleges”, tágan értelmezett tárgy-intencionalitása kettősségének következménye. A kérdés a kérdésesség formájában alaptalanít, tárgyának (lét)alapját a kérdésesség – legalábbis átmeneti – semmijébe távolítja. Ezt a kérdésesség értelmében vett semmiben való felmutatást tekinthetjük a kérdés semmitő esszencialitásának: mivel „egy létező mindig feltárulhat *semmiként*, minden kérdés feltételezi, hogy az adotthoz képest valamilyen semmitő hátralépést hajtunk végre, ami így pusztá megjelenítéssé válik, s a lét és a semmi között oszcillál”.⁴⁴ Ez a semmitő hátralépés a léttől, a lét bizonyosságából való vissza-lépés a kérdésesség sajátos lét és nem-lét közöttiségének kvázi-léttelenségébe a kérdésben mint olyanban mindenkor megtörténik.

Ez a semmités természetesen nem a tárgy tényleges megszűntetését, létből való kiiktatását jelenti, a kérdésben a tárgy csak *egyelőre* semmi, hiszen a kérdésesség ontológiai állapotában a lét és a semmi egyenrangú lehetősége között „oszcillál”.⁴⁵ A kérdésben a tárgy tehát nem válik ontológiailag semmivé, hanem az eldöntetlenség állapotába, egyfajta „semleges létbe”, a lét és a semmi „közé” helyeződik.

Ugyanakkor azonban a kérdésnek a kérdésesség állapotába, a lét és a semmi egyenrangú lehetőségének állapotába hozása formájában való semmitése egy másik alapvető semmitést is hordoz, mégpedig a kérdezőnek önmagának a semmitését, mivel a kérdésesség semmitése révén a kérdező tulajdonképpen bizonyos értelemben kilép az egyetemes oksági láncolatból, elvágja magát a világ determináltságától: „minthogy a kérdésnek a kérdeztől egyfajta semmitő hátralépést kell tudnia megvalósítani, kivonja magát a világ oksági rendjéből, nem hagyja, hogy a lét lépre csalja. Ez annyit jelent, hogy a semmités kettős mozgása által egyrészt semmiti a kérdeztet önmagához képest, egy semleges létbe, a lét és a semmi közé helyezi, másrészt semmiti önmagát a kikérdeztetthez képest, elszakadva a léttől, hogy a nemlét lehetőségébe léphessen be.”⁴⁶

A kérdés semmitése tehát kétirányú semmités, a kérdeztet és a kérdező felé érvényesülő semmitésként valósul meg, ugyanakkor mindkét irányú semmités a világdeterminizmusból való kilépés, vagy talán pontosabban a világdetermináció egyfajta „felfüggesztése” értelmében értendő, mivel a kérdésben a kérdeztet és a kérdező egyaránt kívül kerül bizonyos értelemben a világ oksági rendjén. A kérdeztet abban az értelemben, hogy a kérdés kérdésességében a világ determinisztikus rendjében létében vagy nemlétében egyaránt tényleges funkciót betöltő mivolta semmitődik, a kérdező pedig abban az értelemben, hogy a kérdés mint semmités csak is a semmi felől magyarázható, az egyetemes determinizmus egyértelműen kizárja a kérdés lehetőségét, a kérdésesség értelmében vett semmitéseket: „Ha elismernénk hogy a kérdést a kérdezőben az egyetemes determinizmus határozza meg, a kérdés nemcsak megérthetlenné válna, hanem elképzelhetlenné is. Egy valós ok valós hatást hoz létre, s az okozott lét teljes

⁴⁴ Uo. (Kiemelés Sartre-tól.)

⁴⁵ A létre való rákérdés Heideggernél is sajátos ingamozgásra készíti a létezőt a lét és a semmi egyformán erendő lehetősége között, a „metafizika alapkérdése” vonatkozásában. – Vö. Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. Ford. Vajda Mihály. Bp. 1995. 11–16. (5., 6., 7. és 8. paragrafusok.)

⁴⁶ Sartre: *i. m.* 59.

mértékben az okhoz kötődik pozitívításában. [...] a semminek a legkisebb csíráját sem hordozhatja magában.”⁴⁷

Az egyetemes oksági láncolatban nem lelhetők fel a semmi hézagai, az ok az okozatból *közvetlenül* következik, az ok-okozat viszonytérben nincsenek helyek, ahová a semmi, a *nem* befészkelhetné magát. Ezért, ha a kérdés (a kérdésessé tevés értelmében) valóban semmit, a kérdezettnek és a kérdezőnek egyaránt le kell válnia bizonyos értelemben az egyetemes oksági láncolatról, hiszen, amint Sartre fogalmaz, a kérdezővel nemlegességek jönnek létre a világban: „A kérdés révén [...] bizonyos mennyiségű nemlegességet vezetünk be a világba: látjuk, amint a semmi irizálja a világot, megcsillan a dolgok felszínén.”⁴⁸

Az a létező, amelynek révén „nemlegességek” jönnek létre a világban, és a semmi megcsillan a lét felszínén, nyilvánvalóan a kérdező létmódjával bíró létező, aki éppen kérdező mivoltában egyben erős ontológiai entitás státuszra tesz szert, hiszen egyrészt megteremt a semmit, másrészt önmaga okává lesz, a kérdésben ugyanis, mint már jeleztük, leválik a világ oksági rendjéről, szuverén létezőként határozódik meg: „Az ember [...] olyan létként mutatkozik meg, amely a világban életre kelti a Semmit, úgy, hogy ebből a létből a nem-lét alapján önmagára hat.”⁴⁹

Befejező megjegyzések

Nem követjük itt tovább Sartre fejtegetéseit, amelyeket az ember primer, alapvetően kérdező/nemlegesítő világhoz való viszonyulásának elemzése indítottak el, és amelyek ezen a ponton a szorongásra való reflexiókkal folytatódnak, amelyek az embernek a szabadságban való önmagával szembeni ellentmondásos viszonyát ragadják meg. Ezek a vizsgálódások Sartre főművének meglehetősen az elején találhatóak, és éppen csak megnyitják az utat az önmagában-lét/önmagáért-lét viszonyát tárgyaló fenomenológiai ontológia problematikájába való belemerüléshez. Elemzéseinket a következőkkel szeretnénk zárni:

Sartre a létkérdés elsőfokú tematizálása során elsődlegesen a Semmihez jut el, amit jól illusztrálnak az erre vonatkozó fejezetet ebből a szempontból lezáró sorok: „Ahhoz, hogy az ember kérdezni tudjon, saját semmije kell lehessen, vagyis: létében csak akkor tartozhat egyedül a nem-léthez, ha léte önmaga által dermeszti a semmit önmagába: így jelennek meg a múlt és a jövő transzcendenciái az emberi valóság időbeli létén belül.”⁵⁰

Ezzel a megállapítással Sartre természetesen egyáltalán nem mondta ki az utolsó szót a lét, a semmi, az ember, az időbeliség vonatkozásában saját fenomenológiai ontológiáját illetően, hiszen mint jeleztük, ezeknek a kategoriális viszonyoknak a tárgyalása a főmű keretén belül igazából még csak ezután következik. Részünkről itt elegendőnek tartjuk azt, amit ezek a sorok a kérdés, a lét, az ember, a semmi vonatkozásában szintetikusán, egész eddigi fejtegetéseinek fényében, kimondanak. Az ember az az ontológiai entitás, aki a léttel bizonyos értelemben korrelatív semmit a maga világban való létének sajátos modalitásával kitermeli. A létre vonatkozó kérdés elemzése során Sartre a Semmihez jut el, de az ember sajátos létszituacionalitásán

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ Uo. 83.

keresztül, és ezáltal tulajdonképpen a viszony fordítottja is igaz, a Semmi közvetítésén keresztül az emberhez jut el, aki a Semmihez, és így a léthez való viszonyában szabad, szuverén, ontológiai erősen entitásként határozódik meg.

Questioning, Denial and Nothing. Contribution to Sartre's Interpretation of Nothing

Keywords: Sartre, questioning, denial, nihilation, being, intentionality of questioning, dimension of answering, causality, indetermination

Opposite to common thinking and mainstream scientific and philosophical paradigms, Sartre – in agreement with Heidegger – considers nothing as “something”, the interpretation of which can only be conceived within the universality of the category of being, but which has at the same time a constitutive role in its semantic field. These two categories can only be conceived in a kind of onto-logical correlation. The present thesis proposes an interpretation of Sartre's meaning of nothing, correlated to certain fundamental ways of man's rapport to being, such as questioning, denial, reduction to nothing etc., conceived ontologically, based on analyses conducted in the introductory part of his work entitled *Being and Nothing*.

Szilágyi-Gál Mihály

A „másik” esztétikai jelenléte Hobbes szerződéselméletében

A polgártársam mint fikció

A szerződéselméletek természetjogi logikája távol esik az esztétika tárgyalási univerzumától. Ennek ellenére az uralkodó, aki valójában saját alattvalóinak nyilvános „arca”, mégis bevon esztétikai jelenségeket a klasszikus modern politikafilozófiába. Az alábbi elemzés három ilyen jelenséget vesz szemügyre Thomas Hobbes filozófiájában: a reprezentációt és a retorikát, valamint a képzeletet, amely nélkül az alattvaló és az őt reprezentáló uralkodó közötti hierarchia és logikai viszony nem volna lehetséges.

A 16., 17. és 18. század óriási hatású politikafilozófiai modellje, a Grotius, Puffendorf, Hobbes, Locke, Rousseau, a 20. században pedig Rawls névéhez fűződő szerződéselméletek célja az volt, hogy politikai közösségek nyilvános intézményeinek, elsősorban a hatalomnak a jogszerűségét ne az adott közösség hagyományai alapján próbáljuk megindokolni, hanem az észszerű együttélés valamilyen evidens emberi minimumának modellezése alapján.

A szerződéselméleti paradigma konzervatív kritikája közismerten azt állítja, hogy nem azonosítható olyan pillanat a történelemben, amikor emberek összegyűltek, és szerződést kötöttek egymással, miszerint mostantól közhatalmat bíznak meg önmaguk védelmére és egymás kölcsönös korlátozására, ami bár természettől kapott egyéni szabadságuk csökkentését jelenti, ugyanakkor sokkal nagyobb biztonságot kínál, mint a szerződés előtti állapot. Bár többek között maga John Locke állítja *Második értekezés a kormányzatról* című művének V. és VIII. fejezetében, Robert Filmer ilyen jellegű kritikájára válaszul,¹ hogy igenis voltak szerződéses államalapítások, továbbá azt, hogy a természeti állapot alapvető morális helyzetei bármikor, bárhol visszaköszönhetnek emberek között, akik például egy erdőben eltévedve csakis egymással kooperálhatnak. Szerződéselméletük jelentős különbségein túl lényegében ugyanezt vallja Hobbes is a *Leviatán* XIII. fejezetében.² Locke szerint az ilyen extrém esetekben kívül kerülünk az intézményeken, és ennek következtében a természeti állapotban uralkodó logika lép érvénybe: önmagam és tulajdonom, illetve a másik ember védelme.³ A konzervatív politikai

Szilágyi-Gál Mihály (1971) – PhD, egyetemi adjunktus, ELTE, Budapest, szilagyi-gal.mihaly@btk.elte.hu

A tanulmány első változata megjelent *A félreértés esélyei – Filozófiai, politikaelméleti és retorikai írások* (Bp. 2018) című könyvemben.

¹ Vö. Sir Robert Filmer: *Patriarcha és egyéb írások*. Ford. Nagy Levente. Kvár 2003. 125–128; James Tully: *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge 1993. 103, 283–284.

² Vö. Thomas Hobbes: *Leviatán. Vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma* (1651). Ford. Vámos Pál. Bp. 1999. 169–170.

³ John Locke: *Második értekezés a kormányzatról*. Ford. Endreffy Zoltán. Kvár 1999. 50.

gondolkodásban ma is jelen van a kritika, miszerint a szerződéselméleti modell fiktív, kultúrától és történelemtől független, hermetikus játékszabályokból akarja levezetni az állam megalapozását, miközben a valóság az, hogy a politikai közösségek és államaik mindig is valamilyen konkrét történelmi/kulturális örökség szabályai szerint alakultak ki és működnek.

Azt állítom, hogy a szerződéselméleti modellnek van egy más, lényegibb fiktív jellege is, amely nem függ a szerződésszerű közösségteremtés eldönthetetlen történelmi valóságától, a kultúrán és történelmi időn kívüli okoskodás vádjától, vagyis nem a közismert konzervatív érvkészlet célpontja. Ez a mélyebb fikció az, hogy a politikai közösség tagjai nem ismerik egymást, hanem csak a hatalmi reprezentáción keresztül „látják” egymást, és találkoznak egymással állampolgárként. Ebben a találkozásban mindig egy „delegált”, nyilvánossá tett arcunkat használjuk, és ez az arcunk néz vissza ránk, amikor a hatalom az általunk saját érdekünkben elfogadott törvényeit alkalmazza ránk – vagyis e viszony lényegeként mi magunkra. Ráadásul Locke modelljével ellentétben Hobbes rendszerében ez az arc nem is „hívható vissza”, hanem végérvényesen rá van ruházva az intézkedő hatalomra.

Más szóval a filozófiai szerződéselméleti modellt többé-kevésbé alkalmazó nagy lélekszámú modern politikai közösségek valójában „arctalan tömegek” a szó szoros értelmében, mert nyilvános (hatalmi, intézményes) folyamataik egymást nem ismerő és egymást még csak soha nem is látó személyek közötti elvont szerződések eredményei, amely folyamatokban a fent vázolt nyilvános arcukat használják. A hatalom és az egyének egymás közötti viszonya ebben az értelemben lényegileg retorikai, mert csak a reprezentáció folyamatos megüzenésében létezik, azon kívül semmi.

A szerződéselméleti modell értelmében tehát állampolgárokként úgy működünk együtt intézményeink megalapozásában, hogy ismeretlenek és láthatatlanok vagyunk egymás számára. Ezt a politikai létünket összetartó folyamatos képzelet által kell áthidalnunk. E nélkül a képzelet nélkül nem gondolhatjuk, hogy mások is vannak rajtunk kívül, akik az állam szerveinek (a védelemnek, a rendfenntartásnak, az adószedésnek és elsősorban magának a hatalomnak) hozzánk hasonlóan tudatában vannak, mi több, egyéni önfenntartásunkat nagyjából ugyanazok a racionális megfontolások motiválják.

A politikai rend retorikája

A *De Cive* és a *The Elements of Law* című művekben Hobbes retorikaellenes álláspontot képvisel. Ez a *Leviatánban* megváltozik.⁴ A korábbi álláspont szerint az ékesszólás általi meggyőzés a politikában lebecsülendő. Ezzel szemben a *Leviatánban* már egy olyan retorikafelfogás érvényesül, amely egyfelől továbbra is többre tartja a bizonyítás tudományos nyelvhasználatának szigorát, mint a meggyőzés szemfényvesztő retorikáját, másfelől számot vet azzal, hogy a tanulatlan sokaságot mégis inkább a retorikailag szép beszéd győzi meg, mint a tudományosan helyes.

A *Leviatán* II. fejezetében megtudjuk, hogy azok, akik nem valamilyen kollektíva tagjaként élnek, saját szavaikkal nevezik meg a dolgokat. A mű első, *Az emberről* című részében Hobbes leírja a nyelv magán- és nyilvános használatának különbségét. Ez a megkülönböztetés

⁴ Vö. Quentin Skinner: *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge 1996. 426.

az egész műben döntő marad az ember politikai léte megértésének folyamatában. A IV. fejezet a politikai közösség egészétől eltérő magánérdekek elfogultságáról beszél, ami nem az uralkodó tudományosan is érvényes céljainak nyelvén nyer kifejezést, hanem a babonák elfogult, tudománytalan és nem a közösség egészét szolgáló nyelvén. A XXXI. fejezetben azt tanuljuk, hogy a szavak általi kormányzás megköveteli a szavak nyilvános és bárki által érthető kimondását, máskülönben nem lehetnek törvényesek. A nyilvánosan legitim beszédnek ez a felfogása csakis az uralkodót nevezi meg nyilvános beszélőként.⁵

Az egyén magánemberi és politikai létrészének ez a dualitása a nyelv kettős használatának felfogásában egybecseng a mű fő tézisével, mely szerint a politikai közösség létjogosultsága a háború felszámolása, mivel a háború politikán kívüli, vagyis természetes viszonyok közötti természetes létállapot.⁶ Az egyén és a közösség, az egyén és az uralkodó céljainak különbsége, valamint a mindennél nagyobb veszély, a polgárháború mind abból ered, hogy a hatalom a partikuláris igényeket nem tudja ellenőrzése alatt tartani, emiatt a politikai egység felbomlik, és visszatér a természeti állapot háborús jellegé; márpedig ez Hobbes érvelésében egyszersmind azt jelenti, hogy a dolgok nem aszerint történnek, ahogyan az uralkodó beszél.⁷ Az uralkodó kifejezéseinek megfelelő élet ugyanis a béke és a rend. Ezzel szemben az, ahogyan mindenki más beszél, az a háború és a kaosz (a Behemót) világa.⁸ A XVI. fejezetben megtudjuk, hogy megkapó szónoklat hatása alá kerülni út a polgárháborúhoz.⁹

Hobbes a politikai közösség szerkezetét a tudomány szigorával méri.¹⁰ Ez számára egyszersmind nyelvi elvárásrendszerrel jelent.

A politikai rend és a nyelvi/retorikai rend ezen közös célrendszerében nyer értelmet a közrend és a háború, illetve ennek háttérében a nyilvánosan érvényes hatalmi beszéd és a politikailag irreleváns (ne adj isten lázító) magánbeszéd különbsége és feszültsége. A tudomány, a politika és a retorika egyesítési igénye a politikai közösség szemantikai integrálása is egyben.¹¹ Eszerint a közösséget az uralkodó által definiált jelentéseknek kell eligazítaniuk a nyilvános (politikai) magatartás kérdéseiben, amelyek egyszersmind tudományosan is igazolhatók.

Fontos észrevenni, hogy Hobbes nem alkalmaz normatív szempontrendszereket, építménye, a felvilágosult, de mai szemmel elnyomó és szólásszabadság-ellenes államhatalom értéksemleges intellektuális konstrukció. Esztétikai elemei a reprezentáció és a retorika. A retorikát Hobbes változó hangsúlyokkal, de egész életművében a politikai gondolkodás és cselekvés alapvető tényezőjének tartotta.

A nyilvános és a magáncélra használt nyelv különbsége mint retorikai probléma egy mélyebb esztétikai szinten jelentkezik a műben, ez a reprezentáció. A XVII. és XVIII. fejezetből

⁵ Vö. Ludassy Mária: *Szavak és kardok. Nyelvfilozófia és hatalomelmélet*. Bp. 2004. 9.

⁶ „[A]meddig nincs a közhatalom, amely mindenkit kordában tart, addig az emberek olyan állapotban élnek, amit háborúnak nevezünk, ez pedig mindenki háborúja, mindenki ellen [...]” – Hobbes: *i m.* 168.

⁷ A jelen kontextusban nem teszük különbséget nyelv és beszéd között, mert mindkettőt a politikai kommunikációs cselekvés értelmében használom.

⁸ Vö. Hobbes: *i m.* 197–210.

⁹ Vö. William R. Lund: *Hobbes on Opinion, Private Judgment and Civil War. = History of Political Thought* 1992/1. 51–72.

¹⁰ Vö. Christine Chwaszcza: *Anthropologie und Moralphilosophie im ersten Teil des Leviathan*. = Thomas Hobbes: *Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*. Szerk. Wolfgang Kersting. Berlin 1996. 83–107. 88.

¹¹ Vö. *uo.* 88–90.

megtudjuk, hogy az uralkodó nem magánszemély, hanem nyilvános személy, aki a közösségen belül kötött magánszerződéseket szavatolja, ezek ugyanis a közhatalom nélkül „csak szavak”. Továbbá nemcsak az uralkodó, hanem maguk a közösség tagjai is mint szerződő felek csakis nyilvánosan léteznek.¹² Az egyének mint egy politikai közösség tagjának ez a kettős ontológiája a modern *public – private* distinkció talán legkorábbi rendszeres kifejtése.

Reprezentáció, retorika és képzelet

Na mármost a szerződéselméleti értelemben vett „másik” a reprezentáció által keletkező nyilvános beszédben jelentkezik, a következőképpen. A szerződéselméletileg kigondolt politikai közösségben a nyilvánosan kimondott szót az teszi kényszerítő erejűvé és egyben jogossá, hogy a közhatalom joga valójában a közösséget alkotó egyének átruházott joga, amellyel ők még a közösséget megelőző természeti állapotban rendelkeztek. A közvetlen önvédelem jogán kívül az egyén átruházza önmaga oltalmazásának jogát a közhatalomra, mert a közhatalom jobban képes azt az egyén javára fordítani, mint az önmaga javára. Az egyén ugyanis a természeti állapotban bármit megtehet önmagáért, amit csak jónak lát, nem korlátozza sem jog, sem erkölcs, mivel ezek csak a szerződés utáni, a politikai állapotban léteznek. Ám mivel az összes többi egyén is ugyanígy cselekedhet, az egyén élete a természetes szabadság ezen körülményei között rövid és veszélyekkel teli, halála pedig erőszakos. De a közhatalom sokkal kiterjedtebb eszközei által képes az egyént megkímélni attól a szenvedéstől, amit a természetben kénytelen megtapasztalni. Ám ennek az az alapfeltétele, hogy az egyén a közhatalomra átruházza önmaga oltalmazásának vele született jogát; a közhatalomra, amely éppen ebben az átruházási aktusban születik meg. Így az egyén a biztonságért cserébe lemond szabadságának nagy részéről, és Locke-kal ellentétben, Hobbes rendszerében az egyén mint e szerződés által létrejövő közösség alattvalója vissza sem kaphatja a hatalomnak átadott jogait.

Ebben a szerkezetben tehát a beszélő uralkodó valójában a beszélő állampolgár maga. A politikai közösség ontológiájának ebben a mozzanatában jelenik meg a reprezentáció, és készíti elő a terepet a szerkezet többi építőeleméhez, a vezetés és a vezettetés sajátos retorikáját is beleértve. A hipotetikus szerződés, a belőle születő politikai közösség (a *Leviatán* maga), az egyén és az uralkodó ezen összefüggésében jelenik meg egy sajátos esztétikai elem, a retorika, amely maga is az ontológiailag előbbvaló esztétikai elemből, a reprezentációból származik. A reprezentációs viszony szerepe annak a hierarchiának a kijelölése a természeti jogait átruházó egyén és a hatalom között, amelyben a retorika egyáltalán értelmet kaphat. A reprezentációban megszülető hatalom és az alattvaló viszonyát a retorika ismétli meg a vezetés minden egyes aktusában.

Ha abból indulunk ki, hogy a *Leviatán*ban az uralkodó beszéde rendet teremt, akkor a retorika mint hatalmi metodológia legitim. A „szép” beszéd által nyilvánosan képviselt hatalmi üzenet a tudományos értelemben is „helyes” cselekvést hívja életre. Ám a retorika rehabilitációját Hobbes csak a hatalmi gyakorlat számára engedélyezi, az alattvalók számára nem.

¹² Vö. Reinhard Brandt: *Das Titelblatt des Leviathan*. = Thomas Hobbes: *Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*. 29–55.

Míg tehát a nyilvánossá tett magánérdek a fenti reláció értelmében retorikailag „csúnya”, a hatalom beszéde „szép”. A hatalom beszéde a rendé.¹³ A Leviatán zárt, hierarchikus rendszer, eleve kijelölt és változatlan szerepekkel.

A retorika ebben a szerkezetben nemcsak a politikai, hanem a nyilvános intellektuális monopólium hordozója is. A retorikai aktusokban létező hierarchia nemcsak a vezetés tudására terjed ki, hanem a tudásra magára is. A rendszernek ez a tulajdonsága a már említett IV. fejezetben kezd kibontakozni, amelyben a fogalmak egymásra épüléséről és az ebből adódó szükségszerű logikai kapcsolataikról olvashatunk. Hobbes állama nem ideologikus állam, hanem szigorúan őrzött jelek építménye.

A Leviatán maga, mint metafora ebben a végérvényesen zárt emberi rendben elválaszthatatlanul kapcsolja össze a hatalmi beszédet a személy elvonttá racionalizált önreprezentációjával. Az önmagát reprezentáló személy megkettőződésében, amelynek szerkezetét leginkább a XIII. fejezetben olvashatjuk, az önmagát (és persze polgártársait is) nyilvános/politikai szerepkörben látó alattvaló körvonalazódik; ebben az önreprezentációban mint a politikai ember inherens képzeleti aktusában köszön vissza a magán és a nyilvános különbségének retorikai hierarchiája.

The Aesthetic Presence of the "Other" in Hobbes's Social Contract Theory

Keywords: contract theory, rhetoric, science, language, aesthetics, imagination, dependent, representation, public

In several of his works, Thomas Hobbes contrasts rhetorical and scientific speech. Although in *Leviathan* his position is changed, Hobbes continues to emphasize the inordinate, excessive nature of rhetorical speech in politics and distinguishes it from sovereign scientifically true and legally correct speech. According to my thesis, both models of persuasion, the rhetorical and the anti-rhetorical model, have an aesthetic character in *Leviathan*. This fact is evident in the doubling of the person who represents both his/her self and his/her fellow citizens as dependent subjects in their public/political roles; .This self-representation as the inherent imaginary act of the political man echoes the rhetorical hierarchy of the difference between the private and the public.

¹³ Vö. Thomas Hobbes: *Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*. 270.

Prahovean Vasile

A többség zsarnokságától a szelíd önkényuralomig

A 19. század liberális gondolkodói egyaránt osztották azt a nézetet, miszerint az egyéni képességek a társadalmi fejlődés legfőbb mozgatói. Ettől a megfontolástól vezérelve a liberalizmus doktrínásterü kifejtése az egyéni szabadság kibontakozásterének megalapozására törekedett, amelyet a magánszféra háborítatlanságának elvével egészített ki.

Benjamin Constant és Alexis de Tocqueville nevéhez fűződik az a fordulat, amely új csillogatba helyezi a szabadság és demokrácia témájával foglalkozó fejtegetéseket. A politikai gondolkodást meghatározó locke-i szerződéselmélet a közjó fogalmát a többségi szempontnak fejtette meg, míg az egyedi álláspontokat a különködő, önző, irracionális zsarnoki törekvéseknek tulajdonította. „A többség erkölcsi uralma részint azon az eszmén alapul, hogy az emberek egyesült csoportjában több a felvilágosultság és a bölcsesség, mint egy magányos egyénben, s a törvényhozók nagy számában, mint egyéni kvalitásukban”,¹ összegezi Tocqueville a mindenkori demokratikus parlamentarizmus alaptézisét szolgáló gondolatmenetet. Locke megítélése szerint a többségi döntés szabálya a vele született jogok természetes kiegészítője, és a mértékletesség és észszerűség légkörében megszilárdítja a civil társadalom legitimitásigényeit. Fel sem merült benne a többségi cselekedetek elfogultságának és féktelenségének gondolata, valamint az, hogy a közvélemény nyomására olyan demokratikus törvényeket szavaztathatnak meg, amelyek a többség akarátának kiszolgáltatót egyének és kisebbségi csoportok szabadságát veszélyezteti, netán „istenadta” természeti jogaiktól fosztja meg őket.

A rousseau-i egy és oszthatatlan általános akarat elmélete ennél drasztikusabban kezeli az önálló individuális állapotok kérdését. Rousseau egész gondolatvilágát arra alapozta, hogy egy szabad nép polgára magától értetődően szabad emberként kezelendő. Ebből kifolyólag, a nemzet függetlenségének és ethosának megőrzése a tulajdonképpen cél, és ez indokolja, hogy a közösség normái részletekbe menően szabályozhatják a polgárok magánéletét. A szokások és hagyományok ápolása a szuverenitás leghatékonyabb védelmezője, mert biztosak lehetünk afelől, hogy nem szolgálják idegen népek hegemon érdekeit. Rousseau citoyenszabadságát nem sérti, ha az általános akarat nevében mindenre kiterjedő előírások a népszellem tiszteltben tartására kötelezik a szerteágazó egyéni cselekedeteket, sőt, a kényszerítés a szabadság eszközévé válik, amikor a szuverén közösség érdekeit képviseli.

A Constant által megfogalmazott Rousseau-paradoxon lényegében megvilágítja a szerződéselméleteket jellemző kollektivizmus és a liberalizmust meghatározó individualizmus közti ellentétet: „ez a fenséges szellem, akit a szabadság tiszta szerelme lelkesített, midőn modern korunkban kívánta átültetni a korábbi korok társadalmi hatalmát, kollektív szuverenitását, voltaképp a

Prahovean Vasile (1974) – PhD, filozófianár, Mihai Vitezul Kollégium, Sepsiszentgyörgy, a BBTE Közigazgatási Tanszék sepsiszentgyörgyi kirendeltségének munkatársa, pszili@yahoo.com

¹ Alexis de Tocqueville: *A demokrácia Amerikában*. Ford. Frémer Jusztina et al. Bp. 1983. 214. A továbbiakban Tocqueville: *A demokráciáról*.

zsarnokság több neme számára is végzetes ürügyekkel szolgált.² A kontraktualizmus képviselőinek tartalmilag homályos volt az egyéni jogok és szabadságok fogalmának jelentése, és ebből fakadóan társadalmi konstrukciójuk nem számolt azok specifikus jellegével.³ A modern értelemben vett szabadság épp az egyéni szabadságok és jogok gyakorlásával igazolja magát, és azok megsértését zsarnoki tendenciáknak tulajdonítja. A mentalitásváltást követően a szabadság kérdése más viszonyítási pontokhoz igazodik, és kitüntetett figyelemmel taglalja, miként veszélyeztetik az egyéni kezdeményezés szféráját a hagyományosan meglévő, illetve újonnan keletkezett hatalmi formák.

*

Rousseau a társadalmi szerződés alapkövetelményeként fogalmazta meg a jogi egyenlőség elvét: a törvény nem kivételez, ugyanazon jogokat biztosítja, és ugyanazon követelményeket támasztja mindenkivel szemben. Támaszként még hozzáadta, hogy egyéni akarat jogszerűen más egyéni akaratnak alá nem vethető, és ezzel a demokratikus viszonyrendszerek kialakulásának útját egyengette, mert a népfelség és polgári jogok elvét, valamint a többség akaratát érvényesítő demokrácia a legalkalmasabb a két feltétel teljesítésére.

A 19. század elején az amerikai föderalizmus testesíti meg az újnak számító demokratikus államformát. Előre látva a demokratikus eszmék jövőbeli sikerét Tocqueville az Egyesült Államokba utazik, hogy közvetlenül tanulmányozza az ottani folyamatok alakulását. Vizsgálódásai a társadalmi mechanizmus minden fontosabb aspektusára kitérnek, és részletekbe menően tárgyalja a modern demokráciával meghonosodó nyereségeket és veszteségeket. A demokrácia előnyére van többek közt, hogy a törvények a többség javát szolgálják, és a polgárok részesezésével a hatalom gyakorlásában a jogszabályok alkalmazását leginkább alulról támogatják. Az sem elhanyagolandó körülmény, hogy a véleménypluralizmust elfogadó és változásokra nyitott demokrácia a legalkalmasabb a hibás döntések gyors korrigálására.

A másik oldalon, a törvénykezés és a kormányzat következtelensége, valamint a többség mindenhatóságából táplálkozó – az eszmék történetében addig nem tematizált – elnyomás veszélye nyom legtöbbit a latba. Tocqueville a demokratikus gyakorlat legsúlyosabb tévelygésének tartja a domináns perspektíva egypólusú hatalomkoncentrációvá történő átalakulását, amelynek következtében a többség elkerülhetetlenül rákényszeríti akaratát mind a társadalom intézményrendszerére, mind az egyéni cselekedetekre. Megítélése szerint ennek a legfőbb oka abban található, hogy a locke-i és rousseau-i alapokat összeegyeztető szövetségi konstrukció a többségi véleményt az egyedüli legitim hatalomforrás státusába juttatja: „azt az eszmét, hogy felvilágosultság révén a többség joggal kormányozza a társadalmat, az első bevándorlók hozták magukkal az Egyesült Államok földjére”.⁴

² Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadsága*. Ford. Réz Pál. Bp. 1997. 247.

³ A francia forradalom körülményeit vizsgáló Tocqueville a következőket írja: „Atyáink nem ismerték még az *individualizmus* szót, amelyet saját használatunkra alkottunk meg, mert az ő korukban valóban nem létezett még olyan individuuum, amely ne tartozott volna valamely csoporthoz, s amely teljesen egyedülállónak tekinthette magát. Ez [...] afféle kollektív individualizmus volt, amely előkészítette a lelkeket az általunk ismert, igazi individualizmusra.” – Alexis de Tocqueville: *A régi rend és a forradalom*. Ford. Hahner Péter. Bp. 1994. 129.

⁴ Tocqueville: *A demokráciáról*. 214.

A montesquieu-i érvelés, amelynek értelmében a hatalmak megosztása a leghatékonyabb módszer a zsarnokság megfékezésére, implicite érvényre jut annak felismerésével, hogy semmi nem tud ellenszegülni a közvélemény lehangoló erejének: „ha egy embert vagy pártot igazságtalanság ér az Egyesült Államokban, ugyan kihez fordulhat orvosolásért? A közvéleményhez? Hiszen ez alkotja a többséget. A törvényhozó testülethez? Ez képviseli a többséget, *vakon engedelmeskedve* neki. A végrehajtó hatalomhoz? Ez a többségtől kapja a megbízatását, s annak *passzív eszköze*. A haderőhöz? A haderő nem egyéb, mint a felfegyverzett többség. Az esküdt-székhez? Az esküdt-szék azonos a többséggel, felruházva azzal a joggal, hogy ítéleteket hozzon: magukat a bírákat bizonyos államokban a többség választja.”⁵ A többség zsarnoksága mégis lényegesen különbözik a despotizmus hagyományos formáitól, mert az elnyomást nem a nép jogait eltíró uralkodó, hanem éppenséggel a nép gyakorolja.

A római „császárok hatalma végtelen és megfellebbezhetetlen volt, így hát megtehették, hogy szabadon kövessék külön hajlamaikat, és az állam nyújtotta összes lehetőségeket ezek kielégítésére használják”.⁶ Mégis „a tudás elégtelensége, a közigazgatási eljárások tökéletlensége és különösen a létfeltételek egyenlőtlenségéből fakadó természetes akadályok”⁷ oda vezettek, hogy „zsarnokságukat kevesekre korlátozták s csak néhány dologra irányították”.⁸ Az újkori abszolutizmus szintén beérte a manifeszt ellenvélemény elhallgattatásával, csak a trón közelében lévők számára tette kötelezővé az uralkodó gondolatvilágának elsajátítását: „a királynak különben csak anyagi hatalma van, mellyel a cselekedetekre hat, de az akaratiig nem juthat el”.⁹ Ettől eltérően a demokratikus önkényuralom horizontálisan terjed, és könyörtelen következetességgel felülvizsgálja a magánvélemények alakulását: „amíg a többség bizonytalan, az emberek beszélnek; mihelyt azonban végleg kialakult véleménye, ki-ki elhallgat, s barát, ellenség, úgy tűnik, egyként kocsijához szegődik”.¹⁰

A felvilágosodás eszméinek hatására a kínpadok eltűntek a városok tereiről, és velük együtt a lánc és a bakó – „a hajdani zsarnokság brutális eszközei”.¹¹ A többség intoleranciája ehhez igazodik, és kevésbé folyamosodik nyílt erőszakhoz, „a demokratikus zsarnokság hagyja a testet, egyenest a lélek felé tör”.¹² A kirekesztés, kiközösítés, megbélyegzés, méltóságvesztés, zsarolás eszköztára vették be, hogy megtörje azt, aki az általános nézettel szembeszegül. Miként a valóság számtalanszor visszaigazolta, a magánytól való félelmükben az emberek legtöbbször inkább meghátrál, és megfelel a közakarat elvárásainak.

Liberális mércével mérve a társadalom állapota egyéni állapotokról olvasandó le, aminek fényében, minél szabadabbak a polgárok, annál szabadabb maga a társadalom. Ezért a többség mindenhatóságának szentelt fejezet¹³ befejező bekezdései a szellem szabadságának hiányát firtatják, és Tocqueville szemében ennek a legnyilvánvalóbb jele az, hogy „Amerikának még nincs igazán nagy írója”.¹⁴ Annak okát, hogy mégsem egy hatalmas zsarnokság látott napvilágot az Újvilág földjén, a föderatív szerkezet központosító fogyatékságaiban kell keresni.

⁵ Uo. 221.

⁶ Uo. 518.

⁷ Uo.

⁸ Uo.

⁹ Uo. 224.

¹⁰ Uo.

¹¹ Uo. 225.

¹² Uo. 226.

¹³ Uo. I. könyv, második rész, hetedik fejezet.

¹⁴ Uo. 227.

*

A *Miféle önkényuralomtól féljenek a demokratikus nemzetek*¹⁵ című fejezet öt év töprengésének eredménye, amelynek megírását a demokratikus eszmék küszöbön álló európai térhódítása ösztökélte. Ugyanis az Államokból visszatérő Tocqueville magállapítása szerint Európa uralkodói mielőbb felismerik, „hogyan az amerikaihoz hasonló demokratikus rend milyen példátlan lehetőségeket kínál az önkényuralom megteremtésére”,¹⁶ és hatalmuk növelése érdekében a kormányzatok megragadják az újonnan kínálkozó esélyeket. Az amerikai erőviszonyok vizsgálatából Tocqueville azt a következtetést vonta le, hogy „ha az egyeduralom már megvalósította [...] a közigazgatási centralizációt, akkor [...] egy ilyen köztársaságban a zsarnokság elviselhetlenebbé válnék, mint Európa bármelyik abszolút monarchiájában”.¹⁷ De a központosítás jóval mélyebb és erősebb európai gyökerei arra bírják, hogy további elemekkel bővítse a többségi demokrácia és centralizáció kapcsolatából származó veszélyek lajstromát.

A többség önkényuralmát tárgyaló elemzésében tisztázta, hogy a modern zsarnokság inkább a jóval átfogóbb és szelidebb gyámkodó hatalom képét ölti.¹⁸ A *szelíd despotizmus* hipotézise annak a felismerésnek az eredménye, hogy az újkeletű önkényuralom útját egyaránt egyengeti, mind az állam hatalmát közvetlenül befolyásoló közvélemény, mind a demokratikus eszményeket manipuláló államhatalom. Az általános jólét és egyenlőség megalapozására törekvő demokratikus szerkezet gyorsítja a folyamatot, mert egyszerre kíván eleget tenni a népfelenség és a társadalmi védettség követelményeinek. Az emberek „szükségesnek érzik, hogy vezessék őket, ám szabadon akarnak lenni”,¹⁹ állapítja meg Tocqueville, és ez teszi lehetővé, hogy a szabadon választott közhatalom a közigazgatási despotizmus nyomdokait kövesse.

A jóindulatú államhatalom képét magára öltő önkényuralom megteremti a polgárok biztonságérzetének körülményeit, előre látja és kielégíti a szükségleteket, megkönnyíti az örömök szerzésének módját, és aktívan közreműködik a mindennapos ügyes-bajos dolgok megoldásában. Célja nem letörni, hanem ellágyítani az akaratot, hatalma kiteljesedése érdekében átveszi az egyéni sorsok irányítását, és bonyolult, aprólékos, részletekbe menő törvényekkel szabályozza a társadalom működését. Azzal, hogy folyamatos akadályokat gördít az önálló kezdeményezések útjába, lassan leszoktatja az embereket szabad akaratuk használatáról, „s végül félénk, iparkodó nyájja alácsönnyít mindegyiket, pásztoruk pedig a kormány lesz”.²⁰

Visszatérő motívumként, a gondolkodás szabadságának elfojtása a legközvetlenebb módja annak, hogy a kényelem tere az önkényuralom melegágyává idomuljon. „Engem nem is az uralkodó milyensége, hanem inkább a behódolás érdekel”,²¹ hangsúlyozza Tocqueville. Majd felmérve „a gondolkodás zürzavarától és az élet gyötrelmeitől”²² megkímélt alattvalók sivár politikai lehetőségeit, a szabad választások gyakorlati hiábavalóságára következtet: „nehéz elképzelni, hogyan is tudhatnának jó vezetőket választani maguknak olyan emberek, akik végképp

¹⁵ Uo., a II. könyv, negyedik része, hatodik fejezetének címe.

¹⁶ Uo. 517.

¹⁷ Uo. 235.

¹⁸ „Nagy forrongások és nagy veszedelmek idején a demokratikus kormányzatok féktelenné, sőt kegyetlenné is válhatnak; de ezek a válságok ritkák és mulandók lesznek.” – Uo. 519.

¹⁹ Uo. 521.

²⁰ Uo.

²¹ Uo.

²² Uo. 520.

leszoktak önmaguk irányításáról; s az is teljesen hihetetlen, hogy egy szolganép valaha is képes lenne liberális, energikus és bölcs kormányt megszavazni”.²³ Mégis mintha a történelem vészmadara sejtetné magát a jövő láthatárán, következőképpen zárja a közigazgatási despotizmussal foglalatosskódó gondolatait: „nem tagadom azonban, hogy még az efféle alkotmány is sokkalta kedvezőbb volna, mint az, amely egyetlen emberre vagy egy felelőtlen testületre bízna a már központosított hatalmat. A demokratikus zsarnokság összes lehetséges változatai közül bizonyly ez utóbbi volna a legrosszabb.”²⁴

*

„[O]lyan egymáshoz hasonló és egyenlő emberek tömegét látom, akik szüntelenül önmaguk körül forognak, hogy kicsinyes és közönséges örömeiket szerezzenek maguknak, s ez betölti lelküket. Mindnyájan magányosak, a többiek sorsához szinte semmi közük: számukra az egész emberiséget gyermekeik és közeli barátaiak jelentik; ami pedig honfitársaikat illeti, mellettük élnek, de nem látják őket; csak önmagukban és önmagukért léteznek, s ha a család meg is maradt számukra, hazájuk már nincs többé.”²⁵

Kevésbé gondolnánk arra, hogy még a nemzeti forradalmakat megelőző időkből származó szöveg ennyire megközelítheti napjaink hiperindividualista beállítottságának realitását. Felmerült volna Tocqueville gondolatvilágában egy szélsőségesen egocentrikus liberalizmus lehetősége? Igaza lesz abban, hogy a jólét ideológiája a szűk körű magánélet önös érdekeinek hajkurászásába torkollik, és a szabadság ösztönének teljes eltompulását okozza? Milyen indítékok vehették rá, hogy a Sapiens és Homo Deus szerzőjéhez²⁶ hasonlóan a nemzetiség és az emberiség fogalmainak eltűnését jósolja?

Ezeket a kérdéseket szinte lehetetlen megválaszolni, inkább írásainak kisugárzó többletértelme vehető fontolóra. Sokkalta nagyobb valószínűséggel megállapíthatjuk azonban, hogy Tocqueville liberalizmusa az újkor szellemiségétől ihletett jog- és szabadságfelfogás vívmányaira támaszkodik. Pontosabban a háttér jellegű kollektív jogok horizontján belül valósulhat meg a magánszféra szabad kibontakozása. Kollektív és egyéni jogok egyensúlya nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a világ a szabad önmegvalósulás tájékká alakuljon, és bármelyik pólus túltengése szélsőséges törekvések malmára hajtana a vizet. „Én hajlamos volnék elhinni, hogy a szabadság kevésbé fontos a nagy dolgokban, mint a kisebbekben...”²⁷, kezdődik vallomásszerű eszmeváltása, amely egyértelműen kifejti, hogy a szabadság csatáját többnyire a mindennapos dolgokban kell megvívni. Tekintettel arra, hogy az egyéni jogok kevésbé hatékonyak a mindenkori hatalmi gépezet túlkapásaival szemben, rögvést odafűzi: „ha azt gondolnám, hogy az egyik nélkül valaha is biztosak lehetünk a másik felől”.²⁷

²³ Uo. 523.

²⁴ Uo. 521.

²⁵ Uo. 520.

²⁶ Lásd Yuval Noah Harari: *Sapiens*. Ford. Torma Péter. Bp. 2015. a jövő birodalmával, illetve *Homo Deus*. Ford. Torma Péter. Bp. 2017. a dataista technohumanizmussal kapcsolatos fejtegetéseit.

²⁷ Tocqueville: *A demokráciáról*. 522.

From the Tyranny of Majority to the Soft Despotism

Keywords: modern democracy, the will of the majority, public opinion, freedom, soft despotism, administrative despotism

Tocqueville's thought-world is decisively influenced by the conviction that modern democracy that is based on the will of the majority is rather appropriate for creating equality than freedom. Moreover, the mass democracy leads to oppression if the coercive force of the public opinion is extended over all the aspects of social life.

Democracy in America discusses in two different contexts the problem of totalitarianism supported by the public opinion. The tyranny of majority is supplemented by the hypothesis of soft despotism, by recognizing that the horizontally extending oppression can be generated by a state power that is manipulating the democratic ideas. The administrative despotism reconciles the omnipotence of the public opinion with the centralizing tendencies and under the aegis of the benevolent state power will take control over private lives. The individuals isolated from each other are less capable of restraining its power, therefore it is essential that the exertion of individual rights and freedom has to be supplemented with collective values.

Kiss Lajos András

A „politikai” és a „kivétel” kategóriája Claude Lefort politikafilozófiájában

A politikai (le politique) – Lefort politikai filozófiájának fundamentuma

A Claude Lefort – és a legismertebb tanítványának tekintett Marcel Gauchet – által kifejlesztett politikaelméletet igazából „atopikusnak” nevezhetnénk, mivel úgyszólván lehetetlen számára pontos helyet kijelölni a „megszokott demokráciaértelmezések” között.¹ Oliver Marchart, a kortárs francia politikai filozófia egyik legjobb ismerője úgy látja, hogy ilyen tekintetben Claude Lefort Hannah Arendt szellemi rokonának tekinthető, mivel Arendt politikaelmélete is ellenáll a megszokott értelmezési sémáknak. Voltaképpen mindkét teoretikus esetén bele kell törődnünk, hogy olykor csődöt mond a tudomány ama törekvése, amely mindenáron klasszifikálni, elrendezni kíván, és végül megnyugtató megoldásokkal szeretne szolgálni. Ugyanakkor a Lefort-féle demokráciafelfogás lehetőséget ad annak bemutatására, hogy az ún. liberális demokrácia paradoxonjainak marxista kritikája miként kapcsolható össze a rendkívüli állapot Schmitt-féle elméletével.

Oliver Marchart ezzel kapcsolatban a következőket mondja: ha mégis engedelmessé válnánk a „klasszifikációs imperatívuszhoz”, akkor Lefort elméletének – egyfajta harmadikutas törekvés-ként – valahol a kommunitárius és a republikánus elméletek között lehetne megtalálni a helyét.

Jómagam többé-kevésbé egyetértek ezzel a meghatározással, ugyanakkor jelen tanulmányom nem lehet célja, hogy részleteiben is bemutassa a Lefort által bejárt „fejlődési utat”. Összefoglalóan mindössze arra utalok, hogy Lefort – nagyjából 1947-ig – a Moszkvából irányított Francia Kommunista Párt által kitaposott „klasszikus marxista vonalat” követte, hogy aztán a IV. Internacionálét követően szakítson a dogmatikus marxizmussal, és Castoriadis és Lyotard társaságában megalapítsa a *Socialisme ou barbarie* nevű csoportot. Alkotói tevékenységének ebben a szakaszában Lefort elsősorban bürokratizmus- és totalitarizmuskritikával foglalkozott, egyaránt bírálva az akkor még „létező szocializmus” állampárti bürokratizmusát, illetve, – legalábbis áttételesen – a kapitalista rendszer elidegenedett hatalmi struktúráját. 1958-ban ezzel a csoporttal is szakított, mert úgy látta, hogy a mozgalomban fokozatosan megerősödik egy önmagát *forradalmi magnak* tekintő vezetői-bürokratikus réteg, amely szemben állt a Lefort által vallott, a munkásautonómiát preferáló elképzelésekkel. Ezzel egy időben vette kezdetét Lefort harmadik alkotói korszaka, amelyben a francia filozófus elsősorban a totalitarizmus erőszakos

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

¹ Lásd Oliver Marchart: *Die politische Theorie des zivilgesellschaftlichen Republikanismus. = Politische Theorien der Gegenwart II.* André Brodocz – Gary S. Schaal szerk. (2. Auflage). Basel/Wien/Stuttgart 2006. 221–252.

„egységörekvéseit” és a modern nyugati demokráciák paradoxonjait állította politikaelméleti kutatásai centrumába.² Ilyenformán újólag szeretném megerősíteni: jelent írásomban inkább csak Lefort harmadik alkotói periódusával foglalkozom, ezen belül is döntően a francia filozófus demokrácia-felfogására koncentrálna.

A Lefort-féle politikai filozófia lényegének bemutatását azzal érdemes kezdeni, hogy – a fentebb vázolt klasszifikációs nehézségeket bekalkulálva – a szakirodalomban, jobb híján, a francia filozófus politikai filozófiáját rendszerint a radikális demokráciaelméletek közé sorolják. Tény, Lefort az első francia filozófus, aki határozott különbséget tesz a politika (*la politique*) és a politikai (*le politique*) között, de számára mégis inkább a demokrácia és a totalitarizmus oppozíciója bír alapvető fontossággal.³ Lefort-nak nem áll szándékában, hogy egy eredeti demokráciaelméletet dolgozzon ki. Elsősorban a demokrácia történeti genealógiáját és szimbolikus működésrendjét igyekszik feltárni, amelynek eredményeképpen újraértelmezhető lesz a politika és a politikai kapcsolata. Az egyik, 1990-ben németül is megjelent, *A demokrácia kérdése* című alapvető fontosságú írásában Lefort egyértelműen kijelöli azt a célt, amelyet a munkáiban kifejtett gondolatok segítségével szeretne elérni. Ez pedig nem más, mint hogy fel kell szabadítani a politikai filozófiát az ökonomista marxizmus és „polgári” társadalomtudományok, kiváltképpen a pozitivista orientációjú szociológia gyámsága alól. „A politikai megújított gondolata megköveteli, hogy szakítsunk azzal az állásponttal, amely az úgynevezett politikatudományban és a politikai szociológiában uralkodó befolyásra tett szert.”⁴ Lefort azt mondja, hogy a klasszikus politikafilozófiai megközelítés félreérti a társadalmi rend intézményesítésének politikai jelentését. Az egyik tévedést a marxizmus követi el, amely az ökonomista látásmódtól elvakulva a politikát szimplán csak a gazdasági tényezők játékszerének tekinti. Marx, mondja Lefort, engedett a „naturalista fikciónak”, és alárendelte a politikai és kulturális élet egészét az ökonomiai törvényszerűségeknek.⁵

A másik tévedés, amelytől egyébként maga Marx sem volt mentes, a pozitivista társadalomtudományok számlájára írható, amelyek minden áron ragaszkodni kívánnak a tudományos objektivitás vagy neutralitás dogmájához, illetve doxájához, azaz a társadalomtudóستól azt várják el, hogy – mintegy a konkrét empirikus események fölött elhelyezkedve – madártávlatból vagy valamiféle isteni „tekintettel pillantson le” a földön lezajló társadalmi-politikai folyamatokra. „Marx illúziójának lényege abban a hitben foglalható össze, hogy a német filozófus elhitte: a nyers valóság, azaz a tények önmaguk is képesek beszélni. Nem kérdez rá a hatalom természetére, amely elrendezi a termelés és a reprezentáció rendjét, és amely mozgásban tartja és artikulálja a polgári, a proletár, a bürokratikus stb. társadalmak alakzatait.”⁶ Lefort szerint a termelés és a reprezentáció (politika, kultúra, művészet) egymástól való éles elválasztása valójában illúzió.⁷ Összefoglalóan azt lehetne mondani, hogy Lefort a társadalom szimbolikus dimenziójának elhanyagolását (esetleg félreértését) veti Marx szemére.

² Uo. 223.

³ Természetesen tisztában vagyok azzal, hogy ez a kijelentés (mármint hogy Lefort az első, aki megkülönbözteti egymástól a *politika* és *politikai* fogalmát) nagyon is vitatható, hiszen Julien Freund, Carl Schmitt nézeteinek első franciaországi népszerűsítője már évtizedekkel korábban használta ezt a fogalmi distinkciót. Lásd Julien Freund: *L'Essence du politique*. Postface de Pierre-André Taguieff. Paris 2004. (A könyv először 1965-ben jelent meg.)

⁴ Idézi Tassadit-Nabila Abbas: *Demokratie zwischen Konflikt und Konsens: zum Konzept des Politischen bei Jacques Rancière und Claude Lefort*. 2011. 11. <https://nbn-resolving.org/urn:de:0168-ssor-456154>

⁵ Lásd Hugues Poltier: *Passion du politique. La Pensée de Claude Lefort*. Genève 1998. 182–184.

⁶ Uo. 183.

⁷ Véleményem szerint ezek a gondolatok nem állnak távol Antonio Gramsci hegemoniaelméletétől.

Valójában a tudás szubjektuma (azaz a politológus és a szociológus) maga is része annak a társadalomnak, melynek vizsgálatát célul tűzi ki maga elé, és a társadalomra vonatkozó minden gondolat már szükségszerűen benne foglaltatik *abban* a társadalomban – önmaga konstitúciós előfeltételeként –, amelyben ez a tudás megteremtődik. Marchart megjegyzését idézve: „Nem lehet a tapasztalás horizontja fölé helyezkedni. A tudás szubjektuma maga is része annak a társadalomnak, amelyet kutat, és ilyen értelemben a társadalomra vonatkozó minden gondolat pontosan abban a *társadalomban* találja meg a maga előfeltételeit, amelyben végbemegy magának a tudásnak a konstrukciója. A tudáskonstrukcióhoz olyan feltételek tartoznak, mint a jogos/jogtalan, legitimitás/illegitimitás, igazság/hazugság, magánérdek/közérdek stb. megkülönböztetése, melyeket a tudományos gondolkodás azzal az érveléssel utasít vissza, hogy a szóban forgó megkülönböztetések kritériumait nem lehet megadni.”⁸ Mivel a szociológusok és a politológusok nem vállalják az univerzalista megközelítés kockázatát, jobbnak látják egy partikuláris szféra vizsgálatára berendezkedni, és a politikát az egyik társadalmi részrendszernek tekintik.⁹ A *Permanence du théologico-politique?* című kulcsfontosságú tanulmányában ezzel kapcsolatban Lefort azt mondja, hogy a modern társadalomtudományok részben az úgynevezett *apofatikus* (negatív) teológia érvelési módjával élnek a politikai szféra elkülönítése során: minden a politika szférájához tartozik, ami nem sorolható be a gazdaság, a jog, a művészet, a tudomány stb. alrendszerébe.¹⁰ Részben persze el lehet fogadni a pozitivistá társadalomtudományok redukcionista gyakorlatát, csak azt nem lehet mondani, hogy amit ezek a tudományok létrehoznak, azt egyúttal *politikai filozófiának* lehetne nevezni. Ugyanis, mondja Lefort, a politikai filozófiának nem partikuláris, hanem univerzális (helyesebben: *kvázi-univerzális*) elven kell nyugodnia.¹¹

A fentebb mondottak érthetővé teszik azt is, hogy a Lefort politikaelméleti kísérlete hogyan kapcsolódik össze általános episztemológiai és tudománykritikai meggyőződésével. A tudás szubjektuma csak azért tud a társadalom egy partikuláris részének vizsgálatára berendezkedni, mondja Lefort, mert a társadalomra vonatkozó előzetes tudása maga is a *politika formaadó* elve által meghatározott. (*A forma- és jelentésadás* összetett kérdéshez lentebb még visszatérek.) Jól érzékelhető, hogy Lefort az igazán komolyan veendő teoretikus tudás konstrukcióját csak a fenomenológiai filozófiából (Husserl, Merleau-Ponty) ismertté váló *előzetes tudás* talaján tartja kivitelezhetőnek. Ez nem tekinthető véletlennek, hiszen ő maga is gyakran hivatkozik a Husserl-féle *életvilág* (Lebenswelt) fogalmára, illetve Merleau-Ponty *test* (chair) kifejezésére, melyekkel Lefort azt kívánja jelezni, hogy a társadalom részszféráinak belső megkülönböztetései már egy előzetesen adott, úgyszólván érzékileg is megtapasztalható társadalmi térben kódolva léteznek.¹² Minderről Lefort maga a következőket mondja: „Ami a politológusokat és a szociológusokat illeti, nem mutatnak készséget arra, hogy a politikát egy szuperstruktúra regiszterében helyezték el, amelynek alapja a termelés kapcsolatainak reálisan feltételezett

⁸ Oliver Marchart: *i. m.* 224.

⁹ Ennek a kritikának a legvalószínűbb címzettje az ismert rendszerelméleti szociológus, Niklas Luhmann.

¹⁰ Claude Lefort: *Essais sur le politique*. Paris 1986. 279. „Annak a kritériumát, hogy mi számít *politikának*, az adja meg, hogy mi az, ami *nem politika*...” – Uo.

¹¹ Oliver Marchart azt mondja, hogy az univerzális elv helyett azért érdemesebb inkább kváziuniverzális elvet mondani, mert itt nem egy, a történelem fölött lebegő elvről van szó, hanem mindig egy meghatározott történelmi korszakról. Ilyenformán itt az *univerzális* jelző egy meghatározott korhoz kapcsolódó egyetemességet jelent, de nem egy a történelem felett lebegő elvet. – Lásd Oliver Marchart: *i. m.* 224. 2. jegyzet.

¹² Claude Lefort: *i. m.* 281.

szintjén mutatkozna meg. A politológusok és a szociológusok oly módon tesznek szert ismeretük tárgyára, hogy a politikai tény konstrukciójából vagy elhatárolásából indulnak ki, s úgy tekintenek rá, mint egy partikuláris, azaz más partikuláris társadalmi tényektől elkülöníthető entitásra. Legyen az gazdasági, jogi, esztétikai, tudományos, illetve pusztán csak társadalmi fenomén, vagy egyszerűen csak a társadalmi osztályok és csoportok között meglévő relációmódok valamelyike. Egy ilyen perspektívából nézve nagyon is kéznél lévőnek tűnhet, hogy mi az, ami társadalomnak nevezett referenciális mezőként jelenik meg. Aztán ez a perspektíva lesz az, amely igény tart arra, hogy leltárba vegye vagy rekonstruálja a társadalmat, mégpedig olyan módon, hogy összekovácsolja a viszonyok partikuláris rendszereit egy globális rendszerré. Teszi ezt úgy, mintha a megfigyelés vagy a konstrukció nem deriválná a társadalmi élet tapasztalatát, amely egyszerre primordiálisan és szingulárisan formálódik ki a politikailag és történelmileg determinált keretben történő beillesztésünknek köszönhetően.¹³ Csakhogy, mondja Lefort, ha alaposabban szemügyre vesszük az effajta fikció következményeit, akkor azt kell látnunk, hogy ez csakis deficites megközelítés lehet, mivel a modern demokráciák egészen más arculatot mutatnak: másképpen és máshol vonják meg a politikainak tekinthető intézmények, a társadalmi kapcsolatok és a cselekvési körök határait. Továbbá másképpen különítik el a politika szféráját a jog, a gazdaság stb. szféráitól, mint a modern demokráciákat megelőző vagy attól eltérő politikai rendszerek. A politológusok és a szociológusok a politika számukra adott, éppen ilyen és ilyen megjelenésmódjában találunk rá tárgyuk objektumára, és ebből a perspektívából építik fel ismeretrendszerüket, persze anélkül, hogy rákérdőznének a társadalom ama formájára, illetve a társadalmi valóság különböző szektorainak elkülönülési módjaira, amelyben ez a konstrukciós folyamat végbemegy. „Mindeközben a valóságos helyzet éppen ezzel ellentétes, mert ahhoz, hogy valami egy adott korban *politikaként* tudjon elkülönülni, a társadalmi életben már rendelkeznie kell a politika nyelvi megnevezésével, mégpedig egy olyan megnevezéssel, amely nem partikuláris, hanem általános. Éppen a társadalmi tér konstrukciója az, ami a társadalmiság *formája* (c'est la *forme* de la société), azaz annak lényege, és amit egyébiránt politikai közösségnek (cité) is neveztek egykor, igazából ez az, aminek igazi tétje van a politika világában. A politikai tehát nem abban manifesztálódik, amit rendszerint politikai aktivitásnak szoktak nevezni, hanem a megjelenés ama kettős mozgásában érhető tetten, amely egyszerre jelenti a társadalom megteremtését és lényegének homályban hagyását. A megjelenés azt jelenti, hogy egyszer csak láthatóvá válik az a folyamat, amelynek keretében végbemegy a részek elrendeződése és egyesülése; a homályban hagyás pedig azt jelenti, hogy a politika helye – az a hely, ahol a versengő pártok megküzdének egymással, és ahol kiformalódik, illetve ahol megújul a hatalom általános eljárásrendje, és egyúttal valamilyen partikuláris részként jelölődik meg, mindeközben pedig elrejtve marad a közösség egészét konfiguráló általános elv.”¹⁴

Mindebből világosan látszik, hogy Lefort a *politikait* nem tekinti valamiféle sajátos cselekvési módnak, hanem azt a társadalom *formaadó* dimenziója szintjén értelmezi.¹⁵ Miként azt Olivier Marchart joggal hangsúlyozza, Lefort számára a *politikai* lényege egyfajta kettős mozgásban érhető tetten: egyszerre nyitja meg, illetve rejti el a társadalmiság lényegét.¹⁶ Ezzel szemben a *politika* a már rendelkezésre álló, azaz konstituált társadalmi részrendszerek egyike

¹³ Uo. 19.

¹⁴ Uo. 19–20.

¹⁵ Uo. 21. Idézi Tassadit-Nabila Abbas: *i. m.* 12.

¹⁶ Oliver Marchart: *i. m.* 227.

– a jog, a gazdaság, a tudomány, a vallás, a művészet mellett. Nem vitás, a társadalom részrendszerekre való tagolódása részben modern jelenség, hiszen a premodern vagy úgynevezett primitív társadalmak még egyfajta egységsemantika keretében fogalmazták meg „önleírásaikat”.

Viszont a modern *politikatudomány* kész tényként fogadja el ezt a fragmentálódást, ezért aztán csak az egyik elkülönült alrendszer, nevezetesen a politikai szféra belső problematikájának (például az állam és a hatalom viszonya) vizsgálatára rendezkedik be. Ezzel szemben a *politikai* a társadalom *formaadó* elveként fogható fel, és azokat a további elveket jelöli, amelyek a különböző társadalmi formákat generálják.¹⁷ Vagyis a *politikait* nem lehet ugyanolyan könnyen lokalizálni a társadalomban, mint a *politikát*. Mégpedig azért, mert egyszerre van „mindenütt”, és mégsem található „sehol”. A *politikai* léte tehát egy paradoxonon alapul: úgy van jelen, hogy konkrét helyét szinte lehetetlen lokalizálni. Ezért aztán sokkal inkább lehetne *energiának*, mintsem *ergon*nak nevezni.

A *politikai* valamiféle formaadó erőként és képességként jelenik meg, ami aztán a *politikai* szimbolikus funkciójaként is realizálódik, azaz: egy társadalom csak úgy képes belső kapcsolatait értelmesen elrendezni, ha létrehozza önmaga fogalmi megragadhatóságának feltételeit. Azaz: a jelek szinte végtelen halmazának igénybevételével valamiféle *kvázi-reprezentációval* szolgál önmagáról. Ezzel együtt azt is látni kell, hogy az egymástól eltérő társadalmi rendszerek lényegének megértéséhez – miként arról fentebb már említést tettem – el kell szakadnunk a modern politikatudomány redukcionista szemléletétől, amely megrekedt a *politika* szférájának elemzése szintjén, és nem képes lehatolni a *politikai* gyökereiig.

Az is kiderül a fenti hosszabb idézetből, hogy a társadalom fogalmán Lefort nem a szociális kapcsolatokban megjelenő immanens hálózatot vagy a rendszert érti, hanem sokkal inkább a szóban forgó kapcsolatok elrendezését, amennyiben a társadalom az a „valami”, amely intelligibilis rendként intézményesedik, miközben önmagáról – számtalan jel segítségével – kvázi-reprezentációval szolgál. „Ennek megfelelően a különböző társadalmi formák közötti különbség az önmagáról nyújtott kvázi-reprezentációk fajtái között van. De mit jelent ez a már többször is emlegetett ’kvázi-reprezentáció’?”¹⁸ Fontos látni, hogy Lefort azért használja a kvázi-reprezentáció fogalmát (s nem egyszerűen csak a reprezentációt), mert azt is jelezni szeretné, hogy a szót nem egyszerűen *mimetikus* értelemben használja.¹⁹ Azaz nem úgy, amint azt – a mindennapi szóhasználatban – mondjuk a parlamenti pártok kapcsán szoktuk mondani, hogy tudniillik a parlamentben lévő pártok képviselői reprezentálják a választópolgárok összességét. „A reprezentáció itt sokkal inkább egy proleptikus folyamat, azaz megjeleníti (vagy inkább paradox módon csak sejtetni engedi) azt, amit reprezentál. Éppen ezért a reprezentáció egyfajta performatív lefolyás.”²⁰ Ebből a felismerésből kiindulva határozza meg aztán Lefort a hatalom természetét is. „A hatalmon keresztül képes a társadalom önmaga külsőjére utalni, mint egy tőle eltávolodott virtuális helyre, ahonnan kiindulva a kormányzat egyúttal abszolút megfigyelő hatalommal is rendelkezik, amelyet a közösség minden tagja fölött gyakorolni képes.”²¹ Döntő fontossággal bír, hogy a hatalom – mint a társadalmi önidentitás szimbolikus pólusa – a társadalmon kívül helyezkedik el, mivel perspektivikusan nézve, ha ezt a hatalmat a társadalmon belül lehetne fellelni, akkor nem lenne képes betölteni

¹⁷ Uo. 225.

¹⁸ Tassadit-Nabila Abbas: *i. m.* 13.

¹⁹ Lásd Uwe Hebekus–Jan Völker: *Neue Philosophien des Politischen*. Hamburg 2012. 68.

²⁰ Uo.

²¹ Idézi Tassadit-Nabila Abbas: *i. m.* 13.

integrációs funkcióját. Végző soron Lefort abban látja a hatalom szimbolikus funkcióját, hogy képes intézményesíteni a társadalmat. A társadalom intézményesítése a társadalmi identitás szimbolikus reprezentációja alapján megy végbe, amelyet mindig a hatalom intézményesíthet. Azaz a hatalom képezi meg a társadalom önreprezentációjának szimbolikus pólusát. Lefort számára evidencia, hogy a társadalmat nem tudjuk elképzelni sem a hatalom, sem pedig önmaga szimbolikus reprezentációi nélkül. A hatalom tehát elsősorban nem empirikusan, hanem társadalomkonstruáló és konstituáló fenoménként vizsgálendő.

Marchart arra is felhívja a figyelmet, hogy Lefort – álláspontja jobb megvilágítása érdekében – kölcsönveszi Platón *forma* fogalmát, illetve Leo Strauss politikai filozófiájából a *társadalmi forma*, illetve a *rezsím* kategóriáját (például „Ancien Régime”). Ezekkel a fogalmakkal azt kívánja jelezni, hogy a politikai filozófia nemcsak az egymástól eltérő uralmi formákat, hanem a politika, a morál, az erkölcsök, azaz a *way of life* komplex problematikáját kutatja.

Lefort számára tehát a „társadalmi forma” több annál, hogy egyszerűen csak az uralmi vagy államforma megnevezésére szolgáljon, hanem – az imént láttuk – a politika egészét, tehát az erkölcsi és morális meggyőződéseket, végző soron az életforma teljességét is magában foglalja. Az így értelmezett fogalom révén aztán megkülönböztethetővé válnak az olyan reprezentatív társadalmi formák, mint a monarchista, a totalitárius és a demokratikus rezsimék. A társadalmi formák megkülönböztetésének finomítását a *formaadás* (*mise en forme*) fogalmának további differenciálása biztosítja. Ugyanis az emberi koegzisztencia formaadó elvét három nézőpontból is meg lehet ragadni. Tudniillik a társadalom *formaadásának* (*mise en forme*) van egy *értelemadó* (*mise en sens*), illetve egy *színpadra-állító* (*mise en scène*) aspektusa is.²² Az *értelemadás* funkciója elsősorban az igaz/hamis, legitim/illegitim, normális/patologikus és más ehhez hasonló, alapvetően az intelligibilis szférához tartozó, szellemileg megragadható megkülönböztetésekben és meghatározásokban érhető tetten. A *színpadra állítás* fogalma szemléletessé teszi, hogy a társadalmi tér – akár totalitárius, akár demokratikus változatról is legyen szó – önmagával szemben reprezentálódik, tehát érzékelhető társadalmi egységként jelenik meg. Majd később látni fogjuk, hogy a francia forradalom hozadéka, amelyet Lefort „demokratikus találmánynak nevez”, radikálisan megváltoztatja a *színpadra állítás* mikéntjét, hiszen a hatalom egy „láthatatlan helyre” költözik, amely természetesen a *formaadás* és *értelemadás* mikéntjére is kihat. Fontos továbbá azt is hangsúlyozni, hogy a *formaadás*, az *értelemadás* és a *színpadra állítás* eme hármas struktúráját egymással folyamatosan kapcsolatban lévő, egymásra ható és egymással „együttműködő elemekként” kell elgondolni.

A kivétel funkciója Lefort politikafilozófiájában

Mindenekelőtt jelezni szeretném, hogy Claude Lefort sajátos helyet foglal el francia poszt-fundamentalista teoretikusok sorában. Bár, miként erről már a bevezetőben említést tettem, Lefort formálisan szakított a marxizmussal, és egy nehezen definiálható, önálló út követésére

²² „Pontosítsuk tehát az általunk bevezetett *mise en forme* fogalmát, jelezvén, hogy ez egyúttal a *mise en sens* fogalmát (a fogalmat Piera Aulangnier-től kölcsönöztem) és a *mise en scène* fogalmát is implikálja, amely utóbbi a társadalmi kapcsolatok színpadra állítását jelenti. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy egy társadalom csak a kapcsolatai elrendezésén keresztül tud létrejönni, azaz a benne lévő belső kapcsolatoknak egyfajta elrendezettséget ad, intézményesítve a kapcsolatrendszer intelligibilitását, azaz létrehozva önmaga kvázi-reprezentációjának ezernyi jelét.” – Claude Lefort: *i. m.* 282.

vállalkozott. Kétségtelen, hogy a francia filozófus érvelésében rendre felbukkan a Schmitt-féle *rendkívüli állapot* fogalma vagy annak valamilyen szinonimája (még ha nem is hivatkozik Schmittre). Agambenhez, Derridához, Lyotard-hoz és Badiou-hoz hasonlóan ő is heurisztikus értékűnek tekinti a *rendkívülit*, a *kivételest* a modern politikai rendszer funkciómechanizmusainak magyarázatához, illetve a bennük szükségszerűen megjelenő defektusok értelmezése során olykor maga is „schmittiánus” személetet érvényesít, mindazonáltal, a legtöbb „schmittiánus” marxistával ellentétben, nagyon is tisztában van azzal, hogy a demokratikus hatalomgyakorlás bármilyen szándékból történő felfüggesztése leggyakrabban a totalitarizmus szellemét engedi ki a palackból.²³

Lefort szerint a modern demokráciák természetét, illetve ezek működésének logikáját kizárólag akkor tudjuk megérteni, ha a „demokratikus találmányt” a történelmi előzményének tekintett középkori monarchiával és az olykor aktualizálódott, olykor pedig a háttérből folyamatosan leselkedő konkurensével, a totalitárius rendszerrel vetjük össze. Lefort felhasználta, illetve továbbfejlesztette Ernst Kantorowicz híres könyvének a király „két testére” vonatkozó tételét, amely szerint a középkori uralkodó rendelkezett egy evilági testtel, amely korrodálódhatott, vagyis érvényesült rajta mindaz, ami bármely más normális emberi testen, azaz a keletkezés és az elmúlás körforgása.²⁴ De ezen túl a király rendelkezett egy immateriális, úgynevezett szent testtel is. (A kortárs baloldali filozófia szupersztárja, Slavoj Žižek részben ugyancsak erre az argumentációra építi a „kapitalista demokrácia” kritikáját.) Eszerint tehát hiábavaló lenne azt gondolni, hogy a király földi teste csak valamilyen időleges inkarnációja, érzékileg is megtapasztalható szimbóluma volt a király másik, anyagtalan, szublimált és szent testének. „Sokkal inkább arról van szó, mondják Claude Lefort és Slavoj Žižek, hogy ameddig egy adott személy »királyként funkcionált«, a maga hétköznapi és a megszokott tulajdonságai »transzszubsztanciálódáson« mentek keresztül, és egyfajta bűvöletli tárgyá olvadtak össze.”²⁵ A királyi családok bölcsessége mind a mai napig abban a különleges képességükben rejlik – folytatja Žižek ezt a kétségtől kivül banálisnak tűnő, ugyanakkor szellemes okfejtést –, hogy nem egyszerűen csak különleges érzékük van a köreikben is megszokott kisebbfajta emberi gyengeségek kiszimatolására (gondoljunk az ebben a „szubkultúrában” is gyakorta előforduló szerelmi félrelépésekre), illetve ezek tolerálására, hanem a róluk szóló pletykákat szinte szándékosan szítják. Mindez végül odavezet, hogy karizmájuk ettől még erősebb lesz. Mert „minél inkább egy megszokott embernek képzeljük el a királyt, aki ugyanolyan szenvedélyeknek van alárendelve, mint mi és ugyanolyan áldozata az életben megszokott kisebb-nagyobb stikliknek, mint mi, azaz minél inkább hangsúlyozzuk a király (a szó kanti értelmében vett) »patologikus« vonásait, annál inkább király marad.”²⁶ Kantorowicz és részben Lacan értelmezésére támaszkodva Lefort és Žižek szintén azt hangsúlyozzák, hogy a „király két testének” differenciáját nem a test/dolog (Körper/Ding) megszokott különbségének mintájára kell elképzelnünk, hanem

²³ Lásd még Dieter Mersch: *Das Entgegenkommende und das Verspätete*. Zwei Weisen das Ereignis zu denken: Lyotard und Derrida. = dieter-mersch.de/.../mersch.entgegenkommende.und.das.ver...

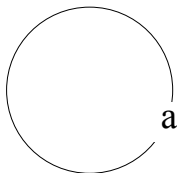
²⁴ Ernst Kantorowicz: *Les Deux Corps du Roi*. = Uő: *Œuvres*. Paris 2000. 643–999. „A király testének képe kettős testként jelenik meg: egyszerre haladó és halhatatlan, individuális és kollektív, miként ezt elsőként Krisztus testén lehetett megtapasztalni.” Lásd Claude Lefort: *L'invention démocratique*. Paris 1994. 171.

²⁵ Slavoj Žižek: *Der König ist ein Ding*. Mesotes 1991/1. 67–72. Továbbá Rado Riha: *A demokratikus forradalom terrorja*. Ford. Kiss Lajos András. Zoon Politicon 1997/6. 53–56.

²⁶ Uo. 67–68.

itt a „dolgon” inkább a Lacan-féle *objet petit a*-t kell értenünk, ami egy szublimált, úgyszólván a semmiből előlépő, szubsztancia nélküli látszattest fogalmára utal. Egy másik írásában Žižek a lovagi szerelem példáján keresztül mutatja be, hogy miként „működik” az *objet petit a*. A középkor lovagi költészetéből és kulturális hagyományából világosan kiderül, hogy a lovag szinte mindent megtehetett szerelmével, csak éppen *azt* nem. De ugyanez a paradoxon jelenik meg napjaink *antikonzumista konzumizmusában* is: sör alkohol nélkül, süti cukor nélkül, hús zsír nélkül, kávé koffein nélkül, nemi szerelem nemi szervek igénybevétele nélkül. Egér fogak és karmok nélkül.²⁷ Vagyis minden (vagy majdnem minden) a *dolog lényege* nélkül. A modern, illetve posztmodern ember – valószínűleg sokkal inkább, mint a premodern korok embere – úgy élvez, hogy igazából nem élvez. Pontosabban fogalmazva: az élvezetre és az örömszerzésre irányuló vágyát szeretné mindig „izzásban” tartatni.

Lacan sémájában az *objet petit a* egyfajta belső határra utal, ami szinte bármi lehet: akadály, kitéremkedés, rés, „amely megtöri az örömev magába záruló körforgását, olyan módon, hogy mintegy kisiklatja vagy egy másik pályára kényszeríti azt”.²⁸ Lacan az alábbi sémával illusztrálja mindezt:



A vágy kiteljesedésének lehetetlensége voltaképpen a kulturális fék funkcióját tölti be, hiszen megakadályozza, hogy az ember az „örömev foglyává” válva megszünjön kulturális, társadalmi lény lenni, vagyis, hogy visszazuhanjon az „óceáni érzés” által felkínált vegetatív létbe. De mindezt freudi nyelven is megfogalmazhatjuk: az *objet petit a* mindig rákényszeríti az embert a realitáselv tudomásulvételére.²⁹

Térjünk vissza Claude Lefort gondolatmenetéhez, s nézzük meg, hogy miként kapcsolódik össze az *objet petit a*-ról szóló lacani és žičeki fantáziálás a politikai filozófia első számú kérdésével: az *arcana imperii* és a *rendkívüli állapot* különös misztériumával. Ha a modernitás politikai rendszerének sajátosságait kutatjuk, akkor nem lehet nem tudomásul venni, mondja

²⁷ Slavoj Žižek a fent idézett tanulmányában egy ismert hollywoodi filmsztár peches történetét meséli el. A sztár meglehetősen különös szexuális örömszerzési módot eszelt ki a maga számára. Egy egérnek kihúzta a fogait és levágta a karmocskáit, testére cernát kötött, majd behelyezte saját végbelébe. Nyilván a szerencsétlen egér ficánkolása keltette számára a hasonlíthatatlan szexuális élményt. Azonban egy ízben elszakadt a cérna, s a sztárnak orvosi segítségre volt szüksége ahhoz, hogy anusából kioperálják az egeret. Így derült fény az egészre. – Lásd Slavoj Žižek: *Psychoanalyse und deutscher Idealismus*. Mesotes 1992/1. 5–14.

²⁸ Uo. 8.

²⁹ Žižek szótárában a *Valós* (das Reale) fogalma nem az embert körülvevő tárgyi világ konkrét egzisztenciáinak megnevezésére szolgál, ugyanakkor a *Valós* a nyelv szimbolikus rendjébe sem illeszthető be. Igazából nincs pozitív egzisztenciája, hanem „csak” mint kizárt entitás, a megszokott valóság határán megjelenő „valami” fogható fel. Žižek értelmezésében a *Valós*/Imaginárius/Szimbolikus hármasság a Pszichikus szférájában egy második szinten is visszatükröződik. Mégpedig *szimbolikus Valósként* (a tudományos megismerés formalizált jelölői tartoznak ide), mint *reális Valós* (itt a horrorfilmek látványa által előhívott félelemérzésre gondolhatunk) és mint *imaginárius Valós* (ehhez a kanti fenséges fogalma áll a legközelebb, és – miként később látni fogjuk – a politikai hatalom forrása is éppen a *Valós* e harmadik formájában jelenik meg a legvilágosabban).

a francia filozófus, hogy XVI. Lajos lefejezése mind valóságosan, mind pedig szimbolikusan véget vetett a szakralizált hatalom korszakának, mivel a hatalom véglegesen levált a király testéről.³⁰ A szlovén filozófus, Rado Riha ritkán tapasztalható tömör eleganciával foglalja össze a szóban forgó változás lényegét: „Lefort felfogását követve röviden így határozhatnánk meg a demokratikus forradalom »találmányát«: a demokratikus forradalomban a hatalom legitimitációja a beszédaktusban jön létre – amelyben a társadalom összes közigazgatási szerve is benne foglaltatik – azért, hogy egy meghatározatlan, bizonytalan helyre költözzék, amely csak a kijelentés aktusában mutatkozik meg. A hatalom azokhoz tartozik, akik képesek a nép nevében beszélni vagy egyáltalán lehetőségük van erre, miközben a nép úgyszólván csak az ő beszédek révén lesz az, ami, azaz formálódik ki az empirikus lakosságtömegeből.”³¹ A modern demokráciák alapját képező népszuverenitás egyszerűen ábrázolhatatlan, mert a hatalom valójában nem tartozik senkihez, semmilyen emberi lényhez (egyszerűen nincs teste). A demokratikus forradalom következtében a hatalom egy *üres helyre* (lieu vide) költözött. Elvben ugyan a nép birtokolja a szuverenitást, de ténylegesen egyetlen individuum, egyetlen osztály vagy csoport se birtokol belőle annyit, hogy egyértelműen meghatározott alakzatot adjon az éppen aktualizált hatalomnak.³² Ez pedig azért lehet így, mert a modern demokrácia feloldhatatlan paradoxonra épül: a minden ember elvi egyenlőségének és a csak néhányak által történő hatalomgyakorlás faktumának paradoxonjára. A demokrácia tehát az állandó bizonytalanság állapotában él, a bizonytalanság úgyszólván beleköltözött a demokrácia szívébe, amiként ezt – némi költői túlzással – Hugues Poltier megfogalmazza.³³ Mindebből következik, hogy a modern demokráciáknak folyamatos legitimitáskényszerrel kell szembesülniük. A kényszer olykor a szakadék szélére sodorhatja azokat a modern demokráciákat, amelyek különben – hol jól, hol rosszul – kezelni tudják a „minden ember elvi egyenlőségéből” és a csak „némelyek általi hatalomgyakorlásból” fakadó dilemmát. Mégpedig úgy, hogy a hatalom helyét üresen hagyják. A látható hatalmi szervek (a pártok, a kormány, a parlament) valójában *bitorlók*, mert az igazi hatalom az amúgy láthatatlan népben testesül meg. Elfogadva ezt a paradox szituációt a modern demokráciák intézményrendszere mindent megtesz az önkorlátozásra (a hatalmi ágak szétválasztása, X évenként történő választás stb.). Olykor, noha óvatosan, bizonyos reszakalizációs lehetőségekkel

³⁰ Donoso Cortés is úgy látta, hogy innentől kezdve „komoly ember” nemigen vállalkozott arra, hogy eljuttassa a király „pojáca” szerepét. „Donoso Cortés, mihelyt felismerte, hogy nincsenek többé királyok és senki sem vállalkozik arra, hogy másként, mint a nép akaratából legyen király, és így véget ért a monarchia időszaka, logikailag a végsőkig vitte decizionizmusát és a politikai diktatúra melletti hitet.” – Carl Schmitt: *Politikai teológia*. Ford. Bánhegyi Ilona és Paczolay Péter. Bp. 1992. 35.

³¹ Rado Riha: *i. m.* 54. A szóban forgó problémáról részletesebben írok *Haladásparadoxonok – bevezetés az extrém korok filozófiájába* (Bp. 2009) címmel megjelent könyvemben. Főképpen 238–242.

³² Vö. Hugues Poltier: *Claude Lefort. La découverte du politique*. Paris 1997. 78–79. Mivel a fent említett kérdések Lefort koncepciójának magvát képezik, egy hosszabb idézet erejéig magának Lefort-nak adom át a szót. Lefort tehát azt mondja, hogy a modern politikum lényegét hiba volna a politikai intézmények (pártok, parlament, alkotmánybíróság stb.) működésének kérdéseire redukálni. A különféle társadalmi alrendszerek (jog, művészet, gazdaság stb.) a maguk autonóm szféráit csak a politikum szférájában végbement radikális változást követően hozhatták létre. Azt követően, hogy evidenciává lett a felismerés, miszerint: „a hatalom legitimitása ugyan a népen nyugszik, de a népszuverenitás elképzeléséhez egy olyan üres hely társul, amelyet lehetetlen elfoglalni. És akik a közhatalmat gyakorolják, voltaképpen nem tarthatnak igényt ennek az autoritásnak a kisajátítására. A demokrácia a következő két – egymással nyilvánvalóan ellentmondásban lévő – elvet kapcsolja össze: az egyik elv azt mondja, hogy minden hatalom a népből ered; a másik, hogy a hatalom nem tartozik senkihez. A demokráciát ez az ellentmondás élteti.” – Claude Lefort: *L'invention....* 92.

³³ Hugues Poltier: *i. m.* 88. Ellentétben az úgynevezett életvilággal, amelyet éppenséggel a világ dolgainak és eseményeinek „kontinuus működésébe” vetett hit tart mozgásban.

kísérleteznek. Például úgy, hogy némelykor a család, máskor a haza „szent jellegét” hangsúlyozzák. Kielezett történelmi helyzetekben azonban – legalábbis a 20. század tanúsága szerint – az erőtlén demokráciák nem elégszenek meg ezzel a pótcselekvéssel, s nem tudnak ellenállni a kísértésnek, hogy ne radikális fordulattal oldják fel a minden demokráciára jellemző szorongást. A „kiborulásnak” ez a pillanata egyúttal a totalitárius rendszerek létrejöttének pillanata is. Lefort arra a kérdésre is választ keres, hogy mi az, ami a sztálinista rendszert megkülönbözteti a keleti despoták, a görög és a római zsarnokok erőszakos akcióitól, a vallásháborúk és az inkvizíció rémségeitől. A francia filozófus szerint akár az európai abszolút monarchiákat, akár a keleti despotikus társadalmakat vesszük szemügyre, mindenütt azt tapasztaljuk, hogy az egyeduralom valamilyen formában limitált. Európában a korlátozás úgy valósult meg, hogy a rendek és a városi privilegizált csoportok különféle autonómiákkal rendelkeztek. De még Keleten sem volt korlátlan a despota uralma, mivel az egyeduralkodó inkább csak reprezentálta a transzcendens, isteni tökéletességet és omnipotenciát, de *önmaga sohasem azonosulhatott vele*.³⁴ A modern totalitarizmusnak egészen más az eredete és a természete, mint a keleti despotizmusnak: a modern totalitarizmus bizonyos értelemben a demokrácia inverz mechanizmusaként működik.³⁵ Elvben a totalitárius rendszerben is a nép tekinthető minden hatalom forrásának. Persze a népek – ugyanúgy, mint a demokráciákban – a totalitárius rendszerekben sem sikerül tisztán önmagát önmagában kinyilatkoztatnia, ezért ezeknek a rendszereknek egy nagy individuumra van szükségük, aki mintegy megtestesíti a népakaratot. Lefort-t idézve: „Mivel a Tiszta Nép nem képes egy csapásra önmagát kiformálni és megjeleníteni csak a Nagy Másikon keresztül, így legalábbis a totalitárius rendszerek első periódusában ez a nagy individuum szükségyszerűen – Szolzszenyicin kifejezésével élve – mint *Egokrátor* jelenik meg.”³⁶ Lefort többször is hivatkozik Trockij Sztálinról szóló könyvére, amelyben az emigrációba kényszerült kommunista politikus és teoretikus a következőképpen fogalmazza meg a sztálinizmus lényegét: „*Az állam én vagyok!*» Ez a kijelentés csaknem liberális megnyilatkozásnak tűnik a sztálini totalitárius rendszer valóságával összevetve. XIV. Lajos csak az állammal azonosította magát. A római pápák ugyan azonosították az államot és az egyházat – de csak az uralkodásuk idejére korlátozva. A totalitárius állam messze túllép a ceszaropapizmuson, mivel az egész ország gazdaságát is magába szippantja. »A társadalom én vagyok!«³⁷ Az Egokrátor mint teremtő demiurgosz Isten helyére lép. Nincs szüksége külső transzcendenciára, hiszen személyében immáron egyesül az immanencia és a transzcendencia.

Lefort iménti eszmefuttatásában ugyan nem találunk kifejezett utalást a francia politikai filozófia történeti előzményeire, de nekem szilárd meggyőződés, hogy a háttérben ott sejlik Gabriel Naudé alakja, aki a 16. század francia libertinizmusának kiemelkedő gondolkodója volt. Igaz ugyan, hogy Naudé nevét ma csak kevesen ismerik (ellentétben a nagyjából két nemzedéssel korábban élt és alkotott Jean Bodin nevével), pedig a *Politikai észrevételek az államsínyekről* címmel írott munkája megkerülhetetlen, ha az *arcana imperii* és a *rendkívüli állapot* problematikájának kora újkori eredetét nyomozzuk. Franklin Ankersmit is hasonlóan gondolkodik minderről, amit az is bizonyít, hogy a *Politikai reprezentáció* című könyvében

³⁴ Hugues Poltier: *i. m.* 100.

³⁵ Uo. 88.

³⁶ Claude Lefort: *i. m.* 101.

³⁷ Uo. 127.

Machiavelli mellett Gabriel Naudé és Louis Machont tekinti a szóban forgó kérdéskör első számú kora újkori szakértőjének.³⁸

Naudé a rendkívüli állapot (le coup d'état) elemzése során egyszerre érvényesít erkölcsi, jogi és politikafilozófiai szempontot. A fejedelem, mondja Naudé, olykor kénytelen olyan tetteket is elkövetni, amelyek ugyan sajnálatosak (mint például a hadifoglyok kivégzése, ha túl sokan vannak, és veszélyt jelentenek, vagy éppen a kémkedés stb.), mindazonáltal az efféle „ekcesszusokra” racionális magyarázatot lehet adni, illetve valamiképpen be lehet őket illeszteni a jogrendszer „normális működésnek” logikájába. De a rendkívüli állapotok esetében egészen más helyzettel kell szembesülnünk, amit Naudé a következőképpen ír le: „Végül az utolsó dolog, amiről fentebb már szólottunk, és amit a politikában kötelező vizsgálat tárgyává kell tenni, az az államcsínyek és a rendkívüli állapotok (coups d'État) kérdésével áll kapcsolatban. A rendkívüli állapotok ugyanazon definíció alá tartoznak, mint amelyet a maximák és az államérdek kapcsán már megadtunk, s amelynek lényege: *a közjog határainak áthágása a közjó megvalósítása érdekében* vagy – hogy a jobb érthetőség kedvéért franciásan fejezzem ki magamat – *merész és rendkívüli tettek megtétele az uralkodók részéről. Ezekre a cselekedetekre a fejedelmek úgyszólván rákényszerülnek, nehéz és reménytelennek tűnő helyzetekben, amikor is a közjog (le droit commun) ellen kell fellépniük, akár még a közrend és az igazságosság ellenében is, vagyis partikuláris érdekeket kell feláldozniuk az ezeknél általánosabb közjó érdekében.* Hogy a rendkívüli állapotokat pontosabban el tudjuk különíteni a cselekvésmaximáktól, az eddig mondottakat még azzal is ki kell egészíteni, hogy míg a maximák esetében az okok, az indokok, a manifesztumok, a deklarációk, illetve a cselekvéseket legitimáló minden egyéb formák megelőzik a következményeket és a hatásokat, addig a rendkívüli állapotok esetében inkább villámot látunk lesújtani. Mielőtt hallottuk volna a felhőkből kiinduló mennydörgést, a villám már lecsapott, miként a hajnali imádság is megelőzi a harangszót; illetve olyan ez, mint amikor a kivégzés hamarabb következik be, mint az ítélet kihirdetése –, vagyis úgy történik itt minden, mintha *à la judaïque* menne végbe. De franciásan is meg lehet mindezt fogalmazni: a rendkívüli állapot olyan, mintha valakinek már azelőtt behúznak egyet, mielőtt ő maga ütésre emelhetne volna a kezét. Vagy amikor éppen akkor hal meg valaki, amikor azt hiszi, hogy a legjobban megy sora [...]”³⁹

Nyilvánvaló, hogy a rendkívüli állapot valamilyen *rés, szakadás* az állam és a társadalom működésének normális rendjében, azaz kísértetiesen *emlékeztet az „objet petit a” funkciójára.* Naudé iménti gondolatait kommentálva Ankersmit még arra is felhívja figyelmünket, hogy a kora újkor politikai gondolkodásának ez a kulcskategóriája mintegy „átmentődik” a klasszikus felvilágosodás *fenséges* fogalmába, amelyet mind Kant, mind pedig Burke (ugyan eltérő hangsúllyal) az esztétikai szférán kívül, azaz a politikai filozófiában alkalmazhatónak vélt.⁴⁰ Kétség sem férhet hozzá: a rendkívüli állapotban (pontosabban a rendkívüli állapot kihirdetésének *performatív aktusában*) van valami borzongatóan fenséges, amely a vulkánkitöréssel, a

³⁸ Franklin Ankersmit: *Polityicseszka reprezentacija*. Ford. Alekszeja Bukova. Moszkva 2012. 23–48. Eredetileg: Franklin Ankersmit: *Political Representation*. Stanford 2002.

³⁹ Gabriel Naudé: *Considérations politiques sur les coups d'État*. Paris 2004. 104–105. (A könyv eredetileg Rómában jelent meg 1639-ben, és mindössze tizenkét példányt nyomtak belőle.)

⁴⁰ Kant esetében még a *lelkesültség* (entuziazmus) fogalma is politikai relevanciával bír, amelyet a francia forradalomban – jórészt a jakobinusok által elkövetett – szélsőséges és erőszakos cselekedetek történetfilozófiai „racionálizálására” vezetett be.

szökőárral vagy éppen a földrengéssel rokonítható. Naudé és Machon nem hagynak kétséget afelől, hogy az emberek abszolút többsége számára az erkölcsi normáknak és jogszabályoknak kell vezérfonalul szolgálniuk ahhoz, hogy a mindennapi élet kisebb-nagyobb ügyeiben helyesen döntsenek. A politikával viszont más a helyzet! A politikai tudás nagy titka (arcana imperii) éppen abban áll, hogy benne a morális és az amorális viszonya másfajta rendnek engedelmeskedik, és ennek a rendnek a szabályai rejtve vannak az átlagemberek előtt. Persze joggal vethető fel a kérdés, hogy Machiavelli, Naudé vagy Machon, akik valószínűleg mindannyian átlagembereknek tekintették magukat, miként szerezhettek pozitív tudást a csak kevés „beavatott” és „kiválasztott” számára hozzáférhető titokról? Valahogy úgy, mint Krisztus szenvedéséről, mondja Ankersmit. S valóban, ennek a nagy paradoxonnak a megértésében az *imitatio dei* tradíciója lehet segítségünkre. „A hagyományban az *imitatio dei* elve olykor különös érveléshez vezetett: a fejedelem midőn a Machiavelli-féle gonosz cselekedet megtételére szánta el magát, ez a tette voltaképpen a mi erkölcsi javunkat szolgálta, amennyiben a fejedelem kész volt feláldozni önmagát azért, hogy megmenthesse népe erkölcsi üdvét.”⁴¹ Louis Machon, aki alapos biblikus műveltségét is mozgósította a machiavellizmus igazolására, a következőképpen érvelt: tulajdonképpen Mózes kénytelen volt becsapni a fáraót, hogy kihozza népét a fogságból. Ábrahám is hazudott, mikor azt állította, hogy Sára a nővére, nem pedig a felesége. Vagy nem tekinthető-e tudatos csalásnak, amikor József csak színlelte, hogy nem ismeri fel testvéreit? De végső soron még maga Krisztus is csalt, amikor emberi külsőt öltött, holott valójában Isten volt.

Fogalmazhatunk úgy is: Naudé és Machon belátták, hogy az embernek – de talán még az Istennek is – egy tökéletlenül működő világban kell cselekednie, ahol kivételes helyzetekben a „magasabb rendű cél érdekében” kénytelenek felfüggeszteni az átlagos viszonyokra szabott erkölcsi és jogi normákat. Persze hogy a rendkívüli állapot kihirdetésének megvoltak-e a jó okai vagy pedig nem, ezt az átlagemberek nem ítélik meg. Mi csak azt tudhatjuk, hogy olykor *lehetnek ilyen okok*. Egy másik hasonlatában Naudé a Nilusban élő élőlények helyzetével példálózik: a halak, a krokodilok, a békák elég jól kiismerik magukat szűkre szabott életterükben. De az, hogy honnan ered a folyó, miféle törvényeknek engedelmeskedik a Nilus áradása stb., mindezek már ismeretlenek előttük. Ezért is vagyunk annyira zavarban, amikor a rendkívüli állapot milyenségét szeretnénk pontosan meghatározni. Ugyanis folyamatosan paradoxonokkal találjuk magunkat szemben. Erre utal Naudé munkájának egy másik passzusa is. „A rendkívüli állapot olyan, mint a kard, amelyet jóra és a rosszra egyaránt lehet használni, mint Téléphosz lándzsája, amellyel mind sebet ejteni, mind pedig gyógyítani lehetett, vagy mint ephészoszi Diana, akinek két arca volt: az egyik szomorú, a másik mosolygós; vagy mint az eretnekek által vert pénzérmék, amelyek hol a római pápa, hol pedig az ördög arcvonása jelenik meg. Vagy pedig mint azok a képek, amelyek hol a halált, hol pedig az életet mutatják, attól függően, hogy éppen milyen szögben tarja őket az ember...”⁴²

Mintha csak Naudé gondolatait folytatná korunk egyik legismertebb francia marxista filozófusa, Jacques Rancière is, amikor azt írja: „Igaz ugyan, hogy a politikai kormányzatnak van alapja. Valójában ez az alap nagyon ellentmondásos természetű: a politika nem más, mint a

⁴¹ Ankersmit: *i. m.* 37. Naudé és Machon sajátos machiavellizmusáról lásd még Jean-Pierre Cavaillé két írását, melyek az interneten is hozzáférhetők. Jean-Pierre Cavaillé: *Une réhabilitation de Machiavel. = Les Dossiers du Grihl*, <http://dossiersgrihl.revus.org/6153>, továbbá Jean-Pierre Cavaillé: *Naudé, la prudence extraordinaire du coup d'État. = Les Dossiers du Grihl*, <http://dossiersgrihl.revus.org/4807>

⁴² Gabriel Naudé: *i. m.* 111.

kormányzás képességének alapja, amely éppen ennek az alapnak a hiányában jelenik meg. Az államok kormányzásának csak politikai legitimitációja lehet. De a politika csak önmaga alapjának hiányára támaszkodhat.⁴³

The Categories of “Political” and “Exceptional” in Claude Lefort’s Political Philosophy

Keywords: politics, political, modern democracy, post-fundamentalism, rule, exception

The present paper focuses on a central issue of the political philosophy of Claude Lefort, namely the special forms of the formation and functioning of modern democracy. Lefort distinguishes clearly the *ontic level* of politics (parties of the parliament, government and other institutions, etc.) and the *ontological level* of the political (the symbolically constructed forms of rule). According to Lefort, the rule moves to an *empty place*, as a consequence of the modern democratic revolutions. From this moment, the rule belongs to those who speak on behalf of the people, but the people is actually formed from the mass of the residents, by their speeches. Therefore, the modern democracy lives under conditions of constant uncertainty, because of its continuous pressure of legitimacy. Sometimes, it can bring modern democracy close to the edge of a precipice; and a kind of totalitarianism seems to be a solution

⁴³ Jacques Rancière: *La haine de la démocratie*. Paris 2005. 56.

Bakcsi Botond

A populizmus és a népszuverenitás paradoxonja

Eszméletörténeti vázlat

Napjaink közbeszédében egyre gyakrabban fordul elő a „populizmus” kifejezés, olyannyira, hogy most már nem csupán a választási időszakokban találkozhatunk a fogalommal. A közbeszéd könnyed magabiztossággal populistának titulál olyan politikusokat, mint például Donald Trump vagy Bernie Sanders, arról viszont már kevésbé tud számot adni, hogy miért kerülhetnek egy kalap alá a jobboldali és a baloldali populisták. A „populista” jelzőt látszólag közérthetőség övezi abban az értelemben, hogy főként valami negatívát jelöl, csakhogy a népszerűség szavazatmaximalizáló hajhászásán és az opportunizmuson kívül nem sok minden fér bele a szó köznapi tartalmába. A témával foglalkozó politikatudományi és politikafilozófiai szakirodalom viszont a bőség zavarával küzd, hiszen a populizmus fogalmának rengeteg szerteágazó és egymástól igencsak eltérő definíciója létezik: bizonyos teóriák mozgalomként,¹ mások mobilizációs technikaként² tekintenek a populizmusra, további megközelítések viszont ideológiaként³ vagy akár politikai logikaként⁴ értelmezik a jelenséget. A szakirodalomban még csak arra vonatkozóan sincs egyetértés, hogy vajon a populizmus a demokráciára leselkedő legnagyobb veszélyforrás-e, vagy épp ellenkezőleg, a demokrácia újraélesztésének az eminens lehetőségét rejti.

A különböző elméletek abban viszont egyetérténi látszanak, hogy a populizmus a jelenleg zajló politikai folyamatok szimptomatikus jelensége, amely egyesek szerint akár a 21. századi demokrácia nagy szakítópróbája is lehet. Cas Mudde, a téma egyik neves szakértője például egyenesen úgy fogalmaz, hogy napjainkat „populista korszellelem” jellemzi, mások pedig, egymástól eltérő töltettel, populista pillanatról vagy populista korszakról beszélnek.⁵ A szakirodalom szerint populizmusok ugyan már a 21. század második felétől léteznek (első megjelenési formáit az orosz narodnyikok 1860-as évektől induló törekvéseihez és az 1891-ben zászlót bontó *People's Party*-hoz közel álló amerikai farmerek mozgalmához kötik),⁶ ám ezek abban különböznek a mai populizmusoktól, hogy ez utóbbiak immár nem tekinthetők marginális jelenségnek, hanem fősodrúvá váltak. A szakirodalom jelentős része a populizmust a képviseleti demokrácia bizalmi válságával hozza összefüggésbe, és a hatalmon levő elitnek és a választók

Bakcsi Botond (1979) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, boticus@gmail.com

¹ Vö. Kenneth Minogue: *Populism as a Political Movement*. = Ghița Ionescu – Ernest Gellner (eds.): *Populism. Its Meaning and National Characteristics*. The Macmillan Company 1969. 197–211.

² Vö. Robert Jansen: *Populist Mobilisation: A New Theoretical Approach to Populism*. Sociological Theory 29. 2011. június. 75–96.

³ Vö. Cas Mudde – Cristóbal Rovira Kaltwasser: *Populism. A Very Short Introduction*. Oxford 2017.

⁴ Vö. Ernesto Laclau: *A populista ész*. Ford. Csordás Gábor. Bp. 2011.

⁵ Vö. Cas Mudde: *A populista korszellelem*. Ford. Silló Jenő. Kellék, *Populizmus(ok)* 61. 2019. 7–29; Ivan Krastev: *The Populist Moment*. www.eurozine.com/the-populist-moment/; Paolo Gerbaudo: *The Populist Era*. = *Soundings. Populism and alliances* 65. 2017. 46–58; Alain de Benoist: *Le moment populiste. Droite-gauche, c'est fini!* Paris 2017.

⁶ Lásd Margaret Canovan: *Populism*. New York – London 1981. 17–97.

közötti szakadék elmélyülésére adott lehetséges válasznak tekinti, amely a belső ellenségkép-zésből meríti a sikeres mobilizációs képességét. Jan-Verner Müller joggal hangsúlyozza, hogy a populizmus a politika olyan sajátos morális értelmezését jelenti, amely az erkölcsileg tiszta népet állítja szembe az eleve romlottnak tételezett elittel szemben, amely állítólag gyakran kizsákmányol, és/vagy idegen érdekeket képvisel.⁷ Ezzel összhangban Cas Mudde a jelenkori populizmust a „csendes többség” forradalmaként értelmezi, amely azt „a keményen dolgozó, enyhén konzervatív, törvénytisztelő állampolgárt” szólítja meg, „aki csendben, de egyre növekvő dühvel szemléli, hogy világát »megrontják« a progresszívek, a bűnözők és az idegenek”.⁸ A holland származású politológus ideológiaként határozza meg a populizmust, és – több más populizmusdefiniációval egyetértésben – a következőket jelöli meg főbb jellemzőiként: a társadalom belső határvonalainak a meghúzása, világlátásának manicheus jellege, elitellenesség, egy homogén nép tételezése, a képviselőt kisajátítása, a karizmatikus vezetési stílus előnyben részesítése stb.).

Említett tanulmányában Cas Mudde ugyan számos társadalom- és politikatörténeti folyamatot felsorol, amelyek közrejátszottak a mai populizmus kialakulásában (mint pl. a társadalmi jelenségek észlelésmódjában bekövetkezett változások, a média szerepének átalakulása, az emancipáció és a kognitív mobilizáció, a statikus párhűség fellazulása, az ideológiamentesség terjedése stb.), azonban nem említi a neoliberalizmus és a kortárs populizmusok közötti viszony problémáját. Véleményem szerint nem véletlen, hogy a populizmus új formáinak kialakulása és a neoliberalizmus egyeduralgató doktrínává válása történetileg is egybeesett: Mudde az 1990-es évek elejétől számítja az új populista „korszellem” kialakulását, a neoliberalizmus győzedelmes szakaszát pedig ma már leginkább egy 1989-es washingtoni közgazdasági konferencián megfogalmazott, utóbb dogmává emelkedett tézisek megfogalmazásához kötik. A „washingtoni konszenzus” legfontosabb ajánlásai a nemzetállamok számára a következők voltak: szigorú fiskális fegyelem bevezetése, a közkiadások átirányítása a magas megtérülést biztosító területek felé, pénzpiaci liberalizáció, a valutaárfolyamok nemzetközi összehangolása, külkereskedelmi liberalizáció, a közvetlen külföldi befektetések lehetővé tétele, dereguláció. Itt most nem célom, hogy részletesen elemezzem ezeket a közgazdasági ajánlásokat, az azonban már a pusztá felsorolásukból is nyilvánvaló, hogy gyakorlatba ültetésük, kikényszerítésük és általánosan elfogadott narratívává válásuk következtében kialakult hiperglobalizáció⁹ egyértelműen megrendítette a nemzetállami szuverenitáson alapuló világrendet. A neoliberális diskurzus a társadalmi viszonyokat alapvetően gazdasági viszonyokká redukálja, mivel alapja az az elképzelés, hogy az emberi jólétet az egyéni vállalkozói képességek felszabadítása és gyakorlásuk intézményes biztosítása képes csupán előremozdítani. Ennek a szemléletnek egyenes következménye, hogy a neoliberalizmus doktrínájában az állam szerepe nem politikai, hanem gazdasági kérdés: a vállalkozások működtetéséhez szükséges intézményes keretek megteremtésében és fenntartásában merül ki.¹⁰

A vesztfáliai világrend megrendülésének és a neoliberalizmus elöretörésének politikaelméleti konzekvenciáit Colin Crouch a posztdemokrácia fogalmával írta le.¹¹ Crouch szerint a posztdemokrácia egy olyan világrendben jött létre, amelyben a nemzetállamok vesztfáliai

⁷ Vö. Jan-Verner Müller: *Mi a populizmus?* Ford Konok Péter. Bp. 2018. 39.

⁸ Vö. Cas Mudde: *i. m.* 23.

⁹ Vö. Dani Rodrik: *A globalizáció paradoxona. Demokrácia és a világgazdaság jövője.* Ford. Felcsuti Péter. Bp. 2014.

¹⁰ Vö. David Harvey: *A Brief History of Neoliberalism.* Oxford 2005. 2.

¹¹ Lásd Colin Crouch: *Post-Democracy.* London 2004.

rendszerét egy mozaikos szuverenitás váltotta fel, amelyben a gazdasági vállalkozások és a nemzetek feletti szervezetek a kormányzatoktól átvették a nemzetállami felhatalmazások egy részét. Ebben a világrendben a hálózativá vált, globális vállalatok beépítik a tanácsadóikat az egyes államok pártapparátusaiba, a kormányzatok pedig egyre inkább a világméretű gazdasági érdekeltségek helyi képviselőiként tevékenykednek. Vagyis a neoliberális diskurzus következménye a demokrácia leépülése, hiszen ez a doktrína nem korlátozódik a gazdasági szférára, hanem kormányzó politikai racionalitássá válik: a kormányzat demokratikus kontrolljának helyét mindinkább átveszi a gazdasági versenyképességért folyó harc, amely a tőke szabad áramlását biztosító *governance without government* elvében kristályosodik ki.¹² A kortárs populizmusok térnyerése ebben a gazdaság-, társadalom- és politikatörténeti kontextusban zajlott le, és mind a bal-, mind a jobboldali populizmusok leggyakrabban a neoliberális renddel szemben állva alakítják a diskurzusukat, vagy legalábbis ahhoz viszonyítva fogalmazzák meg a saját szlogenjeiket.¹³

Ebben a rövid esszében a populizmus rendkívül szerteágazó problémakörének mindössze egyetlen vetületével szeretnék röviden foglalkozni: mégpedig a populizmus és a népszuverenitás közötti viszonytal, szem előtt tartva az említett hiperglobalizációs és posztdemokratikus kontextust is. Az általam felvetett kérdés az, hogy a populisták vajon miért éppen a népszuverenitás eszméjéhez térnek vissza a globalizáció által elbizonytalanodott és a képviselői demokrácia működésével szemben bizalmatlanná vált emberek megszólításakor? Továbbá arra is szeretnék rákérdezni, hogy a populista retorikában mit jelent a néphez való visszatérés, a népre történő állandó hivatkozás, és hogy ez valami újat jelent-e a politika történetében. Ha kezdeti, ám korántsem végleges feltevésként a populizmus fentebb említett, Cas Mudde-féle definíciójából indulunk ki (amely korlátozott középponttal rendelkező és a politikai fogalmak szűk körével operáló, ún. szűken fókuszált ideológiaként határozza meg a fogalmat),¹⁴ hangsúlyozni kell, hogy ez a meghatározás tartalmaz egy olyan kitételt, amely szerint a populista diskurzusban a politika szerepe az, hogy kifejezze a nép általános akarátát. Amint egyébként már a fogalom is jelzi, a populizmus valamilyen módon mindig egy központi problémát kíván tematizálni: a „nép” politikai konstitúcióját és entitásként való megragadhatóságát, a hozzá való viszonyulás egy bizonyos módját. Ma már közhelyszámba megy, hogy a „nép” politikai fogalmára, vagyis a politikai közösség mibenlétére és a politikai hatalom legitimitációjára vonatkozó kérdés alapvető a demokrácia számára. Jean-Jacques Rousseau volt egyike az elsőknek, aki *A társadalmi szerződésről* c. értekezésben a társadalmi rend mibenlétére vonatkozóan alapvetőnek tartotta a politikai értelemben vett „nép” kérdésének felvetését, megközelítésmódja a maga korában elméleti szempontból forradalminak számított, és utóbb is jelentős hatást gyakorolt a modern politikai gondolkodásra. A rousseau-i felvetés így hangzik: „mielőtt [...] megvizsgálónok azt a cselekedetet, amellyel egy nép királyt választ magának, jó volna először azt a cselekedetet

¹² Lásd Wendy Brown: *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York 2015.

¹³ Ehhez lásd többek között Aisling O'Donnell: *Neoliberalism, ambiguity and the rise of populist movements*. International Journal of Social Economics vol. 45, no 7, 2018. 1030–1041; Wendy Brown: *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. New York 2019. Az viszont már külön elemzésre szorul, és meghaladja jelen írás kereteit, hogy az egyes populizmusok (konkrétan például a Trump-féle populizmus) milyen viszonyban állnak a neoliberalizmussal.

¹⁴ „A populizmust olyan ideológiaként definiálom, amely szerint a társadalom végső soron két homogén és antagonisztikus csoportra, »a tiszta népre« és a »korrupt elitre« oszlik, és azt állítja, hogy a politikának a nép »volonté générale«-ját (általános akarátát) kell kifejeznie.” – Cas Mudde: *i. m.* 9–10.

megvizsgálni, amely által néppé válik. Mert ez a cselekedet okvetlenül megelőzi a másikat, és így ez képezi a társadalom valóságos alapját.”¹⁵ Manapság, a „vesztfáliai rendet” lezáró globalizáció korában, amely a szuverenitás végét hirdeti, az a *mainstream* felfogás, hogy értelmét veszítette a területiség, a képviselet és a demokratikus felhatalmazás összetartozásáról beszélni. Ezzel a felfogással szemben úgy vélem, a populizmust övező kérdések és kétségek sokasodása azt jelzi, hogy mit sem veszített relevanciájából ennek az aktusnak a vizsgálata: mitől lesz néppé a populizmus „népe”, és hogyan lesz azzá? A hiperglobalizáció korában hogyan beszélnek a „népről” a populisták, és milyen *populust* értenek ez alatt?

Ebben az írásban – némileg vázlatos és leegyszerűsítő módon – mindössze egyetlen példán keresztül szeretném szemléltetni, mit jelenthet a populista diskurzus számára a „nép” fogalma. Ha Donald Trump beiktatási beszédét¹⁶ elemezzük, már első pillantásra is igen könnyen felismerhetjük benne a populista retorika fő alkotóelemeit. A köszöntőformula után a beszéd bevezetője rögtön a gyülekezési jogukkal élő emberek, vagyis a köztéren összegyűlt, egyesült közösség képzetét idézi fel, amely olyannyira fontos a demokrácia létrejöttéhez: „Mi, Amerika polgárai most egy nagy nemzeti erőfeszítésben egyesülünk, hogy újraépítsük hazánkat, és helyreállítsuk annak ígéretét minden polgárunk számára.” Látható, hogy a Capitolium lépcsőjéről a hallgatósághoz intézett szónoklat úgy reflektál saját beszédhelyzetére, hogy azt olyan alkotmányozási, jogalkotási pozícióként kívánja beállítani, amely biztosítja egy ország és egy társadalom újraalkotásához szükséges legitimitációt. A nép nevében való megszólalás és a néphez való odafordulás diszkurzív műveleteit csak megerősíti, hogy az idézett mondat egyértelmű utalást tartalmaz az Egyesült Államok alkotmányának nyitó formulájára, jóllehet egy kis módosítással: első lépésben a „We, the People”-ből a szónoklat során „We, the Citizens” lesz.

A beszéd későbbi részei pedig igen tiszta példáját szolgáltatják annak a diszkurzív műveletnek, amit a populizmus szakirodalma az elit és a nép közötti határvonal meghúzásaként ír le: „Túl sokáig arathatta le a kormányzás gyümölcsseit egy kis csoport nemzetünk fővárosában, miközben az emberek fizették annak árát. Washington virágzott, de a nép nem osztozott gazdagságában. [...] A politikai elit saját magát védte, és nem országunk népet.” Ez a fajta populista diskurzus tehát úgy építi fel saját pozícióját, hogy kialakít egy ellenségképet, megrajzolva a belső ellenfél alakját, ami által ugyanakkor igen sematikus és leegyszerűsítő képet nyújt a hatalom működéséről és a társadalmi rétegződésről: a társadalom zömét kitevő „néppel” szemben egy szűk körű elit áll a társadalom csúcán, és a maga javára téríti el az államhatalmat. Ezt a tarthatatlan helyzetet ismeri fel úgymond a populista politikus, és változtatja meg, még hozzá azonnali hatállyal. A beiktatási beszédben Trump ezt így fogalmazta meg: „Ez mind megváltozik, mégpedig itt és most.” A populista retorika szerint a vezető azért képes végrehajtani egy ilyen gyökeres irányváltást, mert a politikai pártok fölé helyezi magát, vagyis felülírja az egész politikai színteret, átírja a parlamentáris demokrácia egész logikáját. Trump a politikának ezt a feltételezett irányváltását a népre való hivatkozással vélte megvalósítani: „Ami igazán számít, nem az, hogy melyik párt irányítja a kormányt, hanem hogy vajon a kormányunkat a nép irányítja-e?”

A fentiekben felsorolt jellemzők persze közhelyszámba mennek a populizmus szakirodalmában. Véleményem szerint azonban a beiktatási beszéd egyik igen fontos mozzanata, hogy a szöveg egy

¹⁵ Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. Ford. Kis János. Bp. 1978. 477.

¹⁶ A 2017. január 20-án elhangzott szöveg angol nyelvű átírását és magyar fordítását lásd <https://demokrata.hu/vilag/donald-trump-beszede-93327/>. A következő idézetek erről az oldalról származnak.

pontján látszólag ártatlan módon megváltozik a beszéd alanya. A szónoklat elején a többes szám első személy („Mi, Amerika polgárai”) egy általános alanyra utal, amelybe a beszélő is beletartozik, később azonban, egy lényegbevágó szöveghelyen ez az általános alany szétválik a többes szám első személyben (vagy inkább királyi többesben) megszólaló beszélőre és a második személyben megjelenő „népre”. A szöveghely a következő: „ma nemcsak átvesszük a hatalmat az egyik kormánytól egy másik számára, hanem átvesszük a hatalmat Washington DC-től, és visszaadjuk nektek, a népnek”. Mit jelez a beszéd alanyának ez a szétválása, és miért lehet olyan fontos ez a beszédmódbeli váltás? Úgy vélem, amennyiben figyelmesebben elgondolkodunk, vajon milyen implikációi lehetnek a „nép” ilyen jellegű megalkotásának, néhány alapvető kérdést fogalmazhatunk meg a populizmus és a demokrácia viszonyára vonatkozóan. Vagyis e szöveghely elemzéséből kiindulva általánosságban is szemléltetni lehet, hogyan konstituálódik a *populus* a populista diskurzusban.

A fentebb idézett rousseau-i kijelentést megvizsgálva (amely azt mondja ki, hogy egy politikai berendezkedés mibenlétének vizsgálatához célszerű megvizsgálni azt az aktust, amely során létrejön a politikai értelemben vett „nép”) arra a megállapításra juthatunk, hogy itt némileg eltérő helyzettel állunk szemben: most inkább azt kell megvizsgálnunk, hogy a nép nevében megszólaló diskurzusban hogyan alakul ki a „nép” fogalma. A Trump-féle populizmus vizsgálata során felmerülő kérdés tehát a következőképpen hangzik: hogyan lesz a „We, the People”-ből „you, the People”? Úgy vélem, nem szabad egy kézlegyintéssel elintézni a „you, the People” kijelentés performatív aktusának problémáját. Ebben az aktusban létrehozott „nép” fogalma nem hagyja érintetlenül a populista demokrácia hatalmi viszonyait, mivel sajátos módon eleveníti fel a népszuverenitás eszméjét. A népszuverenitás klasszikus elméleteiben ugyanis alapvető, hogy a jogalkotási fázisban az adott területen tartózkodó összes állampolgárnak beleegyezését kell adnia a társadalmi szerződéshez. Azaz ebben az elméletben a „nép” azért szolgál a polgári hatalom legitimációs bázisául, mert ő maga alkotja meg azt a törvényt, amelynek aláveti magát. A rousseau-i elmélet elég egyértelműen fogalmazta meg az önrendezésnek ezt az elvét: „A törvényeknek alávetett nép kell hogy legyen azok szerzője.”¹⁷ Mint láthattuk, a „népet” a populista retorika is az alkotmányozó hatalom letéteményeseként értelmezi (ez a Trump-beszédben az Egyesült Államok philadelphiai alkotmányának kezdő formulájára tett explicit utalásból is látható). Csakhogy a populista diskurzus kiforgatja az öntörvénykezés elvét, és ennek szimptomatikum esete a „you, the People”-szerű megfogalmazásban rejlő „nép” fogalom. Vizsgálódásunk szempontjából egyáltalán nem elhanyagolható kérdés, hogy ki a népet létrehozó aktus alanya. A népszuverenitás elméleteiben ez az alany az egyesült, egységes és oszthatatlan nép, ezzel szemben a populista diskurzus alanya maga a populista vezér, aki a „népet” csupán hivatkozási alapnak használja. Megkockáztatható, hogy a populista „nép” képzete nem a demokratikus elvre jellemző öntörvénykezés alapja, hiszen a népszuverenitás elve itt csupán álcaként szerepel: egyfajta legitimációs elvként tehát, de anélkül, hogy ténylegesen is a képviseleti rendszer bizalmi válságának helyreállítását célozná meg, vagy akár a társadalmi rend új típusú legitimációjának megalkotását szolgálná.

És itt eljutunk ahhoz a problémához, hogy a populizmus egyik fő hivatkozási alapja, a népszuverenitás elve maga sem problémátlan eszme. Pár szóban nyilván nem lehet összefoglalni ezt a nagyon összetett kérdést, ezért nagyon röviden mindössze azt szeretném érzékeltetni, hogy a népszuverenitás eszméjét több paradoxon is terheli. Egyrészt arról a paradox helyzetről van szó,

¹⁷ Rousseau: *i. m.* (Saját fordítás – B.B.) Kis János fordítása így hangzik: „A nép aláveti magát a törvényeknek, de egyben neki magának kell alkotnia őket.” – *i. m.* 502.

hogy a népszuverenitás egyszerre alkotmányozó elv (az önmagának törvényt adó nép képzetén keresztül) és forradalmi elv is (amennyiben a nép az állam fölötti ellenőrzés egyetlen fóruma, amely végső felhatalmazóként bármikor visszavonhatja a delegált hatalmat).¹⁸ Másrészt arról van szó, a népszuverenitás elve a modern democráciákban úgy alakult a 19. századtól fogva napjainkig, hogy a népet igazából jogalanyok olyan kontúrtalan halmazaként fogták fel, amelyek létrejöttében nem bizonyos intézmények által megalkotott politikai közösséghez való tartozás, hanem a természetjogi elvre alapozott egyetemes jogegyenlőség ígérete játszotta a fő szerepet.¹⁹

A népfeltség elvét először az 1776-ban elfogadott *Virginiai Nyilatkozat* 2. pontja ültette át a joggyakorlatba, amikor kimondta, hogy: „Minden hatalom a néptől ered; s az ruházza át képviselőire; az előljárók az ő megbízottjai és kiszolgálói, s mindenkor felelősséggel tartoznak.”²⁰ Ebben a megfogalmazásban ugyan látszólag összemosódik a népre mint a közhatalom forrására és mint a végrehajtó hatalmat ellenőrző entitásra való hivatkozás, azt azonban szükséges hangsúlyozni, hogy az amerikai alkotmányozás tényleges folyamatában nem a szuverenitás eszméje érvényesült, hanem a hatalmi ágak megosztását és a pluralizmust garantáló republikánus elv. Az Egyesült Államok alapító atyái között számon tartott James Madison már az 1787-es philadelphiai alkotmányozási vita során kifejtette, hogy a pluralizmust nem feltétlenül a „tisza demokrácia” közvetlen megnyilvánulásai szavatolják, hanem a föderális alkotmányos rendszer, amely a szabadság letérése és a közvélemény uniformizálása és kisajátítása nélkül tarthatja korlátok között a „népi kormányzatokra” jellemző labilitást és zűrzavart.²¹

A népszuverenitás eszméje igazából a francia forradalom alatt vált normatív elvvé, és a „nép” politikai fogalma is ekkor bukkan fel a rendi gyűlés átalakítására irányuló vitákban, még hozzá a nemzet koncepciójával versengve. A „nép” politikai fogalma akkor jött létre, amikor Mirabeau-nak és Sieyès-nek az alkotmányozó gyűlés megnevezésére tett javaslatai („représentants du peuple français” és „assemblée des représentants connus et vérifiés de la nation française”) a rendiség fogalom- és eszmerendszerét kívánták felszámolni, és a rendek szerinti szavazás helyett az egyéni szavazást kívánták bevezetni. A nép fogalma egy polemikus fogalomként lépett a politika színpadára, amely igényt tartott az egész lakosság arányos képviselésére, ugyanakkor nyíltan is a nemesség és a papság privilégiumai ellen irányult, tehát kizárta azokat a nép fogalmából. A politikai értelemben vett „nép” diszkurzív megalkotása egy olyan performatív aktusban jött létre, amelynek az eredménye az arányos képviselési rendszer felállítása volt. Azt lehet mondani tehát, hogy a „nép” politikai fogalmának megjelenése a képviselési rendszer megalkotásának következménye volt: mielőtt egyáltalán lehetőség nyílt volna arra, hogy a nép a politika színpadára lépjen, először létre kellett jönnie ennek a színpadnak mint olyan instanciának, ahol a „népakarat” megnyilvánulhatott, hallhatóvá válhatott azoknak a hangján keresztül, akik a nép képviselőiként határozták meg magukat.²²

¹⁸ Vö. Étienne Balibar: *Ce qui fait qu'un peuple est un peuple. Rousseau et Kant*. Revue de synthèse 4^e série, no. 3-4, juil.-déc. 1989. 395.

¹⁹ Vö. Catherine Colliot-Thélène: *Les masques de la souveraineté*. Jus politicum no. 8, 2012. 2.

²⁰ *Virginiai Nyilatkozat* (1776. június 12.). = *Az emberi jogok dokumentumokban*. Kovács István – Szabó Imre szerk. Bp. 1980. 630.

²¹ Alexander Hamilton – James Madison – John Jay: *A föderalista. Értekezések az amerikai alkotmányról*. Ford. Balabán Péter. Bp. 1998. 91–100.

²² Vö. Gérard Bras: *Le peuple entre raison et affects. À propos d'un concept de la politique moderne*. Actuel Marx 2013/2. 24–38. A rendi gyűlés 1789. június 15-i ülésén Mirabeau a következőképpen érvelt a küldöttek előtt: „Ha ez a megnevezés [ti. a nép] nem lenne a miénk, a többi név közül kellene kiválasztanunk, és meg kellene ragadnunk

Ebből a nézőpontból nem is az a fontos, hogy ebben a disputában végül a Sieyès javaslata került ki győztesként, hiszen a francia forradalom idején a nemzet és a nép fogalmát majdhogynem szinonimaként használták. A mi szempontunkból az a lényeges, hogy mindkettő ahhoz a rousseau-i felfogáshoz kapcsolódik szorosan, amely a politikai értelemben vett népet az alkotmányosságon kívül gondolta el: „nincs és nem is lehetséges olyan alaptörvény, amely a nép mint egész számára kötelező volna; maga a társadalmi szerződés sem az”.²³ Vagyis ez az a teória, amelyet Kis János joggal nevez „a népszuverenitás antikonstitucionalista változatának”, mivel ebben a koncepcióban a nép bármikor módosíthat vagy visszavonhat minden alkotmányt, és autoritása lényegénél fogva nem delegálható.²⁴ Nem véletlen, hogy a francia forradalom politikai polémiái során Robespierre is gyakran hivatkozott a „nép” antikonstitucionalista és fluid politikai fogalmára saját pozíciójának legitimálása érdekében. Egyik híres szónoklatában, amely a Jakobinus Klubban hangzott el, egyenesen így fogalmazott: „én a népből való vagyok, mindig is az voltam, és nem akarok más lenni. [...] Az ember azáltal tanúsíthat tiszteletet a nép iránt, hogy védelmezi és felvértezi a saját hibái ellen, nem pedig azzal, hogy erejét és szabadságát megtapasztalva álomba ringatja; mert bizony a népnek vannak hibái. [...] A nép elevebben érzi, jobban látja mindazt, ami az emberiség és az igazságosság alapelveihez tartozik, mint azoknak legtöbbje, akik elszakadnak tőle.”²⁵

Első pillantásra úgy tűnik, Trump beszéde a jogalkotó, a társadalmi rendet legitimáló politikai „nép” fogalmával dolgozik. Csakhogy később kiderül, hogy a népet „osztályfogalomként” is használja, vagyis egy konkrétan körül nem írt, elnyomott osztályként hivatkozik a népre annak érdekében, hogy legitimálhassa az elittel, „Washington DC”-vel való szembenállását. A két népképzet összemosása Trump beszédben arra utal, hogy ezt a populista diskurzust nem a bizalmi válság felszámolásának és az alkotmányos rend újraalkotásának a szándéka vezérli. Ugyanakkor az a tény, hogy a szociális problémákat is úgy kezeli, mint amelyeket egyetlen kizsákmányolási sémára lehetne redukálni, és mint ilyent könnyűszerrel meg lehet oldani a korrupt elit felszámolása révén, azt sugallja, hogy ez a retorika nem is a termelési viszonyok újrarendelésében, netán az újraelosztás mechanizmusainak reformjában érdekelt. Ez a fajta populista retorika a népet egységes hangon megszólaló entitásként kezeli, amely mintegy ösztönösen kimondja az egyetlen üdvözítő megoldást (ez a *vox populi, vox dei* elvének felelevenítése), nem pedig az eltérő csoportok érdekeinek kompromisszumaiból munkálja ki az együttélés szabályait. Továbbá a népszuverenitás elvében foglalt akaratképzést is úgy fogja fel, mint ami egyedül a populista vezető cselekedetei révén jön létre, és csakis általa nyilvánulhat meg. Vagyis amíg a

a legértékesebb alkalmat, amellyel szolgálhatjuk ezt a létező népet; ezt a népet, amely minden; ezt a népet, amelyet képviselünk, amelynek a jogait védelmezzük, amelytől a magunk jogait kaptuk [...] A nép csak bennünket fog látni, és mi is csak a népet fogjuk látni; tisztségünk emlékeztetni fog a kötelességeinkre is, de az erőnkre is [...] Hát nem látják, hogy szükségük van a *nép képviselői* megnevezésre, mivel az önköz köti a népet, ezt a tekintélyes tömeget, amely nélkül csupán egyének maradnának, gyöngye nádszálak, amelyeket egyenként megtörhetnek? Nem látják, hogy szükségük van a *nép* megnevezésre, mert az a nép tudomására juttatja, hogy sorsukat az ő sorsához kötöttük; amiből meg fogja tanulni, hogy minden gondolatát, minden reményességét belénk vesse.” – *Discours et opinions de Mirabeau*. Tome I. Párizs 1820. 204–205. (Saját ford. – B.B.)

²³ Jean-Jacques Rousseau: *i. m.* 481.

²⁴ Kis János: *Népszuverenitás. Fundamentum* 2006/2. 19. https://epa.oszk.hu/02300/02334/00024/pdf/EPA02334_Fundamentum_2006_02_001-054.pdf

²⁵ Maximilien Robespierre: *A háborúról* (1792. január 2-án). = Uő: *Elveim kifejtése. Beszédek és cikkek*. Ford. Nagy Géza. Bp. 1988. 216–217. Köszönettel tartozom Demeter M. Attilának, hogy felhívta a figyelmemet erre a vonatkozásra.

demokrácia eszméjében a nép általi legitimáció a partikuláris csoportok zsarnokságával szembeni végső korlátot jelenti, addig a Trump-féle populista retorikában a populista vezetőre eleve nem vonatkozhat ez a korlátozás. A populizmus ebben az értelemben a népszuverenitás elvében foglalt voluntarizmust átalakítja a vezető autoritarizmusává. És mindezt egy olyan retorika révén, amely úgy tesz, mintha a delegálás rendjét fordítaná a visszájára: ebben a nyilvánvalóan képtelen eljárásban a populista *leader* a népet mint egységes egészet úgymond végrehajtói jogkörrel ruházza fel. Ez a fajta retorika tehát cinikus módon összemosza a legitimációs elvet a delegálás elvével. Felhatalmazását egy demokratikus választási procedúrában szerzi meg ugyan, miközben politikájának autoriter jellegét éppen az egységes népakaratra való hivatkozás révén igyekszik legitimálni. Ebből kiindulva valószínűnek tűnik, hogy a populizmus azért eleveníti fel a népszuverenitás elvét, mert a nép és a népakarat fogalmai igencsak aluldetermináltak, következésképpen nagyon tág lehet az alkalmazási területük is. Magyarán, ha az intézményi szabályok nem teszik világossá a „nép” fogalom határainak a megvonását, mindig is vissza lehet élni a hatalom legitimációjának ezzel a jelölőjével. Amikor egy politikai szereplő azt állítja, hogy azonosította „a nép akaratát”, és leválasztotta azokról a procedurális szabályokról, amelyek annak létrehozására és kinyilvánítására hivatottak, valószínűsíthetően a populizmus jelenségével van dolgunk.

Hogyan lehet a fenti eszmetörténeti vázlat tanulságait a jelenkori populizmusok problémájára vonatkoztatni? Amennyiben elfogadjuk a neoliberalizmus kritikussai által felvázolt kordiagnózist, amely szerint a globalizáció és a washingtoni konszenzus beláthatatlan módon felforgatta a szociális nemzetállamok társadalmi és politikai rendjét, és korábban nem látott gazdasági egyenlőtlenségeket hívott létre, amelynek társadalmi költségeit leginkább a társadalom legalsó rétegei és a perifériák viselik, méghozzá olyan körülmények között, hogy a választók a globális tőkével szövetkező kormányzataik fölötti politikai kontrollt is elveszítették, akkor nem tagadhatjuk a populisták által tematizált kérdések jogosságát, vagyis a populizmus szimptomatikus jellegét. Ennyiben Pierre Rosanvallonnak lehet igaza, aki a témáról szóló írásában úgy fogalmazott, hogy a populizmus egyszerre egy valós ínség és aggodalom tünete, illetve egy illúzió kifejezése. Ha ebből az alapállásból kiindulva közelítjük meg a populizmus kérdését, akkor vizsgálata során magára a kortárs közönség-demokráciákra vonatkozóan is érvényes kérdéseket tudunk feltenni. Ahogy Rosanvallon fogalmaz: „ha jobban meg kívánjuk érteni a demokráciát, jobban meg kell ragadnunk azt is, hogy mi a populizmus. A demokrácia megértése ugyanis elválaszthatatlan az eltévelyedéseinek a megértésétől.”²⁶ A Trump-féle beiktatási beszéd elemzéséből kiderült, Rosanvallon kijelentését úgy pontosíthatjuk, hogy a populista retorikát immár nem egyszerű eltévelyedésként, hanem a demokratikus képviseleti politika mélyén meghúzódó paradoxon felszínre kerüléseként értelmezzük. A jelenség nem új keletű, hiszen láhattuk, hogy már Mirabeau és Robespierre is a képviselet legitimációjára való tekintettel alkották meg a maguk nép fogalmát a francia forradalom idején.

A populisták mindig is közvetlen és azonnali gyógymódokat kínáltak a társadalmi-gazdasági és politikai válságok orvoslására. A kortárs populizmussal és annak neoliberális (vagy ha úgy tetszik, centrista) elutasításaival egyaránt az a gond, hogy leegyszerűsítik és ebből kifolyólag könnyen feloldhatónak tekintik a népszuverenitás és a képviseleti demokrácia elveinek összekapcsolásában

²⁶ Vö. Pierre Rosanvallon: *Penser le populisme*. La vie des idées 27 septembre 2011. 4. <https://laviedesidees.fr/Penser-le-populisme.html>

rejlő nehézségeket. Holott több mint két évszázada a fentebb már idézett James Madison is hangsúlyozta, hogy a népre való hivatkozás nem a demokratikus elv növelését, hanem a kormányzat legitimitációhiányát jelzi, és arra utal, hogy egyik hatalmi ág valamilyen befolyást szeretne gyakorolni a másikkra. Madison is a hatalom forrásaként tekintett a népre, amikor kijelentette: „a hatalom egyetlen legitím forrása a nép, s mivel az írott alkotmány, amely alapján a kormányzat a hatalmát gyakorolja, a népből származik”, ehhez azonban rögtön hozzáfűzte, hogy: „minden jel szerint tökéletes összhangban van a republikánus teóriával, ha nemcsak akkor folyamodunk ugyanazon eredeti hatalomhoz, amikor szükségesnek látszik a kormányzati jogkörök bővítése, hanem akkor is, ha a hatalmi ágak egyike beleavatkozik a többi ág alkotmányban rögzített hatáskörébe.” Az amerikai republikánus tradíció tehát már a kezdetektől fogva nem a népszuverenitás eszméje alapján gondolta el a hatalom működését. Madison ezért nyomatékosította, hogy „valahányszor a néphez folyamodunk, az mindannyiszor a kormányzat valamilyen fogyatékoságaként értelmezhető”, illetve hogy „veszélyes, ha indulatait felkelte megzavarjuk a népesség nyugalma, és ez a veszély még az előbbinél is nyomatékosabban figyelmeztet arra, hogy nem szabad gyakran kikérni az egész társadalom döntését alkotmányos kérdésekben”.²⁷ Madison tehát a participatív demokrácia illúziója helyett az intézmények egyensúlya által működtetett demokrácia elvét hangsúlyozta, felismerve, hogy a „népet” nem lehet egységes, monolit tömegként kezelni, csupán az eltérő vélekedések és érdekek alkotmány által garantált egyensúlya vezethet a fékek és egyensúlyok rendszerének tényleges működtetéséhez.

Ebből a szempontból a kérdés igazából úgy tevődik fel, hogy a populizmus vajon milyen módon kívánja kezelni a hiperglobalizáció által felvetett társadalmi és politikai problémákat. A demokrácia problémáját ténylegesen alá kívánja-e vetni a „nép” ellenőrzésének, ahogy a nyilatkozatok szintjén igéri, vagy a participatív demokrácia referendumok révén megvalósítandó illúzióját pusztán a nép általi alkalmankénti legitimitációra kívánja átfordítani? Mint fentebb említettem, Cas Mudde állítása szerint a populizmus gyakran egyfajta „csendes forradalomként”, egyféle alulról, vagyis a háttérben felől jövő csendes változássorozatként kívánja beállítani magát. Ehhez képest úgy vélem, a Trump-féle autoriter populizmust inkább nevezhetjük felülről (vagy akár háttérből)²⁸ jövő „álforradalomnak”, amelyet a szakirodalom gyakran a plurális demokráciákat kísértő szellemként írt le. Felülről jövő „álforradalomnak” azért nevezhető, mert nem a politika újragondolásához vezet, és egyáltalán nem az a célja, hogy a neoliberalizmus által elindított depolitizációt megállítsa. A plurális demokráciát kísértő szellemnek pedig azért, mert a népszuverenitás vagy a közvetlen demokrácia álcáját viseli: miközben azt igéri a boldog konzumerizmusban és fejlődési idealizmusban szendergő társadalom számára, hogy egy huszár-vágással átvágja a politika gordiuszi csomóját, voltaképp a közvélemény manipulációját és a politikai képviselő intézményes kontrolljának a megkerülését viszi véghez a szociális médiában terjesztett, célzott üzenetek terjesztése révén. A posztdemokrácia és a jobboldali populizmus kapcsolatát elemző tanulmányában Crouch arra a következtetésre jut, hogy a magukat a demokrácia tökéletes és végső letéteményesének tartó populisták a népnek egy olyan homályos fogalmával operálnak, amelyet a szociális médiák fentről lefelé irányuló használata során, egyféle közvetlen kommunikáció keretében a populisták vezető kénye-kedve szerint használhat saját

²⁷ Alexander Hamilton – James Madison – John Jay: *i. m.* 371–373.

²⁸ Itt konkrétan a Donald Trumphoz közel álló amerikai milliárdos üzletember, Robert Mercer által létrehozott Cambridge Analytica cég tevékenységére gondolok, amely igen kétéves szerepet játszott mind a Trump-, mind pedig a Brexit-kampányban.

legitimációs bázisául, ezáltal megkerülve a felhatalmazói kontrollmechanizmusok alkotmány által biztosított lehetőségeit. Éppen ezért, fogalmaz Crouch, „úgy tűnik, a jobboldali populizmus nem a posztdemokrácia ellenszere, hanem annak végleteleg való kiterjesztése”.²⁹

A fenti elemzésből azt a következtetést vonom le, hogy a népszuverenitás elvének felélesztése és a választókkal való „közvetlen” kapcsolat megteremtése (egy olyan beszédhelyzet imitációjával, amely az alkotmányozó népgyűlést kívánja felidézni, vagy akár a közösségi médián keresztül történő kommunikáció révén) nem a demokrácia participatív formájának a megteremtésére, és nem is valamilyen konkrét társadalmi-gazdasági akcióterv vagy reformista politikai projekt megvalósítására irányul, jóval inkább az alkotmányos korlátok megkerülésére, illetve egyfajta mesterségesen generált kivételes állapot illúziójának felkeltésére és fenntartására, amely a végrehajtó hatalom munkáját permanens alkotmányozási helyzetként inszenírozza. Ha ez igaz, akkor ennek fényében a populizmus kezdeti, feltételes definícióját is korrigálni lehet. Igencsak valószínű ugyanis, hogy igaza van Pierre-André Taguieffnek, amikor kijelenti, hogy a populizmus nem ideológia, inkább konkrét politikai projektekre fordítható ideológiai tartalmat nélkülöző, hibrid és változékony diszkurzív formáció, amelyet éppen ezért alkalmasabb politikai stílusnak vagy retorikának tekinteni.³⁰ Esetleg úgy is fogalmazhatnánk, hogy a populizmus olyan politikai jelölő, amelynek a népszuverenitáshoz hasonló kontúrtaalan, fluid tartalmakra van szüksége ahhoz, hogy létrehozza a maga politikai szcénáját. Ez a politikai stílus vagy jelölő éppen alkalmazkodókészsége és képlékenysége okán tudja megjeleníteni a jelenkori társadalmak egyik legakutabb törésvonalát, amely immár transznacionális térben húzódik a globalizáció nyertesei és vesztesei között. Az viszont már kétséges, esetenként eltérő (sőt, a populista retorikától független), hogy tud-e megoldásokat találni az általa megjelenített problémákra.³¹

Populism and the Paradox of Popular Sovereignty

Keywords: populism, popular sovereignty, political concept of the people, legitimation

In *The Social Contract*, Rousseau outlined very accurately the problem of the foundation of the social order, a problem that was rather revolutionary in its era from a theoretical point of view, and since then has had several significant implications in modern political thought: “before we examine the act by which a people elects a king, it would be good to examine the act by which the people is a people.” Examining this very act has not lost anything of its relevance, particularly if we imply that contemporary populism brings again into the foreground the question referring to the concept of the ‘people’, which has serious political implications and which could have even more ones worldwide in the future. An analysis of Donald Trump’s inaugural address may raise some fundamental issues relevant to the connection between populism and democracy. The concept of the ‘people’ generated by the performative speech act of “You the People” renders a particular interpretation to the idea of popular sovereignty. The present essay attempts to consider the topic of populism setting off from the paradox lying within the concept of popular sovereignty.

²⁹ Colin Crouch: *Post-Democracy and Populism*. The Political Quarterly 2019/1. 135.

³⁰ Pierre-André Taguieff: *Populismes et antipopulismes. Réflexions sur l’âge des démagogues*. = Dogma. Revue de philosophie et de sciences humaines 2019. tavasz–nyár. 27.

³¹ A 13. lábjegyzetben felvetett kérdésre egyes elemzők azt a választ adják, hogy a Trump-féle jobboldali populista politika gazdasági intézkedései nem is állnak olyan messze a piaci fundamentalizmustól, és voltaképp az autoritárius neoliberális új formájának kialakulását képezik. Lásd Stephan Pühringer – Walter O. Ötsch: *Neoliberalism and Right-wing Populism. Conceptual Analogies*. Forum for Social Economics 2018. vol. 47, no. 2. 193–203.

Tóth I. János

A sokféleség két formája és a homogenizáció

1. Bevezetés

Korunk kulcsfogalma a sokféleség. A szó szinonimái: különféleség, változatosság, diverzitás, heterogenitás, tarkaság, sokszínűség, míg ellentéte: egyneműség, egyformaság, homogenitás. Az emberi világban a sokféleség szinte már erkölcsi tartalmat hordoz: a sokféleség jó, az egyformaság rossz. Ebből következően a sokféleség növekedése, vagyis a heterogenizáció kívánatos, míg csökkenése, vagyis a homogenizáció kerülendő. Ez feltétlenül igaz, hiszen a sokféleségre épülő biológiai és társadalmi rendszerek fejlődőképesebbek, mint a homogének. Gyakran nem egyértelmű, hogy egy biológiai vagy társadalmi folyamat növeli vagy csökkenti a sokféleséget. Például a globalizáció növeli az emberiség etnikai, politikai, kulturális sokféleséget, és ezért támogatandó, vagy csökkenti azt, és ezért korlátozandó?

2. A sokféleség fogalmáról

A sokféleség a dolgoknak, élőlényeknek sokféle volta, például madarak sokfélesége.¹ A 'madarak sokfélesége' azt jelenti, hogy a 'madárságban részesedő dolgok sokfélék'. A sokféleség mindig 'valaminek' a sokféleségére utal, ami elvezet bennünket a kategoriális azonosság kérdéséhez. A sokféleség csak az azonosság segítségével értelmezhető, hiszen az adott dolog objektív identitása kardinális kérdés. Nem mindegy, hogy valami extrém példánya egy kategóriának vagy hasonló példánya egy másik kategóriának. A madarak sokféleségébe beletartozik a tyúk és a strucc mint repülésre képtelen madár, de nem tartozik bele a kiválóan repülő denevér vagy a szitakötő. Egy denevért megpillantva az éjszakai égbolton a laikus nem feltétlenül tudja, hogy egy különös madarat vagy pedig egy madárszerű nem-madarat lát.

Abban egyetértés van, hogy a különböző rasszú, etnikumú, anyanyelvű emberek ember mivoltukban azonosak. Ezt a kategoriális azonosságot biológiai értelemben az mutatja, hogy minden ember ugyanahhoz a fajhoz tartozik: *Homo sapiens sapiens*. Az emberfélék (hominidák) evolúciója során más emberi fajok is kialakultak. Az antropológusok többsége szerint a neandervölgyi ember egy másik fajt képviselt. A szakértők sokáig úgy gondolták, hogy a modern és a neandervölgyi ember egymás ellen harcolt Európában. A modern emberek persze gondolhatták magukról, hogy ők az értékesebbek, de evolúciós értelemben minden faj, fajta és rassz egyformán értékes. A legújabb kutatások szerint a két faj tagjai párosodtak egymással, és termékeny utódaik születtek. Az utódok besorolása nem könnyű: egy extrém ember

Tóth I. János (1957) – PhD, filozófus, egyetemi docens, Szegedi Tudományegyetem, Szeged, jtoth@philo.u-szeged.hu

¹ Lásd *Magyar értelmező kéziszótár L–Z*. Bp. 1992. 1214.

vagy egy emberszerű nem-ember. Ezek a példák is mutatják, hogy az egyedi változatosság és a kategóriális azonosság határai az organikus világban bizonytalanok.

3. Egyszerű és strukturális sokféleség

A sokféleségen belül különbséget kell tenni az egyszerű és a strukturális sokféleség között. Egyszerű sokféleség esetében az egyedi változatok normális eloszlást követnek. „A természetben, az orvostudományban nagyon sok mért paraméter normális eloszlással írható le, mint például az egyének magassága, vérnyomása, súlya stb.”² Strukturális sokféleség esetében a kategórián belül az egyedi változatok eloszlása abnormális, mivel az egyedi változatok bizonyos alkategóriák körül koncentrálódnak. Az egy további kérdés, hogy a változatosság az alkategórián belül normális eloszlást mutat, vagy pedig az alkategórián belül még további osztályok különböztethetők meg.

A kutya jó példa a strukturális sokféleségre. A kutya mint faj (*Canis lupus familiaris*), mint kategóriális azonosság sokfélesége nem az egyes kutyák sokféleségéből, hanem a kutyafajták sokféleségéből származik. Természetesen minden kutyafajta kutya, ugyanakkor minden kutyafajta egymástól különböző tulajdonságokkal (vézenjegyekkel) rendelkezik. A *rövidszőrű magyar vizslák* nagyon hasonlítanak egymásra, tulajdonságaik *Gausz-eloszlást* mutatnak, vagyis egy homogén alkategóriát jelentenek. Másrészt ez a kutyafajta élesen elkülönül más kutyafajtáktól, például a *pulitól*. Ha a tenyésztők abbahagynák a szelektív párosítást, akkor az utódok elveszítenék a fajtabeli sajátosságait, ugyanakkor különleges keverékek születnének. Felmerül a kérdés, hogy ez a folyamat összességében csökkenti vagy növeli a kutya mint faj sokféleségét. A szakértők válasza egyértelmű: a *rövidszőrű magyar vizslának* mint fajtának az eltűnése csökkentené a kutya kategóriájának a sokféleségét. Ez az állítás annak ellenére érvényes, hogy a különböző keverékek növelnék a kutyák egyszerű sokféleségét. Ezeket az egyedeket gyakran ’korcs’ kutyáknak nevezik, mert eltérnek az ideáltipikus fajtáktól, amúgy ezek az állatok általában egészségesebbek, mint a fajtiszta egyedek.

Egy másik példa a strukturális sokféleségre a nemzeti válogatottakban játszó játékosok etnikumának és identitásának az alakulása. Az előbbi fogalom a játékos objektív, míg az utóbbi a játékos szubjektív önazonosságára utal. Régen a labdarúgó-világbajnokságon részt vevő futballcsapatok homogén nemzeti csapatok voltak, és ezzel párhuzamosan élesen elkülönültek egymástól, hiszen pl. a német válogatottban csak német, míg a török csapatban csak török játékosok játszottak. Ebben az időszakban volt a labdarúgó-világbajnokság etnikai szempontból a legváltozatosabb, hiszen minden ország és így majdnem minden etnikum legjobb 16 játékosa részt vehetett a tornán. A labdarúgás globalizációjával párhuzamosan a válogatott csapatok etnikai szempontból egyre színesebbek lettek. Mesut Özil Németországban született török szülőktől; német és török állampolgár. Ő saját magát egyidejűleg tekinti töröknek és németnek. („Két szívem van, egy német és egy török” – írta angolul.³)

² Fidy Judit – Makara Gábor: *Biostatisztika*. Digitális Tankönyvtár. InforMed 2002 KFT. Egyenletes eloszlás.

³ Mesut Özil: *Meeting President Erdogan*. Twitter, 2018. júl. 22. <https://twitter.com/MesutOzil1088/status/1020984884431638528>

Tehát a jelenlegi szituációt lehet úgy interpretálni, hogy a német válogatottban nemcsak német, hanem török etnikumú és identitású játékosok is játszanak. Ezt mindenki a sokféleség növekedéseként ünnepli. Azonban ezek az etnikai szempontból változatos „nemzeti” válogatottak egyre jobban hasonlítanak a többi etnikai szempontból szintén színes „nemzeti” tizenegyekhez. Tehát a futball globalizációjával párhuzamosan az egyes csapatok etnikai sokfélesége nő, miközben a világbajnokságon részt vevő csapatok etnikai sokfélesége csökken, hiszen a német, francia, angol stb. csapatokban egyre több nem vagy csak részben német, francia és angol etnikumú és identitású játékos futballozik.

Általánosságban a következőket mondhatjuk a strukturális sokféleségről és annak változásáról. Egy kategória strukturális sokfélesége az alkategóriák sokféleségére épül. Egy-egy alkategória önmagán belül viszonylag homogén, de más alkategóriáktól erősen különbözik. A viszonylag homogén alkategóriák változatosságának a növekedése (heterogenizálódása) az alkategóriák megszűnéséhez vezet, ami csökkenti a strukturális sokféleséget. Tehát egyidejűleg fennáll a sokféleség növekedése és csökkenése. A sokféleség növekedése az egyedek, míg csökkenése a struktúrák szintjén látható. E két ellentétes folyamat eredménye azonban a sokféleség csökkenése (homogenizáció), ugyanis a strukturális sokféleség csökkenését sohasem tudja ellensúlyozni az egyedi sokféleség növekedése.

A strukturális sokféleség bizonyos formái – nem, etnikum, nemzet, vallás, világnézet – szorosan összefügg az emberek objektív azonosságával és szubjektív azonosságával, vagyis identitásával. Régen az emberek szinte automatikusan elfogadták az objektív azonosságukat, vagyis azonosultak azzal. Ezért teljesen egyértelmű volt, hogy kinek mi a neve, etnikuma, vallása, anyanyelve stb., és a többiek is ennek megfelelően azonosították az illető embert. A 21. század ezen a téren is fordulatot hozott, mert az öntudatos modern individuum már nem fogadja el, hogy az identitását részben vagy teljesen a természet, a sors és a véletlen határozza meg, hanem ő maga akar ebben a kérdésben dönteni. Ez nyilvánvalóan összefüggésben van a modern embernek azzal a törekvésével, hogy önmagát természet feletti erőként, vagyis *Homo Deusként* gondolja el.⁴ Paradox módon azonban ez az emberi *hübrisz* egy konzervatív fordulatot is eredményezett, amelynek eredménye a sors által adott kollektív sajátosságok, státuszok és identítások, legyen az nem, nép, nemzet vagy vallás reneszánsza.

4. Biológiai kitekintés

A biológikum fontos sajátossága a sokféleség. A biodiverzitás az élőlények öröklött változatosságát jelenti, az ökoszisztémák közti különbségektől az őket alkotó fajokon át az egyes fajokon belüli genetikai variációkészetig. A biológiai sokféleség minden organizációs szintet jellemez a genetikai szinttől az ökoszisztémáig. A nagyobb genetikai változatossággal rendelkező faj nagyobb eséllyel képes alkalmazkodni az állandóan változó környezeti viszonyokhoz. Ugyanis ezekben nagyobb eséllyel található meg az alkalmazkodást lehetővé tevő gének és tulajdonságok, mint a kisebb genetikai változatossággal rendelkező fajokban.

Ebben az összetett rendszerben esetenként vitatható lehet, hogy egy folyamat növeli vagy csökkenti a biodiverzitást. Legyen egy endemikus faj, amelynek az élőhelyére (habitat) bejut

⁴ Lásd Yuval Noah Harari: *Homo Deus. A holnap rövid története*. Bp. 2017.

egy invazív faj. Ez a folyamat növeli vagy csökkenti a biodiverzitást? Formálisan növeli, hiszen ekkor az adott területen eggyel több faj található, a valóságban (és hosszú távon) azonban csökkenti a biodiverzitást, hiszen az invazív faj kiszorítja az endemikus fajt vagy fajokat, amelyek csak az adott területen élhetnek.

Az európai nyúlnek Ausztráliába történő betelepítése a legismertebb példája annak, hogy egy idegen és az adott környezetben invazív faj hogyan pusztítja el az őshonos biodiverzitást. A faj néhány példányát még az 1800-as években telepítették be Ausztráliába, ahol azok robbanásszerűen elterjedtek, tekintve, hogy az új kontinensen sem ragadozók, sem betegségek nem veszélyeztették őket. A nyulak gyors elterjedése már az 1860-as évek után súlyos környezeti károkat eredményezett a környezetben és a gyümölcsösökben.⁵ Felmerül a kérdés, hogy az európai nyúl betelepítése Ausztráliába növelte vagy csökkentette az ausztrál természet sokféleségét. Formálisan lehet amellett érvelni, hogy kezdetben növelte, hiszen így eggyel több faj élt ezen a kontinensen, de valójában egyértelműen csökkentette a biodiverzitást.

Az endemikusság és az invazivitás problémája nemcsak fajok között, hanem egy fajon belül is megfigyelhető. Például a bánáti bazsarózsa (*Paeonia officinalis* subsp. *banatica*) a piros vagy kerti bazsarózsa (*Paeonia officinalis*) egy alfaja. A kerti bazsarózsa rendkívül elterjedt faj Európában, és öt alfaja létezik.⁶ A bánáti bazsarózsanak a legfontosabb élőhelye a Keleti-Mecsek területe. Szakmai becslések szerint ebben a régióban mintegy 15 000 virágzó tő él, a meddő tövek száma pedig ennek kb. tízszerese lehet. Így több mint 150 000 bazsarózsától él Magyarországon.⁷ Az alfaj védelme ennek a homogén állománynak a védelmét jelenti. A piros bazsarózsa (*Paeonia officinalis*) más alfajainak a betelepülése vagy éppen betelepítése erre a területre veszélyezteti a bánáti bazsarózsa fennmaradását, tehát nem növeli, hanem csökkenti a faj sokszínűségét. S ez még akkor is igaz, ha a folyamat kezdetén a piros bazsarózsa egyedi változatossága jelentősen megnövekedett a területen.

Ahogy a fenti példák is mutatják, gyakran már a biológikumban sem egyszerű eldönteni, hogy egy folyamat összességében és végső soron növeli vagy csökkenti egy adott terület sokféleségét. A döntő kérdés ebben az esetben is az, hogy egy folyamat hogyan hat az adott terület strukturális sokféleségére. Ha azt támadja, ahogy az látható az invazív folyamatok esetében is, akkor végső soron homogenizációs hatása van. Komplex társadalmi struktúrák esetén természetesen még nehezebb eldönteni, hogy egy folyamat valójában növeli vagy csökkenti a sokféleséget.

5. Sokféleség, identitás, politika

Ontológiai szempontból a sokféleség a különbözőség és az azonosság egysége. Így a sokféleség megismerésében a hangsúly kerülhet a különbözőségre, az azonosságra, illetve a kettő egységére. Politikai szempontból az emberi sokféleséggel kapcsolatban is ez a három alapvető reláció lehetséges: különbözőségre épülő hierarchia, az azonosságra épülő egyenlőség és a különbözőségre épülő egyenlőség. Az első esetben, vagyis a múlt tradicionális

⁵ Vö. Brian Coman: *Tooth & Nail: The Story of the Rabbit in Australia*. Melbourne 2010.

⁶ Vö. *Paeonia officinalis*. Wikispecies. https://species.wikimedia.org/wiki/Paeonia_officinalis

⁷ Vö. KvVM Természetvédelmi Hivatal Fajmegőrzési tervek: *Bánáti bazsarózsa (Paeonia banatica)*. Bp. 2005. 13.

társadalmában a sokféleségben meglevő különbség kapott abszolút hangsúlyt. A második esetben az azonosság, míg a harmadik esetben a kettő egysége kap prioritást.

A tradicionális társadalmak férfi elitje a saját kollektív sajátosságait – nem, etnikum, nyelv, vallás – túlértékelt, miközben a többi kollektív sajátosságot, státuszt és identitást leértékelt. Fukuyama ezzel kapcsolatban utal a *megalothymia* fogalmára, vagyis arra a vágyra, hogy az ember fölényben levőként érezhesse magát más emberekkel szemben.⁸ „Mi” nemcsak különbözünk másoktól, hanem erkölcsileg jobbak is vagyunk mint „mások”, tehát uralnunk kell azokat. A *megalothymia* az egyenlők között harchoz, nem egyenlők között pedig az alárendelt státuszú csoportok (pl. nők, gyerekek, legyőzöttek) alávetettségéhez vezetett. A tradicionális társadalmak alapvetően az úr-szolga hierarchiára épültek, ezzel párhuzamosan az uralom, illetve az uralomért folytatott harc jelentette a normát. Még a 20. században is megjelentek azok az ideológiák: rasszizmus, náciizmus, kommunizmus, amelyek bizonyos kollektív sajátosságot – rasszt, etnikumot, osztályt – magasabb rendűnek, míg más kollektív státuszt alacsonyabb rendűnek tekintett.

Mivel a múltban a különbözőséget hangsúlyozó hierarchia súlyos társadalmi tragédiákhoz vezetett, ezért a modernitás ingája most a másik irányba lendült ki. Korunkban széles körben elfogadott cél lett a különbözőségekre épülő hierarchia felszámolása. Ez azonban kétféleképpen is megvalósítható: a különbözőségekre épülő egyenlőség és az azonosságra épülő egyenlőség útján. Mindkét irányzat fókuszában az egyenlőség áll, de az előbbi elfogadja a strukturális különbözőséget, míg az utóbbi nem.

A *megalothymia* eredményeképpen kiépülő hierarchikus jellegű struktúrát a modern társadalom kezdetben emancipációs folyamatokkal próbálta meghaladni. Az emancipációs mozgalmak nem kérdőjelezték meg a sorsszerűen adott kollektív sajátosságokat (nem, rassz, etnikum, vallás stb.), hanem azt hangsúlyozták, hogy minden státusz és identitás egyenrangú. Az emancipáció célja egy olyan társadalom, amelyet a különböző sajátosságú, státuszú és identitású emberek *izothymia*-ja jellemez.

Azonban a hierarchiával szemben kialakult egy másik mozgalom is, amely megpróbálta lebontani a kollektív sajátosságokat és identitásokat. Nevezük ezt dekonstrukciós vagy azonosságcentrikus mozgalomnak. Az előbbi elnevezés a hagyományos státuszok felbontásának a folyamatára, míg az utóbbi elnevezés a sokféleségben rejlő azonosság hangsúlyozására utal. „Mi” nemcsak erkölcsi értelemben, hanem minden értelemben azonosak vagyunk „másokkal”. Tehát nincsenek is „mások”, azaz a sokféleségben meglevő azonosság válik abszolúttummá. A dekonstrukció először a puha (kulturálisan meghatározott) sajátosságokat kezdte lebontani, mint például a szent szövegek elfogadott interpretációit, kulturális kódokat, vallásokat. Később azonban már a kemény identitásokat – nem, rassz, etnikum – is megtámadta.

Ez az azonosságcentrikus felfogás támadja a férfi és a nő biológiai adott dichotómiáját. Erre jó példa az iskolai egyenruha kérdése. Régebben az angliai iskolákban nem okozott problémát, hogy a lányok egyenruhája szoknyát, míg a fiúk egyenruhája nadrágot tartalmazott. Napjainkban, azonban ez a ruhakód már problémát jelent. Eddig 40 angol középiskolában tiltották be a szoknyaviselést annak érdekében, hogy gendersemleges egyenruhákat viseljenek

⁸ Lásd Francis Fukuyama: *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. Farrar, Strauss and Giroux 2018.

a gyerekek.⁹ A hivatkozási alapot az jelenti, hogy a fiú és lány egyenruha közötti választás nehéz helyzetbe hozza azokat, akik bizonytalanok a saját nemi identitásukban. Bizonyára vannak olyanok, akiknek ez problémát okoz, ugyanakkor a nemi dichotómia fellazításának is vannak negatív következményei. Így a kérdés az, hogy melyik eredményezi a nagyobb közrosszat. Véleményem szerint a nemek dekonstrukciója a reprodukciót veszélyezteti, vagyis sokkal nagyobb közrosszal fenyeget, mint a szigorú nemi dichotómia. A gender mozgalom következménye a férfi és a nő közötti különbség, azaz az emberiség nemi dichotómiájának a felszámolása. A *két homogén, de dichotóm nemből* a dekonstrukció eredményeképpen *egy heterogén nem* lesz. A homogén ruhakód látványosan mutatja, hogy ez a folyamat összességében csökkenteni a nemek strukturális kettőséget.

Az emancipációs és dekonstrukciós mozgalom közötti különbségét jól illusztrálja a klasszikus feminizmus és a kortárs gendermozgalom. A klasszikus feminizmus azt szorgalmazza, hogy a nők a férfikkal egyenlő jogokat kapjanak a munka, a közélet és a politika világában. Ez az irányzat elfogadta, hogy a férfi és a nő biológiai és társadalmi különbözősége ellenére lehet egyenlő; bár az is igaz, hogy egyes szerzők esetében a hangsúly a mechanikus azonoságra került. A modern konzervatív nőmozgalmak is a különböző, de egyenlő elv érvényesítésére törekcsenek, de náluk a hangsúly a különbözőségeen van.

Ezzel szemben a kortárs gender elmélet a klasszikus nemi dichotómiát akarja lebontani és azt hangsúlyozza, hogy a nem tudatos választás kérdése, továbbá hogy nemcsak kettő, hanem számtalan nem lehetséges, potenciálisan annyi, ahány ember. Ez utóbbi tézis is jól mutatja, hogy a genderelmélet célja az, hogy a nemiség elveszítse kollektív jellegét, és pusztán egy individuális „identitássá” váljon.

A genderelmélet ürügyként gyakran hivatkozik a patriarkális gondolkodásra és gyakorlatra, noha a modern társadalom már meghaladta azt. Valójában a genderelmélet és az elmélet mögött álló „természetfeletti” individuumok végzetes önhittségükben két dolgot nem tudnak elfogadni. Egyrészt azt, hogy a férfi és a nő között természettől adott különbségek vannak, ezért a két nem mechanikus azonoságára törekcsenek. Másrészt azt sem tudják elfogadni, hogy a nemet a sors, vagyis a természet és a véletlen határozza meg. Az önmagát természetfölötti lényként tételező „én” semmilyen természeti determinációt nem akar elfogadni, így a nemének sorsszerű meghatározását sem. Az önmagát istennek gondoló ember saját maga akar dönteni neméről, és ezzel párhuzamosan a szigorú nemi dichotómiát is meg akarja haladni.

Általában elmondható, hogy a 21. század nyugati társadalmában az egyenlőség két különböző értelmezése került előtérbe, amelyek elkeseredett harcot vívnak a jövő meghatározásáért. A szavak szintjén abban (talán) egyetértés van, hogy a különbözők egyenlőségére épülő alternatíva jobb, mint az azonosak egyenlőségére épülő opció. Ugyanakkor éles vita van abban, hogy mikor haladunk a különbözők egyenlőségére épülő alternatíva felé: ha a kollektív (azaz strukturális) vagy ha az individuális sokféleséget erősítjük. Szerintem csak a kollektív sokféleség megőrzésén keresztül érhetjük el a különbözők egyenlőségére épülő jövőt. Sőt azt is állítom, hogy ehhez konzervatív és baloldali út is vezet, az előbbi a már kialakult struktúrák védelmére, míg az utóbbi különböző struktúrák, emancipációjára helyezi a hangsúlyt. Ezzel szemben a strukturális sokféleséget lebontó és az egyedi sokféleséget erősítő

⁹ Charlotte Dobson: *Dozens of schools ban girls from wearing skirts in move towards gender neutral uniform policy*. *Mirror* 2018. július 1. 13–54.

liberális individualizmus csak egy látszatsokféleséghez vezet; valójában homogenizálja az emberiséget.

6. Globalizáció mint homogenizáció

„A globalizáció a világot átfogó társadalmi kapcsolatok intenzitásának a növekedése” – írja Anthony Giddens.¹⁰ Egy másik meghatározás szerint a globalizáció „azoknak a folyamatoknak az összessége, amelyek eredményeképpen a világ népei egyetlen világtársadalomban egyesülnek”.¹¹ Tehát a globalizáció az emberiség szintjén bekövetkező egységesedési és homogenizációs folyamat. Míg a dekonstrukció belülről (a szubjektum felől), addig a globalizáció kívülről (vagyis objektív módon) bontja le az emberiség tradicionálisan adott strukturális sokféleségét. Ezt a következő példa is mutatja.

Sokan a globalizáció természetes következményének tekintik a migrációt, például a Nyugat-Európa városaiba történő tömeges bevándorlást. Felmerül a kérdés, hogy ez a folyamat növeli vagy csökkenti a városok sokféleségét. A kérdésre azért nehéz válaszolni, mert ennek a folyamatnak kettős hatása van a sokféleségre. Egyrészt ezekben a városokban, mint egyedi entitásokban nő az egyszerű sokféleség, hiszen a városok etnikai sokszínűsége nő. Másrészt a világ városainak az etnikai sokfélesége csökken, hiszen a tömeges bevándorlás előtt az európai városokban döntően európaiak, míg a közel-keleti és az észak-afrikai városokban döntően arabok éltek, azonban a tömeges bevándorlás következtében a nyugat-európai városok lassan elveszítik európai jellegüket.

A baloldali kritikusok (Korten, Stiglitz, Chomsky) különbséget tesznek az általában vett globalizáció és a globalizáció jelenlegi formája között. Az előbbit üdvözlik, míg az utóbbit – amit a nagytőke érdekei határoznak meg – elutasítják. A baloldali globalizációkritika a neoliberais globalizációt ellenzi, de a tradicionálisan adott emberi strukturákat, vagyis a népek, nemzetek és (nemzet)államok szuverenitására épülő rendszert is elutasítja.¹² Tehát a globalizáció baloldali kritikussai, akik korántsem antiglobalisták, egy politikailag dominált globalizációt akarnak, amelynek a centrumában a világtársadalom, esetleg egy demokratikus világállam áll.

Véleményem szerint nemcsak a globalizáció jelenlegi formája, hanem általában a globalizáció is problematikus folyamat. Ugyanis a globalizáció az emberiség homogenizációját s azon belül az etnikumok, nyelvek, kultúrák és életformák sokszínűségének a csökkenését eredményezi. A strukturális különbségek lebontása és átalakítása egyedi sokfélesége biztos jele az adott kategória homogenizációjának. A globalizáció pont ezt teszi: az egyedi és unikális lokalitásokat felszámolja, és azokból átlagos, közönséges és tipikus lokalitásokat gyárt.

Tehát a globalizációnak, ahogy a dekonstrukciónak is, az elsődleges következménye, hogy felszámolja az emberiségre jellemző strukturális sokféleséget, vagyis homogenizálja az emberiséget. Ma még elképzelésünk sincs róla, hogy hogyan fog viselkedni a kollektív sajátosságaitól megfosztott homogén emberiség. Ez a mozgalom valójában egy emberkísérletbe és ezzel egyidejűleg „emberiség-kísérletbe” is kezdett, amelynek az eredménye teljesen kiszámíthatatlan.

¹⁰ Anthony Giddens: *The Consequences of Modernity*. Cambridge 1991. 64.

¹¹ Martin Albrow – Elizabeth King (eds.): *Globalization, Knowledge and Society*. London 1990.

¹² Vö. Mohamed El-Kamel Bakari: *Globalisation and Sustainable Development: False Twins?* New Global Studies VII (2013). 3.

Ugyanakkor az már most is biztosan tudható, hogy az emberiség strukturális sokféleségének a felszámolása egyben az emberiség homogenizációját is jelenti, ami biztos, hogy rossz.

Természetesen a globalizációs folyamatok egy része, elsősorban a technikai folyamatok, szinte sorsszerűen haladnak előre. Azonban a globalizációs folyamatok jelentős része társadalmi döntések kérdése. Éppen ezért nem mindegy, hogy az egyes társadalmak, nemzetek és államok hogyan viszonyulnak a globalizációhoz mint homogenizációs folyamathoz. Felerősítik annak homogenizációs hatását például azzal, hogy felszámolják a történetileg kialakult kollektív sajátosságokat, vagy pedig, éppen ellenkezőleg, mérséklék ezt a hatást azzal, hogy igyekeznek megvédeni ezeket a státuszokat és identitásokat.

Alkalmazzuk a fenti megfontolásokat az Európai Unió tagállamaira. Ezeket az államokat is jellemzi a sokféleség, azaz az azonosság és a különbözőség egysége. Azok az országok, amelyek a saját egyediségüket hangsúlyozzák, könnyen jutnak arra a következtetésre, hogy nemcsak mások, hanem jobbak is, mint a többi európai ország. Ezért ha elég erősek, megpróbálják a maguk képére formálni az Uniót, és ezzel párhuzamosan megpróbálják megtörni a „máság” jegyeit mutató gyengébb országokat. A kisebb országok pedig megpróbálják az erősek hegemon törekvéseit korlátozni, illetve a saját önállóságukat és szuverenitásukat érvényesíteni. Világos, hogy az Európai Unió tagországainak ezek a törekvései végül az Unió széteséséhez vezetnek. Azok az országok, amelyek a tagállamok azonosságát hangsúlyozzák, lemondanak a nemzeti sajátosságokról – kultúrájukról, anyanyelvükről, őshonos népességükről, szuverenitásukról –, és az Európai Egyesült Államok megteremtését szorgalmazzák. Ez nyilvánvalóan homogenizálja az Európai Uniót.

A két rossz szélsőség között az arany közepet az jelenti, ha egyforma hangsúlyt kap a morális azonosság, illetve a nyelvi, kulturális és etnikai különbség. Egy ilyen pozíciót elfoglaló ország ragaszkodik egyedi sajátosságaihoz, és tiszteli mások különbségeit. Ebből a pozícióból a nemzetek Európájának az eszméje következik. Az Európai Unió csak úgy fejlődhet a maga sokféleségében, ha minden egyes tagállama megőrzi a még meglévő önállóságát, szabadságát és szuverenitását. Csak így érvényesülhet az Európai Unió klasszikus jelmondata: *Egység a sokféleségben*.

The Two Forms of Diversity and Homogenization

Keywords: sameness, structure, biodiversity, identity, politics, globalization

Diversity is the unity of sameness and non-sameness (difference). In a basic situation, the more significant the difference, the greater the diversity. However, the organic systems based on relatively homogeneous groups, sub-units and structures are governed by special rules. The heterogenization of groups, that is, their dissolution decreases diversity. I propose to present this paradox effect of homogenization through examples taken from biology and social studies. The structural diversity of humanity is closely linked to the objective and subjective sameness and identity of individuals. There are three fundamental, political approaches to relate to human diversity: hierarchy, the approach that emphasizes difference; equality that emphasizes sameness, and equality that emphasizes difference. The first approach belongs to the outworn past, therefore the battle for defining the future takes place between the remaining two approaches. The aspect that these approaches are debating is whether it is the individual form of diversity (globalization, deconstruction) or its structural form (emancipation, sovereignty) that must be promoted.

Horváth Gizella

Tüntetések vizuális kreativitása

(Románia, 2016–2019)

Társadalmi-politikai kontextus

Románia 2007 óta az Európai Unió tagja, és úgy a politikai elit, mint a lakosság nagy része elkötelezett az európai integráció irányában. Ugyanakkor Románia még mindig küszködik történelmi örökségével: a gazdasági lemaradással, a kommunista mentalitás szívósságával, az új politikai és gazdasági elit esetenként elvtelen érdekérvényesítésével. Bár a jelentősebb politikai pártok hagyományos politikai alakulatoknak tűnnek (pl. PSD – Szociál-Demokrata Párt, PNL – Nemzeti Liberális Párt, PC – Konzervatív Párt), a köztük lévő ideológiai különbségek alig láthatóak, és úgy tűnik, érdekek és nem értékek (pl. szociális igazságosság, liberalizmus, konzervatív értékek) mentén szerveződnek. A Nemzeti Liberális Párt az Európai Unióban a Néppárt tagja, és nem a liberálisok csoportjához tartozik, a konzervatívok pedig beleolvadtak egy új formációba (ALDE), amely a Liberálisok és Demokraták Szövetsége Európáért tagja volt a 2019-es választásokig.

A 2016-os választásokon a PSD elnyerte a választók 45%-ának a voksait, így ők alakíthattak kormányt decemberben. Az új kormány már január elején olyan kormányrendeleteket készített, amelyeket a lakosság egy jelentős része úgy értelmzett, hogy ezek a párt korrupcióval gyanúsított és elítélt vezetőjének, Liviu Dragneanának és más korrupcióval gyanúsított politikusok személyes érdekeihez fűződnek. (A büntető törvénykönyv módosítását egy éjszakai ülés alatt fogadtatták el, és meg is hirdették azon éjszaka a hivatalos közlönyben.) 2017 januárjában és februárjában az egész országban zajlott kormányellenes és korrupcióellenes tüntetések, a legnépesebb tüntetés február 5-én 500 000 embert vitt ki az utcára, így a legerőteljesebb tiltakozó mozgalommá vált Ceaușescu bukása óta.¹ A tiltakozók „profilját” a következő módon írja le egy tanulmány:

„Ezek a romániai #rezist tiltakozók: románok szellemében, hagyományban vagy nemzetiségben, általában értenek a technológiához, jellemző rájuk a globális fókusz és megértés, polgári szerepvállalásuk nem egyértelmű, de olyan dühösek és csalódottak a román politika jelenlegi helyzete miatt, hogy elhatározták, részt vesznek a közéletben, és többet tesznek a közéletért.”²

A korrupcióellenes tüntetések továbbra is zajlottak országszerte, bár sokkal kisebb mértékben. Egy kiugró esemény a 2018. augusztus 10-i tüntetés volt (*Diaspora at Home*), amit a külföldön élő románok szerveztek, és amely 100 000 résztvevővel zajlott Bukarestben. A tüntetők elégedetlenek

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

¹ Elisabeth Roberts – Cosmin Stan: *Romania Protests Continue despite Repeal of Corruption Decree*. CNN, February 6, 2017. <https://edition.cnn.com/2017/02/06/europe/romania-protests-update/index.html> – Letöltve: 2019.03.01.

² Ana Adi: *Protester Profiles*. = A. Adi – D. G. Lilleker: *#rezist – Romania' 2017 Anti-Corruption Protests: Causes, Development and Implications*. Germany Quadriga University of Applied Sciences. 2017. 55. <http://www.romanianprotests.info>.

voltak a büntető törvénykönyv módosításaival, a DNA-t vezető ügyész Laura Codruța Kövesi leváltásával, a kormányfő, Viorica Dăncilă gyakori hibáival és azzal, hogy a Képviselőház elnöke még mindig Liviu Dragnea, akit börtönre ítélték hivattal való visszaélés miatt.

A tiltakozás egyik célpontja 2019-ben a kormány tehetetlensége az infrastruktúra kiépítésében, pontosabban az autópályák építését övező botrányok, határidők be nem tartása, a botrányosan kevés autópálya, ami fizikailag is összeköthetné Romániát Európával. A tiltakozás indítója egy moldvai üzletember, Stefan Mandachi, aki saját pénzéből épített egy méter autópályát, amit 2019. március 15-én 15 órakor „adott át”. A „România vrea autostrăzi” (Románia autópályákat akar) tiltakozómozgalom kezdeményezője felkérte azokat, akik autópályákat akarnak, hogy március 15-én 15 órakor 15 percig állítsák le tevékenységüket (ne dolgozzanak 15 percig, ha tanárok, hagyják szabadon a diákokat 15 percig, ha épp autóban vannak, álljanak le ott, ahol vannak 15 percig) – hogy így jelezzék a kormánynak, az úthálózat állapota tarthatatlan.

Romániában a 89-es fordulat után több mint két évtizedig tüntetések, tömeges tiltakozások ritkán zajlottak, a román társadalmat inkább egyfajta letargia szállta meg, amely – úgy tűnt – beletörődött a politikai osztály korrumpáltságába. A választópolgárok 2014-ben aktivizálódtak az államfőválasztások alkalmával, ahol szintén tiltakozás-részvételként értelmezhetjük azt, hogy a második fordulóban 10%-al nőtt a szavazók aránya. A PSD (szociáldemokrata párt) megnyerte a 2016-os választásokat, viszont kormányzási stílusa, a jogrendszer átalakítására tett kísérletei, populist és gazdaságilag erősen megkérdőjelezhető lépései erős ellenállást váltottak ki a lakosság egy részéből.

A romániai tiltakozások egyik jellegzetessége az üzenetek kreatív megfogalmazása, képpel, szöveggel, imagetext segítségével: „a szó és a kép mint intellektuális fegyver központi helyet kapott a tüntetések idején”.³ Egy statisztikai felmérés szerint az átlagos tiltakozók: fiatalok és 50 év alatti középkorúak, középiskolai (30%), illetve egyetemi szintű (40%) tanulmányokkal rendelkeznek, városlakók, dolgozók (76%), elsősorban a privát szektorban, vagy egyetemisták (11%).⁴ A résztvevők magasabb iskolázottsága kapcsolatban állhat a kifejezések kreativitásával: „Az iskolázottság magas szintje részben megmagyarázza a kreativitást és a pozitív, bár határozottan kritikus üzenetek bőségét, a kemény téli időjárási viszonyok alatt sokáig zajló tüntetéseken.”⁵

A továbbiakban azt szeretném megvizsgálni, milyen imagetext eszközöket használtak a tiltakozók, hogy kifejezzék álláspontjukat.

Az imagetext fogalma

Az imagetext kifejezés W. J. T. Mitchell nevéhez kötődik, aki a képi fordulat egyik fő guruja. Mitchell egy 2000-es interjúbán bevallja, hogy „A kép és szöveg kollaboratív munkájának gondolata mindig is lenyűgözőt”.⁶ Az 1987-ben megjelent könyvében Mitchell felismeri a kép és

³ Magyarai Sára: *Tüntetésfolklor, Avagy Egy Csendes Lázadás Nyelvi Jelei*. = *Diskurzusok Az Alkonyról. A 2017/Es Argumentor Műhelykonferencia Kötete*. Bakó Rozália Klára – Horváth Gizella (szerk.) Nagyvárad–Debrecen 2017. 127.

⁴ Brindusa Armanca: *Humor as a Form of Symbolic Communication during the February 2017 Protests in Romania*. = A. Adi – D. G. Lilleker: *#rezist – Romania' 2017 Anti-Corruption Protests: Causes, Development and Implications*. Germany Quadriga University of Applied Sciences. 2017. 104. <http://www.romanianprotests.info>.

⁵ Uo.

⁶ Christine Wiesenthal – Brad Bucknell – W. J. T. Mitchell: *Essays into the Imagetext: An Interview with W. J. T. Mitchell*. Mosaic (33) no. 2 (June 1, 2000). 1–23. 1.

szöveg komplementaritását és azt, hogy „világunkat nagymértékben a verbális és képi reprezentációk közötti dialógusából építjük fel”.⁷ Mitchellt korai szövegeiben elsősorban az motiválja, hogy a képet (képzetet) integrálja a szemiotikába, és kimutassa, hogy a szöveg és kép viszonyára nem a kizárólagosság, inkább az összefonódás jellemző. Így az imagetext fogalma „egy módja annak, hogy megragadjuk az értelmét annak, hogy még a szemiotika atomáris egysége is – a jel – egy heterogén reprezentáció, egy kevert médium”.⁸

Az imagetext fogalmát jelen írásban szűkebben fogom értelmezni, ugyanis véleményem szerint egyre több az olyan felület, ahol a kép és a szöveg együtt alkotja a kommunikációs egységet, ahol nem választható le egymásról a kettő, ahol a szöveg képként működik, vagy (ritkábban) a kép szöveggként működik. Az ilyen típusú, mixed médiák használatát elemzem a tüntetések vizuális politikájában.

Imagetext típusok a romániai tüntetéseken

Hashtagek

A hashtag egy új kommunikációs jel, amely sajátosan az internetéra terméke: az információdömpingben a hashtag segít leszűkíteni a keresést, segít abban, hogy könnyebben elérhetővé tegyünk a tartalmakat az érdekeltek számára, és segít megtalálni azokat, akik hasonlóan gondolkodnak, mint mi, és hasonló az érdeklődésük. A hashtag relatíve új jelenség, első használata Chris Messina nevéhez fűződik, aki 2007-ben javasolta használatát, „csoportok számára”.⁹ Azóta a hashtag bevette a nagy közösségi média platformjait: Twitter, Facebook, Instagram, Trumbl, Pinterest, Google+. A hashtag alapvetően két funkciót tölt be: egyrészt mint metadata az információmanagementet könnyíti meg, másrészt mint jelentésgeneráló társadalmi kapcsolatokat segít kiépíteni. Az utóbbi időben a második funkció került előtérbe: „Ez az első történelmi időszak, ahol először látjuk szoros összefüggésben a társadalmi kapcsolatok bevezetésével, amint kiterjeszti szemiotikai hatáskörét, az információs szervező eszköztől egészen egy olyan társadalmi erőforrásig, amely kapcsolatokat és közösségeket épít a társadalmi tagging segítségével”.¹⁰

A romániai tüntetési eseményeken két hashtag használata emelkedett ki: a #rezist és a #șieu.

A #rezist a 2017 februári demonstrációk ismertetőjele lett, ami mai napig a kormányellenes és a korrupcióellenes csoportok jele. A „rezist” egyrészt az ellenállásra utal, másrészt arra a kintartásra, amire a tüntetőknek szükségük volt ahhoz, hogy hetekig a legnagyobb fagyban, mínusz fokokban minden este kiálljanak a térre, abban reménykedve, hogy a kormány meghallja hangjukat. A hashtaget Facebook posztokon, Instagramon használták a tiltakozók. A #rezist akkor vált a tiltakozások szimbólumává, amikor a Declic civil társaság, konkrétan Luminița Dejeu grafikus kialakította a „#rezist” vizuális jelet és a „polgári engedetlenség készletét” február

⁷ W. J. T. Mitchell: *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago 1987. 45.

⁸ Christine Wiesenenthal – Brad Bucknell – W. J. T. Mitchell: *i. m.* 17.

⁹ Michele Zappavigna: *Searchable Talk: Hashtags and Social Media Metadiscourse*. Bloomsbury Publishing 2018. 5.

¹⁰ Uo. 3.

elsején.¹¹ A vizuális jel a hashtagból egy imagetextet csinált (sárga alapon kézírással, nagy, vörös betűkkel írt szöveg), ezt az imagetextet plakátokra nyomtatták, illetve a Facebookon profilképként is használták a tüntetők és a velük szimpatizálók. Luminița Dejeu a következőképpen beszél ennek születéséről: „A de-clic kollégáimmal együtt, 2017. február 1-jén létrehoztam a #REZIST hashtaget és a polgári engedetlenség készletét, a '89-es forradalom utáni legnagyobb utcai tüntetések hajnalán. Néhány nap múlva a #REZIST, az a logó, amit saját kezemmel festettem egy vászonra, a »fény forradalma« képévé vált.”¹² A #rezist imagetext jelentőségét az is bizonyítja, hogy a logót egy párt megpróbálta levédetni, és csak az alkotók jogi fellépése akadályozta meg azt, hogy a szabadon (a *Creative Commons* alatt) használható jelet egy párt kisajátítsa.

A 2019 március közepén az autopályák mellett tüntetők ismertetőjele egy újabb hashtag: #șieu. A „și eu” szintagma a metoo-ra hasonlít, azt is jelenti, de egészen más kognitív tartalma van. A teljes üzenet az, hogy „én is akarok autopályákat”. Az üzenet sajátossága az, hogy a „și”-t egy regionalizmussal, a Moldvában használt „și”-vel helyettesíti. Mivel Moldova az ország egy elmaradottabb régiója, ugyanakkor a közvélemény szerint a moldvaiakra inkább a beletörődés a jellemző, mint a lázadás, a mozgalom szimbóluma viccesen utal arra, hogy már a moldvaiak türelme is elfogyott. A #șieu vizuális megjelenítése egy kör alakú forma, ahol a szöveg hátterét egy autópálya és a román trikolor színei alkotják. Itt is, hasonlóan a #rezist mozgalomhoz, a tiltakozók önmagukat patriótának tekintik, ugyanis Románia demokratizálása, haladása, fejlődése a cél.

A két hashtag a szokásos funkciójuk mellett (információmanagement és jelentésközvetítés) vizuális elemként is működött – ugyanis mint konkrét vizuális egység, imagetext formájában terjedtek el az interneten, használták őket a tiltakozóakciók alatt, nem egyszerűen szöveggé, hanem egy bizonyos, konkrét grafikai megjelenítésben. Általában a hashtagek esetében a hashtag átveszi a környező szöveg formáját (betűtípusát, méretét stb.). A tárgyalt két hashtag esetében viszont a vizuális egyediség a nyelvi jelet a képhez hozza közelebb: a nyelvi jelek felszerélhetők, a kép viszont egyedi és ilyen értelemben pótolhatatlan. Éppen ezért a két említett hashtag sokkal erősebben járult hozzá a közösségépítéshez, a csoport öndefiníciójához: ha valaki használja a „rezist” kifejezést, ez még nem jelent semmit, viszont, ha a Facebook profilképét a Luminița Dejeu által alkotott #rezist imagetext segítségével módosítja, az egyértelműen jelzi, hogy hozzátartozik a tiltakozók köréhez.

Szimbólumok

A tiltakozások alkalmával két elterjedt szimbólum is született: az egyik a „toți pentru justiție” jele, a másik a „vă vedem” jele.

A tiltakozók egyik fő elégedetlensége a törvényhozás módja: a törvénykönyvek, főleg a büntetőjogi törvénykönyv gyakori átszabása, elégséges társadalmi és szakmai vita nélkül, kormányrendeletek útján néhány korrupt politikai vezető érdekében (a tiltakozók értelmezésében). Így a tiltakozók magát az igazságügyet látták veszélyeztetve, és az igazságosság és a törvényesség mellett emelték fel szavukat. A „toți pentru justiție” egy elég bonyolult

¹¹ DECLIC : *Fă Cunoștiință Cu Echipa*. <https://www.declic.ro/fa-cunostiinta-cu-echipa> – Letöltve: 2019.04.01.

¹² *Îi lăsăm să fure #REZIST?* <https://www.declic.ro/stiri/rezist-osim> – Letöltve: 2019.04.01.

imagetext: egy nyitott, felemelt tenyér, amely megálljt jelez, és ezen a háttérben szerepel fehérrel és feketével az, hogy „toți pentru justiție”, ami egy lelkesítő szöveg: egyrészt szerepel benne az érték, amiért érdemes harcolni (az igazságosság, az igazságszolgáltatás), másrészt jelzi az egységes fellépés fontosságát, kívánatos voltát. Az imagetext elterjedt az interneten, kinyomtatták, és felhelyezték plakátokra, pólókra nyomtatták. A „toți pentru justiție” imagetext nagyon jól példázza a kép és a szöveg elválaszthatatlanságát: a feltartott kéz a „stop” jelentésével csak annyit mond, hogy valamit meg kell állítani, a „toți pentru justiție” szöveg pedig csak arra utal, hogy egységesen ki kell állnunk az igazságosság mellett. A kettő együtt már a teljes üzenetet tartalmazza: együtt védjük meg az igazságosságot és igazságszolgáltatást azáltal, hogy megálljt parancsolunk a kormány törvényeket átszabó, szakmaiatlan és gyanúsán érdekelt tevékenységének.

A „vă vedem” képi szimbólum a „vă vedem din Sibiu” mozgalomhoz kötődik. A szebeni tiltakozócsoport több mint egy évig a szebeni PSD székháza előtt tartott flashmobokkal, 15 perces sit-in eseményekkel jelezte elégedetlenségét, a jogállam és az európai identitásunk féltését.¹³ Tipikusan délben 12-kor találkoztak a székház előtt, 2-3 sorba rendeződtek, és teljes csendben nézték a székházat és az abban dolgozókat 15 percig. A „vă vedem” azt üzeni a hatalomnak, hogy az állampolgárok figyelnek, követik az eseményeket, a kormányzó párt minden lépését. A „vă vedem” szimbóluma fekete alapon két (vagy több) szem, amelyek a szebeni házak tetőszerkezetét díszítő ablakok formáját viselik. A szimbólumból készítettek egy bannert, felfestették anorákokra, hátizsákokra. A szebeni vigyázó szemek így egy csoporthoz való hozzátartozás látható jeleivé váltak. A vigyázó szemek később megjelentek plakátokon, pólókon, sőt hátizsákokon vagy szatyrokon is.

Video mapping

A 2017 januári–februári tiltakozások alkalmával a bukaresti Victoriei és Universităţii teret körülölelő épületek falára szövegeket vetítettek. A vetítések egy részét az *Aural Eye* video mappinggel foglalkozó stúdió biztosította, egy állatorvosi rendelőhöz tartozó kisteherautóból. A vetítendő szövegeket egy, erre a célra létrehozott email-címre érkező javaslatok közül válogatták ki.¹⁴ A szövegek egy része román nyelven, (#rezist, #continuăm, noaptea ca hoții etc.), a másik része angolul jelent meg (love, unity, peace etc.). Ugyanakkor magánlakásokból is történtek lézeres vetítések, az egyik fiatal ezért be is idézték a rendőrségre.¹⁵

A videomapping általában a háttérként szolgáló épület sajátosságaira épül, annak érdekében, hogy a vetített kép és az épület egymásra helyezésével elérje a kívánt hatást. Ebben az esetben viszont a lényeg maga a szöveg volt. Vetítve különböző épületekre, a szöveg képként funkcionált, a hely és idő partikularitását emelte ki. A vetített fénynek az épület szilárdságára

¹³ Smaranda Bălan: *Până La Prima Bătaie de Clopot*. DoR (Decât o Revistă, blog) 2018.12.09-i bejegyzés. <https://www.decatorevista.ro/pana-la-prima-bataie-de-clopot/>

¹⁴ *De vorba cu tinerii care au facut proiectii video la protestele din Piata Victoriei din ambulanta veterinara*. Ziare.com 2017.02.12. <http://www.ziare.com/internet-si-tehnologie/tehnologie/de-vorba-cu-tinerii-care-au-facut-proiectii-video-la-protestele-din-piata-victoriei-din-ambulanta-veterinara-1454740>.

¹⁵ Vlad Toma: *Tânărul din apartamentul căruia s-au facut proiectii la proteste, chemat la poliția locală*. revista 22 2017.02.09. <https://revista22.ro/actualitate-interna/tanarul-din-apartamentul-caruia-s-au-facut-proiectii-la-proteste-chemat-la-politia-locala>.

volt szüksége, hogy testet öltjön. Ugyanaz a szöveg egy képernyőn csak önmagáról szól: kivetítve egy bank épületének falára több százezer ember előtt növelte az esemény láthatóságát, elősegítette a közösségként való fellépést. A vetített képek úgy jelentek meg, mint a tiltakozók által skandált üzenetek misztikus megtestesülése.

Plakátok

Az imagetext jelleg a legnyilvánvalóbb a plakátok esetében. A romániai tiltakozó mozgalmak esetében sokan kiemelték a plakátok kreativitását, humorát, sőt egy albumban össze is gyűjtötték a tiltakozó akciók képi dokumentumait.¹⁶ A plakátok között voltak olyanok, amelyeket művészek, civil szervezetek készítettek és bocsátottak a tüntetők rendelkezésére. A rezist website (<http://rezist.strikingly.com/>) egy egész készletet tett közzé, amelyekben voltak jó tanácsok, plakáttervek, aláírásgyűjtő kampányok, Facebook profil módosító keretek, térképek a tiltakozókat segítő központokkal. Volt viszont nagyon sok olyan plakát, amit maguk a tüntetők készítettek, csomagolódobozok kartonjára vagy vászonra írva, festve az üzenetet. A Facebookon létrejött egy oldal, ahová maguk a résztvevők tettek fel képeket a tüntetéseken használt plakátokról (<https://www.facebook.com/Pancarte-Rezist-490135474490211/>). A plakátokat blogokba is gyűjtötték (<http://casazicasa.ro/colectie-pancarte-protest/>).

A plakátok között volt sok olyan imagetext, amit csak valamilyen kulturális referencia ismeretével lehetett dekódolni. Sok plakáton szerepel a PSD hírhedt vezére, Liviu Dragnea, akit jogerősen letöltendő börtönbüntetésre ítélték, mégis a képviselőház elnökeként és a PSD elnökeként gyakorlatilag a kormányzó erők vitathatatlan vezetője volt. Az egyik olyan plakáton, amely az Obama Hope plakát mintájára készült, Dragnea arca alá a NOPE szöveget írták. Nyilván, itt is csak a kép és szöveg együttese közvetíti azt az üzenetet, amely határozottan elutasítja Dragneat. De a plakát akkor működik igazán, ha össze tudjuk kötni a *Shepard Fairey* által készített Obama-plakáttal. A plakátok egy része a román irodalom ismert verseihez kötődött, más része az angol nyelv ismeretét igényelte, például az, amely Liviu Dragnea nevét „leave you”-ként írta át, vagy a név csengését használta egy angol mondatba beépítve („We dont be liviu”). Angol rigmusok utaltak arra, hogy Dragneának a börtönben lenne a helye: „roses r red, violet r blues, prisons r empty waiting for you”.

A fiatalok erős részvétele azért is volt meglepő, mert a választásokon ez a korcsoport passzívabbnak mutatkozott az utóbbi években. Voltak olyan plakátok, amelyek nyíltan megfogalmazták a fiatalok helyzetét („Ezen az estén csinálhattunk volna egy unokát apunak, de inkább itt vagyunk”). Mivel február a legtöbb egyetemen a vizsgaszesszió időszaka, több plakát utalt arra, hogy a készítője egyetemista, és vizsgákra való készülés helyett vesz részt a tiltakozáson, mert aggasztja az ország sorsa („Vizsgáim vannak, de a tolvajok nem hagynak”; „Tudom, anya, hogy vizsgaszesszió van, de nem látod, hogy ezek szétlopják az országot?”). A plakátok egy része a fiatalok nevében az idősebb generációhoz szólt, amelyről úgy gondolták, hogy nagyobb mértékben szavaz (tájékozatlanságból, megszokásból és jobb nyugdíj reményében) a PSD-re. A fiatalok egy része plakátokon nyugtatta szüleit, nagyszüleit, hogy jól van, nem fázik, jól felöltözött. Egy rigmusokban megfogalmazott üzenetben az unoka telefonál a nagyinak, megnyugtatja, hogy jól van, és közli, hogy érte is tiltakozik. („Halló, mama! Jól vagyok. Érted

¹⁶ Lásd #Rezist: *Proteste Împotriva OUG 13/2017*. Buc. 2017.

is tiltakozom.”). Az ilyen típusú plakátok azért különösen hatékonyak, mert utalnak arra, hogy a romániai gazdasági és politikai helyzet miatt rengeteg fiatal keresi a jobb megélhetést külföldön, így családok élnek szétszakítva, és csak telefonon és skype-on tudják tartani a kapcsolatot. A tiltakozók úgy gondolják, hogy ez a helyzet részben a kormány hibája, mivel látva a kormány amatőrizmusát és hamisságát a fiataloknak elmegey a kedvük attól, hogy a román társadalom felemelkedésén dolgozzanak.

Térfoglalás

Mivel manapság nemcsak a hagyományos tévéközvetítés jelentkezhethet élőben egy eseményről, hanem megvan a magánhíradás lehetősége is (Twitter, Facebook, Instagram, videók youtube-ra való feltöltése), a civil tiltakozások olyan eszközöket is bevetnek, amelyek növelik a mozgalom láthatóságát, és olyan látványt generálnak, amely a médiában és az interneten virálissá vált. Az egyik ilyen momentum a romániai 2017-es tüntetések alkalmával a mobiltelefonok fényeinak szimultán felkapcsolása február 5-én este 9 órakor. A fényképek, amelyek megragadták ezt a pillanatot, bejárták a világsajtót. A fények fenséges látványa egyszerre fejezi ki a tömeg nagyságát, a mozgalom egységét, a reményt és bizalmat egy fényesebb jövőben.

A térfoglalás sajátos formái kötődnek a *Románia autopályákat akar!* mozgalomhoz is. A mozgalom kezdeményezője által meghirdetett 15 perces tevékenységeállásnak látványos formái is voltak. A leginkább érdekelték, a személygépkocsi-vezetők nagy számban csatlakoztak a felhíváshoz, és megállították a járműveiket egy negyedórára ott, ahol éppen voltak 15.00 órakor. A városokban ez az egész közlekedést lebénította, de érdekes módon a sofőrök nem idegeskedtek, hanem vidáman üdvözölték egymást. Szintén látványos volt a negyedórás gyalogos átkelés egy zebrán, ahol a résztvevők megszakítás nélkül keltek át a zebrán, oda-vissza, így a kocsiknak esélyük sem volt továbbhaladni.

Az út, amely a publikus térnek egy nagyon is funkcionális része, 15 percre a civil kiállítás látványos színterévé változott.

Konklúzió

A romániai társadalom egy része úgy érzi, az 1989-es forradalom ígéretei nem teljesültek be, és ez elsősorban a politikai osztály korruptségának tulajdonítható. Ezért, amikor úgy tűnt, hogy a jelenlegi kormány lazítani akar a korrupcióellenes szabályokon, a lakosság egy jelentős része aktivizálódott, és tiltakozni kezdett. A tiltakozások egyrészt békések voltak, másrészt sok kreatív eszközhöz nyúltak. Nyilván a tüntetők között sok volt a szociális médiával jó ismertségben lévő fiatal. Ez megmutatkozott a szervezési folyamatban is: általában Facebook-eseményeket hoztak létre, Facebook-csoportokat, blogokat indítottak, a szervezők chat-csoportokban beszéltek meg a stratégiát. A közösségi médiák – elsősorban a Facebook – live közvetítésekkel és fotókkal teltek meg, a résztvevők kihasználták a szociális média által adott lehetőségeket: bejelentkeztek a helyszínen, betaggették az ismerősöket, szelfiket tettek fel, lájkolták a többiek posztjait.

A tiltakozások során olyan eszközöket használtak, amelyek illenek a netizenek környezetéhez: hashtageket, imagetext formájú szimbólumokat, videómappinget, plakátokat és a

térfogalás látványos formáit. Így a tiltakozások elsősorban nem a primitív gyűlöletet fejezték ki, hanem a kritika változatos, gyakran kreatív formáit hozták felszínre. A tiltakozás olyan kultúrája alakult ki, ahol nemcsak az volt fontos, hogy ki/mi ellen nyilatkoznak a tüntetők, hanem az is, hogy köztük, a tüntetők között milyen kapcsolatok alakulnak ki, hogyan építhető ki egy közösségi érzés a résztvevők között. A tiltakozásokról filmet készítő rendező, Ruxandra Gubernat kiemeli, hogy a kelet-közép-európai országokban a tiltakozások sokkal kevésbé erőszakosak, mint a nyugati országokban: „Általában nem erőszakosak, és nagyon erős esztétikai jelleggel bírnak.”¹⁷

A tiltakozásokon használt artefaktumokat érdemes gyűjteni, dokumentálni, mivel az anonim kreativitás lenyomatai, hasonlóan korunk más kulturális jelenségeihez, mint például a street art, a videoblogging vagy a mémek gyártása.

The Visual Creativity of Protests (Romania, 2016-2019)

Keywords: imagetext, protests, hashtags, videomapping, symbols, posters

Today, the battle between great ideas is not only fought via texts or speeches on TV screens, the radio, or at lectures or public debates, but also through real and virtual images, and so-called imagetexts. This paper tackles the image politics of the Romanian post-2016 anti-government popular resistance through some typical cases of imagetext: hashtags, symbols, videomapping, posters and some cases of visible space-occupation. These examples can present the anonymous (in some cases professional) artistic creativity, which helps the formation of a social solidarity and crystallizes the message of the resistance through aesthetic pleasure.

¹⁷ Sorana Stănescu: *One World Romania. Interviu Cu Ruxandra Gubernat*. = *DoR* (Decât o Revistă, blog) 2018.04.23-i bejegyzés. <https://www.decatorevista.ro/one-world-romania-interviu-cu-ruxandra-gubernat/>

Lehet-e természetes a digitális?

Bevezető

Az elmúlt évtizedekben megszűnt a digitális kultúra exkluzív jellege, ugyanis a digitális kultúra, amely sokáig a hagyományos kultúrához képest zárványjellegűen létezett, napjainkra meghatározó szemlélet-, viselkedés- és gondolkodásformáló környezetté alakult át. Amióta megnyíltak a virtualitás kapui, a mindennapi világunkból egyre több minden áramlott be az így megnyíló különleges területre, hogy ott valamilyen új, eddig soha nem látott formában mutatkozzon meg. Habár a digitális szakadék létező jelenség, mégis napjainkra a világ különböző régióinak eddig eltérő ciklikusságot mutató történelem- és időtapasztalata elkezdett egybeérni. Legalábbis ott, ahol a virtualításban, a digitalizációban, az információgyűjtésben, az információfelhasználás és a kommunikáció különböző módzataiban osztozkodunk. És egy napról napra tágul, ugyanakkor folyamatosan változó, kiegészülő térről beszélhetünk.

A változás ténye evidensnek tűnik. Értékelése ennél sokkal problematikusabb. Mert hiába váltak egyre inkább otthonosabbá a virtualitás színterei, hiába alakították át mélyreható módon egyéni és közösségi létünk megannyi szegmensét, a változást kísérő kritizáló, elítélő, sőt egyenesen apokaliptikus hangoltságú vélemények, álláspontok nem halkultak el, nem szorultak a háttérbe, hanem virulens módon továbbra is meghatározzák, ahogyan erről a fordulatról gondolkodunk. Valamiért nem történt meg a digitális természetessé válása, legalábbis a jelenségekre reagáló diskurzusok szintjén. Azonban kérdés, hogy mennyire új jelenséggel van dolgunk. Egy alapvető, szinte mindenre kiterjedő médiumváltásról lévén szó nem a hagyományos viszonylásmódok köszönnek-e most is vissza a digitalizáció értékelésében. Vagy pedig van valami a digitalizációban, egy olyan szubverzív, romboló erő, ami valóban a familiarizálódás ellen hat? Ez az erő pedig úgy alakítja át az eddigi viszonyokat, struktúrákat, hogy ami helyettük jön, ígérkezik, egyelőre leginkább a maga monstrozitását tudja felmutatni.

Amit világosan lehet látni, hogy nem egy új helyzettel van dolgunk. Médiumváltások eddig is voltak a kultúra történetében, és valószínűleg ezután is fognak jönni. Írás, könyvnyomtatás, írógép, fénykép, rádió, televízió, számítógép, internet, okostelefon – íme néhány lényeges médiumváltás, amelyek ha különböző módon és mértékben is, de átformálták a kultúra alapvető markereit. Hiszen minden médium ezt teszi, ahogy Neil Postman is kijelenti a *Amusing ourselves to death* című művében, megváltoztatják a társadalmi diskurzus jellegét, azaz: „bizonyos gondolkodási szokásokat erősítenek, egyes intelligenciaformákat és bölcsességtípusokat előnyben részesítenek másokkal szemben, a korábitól eltérő tartalmi követelményekkel lépnek fel – az igazság kifejezésének új formáit valósítják meg”.¹ Bár a kultúrát alapvetően a nyelv konstruálja, állítja Postman, az minden újabb médium hatására átformálódik.

¹ Neil Postman: *Amusing ourselves to death*. New York 1984. 27.

Ez az átformálódás azonban nem egy semleges esemény, a legtöbb esetben valamilyen kulturális sokként jelentkezik, legalábbis annak érzékelik azok a kortársak, akiknek a kulturális szocializációja még valamelyik megelőző médiumhoz kapcsolódik. S hogy ez a viszonyulás nem valami új keletű jelenség, elég csak Platón *Phaidrosz* című dialógusára gondolni, amelyben Platón az írás technéjét veszi kritika alá. Az írás ebben a dialógusban a beszéddel állítódik szembe, és ebben a viszonyításban értékelődik le, hiszen – állítja Platón – gyengíti az emberek emlékezetét, és legfeljebb a tudás látszatát tudja nyújtani. Az írott szó ugyanis csak árnyképe a hozzáértő ember eleven és lelkes szavának.²

Ha előreugrunk az időben hasonló jelenségekre találunk. Az 1960-as években például számos szerző teszi felelőssé a tévéhíradót és a televíziós újságírást a politika irányában növekvő kiábrándultságért. Ez lenne a média-kór (*media malaise*), másként video-kór (*video malaise*), amelynek szakértői egyoldalúan a televízióban történő politikai kommunikációval magyarázzák az állampolgári közönyt, a politika irányába tanúsított kiábrándultságot.³ De hasonló összefüggések mentén értelmezhető a tévéerőszak problémája is. A televízió nézése, a túlzott médiafogyasztás agresszív magatartást vált ki – állítják a problémával foglalkozó szakértők. Egy sokáig kutatott és vitatott jelenségről van szó, amelynek értelmezése még napjainkra se jutott nyugvópontra. Ennek ellenére még manapság is sokan egyirányúnak és kizárólagosnak tekintik a médiahasználat és a társadalmi erőszak közötti összefüggést.⁴ És ugyanebbe a trendbe illeszkedik az, amit napjainkban a nyomtatott írásról gondolnak, hogy a könyv tulajdonképpen az elmélyült tudás univerzális szimbóluma, amelyet a digitális forradalom újszerű tartalmi kezdenek ki és veszélyeztetnek.

Az új médiumok régi és pozitív kulturális beállítottságokat veszélyeztetnek vagy egyenesen rombolnak le, illetve negatív viszonyulásmódokat erősítenek meg. Ez lenne az a séma, amely mentén általában értelmeződnek az új médiumok által kiváltott kulturális változások. A kép természetesen komplexebb. Egy új médium hajnalán ugyanis általában egyszerre jelennek meg a „rajongók” és a „szkeptikusok”. Az új médiumok konkrét megvalósulásaihoz értékek kapcsolódnak, s ezért az értelmezések a szélsőségesen jónak gondolttól egészen a végtelenen rossznak vélt hatásokig ívelő skálán mozoghatnak. Ezért van az, hogy a „rajongók” dicsérik az új tartalmak özönét, amelyet az új technológia zúdított rájuk, s ezt általában a kultúra demokratizálódásának jeleként értelmezik. Ezzel szemben a „szkeptikusok” elítélik ugyanezeket a tartalmakat, és többnyire a kultúra „lebutításának” a jeleként gondolnak rájuk. Ezek a viszonyulásmódok persze árnyaltabbban is polarizálódhatnak. Technooptimizmus, technopessimizmus, technorealizmus – ez a három különböző viszonyulásmód a technológiának a társadalomban betöltött szerepét értelmezi, noha más előjellel, de mégis lényegében ugyanannak az előfeltevésnek a szemszögéből, ami szerint a technológia mindig külső, ugyanakkor átalakító erőként hat a társadalomra és a kultúra. Ez a hatás különféleképpen értékelődik, olyan egymással szemben álló társadalmi értékeknek a vonatkozásában, amelyek összemérésére – lévén értékviták – nincs közös platform.

A digitalizáció jelenségei, ahogy már jeleztem, már a kezdetektől fogva ezeknek az értékvitáknak a fókuszában állnak. Ami madártávlatból megfigyelhető, hogy a kezdeti többnyire optimista felhangot egyre inkább a pesszimista, negatív előjelű értelmezések váltják fel.

² Lásd Platón: *Phaidrosz*. Bp. 2005.

³ Lásd ehhez Pippa Norris: *Angvalli kör? A politikai kommunikáció hatása a posztindusztriális demokráciákra*. Médiautató 2001. ősz.

⁴ Lásd ehhez Császi Lajos: *Tévéerőszak és morális pánik*. Bp. 2003.

A digitalizáció, hiába ezernyi előnye, mégis valami olyasmi, amitől védekezni kell, aminek korlátozni kell a hatalmát. De mi az, ami annyira felkavaró ebben a technológiában? Mik azok a tulajdonságok, amelyek csak rá jellemzőek? Hogyan képes a világ átalakítására? A következőkben a digitális világ sajátosságait próbálom meg rendszerezni.

A digitális világ

Legszűkebb értelmében a digitalizáció egy kódolási eljárás, amelyet a különböző jellegű (audio, vizuális) jelek rögzítésére használnak. Digitális jelek az analóg jelekkel állítódnak szembe, azonban azokhoz képest könnyebben rögzíthetők és tárolhatók, könnyen átvihetők és megjeleníthetők, ahogy könnyebb különböző és nagyon változatos műveleteket végezni rajtuk. Ezek az alapvető műveletek teszik ugyanakkor lehetővé, hogy az így kódolt és dekódolt jelek különböző környezetek építéséhez járuljanak hozzá, legyen szó kommunikációs, információs, tanulási, szórakozási környezetről. Ennyiben a digitalizáció a virtualizációt vonja maga után, és egyfajta világépítésként is elgondolható. Nem mintha analóg eszközökkel nem lehetne virtuális környezeteket létrehozni, itt alapvetőleg csak egy mennyiségi különbségről van szó, amely mégis képes minőségi változásokat előidézni.

Ezért beszélhetünk manapság digitális kultúráról, amelynek robbanásszerű fejlődését a széles sávú internet, a digitális képpalkotó technológiák és az okostelefonok lendületes terjedése váltotta ki. Különböző és változatos technológiákról van szó, amelyek olyan mély változásokat idéztek elő, hogy ennek köszönhetően tudunk kulturális változásról, átalakulásról beszélni. Már annak idején a televízió megjelenése is egyfajta kulturális boomot idézett elő, és arra készítette a korszak médiateoretikusait, hogy többet lássanak a televízióban, mint egyszerű kommunikációs eszközt. A televíziótól kezdődően, lévén egy összetett médium, ugyanis maga a médium válik üzenetté, kulturális tartalommal, nem beszélve a számítógépről és a számítógépeket összekapcsoló hálózatról, az internetről, amelynek működése és hatásai valóban a kultúra működését és hatásait képesek megidézni. Ez pedig egy új kulturális környezetet eredményezett, amely más készségeket, más szemléletet és felfogóképességet igényel, mint az őt megelőző kulturális környezetek.

Digitalizáció – virtualizáció – digitális világ/kultúra – íme három egymásra épülő összefüggés, aminek kapcsolódását értelmezni kell. Mi lenne a nyitja ennek az egésznek? Az elmúlt években sokan vállalkoztak a digitális kultúra jellemzésére.⁵ Ennek az igyekvésnek köszönhetően számos használható fogalom áll a rendelkezésünkre, hogy megértsük, mi is történik ebben a környezetben. Virtuális tér és idő, virtuális identitás, virtuális közösség, azonnalitás, másolhatóság, interaktivitás, interkonnektivitás, felgyorsulás – íme néhány fogalom, amelyek gyakran visszatérnek a digitális világ, digitális kultúra leírásakor. Csak ezekből éppen az marad ki, ami az egész jelenséget generálja, ami létrehozza a digitális világ különböző arculatait. Martin Burckhart és Dirk Höfer német filozófus és digitális játékfejlesztő egy egyszerű képletet javasol a digitális világ megértésére: $x = x^n$.⁶ Ők ezt digitális világképletnek nevezik, amely képletben az x tulajdonképpen mindent jelölhet, ami tetszőlegesen sokszorosítható. S valóban az egyetemes

⁵ Lásd ehhez Rab Árpád: *Digitális kultúra – A digitalizált és a digitális platformon létrejött kultúra* című tanulmányát. = *Az információs társadalom*. Szerk. Pintér Róbert. Bp. 2007.

⁶ Martin Burckhart – Dirk Höfer: *Minden és semmi. A digitális világpusztítás feltárulása*. Bp. 2018. 8.

másolhatóság, sokszorosíthatóság képletéről van szó, egyfajta általános működésről, amit ott találhatunk a digitális kultúra megannyi szegmensében.

Csábító dolog egyetlen képletben vizontlátni mindannak a magyarázatát, aminek leírásával, kutatásával már évtizedek óta számtalan filozófus, társadalomtudós foglalkozik. Csábító, ugyanakkor könnyen gyanúra adhat okot. Nem vezethető vissza egyetlen ismétlődő működésre az az átláthatatlan gazdagság, amit lassan sem követni nem tudunk, sem tájékozódni benne – fogalmazódhat meg bennünk a kétely. Pedig pont ezt a gazdagságot és követhetlenséget próbálja megmagyarázni ez a képlet. Helyezzük bele bármilyen anyagi környezetbe a képletet, majd hozzuk működésbe, generáljunk világot a segítségével, képzeljük el, hogy abban a környezetben előforduló tárgyiságok, dolgok közül minden másolhatóvá, ezáltal végtelenül megsokszorozhatóvá válhat, tegyük még hozzá, hogy ebből a végtelen sokaságból el is érhetünk bármit, és ehhez nem kell a testi mivoltunkban jelen lennünk, hiszen elég a távjelenlétünk, és még az is, hogy ez a távjelenlét egyetlen, bárhol elérhető és használható felületen, interfészen nyílik meg számunkra. Ha mindezt megtettük, előttünk van az a digitális világ, aminek egy ideje megpróbálunk a polgáraivá válni, olyan netizenekké (netpolgárokká), akik nem tudják eldönteni, hogy ezt az egészet felszabadulásként vagy valaminek az elvesztéseként éljük meg. Hiszen ezt az egész folyamatot értékelhetnénk a tárgyak meg a tárgyasult viszonyok hatalma alól való felszabadulásként is. A tárgyak hallgatólagosan egymásra mutatnak, implicit jelzéseket képeznek meg egymás irányába – írja le ezt az összefüggést Jean Baudrillard *A tárgyak rendszere* című könyvében.⁷ Ebből egy kényszeres jelzésvilág áll elő, amihez cselekedeteinkkel, választásainkkal, azaz fogyasztásunkkal igazodni próbálunk. Ez a kényszer alól való felszabadulás, gondolhatnánk, a szellem új, eddig beláthatatlan működéséhez nyit pályákat. Azonban ahogy a huszadik századi fenomenológiai irodalom is bizonyítja, a szellem nem tud tárgyiságok nélkül létezni, mindig valamilyen materiális környezetben, magában az érzékelhető világban, abból kiindulva, abban működve fejt ki a hatását.⁸ Erre a materiális világra azonban most a folyamatos átalakulás, a végtelen megsokszorozódás, az anyagtalanná, virtuálissá válás állapotába akadunk. Ha jól belegondolunk, tulajdonképpen a materiális világunk fluid, képlékeny jellege képződik le azokban a reakciókban, amelyek a digitális világ különböző megnyilvánulásaival kapcsolatosak. Az ide kapcsolható „végdiskurzusok” a krízis, a bezáródás, a kimerülés jeleként értelmezik a változást, amivel a digitális világ veszélyeire, romboló jellegére próbálják felhívni a figyelmet. A következőkben néhány ide kapcsolódó diskurzust fogunk áttekinteni.

Apokaliptikus jellegű megközelítések⁹

Elég felületesen széttekinteni azon a diskurzusmezőn, ami a digitalizáció és a virtualizáció különböző következményeit, hatásait próbálja feltérképezni, egyből a bőség zavara fogad bennünket. A következőkben ezért csak néhány jelzésértékű áttekintésre vállalkozhatunk, amiből remélhetőleg kirajzolódnak azok a csomópontok, irányvonalak, amelyek szervezik ezt a diskurzust.

⁷ Lásd Jean Baudrillard: *A tárgyak rendszere*. Bp. 1987.

⁸ Lásd ehhez Maurice Merleau-Ponty filozófiáját, különösen *A szem és a szellem* című írását. = *Fenomén és mű. Fenomenológia és esztétika*. Szerk. Bacsó Béla. Bp. 1997. 53–77.

⁹ Ennek a fejezetnek néhány gondolatát már részletesebben és alaposabban kifejtettem *A végdiskurzusok alakzatai a digitális kultúrában* című tanulmányomban. = *Diskurzusok az alkonyatról*. Szerk. Bakó Rozália Klára–Horváth Gizella. Nagyvárad–Debrecen 2017. 183–192.

Pierre Lévy francia filozófus a virtualizációról szóló jelentős könyvének az elején három általános veszélyre, ahogy ő mondja: „katasztrófajósló hipotézisre” hívja fel a figyelmet. Ezek: a realitás általános tévesztése, a tér és az idő általános szétrobbanása, illetve egyfajta kulturális apokalipszis.¹⁰ Ezek közül az első két veszély nem új keletű, gyakorlatilag már a múlt század hetvenes-nyolcvanas éveiben leírásra került, csak még egy viszonylag eltérő tapasztalati környezetből kiindulva.

Itt megemlíthető a szimulákrum fogalma, amelyet Jean Baudrillard vezetett be, amely egy olyan tapasztalatot hívatott leírni, amelyben a valóság és a másolat/látszat közötti különbség megragadhatatlanná válik.¹¹ A realitás egyetemes eltűnéséről van itt szó, amely, úgy tűnik, feloldódik a jelek, a képek, másolatok egyetemes körforgásában. Digitális környezetben ugyanezt a jelenséget a már tárgyalt Martin Burckhardt és Dirk Höfer írja le, akik egyenesen digitális világpusztításról beszélnek, azaz a természetes világ felszívódásáról, mindezt a digitális világméretű törvényszerűségei szerint. Számos példát hoznak fel erre, de számunkra talán a legfontosabb az, amit a tárgyak digitalizációjáról mondanak. A dolgok eltűnése, az ők értelmezésében, a szokványos tárgyak materialitásának az eltűnését jelenti, ami maga után vonja az egyediségük, pótolhatatlanságuk eltűnését is. Ez a folyamat tárgyak virtuális inflálódásához, elértéktelenedéséhez vezet. Másrészt maga a tárgy szubsztancialitása is eltűnik, hiszen nemcsak sokszorosíthatóvá válik a virtuálissá váló tárgy, hanem fel is bontható, új és új összefüggések szerint újraalkotható – azaz digitálisan animálható. Ez lenne az adatbank tárgy, ami tulajdonképpen egy szubsztanciáját vesztett, kalkulálható mennyiség.¹²

A tér és az idő általános szétrobbanását, azaz a felgyorsulást szintén a múlt század második felében írták le alaposan. Paul Virilio, a dromológia, a sebességtan megalapítója ír arról, hogyan változtatják meg az ember helyzetét és világerzékelését az egyre jobban gyorsuló sebességek. Virilio fenomenológiai megalapozású olvasatában a telekommunikáció új technológiai romba döntik a fizikai távolságot, gyökeresen átalakítják az érzékelés addigi rendjét, és az ebbe a rendbe beleépülő kulturális és politikai struktúrákat. A valós idő technikai elpusztítják a jelent – állítja szintén ő –, elválasztják a jelent a maga „itt és most”-jától, ami pedig így megmutatkozik, annak már nincs köze a világ konkrét jelenlétéhez.¹³ Azzal, hogy megszabadultunk a természet korlátaitól, egy szimulált világot teremtettünk, ez azonban nem a szabadság birodalmát jelenti. „A digitális kor emberei a számítógép »időnélküliségében« próbálnak élni” – állítja Douglas Rushkoff a *Jelensokk* című könyvében.¹⁴ Ezt az időnélküliséget azonban a gépek határozzák meg, amelyek arra kényszerítenek, hogy a munkánk, a kommunikációnk ütemét az ő iramukhoz igazítsuk, így hozva létre az állandó készenlét meglehetősen stresszes állapotát. A média és a technológia diktálta iram azt kéri tőlünk, hogy ugyanabban az időpontban egyszerre több helyen legyünk jelen, hogy nagy időtávokat próbáljunk meg sokkal kisebb egységekbe beleyömöszölni. Világos, hogy mindezt mekkora sikerrel.

Idő-, tér-, realitásproblémák. Ezek azonban mind becsatlakoztathatók abba a vízióba, amely a kultúra jelenlegi állapotáról próbál valami érvényeset mondani. Ez a vízió az írásra és olvasásra

¹⁰ Pierre Lévy: *Mi a virtuális?*. Bp. 2011. 7.

¹¹ Lásd Jean Baudrillard: *A szimulákrum elsőbbsége*. = *Testes könyv* I. Szerk. Kiss Attila, Kovács Sándor et al. Szeged 1996.

¹² Vö. Martin Burckhardt – Dirk Höfer: *i. m.* 62–63.

¹³ Vö. *Interjú Paul Virilioval*. = Monory M. András – Tillmann J. A.: *Ezredvégi beszélgetések*. Bp. 1998.

¹⁴ Douglas Rushkoff: *Jelensokk*. Bp. 2014. 102.

épülő emberközpontú kultúra felszámolását foglalja magába, ami a huszadik század közepétől kibontakozó mediális forradalom következménye. Ezt a folyamatot pedig csak felgyorsítja és végérvényesíti a mediális forradalomra ráépülő digitális forradalom. A digitális kultúra ugyanis – ahogy sokan állítják – azoknak a képességeknek, beállítódásoknak, érzékelési és jelentésteremtési módoknak a felszámolódását vonja maga után, amelyekre a klasszikus műveltség, kultúra épült. A kritikai gondolkodásról, az elmélyült és lassú olvasásról, a rendszerezésről, a belső önvizsgálat kényszeréről van szó, amely képességek és beállítódások manapság háttérbe szorulnak, sőt egyenesen elsorvadnak egy olyan világérzékelési és jelentésalkotási közegben, amelyet az új információs és kommunikációs technológiák kényszerítenek ránk. Az elbutulás és az elsekélyesedés korszaka köszönt ránk – ahogy Nicholas Carr is állítja a *Hogyan változtatja meg az agyunkat az internet?* című nagy sikerű könyvében.¹⁵ A nyugodt, elmélyült, koncentrált lineáris elme helyét a feldarabolt, ugráló, felületes elme veszi át. Ez az új elme már nem rendelkezik azokkal a kompetenciákkal, amelyek egy irodalmi mű figyelmes elolvasásához, egy műalkotás hosszas szemléléséhez szükséges. Az elménkben apró darabokra hullnak a nagy összefüggések, az internet ugyanis egyfajta információkatalógussá degradál bennünket, információfüggő, de az információt átalakítani, feldolgozni már nem képes gépezetté.

Veszteségek és/vagy lehetőségek

Az apokaliptikus jellegű megközelítések rögzíteni szeretnék az ember lényegét, és egy olyan mediális, kulturális környezetben szeretnék megőrizni, amely megfelel ennek a lényegnek, s végső soron konzerválja azt. Arról az emberközpontú kultúráról van szó, aminek tartópillérei a görögség antik kultúrája, a kereszténység, illetve a humanizmus eszmei áramlatai körül kerekednek. Ez a kultúra a klasszikus műveltség, a kanonikus értékek eszméje köré szerveződik, és amely az ember képzését (*Bildung*), hosszú távú művelését helyezi a középpontba, ahogy Roger Scruton angol filozófus is megjegyzi a *An Intelligent Person's Guide to Modern Culture* című művében.¹⁶ Tulajdonképpen azokról az értékekről van szó, amelyet számos gondolkodó az írás technológiájának a megjelenéséhez köt. A gondolkodás és a kifejezésnek az írásbeliségre alapozódó kultúrája a meghatározható igazság eszméjére épül, amely önállósággal és állandósággal bír – állítja Walter Ong. Ehhez az igazsághoz fér hozzá az írott nyelvet distanciával szemlélő, a jelentések kölcsönös viszonyát átlátni képes elme; az olvasó, aki az olvasás magányában magában összegyűjti és letisztázza, egységesíti a tudását.¹⁷

Erre a tudásfogalomra épülő kultúra eszméjét valójában megrendíti a digitalizáció. Azonban, amint fentebb is jeleztük, a digitalizáció csak egy kódolási eljárás, ennél lényegesebb a digitalizációs eljárásokra épülő virtualizáció, hiszen – ahogy már fentebb kiemeltük – a különböző virtuális lehetőségekre épül az, amit digitális kultúrának, digitális világnak nevezünk. Tehát ennek az egész folyamatnak a kulcsa, maga a virtualizáció, az ahhoz való viszony, annak értékelése. És valóban létezik a virtualizációnak egy negatív felhangú fogalma, hiszen a virtuálist általában a reálissal, a valósággal állítják szembe, amihez képest a virtuális látszatnak,

¹⁵ Lásd Nicholas Carr: *Hogyan változtatja meg az agyunkat az internet?*. Bp. 2014.

¹⁶ Lásd Roger Scruton: *An Intelligent Person's Guide to Modern Culture*. St. Augustines Press, 1998.

¹⁷ Lásd Walter Ong: *Szóbeliség és írásbeliség*. Bp. 2010.

illúzióknak, megfoghatatlan valaminek, egyfajta lefokozott létmódnak bizonyul. Hamis, szemfényvesztő, képzeletbeli – lehetne még szaporítani a virtuálishoz kapcsolódó jelentésköröket. Érhető, hogy ebből a perspektívából a virtualizáció, a virtuális elburjánzása csak negatív eseményként kerülhet értékelésre. Ehhez képest Pierre Lévy egy fordított perspektívát javasol, és megpróbálja bevezetni a virtualitásnak egy pozitív fogalmát, ahol a virtuális nem a reálissal, hanem az aktuálissal állítódik párba. Ebben a megközelítésben a virtuálisba való átmenet nem más, mint a vizsgált entitás „hatványra emelése”, egyfajta identitásváltás, ami növeli a szabadságfokot, és mozgásba hozó űrt teremt. Lévy egyik példája erre a számítógépes program, amely a változás olyan virtualitását hordozza, amelyet egy csoport többé-kevésbé hatékonyan aktualizál. A virtualizáció ennyiben nem más, mint a jelenvalóból való kilépés, mássá válás, amikor tulajdonképpen egy megoldásról egy problémára lépünk át. Így válik például problémává a virtuális tér esetében a tér egysége helyett a szinkronizáció, ahogy az idő egységét is virtuálisan az összekapcsoltság problémája váltja fel.¹⁸

A virtuális mindent átjár, sőt mindig is átjár – emeli ki Lévy. A szöveg például mindig is virtuális, elvont, ilyen vagy olyan egyedi hordozójától független tárgy volt. Az érzékek virtualizációja pedig már régóta megkezdődött: a telefon a hallást, a televízió a látást, a távirányító rendszerek pedig a tapintást változtatják virtuálissá. Mindezt azért soroljuk fel ilyen részletesen, hogy világossá váljon: a virtualitást nem csupán a veszélyek, hanem a lehetőségek oldaláról is lehet szemlélni. Ez nem jelenti azt, hogy nyugodt lélekkel semmisnek lehet nyilvánítani a virtualizációval, a digitalizációval kapcsolatos aggodalmakat. Hiszen, ahogy már kiemeltük, minden új eszköz, minden új médium valóban átalakító hatással bír, mindegyik a világ leképezésének, reprezentálásának új módját teszi lehetővé. Ennyiben ezek a médiumok rivalizálnak is egymással, egyik médium túlsúlya a többi háttérbe kerülését eredményezi. A domináns médium pedig az lesz, amelyik nagyobb szabadságfokot, több lehetőséget biztosít a felhasználójának.

Következtetések

„Lehet-e természetes a digitális?” – tettük fel a kérdést tanulmányunk címébe. A gondolatmenetünk végére érve, amit ki lehet hangsúlyozni, hogy minden apokaliptikus megközelítés ellenére egyaránt lehetséges mind a veszélyek, mind a lehetőségek oldaláról szemlélni a digitális világ sajátosságait. A történelem során minden médiumváltás felforgatta és átrendezte az addig érvényes és bevált gondolkodás- és kifejezésmódokat, ami a kortársak sokaságát indította arra, hogy kritikusan, sőt elutasítóan lépjenek fel az új médiummal szemben.

Mégis létezik két tényező, ami miatt a digitalizáció a történelem során egy eddig sohasem látott helyzetet eredményezett. Az egyik a gyorsaság, ami ennek az új technológiai lehetőségnek és az ide kapcsolódó eszközök sokaságának az elterjedését illeti. Míg régebb évszázadnyi idő kellett egy új technológia elterjedéséhez, ma már legfeljebb évtizedben, de van, hogy években mérjük ugyanezt. A világ országaiban a vasút elterjedéséhez még százhuszonöt év kellett, a telefon elterjedéséhez elég volt már száz év, míg a mobiltelefonok esetében az áttéréshez csak huszonöt év kellett. Ez a terjedés pedig jóval meghaladja a biológiai nemzedékek közötti tudásátadás eddigi ritmusát, ami azt jelenti, hogy nem áll rendelkezésre a szülők részéről olyan

¹⁸ Vö. Pierre Lévy: *i. m.* 15.

tudás, élettapasztalat, melyet mintaként átadhatnának a fiatalok számára, ezáltal tompítva az új technológia, az új médium által kiváltott sokkhatást. A másik tényező, ami egyedi eseménnyé avatja a digitalizációt, ennek az új médiumnak az átfogó jellege, az, hogy tulajdonképpen az élet majdnem minden szegmensére kiterjed, hogy képes mindent magába kebelezni.

Az átfogó jelleg és a terjedés sebessége természetesen sokkolja az embert, aki még mindig analóg lény, legalábbis Douglas Rushkoff kijelentése szerint.¹⁹ Az analóg és a digitális ember közötti megkülönböztetés azonban a virtualizációról mondottak fényében megalapozatlannak tűnik. Nincs természetesebb, emberhez illőbb médium, hiszen mindegyik az információk kódolásának más és más lehetőségét valósítja meg, de egyik sem a közvetlenségről szól. Az ember mindig leképezte, modellezte, az alapján pedig alakította a világot, ehhez pedig mindig felhasznált valamilyen médiumot, technológiai eszközt. A digitalizáció ebben a sorban a világ modellezési és átalakítási lehetőségének csak egy új útja. Az, hogy ez az út, ami egyre nyilvánvalóbban a kiismerhetetlen jövő útja, eddig elsősorban a maga félelmetes jellegét, monstrositását mutatta meg, nem jelenti azt, hogy ez mindig is így marad. Minden átálláshoz idő kell, a hagyományos médiahasználatra beállított helyzetünk pedig megszenvedik ezt az átállást. Úgy tűnik, a legkönnyebben akkor tudunk megbirkózni az így kialakult helyzettel, ha tanulmányunk alapkérdését irrelevánsnak tekintjük.

Can Digital be Natural?

Keywords: digitalization, virtuality, digital world, apocalyptic

The essay's concern is to estimate the digital phenomenon. First, it tries to understand clearly the phenomenon itself, the threefold connection between digitalization – virtuality – digital world. The essay then charts the apocalyptic approaches related to digitalization. All this in order to interpret the dismissive representations and behaviors related to different aspects of the digital world, looking at the phenomenon both from the point of view of possibilities and of losses.

¹⁹ „Az ember viszont még mindig analóg.” – Douglas Rushkoff: *i. m.* 100.

Gálosi Adrienne

Ut pictura poesis – adalék a posztmediális állapot előtörténetéhez

Jelen tanulmány címe meglehetősen nem tartozik a sikeresek közé, amennyiben két dologról biztosan nem szól ez az írás: az ut pictura poesis elv történetéről, valamint a posztmedialitás fogalmának értelmezéséről. Miért mégis ezek kerültek a címbe az egész írás tárgyát és területét kijelölendő? A posztmediális állapot mint fogalom a kortárs művészet számos jellegzetessége, bevett értelmezési kerete közül e tanulmányban azt a perspektívát adja, ahonnan visszatekintve a művészet változásai a medialitásban bekövetkezett változásokként (is) írhatók le. E tanulmánynak nem célja Rosalind Krauss fogalmának értelmezése,¹ azonban a 20. századi művészettörténet egy időszakából azt kívánja kiemelni, hogyan zajlott le a médiumnak mint a művészet ontológiai fogalmának elvi lebontása. A századközép művészetét annak történeteként mutatja be, hogyan vált a művészeteknek a médium esztétikai fogalmával való meghatározása egyre inkább kérdésessé majd tarthatatlanná, míg végül a műalkotás egy szélső ponton akár önmaga fogalmi meghatározásával vált eggyé; vagyis a műalkotás létrehozásához kapcsolódó kérdések hogyan lettek mediálisból konceptuálisak.² Az „ut pictura poesis” sor Horatius óta a művészetek közti hasonlóság és analógia általános formulája volt, akár közelíteni, akár távolítani akarták a festészetet és a költészetet. Az itt tárgyalt időszakban a tézis – „ahogy a festészet, úgy a költészet”³ – legáltalánosabb kiterjesztéseiben, tér és idő, valamint kép és szó oppozíciójának, illetve elválaszthatatlanságának problémájaként merül fel. Tehát a posztmedialitás közvetlen történeti előzménye a vizsgálódás területe, míg a tágan értett ut pictura poesis kérdése adja annak tárgyát. Nemcsak a félmúlt iránti érdeklődés oka e látszólag időszerűtlen tanulmány megírásának.

Gálosi Adrienne – PhD, egyetemi docens, Pécsi Tudományegyetem, Pécs, galosi.adrienne@gmail.com

¹ Bár jelen írás nem foglalkozik közvetlenül a posztmedialitás terminusával, de kétségkívül fontos lenne annak elemzése egyrészt Krauss saját művészetelméletén belül, másrészt annak vizsgálata, hogy mennyiben bír érvényes leíró és magyarázó erővel kortárs műalkotások közegeiben, mert úgy látom, mint annyi más esetben, most is az történik az elméleti sztárfogalommal, hogy lassan éppen ellenkezőjét jelenti a művészetkritikai, -elméleti közéletben, mint amilyen jelentéssel szerzője használni kezdte. Krauss a medialitás problémáját a kortárs művészet sorsdöntő kérdésének tartja, s egyáltalán nem azt gondolja, hogy a művészet egyszer és mindenkorra túllépett volna a médium kérdéseiben. Vagyis e megközelítés nem annak egy fogalmi variációja, hogy bármi, médiumától függetlenül műalkotás lehet – ahogyan azt közkeletűen érteni szokták –, hanem ebből kiindulva keresi, hogy mi teszi a közönséges tárgyat, gesztust, akciót stb. műalkotássá, s ezt egy nemcsak anyagi, technikai eszközként felfogott medialitással szorosan összekapcsolja. Krauss medialitással foglalkozó szövegei összegyűjtve megtalálhatók a következő kötetben: Rosalind Krauss: *Perpetual Inventory*. Cambridge 2010.

² E folyamat nálunk talán legismertebb elméleti megfogalmazása A. C. Dantótól származik, az ő híres értelmezése a pop arthoz – és persze a konceptualizmushoz is – köti azt a fordulópontot, amikortól nem a perceptuális tapasztalat, hanem a fogalmi meghatározás mondja meg, hogy mi a művészet. Az itt következő tanulmány olvasható Danto kiegészítéseként; ez az „elbeszélés” nem a perceptuális megkülönböztethetlenséget állítja középpontba, hanem egy ezzel szorosan összefüggő, ám mégis másik negatív abszolútumát a hatvanas éveknek, hogy ti. azt tette próbára, meddig redukálhatók a művészeteknek hagyományosan tulajdonított mediális minőségek.

³ Horatius: *Ars poetica*. 361–365. „Úgy van a verssel, akár / csak a képpel”. Ford. Muraközy Gyula.

Valóban idejétmúlt a problémafelvetés, ha azt kérdezi, hogy van-e az egyes művészeti ágaknak csakis rá jellemző médiumuk, és azt mint kritikai kategóriát akarja érvényesíteni. Hiszen abban az értelemben már valóban nem érdekes a médium, hogy preskriptív módon hozzákapcsolódhatna a minőség megítélése, így se alkalmazkodni nem kell hozzá, se szembenemenni vele nem szükséges, ám éppen ezért még nagyobb a tétje, hogy mi az egyes műalkotás megjelenésének közege. Csak látszólag paradoxon az, hogy épp a művészet konceptuális válásával együtt lesz annak esztétikai megjelenése – értsd tér-idő-anyag konstrukciója – is a műalkotás elidegeníthetetlen részévé. Még akkor is, ha ez éppen egy radikálisan antiesztétikai mód.

A művészeti ágak és műfajok mindig is kapcsolatba léptek egymással, a művészetek történetét a kezdetektől fogva – például az antik festett feliratos vázáktól kezdve – végigkísérik mind az illusztratív viszonyt megjelenítő kompozit műfajok, mind a multimedialitásra való törekvés, vagyis a különböző médiumokat olyan összetett, szerves egységbe fogó művészi gyakorlatok, amelyekben az egyes médiumokhoz kapcsolható minőségek szétválaszthatatlanul fonódnak egybe; ne feledjük, az antik dráma sem csak irodalom. Mielőtt a multi-, inter-, mixed-, transz-, poszt- és hipermediális⁴ állapot és gyakorlatok értelmezését kizárólag a kortárs kultúrához kapcsolnánk, jó ha emlékeztetjük magunkat, hogy medialitás szempontjából mindig is bonyolult rokonság volt a különböző művészetek „testvérisége”,⁵ nemcsak jelenünk sajátossága ez. Ezért is íródtak már az antikvitásban olyan szövegek, amelyek a képi és a nyelvi érzéki megjelenítést vetették össze,⁶ sok évszázad vitáiban⁷ hol közelítették, hol távolították egymástól a két művészetet, s bizonyára igaza van Mitchellnek abban, hogy az egyes korokra mélyen jellemző, hogy inkább a kölcsönhatást, avagy inkább az ellentétet hangsúlyozzák. A műfajok politikájának nevezi az érdekeknek azt a hálóját, amely e választások mögött meghúzódik.⁸

Jelen írás nemcsak arra a kétezer éves történetre nem tud még csak utalni sem, amelynek során a művészeteknek hol a közös eredet, illetve cél okán történő rokonítása, hol pedig eszközeik különbözősége miatti elválasztása történt meg, hanem arra az 1980-as években lezajlott elméleti

⁴ Az egyes terminusok nem mindig pontosan definiáltak, használatuknak nincs mindig szigorúan kijelölt fogalmi határa. A multi- és a mixed média kifejezések a több médium kombinációjával létrejövő műveket jelentik, az intermediális művekben nem az összeadódás, hanem az egyes médiumok közötti átjárható terület az érdekes. Transzmédiának azt szokás nevezni, amikor valamilyen tartalom megjelenítéséhez több médium is csatlakozik, evidens példája ennek a több közegen keresztül elmondott, megjelenített stb. történet. A hipermedialitás csakúgy, mint az immédialitás és a remedializáció a Jay Bolter és Richard Grusin szerzőpáros szintén sokszor félreértett fogalmai, amelyek az új médiumok különböző medializációs taktikáit, ezek elleplezésének avagy éppen megsokszorozásának módozatait írják le, a valóság láthatatlan mediatizáltságának, a közvetlenség illúziójának reflexióját biztosítják. Lásd J. D. Bolter – R. Grusin: *Remediation, Understanding New Media*. Cambridge 2000.

⁵ A testvérművészetek, „sister arts” kifejezés John Drydentől származik, aki Du Fresnoy művét (*De arte graphica*. 1668) fordította angolra, és az ehhez készült előszóban használja e kifejezést. *Parallel Between Painting and Poetry*. 1695.

⁶ Míg Horatius híressé lett sorának eredeti kontextusában semmiféle elméleti hordereje nem volt, Dio Chrysostom i. sz. 97-ben XII. Olimpiai beszédében részleteiben hasonlítja össze a művészetek eltérő eszközeit, lehetőségeit, funkcióit. Költészet és szobrászat versengéséből nála Pheidiasz kerül ki győztesen. Lásd http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dio_Chrysostom/Discourses/12*.html – Utolsó letöltés: 2019. július 20.

⁷ A képzőművészetek felől nézve a reneszánszsal kezdődtek azon érvelések, amelyek azért hangsúlyozták a két művészet rokonságát, mert ezzel a festészet intellektuális oldalát emelték ki, az irodalomhoz való asszimiláció az egyik fő emancipációs eszköz volt a képzőművészeteknek. A művészetek versengését tárgyaló műfaj a *paragone*, ezek közül egyik leghíresebb Leonardóé – *A festészetéről, A művészetek versengése* –, amelynek győztese a festészet, kivételnek számít. A műfaj történetéről is lásd Caire J. Farago: *Leonardo da Vinci's Paragone. A Critical Interpretation and a new Edition of the Text in the Codex Urbinas*. Leiden 1992.

⁸ W. J. T. Mitchell: *A kép és a szó*. = Uő: *A képek politikája*. Szeged 2008. 50–53.

újjáéledésre sem, ami ismét Lessing *Laokoónjához*⁹ fordult a médiumok és jelrendszereik iránt támadt újabb érdeklődés nyomán.¹⁰ A művészeti életben természetesen már jóval korábban megindult (sőt bizonyos értelemben lezajlott)¹¹ ez a folyamat; a modern művészet történetét lehetetlen elmondani a medialitás kérdésének megkerülésével. E kérdés, vagyis, hogy hogyan lesz egy művészeti ág számára saját médiuma problémává, legtisztább formájában a festészetet követhető nyomon, miközben természetesen pontosan arról a mozgásról szól, amely hol visszahúzódást jelent saját anyagi eszközeire, hol kiterjeszkedés korábban másoknak kiutalt területekre, így valójában nem mondható el egyetlen művészeti ágának a többitől független történeteként.¹²

E tanulmány egy a lehetséges – reményeim szerint meggyőző – elbeszélések közül, amelyek a médiumspecifikusság nagy követelményétől annak felszámolódásáig tartó gyors utat mutatja be. Az valóban figyelemre méltó, hogy a szélső pontok mint negatív abszolútumok kijelölése között ilyen rövid idő telt el. Ez, úgy gondolom, következik abból, amint majd látni fogjuk, hogy a medialitás problémája ráállt egy olyan logikai pályára, amely szinte egy oksági sor szükségszerűségével futott le, ugyanakkor anyagi meghatározottsága miatt akár földcsuszamlásnak is lehet látni ezt a történetet, aminek feltartóztathatatlansága saját anyagának erejében is van. Ma azt látjuk, hogy bár a hegy leomlott, de anyaga továbbra is ott van, s azóta is újjárendeződik. Az általam vázolt szűk történet – Jakson Pollocktól Joseph Kosuthig – előzményét egy másik „elbeszélés” alapján rekonstruálom, melynek szerzője Clement Greenberg. A médiumspecifikusság követelményét, a művészeti ágak világos megkülönböztetését híres és nagy hatású, *Egy újabb Laokoón felé*¹³ című írása szorgalmazza, így az e paradigmához vezető utat, vagyis a modern képzőművészet történetét is mint ennek előtörténetét Greenberg értelmezésében foglalom össze.¹⁴

⁹ G. E. Lessing: *Laokoón vagy a festészet és költészet határaitól*. = Uő: *Válogatott esztétikai írásai*. Vál., utószó Balázs István, Bp. 1982. 191–320. Lessing szövege 1766 óta bír normatív erővel, azóta több hullámban is történt lázas újraolvasása, leginkább az irodalom felől és mellett, ám megjelentek a képelemletek felőli értelmezései is, amelyek leginkább, bár különböző vádakkal, de mind diszkreditálták Lessinget. Mindebből annyi világosan látszik, hogy ha valakit azok is olvasnak, akik utálják, akkor gyanakodhatunk, hogy a kultúra egy megkerülhetetlen pontjáról beszél, ezért érdemes neki újra és újra feltenni kérdéseket.

¹⁰ Néhány Lessinget tárgyaló munka ebből az időszakból: P.-S. Alpers: *Ut Pictura Noesis?* 1972; I. Hosterey: *Der Laokoon-Faktor in der Moderne: Zum Problem der Mediendifferenzierung in der Künsten*. 1982; C. Jabobs: *The Critical Performance of Lessing's Laokoon*. 1987; D. Wellbery: *Lessing's Laocoon: Semiotics and Aesthetics in the Age of Reason*. 1984.

¹¹ A nyolcvanas években a művészetekben már az intermedialitás volt az „akadémiai” gyakorlat, a hetvenes évektől már főként a videóművészet támasztott a médiumra vonatkozó, immár semmiképp nem purista új kérdéseket, ugyanakkor a posztstrukturalista filozófiák és művészetelméletek is mind a műfaji tisztaság lehetetlenségéről beszéltek. Lásd például Derrida írását a keretről: Jacques Derrida: *Parergon*. = *Változó művészetfogalom. Kortárs frankofon művészetelmélet*. Szerk. Házás Nikolett. Bp. 2001. 143–177.

¹² Nemcsak a különböző műfajok, művészeti ágak egymásba oldódásáról van szó ebben az időszakban, hanem kiemelten a nem-művészet területére való kilépésről. Ezt az egész problémát csak annyiban fogja e tanulmány érinteni, amennyiben ez a saját nézőpontomból elengedhetetlen, ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy innentől kezdve az is a műalkotást meghatározó tényezők sorába tartozik, hogy a nem-művészet területének esztétikai minőségeivel milyen viszonyban áll.

¹³ Clement Greenberg: *Egy újabb Laokoón felé*. = *Laokoón 7. Clement Greenberg*. Szerk. Seregi Tamás. <http://laokoon.c3.hu/szamok/7.html> – Utolsó letöltés 2019. július 15.

¹⁴ Amikor „elbeszélések” hívom mind saját történeti rekonstrukciómát mind Greenberg történetét, ezzel jelezni kívánom, hogy tisztában vagyok vele, hogy redukcióval van dolgom, és én magam is egyetlen nézőpontra redukálom a komplexitást. Számos kritika érte már Greenberg modernitás fogalmát; úgy látom, ereje és sebezhetősége is ugyanabban van, hogy ti. egyetlen világos fejlődési sorba rendezte a modernitás műveit, és egyúttal magyarázatot kínált arra, hogy milyen elvek húzódnak meg e fejlődés mögött. Greenberg kritikái, elméleti stratégiája egyszerre volt defenzív és

Greenberg sok írásában mondja el tömören¹⁵ a modern művészet történetét, ami, nézete szerint, lényegében ugyanúgy a modernitás logikájának felel meg, mint a tudományok és más kulturális területek fejlődése. A kanti transzcendentalizmusban látja a modernitás meghirdetését, abban az önreflexív aktusban, melyben a megismerés nem közvetlenül a tárgyakhoz, hanem a megismerés lehetőségfeltételeihez, módjához fordul, hogy először a számára (ti. az ész számára) legitim módon vizsgálható területet kijelölje. A Kant által feltett, az emberi megismerés lehetőségfeltételeire irányuló kérdést mint a szubjektum reflexivitásának modelljét az egész modernitás mozgatórugójának tartja, vagyis a modernitás a kanti értelmű önkritika története, amennyiben egy adott (tudomány) terület saját eszközeivel önmagát kritika tárgyává teszi. Ezzel jóllehet – csakúgy mint a TÉK-ben az ész esetében – korlátozza eszközeinek hatókörét, ám a megmaradt területen biztossá, legitimé válik használatuk. A modernitásnak ez a minden területre kiterjedő önreflexív logikája Greenberg értelmezésében a 19. század közepén érte el a művészeteket, amikor a festők is médiumuk sajátos jellege felé fordultak. Addig a festészet igyekezett a meghatározó művészeti ághoz asszimilálódni, vagyis irodalmivá válni. Ezt azzal érte el, hogy irodalmi, történeti események, alakok stb. vagy fogalmak ábrázolásának realisztikus illúziójára tört, amivel saját médiumát elleplezte vagy egyenesen „megsemmisítette”. Az Alberti-féle festészeti paradigmát támadja tehát Greenberg, hogy ti. a festmény egy ablak, amelyen mintegy átnézünk a kép által megjelenített valóságra. Azt a „hanyatlástörténetet”,¹⁶ amikor olyan fogalmakkal is le tudunk írni egy művet, melyek a vizualitást érintetlenül hagyják, Manet és Courbet törte meg, majd fokozatosan felismerte a festészet, hogy kizárólag azon érzékek alapján kell magát meghatározni, amelyeken keresztül a befogadók érzékelik, vagyis tiszta vizualitássá, tiszta formává kell válnia. Amikor a festészet a csakis rá jellemző önmeghatározást keresi, meg kell tisztuljon, le kell váljon minden irodalmi, fogalmi kötődésről, mert ami az egyes művészetek sajátosságát, egyediségét adja, az médiumukból következik. „Minden egyes művészeti ág a médiuma folytán válik egyedivé és szigorúan önmagává.”¹⁷ Nem ellepleznie kell tehát médiumát, hanem a reprezentáció tárgyának és a médium minőségeinek homológoknak kell lenniük.¹⁸ Mivel a témához – vagyis minden narratívához, szimbolikus, allegorikus jelentéshez – mindenképpen kapcsolódnak irodalmi, fogalmi asszociációk, ezért a „téma zsarnoksága”¹⁹ elleni küzdelem az első szint, ahogyan az avantgárd a nyelvtől megszabadulni igyekszik. A festészet médiumának összetevői közül

offenzív: definiálni akarta az igazán jelentős művészetet és izolálni a pusztán újtól (vagy éppen a tömegművésztől). Magyarozó erejét adta, hogy (szinte) filozófiai megalapozását kínálta a modern képzőművészetnek, de ezzel szükségyszerűen ki is zárta látóköréből mindazokat a példákat és szempontokat, amelyek nem illettek modelljébe. Greenberg modernizmus elméletének három fontos kritikája, melyek mind más elemeit támadják: Leo Steinberg: *Other Criteria*. = Uő: *Other Criteria*. New York 1972; Rosalind Krauss: *The Originality of the Avant-Garde*. = Uő: *The originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*. Cambridge. 1985; T. J. Clark: *Arguments about Modernism*. = *The Politics of Interpretation*. Szerk. W. J. T. Mitchell. Chicago 1982.

¹⁵ Például: *Avantgárd és giccs* (1939), *Egy újabb Laokoón felé* (1940), *A táblakép válsága* (1948), *Modernista festészet* (1961, 1965). Ez a szöveg, amelyet 1965-ös kiadása tett széles körben ismertté, már nem a programhoz rajzolja meg a szükséges történeti vázlatot, hanem inkább tekinthető defenzív erőfitoktatásnak.

Greenberg leegyszerűsített történetét – amely „száz év művészetét egy egyszemélyes csapással zsugorítja” (Steinberg: *i. m.* 66.) – én itt még tovább, szinte a vállalhatatlanságig egyszerűsítve foglalom össze.

¹⁶ C. Greenberg: *i. m.* 5. Persze ez nem jelenti Greenberg számára, hogy a múlt művei között ne lennének zseniális alkotások, és még kevésbé azt, hogy minden absztrakt mű pusztán mediális purizmusa miatt egyben értékes műalkotás lenne.

¹⁷ Uo. 10.

¹⁸ Lessing is úgy gondolta, hogy az adott művészeti ág jelrendszere, az ábrázolt tárgy és a befogadás módja között homológ viszony kell legyen, ám mégis egészen más következtetésekre jutott, mint Greenberg. Ennek oka, hogy ő a vizuális jel lényegét az ikonikusságban, vagyis a hasonlóságban látta.

¹⁹ C. Greenberg: *i. m.* 6.

– amelyek a hordozó és a festék anyagi, formai tulajdonságait, lehetőségeit jelentik – a felület sík volta az, amelyben egyetlen másik művészettel sem osztozik, ugyanakkor a legnagyobb ellenállást jelenti. Greenberg szerint ezt az ellenállást nem megtörni kell illuzionisztikus megjelenítéssel, hanem meg kell tartani a valós képsík anyagi laposságát. Ha ezt meg akarja valósítani, akkor a festészetnek egy második szinten is absztrakcióra kell törekednie, hiszen minden a térben létezik, ezért minden felismerhető entitásra való utalás téri asszociációkat kelt, tehát kivezet a szorosan vett festészetnek a tartományából. Látjuk, Greenberg új Laokoónja radikálisan továbblép a korábbi, Lessing által legvilágosabban lefektetett követelményen, hogy ti. a költészet, lévén maga is időbeni hangok sora, időbeli cselekvéseket beszéljen el, míg a festészet térbeli alakokat „írjon le”,²⁰ mert csak így lehet jel és jelölt alkalmas viszonyban.²¹ Ha a festészet szakít azzal, hogy olyan pózokat, beállításokat ábrázol, melyekből mint kitüntetett pillanatokból²² az ábrázoltak időbeli mozgása szintetizálható, a cselekvés/cselekmény kiolvasható, akkor a festészet megszabadulni látszik az időtől. De a síkbeliség követelményének megfelelően a teret is ki kell zárnia, és ezzel a képi leírás minden formáját. Vagyis temporalitás és térbeliség itt nem egymás ellentéteiként jelentkeznek, ahol egyiknek a másik ellenében kell magát állítania, ha ki akar bontakozni – vagyis a költészetnek a testeket is időbeni cselekvés által kell ábrázolnia, míg a festészet csak a pillanatban rögzített testek útján célozhat cselekvésre –, hanem egy olyan, bár térben és időben létező empirikus tárgy teremődik meg a modernista festménnyel, ami látszólag mindkettőt maga mögött hagyja. Greenberg elbeszélését röviden mint az immanens önkritika történetét foglalhatjuk össze: Sapere aude! – mondhatná ő is Kantot idézve, merj a magad eszközeire támaszkodni festészet, lábálj ki az irodalom, a nyelv szolgálatában töltött kiskorúságból, hagyatkozz önmagadra, légy autonóm. Miután mindentől, amiben másokkal osztozott, megszabadult a festészet, eljut saját kompetenciaterületéhez, ahhoz, ami benne „*egyedi és tovább nem redukálható*”.²³ Míg minden más csorbítja az autonómiáját, itt meg kell állnia, mert különben magát a tevékenységet szünteti meg.²⁴

Ez tehát a médiumspecifikusságként definiált kívánalma a modernista művészetnek, és világosan az absztrakcióhoz kötődik. Számunkra az a további kérdés, hogy ha se képi narráció, se semmilyen a térbeliség asszociációjára lehetőséget adó alak nem kerül ábrázolásra, azzal

²⁰ Mind az irodalmat, mind a képzőművészeteket vizsgálva számos tanulmány foglalkozik narráció és deskripció lehetőségeivel, módozataival, ezek műfajhoz kötöttségével, avagy éppen kölcsönös átjárhatóságukkal, elválasztásuk nehézségeivel.

²¹ Lásd Lessing: *i. m.* XVI. rész. 252–258.

²² Vö. Lessing „termékeny pillanat” fogalmával. *i. m.* 205.

²³ C. Greenberg: *Modernista festészet = Laokoón 7. Clement Greenberg. 2.*

²⁴ Jegyzetben hadd említsem meg, hogy persze korántsem látta mindenki úgy, hogy az absztrakcióval a festészet valóban elhatárolódna a nyelvtől. Tom Wolfe híres-hírhedt *Festett malaszt* című pamfletjében azt állítja, hogy nem szabadult meg a művészet a nyelvi diskurzustól, csupán műfajt váltott, már nem az irodalom vagy a történelmet, hanem az elméleti diskurzust szolgálja. Megfordítja a tételt, és azt mondja: „A Modern Művészet irodalmivá lett mindenestül; a festmények és egyéb műalkotások csupán a szöveget szemléltetik.” – Tom Wolfe: *Festett malaszt*. Bp. 1984. 8. Vagyis állítása szerint csak úgy jöhetett létre a modern purizmus, hogy a festészet más, most elméleti diskurzusokkal működik együtt. „*Ut pictura theoria*”, mondja Mitchell szövegének címe is (lásd Mitchell: *i. m.* 223–246.), amelyben egyetértőleg idézi Wolfe gúnyrajzát: „Manapság, ha nincs hozzá elmélet, nem látom a festményt.” – Tom Wolfe: *i. m.* De Mitchell azt is állítja, hogy Greenberg érzékeli a modernizmusnak ezt a paradoxonját, hogy ti. az elmélet ugyanolyan kapcsolatban van a festészetrel, mint az irodalom az ábrázoló művészettel. Nem egyszerűen a hagyományos mű és kritikája, mű és értelmezése viszonyról van szó, hogy ti. elmélet magyarázza a műveket, hanem ahogyan már Lessing is azt panasolja, hogy könyvvel a kezében kell a nézőnek az allegorikus kép előtt állnia, Wolfe és Mitchell is azt állítja (bár Mitchell nem panaszként), hogy hasonlóan értetlenül fogunk állni a modern képzőművészet előtt, ha nem tartjuk kezünkben a Partisan Review, az Artforum vagy az October megfelelő számait.

valóban egy olyan felület jön-e létre festészetként, amely szemléletes formában azt mutatná meg, mit jelent kilépni szemléleti formáinkból? Ha ez így lenne, akkor tapasztalatilag ismernénk meg, hogy mi van az a priori előtt. Mivel ez nyilvánvaló képtelenség, ezért azt kell megvizsgálunk, milyen módokon „jön vissza az ablakon” a tér és az idő az absztrakt festményen.

A tér problémája a kép és környező tere közti viszony formájában kap új hangsúlyt: a festmény határait igyekszik saját keretén túlra kiterjeszteni, s ezzel egyrészt önmaga zárt tárgyiségát fellazítja, vagy mint majd látni fogjuk, eljut az ellenkező végpontra, és tárgyiségát megerősítve mintegy kifordul a térbe. Az idő problémája szintén két módozatban van jelen: vagy elsősorban a színek formai kompozíciója indukál időiséget, vagy az alkotás performatív aktusának időbeli lezajlása lesz érdekes.

A greenbergianus elvek szerint a táblaképfestészet konvencióitól a legmesszebbre főként Jackson Pollock és még néhányak közül leginkább Barnett Newman vitte.²⁵ Pollock kitüntetettsége abban rejlik, hogy egységesíteni tudta a modernista festészet törekvéseit: csak az optikaira épít, szakít a taktilis, a téri asszociációkkal; a vonal nála nem kötődik formához, képein nincsenek elkülöníthető alakok, hanem egymásba átfolyó nagy alakzatok, amelyeknek nem formája, hanem ritmusa van; a földre fektetett vászon, vagyis a vízszintes munkafolyamat eredménye all-over rendszere, az, hogy nincs a képeinek a térhez köthető orientációja, nézete. Mindezt Greenberg egy szóval mint festőiséget írja le, amely egyrészt visszautal Wölfflin „festői” kategóriájára, amely az éles kontúrok nélküli, tónusos festészet jelzője, ugyanakkor ennél számára lényegibb, mondhatjuk mediális értelemben is használja, amennyiben minden minősége, problémája csak a festészet saját eszközei általi meghatározottságaiból következik.²⁶

Greenberg számára központi, sőt mondhatjuk, döntő jelentősége volt az absztrakt expresszionista mű téri vonatkozásainak: Pollock, Newman és Rothko képeinek esetében is úgy látta, hogy azok mint sikerült műalkotások egyfelől megőrzik integritásukat, másfelől mindegyik valamilyen módon a környező térrel is kapcsolatba lép – vagy formaegységeinek hálózata mintegy tapétamintaként folytatható lenne (Pollock), vagy lineáris szerkezetével a képszegély határként való érzékelésének hagyományát rombolja le (Newman) –, és ezzel ellenáll a hagyományos táblakép tárgyi mivoltának.²⁷

Azonban volt egy talán kevésbé sikeresen teoretizált értelmezési tendenciája is Pollock képeinek, ez pedig inkább az alkotás módját, az expresszív gesztusokkal a dobozból közvetlenül a vászonra csurgatott, öntött, fröcskölt, szórt festékkel történő művészi akciót emeli ki, azt, hogy e technikával a festő elhagyja a médium szokásos munkaeszközzeit – értsd ecset és társai –, és mintegy a festő és a festék közti interaktív esemény az, ami műalkotásként a vásznon rögzül.²⁸ Tehát nemcsak a festőisége keltette drámai hatását értékelték Pollock munkáinak, sokak számá-

²⁵ Egyfajta összegzését a modernista festészet fejlődésének, törekvéseinek és a Greenberg által legfontosabbnak tartott alkotóinak lásd: C. Greenberg: *Az „amerikai típusú” festészet.* = Uő: *Művészet és kultúra.* Bp. 2013. 157–170.

²⁶ Ezért is találja megfelelőbbnek a festői absztrakció elnevezést az absztrakt expresszionizmus helyett. „[...] a legszabadabb festőiség absztrakt kontextusban való megjelenése.” – írja Greenberg az egész irány jellemzéséeként. Vö. *Poszt-festői absztrakció.* = *Laokoón.* 7. *Clement Greenberg.*

²⁷ Ebben az értelemben beszél Greenberg már 1948-ban a táblakép válságáról, azonban, úgy gondolom, ezen írása inkább jelenti e festészet apológiáját, semmint bírálatát, azonban kétségkívül volt prognosztikus ereje. Vö. C. Greenberg: *A táblakép válsága.* = Uő: *Művészet és kultúra.* 120–123.

²⁸ Ennek az értelmezési iránynak a legfontosabb képviselője Harold Rosenberg, az ő kifejezése az „action painting”, szerinte a váltást azt hozta a művészetben, amikor bizonyos művészek számára „a vászon arénaként jelent meg, melyben cselekedni kell” – írja híres esszéjében. – Vö. H. Rosenberg: *The American Action Painters.* = *Art News* 1952. Greenberggel éles vitáik voltak, e szövegre válaszul írta Greenberg *American-Type Painting* című esszéjét, lásd *Partisan Review* 1955.

ra az a közvetlenség volt felszabadító, ahogyan ő szinte nem is képet alkotott, hanem akciókat hajtott végre. Ez az értelmezés egyszerre mutat két ellentétes irányba: ha a gesztusban látjuk az alkotás lényegét, azzal a festményt csupán a művészi aktus nyomává tesszük, tárgyiságát minimálisra redukáljuk, vagyis valóban a táblakép válságával kell ekkor szembenéznünk. A figyelem egy másik iránya a vásznaira ragadt cigarettacsikkeket, zsebeiből kiszóródott kacatokot, a kéznyomokat vette észre, és úgy látta, hogy a nem konvencionális munkamódszer felerősítette a mű közvetlen, közönséges, hétköznapi tárgyi mivoltát.

Newman és Pollock képeit nézve azt látjuk, hogy közös jellemzőjüket, a képi határ feloldását és a térbeli „kiterjedést” nagyon különböző módokon érik el, ezért szükségszerűen az időnek is eltérő szemléletei jelennek meg képeiken.

Newman hatalmas, csupán egy-két szín expresszív fényerejére épülő, a nagy monokróm felületeket a vászon széléig tágító, keretezés nélküli vásznai a lehatárolatlanság, nyitottság érzetét keltetik.²⁹ Greenberg azért is nevezte „mezőnek” Newman képeit, mert azok nem izolált tárgyként állnak a térben, képesek a tárgyiság asszociációit levetni magukról.³⁰ Az ilyen kép magába zárja, síkja önmagához tapasztja az időt. Nem egyetlen pillanatot állít meg, merevít ki, legyen bármilyen absztrakt is az, hanem mintegy az örökkévalóságba sűríti össze az időt. Deleuze kromokroniának nevezi a monokróm örökidejűségét.³¹ Mozdulatlansággal van itt dolgunk, de nem átmenetként, amely a mozgás két pontja között adódna pillanatnyi szilárdságként, hiszen ez feltételezné, hogy a mozgás egymást követő pontjai vonallá rendeződnek, vagyis be kellene lépnie valamilyen tér-rendszerbe, ellenben itt a szín se nem állítja, se nem tagadja a téri viszonyokat, hanem teljes egészében ki-/feltölti azokat. Ezért is fontos a monokróm kép nagy kiterjedése, hogy az egységes sík létrehozassa azt az időbeli észlelésmódot, amelynek egy nem térbeli mozgás felel meg, a sűrűsödés. Nem egyszerű pillanatnyiság, egymás melletti helyzetek közös zónája ez, nem állapotok sorozatából kiragadott rész, hanem az idő a maga sűrű, teljes, belső megszakítatlanságában örökkévalóságként jelenik meg benne.

Pollock képeinek ideje térbeli idő, formája a szétterülés. Decentralizált képei szintén a felszínre korlátozódnak, azonban itt hasonló elemek összekapcsolódásából kialakuló ismétlődés teríti be a teljes felszínt – „mint a tapétaminták, amelyek a végtelenségig folytathatók”.³² Ez a szétterülés mozgás, ami egyrészt nem osztható, mert elemei nem szigetelhetők el egymástól – ezért is helytelen talán a ritmikusság kifejezés használata –, nem elkülönített és egymás mellé helyezett részekből, hanem átfogóan van megalkotva. Mégis az egész kép szétterülő, folytonos mozgásának, egyenletes idejének vannak belső időbeli módosulásai, gyorsulások és lassulások, amelyek a szín és alakzatszövet részeinek egymáshoz való viszonyából következnek. Ezek a belső heterogén színmozgások egy homogén téri folytonosság képzetévé állnak össze. Ha a monokróm kép idejét az örökkévalósággal rokonítottuk, akkor Pollock képei olyan mozgások, melyek a lehetőség jelenbeli idejét mutatják, hogy az immanens anyagi elemek folyamában

²⁹ Elvezetne jelen gondolatmenettől a monokróm festmény tárgyalása, azonban annyi ide kívánczik, hogy a modernista történetnek logikailag kétségkívül az egyik betetőzése, sikeres végigvitele a monokróm, amennyiben abban az értelemben totalizálnia sikerül a festészetet, hogy a saját eredetével teljes egységben létező tárgyat tud létrehozni, mert a hordozó és a festett sík felszíne itt elválaszthatatlanok.

³⁰ Vö. C. Greenberg: *Az „amerikai típusú” festészet*. = *Laokoón 7. Clement Greenberg*. 169.

³¹ Vö. Gilles Deleuze: *Francis Bacon*. Bp. 2014. 156.

³² C. Greenberg: *A táblakép válsága*. = *Uő: Művészet és kultúra*. 120.

bizonyos formák aktualizálódnak, míg mások virtuálisak maradnak, de ezzel a további mozgásra és az idő folytonosságára utalnak.

A greenbergiánus irány következő generációjába olyan alkotók tartoznak mint Helen Frankenthaler, Morris Louis, Jules Olitski vagy Kenneth Noland. Ők nagyrészt kitarítottak a kétdimenziós kép mellett, de két dologban túl is akartak lépni az absztrakt expresszionista gyakorlaton: a szín tisztaságát akarták visszanyerni, valamint nyitottá kívánták tenni a képet, de nem a szétteríthetőség értelmében.³³ A Pollock-féle absztrakt festmény egyenetlen sűrűségű festékkel dolgozott, amivel számtalan fény-árnyék hatást tudott teremteni, viszont az ára ennek az volt, hogy színei nem voltak tiszták, és nagyon tömör lett a kép. Ezt kiküszöbölendő az új képek minden hagyományos elemet – vonal, forma, szín, fény – egységbe akartak vonni, így a tiszta árnyalatok kontrasztjára épültek. Helen Frankenthaler volt az első, aki bár Pollockhoz hasonlóan csurgatta a vászonra a festéket, de azt nem alapozta, a festéket hígította, így az beszívódott a vászonba, ezzel teljesen sikerült még az egymásra rakódó festékrétegek adta pasztózusság térbeliségét is elkerülnie.³⁴ Létrejött a teljesen sík, a hordozójától el nem választható kép, amelyen nincs fény-árnyék hatás, és amelyen színmezők kombinációja új nyitottságot teremt. Ezért is volt Newman festészete kiemelkedően fontos számukra. Azonban nemcsak a gesztusosságból következő festészeti hatásokat akarták kizárni műveikből, hanem távol állt tőlük a festészet minden olyan romantikus rezonanciákat őrző felfogása, amely a művész ösztönösen áradó kreativitásában látta a mű lényegét. Valamint a color-field első generációjához³⁵ képest minden emocionális, spirituális tartalomtól is tartózkodtak, minden értelemben tiszta absztrakcióra törekedtek tehát. Ezért is nevezi Greenberg találóan „poszt-festői absztrakció”-nak e munkákat.³⁶ A festészeti konvenciók destrukciójának folyamata e generáció számára már nem forradalmat, szubverzív magatartást jelentett, hiszen mindez eddigre standardizálódott, sikeres stílussá, sőt sokszor modorra vált, hanem inkább analitikus módon a professzionális kompetenciaterület kijelölését.³⁷ A képi nyitottság hangsúlyozása – különösen Noland festményei példázzák ezt – azonban egészen máshogyan történt a color-field e generációja esetében, s ezzel új tér- és időszemléletet valósítottak meg képeik. A Newman- vagy Rothko-féle hatalmas, szinte monokróm vászon önmaga vizualitását kifelé terjesztve a néző látóterének mind nagyobb részét akarja elfoglalni, hogy szívóhatását, sűrűsödését kifejthesse. Vagyis a néző látóterét foglyul ejti, majd saját kronotopozzába zárja. S míg a Pollock-féle kép a virtuális térre utal, addig a Noland-féle kép ténylegesen ki akar terjedni, elindul a végtelenbe. Az egyes alkotóknál természetesen különböző módjai jelentek meg annak, hogyan sikerült a síkbeliséget a térrel kapcsolatba hozniuk. Louis alkotásainak egyik működési módja például abban van, hogy a vászon festetlen

³³ Ezen igényeket Greenberg ismeri fel és mint az absztrakt festészet új lehetőségét írja le. Lásd *Az absztrakt expresszionizmus után és Poszt-festői absztrakció = Laokoón. 7. Clement Greenberg.*

³⁴ A vászonnak festékkel való átitatását korábban már Newman és Pollock is, de főleg Mark Rothko alkalmazta, azonban ő erre a rétegre még általában ráfestett, színeinek intenzitását, ízzását éppen azzal éri el, hogy más színre van ráfestve.

³⁵ Szokásosan a fent említett Newman mellett Mark Rothko és Clyfford Still munkáit az 1950-es évektől sorolják e csoportba.

³⁶ 1964-ben szervezte a Los Angeles County Museum of Art-ban Greenberg azt a harmincegy művész munkáit bemutató tárlatot, melynek ő a *Post-Painterly Abstraction* címet adta. A kiállításához írt szövege a *Poszt-festői absztrakció.*

³⁷ Hadd tegyem azért hozzá, hogy Greenberg sok írása visszatérően hangsúlyozza, hogy az avantgárd nem forradalom, hanem a művészeti folytonosság fenntartása. A konvenciókról, azok megtartásának és módosításának lehetőségeiről vallott nézetei fontos, bár ritkábban hivatkozott részét képezik kritikájának.

részeit egyenrangúvá tette a festett részekkel, így oldotta a zártságot, mivel a festetlen részek elnyomják azt, hogy a képen kívüli tér más természetű lenne, mint a kereten belüli, s így egy a vászonnal folytonos, homogén tér hatása keltődik.

A másik eljárás az „optikai harmadik dimenzió”³⁸ hangsúlyozása. E kiemelés egyik eszköze a ferdeség volt, hogy olyan mezőket hoztak létre, amelyek elfordulni, elhajlani, elfutni látszóttak a fal síkjától. A néző és a képmező közti kapcsolat olyan artikulációja ez, mint a perspektíváé, csak annak absztrakt változata. Nem a téri viszonyok szabályszerű geometriai kétdimenziós átfordíthatósága ez a nagyon általános perspektivizmus, hanem a látás azon projektív képességének használata, ami a konkrét látványt mintegy megelőzi. „Ily módon a külső perspektívát a *belső perspektívával* helyettesíti” – idézi Deleuze Jean Epstein megjegyzését, s azt gondolom, ez a leírás még találébban jellemzi Nolandot, mint Légert.³⁹ Noland művei mintha csak illusztrációi lennének Deleuze mozgás-kép fogalmának, a testekből és a mozgó tárgyakból kivont tiszta mozgás képsík-jának. Noland úgy nyilatkozik, hogy „one-shot” kellene nézni műveit, mintha száguldó autóból vetnénk rájuk pillantást. Leo Steinberg pedig egyenesen úgy fogalmaz, hogy Noland művei a hatvanas évek leggyorsabb alkotásai.⁴⁰ Deleuze Bergsont idézve írja, ahhoz, hogy megkapjuk a mozgás-képet „a testekből vagy a mozgó tárgyakból, amelyekhez természetes érzékletünk a mozgást társítja, mint egy járműhöz, vonjunk ki egy egyszerű, színes »foltot«”.⁴¹ Akár a szemlélt tárgy, akár a szemlélő mozgása létrehozhatja, hogy a mozgás leveti magáról a testeket, s a képsík oszthatatlan, tiszta mozgássá válik. Ennek működésbe lépéséhez az egyik feltétel, hogy a kép túllépjen fizikai kerete paraméterein; teszi ezt vagy úgy, hogy a hordozó alakját igyekszik semlegesíteni,⁴² vagy ténylegesen muráliává terjeszkedik. Az optikalitásnak ez a középpontba helyezése tehát a látás lényegi perspektivikusságát mutatja meg; nem a perspektíva szokásos módján, hogy a néző és egy tárgy közötti kapcsolatot képezne le, hanem testek nélkül, azzal, hogy irányt hoz létre, már képes e kapcsolatot megteremteni. Vagyis Noland színmezői azért válhatnak mozgás-képpé, mert nem egyszerű síkok, hanem irányba fordulnak, és ezzel a néző adott, meghatározott (de nem zárt) pozícióját egy nyitott, szüntelen mozgás meghatározatlan teljességévé szabadítják fel. Egyszerűen talán úgy lehetne mondani, hogy Newman képe gömbfelszín egy darabja,⁴³ Pollock képe nyitott halmaz, Nolandé pedig vektor.

Azt látjuk, hogy mind az absztrakt expresszionista, mind a színmező festészet a maga sajátos módját megtalálja a festészetet a legszorosabban vett mediális keretei között tartotta, tehát az új Laokoón programnak megfelelt, ugyanakkor e tiszta vizualitás mégis megteremtette a maga tér-idő kép(zet)eit. A mediális purizmus logikája akár itt meg is állhatott volna, de legfeljebb ha toporgott egy kicsit a „most hogyan tovább” kérdéstől enyhén zavartan, hiszen, mint láttuk, a

³⁸ Greenberg megfogalmazásában: „A vásznon ejtett legelső ecsetvonás megsemmisíti a kép szó szerinti és kifejezett sík voltát. [...] Annyi különbséggel, hogy ebben az esetben szigorúan festészeti, szigorúan optikai természetű harmadik dimenzióról van szó. A régi mesterek a térmélység olyan illúzióját teremtették meg, amelyről el lehetett képzelni, hogy belesétálhatunk, míg a modernista festő által teremtett ezzel analóg illúzióba csak belenézni tudunk.” – Cl. Greenberg: *Modernista festészet*. = *Laokoón 7. Clement Greenberg*. 6.

³⁹ Gilles Deleuze: *A mozgás-kép*. Bp. 2008. 35.

⁴⁰ L. Steinber: *i. m.* 80.

⁴¹ G. Deleuze: *i. m.* 33–34.

⁴² Erről részletesen lásd Michael Fried: *Shape as Form: Frank Stella's Irregular Polygons* (1966) című írását. = Uő: *Art and Objecthood*. Chicago 1998. 77–99. itt: 81.

⁴³ A látótér széli torzulásai, görbületei miatt választom ezt a hasonlatot.

tér, a tárgyiség és a performatív idő vonatkozásában is már további irányok lehetőségei rejtőztek e művekben, és ha ezek felé maguk nem is indultak el, mások megtették ezt.

Nem a nyitottság által a tárgyiséget kijátszó festésmód, hanem ennek bizonyos értelemben épp az ellenkezőjét célzó Frank Stella festészete volt az, ami végül az arra vonatkozó végső következtetések levonásához vezetett, hogy mi is a festészet, ha feltételezett lényege fizikai tulajdonságaiban rejlik. A fiatal Stella képei⁴⁴ a lehető legszigorúbban igazodni látszottak a greenbergi elvekhez, majdhogynem módszertani illusztrációk voltak. „[M]inél inkább kitolódna ezek a határok [amíg még képként érzékelünk egy tárgyat], annál határozottabban kell megtartani és jelezni őket” – írja Greenberg,⁴⁵ és Stella valóban a minimális keretfeltételeket kereste és hangsúlyozta. A nagyobb absztrakció eléréséhez nem a színhez fordult, hiszen az a festményből kivonható, hanem strukturális problémákhoz. Először is a hordozó adott alakját tekintette az elsődleges meghatározónak, és a legteljesebb kölcsönhatásba hozta a megjelenített alakkal, vagyis a téglalap alakú síkon azzal szoros megfelelésben rendezte el az elemeket.⁴⁶ Ha a vonalak sehol nem jelenhetnek meg diszkrét részekként, és ha ezek rendjének korrespondálni kell a hordozó szélei adta alakkal, akkor logikusan az a lehetőség marad, hogy egy egyszerű, geometrikus szeriális rendet kell megvalósítani. Bár Stella kétdimenziós absztrakcióra törekedett, mégis azzal, hogy világosan jelölte a kép határait, vagyis egyrészt a vonalrendszert nem vitte ki a szélekig, másrészt a szokásosnál jóval vastagabb lécre feszítette a vásznat, és ennek oldalsó széleit festetlenül hagyta, a sík képet mégis szinte „elemelte” a fal síkjától, és ezzel a mű tárgyiségát erősítette.

Tehát a fiatal generáció absztrakciós eljárásai végletesen betartották a síkbeliség követelményét, mégis eredményük az lett, hogy a tér kétféle képzetének felerősítése irányába tartottak: vagy a szín-mezők nyitottsága indította el a képet az optikai tér felé ezzel saját tárgyiségát mintegy tagadva, vagy olyan felületi rendszert hozott létre, amely nem a projektív teret, hanem önmaga téri tárgyiségát erősítette fel. Míg Greenberg az elsőt méltatta, a másodikat elutasította.

A szerialitás nemcsak kompozicionális problémák megoldásának tűnt, hanem egy másik oldalról közelítve is központi kérdéssé vált, ezúttal Pollock művészetének abból az értelmezési irányából kiindulva, mely annak lényegét az akcióban látta. Az akciófestészeti modell folytatásának tekinthetők Richard Serra *Castings / Splashings* művei.⁴⁷ Serra megtartja a horizontálitást, de nem festéket, hanem olvasztott ólommal készült munkáit, dob, hajít⁴⁸ a földre – pontosabban a fal és a padló találkozási vonalához. Az eredmény, csakúgy, mint Pollock esetében, a megtörtént esemény fizikai, indexikus nyoma.⁴⁹ Serra művészete abban tér el más stratégiáktól, hogy

⁴⁴ Az 1960-as *Sixteen Americans* (MOMA) című kiállításon bemutatott fekete képeit bár a kritika közvetlenül utána meg sem említette, mégis többeknek reveláció erejével hatottak.

⁴⁵ C. Greenberg: *Modernista festészet*. = *Laokoön* 7. *Clement Greenberg*. 5.

⁴⁶ Erről lásd M. Fried: *Shape as Form: Frank Stella's Irregular Polygons* című írását, amelyben külön fogalmakat vezet be az alak és a forma különböző megközelítéseinek. Különösen *i. m.* 77–85.

⁴⁷ Richard Serra korai olvasztott ólommal készült munkái leginkább *Castings* vagy *Splashings* címmel ismertek, 1968 és '69 folyamán készítette őket. Az első 1968-ban a Robert Morris által a Leo Castelli Warehouseban rendezett „9 at Leo Castelli” kiállításon készült, *Splashing* címmel. Serra e korai művei már mind megsemmisültek.

⁴⁸ Lásd Serra híres *Verblist* (1967–68) feljegyzését, amelyben olyan igéket gyűjt és ír egymás alá, amelyek anyaghoz, helyhez és folyamathoz kapcsolódó cselekvéseket fejeznek ki. Pl: to splash, to cut, to drop, to bend, to rotate, to split stb.

⁴⁹ E tanulmány keretei között nincs mód kitérni Serra művészetének arra a meghatározó pontjára, hogy nemcsak az akció értelmében hangsúlyos a folyamat, hanem a rögzült tárgyat is egy fizikai átalakulási folyamat hozza létre, ti. míg az ólom megszilárdul. „Process art” címkével szokás Serra művészetét megnevezni, amely utal mind

nem akarja ezt a nyomot valamilyen külsődleges keretezése által⁵⁰ képpé rendezni és ezzel metaforizálni, hanem a maga szó szerinti ségében akarja megőrizni azt. Úgy lehetne talán fogalmazni, hogy Serra az akciót mint végbemenést és nem mint előállítást akarja rögzíteni. Az esemény belső logikájának megfelelő keretet az ismétlésben találja meg; ha újra és újra megismétli az öntés aktusát, azzal elérhető, hogy mintegy médiumot váltson a mű, vagyis ne a nyom és annak közvetlen anyagi hordozója, azaz az ólompászta legyen az elsődleges médium, hiszen ez csak rögzíti az eseményt, hanem az ismétlés maga legyen a rendezőelv, így szoros értelemben ez lesz annak médiuma. Egy ilyen felfogás egyrészt még mindig a médiumot látja a mű definitív tényezőjének, ugyanakkor nagyon messze áll attól, hogy azt az anyagi hordozóval és az abból következő feltételekkel azonosítsa, hanem médiumnak tekinti mindazokat a feltételeket, amelyek az egyes műveket műalkotássá avatják.⁵¹ Serra korszakos műveinek más aspektusai elől

az alkotófolyamatra, mind a mű létrejöttének fizikai folyamatára. Ez eltér a hagyományos tárgymegmunkálás fizikai folyamatától, mert itt maga a létrehozás folyamata teremti meg a szobor paramétereit. Vagyis nem egy a mű identitását meghatározó tervet követ a megmunkálás folyamata, hanem e folyamat maga határozza meg, hogy milyen formát vesz fel a szobor. Serra esetében még hangsúlyosabban, mint Pollocknál, valóban kettős identitása van a műnek, amit a változó, vagy egyszerre használt címadás is jelez: *splashing*, *loccsantás*, ami arra utal, hogy a formátlan folyékony anyagot a szobrász egy cselekvés által egy folyamatba helyezi; *casting*, nemcsak az öntést jelenti, hanem az öntvényt, a formát nyert szilárd tárgyat is. A mű és az alkotás folyamatának egy „eseménytárgyban” való mind szorosabb egyesítése a hatvanas évek egyik fontos művészi kísérlete volt, nemcsak Serra, hanem a zenében például Steve Reich kísérletezett ezzel.

⁵⁰ E keretezés persze többféle stratégia mentén történhet, nemcsak a vászon lehet, mint Pollock esetében, annak előre adott és kijelölt eszköze, hanem a fotódokumentumtól kezdve a *readmade* stratégiáig, hogy ti. műalkotássá nyilvánít, a modernitás számos bevett módozatot kínál. Erről és Serra szerialitásáról is lásd Rosalind E. Krauss: *The Crisis of the Easel Picture. = Jackson Pollock – New Approaches*. Szerk. K. Varnedoe – P. Karmel. MOMA. 1999. 155–180.

⁵¹ Újabb írás lenne szükséges annak kifejtéséhez, hogy a médium fogalmának teoretizálásában hogyan történik változás. Krauss esetében, úgy gondolom, nem mindig egyértelmű, hogy mit tekint médiumnak: néha a fizikai, anyagi összetevők, a technikai folyamatok és azok végrehajtásának módozatai, vagy máskor éppen a különböző képességek is részei lehetnek. Amikor egyértelműsíteni akar, ott inkább használ médium helyett technikai hordozót. Próbál nem redukív definíciót adni a médiumra, Stanley Cavelltól veszi át azt az elképzelést, hogy egyrészt a médium belsőleg összetett – szemben, mint láttuk, Greenberg álláspontjával –, másrészt hogy alkalmasnak kell lennie arra, hogy konvenciók forrása legyen. Cavell egyes írásaiban úgy is értelmezi a médiumot mint konvenciók automatizmusát, amit mégis folyton fel kell találni. „The medium is to be discovered, or invented out of itself” – írja. Stanley Cavell: *A Matter of Meaning It. = Must We Mean What We Say? A Book of Essays*. Cambridge 1976. 221. Ha a bejáratott médium alkalmazása többé nem elegendő, a modern művész kénytelen új médiumokat és automatizmusokat létrehozni, hogy alkotásának a művészet státuszt biztosítsa. Lásd S. Cavell *'Automatism' and Excursus: Some Modernist Painting. = The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film*. Camb. Mass. 1979. 101–117. Úgy látom, hogy míg Cavell végső soron a médiumon belüli kiterjesztés gyengébb követelményét fogalmazza meg, addig Krauss úgy látja, hogy teljesen új médiumokat és ebből eredő konvenciókat kell ma a művészeknek létrehozniuk. – Lásd Stanley Cavell: *Reinventing the Medium*. *Critical Inquiry* Vol. 25. No. 2. 1999. tél. 289–305. Annyiban Krauss ma is őzi greenbergiánus pályakezdésének nyomait, hogy ugyan egy teljesen más értelemmel felruházva, de úgy gondolja, a kortárs művészet a médium „újrafeltalálásával” képes elkerülni, hogy pusztá spektakulummá váljon. Michael Fried is, aki sokat alakított már 1966–67-ben Greenberg médiumspecifikusság elméletén, több mindent Cavell filozófiájából, rajta keresztül pedig Wittgensteinből merít. Cavell foglalkozott a wittgensteini lényegfogalommal, s rajta keresztül jutott Fried a Greenberggel szembeni álláspontra, hogy ti. történetileg változó, hogy miben látjuk a művészet lényegét. Fried azt nem kérdőjelezi meg, hogy lenne a művészeteknek dinstinkt lényegük, de azt vitatja, hogy ez időtlen lenne. Hogy Cavell a kései Wittgenstein nyomán konvenciók csoportjának látja a lényegét, még nem jelenti azt, hogy ezek egyszerű, bármikor kívülről megváltoztatható konszenzusok lennének, hanem hosszú idő alatt kifejlődött, időben változó gyakorlatok. „[...] a síkbeliséget és a sík behatárolását nem úgy kell felfognunk, mint a »képi művészetek végső lényegét«, hanem inkább mint annak minimális feltételét, hogy valamit festménynek lássunk; az alapvető kérdés pedig nem az, mik ezek a minimális, és – mondjuk így – »időtlen« feltételek, hanem sokkal inkább az, hogy egy adott pillanatban mi képes meggyőző erővel hatni, sikeressé tenni valamit mint festményt. Ez nem azt jelenti, hogy a festészetnek ne lenne lényege, hanem azt, hogy ez a lényeg, a közelmúlt alapvető művei által meghatározott, és így ezeket követve folytonosan változik. A festészet lényege nem valami végső dolog.” – Michael Fried: *Art and Objecthood*. 1967. magyarul:

kitérve azért kell itt a szerialitást hangsúlyozni, mert többek számára ez jelentette a *módszert*.⁵² Vagyis ha a műalkotás fogalmát a végsőig absztraháljuk, akkor vagy a létrehozás eseményét kell módszeressé tenni, vagy magát a minimumra visszazorított tárgyat kell valamilyen módszeres rendbe illeszteni. És mivel e rendet is a minimális küszöbnél kell meghatározni, így az nem lehet más, mint az egyszerű ismétlés.

Serra és generációja már nem nagyobb és laposabb képeket akart csinálni, nem a festészet objektív lényegét akarta megérteni és mind tisztábban felmutatni, hanem az iránnyal rendelkező mező, vagyis a vektor lett a figyelem tárgya, amit, ahogyan láttuk, vagy a síktól elforduló ferde szín-mezők, vagy a művész mozgása által kijelölt mező hoz létre. Serra olompasztáinak ideje azonban más idő, mint Noland vektorialis képeié. A *Casting* egyszerre hordozza önmaga definiálásaként a megtörtént eseményt mint múltat, ugyanakkor a néző számára jelenvaló mű a maga anyagosságában nemcsak ennek a múltnak a dokumentuma, hanem a szerialitás, az ismétlődés folytonosságképzetével egy állandó jelenben tartja magát az eseményt is. Serra műve is szétterítés, mint Pollocké, de szemben az utóbbival, ennek egymás mellé helyezett, elkülönített részei vannak, az el- és szétrendezés szervezi. Noland képeihez hasonlóan perspektívát teremt, és teret nyit ki, azonban nem oszthatatlan mozgásként, hanem szilárdságában a térbeli idő egymásmellettségeként, ami azonban az ismétlődés végtelenre irányulásával nem egyszerű többszörösség által nyeri el nyitottságát, hanem növekvő kiterjesztés lesz. Serra *Casting* jai azt mutatják, hogyan lehet a végbemenésből, lezajlásból intenzitás.⁵³

Az „elbeszélés cselekménye” ott tart, hogy az absztrakció azzal, hogy a teret nem mint ábrázolandót fogta fel, egyben új „időformákat” is létrehozott. Ha a tér egyre absztraktabb képzeiteiben – mozgás, virtualitás – kerül „terítékre” (hiszen látjuk, e művek mind valamilyen értelemben terülnek), akkor ennek az a logikai végpontja, hogy minden mű által implikált téri képzet megszűnjön, és ne maradjon más tér, mint a valós, konkrét tér, melyben a mű mint empirikus tárgy helyet foglal. Vagyis a legtisztább tériség, önmaga tárgyi térbelisége.

Ennek felismerésében Stella képei jelentettek fordulópontot.⁵⁴ Carl Andre és Donald Judd voltak azok, akik Stella képeinek hangsúlyos tárgyiságát szó szerint belefordították a térbe. A greenbergi elvek, mint amelyek mentén modernista festészet egyáltalán lehetséges, e generáció számára evidensek voltak, s csak utólag látszik világosan, hogy miért nem tudta Greenberg Stella képeit annak ellenére elismerni, hogy akár a maga elveinek demonstrációját is láthatta volna bennük. Mert ha azok voltak, akkor annak a végpontját példázták. „[A] határok

Művészet és tárgyiség. Enigma 1995/2, 62–83. itt: 66. Ez persze azt is jelenti, bár e következtetést Fried nem vonja itt le, hogy ha nincsenek olyan szilárd, lényegi, kényszerítő tényezők, amelyek bármilyen módon megkötnék a konvenciót, akkor nincs a priori kategóriánk arra, hogy előre meghatározzuk, mi egy festmény, hanem a mindenkori jelen művészeti fejlődésének egy funkciója, hogy azt felszínre hozza, a kritikus feladata pedig az, hogy megtalálja, mi is az, amin végső soron az adott mű nyugszik. Ahogy Cavell fogalmaz: „It is the task of the modernist artist to show that we do not know a priori what will count for us as an instance of his art.” – S. Cavell: *The Claim of Reason: Wittgenstein, Scepticism, Morality, and Tragedy.* Oxford 1979. 123.

⁵² A szerialitás nemcsak mint módszer, hanem a tömeggyártás felvette problémák egyikéként, mint technológia, mint anyag és mint téma is fontos lett a hatvanas évek művészetében főként a pop-arton keresztül.

⁵³ Nem akarom az eddig tárgyalt művészek munkáinak metaforizálását túlerőltetni, mégis nem állom meg, hogy mindegyiküket ne egyszerűsítsem egy-egy fogalomra. Eszerint Newman a lét, Pollock az intuíció, Noland az észlelés és Serra az intellektus művésze.

⁵⁴ Így értelmezi a minimalizmus kibontakozását Thierry de Duve. Arról hogyan kezdett a legtöbb minimalista festőként és milyen fontos hatása volt Stellának, lásd Uő.: *Monochrome and the Blank Canvas.* = Uő.: *Kant after Duchamp.* Cambridge 1996. különösen 199–205.

egészen addig kitolthatók, míg a kép nem szűnik meg képnek lenni, valamiféle esetleges tárgygyá változva.”⁵⁵ Stella képei mintha azt mutatták volna, hogy eddig és tovább nem lehet vissza-szorítani a végső határokat, vagyis az a reduktív önreflexió, amellyel a modernista festészet magát meghatározza, egyszer elérkezik szélső pontjához, s ez egyben a tevékenység végét is jelenti.⁵⁶ Csapdahelyzetben találta magát a fiatal generáció, ezt Judd híres manifesztumában meg is fogalmazta: „[A] festészet és a szobrászat iránti érdektelenség az ismétlésnek szól”.⁵⁷ Egyfelől saját önértelmezésük egybeesett Greenberg leírásával, másfelől ezt nem foghatták fel normatív módon, ezen – tehát mindazon, ami Stella fekete monokróm, repetitív sík képein már elérte kifutását – túl kellett valahogyan lépniük, ha továbbra is művészetet akartak csinálni, s abba az irányba indultak, ahol a képből tárgy lesz.⁵⁸ Andre és Judd⁵⁹ is a modernista reduktív logikát továbbvive arra a következtetésre jutott, hogy ha a festészet lényegét hordozójának tulajdonságaiban látja, akkor szó szerint tárgygyá kell tenni. Ezért (is) nevezi „szó szerinti”, literalista művészetnek Fried e munkákat.⁶⁰ Az egymás után sorolt térbeli alakok ismétlődő rendjével Judd számára nem a különbség szűnt meg festészet és szobrászat között, hanem létrejött egy köztes műfaj. Világosan a festészet kérdései felől indult, de szándékosan túlment azon a határon, ahol „a kép [még] nem szűnik meg képnek lenni, valamiféle esetleges tárgygyá változva”, és ezt egy új médiumnak deklarálta, ami „sem nem festészet, sem nem szobrászat, de mindkettő számára kihívást jelent”.⁶¹ Művei – sokszor színesek, a falra vannak rögzítve, de ki/betüremkednek a térbe⁶² – mind festői mind szobrászi minőségeket tartalmaztak, ám ő nem a kettő kombinációjának, hanem inkább egyiknek sem tartotta őket, és a „specifikus tárgy” nevet adta az új képződménynek. Judd, még mindig a modernista specifikusság ideájától vezérelve, egy specifikusságot, egy sajátos kompetenciaterületet talál – ennyiben továbbra is a greenbergi narratíván belül marad. „A tényleges tér eredendően jóval erőteljesebb és specifikusabb, mint a festék egy sík felületen – írja.”⁶³ Mert bármennyire is igyekeztek a festők az illuzionisztikus teret kizárni munkáikból, ha bármit elhelyezünk egy sík felületen, annak mindig van mögöttes tere. „Két szín ugyanarra a felületre felhordva mindig más mélységben fog elhelyezkedni.”⁶⁴ Úgy

⁵⁵ C. Greenberg: *Modernista festészet*. = *Laokoón 7. Clement Greenberg*. 5.

⁵⁶ Ebben az értelemben Stella fekete és alumíniumképei tekinthetők a „festészet végének”. Mind a „művészet vége”, mind a „festészet vége” olyan elbeszélések, amelyeket számos változatban elmondtak az utóbbi évtizedekben, s ha ezek között nincs is olyan, amelyiknek Stella kitüntetett figurája volna (vagy legalábbis én ilyenről nem tudok), attól még sokan e művekhez is kötik azt a hatalmas változást, ami ekkor a művészetekben elindult, s ami a festészet felől nézve krízisnek tűnt. (Nagyjából két évtizedig.)

⁵⁷ Donald Judd: *Specific Object* = *Arts Yearbook* 8. 1965. 1. <http://atc.berkeley.edu/201/readings/judd-so.pdf> – utolsó letöltés 2019. július 23.

⁵⁸ Ezen a ponton is fel szeretném hívni rá a figyelmet, hogy elbeszélésem egyetlen „cselekményszálát” ragad ki a meglehetősen szerteágazó, komplex történetből; a mű és tárgyiség viszony problémát is egyszerre többfelől közelítették, az absztrakciónak továbbra is elköteleződő kísérletek mellett ilyen volt a pop-art is. Már Jasper Johns korai proto-pop *Zászló és Céltábla* (1954, '55) munkáival is megjelent a hétköznapi tárgyiségnek a kérdése, s láttuk, ezt a tendenciát már Pollock képeinek egyik olvasata is magában hordozta.

⁵⁹ És persze Flavin, Morris, Smith, Westermann, LeWitt és mások is, azok, akiket Judd hasonló elméleti alapra helyez – később világosan megmutatkoztak a köztük lévő nagy különbségek.

⁶⁰ M. Fried: *Művészet és tárgyiség*. i. m. 62. A magyar fordítás a „literalis” szót meghagyja literalistának, ehhez igazodom.

⁶¹ D. Judd: i. m. 1.

⁶² Greenberg lapos domborművekhez is hasonlította ezért őket.

⁶³ D. Judd: i. m. 4.

⁶⁴ Uo. 2.

látja, hogy Stella mellett Klein volt az, aki *szinte* ki tudta zárni a teret, ám ez azzal is járt, hogy a fal síkja és a vele párhuzamos vászon síkja még hangsúlyosabban a művet determináló térbeli formaként jelent meg. Innen valóban már csak egy lépés, hogy legyőzze a hagyománynak azt a tolóerejét, amely a képet a falhoz szorította, és arra a következtetésre jusson, „a három dimenzió a nyilvánvaló alternatíva”.⁶⁵ Paradox hibrid tehát az új képződmény, s ha a maga különállását, specifikusságát meg akarja találni és tartani, annyi mondható róla, hogy tárgy.

Ezzel elbeszélésünk egyik szála, úgy tűnik, eljutott a maga logikai végpontjához: először a festészethez hozzárendeljük a teret mint a saját eszközeinek megfelelő ábrázolási lehetőséget, majd felszólítjuk, hogy minél gyorsabban vesse le magáról, hiszen még ezzel is idegen úr előtt tetszeleg, végül arra eszmélünk, hogy a festmény addig vetkőzik, míg végül pőreségében leugrik a falról, megáll a galéria közepén, és azt kérdezi: hát akkor most milyen formát vegyek fel? És ezzel létre is jött a minimalista installáció. Ez az ugrás már nem volt Greenberg számára elfogadható, ide már nem követte a saját történetét szó szerint vevő művészeket, a color-fieldnél megállt. A történetnek szinte a saját logikájából következik, hogy a minimalista szobrászat⁶⁶ egyik korai kritikusa, Michael Fried éppen azzal támadta a minimalista installációt – főként Carl Andre és Robert Morris munkáit –, hogy visszahozzák az időt.⁶⁷ Tehát még az absztrakt expresszionisták korábbi nemzedékeinél és a szín-mező festészetnél sem merült fel a kritika számára az idő problémaként, főként nem olyanként, amely valahogyan kivezetne a festészet saját területéről (vagyis az értelmezők egyrészt elfelejtették a Laokoón paradigma másik felét, hogy ti. az idő a költészet felségterülete, másrészt nem is igyekeztek e művek inherens idejét leírni), addig itt egyenesen vádként fogalmazódott meg az, hogy a mű tudatosan használja az időt. Fried éles szemmel azt is észreveszi, hogy ezzel visszatér a médiumok keveredése, és ennek az általa a művészet további sorsát fenyegető állapotnak a színház nevet adja. „Színház az – mondja –, ami a művészetek között terül el.”⁶⁸ Vagyis senkiföldje, mint ilyen ígéretnélküli, elkerülendő. A „specifikus tárgy” a számára elengedhetetlen harmadik dimenziót legegyszerűbben úgy teremti meg, ha installációvá válik, a galéria terét a kiállított tárgyak mátrixa köré vonja. Ezáltal mintha egy színpadon jelennének meg e tárgyak, létezésük szerves része lesz az adott konkrét tér. Azonban Fried számára itt nem ez a döntő, nem a tárgyegyüttes színpadias bemutatását kifogásolja, ez csak egyik elemét adja. A különböző médiumok azáltal keverednek és lesz a mű színházias [theatrical], hogy olyan hatásmechanizmust épít ki, amely tudatosan használja azt az időt, míg a néző a mű terét bejárja. Fried azért kiált farkast e művek láttán, mert két módon is szembemennek azzal, ahogyan szerinte egy jó műalkotásnak működni kell: egyrészt az ilyen mű megköveteli a befogadót, annak anticipációjával készül, rá projektálódik,

⁶⁵ Uo. 1.

⁶⁶ Hiába gondolta Judd, hogy az új specifikus tárgy, ha valami, inkább festészet, s hogy a hagyományos szobrászat története véget ért (vö. *i. m.* 4.), már a kortárs értelmezők is a szobrászat megújítását látták benne. Lásd például Rosalind Krauss: *Sculpture in the Expanded Field*. October Vol. 4. (1979). Magyarul: *A szobrászat kiterjesztett tere*. = *Enigma* 20–21. (1999). 96–105. Azt mégis fontos hangsúlyozni a gondolatmenet folytatása szempontjából, hogy nagyon is lényegbe vágó, hogy nem szobrászatként vagy festészetként, hanem általános terminussal művészetként definiálták – minimal *art* – e műveket. (Persze sok egyéb más név mellett, melyek nagyjából ki is koptak.) E tanulmányban nincs módom kitérni arra, hogy a szobrászattal szemben milyen elvi kifogásai voltak Juddnak, egyetlen szóba sűrítve, annak antropomorfizmusával állt szemben.

⁶⁷ Lásd M. Fried: *Művészet és tárgyiség*. *i. m.* Fried írásában további fontos érvek szerepelnek, ezekre nem térek itt ki.

⁶⁸ Uo. 78.

szemben az önmagának elég, autonóm modernista művel.⁶⁹ Másrészt azért tartja színháziasnak e műveket, mert itt a mű, a tér és a néző egységet alkotnak, együttesen egy helyzetet teremtenek, amelynek ideje a jelenlét [presence]. A mű által teremtett szituációra reflektál a néző, ezzel a jelenlét tudatosul, külsővé válik, elvben végtelenszer ismételhető tárgyasult idővé válik. Nem a mű által teremtett eleven tér-idő tapasztalathoz juthat ebben a helyzetben a néző, gondolja Fried, hanem éppen ellenkezőleg, minden személyest kiüresítve, elidegenítően hat rá. Ezzel szemben a jó mű jelenidejősége [presentness] esztétikailag nem külsődleges, nem érintkezik a mindenkori esetleges jelennel, vagyis a néző idejével, hanem csakis saját jelenét állítja, ebbe kell a nézőnek belépnie. Úgy látom, mindkét érven arról van szó, hogy érvényesíteni akarja a mű abszolút dominanciáját, nem engedi, hogy az hozzátapadjon a mindenkori esetleges néző befogadási idejéhez, csak a mű saját szuverén idejébe való bevonódással lehet a néző jelen. Úgy lehetne összegezni, hogy Fried szerint egy belsőleg gazdag, komplex műalkotásból egy belsőleg üres tárgy lett, egy komplex szituációba helyezve.

Fried kritikájával ismét a médiumspekifikusság igényét látjuk működésbe lépni, és az eredeti Laokoón paradigmánál itt is szigorúbb követelményt állít: nemcsak az időre való utalás ábrázolását, hanem a mű részévé tett befogadási időt is ki akarja zárni.⁷⁰

Míg Fried az autonóm festészet fenyegettetését tehát a beszivárgó performativitásban látta, addig Greenberg egy másik ponton érzékelte a veszélyt. Nem arról van szó, hogy egyszerűen „rossz” következtetést vontak le nézeteiből, inkább arról, hogy nem álltak meg ott, ahol Greenberg szeretne volna; amikor a reduktív logika nem volt továbbvihető, az ellenkező irányba fordultak, a kiterjesztés irányába indultak el. A specifikus médium megtalálásától és érvényre juttatásától eljutottak addig, hogy egy tárgyat kaptak. Greenberg felismerte, hogy mivel a „specifikus tárgy” nem hagyományos értelmű szobrászat, ezért a legközelebb kerül a „nem-művészet állapotához”.⁷¹ Fentebb paradox hibridnek neveztem a specifikus tárgyat, s ennek az a magyarázata, hogy szigorú értelemben nem lehet egyszerre hibrid és specifikus. Judd specifikumot emleget, miközben az új tárgy, mondja, mindenre nyitott, bármilyen viszonyban lehet a térrel, bármilyen formát felvehet és bármilyen anyagból készülhet.⁷² Azonban, s ezt ismerte fel Greenberg, ha nincs a tárgynak mediális specifikuma, akkor nehéz megmondani, mennyiben határolódik el a nem-művésztől. E tárgyak akár olvashatók művészetként is, mondja Greenberg, mint szinte bármi napjainkban, de valójában csak fenomenálisan és nem esztétikailag észleljük őket. S ha mégis, hát semmi meglepetést nem találunk bennük, a lényeg tekintve teljesen konvencionálisak.⁷³ Adódik a kérdés, hogy vajon Greenberg miért nem húzta meg a vészféket már az üres vászon lehetőségénél? „[M]ár egy kifeszített vagy felszegelt vászon is képként létezik – noha nem szükségszerűen sikerült képként”⁷⁴ – írta öt évvel korábban, tehát az esetleges műalkotás státuszt a festetlen vászontól nem tagadta meg, míg a minimalista műtől gyakorlatilag

⁶⁹ Minden műnek mint nézésre szánt tárgynak van belső teátrálitása, ismeri el Fried, de ezt a modernista mű képes semlegesíteni.

⁷⁰ Lessing szövegében az idő azért is rendelődik a költészethez, mert a nyelvi jel is időben bontakozik ki, felfogása is időben zajlik. Lessing úgy értelmezi a festészetet, mintha azt egyetlen pillantással azonnal a maga teljességében fognánk fel. Fried nem egyszerűen ehhez tér vissza – ezt helytelenül is tenné –, hiszen ez a műhöz képest külsődleges idő, hanem azt kifogásolja, ha ez a külső belsővé válik.

⁷¹ C. Greenberg: *A szobrászat újszerűsége*. = *Laokoón 7. Clement Greenberg*.

⁷² D. Judd: *i. m.* 1, 4.

⁷³ Vö. C. Greenberg: *A szobrászat újszerűsége*. = *Laokoón 7. Clement Greenberg*.

⁷⁴ C. Greenberg: *Az absztrakt expresszionizmus után*. = *Laokoón 7. Clement Greenberg*. 11.

igen. Úgy gondolom, azért, mert az üres vásznat nem tárgyiségében, hanem hogy úgy mondjam, formalizmusában, az ábrázolási hagyományhoz való viszonyában, tehát a festészeti hagyományon *belüli* szélső pontként értelmezi. Vagyis itt világossá válik, hogy a modernista önkritika logikája, ami önmagát saját eszközeivel teszi kérdéssé, eljuthat a végső redukcióig, de mindig saját területén belül marad. Ez a festészet esetében azt jelenti, hogy visszahátrálhatunk egészen a festetlen vászonig, hiszen az már akkor is a festészeti hagyomány, konvenciók sorának része, amikor még csak kereskedelmi árucikként ül a művészellátó polcán. Greenberg számára annak művészeti világon kívüli tárgyiséga azért nem probléma, mert már mindig is belül lévőnek tudja. Am abban a pillanatban, mikor a mű tárgyiséga kerül középpontba, azonnal látja, hogy itt a nem-művészet dörömböl az ajtón. A minimalista művek minőségi értékelésében természetesen nem kell egyetértünk Greenberggel, abban azonban én egyetértnék vele, hogy a minimalista művek „gondolati mutatványok” – is. És e mutatvány lényege abban volt, hogy a művészet lényegét firtató, kutató kérdéseikkel a művészetben *belül* maradván fúrjanak mind mélyebbre. Greenberg valódi ellenfele, úgy gondolom, a readymade volt egyedül,⁷⁵ miközben azzal, hogy elismerte, a festetlen vásznat önmagában az képes képpé tenni, hogy beleágyazódik a festészet konvencióinak rendszerébe, ezzel azt is elismerte, hogy ennyi elég is, hogy valami festmény legyen. Számára tehát nem volt az mindegy, hogy palackszáritót vagy üres vásznat helyez-e el valaki a galériában. Úgy látom, a minimalista művészek e generációja ugyan szinte agresszív módon⁷⁶ feltépte azt az ajtót, amely gátként zárt el minden médiumspecifikusságon túli területet, azonban megtartott olyan konvenciókat, amelyek benntartották a modernista áramban.

Thierry de Duve azért értelmezi korszakhatárt kijelölőként Judd munkásságát, mert a specifikus tárgy fogalmán mint kikérdezett kereszttül valójában a generikus művészetfogalomra kérdezett rá.⁷⁷ A műalkotás mint mű-tárgy kérdését csak úgy lehet feltenni, ha a nem-művészet tárgyival konfrontáljuk, vagyis a „mi a műalkotás?” általános kérdésbe kell torkollania. A modernizmus újra és újra próbára tette a festészetet, hogy lényegét megtalálja, és ez a logika a szélső ponton a festészetet átfordította a maga általános kategóriájába. Vagyis azt látjuk, hogy a minimalizmussal létrejön egy olyan tárgy, amely mind a festészet, mind a szobrászat mediális minimálfeltételeit szándékosan átlépi, és anélkül tart igényt a műalkotás státuszra, hogy saját médiuma lenne. Tárgy, de mivel mű-tárgy, ezért specifikus, de specifikussága a maga általánosságában nem megadható. Nem véletlen, hogy innentől már folyton emlegetik Duchamp-t és a readymade-et.

Joseph Kosuth volt az, aki 1969-es híres manifesztumában egyértelműen programjává tette, hogy a mediális és formális „kutatások” helyett, immár általában a művészet ontológiai státuszát tegye vizsgálat tárgyává. „Művésznnek lenni ma azt jelenti, hogy az ember kérdéssé teszi a művészet lényegét. Ha valaki a festészet természetére kérdez rá, nem kérdezhet rá a művészet lényegére. [...] Mert a művészet szó általános, míg a festészet specifikus. A festészet a művészet egy *fajtája*. Ha festesz, azzal már elfogadod (és nem kérdéssé teszed) a művészet mibenlétét.”⁷⁸ Tehát a műalkotásnak immár arra az általános és így világosan konceptuális kérdésre kell

⁷⁵ Nem véletlen, hogy Duchamp-t egész munkásságában szinte szóra sem méltatja.

⁷⁶ Judd szövegében újra és újra pozitív jelzőként szerepel az agresszív, amely az elemi erő, az ellenállás legyőzésének kifejezése.

⁷⁷ T. de Duve: *i. m.* 230–237.

⁷⁸ Joseph Kosuth: *Art after Philosophy*. Studio International (1969). = October. http://www.ubu.com/papers/kosuth_philosophy.html – Utolsó letöltés: 2019. július 23. Kosuth maga a műveit „Investigations”-nek hívja, ezzel is azt jelezve, hogy a tényleges műnek magát a gondolati kérdést tekinti.

választ adnia, hogy mi a művészet. És ha a művészet egyszer eljutott oda, hogy önmaga ezt a konceptuális kérdést teszi fel, akkor azt már máshogyan nem, csak konceptuálisan tudja megválaszolni. Az ilyen fogalmi művészet nem hagyományos értelemben kell gondolati legyen, nem gondolatokat kell ébresztenie, hanem magának kell fogalmi természetűvé válnia, vagyis a gondolat legelemibb megnyilvánulási formájává, nyelvvé kell lennie. Kosuth *One and Three* sorozatának talán legismertebb darabja a *One and Three Chairs* (1965): egy tárgy, az arról készült fotó, valamint a tárgy szótári definíciójának kinagyított képe a falra helyezve alkotják a művet. A fizikai tárgy funkcionalitásából kiszakítva önmaga reprezentációjává válik, mellette ugyanannak képi és nyelvi reprezentációja. Tautológiát gyárt tehát Kosuth, azonban egyes elemei divergálnak az egyre absztraktabb reprezentáció felé.⁷⁹ Megmutatja a fizikai tárgyat, aztán annak vizuális reprezentációját,⁸⁰ majd nyelvi formában nem ábrázolja, hanem a fogalmi definíció magashegyi ritkás levegőjébe emeli. Ezen az úton egyre elvontabb fogalmak felé halad Kosuth – például érték, idea, jelentés stb. A fogalmaknak se tárgyi se vizuális megfelelője nem adható meg, így e művek esetében már semmi mást, mint azok szótári meghatározását rakja ki a falra. Fogalmak definíciója újabb fogalmak segítségével, a referencialitás végtelen regresszusa, amiből egy pillanatot kivág és állóképként rögzít a mű. A readymade logikája – amelyből Kosuth számára annyi volt fontos, hogy a művész azzal a kijelentéssel, hogy „ez egy műalkotás”, meg is teremti azt – szintén abba az irányba vitte gondolkodását, hogy a műalkotás meghatározását nyelvi természetüként, mint ítéletek egy fajtáját kell megadni. Így jut el híres/hírhedt következtetéséig, miszerint egy műalkotás nem más, mint egy önmagáról szóló, referencialitás nélküli analitikus ítélet. Vagyis minden a műhöz tapadó „információt” (például érzéki minőségeit, referencialitását) külsődlegesnek kell tekinteni, mert ezek felfogásához nem szükséges a művészet mivolt [a state of art condition], így azt nem is garantálhatják. „[A] művészet a művészet meghatározása.”⁸¹ Innentől a mű(-tárgy) műalkotás mivoltához elég egy egyszerű kijelentés: „ez művészet”. Végző soron tehát Kosuth a mű mint tárgy érzéki tartalmát „transzcendálja”, és egy kijelentés, ami egyben definíció is, formájában az általános kategória, a művészet alá szubszumálja.⁸² Minden a mű médiumára, formális, anyagi, tárgyi mivoltára, specifikumára vonatkozó kérdés főlegessé válik, hiszen ez a „keményvonalas konceptualizmus”,⁸³ mint láttuk, kizár minden olyan érdeklődést, amely a művészet egy „fajtájára” vonatkozik. A modernizmust meghatározó önkritikai vizsgálát, amely, láttuk, Greenberg szerint Kanttal indult, most Kosuth tautológiájában befejezi logikai pályáját.

Ezzel, úgy tűnik, az ut pictura poesis kérdést is lezártuk tekinthetjük, hiszen a művészetek lényegének keresése útján saját specifikus médiumaiktól olyan nyelvi redukcióhoz jutottunk, amelyben nem merülnek fel többé sem a tér, sem az idő kérdései.

Ám ahogyan Wittgenstein is oda jutott, hogy a jelentés a használatban keresendő, úgy Kosuth is arra a következtetésre jut, hogy az analitikus művészeti ítéleteknek [art propositions]

⁷⁹ Kosuth műve tekinthető Robert Morris *I-Box* (1962) című műve leegyszerűsített, didaktikus variációjának. Morris szellemes formában játszatja össze a taktilisat, a nyelvit és a vizuálisat.

⁸⁰ Lényegbevágó kérdés, melyre itt szintén nincs mód kitérni, hogy miért a fotó az alkalmas műfaja itt a vizuális reprezentációnak. Nagyjából ettől az időszaktól kezdve lesz a fotó elméletileg is érdekes.

⁸¹ J. Kosuth: *i. m.*

⁸² „Works of art are analytic propositions. A work of art is a tautology in that it is a presentation of the artist's intention, that is, he is saying that that particular work of art is art, which means, is a *definition* of art.” – J. Kosuth: *i. m.*

⁸³ Kosuth a saját tevékenységét mint Theoretical Conceptual Art (TCA) jellemzi, szemben a mű érzéki megjelenésének jobban engedő Stylistic Conceptual Art (SCA) gyakorlatával.

is van kontextusa. Tehát az lesz innentől a kérdés, hogy hol hangzik el az a bizonyos „ez műalkotás” kijelentés. Akár ironikusnak is láthatjuk, ahogyan a fentebb leírt *Egy és három szék* mű magán demonstrálja, hogyan bújjik ki tökéletesnek szánt logikai redukciójából, és ezzel egyúttal hogyan lesz része egy nem egyszerűen nyelvi, logikai, hanem társadalmi meghatározottságú rendszernek. A művet nagyon sokszor kiállították, és minden kiállítás számára természetesen újrainstallálják, amihez az is szükséges, hogy az adott helyen az adott széket mindig újrafotózzák, hogy a tárgy és helye a fotón azonos legyen a szék tényleges térbeli helyével, valamint az egész tárgyegyüttes pontos elhelyezését Kosuth rajzokban előre megadta. Tehát ahhoz, hogy a mű a generikus fogalmat felmutassa – tehát ne illusztrálja, hanem maga legyen az –, a nagyon is konkrét, mondhatjuk specifikus térhez kell alkalmazkodnia minden egyes alkalommal. És ahogyan a szék fogalmának reprezentációs önazonos zártsága nem állítható elő bárhogy, bármilyen térben, úgy még inkább igaz ez az „ez műalkotás” ítélet kijelentésére.

Ez pontosan jelzi is, hogy mely párkák fonják tovább a művészet sorsának fonalát. A nyelvtől visszakanyarodik az elbeszélés a térhez, és egyre inkább az lesz az érdekes, hogyan határozza meg maga a hely a műalkotást. A „helyspecifikusság” lesz nagyon hamar az új „akadémia” művészet, és mellette erőteljesen kibontakozik az az irány, amely a fenti kijelentés kontextusát feszegeti, vagyis az intézménykritikai művészet.

A posztmediális állapotig eljutó művészet bejárta a legtávolabbi pontokat, többször úgy látszott, hogy önmaga szakadékaiba zuhan, vagy olyan elvont magaslatokba ér, ahol levegő híján megfullad, azonban valami mindig továbblendítette. Hogy ezt a dinamizmust megkeressük, az már tényleg egy másik elbeszélés.

Ut Pictura Poesis – Some Remarks on the History Leading to the Post-Medium Condition

Keywords: mediality, medium specificity, abstract expressionism, minimalist art, conceptualism, conceptions and perceptions of time and space

By examining the art history of the middle of the 20th century, the study attempts to show how the medium as an ontological concept of art was challenged and then dismissed, and how the question of the nature of art became fully conceptual. Starting from Clement Greenberg's theory of medium specificity, it explores how abstract expressionism, then minimalist sculpture, and finally conceptualism could relate to time and space, how they could form their own time and space perceptions, and sensations, and how this determined the question of what constitutes a work of art.

A kép „nyelve”

Első ránézésre talán magától értetődőnek tűnik a képek „tartalmát”, a képek által megmutatott világot nyelvileg értelmezni, azaz a verbális nyelv eszközei által kifejezni mindazt, ami a képen láthatóvá válik. E feltevés egyrészt azon az elképzelésen alapul, hogy a képek a külvilágban fellelhető dolgokat illusztrálják, másrészt pedig a nyelv elsőbbségét is felveti a képi ábrázolással szemben. Kérdésként merül fel az, hogy miben is áll e hermeneutikus viszony alapja, amely lehetővé teszi a két médium közötti közvetítést. A képek mennyiben szerveződnek a nyelvvel analóg módon? Képesek vagyunk-e verbalizálni, azaz a nyelv szintjére „lefordítani” mindazt, ami számunkra a képen megmutatkozik? Egyáltalán létezhet-e megfelelő nyelvi fordítás a képen megjelenő „ikonikus sűrűség” számára?¹

E tanulmányban azt szeretném bizonyítani, hogy a képekben nem csupán a logosz távoli fénye verődik vissza, hanem a képek olyan egyedi kifejezési eszközök, amelyek ugyan nem a valóság leképezései, viszont mégis képesek azt megragadni azáltal, hogy olyan képi evidenciát hoznak létre, amit a kép nyelvének is nevezhetünk. Gottfried Boehm képi értelem koncepciójára alapozva arra szeretnék rámutatni, hogy a képek sajátos, csakis rájuk jellemző logikával és saját igazsággal rendelkeznek. E logika alatt pedig az értelem képi eszközökkel történő megteremtését értem,² amely fogalmi úton, a beszéd nyelvére való lefordítás által, adekvát módon nem megragadható. A kép olyan érzéki energia-, érzéki értelemhordozó, melynek értelme az észlelés folyamatában, a műalkotás és annak befogadója közötti játékban bontakozhat csak ki.

Az emberiség kultúrtörténete során a kép többször is peremhelyzetbe került a nyelvvel szemben. A képeket nagyon gyakran másolatokká redukálták, s úgy tekintettek rájuk, mint amelyek távol állnak a valóságtól, ezáltal pedig létjogosultságukat is megkérdőjelezték. A kép és nyelv viszonyát boncolgató paradigmák közül főként három nézetre hívnám fel itt a figyelmet.

A kép rangfosztásának talán az egyik legtöbbet emlegetett és egyben leghatásosabb elméletét Platón az *Állam* X. részében fogalmazta meg. Nézete szerint a képek, érzéki mivoltuknak köszönhetően, csalókák, ugyanakkor kétszeres távolságban állnak a valóságtól. Platón koncepciójában a legfelső fokon az ideák találhatóak, amelyek igazak, reálisak, változatlanok, azaz megfelelnek a dolgok helyes meghatározásának. A második kategóriába tartoznak a gyakorlati világ dolgai, amelyek csakis árnyképei az ideáknak, ugyanakkor az állandó változásban való lét határozza meg őket. A különböző mesteremberek valójában a második kategória tárgyait képesek létrehozni, azaz csakis az ideák képmásait, a használati tárgyakat tudják elkészíteni. Eszerint a művészek csupán egy harmadik szinthez tartoznak, mivel ők a másolatok, a használati tárgyak leképezéseinek a megformálói. A tárgy három formájának a mestere tehát Isten, az asztalos és

Jáger-Péter Mónika (1984) – PhD, magyartanár, Csúry Bálint Általános Iskola, Egri, Szatmár megye, peter.monika@yahoo.com

¹ Vö. Gottfried Boehm: *A kép hermeneutikájához*. Athenaeum 1/4. Bp. 1993. 90.

² Vö. Gottfried Boehm: *Nyelven túl. Megjegyzések a képek logikájáról*. = Uő: *Paul Cézanne, Montagne, Sainte-Victoire. Válogatott művészeti írások*. Bp. 2005. 155.

a festő lesz.³ Isten a „valóságos ágnak valóságos alkotója”, az asztalos „a dolog természetbeli alkotója”, azaz nem más, mint mester. Ezzel szemben a festő csupán a mester utánzója.⁴

A platóni koncepcióban a festészet a látszat utánzásaként jelenik meg,⁵ ugyanakkor abból a szempontból is hiányosnak bizonyul, hogy „a dolognak csak egy kis részét” képes megmutatni, mivel a tárgyat nem egészében látatja, hanem annak csak egy bizonyos szögét ábrázolja, és még „ez a kis rész is csak egy árnyékképé”.⁶ Platón főként azért utasítja el a festészetet, mivel meglátása szerint a különböző ábrázolások mindig úgy tesznek, mintha ők másvalamik lennének. Ugyanis a festő, amikor lefest egy asztalt, úgy tesz, mintha ténylegesen birtokában volna az asztal ideájának, holott az asztalos sokkal inkább megközelíti azt. A képek esetében szintén ugyanez a látszatkeltés érvényesül, hiszen úgy tűnik, mintha az ábrázolás maga a mintakép lenne.⁷ Kérdés viszont az, hogy a művészi képek célja valóban a mintakép megformálására korlátozódik-e.

A kép problematikája a keresztény gondolkodás történetében szintén központi szerepet töltött be, hiszen a kereszténység épp a képeknek köszönhetően terjesztette ki hatalmát. A keresztény kultúra egyik legrégebbi képpel foglalkozó dokumentuma az *Ószövetség*. A bibliai történetben Mózes, aki nem más, mint Isten „szavának” a tolmácsa, diadalt arat a bálvány-, a képmádást meg nem akadályozó testvére, Áron felett. Mózes kötélábrába vésve hozza Isten szavát, amelyben egy képpel kapcsolatos tiltás is megfogalmazódik: „Ne csinálj magadnak faragott képet, és semmi hasonlót azokhoz, a melyek fenn az égben, vagy a melyek alant a földön, vagy a melyek a vizekben a föld alatt vannak.”⁸ E kijelentés a későbbiekben rányomja bélyegét a keresztény gondolkodásra, ugyanakkor a mai napig érzékelteti hatását a képek ellen indított harcokban, a képeket ért támadásokban, valamint a képprombolásban. Viszont mindamellett, hogy e tiltás elutasítja a képi ábrázolást, egyben annak kitüntetett szerepét is elismeri azáltal, hogy a képeknek szellem és test felett rendelkező hatalmat tulajdonít.⁹

A logosz *Ószövetség*beli koncepciója az *Újtestamentumban* a Szentháromság jegyében mintegy átfogalmazódik.¹⁰ Az *Újszövetségben* Isten láthatatlansága és ábrázolhatatlansága Krisztus képe által látható reprezentációra tesz szert. Az igazsághoz és az örök élethez vezető utat pedig a hívők számára csakis Krisztus képes megmutatni. Gottfried Boehm szerint a képek ezáltal sohasem látott igazolást nyernek. Mindennek ellenére Krisztus képével összekapcsolódva továbbra is az isteni szó, a logosz jelenti a kezdő- és a végpontot.¹¹

A keresztény gondolkodásban tehát a képhez való viszonyulás többször is ellentmondásosnak bizonyul. A *tízparancsolatban* még egy képpel kapcsolatos tiltással találkozunk, később pedig a képek kultikus funkciót töltenek be azáltal, hogy elősegítik az áhítatos tiszteletet. A reformáció időszakában viszont ismét elutasítják azokat, és úgy tekintenek rájuk, mint külsődleges elemekre, amelyek úgymond járulékos módon mintegy gátolják a hitben történő megerősítést.¹²

³ Vö. Platón: *Állam*. 597b.

⁴ Vö. uo. 597d.

⁵ Vö. uo. 598b.

⁶ Vö. uo. 598c.

⁷ Vö. W. J. T. Mitchell: *Kép és logosz*. Kellék 8–9. sz. 1997. <http://www.epa.oszk.hu/01100/01148/00008/05grega.htm>

⁸ *Biblia*. 2Mózes 20:4. (Károli Gáspár fordítása.)

⁹ Vö. Boehm: *Nyelven túl. Megjegyzések a képek logikájáról*. 159.

¹⁰ Uo.

¹¹ Uo.

¹² Bacsó Béla: *A nem-látható dicsérete*. = *Uő: Ön-arc-kép*. Bp. 2012. 46.

E gondolatot fogalmazza meg Hegel is az 1823-as esztétikai előadásában: „A művészet tehát tartalmát tekintve az egyénítés felé, formáját tekintve a kellemes felé halad. [...] Ha kezd kivirágozni a szépművészet, a vallásos beállítottság elsorvad. A jámborságnak már egyetlen kép is elég, már a legsilányabb kép is jó. Amint a kép szép alakká válik, amint a fantázia felszabadul, hamarosan eltűnik az áhítat komolysága, megjelenik és a megformálás tárgya lesz az érzéki lét, a bensőség érdeke.”¹³ A hívő ember tehát továbbra is inkább a szó hallgatója lesz, nem pedig a képi ábrázolás, az ikon szemlélője. Éppen ezért a nyelv elsődlegessége a képekkel szemben továbbra sem kérdőjeleződik meg.

E logocentrikus nézőpontból megközelítve mi sem tűnhet kézenfekvőbbnek, mint a képi tartalmat a verbális nyelv eszközei által leírni és értelmezni. Azonban a beszélt nyelv médiuma eltér a szemünk előtt feltáruló kép médiumától. Még a legrésztelenebb képi leírás is legfennebb egy lista lehetne mindarról, ami a képen láthatóvá válik. Sőt a modern művészi ábrázolások esetében a kép befogadója épp arra kényszerül, hogy egy olyan jelentéstartalmat ismerjen fel, amely már nem a külvilágban fellelhető dolog hasonlóságán alapul. A képek olyan értelmet mutatnak meg a számunkra, amely fölülmúlja a külső valóság ideáját.

Mindez azért is lehetséges, mert a reális érzékelésünk látókörébe tartozó tárgyak tulajdonképpen, valamint a műalkotás képi mezőjében megjelenő dolgok ábrázolási identitása teljesen eltérően formálódik. Egyrészt a képen látható dolgok nem ragadhatók meg külső tulajdonságaik, azaz formájuk, színük, méretük, valamint helyzetük rögzítése révén, ugyanis ezek a tulajdonságok, Boehm hasonlatával élve, nem tapadnak hozzájuk, mint lakfesték a konyhaszékhez.¹⁴ A külvilágban fellelhető tárgyakkal ellentétben a képen megjelenő dolgok nem csak *be*, hanem *meg* vannak festve. A képi ábrázolás nem a külvilágban fellelhető dolog hasonmása, leképezése, hanem *megmutatás*, *prezentálás*, éppen ezért nem azonosítható, sőt nem is téveszthető össze magával a dologgal.

A képek tehát mindig túlmutatnak faktikus jelenvaló létükön.¹⁵ Igaz ugyan, hogy a kép azáltal, hogy az anyagra, azaz a vászonra és a színre bízta magát, egyrészt alulmúlja az ábrázoltat, de ugyanakkor fölül is emelkedik rajta azáltal, hogy maga a megmutatott csakis a kép által válik jelenvalóvá. A képi ábrázolás hatalma éppen abban áll, hogy maga a megjelenített önmagán túl egyben más is lehet, mindemellett pedig még a távollevőnek is képes az elevenség tartós státuszát kölcsönözni.¹⁶ (Éppen ebben állt a kultikus képek hatalma.) A képi ábrázolás nem egyszerűen csak helyettesíti mindazt, amit láthatóvá tesz, hanem a kép által mintegy láthatóvá válik az is, ami az ábrázolás nélkül nem lenne vagy nem így lenne látható.

Másrészt a képen megmutatott dolog tulajdonképpen, és annak ábrázolási identitása azért sem lehet azonos, mert egy valódi dolog léte és annak megjelenési módja szétválaszthatók egymástól, a kép által megmutatott dologra pedig ez nem érvényes. Ugyanis egy valódi dolog kategóriális stabilitása annak változó megjelenési formáin túl is megtartja elsőbbségét. Ezzel szemben egy festett dolog identitása teljesen másképp szerveződik. Ugyanis a képen megjelenő objektum soha nem függetleníthető megjelenési helyétől, milyenségétől és képi kontextusától.

¹³ G. W. F. Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*. Ford. Zoltai D. Bp. 2004. 228.

¹⁴ Vö. Gottfried Boehm: *A képleírás. A kép és a nyelv határainról*. = *Narratívák 1. Képelemzés*. Thomka Beáta szerk. Bp. 1998. 19–36. 26.

¹⁵ Vö. uo. 26.

¹⁶ Vö. Gottfried Boehm: *Az élő toposza. Képtörténet és esztétikai tapasztalat*. = Uő: *Paul Cézanne, Montagne, Sainte-Victoire. Válogatott művészeti írások*. Bp. 2005. 145.

Például míg egy fa megjelenési formájától függetlenül ugyanabba a dologi kategóriába tartozik, addig egy kép festett fáját épp az aktuális megjelenési módja és milyensége határozza meg. Hiszen egy fa ábrázolásmódjától függően sugallhat erőt, kitartást, védelmet, biztonságot, nyugalmat, vagy épp keltheti a fenyegetettség, a veszély érzetét is.¹⁷

Egy képen tehát nem csupán egy dolog jelenik meg, hanem az reprezentánsának teljes rendszerével szimultán lép elő. Ez pedig olyan potencialitásbeli gyarapodást kölcsönöz a képnek, amely révén egyszerű leképezési funkciójától megszabadulva az érzéki megismerés elemévé válik.¹⁸

A kép lehetőséget ad arra, hogy egyik dolgot a másik fényében, a másira való hatásában, az egymást meghatározó játékában lássuk. Éppen ezért a kép esetében lét és jelenség szétválaszthatatlannak bizonyul.¹⁹ A képi értelem nem a részek összességéből tevődik össze, ezért sem írható le a nyelv eszközei által, hanem sokkal inkább a határok közötti kapcsolatok és egyben kontrasztok nyílt területeként szerveződik.²⁰ A képen megmutatózó dolgot nem különálló részként, hanem az egész függvényében érzékeljük, így a kép nem más mint egy kontinuitás, amelyben a különböző részek mindig az egész felől kerülnek értelmezésre. A kép egy jelekkel teli vizuális terület, amelyet a befogadó egymás után, sorozatszerűen, de ugyanakkor egyszerre, egymásra való hatásukban is észlel. Amennyiben a képen megjelenő dolgokat nem egymás „fényében” vizsgáljuk, hanem különálló elemeknek tekintjük, épp az egyidejű tapasztalat lehetősége vesz el.²¹

A képeken felfedezhető, a különböző alakokat megformáló határvonalak nem zárják le a megmutatót, hanem sokkal inkább egyfajta átmenetiség az, ami meghatározza a képet. E vonalak kontrasztja, valamint folyamatos egymásba játszása nem mutat egyértelmű hasonlóságot a valósággal, ezért a kép nézőjének nem a megfeleltetésre, a megnevezésre kell törekednie. A képnek e részei nem határokként, hanem sokkal inkább a színek szimultaneitásaként értelmezhetők. A színek folyamatos egymásba játszása egyfajta érzéki tapasztalás felé nyitja meg az utat, amelynek nincs nyelvileg meghatározható ekvivalens párja.²² Gottfried Boehm szerint épp e határok kontrasztjaiból adódik a képek ikonikus „többlete”. Az „ikonikus sűrűséget” leginkább a szavak általi kimondhatatlanság határozza meg, ugyanis a kép a dologból mindig mást és többet mutat, mint amit szavak segítségével meg tudnánk fogalmazni. A képek estében nyelvileg épp az lesz a „legüresebb”, ami a képeken a „legtömörebbnek” bizonyul.²³

A dolog egyértelmű meghatározásának lehetetlenségét, a határok egymásba játszását, a felületi inverzió technikáját példázza Paul Cézanne művészete is. *A nagy fürdőzők* című festményének a bal oldalán a legszélső alak mögött látható részt igen nehezen tudnánk egyértelműen megfeleltetni egy külső referenciális alapnak. E rész egy fa törzsének a képzetét is keltheti, de ugyanakkor tekinthetjük az ég, a víz visszatükröződésének vagy pedig egy másik alak árnyékának is. Cézanne-nak egy másik képében, a *Fürdőzőkben* szintén e többletjelentés fedezhető fel. Ugyanis az alakok mögött látható rész lehet a víz habja, az égen megjelenő felhők, de ugyanakkor mintha különböző alakok is kirajzolódna belőle. A képeknek e többértelműsége

¹⁷ Vö. Boehm: *A kép hermeneutikájához*. 92.

¹⁸ Vö. uo. 106.

¹⁹ Vö. uo. 92.

²⁰ Vö. uo. 106.

²¹ Vö. Gottfried Boehm: *A képi értelem és az érzékszervek. = Kép – fenomen – valóság*. Bacsó Béla szerk. Bp. 1997. 252.

²² Vö. Boehm: *A kép hermeneutikájához*. 103.

²³ Uo.

épp abból adódik, hogy az úgynevezett kontúrok nem határolják körül, nem határozzák meg egyértelműen a megjelenített formát, hanem azok egymásba játszása épp a többnézőpontúság játékát hozzák mozgásba.

Ezért mondhatjuk azt, hogy mindaz, ami a képen számunkra megmutatkozik, csakis a képen van így. A művészi kép célja nem egy bizonyos dolog *le-képezése*, hanem annak egyéni és igazabb módon való *meg-képezése*, *megmutatása*. A kép paradoxona épp az, hogy a kép által megmutatott dolog ugyanakkor folyamatosan túlmutat arra, ami tulajdonképpen nem is feleltethető meg annak, ami ő maga.²⁴ Ezt a jelenséget nevezi Gottfried Boehm „ikonikus differenciának”.²⁵

A képek feladata tehát nem az, hogy másolatot készítsenek, amely által az ábrázolt mintegy azonosíthatóvá válik, hiszen céljuk elérésével, a mintakép azonosításával épp önmagukat szüntetnék meg.²⁶ A képek nem a külső realitások sorát bővítik, hanem saját valóságukat, önön igazságukat teremtik meg. A képek érzéki megformáltságuk, ikonikus „többletük” révén, mintegy az általuk megmutatott felé fordítják a befogadót.²⁷ Mindezek alapján elmondhatjuk tehát, hogy a képek nem azáltal szólítják meg a nézőt, hogy az felismeri bennük valaminek vagy valakinek a hasonmását, hanem sokkal inkább érzéki mivoltuk révén képesek magukra vonni annak tekintetét azért, hogy a kép mintegy vizuálisan, értve realizálódjék.²⁸

A kép esetében tehát a létnek egy egyedi és egyben sajátos ábrázolásával van dolgunk. Ez az „ikonikus sűrűség”, ikonikus „többlet” nyelvileg nem közvetíthető, ugyanis a kép a dologból mindig mást, ugyanakkor többet mutat meg, mint amit szavak segítségével meg tudnánk fogalmazni. A képi elemek, a kontextus, valamint a határvonalak egymásra játszása fogalmilag nem fejezhető ki. Egy kép értelmezésének nem a képen lévő tartalmakat kell verbalizálnia, ugyanis a képen látható dolgok, elemek felsorolása nem sokban különbözne egy katalógusszerű leírástól. A kép esetében az anyagból mintegy értelem lesz,²⁹ ez a folyamat pedig csakis a szemlélés aktusában ragadható meg.

A kép nem más, mint egy vizuális terület, éppen ezért annak érzéki hatásához csakis a látás férhet hozzá. Ezért a képek olyan látási formát igényelnek, amely a konstatación túl képes annak dinamikus összefüggéseit is észlelni.³⁰ A konstatáló,³¹ az azonosító látást a képi ábrázolás és a tulajdonképpeni dolog közötti ingaszerű mozgás határozza meg. Az azonosító látás célja nem más, mint a megmutatott és a megmutatás egymásnak való megfeleltetése. A befogadó az ábrázolásra, majd pedig a mintaképre pillant, s a látás épp azáltal éri el célját, hogy az azonosítás, a felismerés megtörténik. Ez esetben a pillantás mindvégig a mintakép által irányított, tőle indul, és hozzá is tér vissza. Ezzel szemben a „magát megvalósító”³² képi, művészi látás „nem tekint” a műalkotáson túlra, célja nem a referenciális alap megtalálása, hanem a képnél maradva hagyja, hogy tekintetét a kép indikátorai irányítsák. Így a képen

²⁴ Bacsó Béla: „Érzéki ráeszmélés és a kifejezés megértése”. *Mit értünk, amikor látunk valamit?* = Uő: *Ön-arc-kép. Szempontok a portréhoz*. Bp. 2012. 281.

²⁵ Vö. Boehm: *Képi differencia*. <http://www.cirkart.hu/2018/03/03/kepi-differencia/>

²⁶ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Bp. 2003. 165–174.

²⁷ Vö. Boehm: *Képi differencia*.

²⁸ Vö. Gottfried Boehm: *Látás. Hermeneutikai reflexiók*. Vulgo II/1/2. 221.

²⁹ Vö. Boehm: *A nyelven túl. Megjegyzések a képek logikájáról*. 166.

³⁰ Vö. Boehm: *A képi értelem és az érzékszervek*. 247.

³¹ Vö. Boehm, Gottfried: *A képleírás. A kép és a nyelv határaitól*. 23.

³² Uő.

megmutatott nem a mintakép vagy *külvilág* viszonylatában, hanem a műalkotás belső világa felől kerül értelmezésre.

A kép tehát olyan megmutatkozás, amelynek során csakis a megmutatott van jelen. Ugyanis a művészi ábrázolás a dolog korábbi létét szünteti meg azáltal, hogy a kép igazsága nem a dolog felismerésében, a mintaképnek való megfeleltetésében teljesedik ki, hanem saját játéktérén belül maradvá mintegy megteremti önmaga igazságát és valóságát. Az így elgondolt mimetikus alapviszonyban nemcsak az van benne, hogy a műalkotás által megmutatott létezik, hanem az is, hogy mintegy igazabb módon létezik. A művészi „látszat” tehát egyben valódibb és gazdagabb is, mint a mindennapi, közönséges valóság. A művészi kép tehát nem más, mint egy „érzéki folyamat”, s mint ilyen a szem észlelési terében, az *aktív*, a *képi látásban* tárulhat csak fel.³³ A képek olyan jelentéseket hordoznak, amelyeket „*érzékiileg szerveződött értelemnek*” tekintetünk, s amelynek nincs megfelelője a fogalmak nyelvén.³⁴

A képek hatalma tehát abban áll, hogy felnyitják a szemet, és megmutatnak. Boehm szavaival élve a kép arra ösztönzi a szemet, hogy a kép elemei, azok jelentése, valamint az általuk felmutatottak között lévő nyitott kapcsolatokat *realizálja*. Így a kép egy vizuális „partitúra” minőségét éri el azáltal, hogy olyan útmutatásokat tartalmaz, amelyeket a néző a befogadás során olyan olvasatokká fog össze, amelyek segítségével értelmezni tudja a képet.³⁵ Boehm épp arra mutat rá, hogy minden olyan „rés” vagy „hasadás”, amelyet úgymond a képi differencia hasít fel és alakít, konstitutív módon lép interakcióba a befogadó szemével. Véleménye szerint épp ezért mondhatjuk azt, hogy a befogadó mintegy a „képben van”, hiszen a képi differencia már mindezt megelőzően kijelölte annak helyét.³⁶

A képi elemek együttállása, az „ikonikus többlet” nyelvileg nem visszaadható, ugyanis a fogalmi úton való megragadás egyben az értelem redukálását is jelentené. A „magát megvalósító”, a műalkotás dinamizmusát érzékelő látás a kép elemeinek a rendszeréből olyan értelmet képes kibontakoztatni, amely ugyan nem a valóság leképezése, viszont mégis képes azt megragadni azáltal, hogy olyan képi evidenciát hoz létre, amit a kép sajátos nyelvének is nevezhetünk.³⁷ A kép érzéki telítettségéhez, annak érzéki értelméhez tehát csakis a látás férhet hozzá. A pillantás mintegy szintetizál, a műalkotást egészként ragadja meg, erre pedig a nyelv nem képes, hiszen a képi mozzanatok leírása révén maga a képegész, a részek összjátéka soha nem válik megragadhatóvá. A kép mindig érzékiileg, az „önmagát megvalósító látás” aktivitásának köszönhetően válik *prezenssé* a befogadó számára. „Ha a kép a vizuális megvalósításban tárul fel, művészi léte csak az észlelés aktusában teljesedik be, akkor reménytelen, hogy a leírás szavakban megteremtse a kép stabil megfelelőjét, egyfajta nyelvi leképezést.”³⁸

A kép érzéki értelme egy olyan *logoszt* közvetít, ami a nyelv eszközei által nem fordítható le. A képi értelem nem predikatív jellegű, éppen ezért nem is lehet előzménye a nyelvi logosz. Gottfried Boehm épp arra mutat rá, hogy a *logosz* nem korlátozódik a nyelv területére, hanem egy tágabb értelmet ölel fel. Véleménye szerint „a nyelven túl az értelem beláthatatlan terei

³³ Vö. uo. 26.

³⁴ Vö. Boehm: *A képi értelem és az érzékszervek*. 242.

³⁵ Vö. Gottfried Boehm: *Mű és észlelés. A klasszikus modernség múzeumában*. = Uő: *Paul Cézanne, Montagne, Sainte-Victoire. Válogatott művészeti írások*. Bp. 2005. 120.

³⁶ Vö. Boehm: *Képi differencia*.

³⁷ Vö. Boehm: *Paul Cézane: Montagne Saint-Victoire*. 67.

³⁸ Boehm: *A képleírás. A kép és a nyelv határaitól*. 23.

léteznek, vagyis a vizualitás, a hangzás, a gesztus, a mimika és a mozgás megsejthetetlen terei. Semmi szükségünk arra, hogy a szó utólagosan kijavítsa vagy igazolja őket. A logosz ugyanis nem csak predikáció, verbalitás és nyelv; a logosz jelentősen tágabb területet ölel fel.”³⁹

A kép *logosza* a képre való pillantás révén mintegy „megszólítja”, maga felé fordítja a befogadót. E megszólítás nem a nyelv, a verbalizáció útján történik, hanem azáltal, hogy a kép a megjelenített dolgot egyedi, így még soha nem látott formában képes felmutatni. Nem az *onomatikus logosz*, azaz a szavak, a nyelv útján történő megnevezés az, ami itt érvényre jut, hanem a képek esetében sokkal inkább a *delotikus*, azaz a láttató, felmutató *logosz* lesz a meghatározó. Ez ugyanakkor azt is maga után vonja, hogy a befogadó által felfogott értelem nem a kép alatt megjelenő cím vagy leírás képre való ráolvasásából fakad, hanem a kép *delotikus logosza*, azaz a dolgot mintegy önmagában, ugyanakkor másként (a különböző képi részletek viszonylatában) felmutató jellege az, ami a képi értelmet szüli.

A kép néma *logoszá*t ugyan nem hathatja át teljesen a beszéd *logosza*, viszont mindketten „az árnyékkal rendelkező értelem közös univerzumába tartoznak, ahol a megértés sosem érkezik végpontra”.⁴⁰ A *logosz* kitüntetett mivolta éppen abban áll, hogy a dolgot a helyzetnek megfelelően képes prezentálni, éppen ezért nem beszélhetünk egy végső nyelvbe foglalt értelemről, hanem maga az értelem mindig a dolog felől konstituálódik újra.

E nézőpontból megközelítve azt mondhatnánk, hogy a képek láthatósága számára nem létezik megfelelő nyelvi fordítás. A kép esetében az anyagból mintegy értelem lesz,⁴¹ ezt a folyamatot pedig csakis az észlelés, a látás aktusában ragadhatjuk meg. A képek a pillantásnak vannak címezve, annak a művészi látásnak, amely képes mintegy vizuálisan realizálni őket.⁴² Így a képek megértésének folyamatában a látás nem más, mint egy értelemgeneráló aktus, amely a képi részletek, kontextusok, valamint határvonalak összjátékának érzékelése révén új értelemvonatkozásokat is képes megnyitni.

Összegzésképp elmondhatjuk tehát, hogy amennyiben a képet egy egyéni jelleggel és saját igazsággal rendelkező entitásnak tekintjük, nem fogadhatjuk el a szavak által történő lefordíthatóság lehetőségét. A képen lévő dolgok részletes bemutatása nem képezheti a kép leírását, ugyanis ez épp a kép szintaktikai jelentőségének az összességét fojtaná el.⁴³ A művészi megértés célja soha nem merülhet ki az újra-felismerésben, az azonosításban. Ahhoz, hogy egy képet megértsünk, nem annak referenciális alapját kell meghatároznunk, hanem annak értelme önnön struktúrájában, a részek elkülönülésében, azok egymásra való hatásában és kapcsolatában rejlik. A kép igazsága nem a dologra való rámutatásban áll, hanem az ábrázolton mintegy túlmutatva saját igazságát teremti meg. A képi realitás nem a külső tér leképezése által teremődik meg, hanem a kép önnön struktúrája révén saját terét, valóságát és egyben igazságát építi fel.

³⁹ Boehm: *A nyelven túl. Megjegyzések a képek logikájáról.* 166.

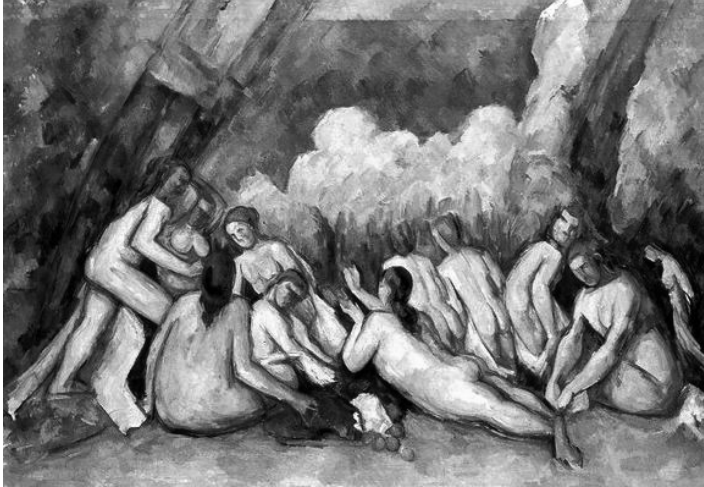
⁴⁰ Boehm: *Látás. Hermeneutikai reflexiók.* 221.

⁴¹ Vö. Boehm: *A nyelven túl. Megjegyzések a képek logikájáról.* 166.

⁴² Uo.

⁴³ Boehm: *A képleírás. A kép és a nyelv határaitól.* 26.

Mellékletek



1. kép. Paul Cézanne: A nagy fürdőzők

(http://www.irodalmiradio.hu/femis/muveszetek/4muveszek/c_menu/cezanne/nagyfurdo.htm)



2. kép: Paul Cézanne: Fürdőzők

<http://www.jelenkor.net/interju/140/bartok-es-a-nyolcak-parizsban>

The Language of Pictures

Keywords: picture, language, delotic logos, comprehension, perception, presentation

In my paper I wish to prove that the truth of the pictures does not stand in correlation with reality. The picture is not the reflection of everyday things, but a different, truer representation of things. The privilege of pictures stands in their being able to always go beyond themselves. The picture possesses a particular kind of logic, as its delotic logos, that is, its nature of showing the thing itself but from a different perspective as well in the same time, cannot be grasped conceptually or by language translation.

Veress Károly

Lehetséges-e hermeneutikai kritika?

A kritikai gondolkodásról

Manapság a filozófiában és a pedagógiában egyaránt elterjedtek, népszerűek, és piacosnak tűnnek a *kritikai gondolkodásra* történő hivatkozások. Mondhatni, a kritikai gondolkodás egyfajta divatja hódít. A kritikai gondolkodás kutatását és fejlesztését szolgáló filozófiai és pedagógiai módszerek kimunkálásán szakemberek sokasága dolgozik. A legkülönbözőbb korosztályokat megcélzó nevelési irányelvek, oktatási és személyiségfejlesztési célkitűzések sorában ott találjuk a kérdés, rákérdezés, a helyes következtetés és érvelés, a megalapozott döntés intellektuális képességének a formálását, az átfogó szemlélet, a világosság, a pontosság, a logikusság és megalapozottság követelményét, az intellektuális autonómia, a kitartó következetesség, a szellemi pártatlanság (elfogultságmentesség), a személyi integritás, a bátorság és alázat értékeinek a hangsúlyozását. Mindezek egy olyan szemléleti keretbe illeszkednek, amelyben a kritikai gondolkodást a megfigyelésekből, tapasztalatokból, kommunikációs eljárásokból adódó benyomások, percepciók, vélekedések és ítéletek hatékony elemzésére, rendszerezésére és konceptualizálására alkalmas, tudatos intellektuális tevékenységnek tekintik, amely nélkülözhetetlen a helyes döntések meghozatalához, a szilárd meggyőződések kialakításához, az észszerű cselekvések végrehajtásához.¹

A kritikai gondolkodás tehát első megközelítésre hangsúlyosan *racionalis* tevékenységnek bizonyul, amely a különféle vélekedésekhez, ítéletekhez és előítéletekhez való kritikai viszonyulásként mutatkozik meg. De számos elmélet a kritikai gondolkodást a kritikai magatartással társítja. Jacques Boisvert szerint nem elégséges pusztán csak a racionalis értékelés, hanem „kritikai szellemre” is szükség van, amely a kételkedés, kérdés, kifejezés szabadságát az intellektuális szigor, a megalapozott vizsgálódás, a módszeresség gyakorlására irányuló törekvéssel társítja.² A kritikai gondolkodás pedagógiai programja többnyire mindkét komponensre – a *kritikai észhasználat* fejlesztésére, valamint a *kritikai attitűd* (kritikai szellem) formálására – egyaránt kiterjed.

A kritikai gondolkodás mai eszmeköre többek között John Dewey amerikai pragmatista gondolkodó pedagógiai filozófiájából eredezteti magát. Dewey megkülönbözteti a konstitutív/konstruktív és a reflektív/reflexív gondolkodást. A reflexív gondolkodás a meglévő hiteink és megismerési hipotéziseink komoly, következetes és folyamatos vizsgálatát jelenti az őket fenntartó érvekkel és a belőlük származó következményekkel összefüggésben.³ Ugyanakkor fontosnak véli körülhatárolni a gondolkodás megvalósítandó célját, mivel ezen keresztül lehet ténylegesen kontrollálni a gon-

Veress Károly (1953) – filozófus, egyetemi tanár, BBTE, Kolozsvár, veresskaroly53@gmail.com

¹ Lásd Alec Fisher, Michael Scriven definícióját. = *Critical Thinking: Its Definition and Assessment*. University of East Anglia 1997.

² Vö. Jacques Boisvert: *La formation de la pensée critique. Théorie et pratique*. De Boeck Université, 1999. 31., ill. Editions du Renouveau pédagogique, Saint-Laurent 2000.

³ Vö. John Dewey: *Comment nous pensons?* Paris 2004. 15.

dolkozás folyamatát.⁴ Ez arra utal, hogy Dewey a reflexív gondolkodást deriválnak, másodlagos jellegűnek tekinti, amely beleszővődik a tényleges, tárgyias, problémákra irányuló gondolkodásba.⁵ Felfogása szerint a konstruktív és a reflexív gondolkodás a *logikai elmélet* területén választható külön, mivel a reflexív gondolkodás akkor nyer ösztönzést, amikor, bár a körülmények „megkövetelik a gondolkodás aktusát, ugyanakkor azonban mégis akadályozzák a részleteiben világos és koherens gondolkodást”, vagy „amikor alkalmat adnak a gondolkodásra, majd pedig megakadályozzák, hogy a gondolkodás eredményei irányadó befolyást gyakoroljanak az élet közvetlen vonatkozásaira”.⁶ Ilyenkor merülnek fel olyan kérdések, hogy: Mi a viszonya a racionális gondolkodásnak a nem reflektált tapasztalathoz? Mi akadályozza az észet az igazság kutatásában? A legfontosabb kérdés viszont így tevődik fel: „Minek tulajdonítható, hogy felváltva, hol a tapasztalat konkrét világában élünk, ahol a gondolkodás mint olyan nem talál kielégülést, hol pedig a rendezett gondolkodás világában, amelyik viszont csak absztrakt és eszményi?”⁷ Holott mind a gyakorlati megfontolások, mind pedig a tudományos kutatás teoretikus implikációi azt feltételezik, hogy „bármely reflektív probléma és művelet valamely *specifikus* szituációra való vonatkozásban keletkezik, és egy, a maga indítékától függő *sajátos* cél megvalósulását segíti elő”. Mindkettő „jól megszabott határokat tételez fel és tart be”, amelyeket „a reflexiót kiváltó különleges helyzet szükségletei”, illetve „az előttünk álló sajátos probléma” eredményes megoldása vonnak meg.⁸ Gondolkodásnak és tapasztalatnak az előbbi kérdéssel megvilágított, az absztrakt és a konkrét dimenzióiban megjelenített elszakadását és szembenállását Dewey a határok kapcsán egy újabb kérdésbe ágyazott dilemma mentén gondolatja tovább. Vajon „a reflexióra vonatkozó reflexiónak fel kell-e ismernie ezeket a határokat, igyekezve azokat egzaktabban meghatározni és egymáshoz való viszonyukat adekvátban definiálni; vagy pedig meg kell semmisítenie a határokat, el kell távolítania a gondolkodás sajátos feltételeinek és sajátos céljainak egész problematikáját, s a gondolkodást, valamint empirikus előzményeihez és racionális következményeihez (az igazsághoz) való viszonyát általánosságban kell tárgyalnia?”⁹ Dewey elgondolása világos: a reflexív gondolkodásra olyankor kerül sor, amikor a konkrét tárgyi gondolkodás (vagyis maga a tényleges gondolkodás) valamilyen körülmény folytán akadályoztatódik a gyakorlati célja megvalósításában, vagy nem az észszerűnek vélt, szándékolt célt éri el. Kérdés, hogy a reflexiónak ilyenkor mi a szerepe: a gondolkodás elszakítása a (konkrét) tapasztalattól, és tisztán absztrakt, spekulatív síkra terelése, vagy pedig azoknak a határoknak a felmutatása, amelyeken belül a gondolkodás a konkrét célja megvalósítása felé terelhető? Az első eset arra utal, hogy mind a (reflexió hatására mind az önmaga felé forduló) gondolkodás, mind a (reflektálatlan) tapasztalat egyoldalúvá és önmagára hagyatkozóvá válik. A második eset jelzi a reflexív gondolkodás pozitív szerepkörét, ami nem más, mint a határok belátására és megvonására irányuló *kritikai* funkció. Dewey az előbbit elutasítja, s egyedül az utóbbit tekinti érvényesnek. Ezen az alapon válik a későbbiekben leszámaztathatóvá a Dewey által tételezett reflexív gondolkodásból a *kritikai* gondolkodás. Az erre hivatkozók többnyire megeleghszenek a bevett magyarázattal, miszerint a háttérben Dewey-nek a

⁴ Vö. uo. 21.

⁵ Vö. John Dewey: *Esszék az experimentális logika köréből*. (Ford. Vajda Mihály). = *Pragmatizmus. A pragmatista filozófia megalapítóinak műveiből*. Vál. Szabó András György. Bp. 1981. 393.

⁶ Vö. uo. 396.

⁷ Uo. 397.

⁸ Uo.

⁹ Uo. 397–398.

gondolkodást a cselekvés eszközének tekintő felfogása áll, amely a tényleges gondolkodás lényegét a reflexiómentes, tisztán instrumentális funkciókra redukálja.

Úgy tűnik azonban, hogy Dewey reflexív gondolkodással kapcsolatos felfogásában ennél a pragmatikus sémánál többről van szó. Ugyanis a tárgyi gondolkodás körülmények általi akadályoztatottsága valójában a saját határai belátatlanságára, a körülményeknek való kiszolgáltatottságára, a reflexió *hiányára* utal. Kérdés, hogy tételezhető-e egyáltalán tisztán reflexiómentes gondolkodás? Dewey a reflexió kétarcúságát mutatja fel: a nem kritikai és a kritikai arculatát. A kritikát nélkülöző reflexió az, amely erőteljes eltávolító hatást fejt ki a gondolkodásra, melynek folytán a konkrét tárgyiságról leváló gondolkodás a maga tárgyatlanságában, mi több: *tárgyatlanságában* a határtatlanság illúzióját gerjesztő absztrakt idealizációk sémáiba merevedik. Ennélfogva a reflexiónak éppúgy szerepe lehet a konkrét tárgyi gondolkodás akadályoztatásában, mint a reflexiónélküliségnek. A probléma lényege inkább abban áll, hogy a reflexió mennyiben kritikai? A tényleges tárgyi gondolkodás belső koherenciája és az elgondolt valósággal alkotott korrespondenciája a reflexió és a kritika mindenkor magába épített feszültségén alapul, ami egyszerre tartja egységben a gondolkodást a maga konkrét tárgyával, és szab határt a reflexió öncélúvá válásának. A reflexió nem szakadhat el a kritikától, de nem is szűnik meg a kritikában, mivel a kritika mindig is a reflexió ereje által érvényesül. Ez egyúttal azt is jelzi, hogy a kritikai gondolkodás ténylegesen soha nem válhat öncélú tárgyi gondolkodássá. Az való igaz, hogy a tárgyan keresztül szabályozza magát, de ez a tárgy nem más, mint maga a tárgyával egységet alkotó konkrét gondolkodás; a gondolkodás tárgyi határainak a megvonásával egyúttal önnön határait is tudatosítja.

J. Dewey-nak a reflexió gondolkodásról alkotott felfogása tehát nem marad meg tisztán a logikai elmélet keretei között, hanem a reflexió folyamat általánosításává és kritikai funkcióinak a feltárásává tágul. Dewey igencsak előremutató módon, bár más kontextusban, de újrafogalmazza a hegeli tételt, miszerint a tényleges gondolkodás mindig *konkrét*: valaminek valamilyen értelemben és feltételek között való elgondolása, még akkor is, ha ez a „valami” éppenséggel egy tiszta absztrakció. A reflexió pedig nemhogy megszüntetné a gondolkodás *konkrét* mivoltát, hanem éppen hogy érvényre juttatja azt, amennyiben ténylegesen a lényege szerint, vagyis kritikailag működik. Szabályai a tárgyi gondolkodás ugyanazon konkrét szituációjában képződnek, mint a gondolkodás ama határoltságai, amelyek feltárására és beláttatására irányul. A gondolkodást átható kritika tehát nem kívülről jön és nem is *csak* kifelé hat, hanem szerves része a gondolkodás konstitutív folyamatának. A konkrét tárgyi gondolkodás egyszersmind (ön)reflexív, s éppen ennélfogva szükségképpen kritikai is; éppen ebből adódik a konkrét tárgyisága (és sohasem pusztán csak a tárgy konkrétójából).

Mindaz, ami Dewey elgondolásából következik a gondolkodásra vonatkozólag, túlzóan nemcsak a konstitutív és reflexió gondolkodás közötti, általa alkalmazott különbségtételen, hanem a kritikai gondolkodással kapcsolatos mai elgondolások elégtelenségeire is rávilágít. A kritikai gondolkodás elméletei azáltal, hogy egyfajta gondolkodási módként kezelik a kritikai gondolkodást, amelynek kiképzésére pedagógiai programokat dolgoznak ki, voltaképpen hallgatólagosan kétségbe vonják bármely lehetséges gondolkodás – amennyiben ténylegesen *gondolkodás* – szervesen reflexív és kritikai voltát. Ehelyett Dewey instrumentális szemléletét éltetik tovább, miközben a kritikai gondolkodás folyamatát gondolkodási technikák önszerveződő és önműködtető komplex rendszereként kezelik, amelyet a környezetre irányuló hatáskifejtési mechanizmusokkal ruháznak fel, mint: *kognitív célételezés* (a helyes ítékezés, a hatékony döntés, egyáltalán a jó élet feltételeire való irányultság); *tárgyi beállítottság* (elméleti tartalmak kritikája, valóságreferenciák kritikája stb.); *normatív beavatkozás* (az elméletalkotásra vagy a cselekvési gyakorlatra kívülről ható szabályozó

erőként). E szemléleti keretben az ugyancsak Dewey-től származtatható kritikai reflexió mozzanata szorul leginkább háttérbe, vagyis éppen a gondolkodás lényegéből adódó *kritikai* mivolt, amelynek a gyakorlása nem annyira technikai-pedagógiai eszközökön és eljárásokon múlik, mint sokkal inkább az élő gondolkodás művelésén.

Akik a kritikai gondolkodás kérdéskörét a gondolkodási technikák nézőpontjából a kogníció horizontjában közelítik meg, a gondolkodás helyességét és kommunikatív hatékonyságot tartva szem előtt, hajlamosak kevésbé ráfigyelni a kritikai gondolkodás *önreflexív* dimenziójára. Holott az előfeltételek, amelyek a kritikai gondolkodás alapul, ugyanabban a tapasztalati világban gyökereznek, mint azok az előfeltételek, amelyekre a kritika irányul. A helyesen művelt kritikai gondolkodásnak tehát saját előfeltételeit is állandóan felül kell vizsgálnia ugyanazon kritikai szempontok szerint, mint amelyeket a kritizált jelenségek irányában követ. A kritikai gondolkodás lényege szerint tehát a *kritikáról* való gondolkodás kritikája is egyben. Ennek a felismerése a kritikai gondolkodás *hermeneutikai* aspektusára irányítja a figyelmünket. Hiszen, amint látni fogjuk, szintén a reflexív gondolkodás áll a hermeneutikai kritika háttérében is.

Előbb viszont tekintsük át, hogy mi a kritika, a lényege felől közelítve.

Mi a kritika?

Mi a kritika, és mi végre gyakoroljuk? A kritika feltételeire és lehetőségére vonatkozó kérdés a legkülönbözőbb élethelyzetekben és történelmi korszakokban újból és újból felmerül. Ez arra utal, hogy a kritika igénye folyamatosan fennáll, de az, hogy ezt mikor mi motiválja, és hogyan lehet kielégíteni, a körülményektől függően változik. Tehát nem szület(het)nek végleges válaszok sem a kritika mibenlétét, sem a hogyanját illetően.

A kritika fogalma – analitikus megközelítésben – három összetevőt tartalmaz: (1) *valamit* (2) *valamilyen szempontból* és (3) *valamire hivatkozva, valamilyen alapon* kritizálunk. Amikor konkrét tapasztalati szituációban kritikát művelünk, többnyire ennek a strukturális sémának megfelelően igyekszünk eljárni. A kritika *tárgyát* képező vélekedést, magatartást, cselekvést vagy tényállást meghatározott *szempont* szerint megvizsgálva, *összehasonlítjuk* a kritikánk alapjául szolgáló, valamilyen általánossági szinten elfogadott eszmeiséggel, értékrenddel vagy értelem-összefüggéssel. Az eljárás eredményeként *megindokolt*, avagy megalapozottnak vélt/remélt *ítélethez* jutunk. A kritikai eljárás egy *döntéshozatali* aktust is magában foglal, amelylyel elkötelezzük magunkat a vizsgálódás eredményeként körvonalazódó ítélet mellett. Pl. egy másvalaki által igazként hangoztatott véleményt megvizsgálhatunk abból a szempontból, hogy megfelel-e egy valós tényállásnak, azon az alapon, hogy a vélemények igazságtartalma a tényállásoknak való megfelelésen nyugszik. Kritikánkat az illető vélemény igazságértékéről való döntésünk teljesíti ki. Ilyenkor úgy tűnik, hogy a kritika jól vagy rosszul használt *módszertani eszközként* szolgál. Valamiféle racionális módszer – megfigyelés, mérlegelés, okoskodás, érvelés – segítségével, illetve „magasabb elvekre”, általános elfogadottságra, egyetértésre történő hivatkozás útján döntésre juthatunk a kijelentések igazsága, a cselekvések helyessége, a megnyilatkozások hitelessége, avagy a tévedések elhárítása tekintetében. Egy figyelmesebb számbavétel során e *kritikai hit* háttérében meghúzódó előfeltevések is feltáruznak. Ezek egyrészt *episztemológiai* előfeltevések, mivel abban a hallgatólagos meggyőződésben fejeződnek ki, hogy minden konkrét kritikai szituációban elvileg hozzáférhetünk a szükséges információhoz,

és rendelkezhetünk a szükséges kognitív képességgel, hogy racionális eljárást folytassunk és döntést hozzunk. Másrészt ott munkál az alapvető *metafizikai* feltevés – amelyre az előbbiek is támaszkodnak – miszerint a világ úgy van berendezve, hogy az igazságra, helyességre és hitelességre vonatkozó kérdések eldönthetők.

Am ezek az előfeltevések, alapok és szempontok nyitott kérdésségükben korántsem bizonyulnak szilárdaknak. Lehetséges-e előre adott univerzális kritikai szempont és alap? Ez korántsem válaszolható meg egyértelműen. A kritikai gondolkodás és attitűd különféle tapasztalatai inkább azt igazolják, hogy a kritika tárgyát, szempontját és alapját nem lehet függetleníteni egymástól; ezek minden konkrét szituációban egymás vonatkozásában választhatók meg és értelmezhetők. De még ennek belátása sem kínál megnyugtató választ arra a kérdésre, mi garantálja egy ilyen adott hármass összefüggés esetében, hogy a körülmények kínálta véges szituációban csakugyan elfogadható döntésre lehet jutni egy adottság igazságát, helyességét, hitelességét illetően. Elégséges-e a kritikát önmagában vizsgálni és gyakorolni, eltekintve a konkrét körülményektől, amelyek életre hívják és saját világuk alakítójaként befogadják?

A kritika *általános* fogalmát szemrevételező újabb megközelítéseket egybegyűjtő kötet – *Was ist Kritik?* – szerkesztői előszavának a szerzői (Rahel Jaeggi és Tilo Wesche) szerint a kritika feltételeire és lehetőségére vonatkozó kérdés általában akkor merül fel, ha adottságokat elemzünk és ítélnünk meg, és mint hamisakat utasítjuk vissza őket. A kritika – így értelmezve – az emberi gyakorlat konstitutív alkotórésze. Minden olyan esetben, amikor léteznek játékterek, értelmezési és döntési lehetőségek, az emberi cselekvés kiszolgáltatja magát a kritikának. Ott, ahol hamisan, nem megfelelően is lehet cselekedni, a cselekedetek bírálhatók.¹⁰ A kötet egyik fontos megállapítása: a kritika elsődleges értelemben társadalomkritika, a társadalom maga pedig elsődlegesen cselekvéseméleti fogalmakkal írható le.¹¹

Az eddigiekből már valamelyest belátható, hogy a kritika – legyen szó kritikai gondolkodásról vagy kritikai attitűdről – mindaddig észszerűnek és megalapozottnak, bizonyul, ameddig tárgyi orientációja felől tekintenek rá. Mihelyt azonban megkíséreljük önnön előfeltevéseivel szembesíteni, az addigi bizonyosság kérdéssé válik. Ennélfogva a kritika lehetőségfeltételeivel kapcsolatos kérdések az egész problémakört visszautalják a filozófia illetékességi körébe, nemcsak abban az értelemben, hogy létezik filozófiai kritika is, hanem a mindenkori kritikai attitűd és a filozófia művelése közötti szerves összefüggések feltárása tekintetében is.

A filozófiai kritika

Az, hogy miképpen látjuk manapság a kritikai gondolkodás lényegét, nagymértékben összefügg azzal a filozófiai munkálkodással, amely során az európai filozófiai hagyományban a kritika problémája felmerült: úgy, mint elméleti-módszertani kérdés és úgy is, mint gyakorlati cselekvés, társadalmi praxis.

Szókratész óta szinte közhelyszámba megy, hogy minden jó filozófia valamilyen értelemben kritikaként fogalmazza meg magát. A kritika gyakorlása rávilágít az elbizakodottságra, segít megszabadulni a tévedésektől, felszabadít a dogmák uralma alól. A kritikai gondolkodás pedagógiai

¹⁰ Vö. Rahel Jaeggi – Tilo Wesche (Hrsg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt am Main 2009. 7.

¹¹ Vö. uo. 136, 137.

elméletei általában a kritikai gondolkodáshoz társítják a kritikai magatartást, pontosabban ezt tekintik a kritikai magatartás hordozójának, megnyilvánulásának. Filozófiai megközelítésben viszont a kritika mint a helyes ítéletalkotás képessége nem korlátozódik pusztán csak az észhasználatra, a racionális-logikus gondolkodás képességére, hanem gyakorlati beállítódásként érvényesül. A szókratészi kritikai attitűdben ténylegesen soha nem válik szét az elméleti és gyakorlati filozófiai orientáció. Az újkori gondolkodást meghatározó *módszertudat* ugyancsak egységbe fogja a filozófiai kritika eszmei és gyakorlati oldalát: a helyes észhasználat elméleti szabályainak Descartes-nál és Kantnál egyaránt megvannak a gyakorlati/életvitelbeli megfelelői is.

A kritika mint módszertani kérdés

A descartes-i hozzáállás hosszú időre előre kifejezi a kritika alapeszméjét: semmit nem fogadunk, illetve utasítunk el mindaddig, amíg meg nem vizsgáltuk. Descartes első módszertani szabályában már helyet kap ez a gondolat,¹² amely nemcsak a kutatási szabályok logikai koherenciáját szavatolja, hanem a rájuk épülő erkölcsi szabályok (élet)gyakorlati koherenciáját is. Az ily módon körvonalazódó kritikai beállítódás előfeltételezi, hogy a) az emberi hiteink és meggyőződéseink logikailag áttekinthető rendszert alkotnak; b) az elménkben lehetséges tiszta lapot nyitni, radikálisan kiszórva a fejünkbelől mindent, amit addig gondoltunk, majd az így keletkező „üres” fejbe csak azt fogadni be/vissza, amit módszeresen megvizsgáltunk. A reflexivitás *formáját* öltő módszeres kritikai vizsgálódás az észhasználat egyszerű, köznapi reflektálatlanságával szemben magasabb *komplexitási* szintet képvisel, amelyen a helyes észhasználatra tudatosan törekvő szubjektum (ön)képzése/képződése történik.

A karteziánus értelemben vett kritika tehát elsősorban *módszertani kérdésként* és kevésbé tartalmi meghatározottságként merül fel. A kritikai reflexió mégsem korlátozódik csupán egy üres, formális szubjektumképződési folyamatra. A szubjektív vélekedések módszeres felülvizsgálatára összpontosító kritikai reflexió szükségképpen továbblép a tárgyi/tartalmi orientáció irányába. A szubjektív vélekedések ugyanis többnyire dolgokról alkotott vélemények, a vizsgálódás tényleges célja pedig a dolgokról szerzett tudás megalapozása. Ez egyértelműen kiderül, amennyiben Descartes módszerről szóló értekezéséhez a *Szabályokat* is hozzáolvassuk.¹³

A karteziánus módszertudat tehát két különböző, de egymással összetartozó irányba nyitja meg a kritika hatóképességét: a) a reflektálatlan vélekedések határait megvonó, módszeres kritikai vizsgálódás *reflexivitásképző* konstitutív *öntapasztalata* irányába; b) a *tárgyi/dologi világ* tapasztalati határai megvonására képes kritikai reflexivitás irányába. Az első esetben a módszerességre törekvő kritikai aktivitás bontakoztatja ki a rá visszahajló reflexivitást; a második esetben az adott komplexitási szinthez már szükségképpen hozzátartozó reflexivitás fordítja a kritikai aktivitást a külső tapasztalati világ felé. A reflexivitás részvétele révén a kritikai

¹² Az első szabály abban áll, hogy „soha semmit ne fogadjak el igaznak, amit evidens módon nem ismertem meg annak; azaz, hogy gondosan kerüljek minden elhamarkodást és elfogultságot és semmivel többet ne foglajjak bele ítéleteimbe, mint ami olyan világosan és határozottan áll elmém előtt, hogy nincs okom kétségbe vonni”. – Descartes: *A módszerről*. Bevezette és magyarázta Tamás Gáspár Miklós. (Ford. Szemere Samu.) Buk. 1977. 60.

¹³ Lásd a III. szabályt: „Tanulmányaink tárgyaira nézve nem azt kell vizsgálnunk, hogyan vélekedtek róluk mások, sem pedig azt, hogy önmagunk mit gyanítunk rájuk vonatkozóan, hanem azt, mit tudunk róluk világos és evidens módon intuícióval vagy biztos dedukcióval megállapítani: mert csak ily módon teszünk szert tudományra”. – Descartes: *Szabályok az értelem vezetésére*. (Ford. Szemere Samu.) = Descartes: *A módszerről*. Buk. 1977. 103.

módszertudat aktivitása mindkét irányban – mind önmagára, mind pedig a külső tapasztalati világra való irányultságában – magasabb komplexitási szintre emelkedik.

A későbbiekben e két, egymást kölcsönösen feltételező, de a reflexivitást eltérő módon magába építő kritikai irányultság további szerveződését észleljük újabb komplexitási szinteken és olykor módszertanilag ütköző, de önmagukat egyaránt kritikainak beállító filozófiai koncepciókban. Jól felismerhető ez a kanti és a hegeli kritikai attitűd összefüggéseiben és különbségeiben, majd pedig a popperi kritikai racionalizmus és a frankfurti iskola kritikai programjainak a konfrontációiban. Tekintsük át ezeket is!

A transzcendentális kritikai attitűd

A filozófiai kritikai tudat önmagára irányultsága legmarkánsabban a kanti kriticizmus formájában valósul meg. Fr. Bacon *Instauratiójából* *A tiszta ész kritikájához* vett mottó záró mondata – „mert valójában ez a vége és a helyes határa a határtalan tévedésnek”¹⁴ – voltaképpen kérdést hordoz magában, amely a kanti kriticizmus egésze alapkérdésének tekinthető: Lehatárolható-e a „határtalan” tévedés? Hol és hogyan vonhatók meg a tévedés helyes határai? Miként tartozik hozzá, avagy nem tartozik hozzá a tévedés az igazsághoz, illetve az igazságot feltáró megismeréshez? Ennek tisztázásához a tapasztalati megismerés *összetettségét* szükséges szemügyre venni: részint abból áll, „amit benyomások útján nyerünk”, részint pedig abból, „amit tulajdon megismerőképességünk önmagából tesz hozzá”.¹⁵ Az összetettség természetére is oda kell figyelni: nem egymás mellé tevődő összetevők viszonyáról van szó, hanem *képződési* folyamatról. Az érzéki benyomások a megismerőképesség működésétől függenek, s annak vonatkozásában szerveződnek tapasztalattá, amit a megismerőképesség önmagából hozzájuk tesz. A megismerőképesség megléte és működése nemcsak elsődleges a megismerés érzéki összetevőjével szemben, hanem a létrejöttének és ismeretté válásának a feltétele, de egyúttal a tévedés forrása is. Tehát először a megismerőképesség kritikai vizsgálata szükséges.

A Kant által bevezetett transzcendentális fordulat a kritika és reflexivitás descartes-i viszonyának a megfordítását is maga után vonja. Itt már nem a módszeres kritika folytán képződő reflexivitásról van szó, hanem a megismerőképesség kritikai vizsgálata az, ami az önmagára irányuló (módszeres) reflexivitáson alapul. Kant már a TÉK első kiadásához írt *Előszó*ban leszögezi, hogy kritikán „nem a könyvek és rendszerek kritikáját” érti, hanem „az ész egyáltalán mint ész képességének a kritikáját, ama törekvésének vonatkozásában, hogy minden tapasztalattól függetlenül ismereteket szerezzen”.¹⁶ A tiszta ész *kritikáját* „a tiszta észnek, forrásainak és határainak pusztá megítélésével foglalatostudomány”-ként definiálja.¹⁷ Ezt Kant *transzcendentális kritikának* nevezi, összefüggésben a „transzcendentális” minősítésnek ebben a kontextusban felmerülő értelmével.¹⁸ A *tárgyi* megismerés és e megismerés *módjával* foglalkozó megismerés elkülönítési szabályaként, felfogott kritika horizontjában válik (be)lát-hatóvá a megismerés kétszintes összetettsége: a megismeréshez metaszintként – a megismerés

¹⁴ I. Kant: *A tiszta ész kritikája*. (Ford. Kis János.) Szeged 1995. 15.

¹⁵ Uo. 51. (Bevezetés)

¹⁶ Uo. 22. (Előszó az első kiadáshoz)

¹⁷ Uo. 69. (Bevezetés)

¹⁸ „T r a n s c e n d e n t á l i s n a k nevezek minden ismeretet, mely nem magukkal a tárgyakkal foglalatostudodik, hanem a tárgyra irányuló megismerésünk módjával, amennyiben ez *a priori* lehetséges kell legyen.” – Uo. 69. (Bevezetés)

megismeréseként – hozzátartozó, a megismerés lehetőségfeltételeivel számot vető reflexivitás. E belátás nem adódik közvetlenül, csak hosszas gyakorlással érhető el, melynek során az ész *képessé* válik (*kiképezi* magát) arra, hogy reflexíve különválassa magát a megismerés tényleges tárgyi/tapasztalati tartalmaitól, s belássa a tapasztalathoz való ész-szerű viszonyát.¹⁹

Az észnek mint legfőbb megismerő képességnek a kritikája tehát az önnön illetékességi körének behatárolására irányuló reflexiójából fakad, s e reflexív önviszonyulásra ki kell képeznie magát. Ehhez kívülről jövő ösztönzést is kap. Kant az *Előszó*ban kiemeli, hogy „a kor érett ítélőképessége” követeli meg az észről, „hogy vágjon bele legfáradtságosabb munkájába, nevezetesen önmaga megismerésébe, és állítson fel ítélőszéket, mely jogos igényeit megerősítené, míg az alaptalan igényeket kivétel nélkül el tudná vetni”.²⁰ E képzési folyamat mégsem csupán kívülről jövő impulzusok eredménye, hanem éppen a reflexió figyelmes és folyamatos gyakorlása útján megvalósuló önképzés, melynek során az ész maga változik át: a tapasztalat határain túllépő spekulatív észből a tapasztalati megismerést szabályozó képességgé válik.

Kant a TÉK második kiadásához írt *Előszó*ban az ész kritikai átváltozásából származó „haszon”-jellegére is kitér. Kiemeli, hogy a kritikából elsődlegesen *negatív* haszon származik, voltaképpen annak a tiltása, hogy a spekulatív észhasználat túlmerészkedjen a tapasztalat határain. Ez látszólag az ész tágabb körű használatának a korlátozását jelenti. De Kant szerint az ész tapasztalaton túllépő használata nemhogy kitágítaná, hanem éppenséggel beszűkíti az észhasználat körét, mivel a metafizikai spekulációkba bonyolódó ész eltávolodik a tapasztalaton belüli gyakorlati igényektől. Éppen ebben a paradox irányváltásban ismerhető fel a *pozitív* haszon: a saját határainak a belátása révén elhárulnak az ész gyakorlati használata útjából az akadályok.²¹

Az ész elsődleges megismerő alkalmazása tehát nem más, mint éppen az önmagára való kritikai alkalmazása, s e törekvésben a kritika az ész új filozófiájának kidolgozásához szolgál alapul. Az ész kritikai önreflexivitása a megismerésnek egy új komplexitási szintjére emeli a kritikát, s ezt a fordulatot nem más, mint éppen a kor szintet váltó megismerési szükséglete kívánja meg. Az ész önreflexív aktivitása váltja ki a transzcendentális kritikát, mint saját határainál és lehetőségeivel való számvetést. Ez az (ön)kritikai attitűd az reflexiók mozgás folyamatos továbbhaladását és elmélyülését igényli.

A helyes és igaz megismerés alapját a módszeres észhasználatban megtaláló karteziánus módszertudat az önnön lehetőségfeltételeivel és határainal számot vető ész önkritikai igényében teljesebbé válik. Ezzel együtt az elméleti és gyakorlati észhasználat egysége is magasabb komplexitási szintre emelkedik, amelyen megnyílik az út a kritika mint gyakorlati beállítódás irányába is.

Az objektivista kritikai attitűd

A kanti transzcendentális kritikai attitűd horizontjában a filozófiai kritika kettős irányultsága rajzolódik ki. A kritika egyrészt – gondolkodói *szubjektivitás* síkján – az önnön

¹⁹ A 15. lábjegyzetben hivatkozott idézet folytatása: „csakhogy e kiegészítést nem különböztetjük meg azon alpanyagtól, amíg hosszas gyakorlat föl nem hívja rá a figyelmünket, és képessé nem tesz az elkülönítésére”. – Uo. 51. (Bevezetés)

²⁰ Uo. 21. (Előszó az első kiadáshoz)

²¹ A kritika – mondja Kant – „mivel korlátozza az ész spekulatív használatát, ennyiben *negatív* ugyan, de mivel ily módon elhárítja az ész gyakorlati használatát korlátozó, vagy azt teljes megsemmisítéssel fenyegető akadályt, ennyiben nagyon fontos, *pozitív* haszon származik belőle”. – Uo. 39. (Előszó a második kiadáshoz)

lehetőségfelételeire irányuló gondolkodás formájában valósul meg. Másrészt viszont a tényleges gondolkodás *tárgyi* (mindig valaminek – az elgondoltnak – a gondolása), s a kritika valós értelme éppen a tárgyi gondolkodás feltételeinek a tisztázása. A transzcendentális kritikai attitűd tehát szükségképpen kiváltja – mintegy önnön ellentettjeként – a tárgyi gondolkodás kritikáját, amely már nem marad a tiszta szubjektivitás síkján. Az elgondolt tárgyiség kívül esik az önreflexív szubjektivitás körén, s a szubjektivitásból fakadó kritikai szempont a gondolkodás tárgyi tartalmával szemben az *objektív megítélés* külsődleges szempontjaként merül fel. A két kritikai irányultság kölcsönhatása folyamatosan előidézi és fenntartja a szubjektivitás és objektív megítélés feszültségét. A fiatal Hegel már e feszültség tudatosítása jegyében fogalmazza meg a filozófiai kritikával kapcsolatos álláspontját.

Hegel számára a kritika az „objektív megítélés” eljárása, amely a megítélendő egyedi dologgal (pl. egy műalkotással, egy új filozófiai rendszerrel stb.) kapcsolatos.²² Tehát nem maradhat meg a megítélő gondolkodás lehetőségfeltételei tisztázásánál, hanem számot kell vetnie a megítélt dolognak az ítéletalkotó szubjektivitáson kívülálló objektívításával is. Egyikük sem kerekedhet felül a másikon. Akár az ítéletalkotó szubjektivitás, akár a kritika tárgyául szolgáló dolog magánvaló egyedisége (voltaképpen az alkotói szubjektivitás objektívációja) túlsúlyba kerülése a kritika lényegét képező „objektív megítélést” veszélyeztetné. A kritikai interakcióban nem két szubjektivitás áll szemben egymással. Hegel elgondolása szerint a kritikának egy olyan *mértéket* kell követnie, amely egyformán független az ítéletalkotó szubjektivitásától és a megítélt dolog esetleges (szubjektív) egyediségétől.²³ A mérték nem azonos sem a tiszta transzcendentális szubjektivitással, sem a dolog esetleges (szubjektív) egyediségével. A mérték olyan *közép*, amelyben a szubjektivitások találkozását *objektívítások* közvetítik. Miként képződnek ezek az objektívítások?

Hegel rámutat, hogy a transzcendentális ítélőképesség az ész *egy-ségén* alapul. Az ész nem létezhet különféle módokon; a változó élethelyzetekben ugyanaz az ész válik önnön megismerésének objektumává. Ennélfogva az ész egyéni önmegismerési eljárásaiban tapasztalható különbségek nem válhatnak egymástól eltérő szubjektív ítélkezések alapjává. Az észnek a transzcendentális kritika által feltárt lehetőségfeltételei az egyéni szubjektív észhasználatok *objektív* alapjául szolgálnak. Hasonlóképpen történik ez a kritika tárgyául szolgáló dolog esetében is. Hegel ezt a filozófia példáján mutatja be. Az egyes filozófiai alkotások, legyenek bár más-más körülmények között alkotó szubjektumok gondolati képződményei, a filozófia bennük felismerhető „eszméjére” való tekintettel vélhetők (objektív) *filozófiai* alkotásoknak; ennek hiányában nem többek, mint esetleges szubjektív próbálkozások.²⁴ Továbbá, az ítéletalkotó ész transzcendentális feltételeinek „objektívítása” a dologra tekintő tárgyi vonatkozás folytán érvényesül tényleges objektívításként; enélkül tisztán szubjektív ítélet marad. Amennyiben az

²² Vö. G. W. F. Hegel: *A filozófiai kritika lényegéről általában, kiváltképpen pedig a filozófia jelenlegi állapotához való viszonyáról.* (Ford. Nyizsnyánszki Ferenc.) = *Magyar Filozófiai Szemle* 39(1995). 3–4. 564.

²³ „A művészet vagy a tudomány – írja Hegel – bármely területén műveljék is, a kritika megkövetel egy olyan mértéket, amely egyformán független a megítélendő és a megítélt dologtól, s ez a mérték sem nem az egyedi jelenségből, sem pedig a szubjektum különösségéből, hanem a dolog örökkévaló és soha meg nem változó ösképéből származik.” – Uo. 563.

²⁴ „Ahogyan a műkritika sem teremti vagy kitalálja, hanem nyilvánvalóan föltételezi a szépművészet eszméjét, éppúgy a filozófiai bírálatban is a filozófia eszméje az a föltétel vagy előfeltevés, amely nélkül örökké csak szubjektivitás állna szemben szubjektivitással, de a kritika soha nem érvényesíthetné az abszolútumot a föltételezettet szemben.” – Uo. Minden kritika „szubszumció az eszme alá”. – Uo. 564.

általával érvényesített általános elvi szempont nem illeszkedik a dolog egyediségéhez, a kritika nemcsak szubjektívvé, hanem *semmissé* válik. És fordítva, a kritika mint „objektív megítélés” csak azokat a megvalósításokat érheti el ténylegesen, amelyekben megvan a kritizált dolog eszméje. A dolog egyedisége csak az eszméjével való egységben jelenik meg tényleges tárgyi *individualitásként*. E megfelelés hiányában a dolog esetleges szubjektív egyedi alkotás marad, s mint ilyen, *semmissé* válik a kritika számára.

A kritika tehát a műre irányul – az *individuális* objektumra –, nem pedig a másik szubjektivitására. A filozófiai kritika például csak azokat a műveket érheti el, amelyekben felismerhető módon megvan a filozófia eszméje; azaz csakis *filozófiailag* hiteles művek vethetők alá értelmes filozófiai kritikának!²⁵ A kritikát „leginkább az eszme hiánya hozza zavarba” – mutat rá Hegel.²⁶ Ha az eszme hiányzik, a kritika nem tehet mást, csak elvetheti, pusztá *semminek* nyilváníthatja a művet. Ez esetben nem áll elő a kölcsönös elismerés lehetősége. Ahol azonban valóban megvan a filozófia eszméje, „ott az a kritika dolga, hogy megvilágítsa, milyen módon és mennyire szabadon és tisztán lép elő, továbbá, hogy milyen kiterjedésben alakította magát tudományos filozófiai rendszerre”.²⁷

Az elmondottak alapján azt észleljük, hogy a hegeli megközelítésben a kritika két, egymással összefonódó lényegi vetülete artikulálódik: az objektív kritikai szempont *elgondolhatósága* és a kritika tárgyául szolgáló dolog *kritizálhatósága*. A dologhoz illeszkedő/mérhető kritikai szempont csakis a dolog eszméjére vonatkoztatva gondolható el objektíve. Hasonlóképpen, csakis az eszméjének megfelelő dolog helyezhető a kritika mérlegére, mint olyan, amely teljesíti a kritizálhatóság feltételét. Ellenkező esetben nincs *ahogy* (nincs meg a *tárgyra tekintő* ítéelés lehetősége) és nincs *amit* (nincs *tárgyul szolgáló*, kritizálható dolog) kritizálni. Ilyenkor csak (*elfogult*) szubjektivitások állhatnak szemben egymással.

A kritika tehát hegeli értelemben *összemérhetőséget* feltételez, ez pedig csak azon az alapon lehetséges, hogy van egy *közös általánosság*, amely egyaránt hozzátartozik a kritikai szempont-hoz és a kritika tárgyául szolgáló dolog egyediségéhez. Ez nem más, mint magának a dolognak az eszméje. A kritikai szempontnak ahhoz, hogy elérje a dolgot, ki kell lépnie az önmagára vonatkoztatott transzcendentalitásból. Csakis a dolog eszméjére való tekintettel válhat az objektív megítélés alapjává. Más szóval: a kritika szempontjának és elveinek összhangba kell kerülniük a dolog konkrét individualitásával; az absztrakt általánosságának a konkrét tapasztalati egyediséggel. Hasonlóképpen, csakis az egyedi esetlegességet meghaladó dolog mint *konkrét individualitás* válhat ténylegesen a kritika tárgyává, azaz a hozzá illeszkedő kritikai szempont szerint ténylegesen kritizálhatóvá. Más szóval: a dolog tapasztalati egyediségének ez esetben is összhangba kell kerülnie a kritikai szempont általánosságával; a konkrét individualitásnak az absztrakt általánossággal. Ily módon a kritikai tevékenység során egy *közös objektivitás* képződik, amelyből a kritikai szempont és a dolog maga egyaránt részesül. Ez az, ami ténylegesen visszaigazolja a kritikai szempont és a kritika tárgyául szolgáló dolog tényleges, konkrét megfelelését egymásnak. Ennek hiányában csak szubjektivitások állnak szemben egymással olyan *alap* nélkül, amely a valós kritika számára nélkülözhetetlen.

²⁵ A kritikának „csak azok számára van értelme, akikben megvan az egy és ugyanazon filozófia eszméje”, s „csak azokat a műveket érheti el, amelyekben többé vagy kevésbé világosan fölismerhető ez az eszme”. – Uo. 564.

²⁶ Uo.

²⁷ Uo. 565.

Hegel arra is rámutat, hogy valahányszor hiányzik a kritizálhatóság feltételének megfelelő mű, a kritika a másikkal mint pusztá szubjektivitással szembesülve maga is „a szubjektívum helyzetébe áll be”, s ítélethirdetése „egyoldalú *hatalmi kijelentésként* jelenik meg”.²⁸ Úgyszintén, ott, ahol a kritika nem ismeri el a dolog konkrét individualitásának alapul szolgáló eszmét, a kritikai attitűd „ellentmond a kritika lényegének”, mivel a kritikai tevékenység „objektív kellene, hogy legyen”. Ilyenkor „a kritika mint törvénytörő nem illetékes”.²⁹ Továbbá, a kritika valahányszor „egyetlen egyoldalú szempontot akar érvényesíteni egy másik egyoldalúval szemben”, polémiává és pártoskodássá válik.³⁰

Hegel a filozófia vonatkozásában is kiemeli azokat a tipikus eseteket, amikor a filozófiai kritika nem képes objektív lenni. Ilyenek: az az állapot, amikor a filozófiai tudat fejlődése vagy nem haladta meg a szubjektivitást, vagy a szubjektivitás azon van, hogy védekezik a filozófiával szemben, menekül a valós filozófiai kérdések elől; amikor a filozófia művelése látszatfilozófiaként történik, oly módon, hogy miközben a nagy filozófiai rendszerek szókészletét és formáit használja, alapjában véve „üres szóköd” marad, belső tartalom nélkül; ilyen a provizorikus filozófálás, amely partikuláris kérdések vizsgálatából próbál a teljességre illúzióját keltő rendszert formálni; és végül, ilyen a népszerűvé, közönségesé tett filozófia. Ezekben az esetekben a filozófiai próbálkozás nélkülözi a filozófia eszméjét, a filozófiai kritika pedig jobb híján „tárgytalan” marad.

Összegzésképpen jól felvázolható a kanti és a hegeli beállítódás lényegi különbsége a kritika „dolga” tekintetében. A kritika dolga nem más, mint kimutatni azt, ami *van*, rámutatni arra, ami megvalósul, s arra, hogy az milyen módon és mértékben valósul meg. A valós racionális kritikai okfejtésnek nem elég csak a *hiány* (annak, ami *nincs*) mentén haladnia, hanem a *konstrukcióként* is ki kell bontakoznia, mindannak a létrejötté mentén, ami (meg)*van*. A kanti kritikai orientáció során a gondolkodás a tárgyi világ tapasztalatától önmaga s az általa tapasztaltak lehetőségfeltételei felé fordul: az, ami van, *hogyan lehetséges?* A hegeli kritikai orientáció a transzcendentális horizontból átfordítja a gondolkodást a tárgyi világ objektivitáshorizontja felé: az, ami *van*, megfelel-e az eszméjének; az-e, aminek *lennie kell?* Ezáltal a filozófiai kritika számára új perspektíva nyílik: a meglévőnek, a *fennállónak* a kritikája.

Kritizálhatóság és igazolhatóság

A hegeli hagyomány alapján a filozófiai kritika immár két síkon bontakozik ki: a) a megismerés síkján, ahol továbbra is a transzcendentális és az objektivista kritikai attitűd szembesül és ütközik; b) társadalomkritikaként, a társadalmi praxis tartozékaként, az ideológiakritikai attitűd felvállalása révén. Ez összefüggésben áll a racionalitás mibenlétével és a racionalizálhatóság eljárásaival kapcsolatos elgondolások és tapasztalatok fokozatos átalakulásával.

Egyrészt a filozófiai és a tudományos köztudatban tovább élnek a karteziánus hagyományból származó előfeltevések: a kritika racionális attitűd, tehát nem lehet *ad hoc*-jellegű; csak akkor lehet értelmes, hogyha kellőképpen módszeres, szisztematikus; egyszersmind nem lehet szelktív, részrehajló, elfogult, erőszakos. Ebből kifolyólag bizonyos állítások, „igazságok”, hitek

²⁸ Uo. 564.

²⁹ Uo. 564, 565.

³⁰ Uo. 572.

nem vonhatók ki minden indok nélkül a kritika alól. Továbbá, teljesülnie kell a *kritizálhatóság* feltételének: olyan világosan kell megfogalmazni mind a felvetett problémát, mind a javasolt megoldást, hogy értelemigénye lehetőleg belátható, a tévedés pedig kiküszöbölhető legyen. Az eleve tévesnek bizonyuló problémafelvetés vagy megoldásjavaslat kritizálása értelmetlen. A tudományos megismerés és a filozófiai gyakorlat terén tehát csak olyan elmélet jöhet szóba a kritika tárgyaként, amely teljesíti a kritizálhatóság feltételét.

Másrészt mindinkább beláthatóvá válik, hogy a racionalitásnak többféle módozata lehetséges, s a kritika művelése nem feltételez egy bizonyos racionalitástípust. Nem minden esetben akarunk (pl. magánérdekek érvényesítése, érzelmi elkötelezettségek, közösségi nyomás esetében) és számos esetben nem is tudunk racionális mérlegelés útján dönteni; ezért ilyenkor nem akarunk vagy nem áll módunkban kritizálni sem. Azokban a helyzetekben, amikor úgy tűnik, hogy racionális eszközökkel semmiképpen sem lehet döntésre jutni, a végső racionális tett éppen ebben a belátásban összponosul: abban a döntésben, hogy az adott helyzetben *nem lehet* döntésre jutni. Ilyenkor felmerül a kritika *felfüggesztésének* lehetősége mint egyedüli módszeres eljárás az eldönthetelenség közepette. Ez együtt jár az adott megismerési vagy cselekvési helyzettel látszólag összhangban álló belátások ideiglenes vagy akár tartós elfogadásával, mindaddig, amíg lehetőségünk nem nyílik megtapasztalni és megvizsgálni a nekik ellentmondó másfajta belátásokat.

Az igazság és a tudás hagyományos felfogásában mindig helyet kapott az igazolást nem igénylő igaz hitek, véglegesen igaz kijelentések terepe. Az igazolás szerepe arra irányult, hogy az ilyenektől megkülönböztesse a nem feltétlenül igaz (vagy hihető) tudáselemek sokaságát, amelyek hamisak vagy cáfolhatók is lehetnek, de az igazolás révén igaz mivoltuk bizonyos fokú garanciát nyer, tehát joggal tekinthetők adott körülmények közepette megalapozott igazságoknak. Igazságuk nem feltétlen (mint a feltétlen hitek esetében), de az adott feltételek között igazolt, s mint ilyen, megalapozottan nem is cáfolható. A kritika szerepe ebben a körben arra irányul, hogy az igazoltságon alapuló bizonyosságot próbára tegye és megszilárdítsa, illetve a megváltozó körülmények hatására szükségessé váló újraigazolás feltételeit megvilágítsa. Így módon a kritika igyekszik pontos határt megvonni az igazság és a hamisság, illetve az igazolhatóság és a cáfolhatóság között, azzal a céllal, hogy az igazság és igazolhatóság pozícióit erősítse a hamissággal és a cáfolhatósággal szemben, az előbbieket minél inkább kivonva az utóbbiak köréből.

A falszifikációs kritikai attitűd

Karl Popper kritikai racionalizmusa hoz alapvető fordulatot a biztosnak vélt ismeretek/tudáskészletek igazolhatóságának kérdésében, beleértve a kritikának az ebben játszott szerepét is. Popper a fallibilizmus álláspontjára helyezkedik. A falszifikacionisták vagy fallibilisták azt mondják, hogy „ami (...) elvileg nem vethető el a kritika által, az (...) nem érdemes arra, hogy komolyan fontolóra vegyük”; „ami viszont elvileg elvethető, s mégis ellenáll minden kritikai próbálkozásunknak, az – bár nagyon is lehetséges, hogy hamis – semmiképpen sem méltatlan arra, hogy komolyan fontolóra vegyük, s esetleg akár el is higgyük, habár csak időlegesen”.³¹

³¹ Karl R. Popper: *Igazság, racionalitás és a tudományos tudás gyarapodása*. (Ford. Laki János.) = *Tudományfilozófia*. Szerk. Laki János. Bp. 1998. 112–113, 113.

Popper alap gondolata az idézett álláspontot jeleníti meg: semmiben nem lehetünk biztosak, minden állításról kiderülhet, hogy hamis, egyetlen igazoltnak vélt hit sem lehet immunis a kritikai felülvizsgálattal szemben. A kritika olyan eszköz, melynek segítségével az addig cáfolhatatlannak (infallibilisnek) vélt állításainkról kideríthető, hogy cáfolhatóak (fallibilisek), s nem zárható ki, hogy hamisak. Az igazolhatóság és a biztos, hitszerű tudás merő illúzió a cáfolhatóság és a hamisság megalapozott esélyével szemben. Ezek gyanúja alól egyetlen biztosnak vélt igazság sem vonhatja ki magát. Az igazoltság illúziója a kritika ideig-óráig való *felfüggesztésén*, pontosabban az igazoltnak vélt állításnak ellentmondó állítások sikeres cáfolatán alapul.

A popperi szemlélet háttérében – bár nem kellőképpen bevallottan – Ch. S. Peirce realista metafizikája húzódik meg, a „fallibilizmus” terminus bevezetésével egyetemben.³² A fallibilizmus kifejezéssel Peirce arra utal, hogy a tudományban – paradox módon – nem a könnyen hihető hipotézisek az előnyösek, hanem velük szemben a kutatóknak a majdhogynem hihetetlennek tűnő hipotéziseket kell választania, mivel ezek nagy valószínűséggel igazságot tartalmaznak, amennyiben ellenállnak a cáfolatnak. Ezzel szemben egy könnyen hihető hipotézis igaznak látszik, s így kivonja magát a tényekkel való szembesítés próbája alól, ám ha erre mégis sor kerül, könnyűszerrel cáfolhatóan bizonyul, és beigazolódik a hamissága.³³

A fallibilizmus nézőpontjából tehát nem az a hipotézis bizonyul kevésbé cáfolhatóan, amely őt igazoló tényekkel alátámasztható, hanem az, amely esetében a neki ellentmondó tények sikeresen cáfolhatóak. Ezt az álláspontot veszi alapul Popper *A tudományos kutatás logikájában*. Amellett érvel, hogy a tudományos elméletek eldönthetősége megköveteli, hogy az elméletek az igazságtartalmuk tekintetében nemcsak *verifikálhatóak*, hanem *falszifikálhatóak* is legyenek. A logikai pozitivisták állásponttal szemben, a verifikálhatóság helyett a falszifikálhatóságnak kell demarkációs kritériumként szolgálnia az elméletek eldöntésénél. Egy elmélet esetében nem az empirikus kritériumok általi egyszer s mindenkorra való pozitív igazoltsága a döntő, hanem az elmélet abból fakadó negatív megkülönböztethetősége, hogy elbukhat a tapasztalattal való konfrontáció során.³⁴ Később a pozitívizmusvitában Popper azt is kimutatja, hogy az elméletet igazoló tények maguk is jórészt az (igazolt) elmélet konstrukciói. Tehát az elméletet vizsgáló kritikának az őt igazoló tényekre is szükségképpen ki kell terjednie.

Popper szerint a tudomány racionalitása a „kritikai megközelítésben” áll.³⁵ Szembetűnő viszont a kritika reflexiómentes, instrumentalizált, technicizált felfogása. A kritikagép az ellentmondó oldal gyengítését, leéptetését szolgáló cáfolatok gyártása (sorozatgyártása) által³⁶ mintegy *negatív* és illuzórikusan konstruálja a bizonyosságot. Ez viszont reflexíve megalapozatlan, a tévedésnek folyamatosan kitett bizonyosság, s mindannyiszor meginog, sőt leomlik, valahányszor az ellentmondó oldal képes ellenállni a cáfolatnak. E kritika mentén olyan tudománykép rajzolódik ki, amelynek „semmi köze a bizonyosság, a valószínűség vagy megbízhatóság kereséséhez”.³⁷ Itt a kritikának egy merőben másfajta hozadéka kerül előtérbe, ami az előbbi

³² Lásd *Concerning the Author. = Philosophical Writings of Peirce*. New York 1955. p. 4.

³³ Vö. Ch. S. Peirce: *The Scientific Attitude and Fallibilism. = Philosophical Writings of Peirce*. p. 54.

³⁴ Vö. Karl R. Popper: *The Logic of Scientific Discovery*. London and New York 2005. 17, 18.

³⁵ Vö. Karl R. Popper: *Igazság, racionalitás és a tudományos tudás gyarapodása*. 113.

³⁶ A „kritikai megközelítés” – más érvek mellett – „természetesen tartalmazza az empirikus evidenciák kritikai alkalmazását is (mindenekelőtt a cáfolásnál)”. – Uo. A zárójeles megjegyzés itt sokatmondó, mivel arra utal, hogy a gépiesített kritika az empirikus evidenciákat is – melyekre a cáfolat irányul – képes a saját cáfolatok szolgálatába állítani.

³⁷ Uo.

idézet folytatásából jól kiolvasható.³⁸ Ez abban mutatkozik meg, hogy a kritika, bár a popperi elgondolásban reflexiómentesnek bizonyul, mégsem nélkülöz minden kapcsolatot a reflexióval. Csakhogy a reflexió ez esetben nem magának a kritikai eljárásnak az összetevőjeként, hanem a kritika eredményének a kritikát végrehajtó racionális szubjektumra való visszahatásaként érvényesül. A tévedés nem küszöbölhető ki maradéktalanul a kritika által, de a kritikának köszönhetően a tudomány művelője tanulhat a feltárt hibáiból, s remélheti, hogy az elkövetkezőkben jobb elméleteket alkothat. Itt tehát felsejlik a mégoly technicizált kritika alkalmazásának magára az alkalmazóra kiterjedő emberformáló hatása is, melynek révén visszaigazolódik, hogy a kritika művelése tanulás és képzés: nem pusztán az elméletalkotó *tekhné* értelmében, hanem úgy is, mint *phronészisz*. Hiszen a jobb elmélet megalkotására képessé váló ember maga is, e képessége gyakorlása folytán, jobbá válik.

Megvonható-e valamiféle (biztosnak vélhető) határ illúzió és valóság között? A popperi fallibilizmus (a peirce-i háttérrel egyetemben) illúzió és valóság viszonyának az újragondolásához vezet. A falszifikációs eljárás a valóságtapasztalat *megfordítását* feltételezi. Az empirikus igazolás neopozitivistá elve a pozitív tapasztalati tények szintjén tételezte az elméletnek a valósággal való kapcsolatát. Popper szerint viszont a hipotéziseink akkor kerülnek kapcsolatba a valósággal, amikor sikerül falszifikálni azokat, vagyis amikor sejtéseink a valóság *ellenállásába* ütköznek.³⁹ A falszifikációk tehát „éppen azokat a pontokat jelzik, ahol érintkezésbe kerültünk a valósággal”.⁴⁰ A valóság elsődlegesen nem pozitív tapasztalati tartalomként, hanem az ellenállást kifejtő *negatív* erőként mutatkozik meg: a valóság *nem az*, amit sejtünk, gondolunk, tételezünk. A hipotéziseink mintegy letapogatják a valóságot, s ott, ahol (és amíg) nem ütköznek ellenállásba, remélhetjük, hogy valamelyest megközelítik azt, s összhangba kerülhetnek vele. Mihelyt azonban a valóság ellenálló/cáfoló erőként bukkan fel, világossá válik az addigi sejtésünk tarthatatlansága. Kiderül, hogy az addigi hipotézisünk pozitív igazságtartalma merőben illuzórikus, s a megismerési illúziók cáfolata itt már nem a megismerőképeség kritikája felől történik, hanem a megismert valóság irányából. A pozitív állítások hatóköreinek a valóság mint *negativitás* szab határt.

A logikai pozitívizmus optimista realizmusával szemben – valóságos az, amit bizonyosan lehet tudni – Popper a valóság *ellenfogalmát* tételezi. Nem vonja kétségbe az előbbi állítást, de megnyitja a kérdést: Mi az, amit biztonságosan lehet tudni? Amennyiben ezt a pozitív tapasztalati tények komplexumaiban s az ezeken verifikált elméleti kijelentések rendszereiben véljük megtalálni, egyáltalán nem biztos, hogy a valóságot magát találtuk el. A valóság nem olyasmi, amit a tudásunk határai befoghatnak, mint amit/amiről „tudunk”, hanem inkább olyasmi, ami a tudásunk határain *túl* sejlik fel, mint amit/amiről „nem tudunk”. Tévedés volna azt gondolni – mondja Popper –, „hogy csak az valóságos, amiről bizonyosan tudjuk, hogy valóságos. Nem vagyunk mindentudók, és kétségkívül sok minden valóságos, amiről nem tudunk”.⁴¹ A valósághoz

³⁸ Az idézet így folytatódik: „Bennünket nem érdekel a tudományos elméletek szilárd, bizonyos vagy valószínű megalapozása. Tévedésnek kitért voltunk tudatában csak az elméletek kritikája és ellenőrzése iránt érdeklődünk, abban a reményben, hogy megtaláljuk, hol követtük el a hibát, tanulunk hibáinkból, s ha szerencsések vagyunk, jobb elméletekhez lépünk tovább”. – Uo.

³⁹ „... ha ellenőrizzük sejtésünket és sikerül falszifikálni azt, akkor nagyon világosan látjuk, hogy valami valóságosról volt szó – valamiről, amivel sejtésünk összeütközhetett”. – Karl R. Popper: *Három nézet az emberi tudásról*. (Ford. Papp Zsolt.) = *Tudományfilozófia*. Szerk. Forrai Gábor–Szegedi Péter. Bp. 1999. 519.

⁴⁰ Uo.

⁴¹ Uo. 520.

való megismerő viszonyunk nem annyira pozitív tudásszerű, mint inkább *sejtésszerű*, hipotetikus, s a sejtéseink, találgatásaink minél ellenőrizhetőbbek, annál inkább bizonyulnak a valóságra vonatkozó sejtéseknek vagy találgatásoknak. Ezért merül fel a követelmény, hogy minél hipotetikusabb egy elmélet, „annál nagyobb mértékben kell ellenőrizhetőnek lennie”.⁴²

Az előbbi kérdés akár meg is fordítható: Mi az, amit biztonságosan *nem lehet* tudni? Popper erre ilyenformán válaszol: „*Ha azonban egy elmélet ellenőrizhető, akkor ebből az következik, hogy bizonyos fajta események nem következhetnek be; s így az elmélet állít valamit a valóságról*”.⁴³ Hogyan tapasztaljuk a valóságot, s olyankor *mit* tapasztalunk? Nem lehetünk teljesen biztosak abban, ami bekövetkezhet; de biztosabbak lehetünk abban, hogy valami nem következik/következhet be. A kérdés tehát nem az: Mi következhet/következik be? Mi történhet/történik? Hanem az: Mi *nem* következhet/következik be? Mi *nem* történhet/történik? Melyek a *lehetetlenségfeltételei* bárminek is, ami bekövetkezhetne, történhetne?

Egyfajta *kifordított transzcendentalitással* állunk szemben, a kanti kérdések kifordítottjával: Mit *nem* tudhatunk? Mit *nem* tehetünk? Mit *nem* remélhetünk? A popperi értelemben vett kritika a *lehetetlenségfeltételei* felől közelít a valósághoz, s ily módon igyekszik feltárni, beazonosítani a határait. Nem az az elsődleges kérdés, hogy meddig terjednek az elmélet és a hozzátartozó megismerőképesség illetékességi körei, és hol vonhatók meg a határai? Hanem az, hogy hol húzódnak meg a megismerésünk körébe befogott valóság határai? A *határ* olyasmi, ami *negatív*e tartozik hozzá ahhoz, amit határol; ami úgy tartozik hozzá a határolthoz, hogy az már nem maga az. A valóság a határ képében fellépő eme *negativitásként* igazolja vissza elsődlegesen a ráirányuló megismerési erőfeszítéseinket.

A valósággal szembeni kritikai attitűd popperi fordulata még egy másik fontos változást is eredményez. A valóság negativitása határt szab az elmélet modernitásban meghonosodott erőszakos valóságformáló, tényeket gyártó, birtokba vevő, kisajátító, torzító hatásainak. Az elmélet valóságképző erejével maga a valóság helyezkedik szembe *negatív*e: mint az, ami elméletileg *nem az*. Azáltal, hogy kivonja magát az elmélet vele szembeni diskurzív hatalomgyakorlási törekvései alól, a valóság a „lenni hagyni” értelmében felszabadul, s ezzel együtt az elmélet is mentesül(het) az erőszaktevéstől. A fälszifikáció elvén alapuló kritika a valóság humanizálásának és az elmélet demokratizálásának a terepévé válhat.

A társadalomkritikai attitűd

Ugyancsak a hegeli hagyományban gyökerezik az a szemlélet is, amely a filozófiai kritikára elsődlegesen *társadalomkritikaként* tekint. E szemlélet kialakulásának kettős motivációja van. Egyrészt az a törekvés vezérli, hogy a kritikát kiemelje a transzcendentális szubjektivitás köréből, s a hegeli értelemben vett, a társadalmi és kulturális objektívációkat felölölő objektívítás irányába terjessze ki. Másrészt az így felfogott kritika elsődleges feladatának a társadalmi zavarok, bajok, rendellenességek feltárását tekinti. Ehhez előfeltételeznie kell, hogy a fennálló társadalmi állapot „rossz”, vagy legalábbis ilyen irányba halad, s az emberek által óhajtott közjót nem képes biztosítani. E kettős irányultság ismerhető fel a frankfurti iskola kritikai gondolkodással kapcsolatos programjában.

⁴² Uo. 519.

⁴³ Uo.

A *kritikai elmélet* néven meghonosodott kritikai gondolkodás alaptételeit a frankfurti iskola korai időszakához tartozó gondolkodók fogalmazták meg. Itt elég, ha Max Horkheimer és Herbert Marcuse idevágó nézeteivel foglalkozunk. Horkheimer: *Hagyományos és kritikai elmélet* című programadó írásában – amely úgyszólván a korabeli kritika *kritikájával* indít⁴⁴ – szinte tételes megfogalmazásban találjuk az itt körvonalazódó, filozófiai kritikai attitűd vezérelveit, amelyek a korabeli kritikai magatartás *hiányzó* vezérfonalát hivatottak pótolni. Horkheimer szerint „a társadalmi egész jelenlegi alakjának kettéhasadása” váltja ki a kritikai gondolkodás megújításának szükségletét. Ennek jele – Marcuse kifejezésével – „az ész az ésszerűtlen világban”.⁴⁵ A világ ésszerűtlen és szabadság nélküli; az emberek „egy ésszerűtlen organizmus tagjaiként cselekszenek”,⁴⁶ az ésszerűség és az emberi szabadság ilyen körülmények között csupán látszat. Ebből az ellentmondásos állapotból – amely „a kritikai magatartás szubjektumaiban tudatos ellentmondássá alakul”⁴⁷ – számos következmény adódik. Ez tükröződik vissza a kritikai gondolkodás fogalmaiban, az emberi önértelmezés dialektikus jellegében, az önmaga számára áttekinthetetlen kanti ész önreflexiók zavaraiiban, az emberi ész és cselekvés feszültségteli, konfliktusos viszonyában. Az emberi azonosulás zavarai egy ellentmondásos emberfogalomban fejeződnek ki, amely belső önellentmondásaiban a „jelenkor embere” azonosulási képtelenségét jeleníti meg az ésszerűtlen és embertelen társadalmi gyakorlattal. Ugyanis az ésszerűen cselekvő ember csak egy ésszerű társadalmi berendezkedéssel azonosulhat.

A kritikai gondolkodást az a törekvés motiválja, hogy meghaladhatóvá változtassa ezt az ellentmondásos emberi létállapotot, helyreállítsa a céltudatos, ésszerű emberi megnyilvánulások és az emberhez méltó társadalmi gyakorlat összhangját, megszüntesse a mai ember önértelmezési és identifikációs zavarait. Ennek jegyében a kritikai gondolkodás az egyes elszigetelt egyén és a vele szembenálló társadalmi általánosság közötti szakadék tudatos felszámolására törekszik, ami a társadalmi viszonyok terén és magában az emberben is átalakulásokat feltételez. A kritikai gondolkodás tehát egyszerre valósulhat meg logikai és ugyanakkor konkrét-történelmi folyamatként. Nem csak az ész önmagához való viszonya helyreállítását jelenti, hanem a társadalmi struktúra egészének a megváltoztatását is, ami a társadalom egészéhez való teoretikus viszonyulást s ezzel együtt a gondolkodás szubjektumának és szerepének a megváltozását feltételezi.⁴⁸ A kritikai gondolkodás *szubjektuma* a hegeli értelemben vett konkrét individuum, „a meghatározott egyén, más egyénnel és csoportokkal való valóságos kapcsolataiban”.⁴⁹

A kritikai gondolkodás által szorgalmazott, a társadalmi állapotokhoz való újszerű teoretikus viszonyulás a *kritikai elmélet* formájában valósul meg. A kritikai elmélet nem egy spekulatív szinten kidolgozott absztrakt modell, amely előzetesen készen álló kritériumokat kínál a társadalom átalakításához. Horkheimer hangsúlyozza, hogy „a kritikai elméletnek mint egésznek nincsenek általános kritériumai; ez utóbbiak ugyanis mindig az események ismétlődésén s

⁴⁴ „... a kritikai magatartás teljességgel híján van annak a vezérfonalnak, amivel a társadalmi élet adott folyamata mindenkit ellát”. – Max Horkheimer: *Hagyományos és kritikai elmélet*. = *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. (Ford. Gelléri András.) Összeáll. Papp Zsolt. Bp. 1976. 65.

⁴⁵ „Az ész az ésszerűtlen világban csak az ésszerűség látszatával bír, a szabadság pedig az általános szabadságnélküliségben csak a szabad létezés látszata.” – Herbert Marcuse: *Filozófia és kritikai elmélet*. = *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. 120.

⁴⁶ Horkheimer: i.m. 66.

⁴⁷ Uo. 65–66.

⁴⁸ Vö. uo. 70.

⁴⁹ Uo. 69.

ezáltal az önmagát újratermelő totalitáson alapulnak”.⁵⁰ A kritikai elmélet tehát nem a transzcendentális önreflexivitás elvén alapul, hanem az újratermelő társadalmi állapotok tapasztalata alakítja, s a mindenkori változó társadalmi állapotokra irányuló teoretikus reflexió formáját ölti.

Horkheimer és Marcuse egyöntetűen kiemeli a kritikai elmélet *filozófiai* kötődését: a kritikai elmélet „éppenséggel a filozófiát őrzi meg a német idealizmus örökségéből”.⁵¹ Ugyanakkor – az észszerűség belső és külső ellentmondásosságainak köszönhetően – sokkal inkább a hegeli dialektikus gondolkodás hagyományában talál magára, mintsem a kanti transzcendentális kritikai hagyományban. A kritikai elméletbe átemelt „új dialektikus filozófia” következetesen vallja azt a felismerést, „hogy az egyének szabad fejlődése a társadalom ésszerű berendezkedésétől függ”. Ugyanakkor, a jelenlegi észszerűtlen társadalmi állapotok alapjait kutatva, a gazdasági folyamatokban ismeri fel előidéző okaikat, s így „a gazdaság kritikájává válik”.⁵² Horkheimer viszont azt is kiemeli, hogy a kritikai elmélet „a gazdaság kritikájaként is filozófiai marad”,⁵³ nem válik valamiféle modern szaktudományá. Ennek a tényállásnak elkerülhetetlen kihatásai vannak a filozófiai kritika funkcióira is. A filozófiai kritika kettős – önmagára és a környezeti viszonyaira való – irányultsága Marcuse szerint a kritikai elmélet esetében is érvényesül. Egyrészt a kritikai elmélet önmagára is folytonosan *kritikailag* reflektál: önmagát és saját társadalmi hordozóit bírálja. Másrészt a kritikai elmélet gyakorlati filozófiai dimenziója a *tiltakozás* egyik formájaként valósul meg „az új »ekonomizmus« a gazdasági harc elszigetelésével, a gazdaság és a politika megőrzött szétválasztásával szemben”.⁵⁴ Ez nem jelenti feltétlenül a filozófia önmagából való kilépését; Marcuse a filozófiai tiltakozás „elméleten belüli” voltát is hangsúlyozza.⁵⁵

A kritikai elmélet képviselői a társadalomkritikát gyakorló elmélet *funkcióját* is a hagyományostól eltérő módon ítélik meg. Az elméleti gondolkodás és a társadalmi harc szerves összetartozását hirdetik, s az elméletet az új társadalmi formák kialakítására irányuló gyakorlat összetevőjének tekintik. Az elmélet hivatása a *harc* – vallja Horkheimer –, „amelyhez gondolkodás is tartozik, nem pedig a gondolkodás, mint önálló, a harctól elválasztandó”.⁵⁶ Nézőpontjukból tekintve az elmélet a társadalmi állapotok megváltoztatása irányába ható „valóságos hatalommá” válik.⁵⁷

Az elmélet *funkcióváltásában* kifejeződő, radikalizálódott kritikai attitűd a kritika művelését egy olyan újabb komplexitási szintre emeli, amelyen a kritika minőségi átalakulását az határozza meg, hogy az elmélet és a gyakorlat egyazon komplex egység összetevőiként állnak kölcsönhatásban egymással. Az elmélet iránti elvárások a társadalmi gyakorlat irányából merülnek fel, miközben az elmélet saját határait és feladataira vonatkozó önreflexiója a társadalmi gyakorlatra való tekintettel fogalmazódik meg. Kérdés viszont, hogy az elmélet funkcióváltása és a kritika szintváltása hogyan hat ki a filozófia egészének a mibenlétére, funkcióira, társadalmi és kulturális szerepkörére. Ugyanis a filozófia egyrészt kivonhatatlan a

⁵⁰ Uo. 105.

⁵¹ Uo. 108.

⁵² Uo. 109.

⁵³ Uo.

⁵⁴ Herbert Marcuse: *i. m.* 142.

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ Horkheimer: *i. m.* 75.

⁵⁷ Vö. uo. 93.

kritikai elméletből, másrészt ez a körülmény azzal jár, hogy a kritikai elmélet irányából jövő impulzusok a filozófia egészét sem hagyják érintetlenül.

Marcuse álláspontja szerint a társadalmi mozgalmakban való konkrét részvétel és a filozófia művelése továbbra is különválasztható. Az adott helyzet megváltoztatása „nem a filozófia ügye”, s a társadalmi harcokban való részvétel nem a szakfilozófus feladata.⁵⁸ Az olyanfajta filozófiai törekvést, amely „felülről ereszkedik alá a társadalmi harcokhoz”, a filozófia lényegének ellentmondó „álfilozófiai konkrétság”-nak tekinti. Az „elvontsághoz való ragaszkodás” a filozófia gyakorlásának megkerülhetetlen sajátossága, s a filozófiai fogalmak csakis az elvonatkoztatások eredményeként telítődnek az ember konkrét helyzetére vonatkozó igazságokkal. Az viszont tény, hogy „az ész, a szellem, a moralitás, a megismerés és a boldogság nemcsak a polgári filozófia kategóriái, hanem az emberiség ügyei is”.⁵⁹ Más szóval: a filozófiai igazságok nem maradhatnak meg az absztrakciók körében, ahol létrejönnek, hanem ki kell lépniük abba az emberi társadalmi és kulturális környezetbe, amelyre vonatkoznak. Ezért vélheti úgy Horkheimer – Marcuséhoz képest némileg radikálisabb hangsúlyt helyezve a filozófia szerepvállalására a kritikai elméletben –, hogy „semmi köze a kritikai elméletnek annak a filozófiának, amely úgy véli: nyugalmat talál önmagában vagy bármilyen igazságban”.⁶⁰ A filozófia egésze korántsem azonos a kritikai elmélet összetevőjeként beazonosítható filozófiával, s a filozófiai kritika sem merül ki a kritikai elmélet által szorgalmazott kritikai attitűdben és gyakorlatban. De mindenképpen számot kell vetni azzal, hogy a kritikai elmélet nem hagyja érintetlenül a filozófiát; kiköszömbösíti belső köreiből egy régi/új tapasztalat, a *militantizmus* irányába. Ez a tényállás a kortárs filozófiai tudat önreflexiójában is kétségtelenül visszatükröződik.

Továbbá, a kritikai elmélet a kritika mibenlétével és művelésével kapcsolatban is maga után von egy nyitva maradó kérdést. A kritikai gondolkodásnak az észszerűtlen társadalmi állapotokra és az embertelen körülményekre való fókuszálása azt az általános benyomást kelti, hogy a kritika a társadalmi anomáliák, abnormalitás és patológia feltárásának a módja, illetve az ezek kiküszöbölésért vívott harc eszköze. Mindez kétségtelenül hozzátartozik a kritika szférájához, és morális tartalommal, emancipatorikus funkciókkal, politikai kvalitásokkal ruházza fel azt. De megengedhető-e, hogy mindezen törekvések fényében háttérbe szoruljon a (mégiscsak) lényegi kérdés: Vajon nem éppen a társadalmi normalitás az, aminek szerves tartozéka a kritika? Avagy a társadalmi állapotok normalizálódása közepette a kritika érvényét veszti? E kérdések legitimációs vonzata is szembeűnő. Vajon mi legitimálja ténylegesen a kritika művelését: az objektív tényállás, miszerint a kritika a normalitás szintjén szerveződő társadalmi komplexitás szerves összetevője, vagy pedig a rendre újratermelő anómia, patológikus társadalmi állapot? És miből nyerhetik tényleges létjogosultságukat a kritika megkülönböztetett figyelmet igénylő bajnokai: a normalitás lehetőségfeltételei feltárásán való konstruktív munkálkodásból, avagy a társadalmi patológiák ismételt felderítéséből, leleplezéséből? Ez utóbbi, éppen saját legitimitásuk érdekében, esetükben nem eredményez-e vajon – paradox módon – az anómia állapotok újratermelődéhez fűződő érdekeltséget?

⁵⁸ Vö. Marcuse: *i. m.* 131.

⁵⁹ Uo.

⁶⁰ Horkheimer: *i. m.* 116.

A hermeneutikai kritika mint filozófiai kritika

A filozófiai kritika hermeneutikai fordulata

A hermeneutikai kritika gondolata, a hermeneutikának filozófiai kritikaként való feltüntetése a hermeneutikai szemléleten kívül állók vagy azt csak felületesen ismerők számára majdhogynem érthetetlennek és értelmetlennek tűnik. A filozófiai hermeneutikával kapcsolatban széleskörűen elterjedt a bevett, többnyire reflektálatlanul hangoztatott vélekedés, miszerint az többnyire konzervatív és konstruktív szemlélet és beállítódás, melyből éppen a kritikai szellem hiányzik. A vélekedők főleg a történetiség, a hagyomány és a nyelviség hermeneutikai koncepciója felől vélik igazolhatónak ezt a jellemzést, leginkább a hagyomány, az előítéletek és a tekintély rehabilitálásának már-már közhelyszerűen felemlgetett tételét ismételve. Nyilván, mint sok más esetben, ilyenkor is egy, a hermeneutikával szembeni előítélettel találjuk szemben magunkat. Ez az előítélet is, akár csak más hasonlók, fontos igazságot is tartalmaz. Ám ez az igazság rejtve marad mindazok előtt, akik *előbb* ítélik meg, mintsem, hogy megvizsgálják azt. A körültekintőbb és elmélyültebb vizsgálódás viszont fokozatosan ahhoz a felismeréshez vezet, hogy a hermeneutika, jelesen a Hans-Georg Gadamer által kidolgozott *filozófiai hermeneutika* lényegében nem más, mint filozófiai kritika, pontosabban: *kritikai filozófia*. Hogyha a fenti előzetes ítéletet nem ítéletként hangoztatjuk, hanem *kérdéssé* tesszük, és saját komplexitási szintjén ténylegesen megvizsgáljuk a hermeneutikai szemlélet kapcsolatát a hagyománnyal és a történetiséggel, akkor beláthatóvá válik nemcsak a hermeneutikai szemlélet és beállítódás kritikai mivolta, hanem az is, hogy a hermeneutikai kritika radikális fordulatot valósít meg a filozófiai kritika terén: nem marad meg sem pusztán tudati szinten gyakorolt egyfajta transzcendentális reflexióként, sem az objektivitás kritikai tudatosítására irányuló reflexióként, hanem éppen ezeknek – a modernitás számára kitermelődött – kritikai tudatformáknak *gyakorlati* irányultságú kritikájaként fejt ki hatásait. A hermeneutikai kritikai reflexió nemcsak átmenetet képez és kapcsolatot teremt a filozófiai kritika előbbieken tárgyalt síkjai és irányultságai között, hanem egy olyan magasabb komplexitási szinten bontakoztatja ki a kritikát, amelyen a korrelativitásuk révén felerősödő összetevők egy újszerű kritikai attitűdbe szerveződnek.

A kritikai fordulat végrehajtásához a filozófiai hermeneutika az *emberi tapasztalat* közegeiben és az emberi végesség horizontjában megnyíló értelmezési perspektívákat veszi alapul. Ennek jegyében Gadamer főműve, az *Igazság és módszer* három nagy része kritikai gondolatmenetre épül: az első rész az *esztétikai tudat kritikájaként*, a második rész a *történeti tudat kritikájaként* fogalmazódik meg, a harmadik rész a *strukturálista-szemiotikai nyelvészlelélet kritikájából* bontakozik ki a nyelvi közegben kiteljesülő *hermeneutikai reflexió* és *univerzalitásigény* határainak feltárásaként. Mindebből az is felsejlik, hogy miért olyan nehéz a hermeneutikai kritikáról tematizáltan, összeszedetten és artikuláltan beszélni. A kritikai szellem következetes érvényesítése egészében és részleteiben is áthatja a filozófiai hermeneutikai koncepciót, s mint ilyen, a terjedelmes gadameri életmű komplex vizsgálatát implikálja. Ilyesmire e tanulmány keretei között nyilván nem vállalkozhatunk. Be kell érnünk néhány mozzanat kiemelésével, vállalva a leegyszerűsítések kockázatát.

A Habermas–Gadamer-vita

A múlt század hatvanas éveinek második felében és hetvenes évek elején lezajlott Habermas–Gadamer-vita számos lényeges mozzanatra irányítja rá a figyelmet a gadameri hermeneutika

kritikai orientációjával, s a hermeneutikai kritika jellemzőivel kapcsolatban. A vita tartalmát megjelenítő tanulmányokban jól körvonalazódnak azok a szemléleti, paradigmaticus különbségek és ütközési pontok, amelyek a modernitás racionalista kritikai hagyományát éltető koncepciók (popperi kritikai racionalizmus, a frankfurti iskola gondolkodói által kultivált kritikai elmélet/ideológiakritikai orientáció s ennek továbbfejlesztése Habermas által a kommunikatív racionalitás irányába), valamint a filozófiai hermeneutika reflexív és kritikai irányultsága között fennállnak. A vita egészének részletes dokumentáris és filológiai áttekintésére és a vitafelületeken feltáruló alapvető nézetkülönbségek, értelmezési nehézségek és félreértések s ugyanakkor az azonosítható termékeny kölcsönhatások részletes elemzésébe itt nem tudunk belebocsátkozni,⁶¹ s nem is ez a célunk. E tanulmány a fontosabb paradigmaticus különbségeknek csak a filozófiai hermeneutika irányából való számbavételére kínál lehetőséget. Elsősorban az érdekel, hogy a filozófiai hermeneutikával szemben megfogalmazott kritikai ellenvetésekre adott gadameri válaszokban hogyan rajzolódnak ki magából a hermeneutikai szemléletből a hermeneutikai reflexió kritikai irányultságát alátámasztó érvek, amelyek a hermeneutikai kritika lehetőségei és tartalmi érvényessége mellett szólhatnak a mai filozófiában.

Gadamer az *Igazság és módszer* második kiadásához (1965) írt *Előszó*ban megkísérli megvilágítani a monumentális művét átható szerzői szándékot, miszerint a filozófiai hermeneutikát átfogó filozófiai koncepcióként kísérelte meg kidolgozni, és annak is tekinti. Ezt a hermeneutika központi problémájára – a megértésre – vonatkozó alapkoncepciójával támasztja alá, amely tulajdonképpen két gondolatra épül: 1) a megértés nem egy szubjektum tárgyi viszonyulása, hanem hatástörténeti folyamat; 2) a megértés egyetemes, mivel az életgyakorlatban formálódó világtapasztalat minden területét átfogja.⁶² Ily módon a megismerés történetiségét kritikailag szembeállítja a megismerés szubjektum-objektum viszonyra épülő episztemológiai szemléletével, amely a modern tudomány módszertudata történetietlenségét is meghatározza. Ezzel együtt a vizsgálódást az életgyakorlat minden területét (a tudományos megismerés mellett a művészeti, erkölcsi, vallásos, történeti megnyilvánulásokat is) átfogó hermeneutikai tapasztalat egészére kiterjesztve, a modern tudományosmennyi kinyilvánított egyetemességével a hermeneutika egyetemességigényét és filozófiai koncepcióként való megalapozottságát helyezi szembe. A „hermeneutikai tudat” illetően való legitimitációs törekvései folytán a „tudomány korszakában”⁶³ mindjárt nyilvánvalóvá válnak azok a paradigmaticus különbségek és ütközési felületek, amelyek vitára ingerlik a tudományok módszertani önszemléletére és dominanciájára épülő filozófiai koncepciók képviselőit. Habermasnak az *Igazság és módszer*től írt kritikai recenziójával (1967, 1971)⁶⁴ elindított vita során keletkező gadameri válaszcsovek⁶⁵ téziseiben jól kirajzolódnak a hermeneutikai kritikának nemcsak a

⁶¹ Ezt kellő alapossgal megette Nyíró Miklós *Kritika és hermeneutika: a Habermas–Gadamer-vita* című tanulmányában. Lásd <https://www.tankonyvtar.hu> > 08_nyiro_miklos-kritika_es_hermeneutika. (Letöltve: 2018.04.05.)

⁶² Azt akartam felkutatni – írja Gadamer –, „ami a megértés valamennyi módjában közös, és meg akartam mutatni, hogy a megértés sohasem egy adott »tárgyhoz« való szubjektív hozzáállás, hanem a hatástörténethez tartozik, s ez azt jelenti: a létehez tartozik annak, amit megértünk”. – Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. (Ford. Bonyhai Gábor.) Bp. 1984. Előszó a második kiadáshoz. 13.

⁶³ Uo. 18.

⁶⁴ Lásd Jürgen Habermas: *A társadalomtudományok logikája*. (Ford. Adamik Lajos et al.) Bp. 1994. A hermeneutikai megközelítés. 207–242.

⁶⁵ Itt főleg a *Retorika, hermeneutika és ideológiakritika, A hermeneutikus probléma univerzalitása, Szemantika és hermeneutika* c. szövegekre, a K.-O. Apel szerkesztette *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971) c. kötetbe gyűjtött kritikai tanulmányokra összefoglalólag válaszoló *Replikára* (*Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik*), valamint az *Igazság és módszer* harmadik kiadásához írt *Utószóra* (1972) hivatkozunk.

tudományos módszertudat kritikájaként megfogalmazódó tartalmi elemei, hanem azok a megkülönböztető *formai* jellemzői is, amelyek a *hermeneutikai reflexió* formájában jelentkező új típusú kritikai szemléletről, a kritikának egy másfajta, az episztemológiai alapokon nyugvó kritikai gondolkodástól eltérő felfogásáról és minőségéről tanúskodnak.

A hermeneutikai kritikával szembeni ellenvetések

A felvilágosodás hagyományára támaszkodó kortárs tudományos módszertudat, a ráépülő tudományelméleti/tudományfilozófiai, valamint ideológiakritikai koncepciók irányából számos kritikai *ellenvetés* fogalmazódik meg a gadameri filozófiai hermeneutika szemléletmódjával és kritikai orientációjával kapcsolatban.

A „tudomány” eszményét abszolutizáló, „a »kritikai racionalitást« az igazság abszolút mércéjévé” emelő popperi tudományelméleti/kutatáslogikai álláspont képviselői a hermeneutikai reflexiót „következetesen teológiai obskurantizmusnak” tekintik, a kritikai funkció vonatkozásában egyáltalán „tárgyaltannak” tartják.⁶⁶ Erre utalva Gadamer megjegyzi, hogy a popperi szemlélet magát a (a tudományelméleten kívül álló) filozófiai reflexiót „a racionalitás kedvéért a teljes irracionalizmusnak engedi át”.⁶⁷ Itt tehát módszer és reflexió szembeállítását és ütköztetését érzük tetten, a reflexió kizárását a tudományos kutatásból és szemléletből a módszertani helyességre való törekvés jegyében. Ezt a hozzáállást Gadamer „a módszereszmény által maga után vont »perspektívaszűkülés«”-nek minősíti.⁶⁸ Holott valójában módszer és reflexió szembenállása ilyen értelemben ténylegesen nem is érvényesül, mivel más-más szerepkört töltenek be a megismerésben: addig, amíg a módszer a megismerési eljárásokat szabályozza, a reflexió az (alkalmazott) módszer lehetőségfeltételeit vizsgálja. Ezért a módszertani helyesség eszményéhez igazodó kutató, ha akarna sem tudna elszakadni a beállítódásával járó reflexiótól. „Amikor módszertudatát védelmezi – mutat rá Gadamer –, akkor valójában ő is reflektál, de magát az ilyen reflexiót nem engedi tematikusan tudatosulni.”⁶⁹

Bár nem kétségbevonó és kiiktató, de mindenképpen beszűkítő jellegű megállapítást fogalmaz meg Odo Marquard a filozófiai hermeneutikával kapcsolatban, amikor a „szöveghez viszonyuló lét” szintagmával jellemzi.⁷⁰ Ez a megállapítás nemcsak azért problémás, mert a „halálhoz viszonyuló lét” heideggeri formuláját fogalmazza át, hanem azért is, mert visszautal egy, a filozófiai hermeneutikát jóval megelőző hagyományra, a hermeneutika azonosítására a szövegértelmezés elméletével és gyakorlatával. Ez ma már korántsem meríti ki a hermeneutikai dimenziót, mivel a filozófiai hermeneutika nem a szövegek világára redukálódik, hanem átfogja a hermeneutikai tapasztalat egészének nyelviségét, amiből a társadalmi emberi tapasztalat egyetlen formája sem vonható ki.⁷¹

Végül, a filozófiai hermeneutika által képviselt kritikai attitűd jellegét korántsem elhanyagolandó módon érintő kritikai észrevétel az, amit J. Habermas az *Igazság és módszerről* írt

⁶⁶ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja.* (Ford. Bonyhai Gábor.) Bp. 1984. Utószó. 372.

⁶⁷ Uo. 2.

⁶⁸ Uo.

⁶⁹ Uo.

⁷⁰ Az 1966-os heidelbergi filozófiai kongresszuson elhangzott megállapítás.

⁷¹ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Retorika, hermeneutika és ideológiakritika.* = Filozófiai hermeneutika. (Ford. Bacsó Béla és Mezei György.) Vál. Bacsó Béla. Bp. 1990. 172.

recenzióban – a hermeneutikai tételekkel számos egyetértő megállapítás mellett – a kommunikatív racionalitás és az ideológiakritika álláspontjáról megfogalmaz: „Gadamer félreismeri a megértésben kibontakozó reflexió erejét”.⁷² Állítását az előítéleteknek a megértésben játszott szerepével kapcsolatos gadameri elgondolás kérdésessé tételével igyekszik alátámasztani: „Gadamer a megértés előítélet-struktúrájának a belátását az előítélet mint olyan rehabilitálásába fordítja át”. De következik-e ebből, hogy „léteznek legitim előítéletek”?⁷³ Habermas úgy véli, hogy a gadameri szemléletet a tekintély és az ész összebékíthetősége irányába mutató konzervatívizmus hatja át, holott a reflexiónak éppen azt kellene felismernie, hogy a felvilágosodás szellemében „tekintély és megismerés nem konvergál”.⁷⁴ Habermas a hagyomány (tekintélye) által legitimált előítéletek iránti „előítéletnek” tekinti Gadamer részéről, hogy „elvitatja a reflexió erejét, amelyet pedig éppen az igazol, hogy a reflexió vissza is utasíthatja a tradíciók igényét”; ugyanis a reflexió „nemcsak igazol, hanem meg is töri a dogmatikus hatalmakat”.⁷⁵ A gadameri hermeneutikai reflexió önkorlátozási követelményét – amit Gadamer ismételtelen hangsúlyoz – Habermas a reflexiót belülről strukturáló vélt körkörösségnek tulajdonítja. Eszerint a tradíció-összefüggést meghaladó, a hermeneutikai reflexió kritikai attitűdjét legitimáló vonatkoztatási rendszer „ismét csak a tradíció elsajátításából” legitimálható.⁷⁶ Észrevehető, hogy Habermas – a felvilágosodás szellemében – a kritikai reflexiót kívül helyezi a tradíción, amely tárgyiasítja és külsődleges szempontok szerint ítéli meg a tradíciót, elutasítva a tekintély bármely formáját, amely hozzátartozik. A kommunikatív tapasztalat objektivitását veszélyeztetve látja a tekintély kényszerítő ereje által. Ezzel szemben úgy véli – a műalkotások, irodalmi és filozófiai szövegek példájára is utalva –, hogy Gadamer a tekintély igényével fellépő tradíciók applikatív megértését tekinti mindenféle hermeneutikus megértés mintájának.⁷⁷ Egy ilyen megállapítás a hagyomány, a tekintély, az applikáció megértésben játszott szerepének a súlyos félreértéséről tanúskodik.

Az ilyen és hasonló félreértésekre reagálva jogosan jelenti ki Gadamer, hogy az alapfogalmak – mint tudomány, kritika, reflexió –, amelyek körül Habermasszal folytatott vitája zajlik, nincsenek tisztázva.⁷⁸ Ez akkor válik ténylegesen nyilvánvalóvá, ha megvizsgáljuk a Habermas által szorgalmazott *emancipatorikus reflexió* fontosabb lényegi összetevőit és jellemzőit.

Az emancipatorikus reflexió

Gadamer a reflexió mibenlétére vonatkozó kérdést így teszi fel: Milyen szerepet játszik az ész az emberi gyakorlat összefüggésében? Úgy véli, hogy az ész „működésének általános formája mindig a reflexió”.⁷⁹ Ennélfogva a kritikai reflexió, valamint a hozzá tartozó értelmes érvelés és kritika a társadalmi gyakorlat minden területére kiterjed. Ebben azok a gondolkodók,

⁷² Jürgen Habermas: *A társadalomtudományok logikája*. (Ford. Adamik Lajos et al.) Bp. 1994. A hermeneutikai megközelítés. 240.

⁷³ Uo.

⁷⁴ Uo. 241.

⁷⁵ Uo.

⁷⁶ Vö. uo. 242.

⁷⁷ Gadamer „meggyőző minket arról, hogy a kitüntetett, autoritativ igényel fellépő tradíciók applikatív megértése mindenféle hermeneutikus megértés mintáját nyújtja”. – Uo. 232.

⁷⁸ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Replică la Hermeneutică și critică a ideologiilor*. (Trad. Gabriel Cerceș.) = *Uő: Adevăr și metodă*. Vol. 2. Buc. 2001. 540.

⁷⁹ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Utószó. 382.

akik fontosságot tulajdonítanak a reflexió szerepének a megismerésben és az életgyakorlatban, általában egyetértenek. Viszont lényeges különbségek mutatkoznak abban, hogy a különféle filozófiai koncepciók milyen alapokra helyezik a kritikai reflexiót, és milyen irányultságokat tulajdonítanak neki.

Az emancipatorikus reflexió a tudományos módszertudat alapján áll, s az ebből fakadó racionális elveket és eljárásokat követi, illetve terjeszti ki a megismerésen túli tapasztalati területekre is. Emancipatorikus, mivel szempontjai a felvilágosodás totális eszményét érvényesítik: az ész egyeduralmát, előítélet-mentes használatát, a megismerés és cselekvés maradéktalan felszabadítását a hagyomány és a tekintély bármiféle uralma, befolyása alól. Ezt a mindenféle uralmi kényszer alóli felszabadulás/felszabadítás elveként a társadalmi állapotokra is kiterjeszti. A tudományos módszereszményből fakadó, előzetesen definiált és eldöntött racionális elveket kívülről és eltárgyasító módon vonatkoztatja a megismerési eljárásokra és a társadalmi viszonyokra. Kritikai irányultsága a megismerésben és társadalmi téren egyaránt az objektivitás feltételeinek a tisztázását, szempontjainak az érvényesítését célozza.

Gadamer az emancipatorikus reflexiónak a kritikai elmélet képviselői, illetve Habermas által használt fogalmát túlságosan is homályosnak tekinti, több okból kifolyólag. Egyrészt azért, mert a célok kérdését eleve eldöntöttnek tartják, s inkább csak az eszközök helyes megválasztására figyelnek. Az emberi gyakorlat számára eleve eldöntöttnek tekintik, hogy az egyén és a társadalom „boldogságra” törekszik, s kritikájuk a rosszul megválasztott módszerekre és eszközökre irányul, mivel ezek számlájára írják, hogy a közjó elégtelen megvalósulása nem igazolja kellőképpen a felvilágosult ész szándékait. A technikai ész instrumentalizmusa uralja az általuk szem előtt tartott gyakorlatot, akárcsak a megismerés területén alkalmazott módszertani eljárásokat.⁸⁰ A társadalom kritikusa és szervezője a tudományos módszereszményből fakadó racionális elveket követ, kívülről vonatkoztatva ezeket a társadalmi állapotra, mintha nem lenne ő maga is része a társadalomnak. Nem vet számot e beállítódás elidegenítő következményeivel a társadalomra nézve.

Az emancipatorikus reflexió is az *univerzalitás* talaján áll, akárcsak a hermeneutikai. Csakhogy ennek alapját a felvilágosodás totális eszménye képezi, megvalósulási formája pedig a tudományos módszertudat elveinek a kiterjesztése minden tapasztalati területre. Ennek jegyében az ideológiakritikai szempontokat általánosítja minden kritikai beállítódásra nézve, a hermeneutikait is beleértve. Ez az univerzalitás tehát módszertani alapon érvényesül, anélkül, hogy reflektálna saját módszertani határait. Holott valójában magán viseli a modern tudományos módszertudat önellentmondásos illuzórikusságát és korlátozottságát. Ugyanis – mutat rá Gadamer – a modern tudomány az objektiváló módszereivel a partikularitást (a megismerésnek egy módszertanilag behatárolt területét) emeli a tárgy létrangjára. Ily módon, mint modern módszertudatot, mindenkor egy kezdeti lemondás motiválja: a lét teljességéből kizár mindent, ami kivonja magát saját módszertani eljárásai alól. De éppen ezáltal igazolhatja mindent felülmúló (határtalan és kétségbevonhatatlan) kompetenciáját a maga birtokba vett tárgyterületén. Ezzel a paradox önigazolási eljárással sikerül a megismerés teljességének a látszatát keltenie, miközben előítéletek és társadalmi érdekek húzódnak meg mögötte.⁸¹

⁸⁰ Vö. uo.

⁸¹ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Semantică și hermeneutică*. (Trad. Gabriel Cercel.) = Uő: *Adevăr și metodă*. Vol. 2. Buc. 2001. 493.

Ezt az emancipatorikus reflexió esetében feloldhatatlannak tűnő metodológiai ön-ellentmondásosságot – amely hatása alól a habermasi koncepció sem vonhatja ki magát –, tekinti Gadamer többnyire Habermas filozófiai hermeneutikával és a hermeneutikai reflexió hatóköre korlátozottságával kapcsolatos félreértései forrásának. Habermas a felvilágosodás eszmei horizontjából kitekintve a filozófiai hermeneutikára, úgy állítja be azt, mintha egyoldalúan az esztétikai-humanista tradícióra redukálódna, a „kulturális tradícióba” ágyazódó „értelemre”, szemben a felvilágosult ész elvei szerint szerveződő „reális” léttel. Tehát a hermeneutikai reflexió szerepe sem terjed túl a humanitás és a kulturális hagyomány illetékességi körén.⁸² Holott valójában nemcsak arról van szó, hogy ily módon Habermas beszűkíti a hermeneutikai reflexió hatókörét, s megvonja tőle az univerzalizásra való jogosultságot, hanem arról is, hogy a hozzáállásában megmutatkozó dogmatikus objektivizmus „a reflexió fogalmát is deformálja”.⁸³ a reflexiót a módszertudat kritikai orientációjára szűkíti, tehát a filozófián belül egy specifikus területre, nem látva át a filozófiának a módszerproblémákon messze túlnyúló teljes illetékességi körében játszott szerepét és fontosságát. Ugyancsak az emancipációs reflexió szerepének az eltűléséből, az ideológiakritikának tulajdonított mindent átfogó általánosságából következik Habermasnak az a javaslata, hogy „a hermeneutikai reflexiónak át kellene mennie ideológiakritikába”.⁸⁴ Holott Gadamer szerint a viszony éppen fordítva áll: az ideológiakritika az, amely a filozófiai reflexió egy specifikus formáját alkotja, mivel csak bizonyos típusú előítéletekre irányul, amelyek a megismerésnek és a társadalomnak a tudományos racionalitás elveire alapozott szervezésével kapcsolatosak.⁸⁵

Gadamer úgy véli, hogy „az emancipatorikus reflexiónak mindig el kell jutnia saját korlátaikhoz a társadalmi tudat körén belül”,⁸⁶ különben olyan kritikai tudatot generál, amely illuzórikus, utópikus horizontokat nyit meg; egy objektíváló, tárgyiasító tudatot, amely készen álló háttérigazságok birtokosának tudja magát, külsődleges szempontok szerint, deklaratíve közelít a tárgyához, s önmagát kivonja a tárgyára alkalmazott kritikai szempont alól. Ugyanakkor, amennyiben a Habermas által megjelenített emancipatorikus reflexió „az összes uralmi kényszer feloldására tör”, az nem jelenthet mást, „mint hogy vezérlő eszméje egy anarchista utópia kell, hogy legyen”.⁸⁷ Az így felfogott emancipatorikus reflexió eredményezte kritikai tudat hermeneutikai nézőpontból tekintve Gadamer szerint „kétségtelenül hermeneutikus hamis tudat”.⁸⁸ A lényegi különbséget Gadamer a Habermas által a hermeneutikai reflexió vonatkozásában szorgalmazott „reflexív kritika” pontosításával is nyomatékosítja. A hermeneutika esetében a reflexív kritika egy olyan instanciára alapoz, mint a *hermeneutikai tapasztalat* és annak nyelvi megvalósulásai. Ennélfogva a saját kijelentései *scopusait* és igazságigényét is bevonhatja a kritikai tudat horizontjába.⁸⁹

Gadamernek az emancipatorikus reflexiót, valamint annak a hermeneutikai reflexióhoz való viszonyát érintő kritikai észrevételei mentén jól kirajzolódik a két kritikai koncepció

⁸² Vö. Hans-Georg Gadamer: *Retorika, hermeneutika és ideológiakritika*. 177, 179.

⁸³ Uo. 179.

⁸⁴ Uo. 180.

⁸⁵ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Semantică și hermeneutică*. 493.

⁸⁶ Hans-Georg Gadamer: *Retorika, hermeneutika és ideológiakritika*. 188.

⁸⁷ Uo.

⁸⁸ Uo.

⁸⁹ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Replică la Hermeneutică și critică a ideologiilor*. 542.

paradigmatikus különbsége. A habermasi kritikai beállítódás és tágabban az ideológiakritikai attitűd alapját a felvilágosodás eszményének jegyében formálódott tudományos módszertudat képezi. Ezzel szemben a hermeneutikai reflexió és kritikai tudat a hermeneutikai tapasztalaton, a megértés mint applikatív folyamat és az életgyakorlat közti szerves összefüggésen alapul. Ezzel magyarázhatók az eltérő tartalmú fogalmak és párhuzamos érvrendszerek, a felvilágosodás kritikai tradíciója és az ész gyakorlati használatának a szembeállítás, a tudomány és a gyakorlati tudás oppozíciója, a kétféle univerzalizáskoncepció vitája.

A kétfajta kritikai beállítódás viszonya azonban csak annyiban bizonyul szimmetrikusnak, hogy egymás kritikai intencióit kölcsönösen saját szemléleti horizontjukon belül értelmezik. A továbbiakban látni fogjuk, hogy ezalól a filozófiai hermeneutika sem kivétel. A hermeneutikát a saját módszertani horizontjában értelmező ideológiakritikai attitűd – éppen e horizont paradigmatisms zártága folytán – nem vet számot a viszonyuk aszimmetrikus jellegével. Nem tulajdonít kellő jelentőséget annak a tényállásnak, hogy a hermeneutikai szemlélet nem egy újabb módszertani szemléletként rendelődik a tudománymódszertan mellé (még ha annak meghirdetett kritikájaként is) a tudomány szempontú paradigmán belül, hanem egy új *filozófiaként* fogalmazódik meg, amely előfeltevései szintjén a tudománymódszertanra alapozó koncepciók egészével helyezkedik szembe, illetve kísérletezik a meghaladásukkal, s ezt saját kritikai ön-értelmezéseként is megjeleníti. A filozófiai hermeneutika *filozófiai* továbblépést szorgalmaz a kritikai tudattól a hermeneutikai tapasztalathoz, melynek közegében a kritikai tudat (hermeneutikai) kritikája is megalapozást nyer, s reflexió és kritika egymáshoz tartozása egy új komplexitási szinten valósul meg. A továbbiakban megpróbálunk nyomon követni néhány idevágó gondolatot.

A hermeneutikai reflexió

Gadamer az *Igazság és módszer* harmadik kiadásához írt *Utószó*ban úgy véli, hogy a hermeneutikai reflexió és a tudományos módszertudat egymáshoz való viszonya két kérdés megvizsgálását teszi szükségessé: 1. „Mit jelent a hermeneutikai reflexió a tudományok módszertana számára?” 2. „Hogy áll a dolog a gondolkodás kritikai feladatával, ellentétben a megértés hagyományok általi meghatározottságával?”⁹⁰

Mit jelent a hermeneutikai reflexió a tudományok módszertana számára?

Gadamer a filozófiai hermeneutika kidolgozása során soha nem vonja kétségbe a tudományok szerepét és jelentőségét. Sőt, azt hangsúlyozza, hogy az *Igazság és módszer*ben végrehajtott hermeneutikai reflexió nem „puszta fogalomjáték”, hanem „a tudomány konkrét gyakorlatából ered, melynek számára magától értetődő a módszertani szellem, azaz az ellenőrizhető eljárás és falszifikálhatóság”, és „a tudományok gyakorlatából merít útmutatót”.⁹¹ Tehát a hermeneutikai reflexió nem kívülről közelít a tudományokhoz, hanem a tudományos megismerés módszertani szabályozottságára való tekintettel – különös tekintettel a szellemtudományok

⁹⁰ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Utószó. 373.

⁹¹ Uo. 370.

módszertani sajátosságaira és elégtelen megalapozottságára – vet számot kritikailag e módszeresség lehetőségeivel és határaival. Ily módon válik beláthatóvá az, ami a tudományos kutatás gyakorlata felől a benne állók számára nem feltétlenül mutatkozik meg: az, hogy a tudományos kutatás nem tekinthető öncélnak; esetében nem lehet elvonatkoztatni attól a tágabb tapasztalati környezettől és életgyakorlati folyamatoktól, amelyekbe beleilleszkedik. Ez a hozzáállás már nem állhat meg a tudományos módszeresség specifikus kérdéseinél – bár ezekből indul ki – hanem olyan kérdések irányában vezet tovább a vizsgálódást, hogy mik a tudomány feltételei és határai az emberi élet egészében?⁹² Ez viszont már a tudományra irányuló *filozófiai* kérdezést jelent, amely kilép a tudományelmélet és a kutatómódszertan horizontjából, s a tudományba vetett hit feltételeire és alapjaira kérdez rá egy olyan társadalmi-kulturális környezetben, amely a meghatározó létfeltételeit a tudományra alapozza. E kérdezés kritikai indíttatását olyan előfeltevések motiválják, miszerint: az igazság tapasztalata nem redukálható a tudományos igazság terjedelmére és hatókörére; az életgyakorlat nem merül ki a technikai/technológiai alapon szervezett életvitel gyakorlásában. A tudomány és életgyakorlat viszonyának filozófiai helyes belátása e viszony *megfordítását* igényli: nem a tudomány felől, és annak szemléleti horizontjában kell értelmezni az emberi életgyakorlatot, hanem fordítva, a tágabb értelemben vett életgyakorlat horizontjában kell feltárni a tudományok helyét és szerepét, a tudományos módszeresség körét.

A megfordítás igénye a filozófiai hermeneutika egészére jellemző szemlélet- és beállítódás-váltásból következik. E tekintetben a filozófiai hermeneutika már nem összpontosít egyoldalúan a tudomány tényére és tapasztalatára. Olyasmit akar feltárni és tudatosítani, amit a szellemtudományok körüli módszervita „elfedett és félreismert”, „valamit, ami a modern tudományt nem is annyira határolja vagy korlátozza, mint inkább *megelőzi*, és a maga részéről *lehetővé teszi*”.⁹³ A probléma tehát a kanti kérdés szellemében merül fel: „megismerésünknek melyek azok az előfeltételei, amelyek lehetővé teszik a modern tudományt, s ennek meddig terjed az érvénye?”⁹⁴ Ez a kérdés *filozófiai*, mivel nemcsak a tudományhoz és a tudományban alkalmazott tapasztalási módokhoz, hanem „az emberi világtapasztalat és életgyakorlat egészéhez” intézhető.⁹⁵ Ugyanis a modern tudomány előfeltételei nem merülnek ki az emberi megismerőképesség lehetőségeiben. A valós világtapasztalat és az életgyakorlat átfogó közege mindig is *megelőzi* a modern tudományt, s az belőle emelkedik ki. Ezért a valós kérdezés is megelőzi a tudományra és a belőle származó racionalizált cselekvési feltételekre és lehetőségekre való közvetlen irányultságot. A kérdés nem az – mutat rá Gadamer –, „hogy mit teszünk, és mit kellene tennünk, hanem az, hogy akarásunkon és tevékenységünkön túl mi történik velünk”.⁹⁶ A megfordítás a teljes emberi valóságtapasztalatra érvényes. Nem előre megállapított szcientikus normákhoz igazodó tevékenységünk határozza meg, hogy mi történik velünk, hanem a tapasztalati történésből, melynek résztvevői és részesei vagyunk, bontakoznak ki a gyakorlati cselekvésünk elvei; a mégoly racionalizált elvek és technológizált eljárások is a történés mozgásirányait és erővonalait képezik le.

E kérdésfeltevés horizontjában a tudományos módszertan határainak a kritikai beazonosítása és felmutatása a tudományra alapozott szemlélet, értékrend, szervezés és életvitel

⁹² Vö. uo. 371.

⁹³ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Előszó a második kiadáshoz. 12. [Kiemelés tőlem – V.K.]

⁹⁴ Uo.

⁹⁵ Uo.

⁹⁶ Uo. 11.

(hermeneutikai) kritikájává tágul, ami új *filozófiai* feladatként fogalmazódik meg. A filozófiai hermeneutika, a tudományos módszertudat és a filozófiai vizsgálódás viszonyát új megvilágításba helyezve, *rehabilitálja* a tudományelméleten/tudomány módszertanon túllépő filozófia kritikai szerepvállalását ebben a viszonyban. A hermeneutikai reflexió filozófiai érvényű, nemcsak azért, mert filozófiai legitimitációt igényel, hanem azért, mert egy filozófiai igényvel fellépő módszertani beállítódást kritizál, amelyen a társadalomtudományok önmegértése, illetve a kommunikatív folyamatok hamis logikai igényei alapulnak.⁹⁷ Miközben egy „filozófiai” igényt megkérdőjelez, egy új filozófiai igényt támaszt. „Igazi szándékom filozófiai” – mondja Gadamer,⁹⁸ mivel úgy ítéli meg, hogy épp a filozófia feladata, hogy feltárja a tudomány tényleges illetékességi körét, és azonosítsa annak határait, megvilágítva ily módon a valós emberi értékeit éppúgy, mint az elidegenítő/eldologiasító hatásait, egy olyan kor számára, „amely szinte már babonásan hisz a tudományban”. Gadamer ebben látja igazság és módszer feszültségének a filozófiai aktualitását.⁹⁹

Mindez nem zárja ki, hogy a hermeneutikai reflexiónak ne lenne – éppen a filozófiai érvényéből kifolyólag – tudományelméleti jelentősége is. Gadamer rámutat, hogy a hermeneutikai reflexió a tudományon belül olyan igazságfeltételeket tár fel, „amelyek nem a kutatás logikájában rejlenek, hanem megelőzik azt”. A hermeneutikai reflexió világítja meg, hogy a kutató a kutatási folyamat során saját magáról is megtanul valamit; a történész értékeléseiben „mindig látható saját álláspontja”; kérdésfeltevésüket „előzetes értés” irányítja.¹⁰⁰ Az is beláthatóvá válik, hogy nem annyira a tudományok metodikája a problémás, mint inkább a reflexív öntudatuk; a módszerkultuszhoz nem társul kellő kritikai önreflexió; hiányzik a módszereszmény kritikai tudata. Gadamer naiv félreértésnek minősíti azt a tudományelméleti viszonyulást, miszerint a hermeneutikai reflexiótól „a tudományos objektivitást féltik”, úgy vélekedve, hogy kritikátlan, szubjektivistára bátorít. Holott az, hogy a tudományos eljárások és objektivitások korlátozása a hermeneutikai reflexió által főleg „a termékeny előítéletek produktív értelmének az elismerése” formájában nyilvánul meg, „számomra nem egyéb – mondja Gadamer –, mint a tudományos tisztesség parancsa, melyért a filozófusnak ki kell állnia”, mivel ez olyasmí, amire a módszertudat nem reflektál.¹⁰¹ Valójában ilyenkor Habermas és mások „a felvilágosodás régi jelszavát” követik, hogy „a gondolkodásnak és a reflexiónak megcsontosodott előítéleteket és társadalmi kiváltságokat kell megszüntetnie”, ezzel pedig túlbecsülik a filozófiai gondolkodásnak a társadalmi valóságban játszott szerepét. Gadamer „mélységes szkepszissel” tekint erre, akárcsak „az ész hamis túlbecsülésére”.¹⁰² Ugyanis szerinte minden tudománynak van hermeneutikai összetevője. A tudomány előtti tudás (élettapasztalat, nyelvi hagyomány stb.) szerepe kiküszöbölhetetlen a tudományban. Ez különösen megmutatkozik a „megértő” tudományok esetében. Ennek feltárása nem jelenti a tudományos racionalitás korlátozását.¹⁰³ A hermeneutikai reflexió azzal, hogy „átláthatóvá teszi a tudományokban mindenkor irányt szabó *előzetes*

⁹⁷ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Replică la Hermeneutică și critică a ideologiilor*. 543.

⁹⁸ Uo. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Előszó a második kiadáshoz. 12.

⁹⁹ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Utószó. 371.

¹⁰⁰ Uo.

¹⁰¹ Vö. uo. 373.

¹⁰² Uo. 380.

¹⁰³ Vö. uo. 376.

megértéseket, új kérdéscimenzioakat tárhat fel a tudományok számára és ezzel közvetve a módszeres munkát szolgálhatja”.¹⁰⁴

De a hermeneutikus reflexió jelentősége a tudományok számára nem merül ki a módszertudat hiányosságainak a feltárásában, hanem kiterjed a tudományok egészére és a társadalomhoz való viszonyára. A modern tudományhoz, a módszertudat korlátaiból kifolyólag, hozzátartozik „egy mélyen gyökerező elidegenedés”.¹⁰⁵ A modern társadalomtudományok tárgyakkal – a társadalmi valósággal – „sajátos feszültségteli viszonyban állnak, ami különösképpen megköveteli a hermeneutikus reflexiót”.¹⁰⁶ Ugyanis a módszeres elidegenítés itt az emberi-társadalmi világ egészére vonatkozik. A társadalmi valóság ki van szolgáltatva a tudományos tervezés, irányítás elveihez igazodó módszeres elidegenítésnek, amely minden egyes ember és embercsoport életét kívülről determinálja. Olykor úgy tűnik, mintha a társadalomszervező leszakadt volna a társadalomról, noha ő maga is hozzátartozik. A hermeneutikus reflexió az önszerveződés gyakorlatát állítja szembe az elidegenítő mechanizmusokkal: a társadalmi közösség minden feszültség és zavar közepette képes újra és újra eljutni a társadalmi egyetértéshez, ami által létezik.¹⁰⁷

Gadamer a kritikai konfrontáció egyik fő forrását abban látja, hogy „a tudományos metodologizmus rabjai” félreismerik a megértés struktúramozzanatát alkotó *applikáció* értelmét. Applikáción mindenütt „szabályokra és szabályok alkalmazására gondolnak”, nem ismerik fel, hogy „a gyakorlatról való reflektálás nem technika”.¹⁰⁸ Ezért számukra érvényét veszti a valós gyakorlat fogalma, mivel „a gyakorlatot már csak a tudomány alkalmazásaként ismerik”, ez pedig olyan „gyakorlat”, „amely nem szorul igazolásra”.¹⁰⁹ Holott a tudomány tényleges konkrét alkalmazása során a szakember sem csupán a tudományát, hanem a „gyakorlati eszét” használja.¹¹⁰ E szcientista beállítódással az is együtt jár, hogy az észelvekből fakadó eleve adott célok megvalósításához próbálnak észszerű eszközöket alkalmazni, anélkül, hogy magukat a célokat megvizsgálják. A hermeneutikai reflexió viszont a célokat is tudatosítja, jelezve, hogy minden konkrét, gyakorlati élethelyzetben újból felül kell vizsgálni a célokat is, mivel azok sem időtlenek és történetietlenek.¹¹¹

A hermeneutikai reflexió gyakorlati nyereségei

A hermeneutikai reflexiónak számos nyeresége kimutatható, amelyek a *gyakorlatból* nőnek ki. Mindazokkal szemben, akik a kritikai módszert technikaként kezelik, kimutatható, hogy a *hermeneutikai gyakorlat* nem tanulható meg úgy, mint pusztán technika. Ez leginkább a megértés vonatkozásában válik beláthatóvá. Egyrészt a megértés megkívánja, hogy bizonyos fokú távolságot tartsunk a dolgokról alkotott saját véleményeinkkel szemben, s ily módon érvényre juttatja a hermeneutikai *távolság* kritikai produktivitását. Az, amit megértünk „mindig önmagáért is szól”, s azzal, hogy „önmagát teljes egészében játékba hozza, arra készíti a megértőt, hogy az

¹⁰⁴ Hans-Georg Gadamer: *Retorika, hermeneutika és ideológiakritika*. 187.

¹⁰⁵ Uo.

¹⁰⁶ Uo.

¹⁰⁷ Vö. uo.

¹⁰⁸ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Utószó. 373.

¹⁰⁹ Uo. 372.

¹¹⁰ Vö. uo. 376–377.

¹¹¹ Uo. 382.

is játékba hozza saját előítéleteit”.¹¹² Másrészt tehát a megértettek nem hagyják érintetlenül a megértőt; a megértettek bizonyos meggyőződést fejtenek ki, új meggyőzések kialakulásában játszanak közre. Ez azt jelenti, hogy a megértő kritikai tudatát mindig meghatározza egy *hatástörténeti* tényező is. A megértéssel tanulás és belátás is együtt jár, s ezek ugyanakkor olyan erőfeszítések, amelyek a gyakorlati hatásösszefüggések révén „mindig csak korlátozott mértékben eredményesek”. A megértés folyamata tehát nem a „vaslogika” és a módszeres technika érvényességi köre, hanem a gyakorlat és a humanitás területe.

A helyes választás kritikai követelménye ugyancsak ráirányítja a figyelmet a gyakorlatban való benne állásra. Aki igazi választási szituációban van, annak szüksége van valamilyen érték-mérőre, „melynek uralma alatt végrehajtja a döntésre irányuló reflexiót”. Választ kell találnia a kérdésre, hogy mi a helyes az adott helyzetben? A válasz viszont a konkrét választási szituációkban felgyült tapasztalatok irányából érkezik. Ezek játékterében formálódik az „értékmérő” oly módon, hogy „ami helyesnek számít, az magát a mércét is meghatározza, mégpedig nem csupán úgy, hogy a jövőbeli választásokat előre eldönti, hanem úgy is, hogy kialakítja magát az állásfoglalást meghatározott cselekvési célok mellett”.¹¹³ A helyes állásfoglalás gyakorlati kialakítása tehát magukat a célokat is mindig játékba hozza és újragondoltatja, s a gyakorlat ily módon biztosítja a döntéseink során az önmagunkkal való azonosság folytonosságát garantáló következetességet.

A hermeneutikai reflexiónak a hagyományhoz való viszonyból származó nyereségei

Ez a problémakör az *Igazság és módszer*hez írt *Utószó*ban feltett második kérdést illeti: „Hogy áll a dolog a gondolkodás kritikai feladatával, ellentétben a megértés hagyományok általi meghatározottságával?”.¹¹⁴ A tényleges kérdés az, hogy ezt a kettőt egyáltalán szembe kell-e, szembe lehet-e állítani egymással?

A Habermas által kiprovokált kérdés a tradíció kritikai tudatosításának mikéntjével kapcsolatos. Lehetséges-e az önmaga preformált racionális céljait a hagyománnyal szemben maradéktalanul érvényesítő *teljes* kritikai reflexió?

Gadamer úgy véli, hogy a teljes kritikai reflexió igénye a totális felvilágosodás eszményéhez igazodik, a minden előítélet és autoritás száműzését meghirdető felvilágosodás absztrakt jelszaván alapul. Az erre való törekvésben Gadamer a kritikai gondolkodás „végzetes összezavarodását” látja, s ezt a teljes, racionális önmagvalósítás eszménye jegyében az ösztönei és motivációi maximális kritikai tudatosítására és ellenőrzésére törekvő individuum helyzetéhez hasonlítja.¹¹⁵ Rámutat arra, hogy a tudatosítás itt – paradox módon – azt jelenti, hogy az „autoritatív módon belénk vésődött viselkedésmódok” – mint amelyeket a felvilágosodás eszménye is kitermelt bennünk – „példaképekké válnak, melyek meghatározzák saját szabad viselkedésünket”.¹¹⁶ Ez a „teljességre” törekvő kritikai beállítódás valójában az autoritás száműzésének *autoritását* hordozza magában, s voltaképpen visszavezet abba a normavilágba, amelynek meghaladására törekszik.

¹¹² Uo. 381.

¹¹³ Uo. 382.

¹¹⁴ Uo. 373.

¹¹⁵ Vö. uo. 383.

¹¹⁶ Uo.

Ezzel szemben Gadamer a teljes kritikai reflexió lehetetlensége, a reflexió korlátozott volta mellett foglal állást. Ez következik számára mindenekelőtt a tradíció lényegéből, mivel hermeneutikai megközelítésben a tradíció „nem az öröklött dolgok védelmezése, hanem egyáltalán az erkölcsi-társadalmi élet továbbformálása” s ezért valójában mindig „a szabadon átvett tudatosításán alapul”.¹¹⁷ De ez következik a tapasztalatunk és az emberi voltunk végességének a tudatosításából is. A kritikai reflexió totális kiterjeszhetőségéhez fűződő illúziót voltaképpen „az emberi végesség iránti vakság” eredményezi. Végül pedig a reflexió korlátozott volta a hatástörténeti meghatározottságából következik, abból, hogy nem vonható ki annak hatása alól, amire kritikailag reflektál.

Gadamer a hermeneutikai reflexió hatástörténeti meghatározottságának különleges jelentőséget tulajdonít, mivel az együtt jár a megértéssel mint hatástörténeti folyamattal. A kanti értelemben feltett kérdés – „hogyan lehetséges a megértés?” – olyan kérdés, „amely megelőzi a szubjektivitás bármiféle megértő hozzáállását (szubjektumszerű és tárgyi hozzáállást), s a megértésen alapuló tudományok módszeres hozzáállását, normáit és szabályait is”.¹¹⁸ A megértésre irányuló kérdés a velünk történő konkrét életgyakorlati történelemből bontakozik ki, s annak különféle területein tudatosul, mivel a megértés lehetőségfeltételei az adott történéshez való hozzátartozásából következnek. Tehát nem az életgyakorlati történéshez való módszeres hozzáállás vezet a megértésre vonatkozó kérdéshez, hanem a kérdés mindenkor gyakorlati felmerülése igényli a módszeres hozzáállást is. Gadamer a filozófiai hermeneutika programjának egészére vonatkozólag fogalmazza meg: „azt akartam felkutatni, ami a megértés valamennyi módjában közös, és meg akartam mutatni, hogy a megértés sohasem egy adott »tárgyhoz« való szubjektív hozzáállás, hanem a hatástörténethez tartozik, s ez azt jelenti: a létehez tartozik annak, amit megértünk”.¹¹⁹ A megértés tehát nem „tárgyi” viszonyulás, hanem hozzátartozik a megértettek létfolyamatához, folyamatosan formálja, alakítja azt, s ennek alapján gondolható, hogy „a hatástörténet elve a megértés általános struktúramozzanata”.¹²⁰

A kritikai reflexió ennél fogva nem állhat meg a lehetőségfeltételek tárgyi tisztázásánál, legyenek ezek akár a szubjektum, akár az objektum feltételei, mivel nem választható le a megértés folyamatáról. A lehetőségfeltételek feltárása csakis azon történés feltételei között történhet, amelyhez a kritika is hozzátartozik. A kritika által feltárt (tárgyi) lehetőségfeltételek a kritika lehetőségfeltételei is egyben. Ezt a hatástörténeti tudat kétértelműsége is alátámasztja: egyszerre jelenti „a történelem által előidézett és a történelem által meghatározott tudatot”, „másképp pedig magának ennek az előidézettségnek és meghatározottságnak a tudatát”.¹²¹ A „kritikai tudat” mint konkrét történeti szituációban végrehajtott reflexió nem vonhatja ki magát a hatástörténeti összefüggésből, hanem rá is jellemző a jelzett „kétértelműség”: nemcsak történetileg előidézett és meghatározott tudat, hanem *tudatában is van* önnön történeti előidézettségnek és meghatározottságának. Más szóval, a kritikai tudat, lényege szerint, a hatástörténeti tudat egyik megvalósulási módja.

Gadamer felismerése, hogy az emberi létünk a hatástörténeti tudat és végességünk tapasztalata által feltételezett – mivelhogy „a hatástörténeti tudat megszüntethetetlen módon inkább

¹¹⁷ Uo.

¹¹⁸ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Előszó a második kiadáshoz. 12.

¹¹⁹ Uo. 13.

¹²⁰ Uo. 14.

¹²¹ Uo. 15.

lét, mint tudat¹²² –, a dogmatikus objektivizmus és a naiv historizmus kritikai elutasításához vezet. Szerinte az úgynevezett „megértő tudományok” sem léphetnek ki ebből a történeti meghatározottságból, amely határt szab a megismerési/megértési törekvéseknek, s kritikai önreflexióra készíti őket a hagyomány és a történelem tárgyiasításának módszertani követelményével szemben. Esetükben is érvényes, hogy „a történeti hagyományt nem a történeti ismeret vagy a filozófiai-fogalmi megértés tárgyaként, hanem a saját létünk egyik hatásmozzanataként gondoljuk el. Saját megértésünk végessége az a mód, ahogy a realitás, az ellenállás, az abszurd és az érthetetlen érvényre jut”.¹²³ Ennélfogva számot kell vetniük azzal, hogy a reflexiójuk nem terjeszthető ki a hermeneutikai szituációjuk hatástörténeti összefüggésein túlra, és sem a megértés, sem a kritika nem válhat teljessé, mivel a valóság bármiféle tárgyiasításnak és eszményítésnek ellenáll, s a félreértések elkerülhetetlenek, mivelhogy hozzátartoznak a megértéshez.¹²⁴ De éppen abból kifolyólag, hogy a hatástörténeti tudat nem csupán tudatosítása a megértetteknek, hanem a hatások létszerű befogadása is, a hatások, amelyek a megismerőre/megértőre hatnak, újabb létfolyamatokat indítanak el, amelyek tartozékként a megértés és a kritika előtt is új lehetőségek nyílnak meg.

A hermeneutikai reflexiónak a tapasztalat nyelviségéből származó nyereségei

A hermeneutikai reflexió s egyáltalában semmiféle reflexió sem tekinthet el attól, hogy nyelvi közegben megy végbe. A megértés oldaláról mutatkozik meg a leginkább, hogy az emberi nyelviség univerzális, mindent hordozó, önmagában korlátok nélküli elem.¹²⁵ Hermeneutikailag tekintve a nyelv tükrében „reflektálódik mindaz, ami van”. A dolgok, jelenségek soha nem csak úgy elénkbe kerülnek, hanem a nyelv közegében válnak megtapasztalhatókká, a felmerülő problémákhoz és kérdésekhez csakis „benne lesz közünk”, általa nyílnak meg számunkra, mivelhogy a nyelv „mi magunk vagyunk”.¹²⁶

Tehát nem csak arról van szó, hogy a reflexió nyelvi, hanem arról is, hogy a nyelv a maga természetes valójában reflexív, s ez a nyelvi reflexivitás megelőz mindenféle tudatosan képződő reflexiót. A valóság nem „a nyelv háta mögött” történik – mondja Gadamer –, „hanem azoknak a háta mögött, akik szubjektív vélekedésben (ami ismételtel csak a nyelvben megy végbe) és abban a hitben élnek, hogy értik vagy már nem értik a világot”.¹²⁷ A társadalmi-emberi valóság is nyelvileg, a nyelv közegében szerveződik, s nem létezik olyan társadalmi valóság, amely „ne egy nyelvileg artikulált tudatban fejeződné ki”. De ennélfogva a nyelvi reflexió soha nem tárgyiasíthatja kívülről, instrumentálisan a társadalmi-emberi világot, mivelhogy maga is ennek történésével együtt történik. Ezért gondolható úgy hermeneutikailag, hogy nem az előzetesen lefektetett racionális elvekhez való normatív igazodás képezi a társadalmi valóság alapját, hanem a beszélgetésben történő szót értés és megegyezés. A nyelv az egymással való emberi érintkezés alapjául szolgáló *értelmesség* folytonos képződésének közege. Ám a nyelviségnek is, akárcsak a hagyománytörténésnek, megmutatkozik a reflexiót korlátozó ereje.

¹²² Hans-Georg Gadamer: *Retorika, hermeneutika és ideológiakritika*. 186.

¹²³ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Előszó a második kiadáshoz. 6.

¹²⁴ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Retorika, hermeneutika és ideológiakritika*. 179.

¹²⁵ Vö. uo. 176.

¹²⁶ Uo. 182.

¹²⁷ Uo. 185.

Azáltal, hogy a nyelviség hermeneutikai aspektusa retorikaival is kiegészül, aminek folytán a megértésre és egyetértésre való törekvés el is leplezi a reális emberi viszonyokat, a dialógust folytonosan megzavarja és határok közé kényszeríti a diskurzív beszédmód, amelynek a társadalmi berendezkedésre kifejtett kényszerítő hatásai újból és újból átírják a kölcsönös megértés lehetőségfeltételeit.¹²⁸

A hermeneutikai reflexió érvényességi köre

Az előbbiekre rendre azt igazolják, hogy a hermeneutikai reflexió érvényességi köre messze túlterjed a tudományos módszertudat és az erre épülő kritikai reflexió körén. A hermeneutikai kérdésfeltevésnek nem az a lényege, „hogyan bizonyos tudományokat hermeneutikai tudományként tüntet ki, hanem egy olyan dimenziót világít meg, amely mindig *megelőzi* a tudományos módszerek használatát”.¹²⁹ A tapasztalatnak ugyanis éppen abban áll a kimeríthetetlen ereje, hogy „folytonosan új előzetes megértést képez”.¹³⁰ A tudományosan megalapozott „tudatokkal” szemben a hermeneutikai megközelítés mindig előzetes tapasztalatokból indul ki, ún. előzetességstruktúrákat hoz játékba. Az előítéletek is mint előzetes ítéletek ezek sorába tartoznak. A hermeneutikai kritika általában az életgyakorlat folyamatában felgyűlt tapasztalati előzetességeket állítja szembe az illető tapasztalati területek tudományosan kimunkált tárgyi tudatával. Itt elég, ha két olyan példára hivatkozunk, amelyek a tudományon kívül eső tapasztalati területeken mutatják meg a hermeneutikai reflexió kritikai hatókörét, azokkal a törekvésekkel szemben, amelyek a tudományos módszereszmény hatókörébe igyekeznek bevonni e területeket is. A művészetek tapasztalatáról és az *esztétikai tudat kritikájáról*, illetve a történelem tapasztalatáról és a *történelmi tudat kritikájáról* van szó. Mind a művészet, mind a történelem kimeríthetetlen (tudományos) fogalmi megismerés és megértés számára, de ugyanakkor a hermeneutikai tapasztalat fontos dimenzióit alkotják.

Az esztétikai tudat kritikája

Az esztétikai elméletek tudományos meglátásait egybegyűjtő *esztétikai tudat* kimunkálása fontos szerepet játszott a modernitás idején a művészi teljesítmény önállósodásában és értékelésében. Mindazonáltal magán viseli a modern kulturális tudat két olyan meghatározó jegyét – a *tárgyasító* eljárást és a *dogmatizmust* –, amelyeket Gadamer hermeneutikai kritikával illet. Egyrészt az esztétikai tudat annálfogva, hogy a műalkotást beemeli az „esztétikai” specifikus területére, kivonja az eredeti környezetéből, a műelemzés *tárgyává* teszi, s leválasztja mindazokról az életösszefüggésekről, amelyek a mű világa és a saját világunk közötti tapasztalati átjárást biztosítják. Másrészt az „esztétikai” és a „nem esztétikai” mesterséges elkülönítése alapján az esztétikai elvekben és rendszerekben kifejezett saját igazságát *dogmatikusan* érvényesíti a műalkotás igazságával szemben.

¹²⁸ Vö. uo. 177.

¹²⁹ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Utószó. 384.

¹³⁰ Hans-Georg Gadamer: *Retorika, hermeneutika és ideológiai kritika*. 186.

Az esztétikai tudat gadameri kritikája az „esztétikai meg nem különböztetés” tanából indul ki, miszerint „minden mű eredendően egy életösszefüggéshez tartozik”, amely időközben elmúlt, de „az ilyen múltbeli vonatkozás úgyszólván benne van magában a műben”. A műalkotás már eredetében is magába gyűjti „világát”, s ezért önmagával azonos műnek számít – pl. Pheidiasz szobra vagy Aiszkülosz tragédiája –, függetlenül a művészi tevékenység későbbi társadalmi változásaitól. A mű tehát mindig elsődleges a művészi tevékenység esztétikai szabályozottságával s az ezt megalapozó esztétikai tudattal szemben. A befogadói megközelítésnek mindig (közvetlenül) a műből kell kiindulnia, nem pedig az esztétikai elméletek útmutatásából, ahhoz, hogy elkerülje az esztétikai tudat mint módszertudat elidegenítő hatásait. Hermeneutikai szempontból a művészet tudata, az esztétikai tudat s az általa feltárt/hordozott „esztétikai igazság” „mindig másodlagos azzal a közvetlen igazságigénnyel szemben, amely a műalkotásból indul ki”.¹³¹ Ezáltal a hermeneutikai reflexió visszavezet a *műalkotás tapasztalatához*, ahhoz az *igazságtapasztalathoz*, amelyben a műalkotás részesít bennünket a vele való partneri, dialogikus viszonyunkban. A művészi igazság esztétikai ítéletté idegenedik, mihelyt valaki kivonja magát a közvetlen műélvezet hatása alól.¹³²

A történeti tudat kritikája

A *történeti tudat* a történelmi tapasztalathoz való viszonyában Gadamer egy alapvető (ön)jellentmondást észlel. A XIX. század közepén kialakult német *történeti iskola* a *romantika* szellemiségétől ösztönözve felismerte a történelmi események *egyszeri individualitását* és a múlt *történetiségét*, szakítva a felvilágosodás történelmietlen *racionalizmusával*, amely nem észlelte a jelen és a múlt történelmi különbségét. Mégis Ranke, a történeti módszer híveként, úgy véli, hogy az *objektivitás* érvényesítése céljából a történeti tudatnak az a feladata, hogy a kor tanúságait az illető kor szelleméből értse meg, és ne engedje a jelen aktualizálását érvényesíteni. Ehhez a történésznek fel kell adnia az individualizmusát, a (történelmileg meghatározott) egyéni látásmódját, s a múltat minden morális megítélés nélkül kell kutatnia, úgy, ahogy az egykor sajátos formájában fennállt.¹³³ Ily módon viszont a történelem *objektív* megismerésére irányuló igyekezetében – a természettudományos módszertani követelmények hatása alatt – a *historizmus* formáját öltő és a történelmet *tárgyasító* elméletekben megragadó történelmi tudat ellentmondásba került magával a történelem élő történetiségével. Ugyanis a múltbeli történetet a jelentől elválasztó *történelmi távolság* leküzdését látja az objektív történelmi megismerés feladatának, ami elvileg nem kevesebbet jelent, mint a történelem jelentől eltérő *máságának*, vagyis történetiségének a megszüntetését. Gadamer a történeti tudat *tárgyasító* törekvésével és *episztemológiai dogmatizmusával* a megélt élet valós történetiségét, valamint az időbeli távolság és a történelmi hagyomány hermeneutikai produktivitását, azaz a *történelem tapasztalatát* állítja szembe kritikailag. Ebben helyet kapnak a szó eredeti értelmében vett előítéletek is (mint *előzetes* ítéletek), mivel „egzisztenciánk történetiségében” rejlik, hogy az előítéleteink már „ideiglenes beállítottságot” képezzenek ki a történelmi múlttal szemben, jóval azelőtt, hogy

¹³¹ Hans-Georg Gadamer: *A hermeneutika problémája univerzalitása*. (Ford. Bacsó Béla.) = *Helikon. Világirodalmi Figyelő*. 1981/2–3. 274.

¹³² Vö. uo.

¹³³ Vö. uo. 275.

annak módszeres kutatására és megértésére sor kerülne.¹³⁴ A „hermeneutikai ősjelenség”, hogy „nincsen olyan kijelentés, amelyet ne mint választ lehetne értelmezni egy kérdésre”, ebben az esetben sem kerülhet meg. Az előítéleteink voltaképpen válaszok azokra a kérdésekre, amelyek a múltbeli események kihatásai ébresztenek a tapasztalatunkban. A maguk helyén való érvényesítésük korántsem csorbítja a modern tudomány módszertani értékeit.¹³⁵

A hermeneutikai reflexió univerzalizációja és kritikai önreflexivitása

A hermeneutikai tapasztalat univerzalizációja a hermeneutikai szemlélet és beállítódás bírálói körében a leginkább vitatott.¹³⁶ Ezért a hermeneutika univerzalizációs igénye a filozófiai hermeneutika esetében a kritikai attitűd legszélesebb körű megalapozásaként és folytonos életben tartásaként merül fel. Az univerzalizáció kérdésköre több irányban terjed ki, mivel összevág a hermeneutikai nézőpont érvényességi körével, a hermeneutika filozófiai feladatával, a hermeneutikai tapasztalat életgyakorlati beágyazottságával, és nem utolsósorban a hermeneutikai reflexió önreflexivitásával.

Gadamer megállapítása szerint „a hermeneutikai nézőpont egyetemesége” nem tűr korlátozást.¹³⁷ A megértés igénye a hermeneutikai tapasztalat minden területén felmerül. Ezért a filozófiai hermeneutikának az a feladata Gadamer szerint, „hogy a hermeneutikai dimenziót teljes szélességében feltárja és alapvető jelentőségét érvényesítse teljes világmegértésünk vonatkozásában”.¹³⁸ Ez a feladatmeghatározás nem zárja ki azt, hogy az egyes tapasztalati mezők és a hozzájuk tartozó horizontok, ahonnan beláthatókká válnak, korlátozottak, határoltak.¹³⁹ Bár a megértés átfogó és egyetemes, a konkrét hermeneutikai szituációkban végbemenő megértési folyamatok ugyancsak korlátozottak, félreértések által tagoltak, akadályozottak; a képződő értelem-összefüggések nem vihetők át teljességgel egy újabb tapasztalati szituációra; a megértés végrehajtásaként történő értelmezésben meghúzódó feszültség soha nem egyenlítődik ki.¹⁴⁰ De mindaz, ami akadálynak minősül a megértés útjában, ugyancsak a megértésből fakadó erőfeszítések útján küzdhető le, s ez a hermeneutikai szituációk nyitottságát és a folyamatos továbbhaladást is biztosítja. A hermeneutikai tapasztalat a kérdezéssel „kezdődik” – kérdezéssel, amely már mindig válaszadás egy előzetes kérdésre.¹⁴¹ A megértés maga is kérdez, s a kérdés irány-értelme újból és újból feltöri a szituáció zárttságát. Továbbá, aki meg akar érteni, nem muszáj, hogy egyet is értsen azzal, amit megértett, de nem marad érintetlenül, nem vonhatja ki magát teljesen a megértettek hatása alól. Az, amit megértünk, mindig önmagáért is beszél; minden megértés egy meggyőzőerőt is eredményez, amely új meggyőződések kialakítása irányába hat. A megértés tehát nem egy kritikai módszer alkalmazása, nem is egy társadalmi technika, hanem *hermeneutikai gyakorlat*, amely hatástörténeti folyamatként megy végbe, s a hozzá tartozó hatástörténeti tudat a megértő létének és tudatának kodeterminánsa.¹⁴² Mindez arra vall, hogy, bár

¹³⁴ Vö. uo. 276.

¹³⁵ Vö. uo.

¹³⁶ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Replică la Hermeneutică și critică a ideologiilor*. 543.

¹³⁷ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Előszó a második kiadáshoz. 13.

¹³⁸ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Retorika, hermeneutika és ideológiakritika*. 171.

¹³⁹ Vö. uo.

¹⁴⁰ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Replică la Hermeneutică și critică a ideologiilor*. 549.

¹⁴¹ Vö. uo.

¹⁴² Vö. uo. 555.

a megértésre való irányultság tartja egységben a különféle tapasztalatokat, mégsem a megértés vagy a félreértés az elsődleges, sem pedig a szövegekhez való viszony, hanem a társadalmi élet megvalósulási formája, a dialogikus közösség, melynek hatóköréből egyetlen tapasztalat sem vonható ki.¹⁴³ A hermeneutikai tapasztalat mindenkori kiterjedése egybeesik a racionális lények dialógusra való készlettségével a létüket fenntartó és hordozó életgyakorlat közegében.¹⁴⁴ A megértésre irányuló törekvések, ítéletek, erők, meggyőződések játéka az életgyakorlat folyamatában képződő dinamikus hatásösszefüggések által behatárolt, de az életgyakorlatot fenntartó egyetértés és együttműködés igénye révén egyszerismind nyitott is önnön határai meghaladására.

Mindezek belátása reflexív nyereségeket eredményez, amelyek a gyakorlatból adódnak, és arra utalnak, hogy a hermeneutikai reflexió nem szakítható el az emberi gyakorlattól; csak akkor lehet igazán kritikai, hogyha kapcsolatban áll a gyakorlattal.¹⁴⁵ A hermeneutikai folyamat egyszerre történő gyakorlati határoltsága s mindenkori továbbhaladásának a gyakorlati fenntartása révén az univerzalitásigény érvényesítése és a hermeneutikai univerzalitás határainak kritikai megvonása a hermeneutikai reflexió számára egyaránt feladattá válik. E feladat komplexitásának köszönhetően a hermeneutikai reflexió univerzális hatókörűvé válik, s ezzel együtt *többszintes reflexió* formáját ölti, melynek összetevőit és szerteágazó irányultságait a hermeneutikai reflexióba beépülő *kritikai önreflexivitás* tartja egységben. A komplexitása terén való szintváltás reflexió *többlet* eredményez.

Gadamer elgondolása szerint a hermeneutikai kritika *többlet* abban áll, hogy önmagát is bevonja a (kritikai) reflexióba, oly módon, hogy önnön kritikai erőfeszítéseire, ezek feltételeire és függőségeire is (kritikailag) reflektál. E kritikai attitűd folytán az, ami idegen, sajátta válhat: nem oly módon, hogy kritikailag asszimilálják vagy felszámolják, s nem is úgy, hogy kritikátlanul reprodukálják, hanem úgy, hogy saját fogalmaival a saját horizontjában értelmezik, önnön értékét (is) érvényre juttatva.¹⁴⁶ Az önreflexivitás révén a hermeneutikai reflexió a *kritika* ideáljához is helyesebben közelít, mivel a kritikai tudat *illúzióját* is tudatosítja. Ugyanis a felvilágosodás hagyományában gyökerező kritikai tudat a saját *illúziójának* foglya, ami belső ellentmondásosságot is eredményez. Miközben az előítéletesség és a függőségek feltárására irányul, saját magát abszolútnak, mindenféle előítélettől és függőségtől mentesnek tekinti, s ez egy olyan önmagával szembeni előítéletté válik számára, amivel ő maga is felszámolhatatlan függőségbe kerül. Ily módon ő maga is ama tényállás által válik motiválttá, amely felé kritikailag irányul.

Gadamer rámutat, hogy az előítéletek teljes kiküszöbölhetőségére, hiányára való hivatkozás minden esetben *naivitás*, akár az abszolút felvilágosultság illúziójaként, akár a metafizikai tradícióból származó összes preconcepció empirikus meghaladásaként, akár a módszertani dogmatizmus ideológiakritikai meghaladásaként merüljön is fel.¹⁴⁷ Ezzel szemben a hermeneutikailag felvilágosult tudat egy magasabb rendű igazságot tartalmaz, mivelhogy önmagát is belefoglalja a kritikai reflexióba. A kritikai ész ereje ténylegesen ebben nyilvánul meg: tudja, hogy az emberi megismerés határolt, és *akkor is határolt marad, amikor saját határait tudatosítja*.¹⁴⁸ Ez különösképpen érvényes az autentikus filozófiai kritika mint a hagyomány által közvetített gondolati

¹⁴³ Vö. uo. 543.

¹⁴⁴ Vö. uo. 555.

¹⁴⁵ Vö. uo. 552, 555.

¹⁴⁶ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Semantică și hermeneutică*. 494.

¹⁴⁷ Vö. uo.

¹⁴⁸ Vö. uo.

képződmények kritikája esetében. A hermeneutikai reflexió e belátás révén a módszertudat önkritikájához is elvezethet, lehetőséget nyújtva ezáltal a módszereszményhez igazodó tudomány fogalmi absztrakciói és általánosításai lefordításához az emberi világtapasztalat nyelvére.

Is Hermeneutic Criticism Possible?

Keywords: transcendental criticism, ideological criticism, philosophical hermeneutics, hermeneutical reflection, hermeneutic criticism

The way in which we see today the essence of *critical thinking* and its impact on our communication practice is largely related to the legacy of the philosophical practice which, in various eras of the European philosophical tradition, repeatedly focused attention upon the issue of criticism, not only as a theoretical and methodological problem, but also as an essential element of practical action and social practice.

The philosophical hermeneutics of H.-G. Gadamer is sometimes seen, in a prejudiced way, as being external to critical thinking in its role in understanding prejudices and tradition. However, the hermeneutic investigation of understanding is motivated precisely by the question of the measure in which we ourselves are prisoners of the *misbeliefs* of our own age, tradition, and personal experience. Based on these considerations, I confront the legacy of hermeneutical criticism, on the one hand, with the Kantian attitude of *transcendental criticism* which relates the investigated phenomena back to their conditions of possibility and to their limits, and on the other hand, to the attitude of *ideological criticism* established and conducted as a social practice by the representatives of the Frankfurt School.

In my study I consider it sufficient to raise some relevant questions regarding the relationship of philosophical hermeneutics to criticism. What are the consequences of the hermeneutical approach for the essence and practice of criticism? How can hermeneutical reflection contribute to the widening of the horizon of critical thinking toward self-reflexivity? According to my hypothesis, hermeneutical criticism even offers a *surplus* compared to the critical attitude of the Enlightenment, as it also includes its own critical illusions in the scope of its (critical) reflection, thus also tracing the boundaries of potential hermeneutical criticism.

MÚHELY

Soós Amália

A lét és a jó egysége Augustinus filozófiájában

Tanulmányomban arra teszek kísérletet, hogy felvázoljam és elemezzem Augustinus a jó és a rossz problematikájával kapcsolatos elképzelésének legfontosabb filozófiai elemeit. A rendkívüli gazdagságot mutató életműből elemzésem tárgya itt csak az egyházatyának a témakörben írt két kulcsfontosságúnak vélt szövege lesz: a *De libero arbitrio* és a *De natura boni contra manichaeos*, különösen a bennük megjelenő természet- és rendfogalomra, illetve ezek filozófiai forrásaira való tekintettel.

Jó és rossz ellentéte, mibenléte, megjelenése, világban való előfordulásuknak okai és módzatai Aurelius Augustinust szinte egész életében foglalkoztatták. Függetlenül attól, hogy a válaszokat a gnosztikus-szinkretista manicheizmus tanaiban, az újplatonikus filozófiai elképzelésekben vagy a keresztény tanításokban kereste, minden keresését az igazság megismerésének igénye jellemezte. Ennek az emberi, intellektuális és hitbeli fejlődésnek személyes tanúságtétele a *Vallomások*, Augustinusnak a nyugati kultúrában talán legnagyobb hatást kifejtő műve, amelyet a kutatók a személyiség születésével hoznak összefüggésbe.

A fentebb említett, a jó, a lét és a szabad akarat kérdéseivel foglalkozó két értekezés több mint tíz év távolságában íródott. *A szabad akaratról* 388-ra tehető, rögtön a megkeresztelkedését követő időszakra, amelyet szellemi fejlődésének és intellektuális megtérésének egy igen fontos szakasza, a cassiciacumi tartózkodás előzött meg. A barátjának cassiciacumi birtokán töltött idő alatt, a tanulmányok, vitának és elmélkedésnek szánt életvitel eredményeképpen születtek első filozófiai dialógusai: a *Contra Academicos*, a *De vita beata* és a *De ordine*. Ezeknek az „elhangzott” szövegkörnyezetre, az élő beszédre utaló dinamikája, frissessége, formai könnyedsége érződik még *A szabad akaratról* c. dialógus kidolgozásán. A *De natura boni* (amelynek megírására nézve a kutatások máig eltérő adatokkal szolgálnak, 399-re vagy 404–405-re datálható),¹ viszont már más formai szigorral, kötöttebb struktúrával és az apologéta céltudatos szándékával írt szöveg, amely nem annyira a keresés, mint az egyre inkább belátott igazság hirdetésének dokumentuma.

Annak ellenére, hogy a keresztény hittételek megértésével és elfogadásával párhuzamosan filozófiai fejlődése során sok olyan neoplatonikus gondolatot el kellett hagynia, amelyeket

Soós Amália (1982) – PhD, óraadó, tudományos munkatárs, BBTE, Kolozsvár, soosamalia@yahoo.com

A tanulmány a PN-III-P4-ID-PCE-2016-0775 számú projekt keretében készült; projektvezető: Gabriella Zuccolin

¹ Serge Lancel, Peter Brown vagy Jean-Louis Dumas különböző évekre teszik. – Vö. Augustin: *Despre natura binelui. Contra maniheilor*. Ford. Cristian Şoimuşan. Utószó Bogdan Tătaru-Cazaban. Buk. 2004. 7.

filozófiai indulásakor még teljes mértékben elfogadhatónak tartott,² az újplatonikus, mi több, bizonyos neoplatonikus és ókeresztény szövegeken keresztül még az arisztotelészi filozófia hatása is erőteljesen érzékelhető a szóban forgó művek tartalmi-argumentációs vonatkozásaiban. Az eszmei, filozófiai mondanivaló tekintetében a későbbi *De natura boni* nem hoz lényegesen újat a *De libero arbitrió*hoz képest, ám abban, ahogyan a platonikus és arisztotelészi filozófiai örökséget és fogalomhasználatot a keresztény dogmatika szempontjából az elméleti diskurzus szintjén hasznosítani tudja, már jóval nagyobb jártasságra vall, mint a korábbi szöveg.

A létről és a jóról szóló elmélkedéseinek tulajdonképpeni kiindulópontja az a kérdés, hogy honnan származik a világban a rossz. Hogyan lehet megragadni a természetét, melyek megjelelésének okai, milyen viszonyban áll a teremtővel és a teremtett világgal? Mindkét értekezésének megírását egyrészt az az igyekezet motiválta, hogy bebizonyítsa, Isten nem lehet semmilyen rossznak oka, mert az abszolút jó nem lehet a rossz szükségszerű okozója, és semmilyen rosszat nem cselekedhet. Másrészt a korábban igen széles körben elterjedt manicheus tanok ellen szolgáltat racionális érveket, azzal a szándékkal, hogy bebizonyítsa hitük alaptalan, inkonzekvens, hazug mivoltát. Ha elfogadnánk, írja a *De ordine* első könyvében, hogy Isten a világban megjelenő rossz okozója, ezzel egyszersmind megfosztanánk Istent a legfőbb jó attribútumától, mi több, nem beszélhetnénk az isteni igazságosságról sem, és ezáltal a büntetés fogalma is érvényét veszítené. A keresztény filozófus számára többé a másik, a dualista-materialista út sem járható, a manicheizmus³ azon tanítása, amely a világot két örök, egymással folyamatosan harcban álló anyagi princípium uralkodási terepeként magyarázta. Ez az elképzelés ugyanis Isten mindenhatóságát, romolhatatlanságát és mindentudását szünteti meg, mi több, minimálisra redukálja a rossz elkövetésében a morális emberi felelősséget.⁴ A rossz kérdése minden esetben összekapcsolódik tehát a jó fogalmának meghatározásával, Isten és a lélek természetének kérdéseivel, és a megismerés problémáján keresztül a boldogságnak a változatlan és örök igazsággal való azonosításával.⁵

² Kendeffy Gábor ezek közé sorolja a lélek preegzisztenciájának tanítását, az anamnéziselméletet, az ember azonosítását a lélekkel és a lélek isteni természetének gondolatát. – Lásd Szent Ágoston: *A boldog életről. A szabad akaratról*. Ford. Tar Ibolya. Jegyz., utószó Kendeffy Gábor. Bp. 1989. 277.

³ A manicheizmus szinkretizmusa, amely a korai keresztény tanok és szertartások számos elemét beépítette, sokáig fogva tartotta Augustinust, egyrészt, mert a ráció szerepét hangoztatta az autoritáselvű elfogadással szemben, másrészt Jézus alakjának központi szerepe miatt, akit a Fény Birodalmának harcosaként értelmeztek, de – mint a jó princípiuma általában – a manicheusoknál Jézus is alá volt rendelve a Sötétség birodalma első reakciójának, amely a kozmikus harcot elindította. Mani tanai nem ismerték el Jézus reális megtestesülését sem, csak transzcendens lényként, kozmikus Jézusként fogták fel, akit a természetben mindenhol jelenlévőnek hittek. Értelmezésükben keresztre feszítése is csak allegorikus kifejezése a Fény oltárán feláldozott jónak. Istent nem végtelen és intelligibilis létezőként, hanem korlátozottan, térbeli jelenlétként fogták fel. A manicheista szent könyvekről, az Egyiptomban, Medinet Mádiban felfedezett kopt kéziratok jelentőségéről, a tanok judaizmushoz és kereszténységhez fűződő viszonyáról és tartalmáról lásd Julien Ries: *Manicheismo: un tentativo di religione universale. II. Gnosi e manicheismo*. Ford. Riccardo Nanini. Milano 2011; szintén erről Michel Tardieu: *Manichaeism*. Ford. M. B. DeBevoise. Urbana and Chicago 2008.

⁴ Amennyiben a rossz örök princípium a világban, a történelem pedig azt mutatja, hogy a fény mindenhol a sötétséggel összekeveredett és a matéria fogságában van, a jó pedig nem tud győzedelmeskedni a rossz fölött, e szükségszerűség folytán értelmét veszti a felelősség kérdése is. A manicheusok mégis kivételesen szigorú szabályoknak és az aszketikus életmódnak megfelelően éltek, mert úgy gondolták, ezek által tudja az ember ideig-óráig kiszabadítani a benne fogságban lévő fény princípiumát; csakhogy ez, amint Augustinus felrója nekik, hazug elvárás, nem egyeztethető össze doktrínáik másik részével.

⁵ Azt is el kell viszont fogadnunk, hogy a válaszokat néha maga sem találta kielégítőeknek, még akkor sem, ha az ontológiai hiánykategória lehetőségét a semmiből való teremtéssel összefüggésben magyarázni tudta, és a szabad akarát fogalmával át is tudta hidalni a szakadást a teremtmény két ellentétes gyökere, az abszolút lét és nemlét között.

Augustinus a manicheizmust kvázi *belülről*, tanaik alapos ismerőjeként bírálhatta, hiszen kilenc esztendeig tartozott Mani követői közé – igaz ugyan, hogy mindvégig megmaradt „hallgatónak”, nem igyekezett bejutni a „kiválasztottak” elit körébe –, ezalatt pedig több prófétájával is találkozott, belőlük kiábrándulva menekült az Új-Akadémia szkepticista körébe. Amint azt jómaga a *Vallomásokban* is kifejtette, intellektualista valláskeresésében, az igazság megismerésének lehetőségeit kutató s az igazság megismerésének igényéről le nem mondó lelki alkatának köszönhetően az elméleti ítélet felfüggesztésére felszólító szkepticizmus sem lehetett, értelem-szerűen, számára elfogadható válasz.

A cassiciacumi dialógusok a *De libero arbitrio* és a *De natura boni* fogalmi keretének előzményeit kínálják. A boldogság és a megismerés kérdéseire már a cassiciacumi dialógusok választ próbálnak adni, ez a válasz pedig részben a platóni, részben a sztoikus filozófia szellemében történő: először a lélekre vonatkozó immanens célként a boldogságot azonosítják a bölcsesség keresésével (a bölcsesség a lélek erénye), utólag pedig, Augustinusnak a szkeptikusokra utaló ellenvetései nyomán nemcsak a keresésben, hanem az igazság birtoklásában vélük felfedezni. Senki sem lehet boldog, ha nem birtokolja azt, amit keres. Innen jutnak tovább az örök és változatlan igazság fogalmához, birtokolni ugyanis azt kell, aminek birtoklása semmi másról nem függ, kizárólag csak az ember saját akaratótól: ez esetben ugyanis akarata ellenére el sem veszítheti. Következésképpen ez az igazság nem lehet változó, véletlenszerű és időleges, hiszen ilyen esetben elveszíthető lenne. Már itt terepe nyílik tehát annak a meghatározásnak, hogy a boldogság – mind a megismerés, mind az életvitel szempontjából – Isten birtoklása. A boldog életről már az első nap végére megfogalmazódik, hogy „Abban lakozik Isten, aki helyesen él”, illetve „Isten abban van jelen, aki Isten akarata szerint cselekszik”, „akiben nem lakozik tisztátalan szellem”.⁶ A gondolatmenet, amely a releváns fogalmak ellentétpárjaira épít, az antik hagyomány mintájára nem feltételez átmenetet a bölcsesség és ostobaság, élet és halál, boldogság és szerencsétlenség között.

Itt érzékelhető az, amiről Kendeffy Gábor a magyar kiadás utószavában úgy fogalmaz, hogy: „ugyancsak neoplatonikus eredetű az a később visszavont optimizmus, miszerint a boldogság még ebben az életben elérhető”, hiszen az ember testiségének problémája itt még korántsem kap akkora jelentőséget, mint amekkorát példának okáért a *Vallomásokban* érzékelhetünk, és az eredendő bűn problémáját is csak a „lélek bukásának plotinoszi sémája

Ugyanakkor, amint arra több elemző is rámutat, a kérdés továbbvezet a *ratio* és *fides* augustinusi dialektikájához. Gérard Philips szerint pl. a hit elsődrendű az észérvekhez képest: „Dès l’abord, nous pouvons donc être assurés qu’en Dieu la permission du mal trouve sa pleine justification. Saint Augustin ne prétend pas que l’ordre de la création requière le mal; mais, puisqu’il existe, il s’agit d’en chercher une explication forcément fragmentaire. Il faut prouver, non que Dieu a dû permettre le mal, mais constatant qu’il l’a permis, Augustin en présente une justification qu’il sait d’ailleurs imparfaite. Nous ne connaissons parfaitement que plus tard, nous dit-il. Quant à lui, dès après sa conversion, le problème du mal ne le trouble plus.” – Gérard Philips: *La raison d’être du mal d’après saint Augustin*. Dissertation présentée pour le grade de Maître Agrégé en Théologie de l’Université Grégorienne de Rome. Louvain 1927. 12–13. Ezzel szemben Cristian Șoimușan a két fogalom komplementer jellegét hangsúlyozza. – Lásd Augustin: *i. m.* 80.

⁶ Szent Ágoston: *i. m.* 23–24. Nem tartom érdektelennek felhívni a figyelmet az itt jelentkező paradoxon-jellegre: egyrészt Isten birtoklásának ezek a meghatározásai, amint az említett kiadás utószavában olvashatjuk, nemcsak az igazság birtokában lévő emberre, de a keresőre is érvényesek, aki csak keresi Istent, de még nem találta meg. Másrészt, amint elhangzott, a dialógus meghatározásai szerint s e fiatalkori dialógusokban általában, részben az akadémiai szkepticizmussal folytatott vita értelmében Augustinus a kereső embertől elvitatja a boldogságot. Későbbi munkáiban, ahol egyre inkább előtérbe kerül, hogy az abszolút igazság teljes megismerése csak a *szinelátás* pillanatában – a földi életben nem – lehetséges, közelebb kerül a középkori *homo viator* értelméhez is.

szerint fogja még fel, s ugyanígy a boldogság alanyának sem a teljes embert, hanem egyedül a lelket tekinti”.⁷

Ugyancsak erős plótinuszi hatást mutat a *De ordine* is, amely pontosan az isteni világrend és a rossz összeegyeztethetőségére kérdez rá, és felvázolja a legfőbb jóhoz vezető utat – a tudományok rendszerében –, az igazságban való részesedés fokozatait az emberi világ hierarchikus rendjében. Az isteni világrend fogalmának először a mindenre kiterjedő oksági láncolatként való értelmezése, utóbb pedig az isteni igazságosság elemeként való meghatározása rendre hiányosnak bizonyul, hiszen előbbi esetben Isten lesz a rossz oka, utóbbi esetben pedig a rosszat a világrend organikus elemeként posztulálja.⁸ Ezért lesz Augustinusnak szüksége az újplatonikus tanításra, amely az ontológiai hierarchiaelmélet, a részesedés és a priváció fogalmai által már nem a jó és a rossz fokozatosságán, hanem a jóból különböző mértékben részesülő létezők hierarchiáján alapul.

Amennyiben minden létezés az Egy vagy az istenség emanációjából származtatható, részül az Egy lényegében, s ezáltal minden létező jó. Mivel viszont az Egynek Plótinosz abszolút transzcendens lényegét tulajdonít (ami azt jelenti: túl van a léten, a jón, a szépen, az észen), ez teljes mértékben meg sem ismerhető, legalábbis addig, amíg megmaradunk az értelmi megismerés útján, amelyben a megismerő (értelmes lélek, ész) és tárgyának azonossága a szemlélődés eredménye, mindig utólagosan jön létre, és mindig másik szemléleti tárgyat eredményez. A szellemben a megismerés alanya és tárgya lényegileg eggyé váltak már, ám ez sem jelenti az Egy teljes megismerését, hiszen a plótinuszi triadikus világképben az Egy, amennyiben minden léten túli, nem is szellemi létező.⁹ A Szellem vagy Ideák szférája alatta van az istenségnek,

⁷ Uo. 277.

⁸ „Utinam, inquit, ab eo quem defendis ordine devius non sis, non tanta in Deum feraris (ut mitius loquar) incuria. Quid enim potuit dici magis impium, quam etiam mala ordine contineri? Certe enim Deus amat ordinem. Vero amat, ait ille; ab ipso manat et cum ipso est. Et si quid potest de re tantum alta convenientius dici, cogita, quaeso, ipse tecum. Nec enim sum idoneus qui te ista nunc doceam. Quid cogitem, inquit Trygetius? Accipio prorsus quod dicis satisque mihi est in eo quod intellego. Certe enim et mala dixisti ordine contineri et ipsum ordinem manare a summo Deo atque ab eo diligi. Ex quo sequitur ut et mala sint a summo Deo et mala Deus diligit.” A következő paragrafusban pedig: „Non diligit Deus mala, inquit; nec ob aliud, nisi quia ordinis non est ut et Deus mala diligit. Et ordinem ideo multum diligit, quia per eum non diligit mala. At vero ipsa mala qui possunt non esse in ordine, cum Deus illa non diligit? Nam iste ipse est malorum ordo ut non diligantur a Deo. An parvus rerum ordo tibi videtur ut et bona Deus diligit et non diligit mala? Ita nec praeter ordinem sunt mala, quae non diligit Deus, et ipsum tamen ordinem diligit: hoc ipsum enim diligit diligere bona, et non diligere mala quod est magni ordinis, et divinae dispositionis. Qui ordo atque dispositio, quia universitatis congruentiam ipsa distinctione custodit, fit ut mala etiam esse necesse sit. Ita quasi ex antithetis quodammodo, quod nobis etiam in oratione iucundum est, ex contrariis, omnium simul rerum pulchritudo figuratur.” – S. Aurelii Augustini: *De ordine libri duo.* = Uő: *Opera Omnia – editio latina. Patrologiae Latinae elenchus.* (= PL). Szerk. Jacques-Paul Migne. 32. A *Patrologia latina* sorozatban a teljes életmű online kiadásához lásd http://www.documentacatholicaomnia.eu/1815-1875_Migne_Patrologia_Latina_01_Rerum_Conspectus_Pro_Tomis_Ordinatus_MLT.html; valamint <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>.

⁹ A szemléltetés érdekében Plótinosz a sokszor hivatkozott forrás vagy életfa példáival él: „Mert nem a mindenség a kezdet, hanem a mindenségnek is van kezdete. A kezdet nem a mindenség, és nem is része a mindenségnek, mert különben a mindenséget nem hozhatná létre, és ő nem lehet a sokaság sem, hanem csak a sokaság kezdete. A létrehozó ugyanis mindig egyszerűbb a létrejöttnél. Ha ő hozta létre a szellemet, akkor a szellemmel neki magának egyszerűbbnek kell lennie. [...] Ő az élet fölött álló oka az életnek. Mert az életerő, amely a mindenséget teszi, nem az első, hanem csak előbugyan belőle, mint (víz) a forrásból. Gondolj csak el egy forrást, amelynek egyéb eredete nincsen, s amely önmagát adja valamennyi folyónak, de azért nem mertül ki ebben, hanem megmarad a maga állandóságában és nyugalmaiban. [...] Vagy képzelj el egy óriási fának az életét, amely az egész fán keresztül halad, de azért mégsem szóródik szét az egész fában, hanem az életprincípium megmarad változatlanul...” – Plótinosz: *Istenről és a hozzá vezető utakról.* Szemelvények Plotinosz *Enneasáiból.* Ford. Techert Margit. Bp. 1944. 23–24.

ehhez képest pedig még alacsonyabb hiposztázist képviselnek a lélek és Élet szférái. Ahogyan az Egy emanációja lefelé mozgással hozza létre az ontológiai léthierarchiát, úgy a megismerés egy fordított, felfelé irányuló mozgás által igyekszik visszaállítani az abszolút egységet, és az összes létezőt természetének megfelelően egy erre az egységre irányuló vágy jellemzi. Plótinosz az *Enneaszok*ban ennek kitüntetett lehetőségét a lélek Istennel való misztikus egyesülésében ragadja meg, minden más szemléleti forma ennek közelebbi vagy távolabbi képmása, homályos formája: „S ha úgy próbálok felfogni, hogy a létől elvonatkozol, csodát fogsz látni. Vesd magad utána, érd el, és az ő birodalmában pihend ki magad. Inkább átöleléssel, mint ésszel érted meg őt, a nagyságát pedig abból látod, amik utána következnek és általa vannak.”¹⁰

Augustinusnál némiképp módosul a gondolatmenet képlete, hiszen ő elejétől fogva a plótinoszi filozófia¹¹ keresztény alapokon nyugvó értelmezését képviseli. Mivel a létezők oka, princípiuma Isten, az isteni jóságban való részesedés a szabad teremtés által válik lehetővé. Az emanációtanban kifejezésre jutó szükségszerűség helyett az *ex nihilo* teremtés filozófiai paradigmájában a semmiből (nemlétből) a teremtett lét csakis úgy jöhet létre, ha a szeretet és abszolút jóság *akarati* aktusának tulajdonítjuk.

Augustinusnál nem válik el lélek és szellem dimenziója, hanem az arisztotelészi lélekfogalom értelmezéséhez hasonlóan a szellem (ráció, értelem) a lélek legfejlettebb részeként jelenik meg, amely csak az embernek sajátja, az alacsonyabb rendű létezőknek nem. Ezzel összefüggésben lehet értékítéletéről, racionális és absztrakt gondolkodásról, a logikai következtetés képességéről és belátásról beszélni. Augustinus is az étellel összefüggésben, az élet princípiumaként értelmezi a lelket, de esetében ennek metafizikai fundamentuma az isteni logosz. Érdeklődése mindig az emberre *in concreto* irányul, de nem a pusztán „természeti” adottságaiban, hanem teleologikus természetfölötti elhivatásában. Az érzékelés problémája is – amelyet a lélek tevékenységeként határoz meg, attól függően, hogy a test melyik részében fejt ki intenzívebb hatást – csak az ember esetében érdekli, hiszen a teremtett létezők közül egyedül ő képes a megismerésre, a magasabb rendű létezők elgondolására és önismeretre, önreflexióra. Az emberi gondolkodás az érzékelés tárgyaitól fel tud emelkedni az elvontabb (fogalmi, elméleti, matematikai) igazságok belátásához, és az ideák szerint ítéli meg a tárgyi világot is. Plótinosztól eltérően az exempláris ideákat Augustinus az isteni értelemben helyezi (mindenhatóságából és mindentudásából kiindulva semmi nem lehet rajta kívül), ezáltal megnyitva az utat az augustinusi ismeretelmélet eltérő értelmezései számára.¹²

A rossz és jó problematikája szempontjából viszont az *ex nihilo* másfajta logikai dedukcióra is lehetőséget ad, mint amit a plótinoszi elképzelés megenged: itt ugyanis a hiány, a

¹⁰ Uo. 25. A fordító az előszóban, a VI. 8. értekezésre hivatkozva ezt az értelmén túli megismerést „szerető észként” definiálja.

¹¹ Henri-Irénée Marrou értelmezése alapján elmondható, hogy Augustinus nagy valószínűséggel Plótinosz műveinek a Marius Victorinus általi latin fordítását ismerte; szintén Marius Victorinus tolmácsolásában találkozott Arisztotelész *Kategóriáival* is. – Henri-Irénée Marrou: *Sfîntul Augustin și sfîrșitul culturii antice*. Ford. Dragan Stoianovici, Lucia Wald. Buc. 1997. 44–45.

¹² Az ideák és örök igazságok arhetipális formák, a teremtett létezők stabil, változatlan lényegei, amelyek az isteni intelligencia velejárói. Ezek által lehet az értelmes és tökéletes világrendről beszélni. Az eltérő értelmezések arra vonatkoznak, hogy ezek megismerése jelenti-e ugyanakkor az isteni értelem és egyben esszencia kontemplációját. Az ontologista értelmezéseket az augustinusi kegyelemtanra és az illuminációnak a megismerésben betöltött szerepére hivatkozva lehet kivédeni. Lásd erről bővebben Frederick Copleston: *Istoria filosofiei*. II. Bev. Anton Adămuț, ford. Mihaela Pop, Andreea Rădulescu. Buc. 2009. 58–64.

priváció (a jó, a lét hiánya) lehetősége a teremtmények azon ontológiai gyökerével magyarázható, amely ezeket a nemléthez köti. Azt is mondhatnánk, a semmiből való teremtés végett a teremtményekben van egy a nemlétre irányuló, az akarat szintjén megnyilvánuló hajlam vagy predispozíció, amely ha az ignoráns ostobaság szintjén maradunk, éppen az ellenkezőjének tűnik: valamiféle a természetes léten túli többletre való vágyakozásnak, a jón kívüli exterioritás keresésének.

A tudatlanság (lelki szűkölködés – ahogyan a *De vita beata* már megállapítja), a keresztény ostobaság tulajdonképpen éppen azt jelenti, hogy nem ismerjük fel a létezés teremtés általi transzcendentális rendjét. A *De natura boni contra manichaeos* elején Augustinus figyelmeztet, hogy Isten a legfőbb jó, semmi nem áll tehát fölötte, ezért változatlan, örök, halhatatlan és teljes lét: semmiben nem szenved hiányt, és teljességénél fogva nem lehet elgondolni semmilyen hozzá képest excedens elemet. Minden más létező általa, de nem belőle származik: *non nisi ab illo, sed non de illo*.¹³ A román kiadás fordítását elvégző Cristian Şoimuşan fontosnak tartja kitérni a viszonzyszavak jelentésére is: az *ab* prepozíció a latinban az eredet (ok, forrás) megjelölésére szolgál, míg a *de* a kései antikvitás korában valamely egésznek a részét jelöli.¹⁴ Azért érzi ezt szükségesnek, mert itt a szóhasználatban világossá válik a szerzői intenció is, jelesen annak hangsúlyozása, hogy minden létező princípiuma Isten, de semmi sincs Isten természetéből (az újplatonikus fogalomhasználatra való tekintettel úgy is fogalmazhatnánk, semmi sem részesül Isten természetében).¹⁵

Isten mindenhatóságával magyarázható, hogy a semmiből, a nemlétből teremt; egyrészt ez által, másrészt igazságosságából kifolyólag a teremtmények nem lehetnek egyenlők és egy-lényegűek a teremtővel; előbbieket változók és az időbeliségnek alávetettek. Ezzel Augustinus tulajdonképpen azt is kimondja, hogy a teremtésben az isteni lényeg nem szenved csorbulást, és a teremtmények rendszere nem Isten lényege. A teljesség és abszolút egység ugyanis nem oszlik és nem is szenvedhet hiányt. A manicheus Felixszel folytatott vitája köszön vissza ebben a szövegben is, amely az eredendő bűn által korrumpált lélek természetét próbálta meghatározni: a lélek – így Augustinus – bár Istené, nem Isten része.¹⁶

Augustinus retorikai és grammatikai felkészültségére vall ez a (főleg) kései munkáit végigkísérő, a terminológia akkurátus meghatározására irányuló figyelem, amelynek elsődleges

¹³ „1. Summum bonum, quo superius non est, Deus est; ac per hoc incommutabile bonum est, ideo vere aeternum et vere immortale. Caetera omnia bona non nisi ab illo sunt sed non de illo.” – Lásd S. Aurelii Augustini: *De natura boni contra manichaeos*. = Uő: *Opera Omnia – editio latina*. PL. 42. Online: http://www.augustinus.it/latino/natura_bene/natura_bene_libro.htm

¹⁴ Augustin: *Despre natura binelui. Contra maniheilor*. 67.

¹⁵ A természet alatt értd itt a latin *natura* fordítását. Ennek egyik jelentése a szubsztancia mint szubsztrátum értelmében vett természet, a másik a lényeg értelmében felfogott természet, amelyről a *De trinitate*-ban hosszasan értekezik. Az augustinusi természetfogalom klasszifikációs értelmezését lásd F.-J. Thonnard: *La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne*. *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 11:3–4 (1965). 239–244.

¹⁶ „17. Ego non solum animam, sed et corpus nostrum et omnem creaturam et spiritalem et corporalem ex Deo esse dico; quia hoc habet catholica fides. Sed aliud est quod de se Deus genuit, quod hoc est quod ipse; aliud autem quod fecit Deus. Quod Deus genuit, aequale est Patri; quod Deus fecit, non est aequale conditum conditori. [...] Hinc est anima, ex his quae fecit Deus, non illud quod de se genuit Deus. Ideo Verbum quod de se genuit, pollui non potuit, nec potest, nec poterit.” – Lásd S. Aurelii Augustini: *Contra Felicem Manichaeum libri duo*. = Uő: *Opera Omnia – editio latina*. PL. Online: http://www.augustinus.it/latino/contro_felice/index2.htm; Vő. Uő: *Despre natura binelui. Contra maniheilor*. 67–68.

magyarázata az apologetikus cél követése. *A Szentháromságról* c. értekezésben az isteni természetre alkalmasabbnak találja az *essentia* megnevezést, míg a *substantiát* inkább az akcidenseket megengedő változó természetre alkalmazza, és a *De natura boni* esetében is különbséget kell tennünk isteni és emberi *természet* között, a fogalom esszencialista értelmében. Amint arra F.-J. Thonnard¹⁷ felhívja a figyelmet, a transzcendens és teremtett természet közötti különbségek értelmezése a tulajdonképpeni alapja a pelagiánusokkal folytatott vitának is.

A rossz mibenlétének kérdését az emberi értelem mindig csak a jóval való összefüggésében tudja megragadni, ezért a kutatás abból indul ki, amit a jóról keresztény perspektívából el tudunk gondolni. Láttuk, hogy a *De natura boni* kiindulópontja az, hogy Isten a legfőbb jó. Jósága a teremtésben fejeződik ki, de mivel a teremtett világ nem Isten lényege, a jónak ebben a hierarchiában többféle fokozata van. Augustinus kis, közepes és nagy javakról beszél. Minden, ami létezik, mivel Istentől származik, ezáltal egyben jó is. Minden teremtett dolog természetében, legyen szó anyagi vagy szellemi természetről, benne van az, amit generikus javaknak szoktunk nevezni, éspedig a mérték, a forma és a rend.¹⁸ Ha egy felsőbbrendű természetben kutatjuk, ezek nagyok, ha pedig egy alsóbbrendűben, akkor kis javakról beszélhetünk. Kiindulópontja tehát az, hogy minden természet, azáltal, hogy teremtett, jó. Következésképpen a rossz kérdését e három, a teremtett dolgok lényegét, mibenlétét meghatározó tényező összefüggéseiben lehet megragadni.

A gondolatmenet elvezet a következtetéshez, hogy a rossz nem egyéb, mint a mérték, a forma vagy a rend valamilyen felbomlása vagy hiánya. Mind az anyagi, mind pedig a szellemi létezők esetében akkor beszélhetünk a rosszról, ha valamelyik tényező vonatkozásában változás, elmozdulás észlelhető specifikus (egyben jó) természetéhez képest. Ha a *modus*, a *species* és az *ordo* eltűnnének a természet szintjén, többé nem lehetne természetről sem beszélni. A természetet, amennyiben Istentől származik, Augustinus teljes mértékben azonosítja a jó és a lét értelmével. Hogyan lehet akkor mégis megragadni a természet szintjén a rosszat, ha azt nem Isten teremtette? Egy a forma, a mérték vagy a rend vonatkozásában megromlott természet amennyiben természet, annyiban jó is, és amennyiben korrump, annyiban rossz. Így az anyagi természet és a testi létezés is jónak nevezhető,¹⁹ de az újplatonikus hatások következtében

¹⁷ „Or l'hérésie de Pélagé consistait, non pas à nier ostensiblement la grâce de Dieu, mais à l'identifier avec notre nature humaine, que nous possédons certes comme un don gratuit de Dieu, mais qui, à son avis, devait être capable par elle-même de nous conduire à la perfection ici-bas et de mériter la récompense éternelle du ciel; et celà, grâce aux ressources de son libre arbitre. Pour défendre la grâce du Christ, rendue par là pratiquement inutile, saint Augustin n'a pas manqué de réfléchir sur la notion d'une nature humaine tellement exaltée [...]. En ce sens général, la nature est identique à l'essence et à la substance, avec une importante réserve pour la substance qui, au sens strict, dit un sujet existant en soi (ou subsistant), porteur d'accidents, ce qui est incompatible avec la simplicité et l'immutabilité de Dieu. C'est pourquoi la nature comme substance, avec ses propriétés inséparables ou nécessaires, convient plutôt aux créatures, changeantes, multiples, distinctes de Dieu. Il reste que la nature au sens très général d'essence, est une notion fondamentale en métaphysique, immédiatement accessible au bon sens, notion dont saint Augustin se servira spontanément pour réfuter les objections des pélagiens, et qui est toujours valable comme première assise des autres significations.” – F.-J. Thonnard: *i. m.* 239–240.

¹⁸ Augustinus a három fogalmat a teremtett szubsztanciára alkalmazza, Isten ugyanis, vagyis az abszolút létező, az egyszerű szubsztancia, fölötté áll ezeknek. Az *ordo* az értelmes rendre – és ezáltal a rendeltetésre, téloszra is – vonatkozik, a *modus* – mérték, az ontológiai státusz jelöli, a forma vagy *species* pedig a számnak felel meg.

¹⁹ „17. Non ergo mala est, in quantum natura est, ulla natura; sed cuique naturae non est malum nisi minui bono. Quod si minuendo absumeretur, sicut nullum bonum, ita nulla natura relinqueretur, non solum qualem inducunt Manichaei, ubi tanta bona inveniuntur, ut nimia eorum caecitas mira sit; sed qualem potest quilibet inducere.” – S. Aurelii Augustini: *De natura boni contra manichaeos*.

Augustinus fontosnak tartja kiemelni, hogy a létezők hierarchiájának megfelelően a szellemi létezők fölötté állnak a materiálisaknak. Egy megromlott szellemi létező természete jobb tehát, mint egy alacsonyabb rendű anyagi létező meg nem romlott természete. A manicheista materialista dualizmust azáltal tudja meghaladni, hogy a rossznak nem ismeri el szubsztanciális létezését. Az augustinusi életművet megelőző keresztény patrisztikai hagyomány szellemében a rossz itt is csak a jó hiányaként értelmezhető, és nem jelenti semmiféle *idegen* többlet hozzáadását az önmagában jó természethez. A rossz önmagában nem létezhet, megnyilatkozásához mindig szükség van valamely természetre, amelyben előfordul mint fokozati elmozdulás a jótól. Ezáltal nem is a szubsztanciára vonatkozik, hiszen nem a lényegét érinti, hanem csak az akcicens szintjén ragadható meg, mert a viszony kategóriájához tartozik. Emellett érvelt (az arisztotelészi kategóriák fogalmi keretén belül) már Nüsszai Szent Gergely is.²⁰ Még az első ember bűnbeesése, sőt az angyaloké sem magyarázható a rossz természet akarásával, csak a *jobb* természet elhagyásával.²¹

Plótinostól eltérően az ókeresztény hagyományban a rosszat nem lehet semmilyen formában az anyagi létezéssel azonosítani, mert az anyag bármely kezdetleges formája a teremtés eredménye, okozata. Esetében legfennebb egy kisebb rendű jóról beszélhetünk. A *hyle* fogalmának a manicheusok által adott értelmezésére válaszolva Augustinus kijelenti, hogy még ha el is fogadjuk az őanyag, a forma nélküli anyag gondolatát, amennyiben anyagról beszélünk, feltételeznünk kell ebben az arra való képességet, hogy *formát öltjön*, ez pedig szintén Istentől való. Az elgondolás, hogy a javak közé kell sorolnunk nemcsak az aktuális formát, hanem a potenciális, a lehetőség szerinti létet is, szintén arisztotelianus hatásra vall. Ennek megértéséhez hozzá kell még fűzni, hogy amennyiben a rend, a forma és a mérték a teremtésben működő ésszerűség elvei, és a teremtmények sajátlagos természetének meghatározói, annyiban az időbeliség perspektívájából az augustinusi filozófiában megragadhatóak a *rationes seminales*, az észcsírák teóriája felől. Ha bizonyos létezők esetében a teremtést csak az észcsírák formájában tudjuk megragadni, akkor a létező természetéhez hozzátartoznak az aktuális és a potenciális adottságai, képességei is. Ezért írja Augustinus, hogy amennyiben a bölcsesség jó, abban sem kételkedhetünk, hogy a bölcsesség megszerzésére való képesség is valami jó dolog. A különbség tehát a fokozatosságban áll (abban tudniillik, hogy aktuálisan vagy potenciálisan van-e meg az értelemben valamely bölcsesség).

Ami a rossz megnyilvánulásának lehetőségét illeti, Augustinust elsősorban – mert a szellemi lét fölötté áll az anyagi és érzéki létnek – elsősorban a rossz létezésének szellemi vetülete érdekli (a tulajdonképpeni értelemben vett, erkölcsi rossz). Az anyag változásait illetően a rossz vagy

²⁰ Ahogyan azt Bogdan Tătaru-Cazaban az említett román kiadás utószavában összefoglalja, a *privatio boni* gondolata már Tertullianusnak a Hermogenezs ellen írt vitáiratában is megjelenik mint a végtelen anyagnak az isteni rendezéssel szembeni ellenállása. Proklosznál az anyag már se nem jó, se nem rossz, Nagy Szent Vazul és Nüsszai Szent Gergely esetében pedig már egyértelműen a morális értelemben felfogott rossz fogalma jelentkezik, amit a léleknek az erénytől való eltávolodásában kell keresnünk.

²¹ „34. Item quia peccatum vel iniquitas non est appetitio naturarum malarum sed desertio meliorum, sic in Scripturis invenitur scriptum: *Omnis creatura Dei bona est*. Ac per hoc et omne lignum quod in paradiso Deus plantavit, utique bonum est. Non ergo malum naturam homo appetivit cum arborem vetitam tetigit; sed id quod melius erat deserendo, factum malum ipse commisit. Melior quippe Creator, quam ulla creatura quam condidit; cuius imperium non erat deserendum ut tangeretur prohibitum, quamvis bonum; quoniam deserto meliore bonum creaturae appetebatur, quod contra Creatoris imperium tangebatur. Non itaque Deus arborem malam in paradiso plantaverat, sed ipse erat melior qui eam tangi prohibebat.” – Uo.

inkább a romlás tökéletesen beilleszkedik a harmonikus és tökéletes világrendet feltételező neoplatonikus szemléletbe, tudniillik az által az elgondolás által, hogy a teremtés *szépségében* a romlásnak és az alacsonyabb rendű létezésnek is megvan a szerepe. A romlás (változás, hiba) lehetőségét minden esetben a semmiből való teremtés és a végesség gondolatával lehet alátámasztani.

Nem olyan egyszerű viszont a helyzet az emberi lélek és a rossz kapcsolatának kutatásával, bár az őt megelőző patrisztikai hagyomány ennek a kérdésnek is kijelölte az értelmezési keretét. A rossznak *privatio boniként* történő meghatározása neoplatonikus megoldás, amihez a kezdeti patrisztikában hozzáadódik még az a gondolat, hogy a rossz oka nem is az anyagban keresendő, hanem csakis a lélekben, illetve az eszes létformában (Szent Gergely magyarázata: amennyiben az akcicenshez tartozik, vagyis a megismeréshez és a tudáshoz).²²

A teremtés tökéletes, harmonikus rendjének szabályszerűsége, hogy a lélek értelmes része uralkodjon a többi rész vágyai fölött. Ha nem így történik, a rend, a forma és a mérték tekintetében megbomlik tulajdonképpen az egyensúly. Ez a filozófiai-teológiai hagyomány teremt alkalmat Augustinusnak arra, hogy a rossz okát véglegesen a szabad akaratral azonosítsa. Semmiféle szükségszerűségről nem lehet ugyanis szó, mert az értelmet a nála alacsonyabb rendű vagy vele egyenlő dolgok nem képesek arra kényszeríteni, hogy a neki megfelelő természetét elhagyja. De a nála magasabb rendű dolgok sem kényszeríthetik, mert egy magasabb rendű létező ezt nem akarhatja, állítja *A szabad akaratról* c. dialógusban (isteni igazságosság argumentuma). A morális rossz, a bűn tehát csakis a létező szabad akaratából történhet: „Tehát az akarat vagy a vétkezés első oka, vagy pedig a vétkezés első oka nem bűn. A bűnt viszont csak elkövetőjének lehet jogosan felróni, tehát csak annak, aki akarja is a bűnt. [...] Végezetül: bármi is az akarat oka, vagy igaz, vagy igaztalan. Ha igaz, akkor, ha engedünk neki, nem követünk el bűnt; ha igaztalan, nem kell engedni neki s így nem követünk el bűnt”.²³

A javak sorában Augustinus az akaratot a közepes nagyságúakhoz sorolja, erre pedig azért van szükség, mert a szabad akarat nemcsak a bűn elkövetésének a képessége, hanem akarat nélkül a jót sem lehetne akarni és cselekedni. Van tehát jó akarat és rossz akarat, a kettő közti választás súlyát pedig a megismerés mércéjével kell mérni. A bűn elkövetése minden esetben az ember eredeti természetétől és ezáltal a jótól és a léttől való eltávolodás, és szorosán összekapcsolódik az ignorancia problémájával. Hiszen, amint láttuk, a rosszat tulajdonképpen nem lehet akarni, csak amennyiben tévesen ítélünk felőle, illetve amennyiben tévesen ítélünk a javak és a létezők isteni terv szerinti struktúrájáról.

Tudás és tévedés, igazság és szabad akarat dialektikus egymásra épülése szempontjából relevánsak a dialógusnak az öngyilkossági intenciót elemző paragrafusai: „Ha valaki megöli magát vagy valamilyen módon meg akar halni, az szerintem nem érzi úgy, hogy a halál után többé már nem fog létezni, még ha bizonyos mértékig így is vélekedik. Mert a vélekedés vagy tévedésből, vagy az igazságnak megfelelő gondolkodásból, vagy pedig a hitből ered, az érzést viszont a megszokás vagy a természet táplálja. [...] Ha tehát valaki azt hiszi, hogy a halál után megszűnik létezni, de az elviselhetetlen terhek miatt mégis oly erős halálvágy fogja el, hogy ezt választja és erre törekszik, az tévesen vélekedik arról, hogy van teljes pusztulás; érzéseit

²² Erről értekezik pl. Jean Daniélou: *L'origine du mal chez Grégoire de Nysse*. = *Diakonia Pisteos*. Antonio Montero szerk. Granada 1969. 31–44.

²³ Szent Ágoston: *A boldog életről. A szabad akaratról*. 233.

viszont a természetes nyugalomvágy határozza meg.”²⁴ A nyugalom fogalmának bevezetése után, amelyben a lét legteljesebben fejeződik ki, juthat el Augustinus a következtetésre, hogy az öngyilkos intenció valójában nem a nemlétre, hanem nyugalmas létre irányul, tehát természeténél fogva nem a semmire, hanem egy magasabb fokú életre vágyakozik, ám tudatlanságában felcseréli az univerzális rend elemeit, és tévesen ítéli meg azok fontosságát. Levezethető innen az igaz megismerés fogalma is, amely egyben túllép a teoretikus kereten, és a gyakorlati élet, a keresztény erények irányába mutat: a dolgokat a teremtett *rendnek* megfelelően megítélő bölcs ember ugyanis vágyainak tárgyai tekintetében is ezt a hierarchiát követi.

Még egy utolsó, nagyon fontos kérdés merül fel az akarat és a tudatlanság viszonyát illetően. Ha az ember tudatlanságból cselekszik rosszat, lehet-e azt bűnnek nevezni, amennyiben hiányzik tetteinek bármiféle szándékossága? Az értekezés harmadik könyvében az eredendő bűn által sújtott emberről azt olvashatjuk: „A tudás és erő hiányát csak azért nevezzük bűnnek, mert ezeket az első bűnösből származó test hozza létre a hozzákapcsolódó lelkekben, de sem nekik, sem a teremtőnek nem lehet bűnül felróni. Mert ő megadta annak képességét, hogy a fáradságos feladatok idején helyesen cselekedjünk, és a feledés vakságában megmutatta a hit útját, és ítélőképességet kölcsönzött, melynek révén minden lélek belátja, hogy haszon nélküli tudatlanságából a tudás felé kell igyekeznie.”²⁵ Ez a hívő ember egyetlen feladata: az arra való igyekezet, hogy a tudatlanságon felülemelkedjen. A büntetés nem a tudatlanság miatt, hanem az igyekezet, másképpen a jóakarat hiánya miatt éri el az embert, aki önteltségből, kényelmes-ségből és sok más oknál fogva elhanyagolja ezt a tanulásra és megismerésre való felszólítást.

Összegzőképpen elmondható, hogy az augustinusi elgondolásoknak megfelelően a teremtés rendjében kifejeződik a lét teljessége, ehhez az univerzális rendhez képest nem lehet elgondolni semmiféle alteritást. Ezért az akaratnak valami léten túlira, léten kívülre való téves irányulása a rosszat csak mint a lélekben megjelenő (lét)hiányt hozza létre. Ezekben az értekezésekben a természet és a rend fogalmai az Isten által teremtett létezőkre vonatkoznak (szubsztanciális természet, univerzális rend), és ha a rossz természetéről értekezünk, azt csakis akcidentális értelemben használhatjuk, amennyiben nem jelentkezhet függetlenül valamely természettől. Princípiumként sem értelmezhetjük, mert akkor megdöntենék Isten mindenhatóságának dogmáját, amelynek elfogadásához pedig olyan gyötrelmes úton jutott el.²⁶

Láthattuk továbbá, hogy a korai cassiciacumi dialógusokban megjelenő legfőbb jó és a rend fogalmi a későbbi értekezések számára már kijelölték az elméleti keretet: a *De ordine*-ban tematizált univerzális rend kérdése mind a *De libero arbitrió*-ban, mind pedig a sokkal későbbi *De natura boni* polemizáló fejezeteiben visszaköszön, és a korai *De vita beatá*-ban

²⁴ Uo. 202–203.

²⁵ Uo. 241–242.

²⁶ A manicheista tanítások alapján is elmondható, hogy ami természeténél fogva jó, abban nem mehet végbe semmiféle romlás. Csak hogy a vele egyenértékű rossz princípiuma ennek manifesztálódását örökösen megköti és meggátolja: „Part of the Manichaean religious experience for the Auditors included a satiation with light, this illumination aiding the individual to differentiate between the good residing in him (this being present in the soul) and the forces of evil lashing him, and coming from passions and concupiscence. The borderline between the good and evil was therefore that between the material and the spiritual. Augustine, now a Manichaean Auditor, started to uphold the fact that nothing but good could come from God. He began to visualize the existence of an opposing and independent principle to the good. This evil force, Augustine envisaged as perpetually encroaching the good, attempting to drive the borderline further by surrounding and suffocating it. As described previously, evil and its forces cannot bring about any change in what is by nature good, but it can barrage it from all sides and offer it hurdles and drag.” – Hector M. Scerri: *Augustine, the Manichaean and The Problem of Evil*. Augustinian Panorama 5-7 (1988-1990). 80–81.

a vágyaknak az akarattól függővé tétele már előre jelzi a későbbi szabad akarat kizárólagos súlyát a bűn értelmezésében. A kezdeti neoplatonikus keret továbbra is megmarad, azonban hangsúlyosabbá válnak a kegyelemtan, az igazságos büntetés és bűnbocsánat elemei is. A *De natura boni* utolsó paragrafusa az immár teológus Augustinus imáját tartalmazza annak érdekében, hogy a manicheusok megszabaduljanak súlyos tudatlanságuktól és tévedéseiktől, imájában pedig érzékelhető saját személyes tapasztalatát, tudniillik megtéréstörténetét általánosítani akaró igyekezete: „[Domine,] qui in qua die conversus fuerit homo a nequitia sua ad misericordiam et veritatem tuam, omnes iniquitates eius oblivisceris: praesta nobis, dona nobis, ut per nostrum ministerium, quo execrabilem et nimis horribilem hunc errorem redargui voluisti, *sicut iam multi liberati sunt, et alii liberentur*, et sive per sacramentum sancti Baptismi tui, sive per sacrificium contribulati spiritus et cordis contriti et humiliati, in dolore poenitentiae, remissionem peccatorum et blasphemiarum suarum, quibus per ignorantiam te offenderunt, accipere mereantur.”²⁷

Augustine on the Unity of Being and Good

Keywords: Cassiciacum dialogues, being, good, evil, free will, Neoplatonism, Manichaeism

The aim of this paper is to sketch some of the philosophical guidelines of Augustine's thinking on the problems of good, evil and being. Starting with the early Cassiciacum dialogues, the research continues with the dialog *On the Free Will* and the anti-Manichaean treatise about the nature of good, focusing mainly on the Neoplatonic influence concerning the idea of unity and on the ways Manichaean doctrines justify the vivacity of Augustine's philosophical thoughts on good and evil.

²⁷ S. Aurelii Augustini: *De natura boni contra manichaeos*. (Kiemelés tölem – S.A.)

Kerekes Erzsébet

Hannah Arendt az ágostoni szeretetfogalomról

„Szent Ágoston személye és életműve páratlan mértékben épült be az európai kultúrába.”

Frenyó Zoltán¹

„Aurelius Augustinus (Ágoston) volt, Hannah Arendt szerint, a legnagyobb római filozófus. Ebben egyetértek vele.”

Heller Ágnes²

Bevezetés

Jelen tanulmányom a fiatal Hannah Arendt Ágostonról szóló disszertációját, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation (A szeretet fogalma Ágostonnál. Egy filozófiai értelmezésre tett kísérlet)*³ és annak kulcsfogalmait vizsgálja, melyek operatívak maradnak Arendt későbbi, érett műveiben is, hiszen hatnak problémafelvetéseire, fő fogalmai kidolgozására. Ilyenek a szeretet/love, a kezdet/beginning, a születettség/natality, a világ/world, a világnélküliség/worldlessness, az emlékezet/memory fogalmai. Témám aktualitása azzal is összefüggésbe hozható, hogy 2019-ben 90 év telik el Arendt doktori dolgozata megírásától, 2020-ban pedig 1590 éve lesz Szent Ágoston halálának.

Augustinus az arendti jellegzetes gondolkodásmód mélystruktúrájának egyik legfontosabb ihletője.⁴ Arendt gondolkodói útján, melyet Biró-Kaszás Éva⁵ nyomán a keresztény gondolkodóktól a zsidóság kérdése felé (és onnan persze tovább), a *vita contemplativától* a *vita activa* felé, az egzisztenciafilozófiától a politikai gondolkodás felé tartó mozgásként jellemezhetünk, Ágoston munkássága

Kerekes Erzsébet (1977) – PhD, egyetemi adjunktus, BBTE, Kolozsvár, hunyadi@soka@gmail.com

2019. első félévében a Magyar Tudományos Akadémia Domus Hungarica senior ösztöndíjasaként, második félévében pedig a Babes–Bolyai Tudományegyetem „Star-UBB” Kutatóintézetének ösztöndíjasaként kutathattam Szent Ágoston hatását a 20. századi filozófiákra, elsősorban Martin Heidegger és Hannah Arendt műveit vizsgálva.

¹ Frenyó Zoltán: *Szent Ágoston és az augusztinizmus*. Bp. 2018. 461.

² Heller Ágnes: *A filozófia rövid története gólyáknak*. Bp. 2017. 12.

³ Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Berlin 1929. Ebből idézek a továbbiakban. Új kiadás: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Frauke E. Kurbacher. Hamburg 2018. Angolul: Hannah Arendt: *Love and Saint Augustine*. Edited and with an Interpretative Essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark. Chicago & London 1996.

⁴ Kovács Gábor: *Hannah Arendt és a világ szeretete. = A szerelem. Lábjegyzetek Platónhoz*. Szerk. Laczkó Sándor. Szeged 2013. 361–369.

⁵ Biró-Kaszás Éva: *Felelősség a világért. Hannah Arendt gondolkodói útja a totalitarizmus elméletének kidolgozásáig*. Vulgo 2005.

végig fontos referenciapont marad.⁶ Ágoston gondolatai a legkülönbözőbb időszakokban írt arendti művekben gyakran előfordulnak mottóként vagy csak odavetett megjegyzésként. Az Ágostonról szóló disszertáció témái közül néhány továbbra is jelen maradt Arendt gondolkodásában. Ezért a doktori tézis relevanciával bír a teljes arendti életműre nézve. A disszertáció értelmezése folytán jobban láthatóvá válhatnak Arendt egész gondolkodásának főbb csomópontjai.

Doktori disszertációját Hannah Arendt 1928-ban védi meg Heidelbergben Karl Jaspersnél, és a tézis 1929-ben megjelenik a Jaspers által szerkesztett *Philosophische Forschungen* c. könyvsorozat utolsó köteteként. A munkát a Macmillan Kiadó 1963-ban E. B. Ashtonnal lefordíttatja, de Arendt csak 1965-ben fog hozzá a lektorálásához, átdolgozásához. Felénél abbahagyja, s az angol szöveg kiadására nem kerül akkor sor. Valószínűleg az Eichmann-vita miatt szakítja meg, mely 1963–1966 között zajlik, s melyet Arendt *Eichmann Jeruzsálemben. Riport a gonosz banalitásáról* c. cikksorozata és könyve vált ki. Végül 1996-ban jelent meg a doktori disszertáció angol nyelven Joanna Vecchiarelli Scott politikai gondolkodó és Judith Chelius Stark filozófus fordításában. Ők támaszkodnak az Ashton-féle fordításra, valamint az Arendt által elvégzett módosításokra is. Scott és Stark, az új angol változat szerkesztői, egyszerre Ágoston-kutatók és az arendti életmű ismerői. Ők a disszertációt láncszemként értelmezik: megelőlegezi és megvilágítja a későbbi művekben fellelhető gondolatmenetek jó részét. Ami a két kiadás címét illeti, röviden meg kell jegyeznünk, hogy első látásra feltűnő eltérést találunk, talán nem véletlenül: az eredeti német kiadásban a hangsúly Ágostonra mint gondolkodóra és szeretetfogalmának filozófiai interpretációs kísérletére helyeződik (*Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*), a későbbi angol nyelvű változat címe: *Love and Saint Augustine* csupán, eltűnik a címből a filozófiára való utalás, és a címben a „szent” szó miatt előtérbe kerül a teológiai vetület (Szent Ágoston mint egyházatyá). Összehasonlítva a német és angol szöveget Kovács Gábor rámutat, hogy a német szövegből kitűnik az egzisztencia-filozófiai fogalmi keret, az angol változat pedig inkább felhasználóbarát. Kovács szerint az ágostoni filozófia mintegy „tálcán kínálta a lehetőségeket az egzisztencia-filozófia fogalmi apparátusával történő megközelítés számára”.⁷ A doktori tézisben megjelennek Arendt későbbi műveiben felbukkanó fogalmak, metaforák (pl. világ, sivatag) és „felsejlik a jellegzetes arendti gondolkodásmód mélystruktúrája”. A kibővített angol változatban nagyobb szerepet kaptak az Arendt érett politikai gondolkodásának fogalmi apparátusához tartozó fogalmak, mint pl. kezdet (*beginning*), születettség (*nativity*), világ (*world*).

A keresztény szeretetfogalomról

A doktori tézis bevezetőjében Arendt három csoportba osztja az Ágoston munkásságának sajátosságára vonatkozó megértő interpretációval kapcsolatos nehézségeket, melyek döntően meghatároznak és irányítanak bármely bemutatást: 1) a különböző gondolatmenetek egymás

⁶ Álljon itt a bevezetőben egy Hannah Arendt idézet: „Hogy lehetséges volt a kereszténységet és korábbi politikaellenes erőit a Szentírás teljes eltorzítása nélkül átalakítani hatalmas és szilárd politikai intézménnyé, az szinte kizárólag Ágostonnak köszönhető, aki [...] valószínűleg a keresztény politika szellemi szerzője, és minden bizonnyal legnagyobb teoretikusa. Ebben a tekintetben meghatározó volt, hogy ő, aki továbbra is erősen kötődött a római hagyomány gyökereihez, az egy örök élet keresztény fogalmához egy jövődöbéli *civitas*, egy *Civitas Dei* eszméjét tudta illeszteni, ahol az emberek még a túlvilágon is közösségben folytatják tovább életüket.” – Hannah Arendt: *A történelem fogalma. Ókori és modern*. = *Uő: Múlt és jövő között*. Bp. 1995. 82.

⁷ Kovács Gábor: *i. m.* 361–369.

melletti megjelenése; 2) az Ágoston előrehaladó korával együtt folyamatosan növekvő, erősödő dogmatikai megkötöttség, merevség;⁸ 3) egy biográfiailag kimutatható, bizonyítható fejlődési tény, mely Ágoston gondolati horizontján nagyon markáns változást, fordulatot eredményezett.

A doktori tézis mozgató kérdése a felebaráti szeretet jelentése és fontossága, az, hogy vajon képes-e Ágoston összeegyeztetni az Isten iránti szeretetet (és az ebből következő ön maga iránti szeretetet) a felebaráti szeretettel anélkül, hogy csökkentse a mennyországban való reménykedésnek a fontosságát vagy a világnak való elköteleződést, s ha igen, hogyan. A probléma megközelítési módja nagy hatással lesz Arendt későbbi cselekvéseméletére és morálfilozófiájára. Arendt azon gondolatcsírái, melyeket a disszertációjában ültetett el, későbbi műveiben fejlődtek ki, főleg a *Human Condition* (1958) és a *The Life of the Mind* (1978, poszthumusz) c. munkáiban.⁹

Arendt ambivalensen viszonyul a keresztény szeretet-fogalomhoz (lásd a bibliai *agape* vagy ágostoni *caritas* fogalmat) és általában a kereszténységhez is. Ismert dolog, hogy a fiatal Arendt Jézus és az őskereszténység felé fordul, valamint Ágoston és Kierkegaard irányába. Néhány ágostoni fogalom egész életén végigkísérte. De szerinte a kereszténység alapvetően egy veszélyes másvilágiságot is jelent a politikai gondolkodása számára. (Hasonló ehhez Machiavelli, Rousseau és Nietzsche esete is.) Arendtet különösen az érdeklí elejétől fogva, hogy Ágoston *caritas*-konceptiója hogyan teremtett alapot egy vallásos közösséghez és a másik iránti felelősséghez, mely szabadon választott attitűd/alap nem gyökerezik sem a természetes rokonságban, sem a politikai kapcsolatokban.¹⁰

Ágoston a kereszténnyé alakulást, megtérést úgy írja le, mint a világra irányultságtól / a világ szeretetétől (a *világra irányuló vágytól/cupiditástól*) való átfordulást az Istenre való orientálódásra az isteni szeretet (*caritas*) formájában, mely a világtalanság szabad választása. Arendt elsősorban nem az átalakulás belső tapasztalatára figyel, hanem az emberi kapcsolatokra, az interperszonális viszonyokra való hatásaira. Itt merül fel a felebarát szeretetének kérdése, és a hívők közössége (*civitas Dei*) szembeállítódik a világi közösséggel (*civitas terrena*). Ki más szeretheti felebarátját, azaz mindenkit, mint önmagát, mint aki szereti Istent, akinek parancsa és ajándéka teszi lehetővé, hogy szeresse felebarátját?¹¹ Ez azt jelenti, hogy a felebarát szeretete egyedülálló jellemvonással bír, nem is az élvezetével (*frui*), mivel csak Istent élvezhetjük Ágoston szerint, de nem is a használatjelleggel (*uti*), ami a vágy többi tárgyaihoz való viszonyítási modell lenne. A *Civitas Dei*-ben a felebarátok közti viszonyt a *caritas* (*love of God*) és nem a világ szeretete ön maga kedvéért (*cupiditas*) jellemzi. Olyan kötelezettségről, kötelességről van szó, amely meghaladja a kölcsönös előnyökkel kapcsolatos megfontolások általi kötelezettségeket, melyek szokásosan alátámasztották a szerződéses kötelezettségeket. Az új közösség új egyenlőséget implicál, mely Isten kegyelmén alapul.

⁸ Arendt nem figyel (elégé) elemzésében Ágoston egyházi autoritására, a dogmatikai kötöttségekre.

⁹ Arendt számára az etika nem szűkíthető le morális normákra, a gondolkodás (mely elemző szokásként érteni, átvizsgálni akar mindent, ami megtörténik) az, amelyik megakadályoz bennünket a gonosz elkövetésében. Arendt gondolkodását együttesen határozzák meg az ágostoni és heideggeri hatások, egy centrális paradoxonra összpontosítva, mely a gonosz történelembeli titokzatosságára vonatkozik, valamint az emberi létező új kezdettel kapcsolatos lehetőségre. Fontos kérdés, hogy melyek az új kezdethez való elinduláshoz szükséges feltételek.

¹⁰ Vö. Saul Tóbiás: *Pragmatic pluralism: Arendt, cosmopolitanism and religion*. Sophia, 2011. április, vol. 50. issue 1. 73–89.

¹¹ Vö. Hannah Arendt: *Love and Saint Augustine*. 94. 3. lábjegyzet.

Arendt az ágostoni szeretetfogalom több formáját is vizsgálja, mely formákat Ágoston nem mindig használt következetesen. Arendt a disszertáció első részének vége felé meghoz egy terminológiai döntést: az Ágoston által többnyire rokonértelműként használt *amor*, *caritas* és *dilectio* szavakat különbözőképpen értelmezi az Újszövetség görögül latinra történő fordítását figyelembe véve (*amor* = *eros*, *dilectio* = *storge*, *caritas* = *agape*). Az *amor* így az *appetitus*/vágy, a *caritas* a legfőbb jóval való kapcsolat, a *dilectio* pedig az önmagunkhoz és a világhoz való viszony (amely a *caritas*ból ered) értelmet nyeri. Az *amor* tehát mint vágyakozás a legáltalánosabb értelemben vett szeretet-fogalom, a *dilectio* önmagunk és felebarátunk szeretete, a *caritas* az Isten és a „legfőbb jó” szeretete. „A *caritas*ban élt élet olyan célra irányul, amely elvileg kívül van a világon, így a *caritas*on is kívül van. A *caritas* nem más, mint az embert a végső céljával összekötő út.”¹² Biró-Kaszás Éva szerint így foglalhatjuk össze a disszertációban megjelenő szeretetformákat:¹³

1. *Amor sui*: önszeretet, melynek két különböző jelentése van: 1.1. a kétségbeesett önkérésnek („kérdéssé váltam önmagam számára”) a kiindulópontja; 1.2. a nem kereső szeretet, mely a szeretet rendjének megfelelő *caritas*ból származik. A *caritas*ban az én az örökkévalóság miatt másodlagos lesz, és a szeretet objektív viselkedési mintává válik.¹⁴

2. Az *appetitus*, vágyakozás, mely egy meghatározott tárgy megszerzésére irányul. Igazi beteljesülése a látás, mert változatlanul hagyja a szeretett objektumot.¹⁵

3. *Amor amoris Dei*: az Isten szeretete iránti vágyakozás irányítja az embert az eredetéhez, a Teremtőhöz. Döntő szerepe van az emlékezetnek, mely révén feltárul, hogy már létezik a kapcsolata Istennel.

4. *Dilectio mundi*: a világ szeretete, amely az akaratunk által az Isten teremtette világot az ember otthonává teszi, s melynek tárgya így a világ dolgai és az emberek. A világ szeretete teszi a világot világvivá.¹⁶

5. *Dilectio proximi* (a felebarát szeretete, *dilectio fraterna*): parancsként arra szólít fel, hogy ne tegyük másokkal azt, amit nem kívánunk, hogy velünk megtegyenek.¹⁷ Ez egy természeti, vallás előtti, szekuláris törvény, amelynek van keresztény változata is.

6. *Agape*: csupán jegyzetben jelenik meg a disszertációban,¹⁸ itt a *caritasszal* azonosítja Arendt, Harnack *Der Eros in der alten christlichen Literatur* c. munkájára hivatozva. Az Ádámtól áteredő bűnben való egyenlőség az emberek között a kölcsönös függőségben és kölcsönös szeretetben (*diligere invicem*) jut kifejeződésre. A *caritas* választása révén a másikkal való viszony a szabadon vállalt kötelességben fejeződik ki. „Ez azonban nem a mi felfogásunk szerinti szeretet, amely a világtól való elszakadással lehetetlenné vált. A kölcsönös szeretet nem tartalmazza a választást, azaz nem választhatjuk meg a szeretetünk tárgyát.”¹⁹ Azért gyakoroljuk a kölcsönös szeretetet, mert a folyamatban Isten-szeretetünk fejeződik ki. Arendt szerint a sztoa

¹² Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*. 22.

¹³ Vö. Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 71–75.

¹⁴ Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 25–26.

¹⁵ Vö. uo. 20–21.

¹⁶ Vö. uo. 42–43.

¹⁷ Vö. uo. 26. 2. jegyzet.

¹⁸ Vö. uo. 26. 1. jegyzet.

¹⁹ Uo. 88.

hatását fedezhetjük fel abban, hogy a krisztusi közösség testként, az egyes ember pedig testrészként értelmeződik, így a kölcsönös szeretet önszeretetté (*diligere seipsum*) válik.²⁰

A szeretetfogalmak vizsgálata kapcsán kiemelhetjük Arendt távolságtartását a pusztá dogmatikai kérdésektől. Inkább *egy preteológiai szféra* lehetőségében, elemzésében érdekelt. Ágoston maga elismerte, hogy az isteni kinyilatkoztatástól függetlenül létezik a „szívünkbe vésvé” a törvény: „ne tedd másoknak azt, amit nem kívánsz magadnak”. A keresztény parancsolat megerősíti ezt a természeti törvényt. A preteológiai elemzést a disszertáció első két rész első fejezeteiben végzi el Arendt. Biró-Kaszás Éva szerint, mintaként szolgálhatott Heidegger preontologikus elemzése a *Lét és idő*ből, valamint a prekeresztény tartalom elemzése *Fenomenológia és teológia* c. tanulmányból. A második fejezetben Arendt az új elemeket próbálja felfedni. A különböző szeretetfogalmak vizsgálata kritériumokat nyújthat a jelenvaló lét Isten előtti autentikusságának vagy inautentikusságának eldöntésére. Arendt szerint ez a kérdés nem feltétlenül Isten előtt döntődik el. Arendt azt is kiemeli, hogy Ágoston gondolkodásából soha nem tűntek el a késő ókori filozófiai fogalmak, a neoplatonikus, főként plótinuszi elemekkel hatékonyan próbálja megoldani a keresztény problémákat. Ágoston az erkölcsi életet vezető platonista tanítást, miszerint az ember számára a legfőbb jó Isten látása, lecsereéli az inkarnáción alapuló keresztény etikára, mely szerint Istent és embert csupán a bűn választja el, amelyet csak Isten szüntethet meg (az embernek nincs ebben szerepe). De a legbiztosabb lépcsőfok Isten szeretete felé a felebaráti szeretet.²¹

Arendt módszeréről

Biró-Kaszás Éva szerint *Arendt módszere* ötvözi a fenomenológiai, az egzisztencia-filozófiai és de(kon)struktív elemeket.

Husserl-,²² Heidegger- és Jaspers-tanítványként Arendt fenomenológiai megközelítést végez a témára való tekintettel, hisz a szeretet, az akarat, a tudat mindig valamire irányul, intencionális, tehát tárgya lehet egy fenomenológiai kutatásnak. Az Arendtet foglalkoztató kérdések az Isten, az én és a világ tapasztalatának reflexiójából erednek.

Biró-Kaszás Éva de(kon)struktív olvasatról is beszél, és ez alatt ismétlő, párbeszédesszintű ért: Arendt kérdéseket tesz fel az ágostoni szövegnek, a hagyomány destrukciója útján kiemeli az egykor motiválóan ható alaptapasztalatokat. Ágoston szeretetfogalmaiban kimutat keresztény és neoplatonikus elemeket. A szeretetek irányban, intencióban különböznek. Arendt ellentmondásokat is feltár.²³ „Jaspers módszere mutatkozik meg abban, hogy Arendt már a bevezetőben is hangsúlyozza, hogy ezeket az ellentmondásokat úgy kell hagyni, ahogyan vannak, s nem kell valami rendszert keresni, valamiféle egészből kényszeríteni a különböző gondolatokat.

²⁰ Vö. uo. 86–87. Szilvássy Gábor: *Szeretet fogalmunk egysége és összetettsége* c. tanulmánya (<http://web.295.ca/gondolkodo/talalkozo/irasok/SzilvassyHU06.html>, 2019. okt. 20.) leírja, hogy a szeretetet kifejező fogalmakra a görögök önálló szavakat alkottak, amint a latin és héber nyelv is.

²¹ „A felebaráti szeretetet Isten szeretetéhez vezető »lépcsőfokként« tekintve, megint a platonizmushoz kerülünk közel, ugyanis a szeretet rendje (*ordo amoris*) szerint minden szeretetnek megvan a maga megfelelő foka.” – John Burnaby: *Amor Dei. A Study of Religion of St. Augustine*, 1939. 91.

²² 1931-ben jelenik meg, majd Husserl *Karteziánus elmékedések* c. műve, amelyben Ágoston filozófiáját a fenomenológia megelőlegezésként értelmezi.

²³ Vö. Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 45.

Jaspers szerint ugyanis a filozófia módszere az ellentétek mögöttése, valamint a korlátok és határok feltárása révén az illumináció kidolgozása, nem pedig egy komplett szisztéma felépítése.²⁴

Az egzisztenciafilozófiai megközelítés kapcsán a következő ágostoni kérdésekre kell gondolnunk, amelyekre Arendt fókuszál: ki vagyok én, képes vagyok-e cselekvésre, döntésre, mit kell tennem, azaz az ember világbeli állapotára. Biró-Kaszás Éva a Heideggerrel való párhuzamot emeli ki,²⁵ aki a *Lét és idő*ben írja „az Énséget és az Önmagaságot egzisztenciálisan kell megragadni”.²⁶ Arendt gondolkodói útjának elejét Jaspers és Heidegger (a német egzisztenciafilozófia) munkássága befolyásolta. A doktori értekezés egyik fő kérdése: van-e kitérés pont az egzisztencia magányosságából, s ez lehet-e a szeretet? Arendt úgy látja, hogy az egzisztencia soha nem lényegileg izolált, hisz csak más emberekkel közösen tud fejlődni a közösen adott világban, amelyen belül s amellyel együtt mozog általa körülölelve. Az 1928/1929-es doktori tézis az ember–világ viszony tematizálására összpontosít. Az ember világtéremtő lény (Heidegger-hatás), aki nem választható el ettől a világtól (*Welt/mundus*).²⁷ Az ember által lakott világ nem azonos a fizikai univerzummal. Az értelemzés tengelyét a halálon alapuló *caritas*, valamint a születetségre és emlékezetre összpontosító szeretet közötti hasadék képezi. Arendt szeretné kimutatni, hogyan hozza összhangba Ágoston a teremtő felé való individuális utazás vallomások diskurzusát a felebarát iránti kötelességével az emberi közösségben (*vita socialis*). Szembeállítva Augustinust és Heideggert Arendt azt állítja, hogy a memória, az emlékezet adja meg az emberi egzisztencia egységét és egész-voltát, nem a halálhoz való előreszaladás.

Olay Csaba²⁸ Arendt módszerével kapcsolatosan kiemeli a fogalmi tisztázást, fogalmi elemzést, a markáns megkülönböztetések/*distinctiók* kidolgozását arisztotelianus módra, kiegészítve azzal, hogy a kifejezések különböző használatait történeti kontextusukba helyezi: megvizsgálja, hogy milyen konkrét történeti és politikai tapasztalatokból erednek a fogalmak (fogalomtörténet módszere). Arendt felismerte a fogalmak összekavarodását az idők folyamán, eltávolodásukat eredeti értelemrétegüktől, megjelölt nyelvi és fogalmi zavarokat. Műveiben „kibontja a tárgyra vonatkozó definíciókat, amelyek azt mind jobban megvilágítják, miközben egyik megkülönböztetést a másik után fejtí ki”.²⁹ A fogalmi elemzésnek, tisztázásnak, *distinctio*-nak kiváló példája a doktori disszertáció, ahol a szeretet fogalmát vizsgálja mintegy negyven ágostoni mű alapján. Ezek között ott a *Vallomások, A boldog életről, A házasság javáról, Az Isten városa, A keresztény tanításról, A szabad akaratról, A kegyelemről, A rendről, a Soliloquia, A Szentháromság*ról stb.

A disszertáció tartalma

Arendt doktori disszertációja három részre tagolódik, és három függelék tartalmaz; az első két részben három-három fejezetet találunk. A disszertáció részei a következők: I. A szeretet mint vágy (*Amor qua appetitus*), II. Teremtő és teremtmény (*Creator–Creatura*), III. A társadalmi élet (*Vita socialis*). A dolgozat hipotézise: az ágostoni szeretetfelfogás lényegéhez a

²⁴ Uo. 46.

²⁵ Vö. uo. 46–47.

²⁶ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Bp. 1989. 525.

²⁷ Vö. Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*. 42. A 2. jegyzetben hivatkozik Heideggerre is.

²⁸ Vö. Olay Csaba: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. Bp. 2008. 21–22.

²⁹ Mary McCarthy mondja ezt Arendtről. Lásd Hannah Arendt: *Ich will verstehen*. München–Zürich é. n. 111–112.

felebaráti szeretet keresztény parancsának jelentését és jelentőségét vizsgálva, a másik ember relevanciáját kutatva juthatunk el. Az Isten szeretetén alapuló felebaráti szeretet elemzések Arendt megvizsgálja, mit is jelent egyrészt Isten szeretete, másrészt önmagunk szeretete, mert a megtért ember viszonya önmagához teljesen megváltozik. Kérdés az is, hogy a világtól és annak javaitól elidegenedett ember számára miért releváns a felebaráti szeretet.

1. A vágy struktúrája

A disszertáció első részében a preteológiai elemzéssel találkozunk, amely során a *vágy/appetitus* struktúráját tárja fel Hannah Arendt. A vágy az énhez kötődik, és valami jóra irányul a világból. A jónak tartott dolgokat birtokolni akarjuk. Az appetitus-szeretet kísérője az amiatti félelem, hogy nem szerezzük meg vagy elveszítjük a vágyott jókat. Az appetitus-szeretet számára a jó tulajdonképpen a félelemnélküliség. A leginkább féltett és vágyott jó az élet maga, melynek a halál miatti elvesztésétől félünk. A szeretet adekvát tárgya az életünk, a létezésünk maga, viszont ezt nem áll módunkban megtartani a halál miatt, mely közről fenyegeti: „A jelen számára a jövő csak fenyegetés lehet.”³⁰ Ezért az abszolút jó nem más, mint a jövő nélküli jelen, az örökkévalóság. A *Vallomások* szerint Ágoston számára meghatározó élmény volt a halál. Ez vezette a páli kereszténységhez. Félelemmentes birtoklás csak ott lehetséges, ahol nincsen idő, ez pedig – Plótinusz nyomán – az örökkévalósággal azonos. Az embert éppen élete akadályozza, hogy az időtlen jelenben éljen. „Még ha a tárgyak tartósak is lennének, az emberi élet nem az. Naponta elveszítjük. Életünk éveit átvonulnak rajtunk, és a semmibe koptatnak bennünket.”³¹ Az igazi élet örökkévaló, s azonos a Léttel. Vágyunk tárgyaként elgondolva tárgyiasítjuk az életet és az örökkévalóságot.

A vágyakozás tárgyának függvényében Ágoston beszél *cupiditas*ról, az időbeli tárgyakra való vágyakozásról, illetve *caritas*ról, melynek tárgya az örökkévalóság, az abszolút jövő. Ez utóbbi igaz szeretet, míg az első helytelen szeretet, eltűnővé teszi az eget és a földet, a világot. Kiemeljük itt a világ, világiasság fogalmát: „Nemcsak az Isten teremtette nyersanyagot, az eget és a Földet nevezzük »világnak«, hanem a világ lakosait is [...] Különösen világnak nevezzük a világot szeretőik összességét.”³² A világiasság keresése révén (*cupiditas*) az ember élete halandó marad, de a *caritas* révén eljuthat az örökléthez.³³

³⁰ Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*. 10.

³¹ Uo. 11.

³² Uo. 12.

³³ Vö. uo. 13. A világ fogalmához lásd még *Fogodók nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Pozsony 2008. Itt Hannah Arendt Günter Grass-szal való beszélgetéséből (1964) kiderül, hogy Arendt a világot úgy érti akkor mint a politika számára szolgáló teret, szélesebb értelemben pedig mint „a teret, ahol a dolgok nyilvánossá válnak, ahol az ember lakik, és aminek jól kell kinéznie. És amiben természetesen a művészet is megjelenik.” – Uo. 39. A puszta munkában és fogyasztási folyamatban a világnélküliség (*Weltlosigkeit*) körvonalazódik, ezekben az ember tényleg teljesen magára van utalva. A természetes csoporthoz tartozást (pl. születés révén) Arendt szembeállítja a szervezkedéssel, mely utóbbi mindig a világhoz való viszonyban valósul meg. Azok, akiknek van valamilyen közös ügyük, azok alapján szervezkednek, amit szokás szerint érdeknek nevezünk. Azt a közvetlen személyes viszonyt, amelyben szeretetről beszélhetünk, és amely a szerelemben nyilvánul meg a legteljesebben, apolitikusnak tartja akkor Arendt és világ nélkülinek (*weltlos*): „Egy ilyen viszonyban a személyt közvetlenül és a világhoz való viszonytól függetlenül szólítják meg. [...] Elismerem, hogy a zsidó nép mintapéldája az évezredekken keresztül fenntartott világ nélküli nép szövetségének.” – Uo. 33–34.

Az I. rész 2. fejezetében Arendt új elemeket próbál megragadni, Ágoston egyik gondolatából indul ki: „az ember az, amire vágyakozik”.³⁴ Nem tudja elviselni az elszigeteltséget, ebből a szeretet (*cupiditas* vagy *caritas*) révén próbál meg kitörni, mellyel a világot az ember otthonává teheti. A *caritas*ban élők számára a világ *sivataggá*, üressé és idegenné válik, nem otthonná: „ez a világ sivatag a hívők (akik nem szeretik a világot) számára, mint ahogy Izrael népe számára is sivatag volt”. „Jelenleg tehát, mielőtt az ígért földjére, az örök királyságba érünk, sivatagban vagyunk, a sátrakban lakunk.”³⁵ „Miért tekint a kereső ember a világot sivatagnak? Hogyan és mi által képes az ember a világban minden igény nélkül, a kereső kérdésben élni?” – kérdezi Arendt Ágostont.³⁶

Az adott világgal szembeni elégedetlenség miatt tekinthetünk pusztaságként arra a világra, amelybe bele lettünk teremtve. A világ vágyunk tárgyaként külső hozzánk képest, nincs hatalmunkban, kudarcos a ráirányuló törekvésünk. Vágyakozásunk tárgya mellett élve, azt élvezve és birtokolva szűnhetne meg csupán a gyötrő vágy. A *cupiditas*ban az ember a világot akarja, a „világot birtokolva világgá válni”. A *cupiditas* arra törekszik, ami nincs hatalmában, főként az életre mint legfőbb jóra. A vágyott tárgyak félelemmentes birtoklását több tényező korlátozza: létünk időbelisége, eredendő elszigeteltsége legsajátabb önmagától, függősége (a félelem azért jelentkezik, mert az a függőség megnyilvánulása), az önállóság hiánya. A *cupiditas*ban az ember a világ szolgája, s ebben a keretben ellentéte a *szabad akarat* s Isten, aki az önállóság maga, a legfőbb lét. Tehát itt Isten nem teremtőként, nem az emberi szeretet végső céljaként van jelen. Nem keresztény megoldást lát itt Arendt, hanem – ahogy függelékben ki is fejt – a Plótinoszhoz kapcsolódó tradíció elemeit (a szeretet vágyakozásként való definiálását).³⁷

Ágoston szerint ember és világa között szakadék tátong, az idegenség tapasztalata. Ebben a világban az embervolt sajátossága a leküzdhetetlen félelem, hogy nem tudjuk megszerezni vágyunk tárgyát, vagy elveszítjük a már birtokoltakat. A félelem kiiktatható, ha megszüntetjük a vágyat, a világhoz való kötődést, a *cupiditást*. Így az ember önmagától való elidegenedése is eltűnik, ugyanis aki a *cupiditas*ban él, a világot szereti, tárgyaira vágyakozik, az elidegenedett

³⁴ *Hitszónoklat János első leveléről* II, 14. – Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*. 13.

³⁵ *János Evangéliumáról* 28. 9. – Uo.

³⁶ Uo.

³⁷ Vajon miért nem tudott Ágoston eltávolodni a görög hagyománytól, a neoplatonizmustól? Biró-Kaszás Éva erre több okot is lát: Ágoston ugyanabban az „életérzésben” osztozott, mint a neoplatonikusok. Sőt mindhárom szellemi irányzat, mely a korban meghatározó volt, a neoplatonizmus, a gnoszticizmus és a kereszténység „a világgal való eredendő elégedetlenséget”, a „világtól való elidegenedést” juttatják kifejezésre, akárcsak az egzisztencializmus. – Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 24.

Az ókori nihilizmus a kozmosznak mint természetes otthonnak, világnak és immanens logoszának elvesztésével járó létszituációt fejezi ki. A korai kereszténység görög-római világában a *polis* mint az egész ideálja, mely meghaladja az egyént, veszítette el relevanciáját. Jonas szerint: „A gnosztikus ember törekvése nem az volt, hogy »részként cselekedjék«, hanem – egzisztencialista fordulattal élve – hogy autentikusan éljen”, mivel a világgal szemben lehetünk csak önmagunk. – Hans Jonas: *Gnosticism, Existentialism and Nihilism*. = Uő: *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston 1963. 224. A. H. Armstrong szerint viszont a világtól való elidegenedés formái már a gnoszticizmus előtt kialakultak, pl. az orphikus-püthagoreus hagyományban. Ágostonnak pedig azért válhatott a gnoszticizmusellenes Plótinosz egyik kedvenc szerzőjévé, mert neki köszönhetően pozitívan kezdenek viszonyulni a világhoz a 3. században: meg kell találnunk az eredendően jó világhoz való helyes viszonyulást. „Szeretnünk kell ezt a világot elfogultság és öncélú vágyakozás nélkül: annak teljes ismeretében is, hogy ez a világ nem a legmagasabb rendű, hogy ha az elfogultság vagy az egyéni vágyak elragadnak bennünket, akkor a világ megronthat és csapdába ejtethet bennünket.” – A. H. Armstrong: *Gnosis and Greek Philosophy*. = *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. B. Aland szerk. Göttingen 1978. 109–123.

önmagától. Egy aktuális tárgyra való vágyakozás pedig potenciális vágytárgyak felejtésével jár. A vágy maga a feledés állapota, az ember feloldódik vágytárgyában és szétszóródik a világban, mely birtokolja őt.³⁸ A szétszóródás az önfelejtés egy formája.³⁹ A visszahúzódás lehetőségével élve, mint a szétszóródás ellentétével, Ágoston „kérdésessé vált önmaga számára”. Önmagájának keresése Istenhez vezet el, „az önfelfedezés és Isten felfedezése egybeesnek”.⁴⁰ Az önkeresés elején az ember nem a világhoz, hanem Istenhez, az örökkévalósághoz mint leglényegéhez tartozik.⁴¹ Az önmagába visszahúzódó ember mégis változónak, halandónak ismeri fel magát, ezért önmagunk transzcendálására szólít fel Ágoston.⁴²

Ágoston metafizikája szerint Isten a teremtményeket a semmiből teremtette, ezért a lét és a nemlét (hiányosság) is jellemzi őket, változóak. Isten metafizikai lényege azonos a léttel, attribútumai: örökkévalóság, változatlanóság (változatlan Szentháromság), egyszerűség. A változatlan képtelen a nemlétre, a változó képes rá. Isten aktusa létet ad, nem esszenciát. Amikor felismerjük természetnél fogva való változékonyságunkat, akkor transzcendáljuk magunkat a jelen megtagadásával, jelentésének érvénytelenítésével: a változó, halandó én gyűlöletével, öngyűlölettel. Paradoxon: az igazi én elérése (az igazi én szeretete) csak öngyűlöleten keresztül érhető el. „Istent úgy kell szeretnünk, hogy elfeledkezzünk önmagunkról”,⁴³ azaz az ember elfelejti és megveti a saját világi múltját a világ sokféleségével együtt; az emberi létezési módot mint olyat kell átugrania.⁴⁴ E folyamatban az ember megszűnik egyedi embernek, adott „itt és most”-tal rendelkezőnek lenni, megszűnik önmaga lenni. A feledés egzisztenciális cél lesz.⁴⁵ „A meghaladás abban a pillanatban következik be, amikor a hívő nem önmagára vonatkoztatottan szeret, hanem az egész létezése szeret. Ez a szeretet kinyúl a jövőre, a »még nem« felé, de az abszolút jövőre örökre szakadék választja el a halandó embertől. A transzcendáló ember izolált marad, hiszen a *caritas* is csak közvetít Istenhez.”⁴⁶

Az ember létezése a jelenben remény (ha a *caritas* révén Istenhez tartozik) vagy rettegés (az e világhoz tartozóknak, amelytől aztán a halálban el kell válniuk). Az ember jelenbeli élete elhanyagolódik a jövőjéért. Az *appetitus* szeretetfogalom esetében nincs jele annak, hogy az ember eredendően Istenhez vagy a világhoz kapcsolódna. Ez a szeretet álkeresztény Arendt szerint, mert az önállóság ideálja átsap öntagadásba, mert nem a teremtettség tudatából ered.⁴⁷ A vágyként meghatározott szeretet esetében az ember eredendően valami önmagán kívülit keres, és elvész benne.

A vágyként értelmezett szeretet esetében Ágoston a vágyott tárgyak két csoportjáról beszél: az élvezet (*frui*) és a használat (*uti*) tárgyairól. Ez utóbbi esetében a vágyott tárgy egy későbbi jó eléréséhez eszköz. Az élvezet esetében megszűnik a vágy, átadjuk magunkat a világnak (*cupiditas*), vagy az örökkévalóságnak (*caritas*). De „a világ használatra és nem élvezetre

³⁸ Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 15.

³⁹ Vö. *uo.* 18.

⁴⁰ Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 27.

⁴¹ Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 16.

⁴² Vö. *uo.* 17. Itt Arendt utal *Az igaz hitről* c. munkára.

⁴³ *Uo.* 18.

⁴⁴ Vö. *uo.* 19.

⁴⁵ Vö. *uo.* 18.

⁴⁶ Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 29.

⁴⁷ Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 19–20.

van”,⁴⁸ a *caritas* szabadon „használja fel” eszközként a világot, kiegyezve vele s az étellel. A halál a *cupiditas*ban élő számára a legfőbb rosszat jelenti, az önmeghaladás révén elért szeretetben, az örökkévalóságra vágyakozásban a halál viszont elveszíti jelentőségét.

Az első rész második fejezetének lényeges kérdései: hogyan olvasható össze Plótinosz és a keresztény álláspont? Plótinosznál jelen van a földi világ szeretete és élvezete, mely a hívő ember számára sem lehet közömbös, de az ágostoni keresztény gondolatok ellentétben vannak helyenként a plótinosi metafizikával.

Az első rész harmadik fejezetében (*Ordinata dilectio*) Arendt a vágyként definiált szeretetet ütközteti a keresztény gondolatokkal. Ágostonnál a *caritas*ban élő ember birtokolni fogja a „legfőbb jót”, s az örökkévalóságból mintegy „visszatérve” objektíven megalkothatja az evilági dolgokra vonatkozó vágyak (szeretet) rendjét és mértékét. Ebben az objektív rendben a világ szeretete másodrangú és származékos. Egy világon kívüli referenciapont szabályozza a létező világot, a dolgokat és viszonyaikat. A „visszatérés” után a saját élet is tárgyiasul, pusztán használandó dologgá válik. A rendnek megfelelő szeretet nem azonos a vágyként definiált szeretettel, mert ez utóbbit a tárgya határozza meg. A rendezett szeretet pedig megszabja, hogy mi van felettünk, mellettünk és alattunk: „A felettünk lévő a »legnagyobb jó«, ezért önmagáért kell szeretnünk; míg minden más – saját énünk, a felebarátunk és saját testünk – csak a legmagasabb rendű célnak megfelelően szeretendő”.⁴⁹ A szeretet rendje teljesen más viszonyt jelent Istenhez, a felebaráthoz és önmagamhoz, mint amilyen viszony az *appetitus*-szeretet alapján adódik.⁵⁰ A szeretet rendje radikális elidegenedést fejez ki a világgal szemben, kizárva a közvetlen viszonyt a világgal és felebaráttal. Probléma: ha a boldogság az abszolút jövőbe vetítődik ki, akkor elvész az evilági tökéletesedés, jobbítás lehetősége: „a tökéletesedés a jelenben lehetetlenné válik”. Ez a világban-benne-lét problémája. „Az a gondolat, hogy a tökéletes, »élvezetben« megvalósuló önállóságot a jövőtől várhatjuk, eredetét tekintve a sztoához és a neoplatonizmus-hoz tartozik. De teljesen új az az abszolút jövőre vonatkozó elgondolás, hogy a vágyakozásban kivetített jövőt a jelenbe hozhatjuk, s viszonyítási pontként kezelhetjük. Ez az a jövő, amelyből mintegy visszatérve kiegyezhetünk a jelennel.”⁵¹

Alapprobléma marad, hogy az elvárt (rendezett) szeretet és annak objektuma között csak külsődleges összefüggés van, s ez ellentétes a szeretet vágyként való meghatározásával, ahol a szeretőt bensőséges kapcsolat fűzi a vágyott (szeretett) tárgyhoz.

2. A *caritas* problémája

A második részben Arendt a *caritast* elemzi, a transzcendensre, világon túlira irányuló szeretetet. A boldogság olyan fogalom, melynek alapját a világon kívüli múlt adja, melyet az emlékezet megment, lehetséges jövőként mutatva fel, s ezáltal erre irányulhat a vágy. Az emberi vágy tárgya emlékezetben létező idea, mely az ember „előtt levő” (nem világi tapasztalatból

⁴⁸ Uo. 22.

⁴⁹ Uo. 26. A *keresztény tanításról* c. mű alapján.

⁵⁰ Vö. uo. 27. A szeretet rendjével kapcsolatosan lásd Boros Gábor: *A keresztény felvilágosítás polifóniája (Andreas Capellanus és az ordo amoris)*. Exkurzus: *Ágoston és Tamás az ordo amorisról*. = *A szeretet, szerelem filozófiája: szisztematikus-történeti tanulmányok*. Bp. 2014. 49–65.

⁵¹ Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 32.

származó) Teremtő. A boldog élet csak a saját „ahonnan”-jára visszavonatkozásban érhető el.⁵² „A visszavonatkozás Istenre egyben visszavonatkozás a saját létre, s a teremtmény annyiban van, amennyiben visszakapcsolódik a saját gyökeréhez. Ez a viszony azonban nem akarati, hanem a teremtettségéből adódik.”⁵³ „A teremtmény születése révén lett azzá, ami. Léte struktúráját a létrejövés és változás adja. A teremtett létező sajátos létmódusza a változékonyság, sem nem lét, sem nem nemlét, hanem a kettő közötti.”⁵⁴ Az emberi létezés értelme önmagán kívül és előtte is van, mert az ember nem önmaga teremtője. A teremtett létezés csak a léthez való visszavonatkozásban létezik, a visszavonatkozás (a saját teremtettség felvállalása) konstitutív eleme az emberi létezésnek. A teremtmény viszonya a léthez nem más, mint a Teremtőhöz való viszony. A lét örök, a létezőket megelőzte, és utánuk is van, azonos a létező „ahonnan”-jával (legtávolabbi múlt) és „ahová”-jával (legtávolabbi jövő). A lét mint eredet és vég a tulajdonképpeni „átfogó”. Az emlékezet teszi jelenné a múltat és a vele azonos abszolút jövőt, amire vágyhatunk. Az emlékezet a kezdetet és a véget felcserélhetővé teszi.

Arendt szerint ez az átfogó lét, amelybe az ember beleteremtődik s benne kialakítja a *világát*, azonos a görög felfogás szerinti léttel, a kozmossszal. A világot azonban a keresztény kontextus határozza meg.⁵⁵ A *kozmosz* lényeges összefüggései: a rész-egész, illetve a harmónia és az illeszkedés. Az egész örök, változatlan, lényegi struktúra, amelyben a részek az egész kedvéért s nem önmaguk számára léteznek, így ebben a szerkezetben az emberi élet konkrét halandósága irreleváns.⁵⁶ Arendt szerint Plótinosz azért volt fontos Ágoston számára, mert rákérdezett az ember kozmoszbéli helyzetére.⁵⁷ A kozmosszal szemben a világban semmi sem keletkezik véletlenül, a világ történéseit vagy Isten, vagy az emberi akarat idézi elő. „A világ egyfelől tehát isteni teremtmény, s megelőző az emberhez képest (ez az Ég és Föld), másfelől emberi *világ*, amely a lakozás és a szeretet révén konstituálja önmagát.”⁵⁸ A *világ* fogalom kapcsán található a disszertáció egyetlen utalása Heideggerre.⁵⁹ Arendt egyfajta idegenségről is beszél a *világ* kapcsán, mely idegenségben a világ sivatagként adódik az ember számára.⁶⁰ Az ember választhatja azt, hogy nem akar otthon lenni a világban, s folytonosan visszavonatkozik Istenre. „Az ember mint teremtmény a keletkezés, a születettség, ezáltal a mulandóság struktúrájával rendelkezik, a »még nem«-tól a »már nem« felé tart.”⁶¹ A halál ténye miatt figyel az ember az eredetére.⁶² „A »vissza« pontosan a haláltól vissza: a halál által irányított kérdés az Teremtőre mint létre.”⁶³ „Az élet vége, amelyhez az élet tart és ahonnan visszavonatkozik, kettős értelemben is vég. Egyfelől a legradikálisabb mutatója halandóságunknak. [...] Másfelől a vég, aminél az élet megszűnik s amiért egyáltalában van. Ebben az értelemben a vég az a pont, ahol az élet határos az örökkévalósággal.”⁶⁴ Az élet a létől a

⁵² Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 33.

⁵³ Uo. 35.

⁵⁴ Uo.

⁵⁵ Vö. uo. 39; Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 34.

⁵⁶ Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 40–42.

⁵⁷ Vö. uo. 7. Kiegészítés a 2.részhez.

⁵⁸ Uo. 42.

⁵⁹ Vö. uo. 2. jegyzet.

⁶⁰ Vö. uo. 43.

⁶¹ Uo. 46.

⁶² Uo. 48.

⁶³ Uo. 49.

⁶⁴ Uo. 49–50.

létig tart, s így az egyéni élet konkrét menete mellékessé válik.⁶⁵ Végző soron a kezdet és a vég felcserélhető.⁶⁶

A második rész második fejezetének címe: *Caritas és cupiditas* (ugyanaz az első rész második fejezetének is a címe). A címben jelzett két fogalom nemcsak tárgyak miatt különbözik, hanem a választás aktusát tekintve is. Ágostonnál a világ szeretete természetesen adott, Isten szeretete viszont a választáson alapul (a *caritas*ban élés melletti döntés), melyet megelőz a Teremtő saját választása, kegyelme. A visszavonatkozás megvalósítását a világon kívülről jövő választás, az isteni kegyelem előzi meg és teszi lehetővé.⁶⁷ Ezzel megszűnik az ember világi elszigeteltsége és individualizáltsága, az ember hagyja, hogy eltűnjék a világ (az Isten felé való haladásban, a vele való hasonulás felé, az Isten példája szerinti élésben). Bár az ember a világból kiválasztott, mégis a világból való, ezért mindig el van választva a tiszta létől. Ezért önmagát mint egészet soha nem képes megragadni. Az Istennek való élés követelménye, valamint annak tudata, hogy e követelményt teljesíteni önmaga elégtelen, kinyilvánítja az ember függőségét Istentől. Mindez konkrétan a törvényben, egyszersmind a törvénynek megfelelés lehetetlenségében jut kifejezésre.⁶⁸ A törvény azt követeli, amit a teremtmény önmagától nem hajlandó megtenni, azaz hogy haladjon a saját léte felé, hogy ismerje el teremtmény mivoltát: a világba beleteremtve sajátos kérdésességben éli az életét. A törvény a bűnnel kapcsolatosan is szól: „Ne kívánd!” A kívánság a rossz „előtt”-re való törekvés, amikor is az ember önnön nem változó létének a visszakérdező keresésében nem megy tovább a világnál, amelybe bele lett teremtvé. „A világ szeretetében újjáalakítja világát és önmagát is mint világhoz tartozót – önmagát világot szeretővé alakítja, a világot pedig saját hazájává teszi, és megszünteti sivatag-jellegét. A kívánság alapja az ember saját akarata, azaz hogy önállóan csinál valamit. Így elfeledkezik Isten abszolút elsőségéről – a világba és a szokásba feledkezik. A szokás az ember második természete, benne átadatott és átadta magát a világnak. A teremtmények által alkotott világban az egyes ember nem izoláltan áll szemben saját »honnán«-jával, hanem a másokkal közösen alkotott világban él.”⁶⁹

A szokás az örök tegnap jövő nélkül. A szokástól csak elidegenedni lehet akkor, ha az ember ráeszmél saját gyökerére.⁷⁰ Az embernek a maga által, a maga akarata szerint felépített létét – melyet a szokás tesz megbízhatóvá, kiszámíthatóvá – a legvégső jövő, a halál fenyegeti. A kívánó ember a haláltól szorong. A halál szerepe éppen az, hogy a saját igazi eredetet felfedje. A szokás (és az általa nyújtott rossz biztonság) ellentéte a törvény által szőlított lelkiismeret, mely a Teremtőhöz küld. A világi ember mivoltát a más emberek „idegen nyelve” alakítja, befolyásolja kívülről, a lelkiismeret viszont belülről vádol. A szokás a világ ítéletének veti alá az embert. A lelkiismeret Isten színelátásához (*coram Deo*) mint saját valódi gyökeréhez vezeteti őt. Isten a jó és a rossz egyedüli megítélője. „A lelkiismeret a világot ismét sivataggá teszi, s az embert eltanácsolja a megszokás világától.”⁷¹ A Teremtő követelményeket támaszt a teremtménnyel szemben. Arendt kiemeli, hogy miközben a keresztény Isten teremtő és mindenható

⁶⁵ Vö. uo. 52.

⁶⁶ Vö. uo. 52–53. *Az Isten városáról* 13.10. fejezet alapján.

⁶⁷ Vö. uo. 54.

⁶⁸ Vö. uo. 56.

⁶⁹ Uo. 60. *Értekezés János evangéliumáról* 28.9. és *Hitszónoklat János első leveléről* 1.7. alapján. Vö. Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 36.

⁷⁰ Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 58–59. *A keresztény tanításról* 3.15., *Julianus ellen* 4.103., *Hitszónoklat János első leveléről* 1.7 alapján.

⁷¹ Uo. 60.

Isten, egyúttal személyes Isten, akinek joga van a teremtményével és annak önnön akarata által ajánlott egzisztenciális lehetőségeivel szemben.

A visszavonatkozást a teremtmény nem képes önerőből megvalósítani. „A törvény, rámutatva a bűnre, amelyet nem tud megsemmisíteni, kiváltja az újabb odafordulást Istenhez. S ez már nem pusztán visszavonatkozás, hanem közvetlen segítségkérés. Isten nem mint teremtő, hanem mint adó és segítő ténykedik. A segítsége a kegyelem, amelyet csak az alázatos nyerhet el.”⁷² Az alázatosak által ismert odafordulás, szeretet a *dilectio*, amelyben a teremtmény újrateremtődik, megszabadul bűnösségétől, világba-valóságától. Arendt az 1. jegyzetben írja: „Ágoston szerint az Isten folytonos autoritásként értett »*coram Deo*« már az emberi állapotban adott lehet, s ezt Ágoston a törvénynek való alávetettségként jellemzi.” A *caritas*-szeretet az isteni kegyelem és segítség elfogadása, mely lehetővé teszi a törvény teljesítését, egyúttal a világról való lemondás és öntagadás is. Az önmegtágadásban (önmagának mint világból-valónak a megtágadásában) a teremtmény úgy viszonyul önmagához, ahogyan Isten viszonyul hozzá: gyűlöli önmagában azt, hogy a szabad akaratára révén a világból-valósága önálló értelmet nyerhet, és szereti önmaga teremtmény mivoltát.⁷³

A második rész harmadik fejezetében, a *Dilectio proximiben* (*A felebaráti szeretetben*) felmerül az a kérdés, hogyan értelmezhető a felebarát szerepe az Istentől eredő és egyben öntagadó szeretetben. Hogyan tudok én, aki Istenhez kötődöm, és elszakadtam a világtól, mégis a világban élni?⁷⁴ Pál az egyénhez és a saját lelki üdvével való törődéshez köti a felebaráti szeretetet. Két része van a felebaráti szeretet parancsának: az embernek egyrészt úgy kell szeretnie a felebarátját egyfelől, ahogyan Isten szeret, másfelől, ahogy önmagát szereti. Isten szeretete szerint az ember a másikkal csak mint Isten teremtményével kerül kapcsolatba. Ennek a viszonyknak csekély hatása van a felebarátok életére, mivel a felebaráti kötődés mindkét oldalról öntagadás és sajátos kötődések megtágadása. Ez az öntagadó (nem érzéki) szeretet különbség nélkül minden emberre kiterjed, miközben hagyja a világot sivataggá lenni, és beteljesíti az izolációt. A másik aspektusból tekintve, úgy kell szeretni a felebarátot, ahogyan önmagam, és ide is kapcsolódik egy tagadás. A másik tagadása egyben a másikkal eredendően hozzá tartozó valódi létnek egyfajta elismerése.⁷⁵ A felebaráti szeretet is tagadó tehát, tagadja a másikat a konkrét világiságában, de nem felejtí el: akarom, hogy legyél (*volo ut sis*), és elvihesselek az Istenhez.⁷⁶ A keresztény minden embert tud szeretni, mert minden egyes ember azonos értékű abban az értelemben, hogy alkalom az Istenhez való visszafordulásra. „A szerető a szeretetten keresztül Istenhez kapaszkodik, akiben megtalálja saját létezésének és egyben szeretetének értelmét.”⁷⁷ Nem a felebarátot, hanem a szeretetet magát szeretjük.⁷⁸

3. Vita socialis

A III. rész a *Vita socialis* (Társadalmi élet) címet viseli. Eddig nem sikerült a felebarát és a másik fogalmát tartalommal megtölteni. Arendt arra mutat rá, hogy Ágostonnál a lét eredete más és más attól függően, hogy az embert mint egyént vagy az embert mint társadalmi lényt

⁷² Uo. 65.

⁷³ Uo. 67–68. Az *Értekezés a János evangéliumáról* 87.4 és 110.6 alapján.

⁷⁴ Uo. 68.

⁷⁵ Vö. Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 39.

⁷⁶ Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 71.

⁷⁷ Uo. 72. A *Vallomások* 4.18. alapján.

⁷⁸ *Az Isten városáról* 11.27. szerint.

vizsgálja. Társadalmi lényként két közösségről beszél: *hitközösség*, mely az egész emberre igényt tart, és *világi közösség*, mely csak egy-egy létmeghatározás közös voltára koncentrál. De a hit az egyént a *Coram Deo* izoláltságában tartja, a közös hittárgy sem hozhat létre komuniót. A hit – Arendt szerint – kétféleképpen értelmezhető: 1. a hit az egyes ember viszonya az önnön létét firtató kérdéshez; 2. a hit a történelemhez, a múlthoz kötődik: Krisztus halálához és az Ádámtól való közös származáshoz. „Az Ádámon alapuló rokoni viszony adja az emberi létezés lényegi meghatározottságát, amely nem a tulajdonságok azonosságát, hanem a helyzet, a sors azonosságát jelenti – ez pedig a halandóság. A halandóságon nyugszik az emberek egyenlősége és közössége, a sokoldalú kölcsönös függés a társaktól s nem Istentől. Közösségük a földi város.”⁷⁹ Az ember indirekt módon, nemzés révén kapcsolódik a léthez. Az emberi társadalom egyszerre természeti tény és történelmi termék, az ember története és természete szerint is otthonos a világban Arendt szerint.⁸⁰ A történeti felfogásban az emberek közti egyenlőség kerül előtérbe: „Az emberi nem minden tagjának jár a szeretet vagy a kölcsönös érzelm viszonzásaként, vagy egyszerűen azért, mert a közös természetünk hordozója.”⁸¹ Ez a szeretet a kölcsönös függőség megnyilvánulása. „De hogyan kell azt az egyenlőséget, amely a kereszténység szerint a rossz előttben (*ante*), a bűnben gyökerezik, kötelezőnek tekinteni a hívő számára, aki a maga eredendő függőségét a világon kívül, a Teremtőben találja meg? Vagy hogyan kötelezhet a múlt, amelyet tökéletesen meg kell szüntetni?”⁸² Isten kinyilatkoztatása Krisztusban tette lehetővé, hogy az ember visszavonatkotasson saját eredetére. A hit mint Isten színelátásában való létezés visszahívja az egyént a világi viszonyaiból. A megváltás minden emberhez eljött ebbe az általa alapított világba. Megváltás nélkül nincs meg az egyénnek az a szabadsága, hogy önmagába visszahúzódva elszakadjon az általa alkotott világból, azaz nem rendelkezik a választás szabadságával. Arendt az *Isten városa* alapján mondja, hogy „a keresztények lehetséges idegensége a világban mindig el-idegenedés, mert az otthonosság a világban az, ami magától értetődő”.⁸³

A másikkal való egyenlőséget teszi nyilvánvalóvá a felebaráti szeretet parancsa. A másikat szeretni kell, de nem csupán az egyenlőséget okozó bűn miatt, hanem a kegyelem miatt. Vagy azért, mert már részesült a kegyelemben, vagy azért, mert a felebarát olyan, mint amilyen a keresztény volt megtérése előtt. A szeretet parancsa a kegyelemmel szembeni alázatosságra szólít fel. Csak a múlt teszi lehetővé, hogy megértsük az emberek kötelező egyenlőségét, azaz kötelező szeretetét.⁸⁴ A világ a múltat rögzíti, az eredendő rokonságot s a bűnt is. A megváltás az eredendő bűnben való közös részesedéstől való megváltódást jelenti. Mindenki együtt váltódik meg, mivel Isten előtti létében mindenki egyenlően bűnös. A megváltás után a halál többé nem természet adta, hanem a bűn büntetése. A világ számára a múlt magától értetődő, csak a keresztény tapasztalja meg a múltat bűnősként. Fontos azonban, hogy „világ fennmaradásában a múlt megőrzi jogát, s a világgal szemben (nem egyszerűen nélküle) jött el az emberekhez a megváltás”.⁸⁵

⁷⁹ *Értekezés a János evangéliumáról* 8.8., *Az Isten városáról* 14.1., 12.22., 15.1 és a *Vallomások* 10.6. alapján. Vö. Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 40.

⁸⁰ Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 78–82.

⁸¹ Uo. 82. Ágoston: *Levél* 130.13. alapján.

⁸² Uo. 82.

⁸³ Uo. 83. Ágoston: *Isten városa* 15.1. alapján.

⁸⁴ Uo. 84.

⁸⁵ Uo.

A világtól való elidegenedést az isteni kegyelem új értelemmel ruházza fel. Ez az alapja az új város (Isten városa) létrejöttének. „Az elidegenedés egy új, Krisztust követő közösség alapja, amely felváltja a kölcsönös függőséget a kölcsönös szeretettel (megszűnik a másikhoz való viszony magától értetődősége). [...] Amikor a hit révén az egyéni lét határozottságot nyer, akkor lesz a másik egyén léte az egyenlőségben megnyilvánuló – lesz a másik egyúttal testvér. Ebben a testvériségben jelenik meg a *caritas*, amely egyben szükségszerű is, mert az egyén önmagára hagyatkozva nem tud a létező világtól elszakadni.”⁸⁶

A disszertáció 89. oldala körül megjelenik még egy fontos fogalom: a veszély, mely az egyesre vonatkozik, nem pedig az emberi nemre. A keresztények világi élete a „veszélyben élést” jelenti, mert a világ a múlt tárgyiasulása. Arendt *Az Isten városa* 14.1. és 13.2. alapján elemzi az örök halál, a második halál ágostoni felfogását. Az első halál (mint az élet vége) legyőzhető a megváltás után, s így híd lehet az örökkévalósághoz, de örök halállá is változhat. Az emberek együvé tartozását többé nem a származás, hanem az utánpótlás alapozza meg: elindítani a felebarátot Isten felé s megmenteni az örök haláltól.⁸⁷ A szeretet Isten városában minden egyes emberre kiterjed, de csak addig, amíg az a kegyelem tárgya lehet. A felebarátot nem választjuk, ő adott, benne nem önmagát, hanem Isten kegyelmét szeretjük. „A szeretet a saját veszélyben levés gondolatából ered. Ezt a veszélyt, a bűnbe való visszasüllyedés lehetőségét Isten színelátásában, tehát tökéletes izoláltságban tapasztalja meg a lelkiismeret. A másakra vonatkozó kérdések sem a másik világi jelentőségét kutatja, hanem a másik Isten előtti létét. A másik szeretete így a másikat is teljes elszigeteltségében tekinti. Így Isten városában az emberi nem feloldódik az egyes emberek sokaságává.”⁸⁸

Az ember tehát attól függően más, hogy izoláltként vagy függőként érti önmagát. A másikkal való találkozás csak azért eshet meg, mert Ádámtól származó emberi nemhez tartozom, de csak a *coram Deo* izoláltságában válik a másik felebaráttá (kiszakadva a kölcsönös függőségből). A *coram Deo* elszigeteltség lehetősége az emberi történelem egyik ténye, tehát maga is történeti. Ágoston történetfilozófiája szerint a Krisztus általi megváltás előtt csak az Ádám által meghatározott emberi nem létezett. S a megváltás ténye tette lehetővé, hogy az emberi nem történelmétől, a nemzés általi kötelékektől elszakadjunk.

Összefoglalás

Összefoglalva a disszertáció lényegét elmondható, hogy az ágostoni ontológia kulcsfogalmai (görög és keresztény elemek): állandóság és változékonyság, Teremtő és teremtés, lét (örök jelen) és idő (az időbeli mint másodrangú), eredet és emlékezet, akarat és vágy.

Amíg Heideggernél például a filozófia kiindulópontja az ember (nem lehet se Isten, sem más örök létező), addig Arendt nem törekedett egy szigorúan Istentől mentes ontológiai megalapozásra. Másik fontos különbség Heidegger és Arendt között, hogy Arendt Ágoston-értelmezésében az emlékezet időtlen jelenében, *nunc stans*-jában találkozik a jövő és a múlt. A teremtmény az emlékezet jelenléte-revő képessége révén kerül kapcsolatba a léttel. Arendt

⁸⁶ Uo. 87. Vö. Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 42.

⁸⁷ Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 87–88.

⁸⁸ Uo. 89. Vö. Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 43:

az átdolgozott változatban megjegyzi, hogy az emlékezet itt a heideggeri véghez előrefutó létével szemben nyeri el súlyát.⁸⁹ A későbbi munkákban a múlt és jövő találkozásának *locusa* a nyilvánosság terévé alakul át, ahol a halhatatlan szavak és tettek kapnak helyet.

Az emlékezet egy boldog életről alkotott abszolút múltat tételez, amely megelőz minden múltbeli konkrét eseményt, mely az ember legsajátabb és legtávolabbi múltja, a transzcendens, a „világon túli múlt”, az ember eredete. „Az emberi élet a gyökeréhez, a változatlan léthez strukturálisan kötődik, amely egyfelől a visszavonakozásban és az utánzásban, másfelől abban nyilvánul meg, hogy az emberi létnek, a teremtmények a semmiből teremtettsége okán kezdete s ennél fogva befejeződése is van.”⁹⁰

Az önmagán túlival való viszonyba kerülés konstitutív eleme az emberi létnek – a keresztény keret nélkül is – a szeretet vágyként való meghatározása miatt. A vágy mindig valami külsőre irányul. A vágy az alapvetően elszigetelt egyént egzisztenciálisan köti össze a világgal. Ágostonnál az elért külsőben elvész az egyén. A visszavonakozás első lépése a visszaemlékezés, amelyet az önmagára-kérdés indít el. Elindul a gyökereket kereső gondolkodás, a világ (nem feltétlenül keresztény) transzcendálása.

Arendt Ágoston-kritikája

Arendt azt kifogásolja, hogy a felebaráti szeretet Ágostonnál nem a másik individualitásra vonatkozik. Az embertárs csupán az isteni kegyelem tárgyaként releváns számomra, nem önmagáért szeretem. A világgal is hasonlóképpen áll a helyzet.⁹¹ Az ember autentikus létmódja az *amator Dei*, nem az *amator mundi*.

Röviden összefoglalva Arendt konklúzióját az ágostoni *caritas*-szal kapcsolatosan: Ágostonnál a felebaráti szeretet teológiai fogalma elvezet mind az önmaga, mind a felebarát tagadásához, elsősorban azért, mert alapvetően az „Isten szeretetével” vagy „az Istenért való szeretettel” telített.⁹² (*Liebesbegriff*... 67–68). A felebaráti szeretet teológiai fogalma esetében, eltérően a barátság fogalmától, nincs lehetőség arra, hogy kiválassz a szeretettet. A másik dezindividualizációja és helyzetének történelmietlenítése egy olyan standardizált egyenlőségre és uniformitásra cserélődik, ami mindenkire érvényes. Ezért a felebaráti szeretet teológiai fogalma nem alapozhatja meg a másik

⁸⁹ Vö. Hannah Arendt: *Love and Saint Augustine*. 56.

⁹⁰ Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 49.

⁹¹ Kovács Gábor szerint az I. részben a szeretet vágyakozásként (*cupiditas, concupiscentia*) jelenik meg (sok formája között megjelenik a szerelem szenvedélye is). „A vágyakozás az ember önmagának elégtelen mivoltából fakad; olyasmire vágyik, aminek maga híján van. A vágy eltüntetni igyekszik a szerető és a szeretett közötti távolságot.” A *cupiditas* fontos, mert nemcsak összeköti az embert a világával, hanem konstituálja is azt és cselekvésre készíti. „A világ szerelmesének vágya cselekvés, amely teremt és fenntartja azt, amire irányul, vagyis magát a világot.” Ez az értelme az *amo – volo ut sisnek*. – Vö. Kovács Gábor: *Hannah Arendt és a világ szeretete*. 361–369. Kérdés, hogy milyen szerepet tölt be a felebaráti szeretet. A szeretet isteni rendje szerint (*ordinata dilectio*) a világot és felebarátunkat nem lehet önmagáért szeretni, csak Isten szerethető önmagáért, más szeretete levezetett és instrumentális jellegű (lásd a *frui/élvezet* és *uti/használat* közötti különbséget, csak Istenet élvezhetjük). Mi lesz az emberi világgal, melyet az emberi tevékenység és a ráirányuló szeretet konstituál? A világot az isteni kegyelem tárgyaként kell szeretni s nem önmagáért?

⁹² Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*. 67–68.

relevanciáját, fontosságát. Ennélfogva képtelen megalapozni a nyilvános *vinculumot*/kapcsolatot a társadalmi életben.⁹³

Arendt disszertációjára vonatkozó kritikák

Jaspers, mint Arendt disszertációjának vezető tanára, kissé önkényesnek tartotta a doktori értekezést, mert ágostoni szövegekkel filológiaiilag nem tudta elég jól alátámasztani Arendt a szeretetfogalmak általa feltárt distinkcióját. Jaspers nem volt a dolgozattal maradéktalanul megelégedve. Szakértők, elemzők pedig elmarasztalják Arendtet és témaveztőjét is, mert nem voltak a patrisztikus filozófia igazi hozzáértői. Arendt viszonya Ágostonhoz lebecsülő, előítéletes.⁹⁴ De Arendt tudatosan nem foglalkozik Ágostonnal mint egyházi személlyel, csak gondolkodóként érdekelte e munkája során.⁹⁵

Arendt későbbi műveiben a szeretet problémája háttérbe szorul, mert a szeretetet általában nem politikai természetűnek tartotta. A bibliai szeretet fogalomra vonatkozó arendti kritika részben annak az általános nézetnek tulajdonítható, hogy az *agapé* és a *caritas* egyfajta érzelmeknek, szenvedélynek tekinthető, akárcsak a romantikus szerelem vagy testvériség. Kritikája azon is alapul, hogy az *agapé* akozmikus vagy világtalan tendenciáját megerősíti a másvilágisága, mely vallásos alapjából ered. A világ szeretete, a *dilectio (amor) mundi*, ami a disszertációban már markánsan megjelenik, valódi lényegévé válik a *The Human Condition* című érett Arendt-mű mondanivalójának, és ez a késői műben pozitívként jelenik meg. A *Human Condition* második fejezetében megjelenik a szeretet-problémája, ahol Arendt elemzi a *private realm* (magánszféra) és a *public realm* (közsféra) viszonyát. Ismét Ágostontól indít és folytatja a disszertáció gondolatmenetét. Itt a felebaráti szereteten (*dilectio proximi*) alapuló keresztény közösség sajátos világpótlékot, pszeudovilágot alkot a benne élő hívők számára. A hívők közössége a *charityn/caritason* alapul, amely a tagok között (*in-between*) konstituál viszonyrendszert. Arendt szerint ezt a világnélküliség (*worldlessness*) jellemzi, tehát nem valódi közsféra. Miért nem képes a *caritas* a közsféra megalapozására? Arendt úgy látja, hogy ez a struktúra, a hívők közössége, inkább családyszerű modellt követ. A család tagjai közti viszony nem politikai, sőt politikaellenes jellegű.⁹⁶ A valódi közsféra csak a kiválóságokra (*excellence*) törekvő interszjektív kapcsolatokból nőhet ki.

Arendt átalakítja, átfordítja tehát az *amor mundi* ágostoni fogalmának (mellyel a disszertációban foglalkozott) általában vett negatív jelentését (mint *cupiditas* vagy az időbeli dolgokra való törekvés) pozitívvá, mint a polgárok szenvedélymentes és mégis odaadó elkötelezettségét a világ jólétéért.⁹⁷

⁹³ Vö. uo. 25–27; 55–68. Arendt érve a bibliai szeretetfogalom kudarcával szemben (abban, hogy igazságot szolgáltatson a történetiség, individualitás és a felebarát egyéni szükségleteinek) némileg túlzásnak tekinthető. Lásd pl. Shin Chiba érveit. Shin Chiba: *Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Friendship, and Citizenship*. The Review of Politics 1995. Vol. 57. No. 3, Summer. 505–535.

⁹⁴ Lásd pl. Joseph Brechtken: *Augustinus Doctor Caritatis. Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigenschutz und selbsterloser Güte im Ramen der antiken Glückseligkeits – Ethik*. Meisenheim am Glan 1975. 185.

⁹⁵ Vö. Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt, For Love of the World*. New Haven and London. 1982. 74–76.

⁹⁶ Vö. Hannah Arendt: *The Human Condition*. Chicago 1998. 242.

⁹⁷ A „világ szeretete” általában negatív Ágostonnál. Pl. „A világ szeretete a lelket hűtlenné teszi, a világ Alkotójának szeretete a lelket tisztává teszi.” – *The Homilies of the First Epistle of John* II. 14. Ágoston azonban néha az *amor mundi* helyes formájáról is beszél: „Nem azt mondom, hogy a teremtmény nem szerethető, nem szeretendő, de a teremtmény szeretete, ha ez a Teremtőre utal, jótékonyossággá, könyörületelességé válik, nem sóvárgássá, mohósággá.” – *A Szentháromságról* IX, 13.

Az *amor mundi* mint a polgárok publikus köteléke cselekvések inspiráló princípiuma marad, hajtóerő, mely által a közös világbeli kalandban részt vesznek. A „világ szeretete” nem pusztán önkéntes elköteleződés a világ jólléte irányába, hanem egyfajta önpercepció is, az önmaga viszonyulása a környező világhoz. A polgárok rögtön rájönnek arra, hogy ami őket összeköti, az világ, amelyet ők közösen bírnak, amelybe belépnek, ahogy megszületnek és amelyet a megfelelő időben, halálukkor az örököseikre ráhagynak. (HC 55.)⁹⁸

Általában jellemző a kései Arendt koncepciójára, hogy a szeretet hajlamos a külvilág kizárására, és mint privát érzelem a politikával ellentétes entitás, tehát nem szabad vele összezavarni. Felnőttkori műveinek konklúziója: mindenféle szeretet (kivétel a barátság és az ókori görög vágy a földi halhatatlanság után) politikamentes/apolitikus, antipolitikus viszonyulás. Ugyanis egy belső emberi attitűd akkor ítélné politikainak, ha kompatibilis a szolidaritás elvével, nem részrehajló, és szenvedélymentesen foglalkozik a közös és nyilvános dolgokkal.

Hannah Arendt on the Concept of Love of Saint Augustine

Keywords: love, amor (eros), dilectio (storge), caritas (agape), memory, world, charity, natality, beginning, amor Dei, amor mundi

In 2019, 90 years have passed since the publication of the doctoral thesis entitled *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, written by Hannah Arendt under the supervision of Karl Jaspers, and 2020 marks 1590 years since the death of St. Augustine. On the occasion of these anniversaries, we investigated the influence of St. Augustine on Hannah Arendt's work. The philosophical analysis of the Augustinian concept of love made by Hannah Arendt in her doctoral thesis has decisively influenced the complete work of the thinker, the elaboration of the basic concepts, and the specific philosophical problems.

⁹⁸ Vö. Hannah Arendt: *The Human Condition*. 55. Később a *Human Condition* cselekvést (*action*) elemző részében megint előbukkan a szeretet problémája a megbocsátás (*forgiveness*) kontextusában. Itt a szeretet – paradox módon – épp világtalan mivolta miatt a közszféra tartós fennmaradásában fontos szerepet játszó megbocsátásnak az alapjává válhat. – Vö. uo. 6.

Horváth Dávid

Az összetartozáson innen és túl

Parmenidész 3. fragmentumának heideggeri interpretációi

Kutatásom az úgynevezett hasonlósági elv¹ hatásainak a vizsgálatára irányul Heidegger életművének vonatkozásában. Abból indulok ki, hogy Heidegger számára többek közt első téma-vezetőjétől, Artur Schneidertől származó impulzusok hatására filozófiai pályája, de még röpké politikai „karrier”-je során is, mindvégig megkerülhetetlen kihívást jelentett a görög eredetű hasonlósági elv, a τῶς ὁμοίως τὰ ὅμοια γινώσκεσθαι, mellyel többnyire a következőképpen találkozhatunk magyar szövegekben: *hasonlót csak a hasonló ismeri meg / érti meg*, vagy ahogy általában német szövegekben szerepel: *Gleiches wird durch Gleiches erkannt*.² Artur Schneider – akinek, ha minden igaz, a témavezetői konzultációin túl legalább négy kurzusát is látogatta a fiatal Heidegger – azért emeltem ki a tétel kapcsán, mert azon ritka szerzők egyike, akik egy tematikus, a hasonlósági elv jelentős és megkerülhetetlen státuszát taglaló tanulmányt adtak közre. Schneider az 1923-ban megjelenő, *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleiches durch Gleichen in antiker und patristischer Zeit* című, nem túl terjedelmes, ám annál nagyobb ívű írása az elvet egyébiránt egy olyan „eszmé”-nek nevezi, amely „a görög reflexió korai időszakában keletkezett, és mintegy vörös fonálként keresztülszövi a rákövetkező évszázadok gondolatszövetét”.³ Az esetleges hatások számbavétele közben azonban semmiképpen sem állhatunk meg Schneidernél. A filozófiatörténet számos nagy gondolkodója – hogy csak néhány, Heidegger számára is kedveset említsünk, a teljesség igénye nélkül: Parmenidész, Hérakleitosz, Empedoklész, Plátón, Arisztotelész, Szent Ágoston, Eckhart mester, Kant, Schelling, Hegel, Dilthey, Nietzsche – fordult a hasonlósági elv felé, rendre kreatív és többnyire mélységet sugárzó módon. Tanulmányunkban, ahelyett, hogy megvizsgálánk az esetleges hatásösszefüggéseket a Heidegger és valamennyi imént említett szerző hasonlósági elv interpretációja között, dolgozatunk másik fő állítása mentén csak azt fogjuk megvizsgálni, hogy Heidegger Parmenidész híres 3. fragmentumát (Steiger Kornél fordításában: „mert ugyanaz a gondolkodás és létezés”⁴) taglaló értelmezései mennyiben tekinthetők a hasonlósági elv által keltett kihívásokra adott újszerű válaszkísérletek előkészületeinek. Fontos ugyanis hangsúlyozni, hogy Heidegger, az

Horváth Dávid (1989) – filozófus, doktorandus, ELTE, Budapest, h.d.sz1989@gmail.com

¹ Csak az egyszerűség kedvéért hívom így, látni fogjuk, hogy egy reménytelenül összetett elvvel, jelenséggel állunk szemben, főleg Heidegger vonatkozásában.

² Ha a görög és német változattal vetjük össze, látható, hogy a magyar változat milyen mértékben leegyszerűsítő. A könnyebben követhetőség érdekében azonban amíg lehet, mégis kitarunk mellette, de figyelmeztetünk, se a *Gleiche*, se a ὁμοίως kifejezés nem olyan egy- vagy kevés értelmű, mint a magyar „hasonló” szó.

³ A. Schneider: *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleiches durch Gleichen in antiker und patristischer Zeit.* = *Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* Münster 1923. 65.

⁴ Parmenidész–Empedoklész: *Töredékek.* Ford. Steiger Kornél. Bp. 1985. 8. görögül: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι

öt szinte egész pályája során valamelyest foglalkoztató hasonlósági elvnek idővel egy olyan értelmezését kívánta nyújtani, amelyről bár úgy tartotta, hogy igazán görög, mégis alapvetően a hasonlósági elv olyan újragondolását (a szó mindkét értelmében) jelenti, amelyhez többek közt az említett Parmenidész-töredék biztosította az alkalmat.

Az pedig különösen izgalmassá teszi az efféle filozófiai teljesítményt, hogy éppen egy olyan időben születik, amelyben a hasonlósági elv és fogalmai (a *hasonlóság* vagy *azonosság*, a *megértés* vagy *megismerés*) egy minden korábbi velük szembeni szkepticizmust túllícitáló, már-már létüket, de létjogosultságukat egészen biztosan érintő kérdőre vonásban részesültek. A két világháború és az emberiség ellen elkövetett bűnök alapvetően rajzolja át ugyanis azt az intellektuális horizontot, amelyen belül a hasonlósági elv a kor embere számára megközelíthetővé válik. Egy ilyen kor pitymallatában fordul oda Heidegger a parmenidészi mondáshoz, és kezdi el a hasonlósági elvvel párhuzamosan vagy egyidejűleg tárgyalni. Fontos tehát hangsúlyozni, hogy tanulmányunkban elsősorban Heidegger Parmenidész-interpretációjával szeretnénk foglalkozni, hogy aztán a jövőben a hasonlósági elvvel való esetleges összefüggéseit is megtárgyalhassuk. E tanulmányban csak jelezni fogjuk az esetleges érintkezési pontokat. Kronológiai sorrendben tekintjük át Heidegger értelmezéseit, és igyekezni fogunk jelezni azokat a fontosabb fejleményeket és módosulásokat, amelyek később a hasonlósági elv vizsgálatánál segítségünkre lehetnek.

*

Kutatásaink alapján azt kell hogy mondjuk, Heideggert szinte pályája elejétől, még ha nem is a legelejétől foglalkoztatta e Parmenidész-töredék, olyannyira, hogy az 1924 és '42 közötti periódusban alig találunk olyan éveket, amelyekben nem foglalkozott volna e mondattal. Az egyik kivétel a '31-es, *Mein Kampf*-ajándékozással megkoronázott év előkészítésének tekintendő 1930-as esztendő, a másik pedig a később, a *Besinnung*-kötet függelékében a rektori igénybevétel miatt „elégtelen”-nek⁵ minősített 1933-as esztendő. E kettőt leszámítva Heideggert egyik évben sem hagyja nyugodni a Parmenidész-töredék. Ezután csak jóval a háborút követően fordul Parmenidészhez, méghozzá 1951–52-ben és 1957-ben. Ez idő tájt újult erővel és minden korábbinál kreatívabb módon lát neki a mondat értelmezésének. A hatvanas években még akadnak értelmezési kísérletei, legalábbis a *Le Thor* szemináriumok protokollszövegei erről tanúskodnak, míg végül az 1973-as zähringeni szeminárium jegyzetanyagában mondja ki a fragmentummal kapcsolatban, ha nem is a végső, de mindenképpen az utolsó szót Heidegger. Jómagam a *Gesamtausgabe* 33 különböző kötetében találtam meg az említett fragmentum értelmezéseit, ez a szám pedig a már kiadott művek több mint egyharmadát teszi ki, és így igencsak számottevőnek tekinthető.

Az első említés, mint jeleztem is, 1924–25-re datálódik. Talán szimbolikus jelentőségű, hogy épp abban a szövegben található, amelyet a 80 éves Heidegger Hannah Arendt köszöntőlevelére reagálva saját „tulajdonképpen” gondolkodása és tanítói tevékenysége kezdőpontjaként jelelt meg: „Te [Arendt] mindenekelőtt meglelted gondolkodásom és tanítótevékenységem belső

⁵ M. Heidegger: *Besinnung*. 1938/39. = *Gesamtausgabe* 66. Szerk. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main 1997. 422. [A továbbiakban: *Gesamtausgabe* = GA.]

mozgását. Ez a *Szofista*-előadás óta ugyanaz [dieselbe] maradt!”⁶ A *Szofista*-előadás leiratában még „leplezetlen-egyszerű mondat”-nak, *nackte Satz*-nak nevezi a parmenidészi fragmentumot,⁷ amelyben szerinte pusztán az mondatik ki, hogy „a felfogás, a megismerés ugyanaz, mint a lét”.⁸ Heidegger már e szövegben is jelzi, hogy bár szintaktikai értelemben egyszerűnek tűnhet a mondat, mégis a görög és a nyugati gondolkodás sorsa dőlt el vagy pecsételődött meg végképp ebben a mondatban. Azonban Heidegger hangsúlyozza és szinte egész pályája során ezt fogja tenni, hogy ez a fejlemény nem adhat felhatalmazást arra, hogy Parmenidészt és mondását a német idealizmusból kölcsönzött módszerekkel és módon értelmezzük. Ez ugyanis igencsak félrevezető tud lenni, és a filozófiatörténet destrukciójának jegyében érdemes erőfeszítéseket tenni az elkerülésére. Erre az összefüggésre majd később részletesebben is kitérünk.

Általánosságban azonban már most elmondható, hogy Heidegger mindvégig igyekezett megóvni a parmenidészi mondást az idealista,⁹ realista, ismeretelméleti értelmezésektől, és saját értelmezését lehetőleg a leginkább görög módon gondolkodva kívánta kifejteni. Heidegger a *Gondolkodj görögül!* imperatívuszát több szövegben is megfogalmazza, és nem nehéz belelátni a hasonlósági elv úgynevezett *dinamikus* olvasatát, amely az említett kontextusban a következőképpen parafrázálható: hogy egy görögöt megérts, gondolkodj hozzá hasonlóan, azaz görögül (tehát *légy hasonló, hogy megérthess!*). Ezt a gondolatot talán nem túlzás Heidegger egész életművét átszövő módszertani alapvetésként is olvasni.¹⁰ Ám hogy a hasonlóság itt mit jelent, ebbe most még nem mehetünk bele. Csak annyit, hogy a másolást és a historizmus beleértését és behelyezkedését egészen biztosan nem. E röpké kitérő után térjünk vissza a parmenidészi mondat értelmezéseihez.

Heidegger *Lét és időjére* és az ahhoz vezető gondolati útra jellemző, hogy miközben a destrukció jegyében igyekszik minél jobban elhatárolni a későbbi fejleményektől Parmenidészt, még némileg kritikai éllel beszél róla és a (Platón és) Arisztotelész előtti görögökről. Ennek egyik legékeesebb példáját az 1926-os keltezésű *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* előadás-szöveg szolgáltatja. Még akkor is így van ez, ha az egyik szöveghelyen Parmenidész mondását a Heidegger szemében e korban még igen népszerűnek tekinthető fogalommal, az *intencionalitás* fogalmával hozza összefüggésbe.¹¹ Ehelyütt sajnos nem áll módunkban az *intencionalitás* fogalmát és annak heideggeri újragondolását göröcső alá venni.¹² Ám itt jegyeznénk meg, hogy amikor a feltehetőleg Yorck von Wartenburg gróftól eredeztethető *hozzátartozóság*¹³ vagy

⁶ H. Arendt–M. Heidegger: *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*. Frankfurt am Main 1999. 193.

⁷ M. Heidegger: *Platon: Sophistes*. 1924/25. = GA 19. Szerk. I. Schüssler. Frankfurt am Main 1997. 276.

⁸ Uo.

⁹ Noha van rá példa, hogy kifejezetten „dialektikus”-nak nevezi, persze csak egy bizonyos értelemben. – M. Heidegger: *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Sommersemester 1936. = GA 42. Szerk. I. Schüssler. Frankfurt am Main 1988. 140.

¹⁰ J. Grondin: *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt 2001. 86.

¹¹ M. Heidegger: *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*. = GA 22. Szerk. F.-K. Blust. Frankfurt am Main 1993. 69–70.

¹² Többek közt Fehér M. István és Schwendtner Tibor már megtette: Fehér M. István: *Az intencionális léte. Intencionalitás és transzcendencia*. = *Magyar Filozófiai Szemle* LII, 1–2(2008). 1–47.; Schwendtner Tibor: *A kategoriális szemlélet és a létkérdés – Néhány megfontolás a Logikai vizsgálódások heideggeri recepciójához*. = Uő.: *Husserl és a Logikai vizsgálódások*. Bp. 2009. 142–153.

¹³ P. Yorck – W. Dilthey: *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und Grafen Paul Yorck v. Wartenburg*. Halle 1923. 192.

összetartozóság fogalmának¹⁴ heideggeri értelmezéseit fogjuk elemezni, akkor fontos lesz emlékezni arra az összefüggésre, hogy egy bizonyos talán girlandos, talán cikcakkos és többnyire láthatatlan fonál köti össze Heidegger gondolkodásában az *intencionalitás*, a *világban-benne-lét*¹⁵ és talán az *összetartozás/hozzátartozás* fogalmait. Mindhárommal (négygel) ugyanis Heidegger az újkorra különösen jellemző szubjektum-objektum viszony egyeduralmát kívánja megkérdőjelezni azáltal, hogy rámutat az azt megalapozó, megelőző, lehetővé tevő mélyebb vonatkozásra. Efféle célok elérésénél fog kapóra jönni Heidegger számára egyre inkább maga Parmenidész is.

Mindenesetre Heidegger e ponton 1926-ban még nem fejt ki részletesebben ezt az összefüggést a görög filozófus mondata kapcsán. Parmenidész hibájaként vagy éppen hiányosságaként rója fel azt, hogy bár a megismerés és a megismert közötti összefüggéseket kutatta már-már ismereteleméletinek tűnő célkitűzések mentén, mégsem kérdezett rá magának a megismerésnek a létre, ehelyett azt inkább a megismert létevel azonosította, és így titkon egy olyan folyamat úttörőjévé vált, amely Heidegger szerint egészen Hegelig terjed, és az ilyen vonatkozásban lefordíthatatlan *Angleichung* tényéréért felelős. Az *Angleichung* fogalmával Heidegger egy olyan a filozófia által kevésbé tudatosított, részben ismeretelméleti, részben ontológiai mozgást akar megragadni, amely a megismerőnek a megismerés érdekében történő, a megismerés tárgyához való ilyen-olyan hasonlúságát/azonosulását jelenti. Ennek a többé-kevésbé reflektálatlan *Angleichung*nak – amely bizonyos értelemben a hasonlósági elv *dinamikus* változatának alkalmazását jelenti – egyik eklatáns kicsúcsosodása Heidegger szemében az lesz, amikor a gondolkodó, megismerő elme elkezd magára *res cogitans*ként gondolni, és e mentén kategoriális, *kéznéllevő* dolgokra jellemző tulajdonságokkal próbálja körülírni saját egzisztenciáját (vö. *eldologiasodás*). Azzal, hogy magát az ember *res*ként interpretálja, „tudat alatt” azt a hasonlóságot próbálja létrehozni közte és megismerése tárgya közt, amely a hasonlósági elv szerint minden megismerés/megértés feltétele. Ez a korai Heidegger szemében egy olyan fejlemény, amely, bár mint folyamat észrevétlen, ám eredménye annál inkább torzít és befed, ugyanis végképp ellehetetleníti a megismerő létre vonatkozó kérdést és így a létkérdést is. Ismereteleméletinek tűnő kérdés kerül a létkérdés helyére, miközben titkon a megismerő a hasonlósági elv kívánalmainak kíván megfelelni azáltal, hogy saját létét, illetve arról alkotott képét a megismert tárgy létehez idomítja. Heidegger töredékes előadásjegyzeteiben a következőképpen állítja egymás mellé az *Angleichung*ot és a parmenidészi gondolkodást: „mindig a *λόγος* és *νοῦς* funkcióját nézik, azonban nem ragadják meg a létmódját: ez a rendszertan alapnehézsége. Megismerés csak a hasonló [*Gleiche*] hasonlóhoz való hasonulása [*Angleichung*] folytán lehetséges. Vö. Parmenidész: „ugyanaz a létező megismertként és a megismerés léte”.¹⁶ Ehhez a függelékben

¹⁴ Veress Károly joggal hívja fel a figyelmet a „hozzátartozás” és az „összetartozás” közötti fontos szemantikai disztinkcióra. Veress Károly: *A hozzátartozás mint alapstruktúra*. = Uő: *Ami megtörténik velünk*. Kvár. 2014. 63–65. Gadamer talán e téren Heideggernél is következetesebb, amikor többnyire kerül az „összetartozás” szót, és inkább a *Zugehörigkeit* fogalmát használja, például a lét és igazság, lét és megmutatkozás, kép és képmás stb. viszonyának vonatkozásában. Heidegger pályája során talán erőteljesebben ingadozik e téren. Többnyire ugyanis az összetartozóságot/ást érti a Veress Károly által a hozzátartozás címszó alatt körülírt értelemben. Talán ezt az „ellentmondást” kívánja feloldani Heidegger a később elemzendő módon, amikor a *Zusammengehören* *zusammen*jében felhívja a figyelmet a *zu* és *Sam* szó jelenlétére. Így a *Zu-Sammen-Gehören*, a *Sam-hoz-tartozás*, már nem áll annyira távol a *Zugehören* vagy *Zugehörigkeit* szavak értelmétől. De erről majd a főszövegben ejtünk még néhány szót.

¹⁵ Az imént említett Fehér M.-tanulmány például tárgyalja ezt az összefüggést. – Vö. Fehér M. István: *i. m.* 20–25.

¹⁶ GA 22, 82.

pedig a következő megjegyzéseket fűzi: „Az αἴσθησις azonban nem nélkülöz minden igazságot. Valamit megismerni csak egy hozzá hasonló által tudunk. Már Parmenidész: ugyanaz a lét, amelyet megismerünk, és a megismerés léte. A lét – a természet létének értelmében – visszaverődik a megismerés létstruktúrájára.”¹⁷ Az első idézetben olyan kritikát láthatunk kirajzolódni, amely az alapokat érintő nehézségből, már-már ontológiai hiányosságból eredeztethetőnek tekinti a megismerés funkcionális vagy, ha úgy tetszik, módszertani megközelítését, amelyet elsőként a görög „természetfilozófusok” preferáltak. Náluk a hasonulási vágy háttérbe szorította a saját megismerésük, megismerő *Dasein*uk létét érintő kérdést, miközben e megismerés funkciójára kérdeztek, holott a vágyott hasonulás mindenképp megkívánta volna, hogy mind a hasonulni igyekvő és a hasonulás mintájául választott létező létével tisztába jöjjenek. Ez az ontológiai tisztázás maximum csak az utóbbi esetben történt meg, jóllehet félreértésbe torkollott, mert eredményeként a „természet” létével azonosították az általában vett létet, az előbbire vonatkozó kérdést pedig Heidegger szerint feltehetőleg éppen a parmenidészi mondat zárta rövidre, és tette évezredekre tabutémává.

A *Lét és idő* többnyire még megőrzi ezt a kritikai élt, még ha itt-ott enyhülés nyomai fedezhetők is fel. Két helyen kerül direkt módon említésre a parmenidészi τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι mondat. Az első a 38., ún. *Kíváncsiság*-fejezetben olvasható. Itt Heidegger a szemlélés, a tekintés és látás nyugat európai egyeduralmának első szárnybontogatójaként értékeli a görögöt, és így fordítja/értelmezi mondatát: „Lét az, ami a tiszta, szemlélődő felfogásban mutatkozik meg, és csak ez a látás [*Sehen*] fedezi fel a létet. Az eredeti és valódi igazság a tiszta szemlélődésben rejlik. Ez a tézis a továbbiakban is a nyugati filozófia fundamentuma marad.”¹⁸ E mondatban tehát Heidegger annak a gondolkodásnak a gyökerét véli felfedezni, amely az *ontológiai differenciát* figyelmen kívül hagyva – vagy azt elfeledve – az ember szemlélődő, tudományos létmódjában *kéznélve*ként megjelenő létezővel, tehát immáron nem a természet létével azonosította a létet.

A 44., úgynevezett *Igazság*-fejezetben pedig már csak egy rövid utalás erejéig tér vissza Parmenidész szerepére. Itt Heidegger úgy fogalmaz, hogy a kísérlet, amely a létező létének feltárására irányult, azt az eredményt hozta, hogy a lét a felfogó megértés létével került egy szintre, vagy ahogy Heidegger fogalmaz – idézőjelek közt – az előbbit az utóbbival „azonosították”.¹⁹ Ez az elhangzottak fényében valamelyest meglepően hangozhat, ugyanis a korábban elemzett előadásban az *Angleichung* fogalma esetében az azonosuló, hasonló mozgás inkább a megértés felől indult, és a megértendő létező létét tette reflektálatlan módon „átváltozássá” mintájává, tehát ott még az emberi megértés léte hasonult a megragadandó létezőéhez, míg itt a lét kerül azonosításra a felfogó megértés létével. Ha meg kéne próbálnunk feloldani az el-lentétet, azt kéne mondanunk, hogy az *Angleichung* valószínűleg kettős mozgást takar. A tárgy létéhez hasonló megismerés, mivel nem kérdez rá a tárgy létére, olyan torz létértelmezés előtt töri az utat, amelynek következményeképp az ontológiai differenciáról megfeledkezve a lét a létezővel kerül azonosításra (később ezt a folyamatot Heidegger *Vergleichung*nak fogja hívni), tehát az így értett „lét kinyerésének való első nekirugaszkodás [a parmenidészi] egy-idejűleg mégis visszazuhanás a létezőbe”.²⁰ Még akkor is így van ez, ha Heidegger elismeri,

¹⁷ GA 22, 245.

¹⁸ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. = GA 2. Szerk. F.–W. von Herrmann. Frankfurt am Main 1977. 227.

¹⁹ GA 2, 282.

²⁰ GA 22, 241.

hogy Parmenidésznek módszertani értelemben sikerült ráeszmélnie arra a megértésre, amely a fenoménokat hozzáférhetővé teszi.

1928-ban Heidegger újra visszakanyarodik a parmenidészi mondáshoz. Elemzése itt még mindig kétélű. Egyrészt méltatja Parmenidészt azért, mert elsőként tárgyalta a $\nu\omicron\epsilon\iota\upsilon$ és az $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ korrelációját, másrészt azt is megjegyzi, hogy nála még nem különül el erőteljesen az $\omicron\upsilon$ és az $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$. Az $\omicron\upsilon$ és $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ nem-elkülönülése – hangsúlyozza Heidegger e szövegben – nem jelenti azt, hogy az $\omicron\upsilon$ a $\nu\omicron\epsilon\iota\upsilon$, azaz a gondolkodás által tételezett, létrehozott vagy belőle „ontikusan levezetett”²¹ volna, mint ahogyan azt az idealizmus a szubjektum-objektum viszonyát illetően megfogalmazta. Az azonban egyfajta fordulat előszelének tekinthető Heidegger gondolkodásában, hogy már itt az „általában vett lét metafizikai értelemben vett első felderengése”-nek²² titulálja Parmenidészt. Heidegger e fordulata mögött annak felismerése áll, hogy Parmenidésznek elsőként sikerült belátnia, hogy a lét mindig „szubjektumvonatkozású”,²³ azaz valamiféle vonatkozásban áll egy szigorúan idézőjeles „szubjektum”-mal (vö. a lét mindig a létező léte). Persze e vonatkozás nem jelent azonossági vagy levezetettségi viszonyt.

Ezt a vonatkozást egy másik, 1928-as keltezésű szövegben nevezi először *összetartozóságnak*, *Zusammengehörigkeit*-nek: „a gondolkodás és lét összetartozóságának azonossága [*Identität*] áll előttünk, mely azonosság Parmenidész $\tau\omicron$ $\gamma\alpha\rho$ $\alpha\upsilon\tau\omicron$ $\nu\omicron\epsilon\iota\upsilon$ $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ $\tau\epsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ mondatában már létrejött”.²⁴ Azonban ebben az évben még a feltehetőleg husserli ihletésű *korreláció* fogalmat is használja a lét és gondolkodás viszonyát illetően. Érdekes fejlemény, hogy ez a kifejezés a tétellel összefüggésben előbb-utóbb teljesen kikopik, sőt az 1957-es *Der Satz der Identität* előadásban már egyenesen félreértésre okot adóként fogja jellemezni, és alkalmazását a parmenidészi mondatra a nyugati metafizika egyik legnagyobb félreértésének nevezi. De ez lesz a sorsa egészen 1957-ig az „identitás” szónak is, amelyet Heidegger sokáig formális és végtelenül üres azonosságként tud csak érteni. Heidegger, feltehetőleg azzal, hogy e ponton nem pusztán azonosságról, hanem az *összetartozóság azonosságáról* beszél, ettől a formális azonosság fogalomtól kíván elhatárolódnia.

A következő, a parmenidészi mondat megítélését illetően már-már egyre explicitebb formát öltő fordulópontnak nevezhető fejlemény nyomai az 1931-es szövegben tapinthatók ki. Itt Heidegger a korábbiaktól eltérően nem az általában vett lét vagy a megismerő *Dasein* léte-re vonatkozó kérdés első betemetőjeként vagy jó esetben felderengéseként fog gondolni Parmenidészre, hanem azt fogja mondani, hogy tulajdonképpen amikor híres mondatában úgy tűnhet, a létezőre kérdezett, valójában a filozófiatörténet első igazi létre vonatkozó kérdését fogalmazta meg, sőt ő volt az első, aki válasszal is szolgált arra. Hogy ez egyértelműen „jó” irányt jelent-e Heidegger szemében, arról itt még nem ad részletesebb tájékoztatást, bár a szövegkörnyezet alapján talán sejthető, hogy inkább pozitív irányba billen a mérleg.

Az 1932-es *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)* előadás azonban már igyekszik „egyértelműsíteni” viszonyulását. Ennek leírásában található ugyanis az első hosszabb (6 oldalas) $\tau\omicron$ $\gamma\alpha\rho$ $\alpha\upsilon\tau\omicron$... elemzés, amelynek központi eleme már

²¹ M. Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. 1928. = GA 26. Szerk. K. Held. Frankfurt am Main 1990. 179.

²² GA 26, 180.

²³ GA 26, 179.

²⁴ M. Heidegger: *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus*. = GA 83. Szerk. M. Michalski. Frankfurt am Main 2012. 239.

egyértelműen az *összetartozóság* fogalma lesz.²⁵ Heidegger az *összetartozóságot* egyrésztől a hagyományos viszonyfogalomtól (itt *Beziehung*) kívánja elkülöníteni, amely mindig már két magáért- és magánvalóan, vagy legalábbis előzetesen e viszonytól függetlenül is létező között áll fenn, másrészt pedig az imént említett formális azonosság, *ugyanazság* (itt *Selbigkeit*) fogalomtól. Parmenidész mondása Heidegger szerint semmiképpen sem azt állítja, hogy lét és gondolkodás ontológiai vagy formális, esetleg dialektikai értelemben azonosnak, identikusnak tekinthetők. Annál többet mond a létről, még hozzá azt, hogy lényegi módon *tartozik össze* a voeiv-nel, melyet itt e szövegben már *per definitionem* és évtizedek gyakorlatára jellemző módon *Vernehmenek*, *felfogásnak* fordít.

Heidegger lakonikusan azt állítja, e mondás arra mutat rá, hogy ahol lét van, ott felfogás is van, és ahol felfogás van, ott lét is van. A két elem egyike sem lesz egy magánvaló lét vagy egy magánvaló felfogás, hanem egy felfogással „lényegi módon” *összetartozó*ként „létező” lét és egy léttel éppúgy *összetartozó* felfogás. Heidegger tehát feltehetőleg arra akar figyelmeztetni, hogy Parmenidész a létről mint olyanról, azaz a felfogástól absztrakt módon elkülönülőről és a lét ilyenként „létezés”-éről (Wesen) nagyon helyesen semmit sem mond, nem is mondhatja, ám arról, ahogyan a lét „létezik” (wesen) – jelesül a felfogással *összetartozó*ként –, nagyon is sokat mond. Ez egy olyan teljesítménye Parmenidésznek, amely összefüggésbe hozható Heidegger azon kijelentésével, hogy a lét csak a létmegértés számára adódik, és mivel összehozható, Heidegger össze is hozza: „[A] D5²⁶ úgy is érthető: *lét csak a létmegértésben adódik.*”²⁷

Persze Heidegger itt is hangsúlyozza, hogy Parmenidész nem azt szögezi le, hogy a lét vagy a létező csak az őket tételező gondolkodás „kegyéből” és így a gondolkodástól függően létezik, mint ahogy Heidegger szerint az idealisták állítják. Ehelyett a fókusz inkább a „függési viszonytal” nem azonosítható *összetartozóság* rögzítésén van, ami Heidegger szerint hatalmas teljesítmény.

Az *Anfang*-szöveg után következik 3 év elteltével az első, már jóval kidolgozottabb értelmezéskísérlet, mely a híres-hírhedt *Einführung in die Metaphysik* szövegben kap helyet. Itt Heidegger már nemcsak a görög szöveg idealista olvasatától, hanem az ennek alapján álló hagyományos fordítástól – „ugyanaz mármost a gondolkodás és a lét” – is elhatárolódik. Ezt a változatot „nyers és régről megszokott”²⁸ fordításként jellemzi, amely nem teszi lehetővé a „parmenidészi ósgörög mondat tulajdonképpeni igazságának megértését”.²⁹ Elsősorban a „gondolkodás” szó a félrevezető, szerinte ugyanis az félreértésüket generál, és kétségtelenül az idealizmus felől enged, sőt követeli magát olvasni. A voeiv fordítására emiatt az *Anfang*-szöveghez hasonlóan a *Vernehmen*, azaz a „felfogás”-t – esetleg „(be)fogadás”-t – javasolja. Míg korábban csak mérsékelten, itt azonban már annál inkább nekilát kidolgozni és bemutatni a voeiv szó sajátos görög értelmét is.

Heidegger e célból meglepő módon militarista példához nyúl, és a militarista zsargon felől lát neki a voeiv értelmezésének. Végkövetkeztetése, hogy a görög szó és a neki megfeleltethető

²⁵ Vö. M. Heidegger: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Anaximander und Parmenides*. 1932. = GA 35. Szerk. P. Trawny. Frankfurt am Main 2012. 115–120.

²⁶ Tehát a τὸ γὰρ αὐτὸ voeiv εἶστί τε καὶ εἶναι töredék.

²⁷ GA 35, 119.

²⁸ M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. Sommersemester 1935. = GA 40. Szerk. P. Jaeger. Frankfurt am Main 1998. 145.

²⁹ GA 40, 146.

Vernehmen egy kettős mozgást jelöl: „A felfogás [*Vernehmen*] ebben a kettős értelemben azt jelenti: valakihez közeledni-engedés, amelynek esetében nem egyszerűen elfogadunk, hanem a megmutatkozóval szemben egy fogadóállásba helyezkedünk.”³⁰ A létre vonatkoztatva ez azt jelenti: a létet úgy engedjük a *felfogásban* – bár ez esetben talán „fogadás”-nak volna ildomosabb fordítani a *Vernehmen* – közel magunkhoz, hogy az nem hagy teljesen hidegen bennünket, nem csak úgy megtörténik, hanem fel is készülünk a *fogadására*. Heidegger militarista szemléltetése az ellenfelet egy adott ponton beváró, vele szemben magát fogadóállásba helyező katonai műveletet veszi alapul, mely manővernek a legfőbb célkitűzése, hogy végrehajtója valamiképpen megállásra készítse, megállítsa (*Zum-stehen-bringen*) az ellent. Heidegger szerint a *Vernehmen* is valami ilyesmit tesz, úgy engedi magához közeledni, úgy fogadja a létet, hogy lehetőleg azt egy pillanatra maga előtt állóként láthassa. Zárásképp így összegzi a parmenidészi mondat mondanivalóját: „ahol a lét működik [*waltet*], ott vele együtt működik [*waltet mit*] vagy történik hozzátartozóként a felfogás/fogadás, a megmutatkozó, önmagában állónak fogadó megállás-ra-készítése [*Zum-stehen-bringen*]”.³¹

A militarista példázatot komolyan végiggondolva feltűnhet, hogy Heidegger ehelyütt mintegy szembehelyezi egymással, ellenségként mutatja be a $\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ -t és az $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ -t. Erre az érzetre csak ráerősít, amikor azt állítja, a kettőjük esetében *gegenstrebende*, *ellentörekvő*, egymás ellen törő „egységek”-ről van szó. Am rögtön hozzá is teszi, a két *ellentörekvő* „egység” (a $\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ -é és az $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ -é) egy nagyobb Egység (*Einheit*), a parmenidészi $\acute{\epsilon}\nu$ értelmében vett Egység részét képezi (talán itt a katonai morál felől volna érdemes továbbgondolni a példázatot), ami Heidegger szerint arra utal, hogy bár *ellentörekvők*, mégis már eleve *összetartoznak* egymással. Heidegger Parmenidész mondata kapcsán tehát azt mondja, a $\tau\omicron$ $\alpha\upsilon\tau\omicron$ (amit itt egyszer már előremutató módon *Selbenek* fordít Heidegger) vagy éppen a $\acute{\epsilon}\nu$ „az ellentörekvők összetartozóságát”³² jelöli. Ezzel egy olyan, a *Der Satz der Identität* szövegben kulmináló értelmezési gyakorlat előtt töri az utat, amely a valamilyen értelemben vett „identitás” és „differencia” felől egyszerre próbálja meg elgondolni a lét és felfogás, lét és létező, lét és ember viszonyát. Erről majd később. Most összegezve azt mondhatjuk, Heideggert az *Einführung*-szövegben erőteljesen el kezdi foglalkoztatni a kérdés, hogy milyen értelemben nevezhetjük *összetartozóságuk* ellenére „kettőnek” a $\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ -t és az $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ -t.

A mi szempontunkból talán még ennél a szövegnél is érdekesebbek azok a feljegyzések, amelyeket Heidegger az 1936-tól ’38-ig terjedő periódusban épp az imént elemzett *Einführung*-szakaszhoz készít. Ebben nyilvánvalóvá válik, hogy Heidegger Parmenidész mondását elemzve több, mint 10 év után sem feledkezett meg arról, hogy e mondás a görögök gondolkodásában lényegi módon kötődik a hasonlósági elvhez. Azonban míg a kezdeti szakaszban mind Parmenidészt, mind a hasonlósági elvet vagy annak feltáratlan alkalmazását a létkérdés elmaradásáért tette felelőssé, most ezekből a nagyon is fragmentált jegyzetekből egyértelműen kirajzolódik, hogy Heideggert a parmenidészi mondással párhuzamosan az is foglalkoztatta, hogy miképpen ragadható meg a hasonlósági elv egy ettől eltérő, torzításoktól mentes és a lét kérdést nem elfedő, hanem a lét megszólításának nyomait magán viselő, *eredendő* értelmezése, amelyet talán korábban még ő maga sem vett észre. Nem árt azonban arra is emlékeztetni, hogy

³⁰ Uo.

³¹ GA 40, 147.

³² GA 40, 147.

a hasonlósági elvhez való eltérő előjelű visszatalálásának közvetlen előzménye Schelling és az 1936-os *Schelling*-előadás volt, melynek megtartásához Heideggernek mindenképpen számot kellett vetnie a hasonlósági elv legalábbis schellingi, Sextus Empiricus-i értelmezéseivel.³³ De persze azt is látnunk kell, hogy Nietzsche szövegei is telis-tele vannak hasonlósági elv reflexiókkal, Heidegger márpedig ezekben az években kezd el egyre inkább a filozófus felé fordulni. És persze arra sem árt emlékeztetni, hogy 1933-ban Heidegger már előállt egy, a hasonlósági elv akkoriban számára elfogadható parafrázisával. Akkor a *metapolitika* jegyében Hitler megértésénél alkalmazta ugyanis a hasonlósági elvet.³⁴ Sajnos ehelyütt ezekkel az összefüggésekkel nem áll módunkban bővebben foglalkozni.

Az 1936 és '38 közötti időkből származó jegyzetfolyam egy adott pontján az alábbi feljegyzésekre lehetünk figyelmesek: „A nyitottság létként (feltűnésként) létezik [*west*], és ehhez a létezéshez [*Wesen*] tartozik a fel-fogás [*Ver-nehmen*], gyűjtés. Ahogyan a lét létezik [*west*], azonmód kell a létnek fennálltnak [*bestanden*] lennie (hasonlót a hasonló alapján – egy eredeti értelemben). Meg-álltnak [*be-standen*]? Azaz a létezésnek [*Wesen*] a nyíltságot át kell vállalnia, kezelnie kell. Miért és hogyan? A lét létezése [*Wesung*]: mellyel a létező ilyenként nyíltá [*válik*] – azaz a létező magának létezőként lesz nyilvánvaló. Hol és hogyan? A lét létezése [*Wesen*] alapján gyűjtőként, felnyitőként – *λέγειν*.”³⁵ [Központosítás tölem – H.D.]

Ez a nem csak töredékessége miatt rendkívül nehezen követhető szakasz egyrésztől azért fontos számunkra, mert benne ismételten egymás mellé kerül a parmenidészi mondás és a hasonlósági elv egyfajta értelmezése. Az idézet első „mondata” ugyanis nyilvánvalóan a parmenidészi mondat sajátos értelmezését nyújtja, amikor a lét és *fel-fogás* nyitottságban való összetartozásáról értekeznek, a második pedig a hasonlósági elv ebből az irányból való újragondolási útját rögzíti. Az előbbi mondatban a *nyitottság* lesz a kiindulópont. Heidegger azt kívánja rögzíteni, hogy amikor e *nyitottság* vagy megnyílás lezajlik, lefolyik, történik, létezik, azaz amikor (meg)történik az *ἀλήθεια*, az igazság története, a kinyílás, az elrejtetlenségből való előjövés, akkor e pillanatokban mindig egy „lét” kerül az azt *fel-fogó*, *összegyűjtő* (vö. esővíz felfogása, összegyűjtése) *voeiv* „szeme” elé. Azt is mondhatnánk, ez az előjövés a lét egyfajta létértelemezéseként vagy fényre kifejtettségként (vö. *Auslegung*) jön elő a rejtőzésből egyenesen elénk, és határoz meg akként akár egy egész „léttörténeti” korszakot. Ez az előjövétel tehát a *megnyílás* eseményében lényegi módon *összetartozik* egyfajta *lét-felfogással*.

Mármost ezt az összefüggést próbálja Heidegger a hasonlósági elv (az idézetben: „hasonlót a hasonló alapján”) *eredeti* görög értelmeként bemutatni a második mondatban. Itt Heidegger talán azt érzékelteti, hogy a hasonlósági elv görög értelemben az *ahogyan-azonmód* párosára helyezi a hangsúlyt. A hasonló a hasonlót ez alapján azt jelentené, hogy az emberi felfogás nem tudja a létet *máshogyan* felfogni, csak *ahogyan* az magát számára megnyitja, *ahogyan* előtte megnyíltként létezik, tehát egy bizonyos *lét-felfogás*ban. Ha *φύσις*-szerűen nyílik meg, akkor *φύσις*-ként „kell” felfogni, ha *ιδέα*-szerűen, akkor *ιδέα*-ként, ha szellem-szerűen, akkor szellemként stb. Ez alapján észre kell vennünk, hogy a hasonlósági elv mostani értelmezése végérvényesen elmozdul annak korábbi heideggeri értelmezése felől, amelyben az elvet Heidegger

³³ Vö. F. W. J. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*. Bp. 1992. 34.

³⁴ M. Heidegger: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. = GA 16. Szerk. H. Heidegger. Frankfurt am Main 2000. 284, 307.

³⁵ M. Heidegger: *Zum Ereignis-Denken*. = GA 73. 1. rész. Szerk. P. Trawny. Frankfurt am Main 2013. 142.

még az *Angleichung* alapján kívánta olvasni. E szövegben ugyanis senki nem hasonul senkihez, hanem minden különösebb erőfeszítés nélkül úgy történik meg a *felfogás*, *ahogyan a felnyílás*. A hasonlóság tehát az *úgy-ahogyan* környékén érhető tetten.

Azonban látnunk kell, hogy Heidegger a szöveg egy másik pontján a hasonlósági elv nem-eredetinek nevezhető olvasatát, tehát az elv újkori elgondolására jellemző félreértését is elemzi, még hozzá éppen az *Angleichung*gal összefüggésbe hozva azt. Ez azért is érdekes, mert korábban maga Heidegger is úgy gondolta, hogy mind a parmenidészi mondatban, mind a hasonlósági elvben az *Angleichung*-jelenség nyomaira bukkanhatunk. Ám hogy ne gondolhassuk azt, hogy Heidegger itt pusztán 10 évvel ezelőtti önmaga kritikáját nyújtja, rögtön hozzáfűzi: a hasonlósági elv efféle értelmezése egy nagyon erős és büszkén vállalt szubjektumközpontúság alapján áll, márpedig ez nehezen egyeztethető Heidegger önképével. A hasonlósági elv efféle, nem-eredeti olvasata alapján az elv annak a potens, szubjektumközpontú felfogásnak az első lenyomata, előzménye, előfutára lesz, amelynek esetében minden mással szemben elsőbbséget élvez a *Vor-stellen*, az *elénk-állítás* mozzanata, még hozzá a *Gegen-stand*, a szemben álló tárgy elénk állítása, *re-prezentációja*. Ha ebből az alapállásból indulunk ki, Heidegger szerint egy olyan furcsa helyzet áll elő, hogy a „gondolkodás” égisze alatt a „tulajdon”, a *Besitz* (azaz az ember) fogja megpróbálni tulajdonává tenni azt, aminek ő maga a tulajdona, azaz a létet, lehetőleg úgy, hogy önnön tulajdon volta végképp felismerhetetlenné váljon.³⁶ Klasszikus „nyúl viszi a puskát”-helyzettel állunk tehát szemben. De ezt is írja Heidegger: „hasonló a hasonlót – a magát-elénk-állítót elénk-állítjuk”.³⁷ Ezzel összecseng az 1938-as keltezésű *A világképek kora* szöveg egyik passzusa, azzal a különbséggel, hogy abban a „lét” helyén a „létező” szó szerepel: „A létező nem azáltal létezik, hogy előbb az ember szemléli a szubjektív érzékelés módján vett elénk-állítás értelmében. Sokkal inkább az ember az, akire a létező rátekin”.³⁸

A nyugati metafizikára oly jellemző mozgást, melynél a lét önkényes *elénk-állítás*a annak „önkéntes” *elénk-állását* igyekszik elkendőzni, Heidegger később már nem *Angleichung*nak, hanem *Vergleichung*nak fogja nevezni. Ezen az elénk-állított lét „elgleichésítés”-ét (*Ver-gleichung*),³⁹ azaz velünk, a gondolkodással azonossá- (vagy hasonlóná) tétele fogja érteni. Egy ilyen folyamat ellenében Heidegger a harmincas évek végétől egyre inkább a *Selbe* szóban fogja megtalálni az ellenszérumot.

A heideggeri életművében nagy karriert befutó *Selbe* szó a harmincas évek végén születő szövegekben kezdi el a *Gleiche* szótól mereven elválasztva – ez utóbbit az előbbi „ellenségének”, „mérgegének”, „megrontójának”, „látszatának” stb. fogja nevezni –, filozófiai szárnyait bontogatni, aminek hatása addig fog terjedni, hogy az ötvenes években a filozófia legalapvetőbb és ugyanakkor legrejtélyesebb szavának fogja nevezni a *Selbét*.⁴⁰ Jellemző, hogy ez a *Selbe* a harmincas évek végétől a Parmenidész-értelmezésekben is megjelenik, még hozzá a τὸ αὐτὸ kizárólagos megfelelőjeként, fordításaként. Itt most sajnos nem áll módunkban a *Selbe* szóval és akár a *Gleiches wird durch Gleiches erkannt*tal való vonatkozásait részletesebben megvizsgálni. Legyen elég annyit megjegyeznünk, hogy érzésünk szerint a *Selbe* fogalmának destrukcióján

³⁶ GA 73.1, 140.

³⁷ Uo.

³⁸ M. Heidegger: *Holzwege*. = GA 5. Szerk. F.–W. von Herrmann. Frankfurt am Main 1977. 90–91.

³⁹ M. Heidegger: *Anmerkungen II–V. Schwarze Hefte 1942–1946*. = GA 97. Szerk. P. Trawny. Frankfurt am Main 2015. 242.

⁴⁰ Emiatt óvatosságból a *Gleiché*hez hasonlóan lefordíthatlanul fogunk rá hivatkozni.

keresztül a hasonlósági elv sajátos, ha úgy tetszik, heideggeri, ha úgy tetszik, görög, ha úgy tetszik, merőben új magyarázata is kidolgozhatóvá válik.

A *Gesamtausgabe* 6.1. kötetében található, 1938 és '39 közötti időszakra datálható *Nietzsche*-előadás alapján Heideggert egyre intenzívebben foglalkoztatja az a kérdés, hogy mi ad helyet vagy mi teszi lehetővé az elemi *összetartozást* lét és felfogás között. Míg korábban a *megnyílás*-ról beszélt hasonló összefüggésben, most már egyértelműen kimondja, hogy ez a „hely” vagy „hordozó” nem más, mint az *ἀλήθεια*. De talán még ennél is nagyobb újdonságnak számít az, hogy itt már Heidegger hangsúlyosan ezt a „hely-megjelölés”-t tekinti a mondás legfontosabb érdemének és értelmének: „Sokkal inkább a már korábban mondottat jelenti a mondás: a létező csak ott van, ahol felfogás, és felfogás csak ott van, ahol létező. A mondás egy harmadikat vagy elsőt jelent, amely a kettő összetartozóságát hordja: az *ἀλήθειαν*.”⁴¹

Ha összegezni szeretnénk a '38 környékén beálló kisebb hangsúlyeltolódás mikéntjét, azt kéne mondanunk, az utóbbi szövegek alapján Heidegger szerint már nem az Parmenidész célja, hogy rögzítse a lét és gondolkodás *összetartozását*, hanem az, hogy rámutasson, hogy *min* alapul az *összetartozás*. Heidegger ez idő tájt két választ említ, ami valójában egy: a *Selbé*-t és az *ἀλήθεια*-t. Ezt a fordulatot kívánja Heidegger bizonyos értelemben az *erste Anfang-andere Anfang* kettőse felől is megvilágítani.

A szintén '38–'39 körül íródo *Besinnung*-kötet ugyanis, amely bizonyos értelemben Heidegger egyik legkísérletezőbb, legmerészebb gondolati teljesítménye, a parmenidészi mondat kapcsán két értelmezési lehetőséget vázol fel. A mondás az *első hozzáfogás* vagy *hozzánknyúlás*, esetleg *megragadás* (*Anfang*) felől olvasva a lét és a felfogás összetartozóságának „tényét”, *hogy egyáltalánját* (*daß*) akarta értésünkre adni, a *másik hozzánknyúlás* felőli újragondolás eredményeképp az *összetartozóság* maga fog *megérinteni* bennünket, méghozzá az „*előadódás Abgrundja*”-ként. Heidegger tehát e szövegben a Nietzsche előadásokban keresett „hely”-et egy sajátos szójáték alapján *Abgrund*nak fogja nevezni, amely szó nem meglepő módon igen sok jelentésárnylattal bír. Amellett, hogy szakadékot is jelent, jelent egyfajta megalapozatlanságot, de romlást, alászállást és kibékíthetetlen ellentétet is. És ráadásul még arra is alkalmas, hogy rajta keresztül Heidegger elhatárolódhasson a lét metafizikára jellemző *alapként*, *Grundként* értelmezésétől. Ha a *második hozzánknyúlás* felől olvasva a parmenidészi mondat a lét felfogása számára való előadódásának ezt az *Abgrundját* tárja fel, akkor Heidegger szerint innen nézve a parmenidészi mondat így „fordítható”: a „lét [*Seyn*] és a világlás [*Lichtung*] ugyanaz”.⁴²

Talán nem kis jelentőségű, hogy a *Besinnung*-szövegben Heidegger kísérletet tesz arra is, hogy ne csak a parmenidészi mondást, hanem a hasonlósági elvet is újraértelmezze az *anderen Anfang* felől. Erre most azonban csak utalást tehetünk, ugyanis tovább kell nyargalnunk ettől a végtelenül cirádás és nehezen felfejthető szövegtől a következő nagy korszak az 1951–52-es szövegfolyam felé, amelynek csúcspontja egyértelműen az 1952-es, teljes egészében Parmenidésznek szentelt *Moira* előadás lesz.

De hogy mégse túlon túl gyorsan tegyük ezt meg, mindeneke előtt rögzítenünk kell két „hiányosságot” is: 1. Heidegger 1940-ben tart egy olyan előadást, amelynek azt a címet adja, hogy *Spruch der Parmenides*. Ez sajnos még nem jelent meg nyomtatásban, így az összkiadás sajátos politikájának köszönhetően nem is kutatható, feltételezhetően csak a 80. kötet második

⁴¹ M. Heidegger: *Nietzsche I.* 1936–1939. = GA 6. 1. rész. Szerk. P. Schillbach. Frankfurt am Main 1996. 475.

⁴² GA 66, 313.

részében fog majd helyet kapni. A tartalma tehát még ismeretlen. 2. Heidegger 1943-ban tart egy előadássorozatot *Parmenides* címmel, és ebben kísérteties módon egyszer sem említi a τὸ γὰρ αὐτὸ... mondatot. E hallgatás eddigi tudásunk alapján talán az első „parmenidészi korszak” szimbolikus végét jelzi.

Csaknem 10 év hallgatás után – melynek kezdőpontja az 1942-es *Spruch der Anaximander* soha elő nem adott, de megírt előadássorozatának néhány oldala,⁴³ amelyekben Heidegger egyre határozottabban kezd el beszélni a gondolkodás és lét *Selbében* való *összetartozósága* mellett a kettő *Unterschiedjéről*, *eltéréséről*, *elkülönüléséről*, méghozzá itt „még” az előbbi feltételeként és minden más *elkülönülés* (pl. lét és levés) megalapozójaként – fog újra a parmenidészi mondat felé fordulni. Ezt az újabb nekilendülést egy előadás protokollszövege, egy dialektikáról, többek közt Eugen Finkkel folytatott kollokvium lejegyzése, valamint a *Was heißt denken?* előadás és a már többször említett *Moira*-előadás szövegei őrzik.

Ezekben a szövegekben valamelyest új elem, hogy Heidegger megpróbálja immáron a mondat szerkezetét is megvizsgálva megragadni a mondat értelmét. Több helyen is megállapítja, hogy a helyes értelmezés szerint a mondat alánya a *voeiv*, prédikátuma pedig a *Selbe*, a τὸ αὐτὸ lesz. A Finkékkel folytatott beszélgetésben a tétjét is megadja az efféle grammatikai vizsgálódásnak. Szerinte a helyes szórend felfedezése dönt afelől, hogy valaki képes-e odahallgatni a görög eredeti mondanivalójára. Ha ugyanis azt gondoljuk, hogy a parmenidészi mondás a pusztán létről akar valamit mondani – jelesül, hogy a lét megegyezik a gondolkodással –, akkor itt a sokat kárhoztatott hegei szűrőn keresztül olvassuk félre Parmenidészt. Ezen a kollokviumon Heidegger talán épp 10 évvel ezelőtti énjére vonatkozóan tesz megjegyzéseket, méghozzá a következőképpen: „először a τὸ γὰρ αὐτὸ-ra fektettem a hangsúlyt, azonban így a mondást egy utolsó, többé már nem görög stádiumban lehet csak olvasni. Görögül értve a *voeiv*-nek kell lennie a mondat alanyának. A *voeiv* a τὸ γὰρ αὐτὸ, a *Selbe*, és ez a *Selbe* a lét felől van meghatározva. [...] Ha az ember »a *Selbé*«-t veszi alanyának, akkor többé már nem gondolkodik úgy, ahogyan Parmenidész.”⁴⁴ Talán nem túlzás azt állítani, hogy mondatai annak beismerését/rögzítését jelentik, hogy a *Besinnung*-kötetben a τὸ γὰρ αὐτὸ-t, azaz a lét és felfogás „hely”-ét előtérbe toló *andere Anfang* felőli olvasat – a hasonlósági elv bizonyos olvasatának bizonyos kívánalmait felrúgva – talán már nem (csak) úgy (azaz görögül) gondolkodott, ahogyan Parmenidész, hanem máshogyan. Heidegger talán ehelyütt ehhez az időszakhoz⁴⁵ fordul oda kritikai éllel, és nevezi „egy utolsó, többé már nem görög stádiumnak”, már amennyiben a „nem görög” pecsét egy ilyen stádium esetében valóban kritikainak tekinthető.

Ennek valamelyest ellentmondani látszik egy 1951–52-ből származó protokollszöveg, amely szerint Heidegger ismét egyfajta „alap”-ról kezdett el elmélkedni Parmenidész kapcsán: „[A] *voüç* és *ἀληθές*, *voeiv* és *εἶναι* közötti vonatkozás az egész görög és nyugati filozófia számára hordozó alap [Tragend] maradt, azonban úgy, hogy magára e vonatkozásra többé már nem kérdeztek rá.”⁴⁶ Summa summarum, valószínűbb, hogy Heidegger ezekben az években csak a töredék görög és nem annyira görög olvasatát kívánja szétszálazni, többnyire értékítélet-mentesen.

De térjünk vissza a kollokvium szövegéhez. Megvilágító erejű ebben a beszélgetésben és a *Moira*-előadásban még az is, ahogyan Heidegger nemcsak a *voeiv* és τὸ αὐτὸ, hanem a lét

⁴³ illetve két 1943-ra datálható protokollszöveg.

⁴⁴ M. Heidegger: *Seminare. Hegel – Schelling*. = GA 86. Szerk. P. Trawny. Frankfurt am Main 2011. 760–761.

⁴⁵ De – mint majd látni fogjuk – a *Moira*-előadásban is vannak ennek jelei.

⁴⁶ GA 83, 556.

és a gondolkodás egymáshoz való viszonyát, egymással szembeni mondattani és „ontológiai” elsőbbségét is elemzi. Heidegger mindkét szövegben emlékeztet, hogy Hegel feltehetőleg Berkeley *esse est percipi* mondasán keresztül jutott el vagy értette meg Parmenidész mondasát. Filozófiatörténetileg pedig talán még az is alátámasztható, hogy maga Berkeley Parmenidészt tartotta szembe előtt, amikor megfogalmazta az említett tételt. Heidegger szerint ettől függetlenül észre kell vennünk a hatalmas különbséget is a két mondas között, nevezetesen a szavak sorrendjét. Parmenidésznél a $\nu\epsilon\iota\tau\upsilon$ van az $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ előtt, Berkeley-nál pedig az *esse est percipi* előtt. Heidegger rögtön figyelmeztet, ez „nem azt jelenti, hogy elsőbbséget is adnának az elsőnek”.⁴⁷ Ugyanis Parmenidész mondatában épphogy a „létre bizza a gondolkodást”, Berkeley pedig „a gondolkodásba utasítja a létet”.⁴⁸ Heidegger az említett kollokviumon az *esse est percipi* tételt talán rá ritkán jellemző „játékoság”-gal a következőképpen próbálja Parmenidészre optimalizálni, persze sűrű szabadkozások kíséretében: Parmenidész legfeljebb annyit mond, „a *percipi* az *essé*hez tartozik”.⁴⁹ Ebből pedig már következik az a korábban is megfogalmazott tétel, hogy a gondolkodás, amely Parmenidésznél a görög olvasat felől a mondat alanya, nem egy *összetartozóság* előtti vagy *azt* nem igénylő „puszta gondolkodás”. A *Moira*-előadásban, amikor Heidegger a szöveg elején ismerteti a parmenidészi mondas három, az egész nyugati filozófiatörténetet meghatározó félreértését (vagy azt is mondhatnánk a lét elrejtőzésének három nyomát), a Berkeley-féle *esse est percipit* a 2. félreértés típusához fogja sorolni.

A három ott megnevezett félreértésről általánosságban elmondható, hogy a létet és a gondolkodást valamilyen értelemben mind egytől egyig nem (pusztán) *összetartozó*ként, hanem *Gleiché*ként, azaz *azonos*ként, esetleg *hasonló*ként kezelik.⁵⁰

Az 1. ilyen félreértés azt próbálja kiolvasni a görög „ősmondas”-ból, hogy az a gondolkodást létezőként, kéznéllevőként, azaz minden más létezővel *azonosfajta*júként (*gleichartig*) kívánja bemutatni, hogy ezáltal azonossá tehesse a létezők egészével, egységével, amelyet a nyugati metafizikában – az *ontológiai differenciáról* megfeledkezve – szokás „lét”-nek nevezni. Heidegger szerint ezzel az értelmezéssel „csak” az a probléma, hogy Parmenidész sehol sem beszél arról, hogy a „gondolkodás egy volna a többi $\epsilon\acute{o}\nu\tau\alpha$ [létező] közül”.⁵¹ Abba most ehelyütt nem mehetünk bele, hogy ez a fajta félreértés mennyiben jellemezte a korai Heideggert, de fontos látni, hogy van némi kontinuitás a kezdeti *Angleichung*-kritika és e felfogás kritikája között.

A 2. félreértés a már sokszor elemzett hegeli, idealista, berkeley-i félreértés lesz, amely Heidegger szerint annak ellenére, hogy manapság a „megismerés ontológia”-jának, metafizikának, esetleg logisztikának vagy épp egzisztencializmusnak, egzisztencia-filozófiának nevezeti magát, mindig virtigli *ismeretelmélet* marad. E gondolkodás kulcsfogalma Heidegger szerint ismételtelen a *Vorstellung*, az *elénk-állítás* lesz. Amennyiben a parmenidészi mondatot a *Vorstellung* horizontja felől olvassuk, akkor a parmenidészi gondolkodást lekicsinylően az idealizmus „előszobája”-ként dehonestálhatjuk, felmagasztalóan annak „atyja”-ként „dicsőíthetjük”.

A 3. félreértés pedig Heidegger szerint Platón nevéhez kötődik. Ez alapján a lét és gondolkodás közötti *azonosság* – bár itt a német *Gleiche* szó talán inkább egyfajta *hasonlóságra*

⁴⁷ M. Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*. 1936-1953. = GA 7. Szerk. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main 2000. 242.

⁴⁸ GA 7, 242.

⁴⁹ GA 86, 758.

⁵⁰ A német *Gleiche* szó jelenthet többek közt azonosságot, egyformaságot, hasonlóságot.

⁵¹ GA 7, 239.

utal – csak az érzékfeletti birodalmában biztosható. Azért nevezhető *azonosnak* vagy *hasonló*-nak tehát *Gleichének*, *gleichmäßignek* a gondolkodás (vagy értelmes lélek) és lét (vagy idea), mert mindketten az érzékfeletti vagy nem-érzéki szférájában mozognak, és ott is érintkeznek egymással. De azt is mondhatnánk a hasonlósági elvet alapul véve, hogy a (neo)platonizmus szerint, mivel az igaz létező, az idea értelmében vett lét nem érzéki, így csak a gondolkodás, mely szintén nem érzéki, és így *hasonló* az ideához, képes megragadni azt.

Heidegger szerint mindhárom félreértés csak a későbbi metafizika felől olvassa Parmenidészt, és a hasonlósági elv itt egyértelműen pozitív értelemben *dinamikus* változatát (vö. *Gondolkodj görögül!*) félrerúgva, erőszakkal belekényszeríti azt saját értelmezési horizontjába. Egy, a parmenidészi mondás szabadságát figyelembe vevő értelmezésnek nem szabad az azonosságot előfeltételezve közelítenie a mondathoz, hanem meg kell hallania a τὸ αὐτὸ, a *Selbe* hívását is. Ez a *Selbe*, fogalmaz Heidegger, egy olyan mindörökké megfejthetetlen rejtvényyszó, amely mindig egy *kettéhajtódásra* (*Zwiefalt*), vagy azt is mondhatnánk – egy *dinamikus* értelemben vett – *el-térésre* (*Unterschied*) utal. Azonban ez nem jelenti azt, hogy a *Selbe* két már *összetartozóságuk* előtt *különállóan* létező valaminek az *egysége* volna. Heidegger a szöveg végén – a Finkékkel folytatott kollokviumban elhangzó görög Parmenidész-értelmezésnek megint csak valamelyest ellentmondva – felvázol egy olyan grammatikai alapú értelmezést, amelyben a τὸ αὐτὸ tekinthető a mondat alanyának. Ekkor szerinte így kéne „fordítanunk” a parmenidészi mondást: „a tudniillik feltárában a kettéhajtást [*Zwiefalt*] kihajtó [*Entfaltende*] őrzí meg a figyelembe-vételt a jelenlevő jelenlevésének összegyűjtő felfogása felé vezető útjában”.⁵² E borzasztóan magyartalan, bonyolult és arcpirítóan heideggeri mondatot úgy lehetne „rekonstruálni”, hogy ez alapján a τὸ αὐτὸ, a *Selbe* mint *kihívás* egyrészt feltárási módon *hívja ki*, hajtja ki a fényre vagy tárja fel az εἶναι és νοεῖν *kettéhajlását* (mely *kettéhajlás* mindig egy *egybe-* vagy *összehajtottaságból*, *Einfaltból* mozdul el), és eközben biztosítja azt, hogy a νοεῖν (azaz jelenlevő jelenlevésének összegyűjtő felfogása) képes legyen figyelembe venni az εἶναι-t (azaz a jelenlevő jelenlevését). A *Selbe* tehát rejtvényyszóként a rá odahallgató számára felvillantja a lét és gondolkodás egyfajta *differáló*, egymástól *el-térő* mozgását, másrésztől *összetartozó*ságként lehetővé teszi, hogy a gondolkodás *fel-foghassa*, *összegyűjíthesse* a létet, illetve teret biztosít e felfogás számára.

Az 1957-es év egyik legfőbb újdonsága az lesz, hogy Heidegger megpróbálja a *Selbe*, a τὸ αὐτὸ *összetartozóságát* a latin *idem* és a belőle képzett *Identitás* fogalom felől megragadni. Az első nekifutásokat követően az identitás szó formális semmitmondó jellege miatt Heidegger évekig ódzkodott a szó használatától, és többnyire a nyugati metafizikából ismeretes *Gleiche* kifejezéssel vette egy kalap alá. Az 1957-es év fordulata tehát abban áll, hogy Heidegger megpróbálja kidolgozni az *Identitás* egy olyan fogalmát, amely a τὸ αὐτὸ-val, a *Selbével* rokonítható, és ezzel talán teret biztosít a hasonlósági elv egy efféle *Identitás*-fogalom felőli *újrágondolása* számára is.

Heidegger a metafizika és saját, parmenidészi alapokon nyugvó *Identitás*-konceptiója között a legfőbb különbséget abban látja, hogy az előbbihez *két*, egyenként magával identikus, azonos dologra van szükségünk, és így *e kettő* magával azonos dolog formális egymással való azonosságát jelenti – a másikhoz, azaz a parmenidészihez pedig *egyvalamire* van szükség, egy *Egységre*. További fontos különbség, hogy a hagyományos metafizika, de főleg a hegeli *közvetítéstan*

⁵² GA 7, 254.

esetében „az identitás egysége a létező létében képez egy alapvonást”,⁵³ ami arra utal, hogy a létező létében az önmagával-azonosság egy alapvonás lesz. Ezzel szemben Heidegger szerint a parmenidészi mondás inkább arról tudósít, hogy a lét egy bizonyos *Identitáshoz* tartozik, vagy azt is mondhatnánk, a lét eme *Identitás* egyik vonása lesz. De ugyanez elmondható a gondolkodásról is, méghozzá azért, mert Parmenidész szerint mind a lét, mind a gondolkodás egy *Identitásból*, egy *Selbéből* eredeztethetően *tartoznak össze*, azaz mindketten eredendően a *Selbéhez tartoznak*.

Heidegger itt nem mondja ki, de feltehetőleg az „összetartozás” és „a *Selbé*-hez tartozás” szavak, szókapcsolatok folyamatos cserélgetése mögött az a már 1943 környékén,⁵⁴ de talán még korábban és készen álló, etimológiai alapú, véresen komoly, léttörténeti jelentőségű szójáték rejlik, mely szerint a német *zusammen* szót érdemes *zu-sammen*ként érteni. A *Sam* az indoeurópai nyelvek majd’ mindegyikében megtalálható valamilyen formában: például a gót *sama* szóban, az angol *Sameben*, a latin *similisben*, a görög ἴμα-ban vagy ἴμο-, ἴμοιοσ-ban. Heidegger szerint ez a gyök a német *Sammeln* (*gyűjtés*) szóban is ott van, de a *-sam* (pl. *ein-sam*, *duld-sam*) szuffixumban éppúgy. Mégis leginkább a *Selbe* szó adja vissza a *Sam* jelentését. Ez alapján a *zu-Sammen-gehören* szó *zum-Selben-gehörennek*, *Selbé-hez-tartozásnak* is „fordítható”.

Érzésem szerint egy így értett *összetartozás*-elképzelés ott munkál a szó két különböző értelmezése mögött is a *Der Satz der Identität* szövegben. Az egyik esetben a *Selbé-hez-tartozás* egyáltalán nem válik hozzáférhetővé. Ez az értelmezés megfeledekzik ugyanis arról, hogy az *összetartozás* (*Zusammengehören*) szó „összé”-je, a „*zusammen*”-je csak akkor lehetne hangsúlyos, ha azt a *Selbe* felől gondolnánk el. Ő erre nem képes, így az a hangsúly, melyet a *zusammenre* helyez a *gehören* ellenében (így *Zusammengehören* – *kiemelés* az eredetiben), megint csak két eleve adott dolog „jó esetben” szükségszerű egymáshoz rendeléseként, korrelációjaként, connexiójaként, nexusaként, összekötöttségeként fogja láttatni az *összetartozás* „jelenségét”. Így e szó ennyit mondana pusztán: immáron összetartoznak azok, amik nem mindig tartoztak össze.

A másik felfogás, amely Heidegger szerint mindenképpen Parmenidészé is lesz, a *gehörenre* – amely szóból nem nehéz kihallani a német *hören*, hallani szót –, a *tartozásra* helyezi a hangsúlyt, és így valamiképpen egy eleve (*össze*)*tartozás* alapján állva közelíti meg az együttlétet (vö. *Zusammengehören* – *kiemelés* az eredetiben). Én azt gondolom, az eredeti szövegben így *kiemelt* szó a *Selbé-hez-tartozás* pontos megfelelője lesz, még akkor is, ha a dőlt betűs *kiemelés* azt érzékelteti, hogy nem a *zusammen* felől kell olvasni a *gehören*-t. Érzésem szerint, ha *Zusammen*ként olvassuk a *Zusammengehören* első tagját, akkor ez az összetett szó egy *tautológiát* rejt magában, méghozzá abból a fajtából valót, amelyet Heidegger pályára során rendre nagyra értékelt. Bárhogyan is van, az az állítás mindenestre talán tarthatóbbnak tűnik, hogy az *összetartozás* szó Heidegger szerint azt rögzíti, hogy a gondolkodás és lét *eltérését* (*Unterschied*) a közös *Selbé-hez-tartozás* előzi meg (persze nem idői értelemben).

De Heidegger figyelmeztet arra is, hogy a parmenidészi mondat nemcsak a gondolkodás és lét efféle *összetartozására* hívja fel a figyelmet, hanem azt is sejtetni engedi, hogy ember és lét is így *tartozik össze* egymással. Ez az *összetartozás* mindenképp többet jelent, mint az

⁵³ M. Heidegger: *Identität und Difference*. = GA 11. Szerk. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main 2006. 35.

⁵⁴ GA 73.1, 923.

ember egyfajta léthez rendelését/rendelődését. Az ember ugyanis nemcsak *beletartozik* a lét egészébe, hanem gondolkodó lényként *nyitott* is a létre, vele *összetartozva* képes *odahallgatni* rá (vö. fentebb a *hören* szó), *megfelelni megszólításának/ra*. Azt írja Heidegger: „Ember és lét egymásra át vannak ruházva [*übereignet*]”,⁵⁵ ami azt vonja maga után, hogy a lét is csak nálunk tud lenni, jelen lenni. A lét „létezésében” mindig nekünk adja magát (*Zueignen*), mi meg saját létezésünkben elsajátítjuk (*Vereignen*). Ezt a kétoldalú mozgást akarja Heidegger a gyakorlatilag fordíthatatlan *Ereignis* (esetleg: „a kétoldalú sajátítás eseménye”) fogalommal megragadni.

Amikor Heidegger megpróbálja az *Ereignis* fogalmát a parmenidészi mondás értelmezésénél is alkalmazni, a következőképpen fogalmaz: „a lét a gondolkodással együtt egy olyan identitásba tartozik, amelynek létezmódja [*Wesen*] abból az összetartozni-engedésből/összetartoztatásból ered, amelyet *Ereignis*nek nevezünk”.⁵⁶ Az *Ereignis* tehát, amely „művelteti” az *összetartozást*, és egyben történni is *engedi* azt, egyfajta eredetként a lét és gondolkodás *Identitásának* működését határozza meg.

Eme összefüggések megértésénél az okozza a fő nehézséget, hogy Heidegger ez idő tájt érezhető módon mind az *Identitást*, mind az *összetartozást* egyfajta *történésként* gondolja el. Sőt azt gondolom, ezekben az időkben nemcsak az *Identitást* és az *összetartozást*, hanem az *Unterschiedet* (*eltérés*), a *Verschiedenheitot* (*eltávolodás*) is „mozgásfogalom”-ként próbálja elgondolni. Azt a „mozgás”-t kívánja megragadni velük, amely a különböző – emlékezzünk a *Moira*-szövegre – *kettéhajtódásoknál* történik.

Ha megengedhető volna a *kettéhajtódást* és az eddig mondottakat egy bizonyos pontig szemléltető példa alapján ábrázolni, akkor azt mondanánk: a *Selbe* egy négyzet alapú lap, amely folyamatosan az átlója mentén *egybe-* vagy *összehajtódik*, majd miután (nem feltétlenül időben utána) ez megtörtént, *ketté-* vagy *széthajtódik*, majd újra *egybe* és újra *ketté* és így tovább. Azt a történést, amelynél az *egybehajtódás* után a két lapél (pl. a gondolkodás és lét) elválik egymástól, és így *eltávolodott* (= *Verschieden*), *eltért* (= *Unterschieden*) lesz, a lap *kettéhaj(tód)ásának* (*Zwiefalten*) nevezhetnénk. Amikor e *kettéhajtódás*, ha úgy tetszik, végpontjára ér, akkor lehetőség nyílik a két lapél mozgásban lévő *Identitásának*, *Egységének feltárására*, *feltárulására* (*Entfaltung*), akár a két lapél korábbi „kettő”-ségének elfelejtésén keresztül is. Ez annyit jelent, hogy e *feltárulásban* láthatja a gondolkodás csak igazán a két lapél mögött megbúvó *Egységet*, az Ugyanazt, a lapot, amelynek ő maga az egyik éle, amelyhez ő maga is *hozzátartozik*. Itt tehát egy statikus pillanatra (vö. korábban *Zum-stehen-bringen*) a kettő alapjául szolgáló és teljes *kettéválásukat* megakadályozó *Egység* kerül napvilágra, válik elrejtetlenné. Az ezt követő vagy épp megelőző *egybehajtódásnál* (*Einfalten*) pedig egy olyan érintkezés (*Zueignen* + *Ereignen* vagy *Bereich* vagy *Entsprechung*, *Einklang* vagy korábban *Anfang*, *hozzánknyúlás*) jöhet létre a két (fél) között, amely immáron nem pusztán egy *Egységről* és a gondolkodás *ahhoz tartozásáról* tudósít a két lapél eltűnésén keresztül, hanem a *hajtogató mozgásban* létrejövő két lapél egymástól *eltávolodottságáról*, de továbbra is *összetartozásáról*. (mint például Parmenidész mondása esetében). Azonban a lap eközben is megőrzi *Identitását*, de ez az *Identitás* nem a lapélek egymással való azonossága vagy éppen egyenkénti önazonossága lesz, hanem valahogyan maga ez a *szét- és egybehajló* mozgás, amelyet az *Ereignis* indít be. A két lapél egymástól *eltávolodása*,

⁵⁵ GA 11, 40.

⁵⁶ GA 11, 48.

kettéhajlása nem jelenti a *Selbe* szubjektumra és objektumra szakítását, az ugyanis a lap átlója mentén történő feldarabolásával érne fel.

E cseppet sem megvilágító, de legalább a helyzet bonyolultságát szemléltető kép felől érthető talán Heidegger, amikor ezt mondja: „Parmenidész mondata a létről és gondolkodásról beszél. Kettőről beszél, amelyek eltávolodottak [*verschieden*] és mégis eltávolodottként [*Verschiedene*] ugyanazok [*Selbe*]. Itt Parmenidész – vélhetné az ember – már azt az identitást gondolja el előre, amelyet csak a spekulatív idealizmus gondolt el, és amelyhez egy duplicitás tartozik.”⁵⁷ Persze ez utóbbi vélekedés alapvetően elhibázott, és Heidegger szerint maga Parmenidész akadályoz meg abban, hogy így vélekedjünk fragmentumáról. A duplicitás és a spekulatív idealizmus identitásfogalmai csak a két lapél *szétvágottságának* alapján értelmezhetők. Heidegger egy 1957-es előadás Hildegard Feick által lejegyzett protokoll-szövege szerint ennek ellenére mégis azt mondja, ha megpróbálunk elmerengeni a parmenidészi mondás tartalmán, akkor szükségszerűen és elkerülhetetlenül Hegellel kerülünk közeli beszédviszonyba: „A τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι mondatot elgondolva már párbeszédbe is elegyedtünk Hegellel. Ha a *Selbé*-nek gondoltunk utána, úgy természetesen valami olyasmit gondoltunk el, ami Hegelnél ilyenformán nem fordul elő; mégis az ő tárgyából kiindulva kérdeztünk. Természetesen nem az a feladatunk, hogy Hegel pozícióját historikus módon megmagyarázzuk, hanem az, hogy láthatóvá tegyük, Hegel egész metafizikája a maga módján e mondat szemléltetése [*Darstellung*].”⁵⁸

Az 1957-es esztendő után Heidegger az 1961-es *Kant*-előadásában tér vissza Parmenidészre és az identitás gondolatára, amelyben mintha az 1957-es kísérletei kudarcának egyfajta beisméréseként aggodalmait fogalmazná meg azzal kapcsolatosan, hogy sikerült-e eddig megtudnunk, hogy valójában mit jelent az identitás, különösen a lét és a gondolkodás vonatkozásában. A *Le Thor*-előadások protokollszövegei alapján ezt követően még 1966-ban és 69-ben is említést tesz Parmenidész tételéről, de ezek a korábbi szövegekhez képest már nem tartalmaznak „újdonságokat”. Tulajdonképpen az 1973-as zähringeni előadáshoz fűzött megjegyzések sem. Ebben még egyszer és utoljára visszatér az egymáshoztartozás „hely”-ének kérdéséhez, és Parmenidész intése (*Winke*) alapján, ismét az ἀλήθεια-t fogja annak nevezni: „Mind a felfogás, mind a jelenlevés megkövetelnek a maguk lehetősége részéről, és ez egyúttal azt jelenti az Egymáshoz-uk [*Zueinander*] részéről is, egy nyitottat és egy szabadot, amelyen belül a felfogás és jelenlevés egymást érintik. És mi ez? Parmenidész ἀλήθεια-nak nevezi.”⁵⁹

*

Tanulmányunkban tehát végigkísértük annak a gondolkodói útnak néhány fontosabb momentumát, amelyet elsősorban Parmenidész 3. fragmentuma által keltett kihívás határoz meg. Ennek tükrében talán nem túlzás azt állítani, hogy a parmenidészi mondat τὸ αὐτὸ-ja, *Selbé*je idővel a heideggeri gondolkodás egyik központi jelentőségű fogalmává növi ki magát. Maga Heidegger fogalmaz így az 1955-ös *Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* szövegben: „Számunkra a gondolkodás tárgya a *Selbe*”.⁶⁰ E mondathoz azonban hosszú út vezetett. Ez a

⁵⁷ M. Heidegger: *Bremer und Freiburger Vorträge*. = GA 79. Szerk. P. Jaeger. Frankfurt am Main 1994. 119.

⁵⁸ GA 86, 869.

⁵⁹ M. Heidegger: *Seminare*. 1951-1973. = GA 15. Szerk. C. Ochwadt. Frankfurt am Main 1986. 401.

⁶⁰ GA 11, 56.

gondolkodói út, mely, mint korábban láthattuk, a *Selbéhez* és a lét és gondolkodás *összetartozóságának* és *eltérésének*, *differálásának* felfedezéséhez vezet, nagymértékben fedésben van a hasonlósági elv újragondolásához vezető úttal. Egy ilyen – ha fogalmazhatunk így – kétsávos útnak azonban el kell ágaznia a hegeli úttól, ugyanis annak mentén a különbség és az azonosság, szubjektum és objektum szörnyetegei, szellemei kísértének. Zárásképpen csak néhány olyan szempontot említenénk, amelyek a hasonlósági elv felfrissítését, szellemirtását célul kitűző, esetleges jövőbeni kutatási út mérföldköveit jelenthetik.

A heideggeri *Selbe* értelmezése kiváló lehetőséget biztosít arra, hogy megvizsgáljuk a görög értelemben vett hasonlósági elv két *hasonlójának* (vö. *hasonló* a *hasonlót* ismeri meg) egymáshoz való viszonyát is. A kései Heidegger gondolkodása felől láthatóvá válik, hogy e két (de nem szubjektum és objektumként) *hasonló* hasonlóságát és egymáshoz való viszonyát a *Selbéhez* tartozás határozza meg: mindketten (hasonló módon) a *Selbéhez* tartoznak, és benne *összetartozók*. Ily módon talán nem is nevezhetjük őket *hasonlónak*, mert a *hasonlóság* elengedhetetlen feltétele a *különbözőség*, pontosabban egy statikus *szétválasztottság*. Csak ami *nemazonos* és *nemösszetartozó*, tud *hasonló* lenni és *különböző* is. Egy kéz és egy törzs esetében nem biztos, hogy akkor mondjuk a legtöbbet, ha kettejük *hasonlóságáról* és *különbözőségéről* beszélünk. Persze elképzelhető, hogy a tudomány minden gond nélkül így tesz, mégis *összetartozóként* és mondjuk az orvoslás vagy épp a „felhasználás” szempontjai felől nézve talán nem ezek a legfontosabb attribútumaik. Ellenben az, hogy képesek *eltávolodni* egymástól és *közelíteni*, már nagyon is lényegi vonásuk. Az *összetartozók* efféle *eltérése*, *eltávolodása* nem azonos a *különbözőséggel*. Az utóbbi *két*, alapvetően önállóan létező entitás „statikus” viszonyát illetően használható fogalom, az előbbi a *Selbéhez* tartozáson alapul, és onnan lényegét illetően még *távolodó* mozgásként sem mozdul teljesen el. Egészen az *amputáció* pillanatáig.

A *különbözőség* és *Gleichheit* előtérbe kerülése a metafizika két olyan tünete, amelyet leginkább az *amputáció* és *visszavarrás* jelenségei mentén érzékeltethetünk. *Visszavarrásra* a nyugati metafizika akkor tesz kísérletet, amikor elkezdi a „kettőt”, a két *elválasztottat*, egymásról leválasztottat, azaz a kezét és törzsét, objektumot és szubjektumot, újra *Gleichévé* tenni. (A *Moiraelőadás* három ilyen *visszavarrási* kísérletet sorolt fel.) Egy ilyen *visszavarrás* sohasem állíthatja vissza, reprodukálhatja az eredeti állapotot. Heidegger mégis arra hívja fel a figyelmet, hogy a nyugati metafizikára oly jellemző *kettévágás*, majd *össze-* vagy *visszavarrás* csak az *összetartozásból* kiinduló *egybehajródás* és *kettéhajródás* talaján képzelhetők el, és bizonyos értelemben ez utóbbi mozgásokat tartják szemük előtt, még akkor is, ha erről hajlamosak megfeledkezni. A heideggeri értelemben vett igazi gondolkodók azonban képesek a lét és gondolkodás viszonyát úgy látni, hogy azok e viszonyban nem vágatnak el végleg egymástól, hanem csak *kettéhajród*nak, hogy aztán bizonyos léttörténeti eseményekben újra *egybehajród*hassanak. Nagy merészen – de talán nem teljesen megalapozatlanul – azt is mondhatnánk, hogy a kései Heidegger szerint az *ontológiai differencia elfelejtése* nem is feltétlenül a lét és létező közötti *különbség* nem-észrevételét jelenti, hanem épp *annak* megkonstruálását és megszilárdítását, statikussá tételét, majd e statikus *különbség* nagyképű, hübrisztikus megszüntetését. Ez pedig azzal jár, hogy az *összetartozást* és az *összetartozáson* alapuló *elkülönböződési* folyamatot hagyjuk figyelmen kívül.

Az igazi gondolkodók képesek a hasonlósági elvet is e felől a *hajtogató* mozgás felől olvasni. Onnan nézve a hasonlósági elvet, úgy kéne értelmeznünk, hogy egyes tagjai nem *elváló* elemek, nem szubjektum és objektum, nincsenek *elvágvá* egymástól, és nem keresnek a

megértés érdekében újra utakat egymáshoz egy *Gleichheiton* keresztül. A hasonlósági elv az összetartozás felől csak annyit mond: ahol gondolkodás és elgondolt lét között *összetartozás* van, ott *megértés* is.

Belonging-Together and Beyond. Heideggerian Interpretations of 3rd Fragment of Parmenides

Keywords: Belonging-together, Likeness Principle, Identity, Difference, Heidegger, Parmenides

In my paper, I investigate Heidegger's Parmenides-interpretations. My question is: what is the relation between them and the Heideggerian interpretation of the so called *Likeness Principle* – like is understood only by like – which is known especially from hermeneutical texts. I analyse the interpretations of the 3rd fragment of Parmenides in a chronological way and I attempt to accompany the German thinker on his thinking path leading to the German terms *Selbe* and *Zusammengehören* that are probably untranslatable within the Heideggerian context. Meanwhile, I intend to reveal the turns and the junctions, which characterise Heidegger's point of view relating to both Parmenides and the *Likeness Principle*, and also the differences that could be detected between their Heideggerian reading and an idealistic one. Moreover, the less explicit intention of this paper is the following: helping with the preparation of a future, deeper account regarding the *Likeness Principle*.

Fám Erika

Képhálók

A képek mint élőlények

A képek¹ szeretnek más képekhez kapcsolódni

Úgy beszélek a képekről, mintha önálló akarattal, szabadsággal rendelkező lények volnának. Nem véletlenül. W. J. T. Mitchell *A képek élete* c. könyvében² a képeket élőlényeknek tekinti, sajátos metaforikus kontextusban. A hasonlat, a metafora hitelessége argumentálható: a képek nagyon sok vonatkozásban az élőlényekhez hasonló tulajdonságokkal rendelkeznek, de leginkább úgy kezeljük őket, mintha élőlények lennének. Az antropomorfizáció még nem jogosít fel arra, hogy a képeket valódi élőlényeknek tekintsük, a képekhez való viszonyunk megértésében minden bizonnyal nagy segítségünkre lehet, ha élőlényekként beszélünk rólunk, analizáljuk őket.

A kiállítóterek, a kiadványok, a múzeumok, a gyűjtemények felületet biztosítanak képek találkozására, együttélésére, kapcsolódására. Egy-egy kép számos képkapcsolattal rendelkezhet, ha fizikai elhelyezését vesszük figyelembe. Ezek a kapcsolatok lehetnek esetlegesek vagy tudatosan megalkotott jellegűek, többnyire egy bizonyos időintervallumra érvényesek. Olyan képkapcsolatok is kialakulhatnak, amelyek nagyon erősek, nevezetesen ha egy kép része lesz egy másik képnek. Ezek konstans kapcsolódások, amelyek tartalmi eredetüek legtöbbször, vagy a kép-a-képben jelenség részeként jönnek létre. Sokszor nem a kép a maga eredeti állapotában kerül kapcsolatba más képekkel, hanem reprodukcióként vagy csak referenciálisan van jelen. Egy bizonyos kép visszautalhat más képekre.

A képek szeretnek társas életet élni

W. J. T. Mitchell a képek életéről beszél, a képeket pedig élőlényeknek tekinti. A metaforikus megközelítés, amelyet Mitchell követ, a képek sajátos használatára utal elsősorban. A metafora az emberről mint képhasználó lényről, mint képalkotó lényről relatál.

Képhasználókként³ a képekkel való találkozásaink során, az interpretáció, a képélmény folyamatában számos más képhez kapcsoljuk a látott képet. Az alábbiakban nem az interpretáció során létrejövő konnexiókkal foglalkozom, amelyek minden befogadóban kialakulhatnak,

Fám Erika (1973) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, fam_erika@yahoo.com

¹ Itt materiális képekre utalok.

² Lásd W. J. T. Mitchell: *Das Leben der Bilder*. München 2008.

³ A képalkotási és képértési folyamatunkat nagymértékben meghatározza, hogy mikor milyen típusú és milyen mennyiségű képpel találkoztunk.

hanem azokkal a képkapcsolatokkal, amelyek az alkotás folyamatában már megjelennek, azon képkapcsolatok azonosítására fókuszálók, amelyek a képtestben jelen vannak.

A képek megszületnek, létrejönnek. A képek eltűnnek, a képeket elpusztítják, a képek elpusztulnak. Életük során a képek előszeretettel jelennek meg képközösségekben, képcsoportokban, képhálókbán. A legtöbb kép más képpel, képekkel van kapcsolatban. A képek sok vonatkozásban hasonlítanak az élőlényekhez. Mitchell a képek élőlényként való elfogadásához számos argumentumot sorakoztat fel: „Hasonlítanak a képek az élőlényekhez? Megszületnek a képek? Meghalnak a képek? Meg lehet ölni a képeket?” Helena Curtis⁴ definícióját használja Mitchell: „Az élőlények magas fokon szervezettek, homeosztatikusak (önazonosak maradnak), növekednek és fejlődnek, alkalmazkodnak, felveszik a környezet energiáját, átalakítják ezt az energiát, reagálnak az ingerekre, és reprodukálódnak, szaporodnak.”⁵ H. Curtis biológiai kritériumainak többnyire megfelelnek a képek, de természetesen néhány változtatásra azért szükség van. A növekedés és a fejlődés, amely általában az élőlényeket jellemzi, nem teljes mértékben érvényes a képek esetében. A fejlődést érthetjük a kép, a mű létrehozására, de a mű a későbbiekben homeosztatikus marad. (Persze az öregedési folyamat tekinthető befogadásesztétikai folyamatnak, egyfajta fejlődésnek.⁶)

Nemcsak a képek, de a médiumok sem élnek magányosan, gyakran migrálnak, új médiumokban bukkannak fel: lásd festményről, filmről készített fotó, kollázsban festményben használt fotó, lefestett fénykép stb. A képi médiumok migrációjuk során állandó változásban vannak, de ugyanakkor konzerválják referenciálisan a médiumot és természetesen a vizuális produktumot, a képet. Mitchell azt is hangsúlyozza, hogy a képek elsősorban azért nem szeretnek magányosan létezni, mert az ember mint képhasználó lény szereti összegyűjteni a képeket, magángyűjteményekben, fotóalbumokban csoportosítja azokat, múzeumokat, galériákat hoz létre, a facebookoldalakon, a honlapokon, a kiadványokban képhalmazokkal találkozunk. Tehát a képek és a médiumok is szeretnek kapcsolódni. „Minden médium vegyes médium.”⁷

A képek találkozása

Eredeti képek találkozása

Eredeti alkotások többnyire múzeumokban, kiállításokon találkoznak egymással. A képek egy kiállításon egy sajátos hálózatot képeznek, amely a kiállítás után átrendeződik. Az eredeti képek esetében nincsenek állandó hálózati térképek, hanem egy folyamatos képmigrációról beszélhetünk, egy állandó újraszerveződésről. A kép élete ebben az állandó mozgásban is lemérhető, vannak mozgékonyabb és stabilabb képkalkulációk, vannak, amelyek soha nem mozdulnak el a születési helyüktől, ott maradnak az alkotó életterében, de vannak olyanok is, amelyek kontinenseket utaznak át többször is egy évben. Ebben az esetben a kép-alkotások anyagiságukkal, materialitásukkal együtt változtatnak helyet.

⁴ Lásd Helena Curtis: *Biology*. New York 1979.

⁵ Vö. W. J. T Mitchell: *i. m.* 70. (Saját fordítás – F.E.)

⁶ Vö. uo.

⁷ W. J. T Mitchell: *i. m.* 181.

Kópiák, reprodukciók találkozása

Ha a virtuális térre gondolunk, akkor a fotó vagy film segítségével bármilyen más képről kópia készíthető, az így létrejövő reprodukciók már egy új médiumban, új materialitáshoz, más hordozókhoz kötve is megjelenhetnek. A reprodukciók mint viszontképek sokféleképpen kapcsolódhatnak egymáshoz, beépülhetnek, transzplantálódhatnak új képekbe, új képcsoportok részeivé válhatnak. Egy műalkotás kép élettörténetének lényeges részét képezi a mű földrajzilag körvonalazható helyváltoztatása, utazásai, az a térkép, amelyet bejár, amelyen végigvizsik használói. A műalkotás mozgásának rajzolata olyan lenyomat, amely sokat elárul a mű értékéről, befogadási kontextusáról.

A virtuális felületeken többnyire kópiák találkoznak. A kortárs esztétikai, művészetelméleti diskurzusban az eredetiség nem alapvető terminus, ahogyan korábban értették, mert az ismételt kép elfogadásával a hangsúly az újrahasználhatóság hogyanjára tevődik át, a rekontextualizálás mikéntjére. Az újszerűség és az eredetiség a reprodukció által átminősül, de nem tűnik el. Lehet eredetien használni egy reprodukciót egy új környezetben, egy új kép elemeként, részeként, lehet egészen újszerűen reprodukálni stb. A Benjamin által elvesztettnek hitt aura voltaképpen újjászületik, az aura is bizonyos értelemben reprodukálódik, vagy fogalmazhatunk úgy, hogy a régi semvész el, sőt egy új aura születik. Egy festményről készült fotónak is megvan a maga aurája, és ezzel még nem rabolta el a festmény meglévő auráját. „Ami itt hiányzik – mondja Benjamin –, az aura fogalmában foglalható össze. Kimondhatjuk, hogy ami a műalkotás technikai reprodukálhatóságának korában szertefoszlik, az a mű aurája. A folyamat szimptomatikus; jelentősége messze túlmutat a művészet területén.”⁸

Képhálóképződés

Gilles Deleuze és Félix Guattari *Anti-Ödipusz. Kapitalizmus és skizofrénia*⁹ című kötetükben bevezetik a rizóma fogalmát. A rizóma egy kapcsolatrendszer, amely egy föld alatti hálózat mintájára, a gyökerek és gumók közti láthatatlan kapcsolat biológiai alapjaira épül. A rizóma nem más, mint hálózat.¹⁰

A képhálók, képcsaládok, képkonglomerátumok, képcsoportok sajátos képződmények, amelyeket a képhasználó lény, az ember alkot meg, miközben kialakulnak sajátos kapcsolódási minták. A képhasználat során a képhálókból vannak kitüntetett képek, amelyek nagyon sokszor és sokféle képpel kapcsolódnak.

A képhálók különféle médiumokat kapcsolnak egybe a médiumváltás, a remedializálás folyamatában.

Horizontális képhálók. A reprodukált kép

A legfontosabb kritérium, amelyről Mitchell a Curtis-féle élőlény-definíció kapcsán beszél, a képhálók szempontjából a *reprodukció*. Azt tapasztaljuk a mindennapi képhasználatunk során,

⁸ Walter Benjamin: *A műalkotás a technikai reprodukálhatóság korában*. http://aura.c3.hu/walter_benjamin.html. Letöltve: 2019. aug. 12. 15:11.)

⁹ Lásd Gilles Deleuze – Félix Guattari: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*. Berlin 1992.

¹⁰ Vö. Gilles Deleuze – Félix Guattari: *Rhizom*. Ford. Dagmar Berger. Berlin 1977.

hogy egyre inkább felgyorsult a képek reprodukciója, ismétlése, ezzel együtt a médiumváltásuk is megnövekedett, megsokszorozódott. Olyan sokféle lehetőségünk van képeket másolni, ismételni, olyan sok technikai eszköz áll a rendelkezésünkre, miközben minimálisra rövidült a reprodukció időtartama, hogy az újrafelhasználási lehetőségek sokasága egyre nagyobb területet kínál a képhasználók, képkalkotók számára. Így egészen természetes, hogy egyre bonyolultabb képhálókat hozunk létre. Minden képismétlés egy hálózatépítési aktus.

A képek vándorolnak, folyamatos migrációban élnek. Egy festmény a 15. századból ma már Instagramon vagy egy GIF részeként jelenhet meg, mint fotó vagy mozgókép, de lehet, hogy egy festményről készült fotóról készült fotó egy kollázs része lesz, és így sajátos képhatványok születnek. Sőt a képek egymásba épülnek, integrálódnak, transzplantálódnak, nemcsak médiumot váltanak, hanem új képek részeként, elemeként is felbukkanhatnak, és ma már nemcsak négyzethatványozott képekről beszélhetünk, hanem a sokadik hatványon is megjelenhetnek. Walter Benjamin 1935-ben írt tanulmánya a műalkotás reprodukciójában a mű lefokozásának veszélyét látta. Érdekes módon a két világháború közti időszakban az akkori nyomdatechnika, illetve a fotográfiai eljárások rémisztően hatottak, maga Benjamin szédítő felgyorsulásról beszél: „...a műalkotás technikai reprodukciója új jelenség, mely a történelem során megszoktatásokkal, egymástól időben távoli hullámokban, ám egyre erőteljesebben érvényesül”; „...a képi reprodukció folyamata olyan szédítően felgyorsult, hogy már lépést tudott tartani a beszéddel”.¹¹

A kópiák, reprodukciók sajátos képkapcsolatokat hoznak létre. Ha fotót készítünk egy vizuális műalkotásról, akkor egy folyamatos kapcsolatot hoztunk létre, a fotó visszautal a lefotózott műre. Az eredetiség kérdése, amelyet Benjamin tárgyal, nem tevődik fel, mert a kópia is eredeti, csak a tárgya egy másik alkotás, de a két alkotás nem hasonlítható, mediálisan semmiképpen. A reprodukció egy technikai folyamat eredménye legtöbb esetben, a megsokszorozás létrehoz egy hálózatot, egy olyan képfüggvényt, amely a reprodukált és a reprodukció(k) között áll fenn. Ebben az esetben ismételt képekről beszélünk, a reprodukció során a képszerkezet legtöbbször nem változik, csak egy új mediális kontextusba kerül. A reprodukció sokszor csak ismeretterjesztést szolgál, de alkotói szándékkal is készülhet. A reprodukciók segítségével egy horizontális képháló jön létre. Lásd Aby Warburg *Bilderatlas Mnemosyne* c. reprodukciógyűjteménye egyike az első ilyen tudatosan szerkesztett horizontális képhálóknak. A gyűjtemény maga akár önálló műalkotásnak is tekinthető, miközben egy képkapcsolati háló létrehozásával találkozunk.

Vertikális képháló. Viszontképek

A viszontkép (egy új képben megjelenő ismételt kép) akkor születik meg, ha két különböző kép találkozik, pontosabban, ha egy kép egy másik képbe épül be, létrehozva egy képkapcsolatot. A két kép egy közös létformát kezd el. Sok esetben egy transzplantáció történik, mivel az egyik kép befogadja a másikat. Itt akár egy hierarchikus viszonyról is beszélhetünk, mert a befogadó kép a viszontképet, az ismételt képet dominálja. Az ismételt kép nagyon sok esetben ismerős kép.

A viszontképek azok az ismételt képek, amelyek új képkalkotásokban, új képi környezetben jelennek meg képelemként. Ebben az ismétlési folyamatban a képek hatványozásáról beszélhetünk. A képmigráció, képimplantáció eredménye, hogy egyszerre több kép van jelen, nem

¹¹ Walter Benjamin: *i. m.*

lineárisan, hanem integrált módon, egy kép tartalmaz egy vagy több képet. Nemcsak a műalkotások területén, de a hétköznapi képhasználásban, képalkotási tevékenységeinkben, az aktuális képi kultúránkban egyre többször használunk újra képeket, emelünk be új képeink kontextusában már meglévő, ismert képeket. Újrahasznosítjuk a képeket, azaz rekontextualizáljuk, remediatizáljuk, újraértelmezzük.

Referenciális képhálók

A képek nemcsak reprodukció során, hanem referenciális értelemben is megjelenhetnek egy új környezetben. Ezzel egy nagyon erős képkapcsolatrendszer, egy kép-hálózatot teremtünk. Azok a képek, műalkotások „csomópontokat” képeznek,¹² amelyeket egy másik vizuális kontextusban ismételnék, azaz kópiaként vagy referenciálisan vannak jelen. A legegyszerűsebb hálózati kapcsolódás a reprodukció. A referenciális képisméltés lazább kapcsolódást jelent. Például Újvárossy László *Politolatria* című alkotása Matthew Barney *Entered Apprentice Cremaster Cycle 3* (2002) című printje után készült, amely referenciális háttérrel képez. Újvárossy műve által a művészettörténet egy másik alkotásával találkozunk úgy, hogy a szerző nem használja a mű reprodukcióját. Egy képi párhuzam jelenik meg, amelyben az egyik alkotás mint kiindulási rendszer van jelen a létrejövő mű számára. Bartha József *Ez nem egy... I (Ceci n'est pas... I)* (2014) című alkotása René Magritte *Ceci n'est pas une pipe* (1929) művét idézi; a referencialitás itt a szöveg által, a mondat szerkezet által valósul meg, nem a kiállított tárgy nyomán. A referencialitás Bartha alkotásában a befogadó, a néző művészettörténeti felkészültségét feltételezi, Magritte neve és a festmény címe sehol nem jelenik meg.

A transzmedialitás

Az ismételt képek hálózatépítő képek. A transzmedialitás jelensége által egyik kép megjelenik egy másik képben, miközben az eredeti kép medialitása is csak utalásszerűen van jelen. Ha egy filmkép állóképként jelenik meg, akkor a film mint mediális környezet nincs jelen, de utalásokból, többnyire szöveg segítségével tudomást szerzünk az eredeti mű mediális környezetéről. Ám közben csak a fotóval találkozunk mint állóképpel, a filmfotó pedig ki van ragadva nemcsak mediális, hanem időbeli és montázkörnyezetéből is. A mediális attribútumok is csak referenciálisan vannak jelen, ezeket többnyire tudjuk, észre vesszük vagy felhívják rá a figyelmünket. A médiacsere során újraprendeződnek a képi attribútumok is. A viszontképek elvesztik legtöbbször eredeti materialitásukat, hacsak nem homogén materialis ismétlésről beszélünk, amikor fotóról fotót, filmről filmet készítünk. A legtöbb ismételt kép, viszontkép felismerhető mint ismételt kép. A felismerhetőség feltételez legtöbbször egy bizonyos jártasságot a képi kultúra területén, esetleg művészettörténeti ismereteket is igényel.

A felismerhetőség és az azonosíthatóság sok tényező. A homogén mediális képisméltés például, ha egy festmény egy másik festményt ábrázol. A festmény a festményben is festett, csupán a festmény kerete nem valódi, a keret is festett. Ebben különbözik a befogadó kép a befogadott képtől, a befogadó kép valós, materialis kerettel rendelkezik. De ha egy fotót készítünk erről, akkor a fotó lesz a befogadó kép, és a festményt ábrázoló festmény lesz az ismételt kép, a

¹² Lásd Barabási Albert László: *Behálózva*. Bp. 2016.

viszontkép. Például Jan Vermeer van Delft *Virginál mellett álló hölgy* (1673–1675.) című festményén három másik festményt látunk, azaz három festményt a festményben, ezek homogén mediális viszontképek. A festmények nem ismert művészettörténeti alkotások, egyszerűen az adott kor élettereinek részei, azonban tartalmi vonatkozásban egyáltalán nem elhanyagolható a jelentőségük. Veermer legtöbb festményén találunk ismételt képeket, mintegy sajátos kézjegyévé vált a kép-a-képben ábrázolása. Rajta kívül is számos olyan festményt ismerünk, amely sok más festményt ábrázol. Erre példa Samuel F. B. Morse *Gallery of the Louvre* (1831–1833) című alkotása is, amely több tucat festményt mutat meg a Louvre-ban. Samuel F. B. Morse munkáiban visszatérő elem az ismételt kép, előszeretettel ábrázolt galériákat, műtermeket, amelyek zsúfolásig tele vannak festményekkel, rajzokkal, szobrokkal, műalkotásokkal. Morse kortárs követője Lluís Barba, aki amúgy is zsúfolt klasszikus alkotásokat rendez át, új képeket helyezve el a már meglévők mellett vagy helyettesítve azokat, természetesen ebben az esetben is csak az alapmunkára való hivatkozást vállalja az alkotó, a képen feltüntetett más képekhez nem kap útmutatást a néző.

A képismétlés

A vizuális művészetek egyre gyakrabban élnek a képismétlés lehetőségével. A művészettörténet számos olyan példával rendelkezik, amelyek képeket ismételenek. A festmény a festményben a legkorábbi példája a kép-a-képben jelenségnek, a modern művészettel kezdődően egyre gyakoribb a hatványozott kép, és a médiumcsere, a remedializálás is egyre természetesebb folyamatként volt jelen az alkotómunkában, és egyre elfogadhatóbbá vált a befogadó közönség számára. Különböző médiumok és különféle képek találkozása, keveredése, egymásmellettsége, egymásba épülése, a képiplantáció, a képi okkuláció a kortárs vizuális művészet egyik axiómája. Ha az állóképek ismétlési arányát vizsgáljuk, akkor mindenféle statisztikai adat nélkül egyértelmű, hogy Leonardo da Vinci *Mona Lisa* (1503–1519) című festménye a leggyakoribb viszontkép, amely a legkülönfélébb mediális kontextusokban, a legsokfélebb értelmezésben jelen van. Hasonlóképpen nagy népszerűségnek örvend az ismételt képek táborában Diego Velasquez *Las Meninas* (1656) című festménye,¹³ illetve Edward Munch *Sikoly* (1893) című alkotása.

Az ismétlés a vizuális művészetek kontextusában semmiképpen nem elemezhető az eredetiség vonatkozásában, inkább az újraértelmezés, az átértelmezés felől lehet megközelíteni a jelenséget. Ez a readymade esetében is érvényes, amikor egy hétköznapi tárgyat a szerző kiemeli a hétköznapi környezetéből, rekontextualizál. Ennyiben minden ismétlés egyedi, még akkor is, ha ugyanazt ismétli. Deleuze az egyediségre úgy tekint, mint az ismétlésből fakadó lehetőség-re.¹⁴ A művészetben a romantikáig az ismétlés mint elvárás volt jelen, ma viszont mint lehetőség jelenik meg, sokszor mint provokáció bukkan fel. Az ismétlés a vizuális művészetekben

¹³ A *Las Meninas* kapcsán egy online gyűjtemény is született a referenciális alkotásokról, amelyek Velasquez művére utalnak: <http://spacioars.blogspot.com/2010/07/otras-meninas.html>

¹⁴ „Az ismétlés az egyedi, egyszerivel van nagyon szoros kapcsolatban, semmi mással vagy hasonlóval nem azonosítható. A tükröződés, a visszhang, a képmás nem tartozik a hasonlóság vagy az ekvivalencia kategóriájába; sem az ikreket, sem a lelkeket nem lehet kicsérélni.” – Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*. Ford. Joseph Vogl. München 1992. 77. (Saját ford. – F.E.)

hídként működik, korokat, stílusirányzatokat, alkotókat, képeket köt össze. Az ismétlés sokféle formában jelent meg a művészettörténet különböző szakaszaiban. A mimézis, az utánzás volt a legegyszerűbb formája az ismétlésnek, a kép célja a valóság ismétlése volt, pontos leképezése. Ismétlés volt az alkotási folyamat során használt technika mint tanulható minta, módszer. A téma ismétlése egy újabb szintre emeli a jelenséget. A műalkotások viselkedhetnek úgy azonban, mint *readmade*-ek, mint késztermékek, amelyet egy későbbi alkotási folyamatban reprodukcióként – legtöbbször esetében kópiaként – használnak.

Bódy Gábor feltételezte a nyolcvanas évek végén, hogy a filmtörténetben¹⁵ eljön majd az az időszak, amikor létrejönnek azok a rövid időtartamú filmegységek, hasonlóan a szavakhoz, amelyeket a filmondatok megszerkesztéséhez használnak, és egy filmszótár részei lesznek, ahonnan szabadon válogathat az, aki filmet szeretne készíteni. A jóslat megvalósult, még ha nem is egészen úgy, ahogyan azt Bódy elképzelt. Nem született meg a filmszótár, és nem alkotunk ugyan filmondatokat, de egyre népszerűbbek lettek a gifek, amelyek meglévő filmekből ragadnak ki nagyon rövid részleteket. Egyszerűbben fordulnak elő a filmekben részletek más filmekből. Bódy arra is kitért, hogy a filmelmélet nem verbális eszközökkel kell megvalósuljon, hanem a film eszközével, mintegy önreflexív módon. Bódy Gábor hipotézise arra a megállapításra épül, hogy annyira felhalmozódik a rendelkezésünkre álló képanyag, és olyan könnyen elérhetővé válnak a képek, hogy úgy fogjuk használni őket, mint a szavainkat. Természetesen képgrammatikai szabályok aligha léteznek, mert bármiféle szabályt felállítani, úgy tűnik, nem lehetséges, inkább az ismertség, illetve az elérhetőség fokától függ, hogy mikor és milyen képet használunk fel, ismétlünk meg új mediális környezetben, hatványozva azokat.

Az *appropriation art*, hasonlóképpen a *readmade* jelenségéhez, a kollázs technikára alapoz. A *found footage* film is az újrahasonosítás, az újrafelhasználás elvére épül. A kép-ismétlés sajátos formáival találkozunk a fent említett esetekben. A kollázs technika, amely több képet kapcsol össze, az egyik legkonkrétabb példa képhálók, képkapcsolatok létrehozására az alkotói folyamatban. El kell különítenünk az egy képen belül létrejövő képhálókat azoktól, amelyek különálló képek halmazát jelentik, amelyeket a közös megjelenés tere kapcsol össze. Ezen túl persze lehetnek tartalmi, tematikus vagy formai kritériumok, amelyek szerint a halmaz részévé váltak ezek a képek. Aby Warburg táblái, Gerhard Richter *Atlása* sajátos példái a képhálók létrehozásának, amely határterülete az alkotói és a kuratori munkának. A deleuze-i értelemben vett deterritorializálás és a reterritorializálás folyamata követhető nyomon ezekben a képgyűjteményekben. A reterritorializáció többnyire a kópiákra vonatkozik, azonban a kópia önmagában is egy de- és reterritorializáció, egy tér-időbeli elmozdítás.

A filmben is gyakran találunk álló és mozgóképeket, festményeket, fotókat, illetve homogén mediális kapcsolódásokat, filmet a filmben, amikor egy már létező filmrészlet jelenik meg egy új filmben. Zbigniew Rybczinski *Steps c.* filmjében Eisenstein *Patyomkin páncélos* (1925) című filmjének lépcsőjelenetét rendezi újra, a fekete-fehér filmrészletet alapul használja, amerikai turistákat emel be, akik valamiképpen viszonyulnak a filmes történésekhez. Az amerikai turisták úgy vesznek részt az adott filmes kontextusban, hogy képi valóságként élnek meg a valóságot, virtuálisan jelennek meg, teljes védettséget élveznek, tőlük függetlenül zajlanak az események,

¹⁵ „Nemsokára bekövetkezhet, hogy feleslegessé válik minden egyéni forgatás, és pusztán a televíziókból vett »ready made« képekre, mint egy szótárra támaszkodva, kifejezhetővé válnak gondolataink...” – Bódy Gábor: *Jelentéstudajdonítások a kinematográfiában.* = Uő: *Végtelen kép.* Bp. 1996.

miközben ők a megfigyelő, a pszeudojelenlét által képpé válnak. Visszacatolósos képhálózat alakul ki ezáltal.

Wittgenstein¹⁶ egy találó metaforával írta le a nyelvet mint rendszert. A nyelv mint város megfelelő vizuális ábrázolása a nyelvi folyamatok alakulásának, nevezetesen, hogy a már meglévő épületeket, utcákat megtartják, olykor átépítik, a város mindenképpen növekedik, állandó dinamikus alakulásban van. Az új épületek többnyire a város külső részén jelennek meg elsősorban a wittgensteini interpretációban. Ugyanez a városmetafora alkalmazható az egyre gyorsabban növekedő képhálók esetében is.

Picture-networks

Keywords: Picture-networks, scale-free networks, networks science, picture-hubs, Rhizom

The pictures are frequently living in networks. Pictures like to stand by other pictures. In the following study I analyze how the picture-network is realised, which are the connections between the network science (Barabási Albert-László) and the visual studies, how the Gilles Deleuze terms like re-, de-, territorialisation and Rhizom can be reinterpreted in this context and how the picture-hubs are formed.

¹⁶ Vö. Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Bp. 1998. 18. paragr.

Gergely P. Alpár

A nyelv formális megközelítésének korlátai

François Recanati a szemantika és a pragmatika kapcsolatára reflektáló egyik tanulmányában azt hangsúlyozza, hogy a szemantikához hagyományosan a szó szerinti jelentést és az igazságfüggvényeket kapcsoljuk, a pragmatikához pedig a beszédaktusokat és a beszélői jelentést.¹

Tanulmánya végén Recanati arra a következtetésre jut, hogy bár hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy egy egységes jelentésfogalommal van dolgunk, tulajdonképpen nem ez a helyzet. Maga a szó szerinti jelentés és a beszélői jelentés különbsége is azt sugallja, hogy legalább két jelentésről beszélhetünk. Ez a megkülönböztetés persze éppen a szemantika és a pragmatika mesterséges szétválasztásában gyökerezik. Ugyanis akkor, amikor szó szerinti jelentésről beszélünk, a szemantika talaján állunk, a beszélői jelentés esetében viszont a pragmatikáén. A szemantikai jelentés bemutatásakor Recanati főleg a Rudolf Carnap által kidolgozott és amúgy a morrisi szintaxis-szemantika-pragmatika megkülönböztetésre alapoz. Carnap átvette Charles W. Morris a szemiotikára vonatkozó hármass felosztását, és a szintek elvont mivolta szerint kategorizálta azokat. Így a következő eredményre jutott: ha egy elemzés során relevánsnak tekintjük a nyelvhasználót, akkor pragmatikai elemzést végzünk, ha ettől eltekintünk, és csak a kifejezéseket és az azok által jelölt dolgokat nézzük, akkor szemantikai elemzést, ha pedig csak a jelekre és azok egymáshoz való viszonyára összpontosítunk, akkor logikai vagy szintaktikai elemzést végzünk.²

Recanati a nyelvfilozófusok két táborát különbözteti meg. Az elsőbe szerinte az ideális nyelv filozófusai tartoznak, mint például Gottlob Frege, Bertrand Russell és Rudolf Carnap. Az ideális nyelv filozófusai figyelmüket inkább a nyelv formális aspektusaira fordították, és ennek megfelelően a vizsgálódásaik középpontjában inkább logikai és formális szemantikai kérdések álltak. A második csoportba a hétköznapi nyelv filozófusai tartoznak, ilyenek például J. L. Austin, J. R. Searle és H. P. Grice, akik úgy gondolták, hogy a nyelv logikai elemzése a természetes nyelvek meglehetősen sok jelenségének a vizsgálatára nem alkalmas, éppen ezért a nyelvi jelenségek magyarázatában nem is a logikai, formális vizsgáldást részesítették előnyben; ehelyett inkább a hétköznapi beszédhelyzetekben előforduló megnyilatkozások példáinak a bemutatása során elemezték a nyelvet, és ezeknek a példáknak a bemutatása mentén fejtették ki elképzeléseiket, ha úgy tetszik elméleteiket a nyelvről.

A carnapi tiszta szemantika a szavak és a világ kapcsolatát vizsgálja, úgy, hogy közben eltekint a szavak és megnyilatkozások kimondásának a kontextusától. Kontextus alatt itt azonban a tágabb kontextust kell értenünk, amelynek részei a beszélő és a hallgató, ezek háttértudása, a beszélő intenciói, a hallgató azon képessége, hogy dekódolja a beszélő üzenetét, az egész kulturális és intézményes környezet. A pragmatika a tiszta szemantikával ellentétben úgy vizsgálja a jelentés

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

¹ François Recanati: *Pragmatics and Semantics*. = Laurence R. Horn – Gregory Ward (szerk.): *The Handbook of Pragmatics*. h. n. 2006. 452.

² Uo. 444.

problémáját, hogy mindeközben tekintettel van a kontextusra is. És íme, ezzel el is érkeztünk a szemantika és a pragmatika közötti lényegi különbséghez. Persze a kontextus figyelmen kívül hagyása egy absztrakció. A mindennapi életben ugyanis elképzelhetetlen egy kontextuson kívüli megnyilatkozás megfogalmazása. A megnyilatkozásokat ugyanis mindig egy beszélő fogalmazza meg, aki már eleve része egy világnak, egy bizonyos nyelven szól, egy bizonyos üzenetet próbál meg közvetíteni, egy bizonyos nyelvi, kulturális és intézményes háttérrel rendelkezik, és ezen háttérből szól. A tisztán szemantikai vizsgálat azért nem lehetséges, mert nincsenek kontextus nélküli megnyilatkozások. Kontextus nélküli kommunikációs helyzetek nem léteznek.

A szemantika és pragmatika közötti határvonal, úgy tűnik, igen képlékeny. Egy vizsgálat annál inkább szemantikai, minél inkább eltekint a megnyilatkozás kontextusától, és csak a szavak és kifejezések konvencionális jelentésére koncentrálnak; ugyanakkor annál inkább pragmatikai egy vizsgálat, minél inkább beismeri és vizsgálja a megnyilatkozások kontextusba való ágyazottságát. Egy carnapi mesterséges nyelv esetében talán még beszélhetünk szemantika és pragmatika különválasztásáról (bár még ebben az esetben is komoly kétségeim vannak), minél inkább eltávolodunk viszont egy ilyenfajta nyelvtől, és közeledünk a természetes nyelvek felé, annál inkább mesterkéltnek és a valóságtól elrugaszkodottnak tűnik majd a szemantika és pragmatika szétválasztása.³

A már említett tanulmányában Recanati a nyelvfilozófusok két táboráról beszélt: a természetes nyelv filozófusairól és az ideális nyelv filozófusairól. A két tábor filozófusait az a mód különbözteti meg egymástól, ahogyan ezek a filozófusok a nyelvre és a világra reflektálnak, ahogyan a nyelv és a világ problémáját megközelítik.

A természetes nyelv táborának tagjai meg vannak győződve arról, hogy a nyelvek formális megközelítése és leírása nem visz feltétlenül közelebb a nyelv és a jelentés természetének a megértéséhez. Szerintük a formális megközelítés reduktív, és ennyiben mesterkélt is. Mi sem jobb bizonyíték erre, mint az a tény, hogy a formális megközelítés eleve kizárja a kontextus elemzését. Ennek eredményeként pedig csak olyan eseteket hajlandó és képes vizsgálni, amelyben egy ideális beszélő, ideális beszédhelyzetben, egy kvázi ideális nyelven megnyilatkozik. A valóságban azonban soha nem találkozunk ilyen helyzettel: ideális helyzetek ugyanis nincsenek.

Ezzel szemben az ideális nyelv táborának a képviselői úgy gondolják, hogy az ő elemzésük annyiban segít a jelentés és a nyelv természetének a jobb megértésében, amennyiben a nyelv és a világ kapcsolatát absztrakt módon vizsgálja. Szerintük ez az absztrakciós vizsgálati mód abban segít, hogy a nyelv kontextusfüggő aspektusától eltekintve tiszta és világos képet kapjunk a nyelv és a világ kapcsolatáról.

Bertrand Russell és a *Tractatus* Wittgensteinja kapcsán azt látjuk, hogy logikai atomistákként mindketten az igazság korrespondencia-elméletét fogadták el.⁴ A korrespondencia-elmélet elfogadásának az volt az oka, hogy szerkezeti hasonlóságot feltételeztek a nyelv és a világ elemei között. Mindketten a világ reprezentálásában jelölték ki a nyelv elsődleges szerepét, és úgy gondolták, hogy a nyelv leképezi a világot. Ezzel az elképzelésükkel a nyelvnek a leíró funkcióját hangsúlyozták. Nem tűnik túlzásnak, ha azt mondjuk, hogy az ideális nyelv képviselői a jelentésnek egyfajta képelméletét fogadták el, hasonlóan ahhoz, ahogyan Wittgenstein is tette

³ Uo. 461.

⁴ Susan Haack: *Philosophy of Logics*. Cambridge 1978. 91; vö. Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. Bp. 2004. 18–21.; Bertrand Russell: *A filozófia alapproblémái*. Bp. 1991. 127–128; Richard Kirkham: *Theories of Truth. A Critical Introduction*. h. n. 2001. 124.

a *Tractatus*ban. E szerint az elképzelés szerint a nyelv a valóság képe, és valahányszor kijelentéseket fogalmazunk meg, tulajdonképpen képet alkotunk a valóságról. Azt mondhatjuk, hogy a nyelv modellezi a valóságot: így a nyelv, azaz a modell elemei és a valóság elemei között kölcsönös megfelelés van.

Az ideális nyelv filozófusai gondolkodásának a háttérében a jelentés igazságfeltételes felfogása áll. Szerintük egy mondat jelentésének az ismerete azonos a mondat igazságfeltételeinek az ismeretével.⁵ Így tudni azt például, hogy mit jelent az „az asztalon levő alma piros” mondat, annyit tesz, mint tudni, hogy milyen feltételek mellett igaz a mondat; nevezetesen: ha létezik csak és csakis egy asztal, annak a tetején van csak és csakis egy alma, és az az alma piros. Ehhez viszont arra van szükségünk, hogy a világon belül ki tudjuk jelölni a szóban forgó asztalt, almát és a piros által jelölt tulajdonságot, illetve hogy ezeket olyan összefüggésbe tudjuk hozni egymással, hogy megfeleljenek a valóságban fennálló összefüggéseknek, vagyis a tényeknek.

A mondatjelentések kérdésének a vizsgálatára jó elméleti keretet biztosít a formális logika és formális szemantika. Az ideális nyelv filozófusai előszeretettel használják a formális tudományok vizsgálati módszerét, mert úgy vélik, hogy a formális szemantikának mint modellező elméletnek a modellek kidolgozásával, és az idealizáció módszerének az alkalmazásával releváns mondanivalója van a természetes nyelv mondatainak a jelentését illetően.

Michael Dummett azt állítja, hogy a szemantika és a logika területei különválnak egymástól. A szemantika központi fogalma az igazság; és a jelentés problémája alatt a helyes, szándékolt interpretációt érti. Ezzel szemben a logika központi fogalma az érvényes következtetés fogalma; és igazság alatt mindig egy bizonyos interpretáció mellett igazságot ért, ennyiben pedig adotttnak veszi az igazság fogalmát.⁶

Az elkövetkezendőkben igyekszem minimálisan bemutatni a formális logika és a formális szemantika azon részeit, amelyekkel kapcsolódni tudunk a mondatok jelentésére vonatkozó elképzelésekhez. Remélem, a bemutatás során arra is sikerül majd rávilágítanom, hogy a formális logika és a formális szemantika területei között átjárás van. Ezt az átjárást egyrészt az a tény biztosítja, hogy a formális szemantika munkamódszere a formális logika által kidolgozott formális módszerek felhasználását feltételezi (ennyiben már sikerült is kimutatni a két terület közötti egyik kapcsolatot); másrészt pedig az átjárást a logikai interpretáció és a logikai értékelés műveletei teremtik meg. A logikai interpretáció és a logikai értékelés műveletei ugyanis azok a műveletek, amelyek a logika által vizsgált bármely lehetséges interpretációtól elvezetnek a szemantika által feltételezett helyes vagy szándékolt interpretációhoz.

A logika példája⁷

A logikai grammatika alapkategóriáknak tekinti a mondatot és a nevet. Mondat alatt minden esetben kijelentő mondatot ért, név alatt pedig individuumnevet. Az individuumnevek jellegzetessége, hogy pontosan kijelölik azokat az entitásokat, legyenek ezek személyek vagy tárgyak,

⁵ Michael Dummett: *A metafizika logikai alapjai*. Bp. 2000. 36; François Recanati: *i. m.* 442.

⁶ Michael Dummett: *i. m.* 35.

⁷ Az itt következő részben a következő művekre történik utalás: Madarász Tiborné – Pólos László – Ruzsa Imre: *A logika elemei*. Bp. 2006; Ruzsa Imre: *Logikai szintaxis és szemantika*. 1. Bp. 1988; Ruzsa Imre: *Bevezetés a modern logikába*. Bp. 2001.

amelyekről a kijelentés valamit mond. A mondatokra pedig az a jellemző, hogy ezek rendelkeznek vagy az igaz, vagy a hamis igazságértékek egyikével. A mondatoknak még abban az esetben is igazságértéket tulajdonítunk, ha a beszéd pillanatában éppenséggel nem tudjuk eldönteni, hogy azok igazak-e vagy hamisak. Ezt nevezzük a kétértékűség elvének.

Itt kell még megemlítenünk az állítás fogalmát. A logikai diskurzus a hétköznapi beszéd pongyola megfogalmazásával ellentétben éles különbséget tesz a kijelentés és az állítás fogalmai között. A kijelentés esetében átveszi a fogalmat a természetes nyelvek grammatikájából, és minden olyan kifejezést kijelentésnek tekint, amelynek a végét pont jelzi. Ezzel ellentétben az állítást az információtartalom hordozójának tekint, amelynek esetében a legfőbb kérdés az, hogy egy adott kijelentés egyértelmű információt hordoz-e vagy sem. Ha nem, a logika szerint, csak kijelentéssel van dolgunk, állításról viszont nem beszélhetünk; ha viszont a kijelentésben mondottak egyértelmű információt hordoznak, akkor azt mondjuk, hogy a mondat az állítás erejével bír.

Nézzük a következő két kijelentést!

(1) A tegnap öt láttam ott.

(2) Én, Gergely Alpár, a tegnap, 2016. február 29-én, öt, Nagy Pétert láttam a BBTE főépülete előtt.

Az első kijelentés esetében a kontextus hiánya megakadályoz abban, hogy megértsük a mondatot. Nem világos, hogy ki mondta ki a mondatot, és mikor, hogy a beszélő kit látott, és hol látta az illetőt. Ennyiben, az egyértelmű információ kritériumát figyelembe véve, azt mondhatjuk, hogy (1) esetében csak kijelentéssel van dolgunk, a kijelentés viszont nem fejez ki állítást. Nem úgy (2). Ebben minden tiszta és világos. Állításról beszélünk, ha feltételezzük, hogy egy személy van, akit Gergely Alpárnak hívnak, egy, akit Nagy Péternek, és a BBTE-nek egy főépülete van.

Az állítás fogalma abban is különbözik a kijelentés fogalmától, hogy az állítás nem nyelvfüggő. Ez alatt azt kell értenünk, hogy semmi akadályja nincs annak, hogy kijelentéseinket különböző nyelveken fogalmazzuk meg; ettől azok formális szempontból még ugyanazt az állítást fogják kifejezni. Ez a helyzet például a következő kijelentések esetében:

(3) A kocka el van vetve.

(4) Alea iacta est.

(5) The die is cast.

Azt mondjuk, hogy amikor Julius Caesar átkelt a Rubiconon, kimondta (3)-at. De több mint valószínű, hogy (4)-et mondta ki, feltételezzük ugyanis, hogy Caesar nem tudott magyarul. De ugyanezzel az állítással egy Shakespeare-dráma keretén belül (5) formájában találkozunk.

És végül azt mondhatjuk, hogy ugyanazt megfogalmazhatják. Ez történik a következő két esetben:

(6) Anna Bella lánya.

(7) Bella Anna anyja.

A nevek esetében azt láttuk, hogy ezek individuális entitásokat neveznek meg, jelölnek ki. A logikai grammatika kettős követelményt fogalmaz meg velük kapcsolatban. Az első megköveteli, hogy minden név megnevezzen egy entitást, a második követelmény pedig azt a kitélt fogalmazza meg, hogy minden név csak és csakis egy entitást nevezhet meg.

Ha megnézzük (7)-et, azt látjuk, hogy Belláról azt mondtuk, Anna anyja. Úgy tűnik, a „Bella” név használata a nevekkel kapcsolatos mindkét követelést teljesíti. A példa kedvéért tételezzük fel, hogy Bella egy létező személyt nevez meg, azt pedig tudjuk, hogy minden embernek csak egy anyja van. (6) és (7) esetében érdekes helyzettel állunk szemben. A logikai grammatika nevekről szóló elméletének fényében azt látjuk, hogy mind az „Anna”, mind a „Bella lánya”, de ugyanúgy a „Bella” és az „Anna anyja” is nevek. A logikai grammatika meghatározása szerint ugyanis nevek alatt nemcsak tulajdonneveket kell értenünk, hanem leírásokat és névmásokat is. Még egyszer: a két kikötés, hogy valami név lehessen az, hogy megnevezzen egy entitást, illetve hogy csak egy entitást nevezzen meg. Ennyiben a következő kijelentésben a személyes névmás is név, ha azzal Bellát nevezzük meg:

(8) Ő Anna anyja.

Ha viszont feltételezzük, hogy Bellának nemcsak egy lánya van, Anna, hanem van legalább még egy lánya, akit mondjuk Ceciliának hívnak, akkor a „Bella lánya” leírás a logikai grammatika szigorú értelmében véve nem minősül névnek, a leírás hallatán ugyanis nem tudjuk eldönteni, hogy éppen Annára vagy Ceciliára kell-e gondolnunk. A formális elemzés során ilyenkor az segítene, ha a „Bella lánya” leírást indexeznénk, és azt mondanánk, hogy „Bella lánya₁”, „Bella lány₂”, ..., „Bella lány_n”, attól függően, hogy Bellának hány lánya van.

Itt viszont jogosan merül fel az a kérdés, hogy mi történik akkor, ha egy név esetében nem teljesül a két követelmény, vagyis ha egy név vagy potenciálisan több entitást nevez meg, vagy nem nevez meg egyetlen entitást sem, mint ahogyan azt a következő mondatok esetében látjuk:

(9) A 10-nél kisebb páros szám osztható 2-vel.

(10) A legnagyobb természetes szám páratlan.

(11) A jelenlegi francia király kopasz.

A formális tudományoknak nagyon egyszerű és kategorikus válaszuk van erre a kérdésre: ez az eshetőség nem állhat fenn. A formális rendszerekben minden névnek meg kell neveznie csak és csakis egy entitást.

Fordítsuk most figyelmünket egy másik példa felé!

(12) Anna tanul.

Az eddigi ismereteink alapján (12)-vel kapcsolatosan a következőket mondhatjuk: (12) egy kijelentés; a kijelentésben az „Anna” egy logikai értelemben vett individuumnév, amely egy Anna nevű személyt nevez meg; a kijelentés egyértelmű információt hordoz, ennyiben állítást fejez ki; ez az állítás pedig vagy igaz, vagy hamis. Elég sok mindent tudunk (12)-ről, mégis azt látjuk, hogy a kijelentésben szereplő „tanul”-ról nem mondtunk semmit. Ennek oka az, hogy a kijelentésben szereplő „tanul”-ról azt sem mondhatjuk, hogy név, és azt sem, hogy kijelentés. A logikai grammatika az olyan kifejezéseket, amelyek sem nem nevek, sem nem kijelentések, de mindkét kategória alkatrészei lehetnek, funktoroknak nevezi. Aszerint, hogy a funktorok milyen alapkategóriák alkotóelemeiként szerepelnek, beszélünk névfunktorokról, predikátumokról és mondatfunktorokról. Definíció szerint a névfunktorok olyan funktorok, amelyek nevekből neveket képeznek; a predikátumok olyan funktorok, amelyek nevekből mondatokat képeznek; a mondatfunktorok pedig olyan funktorok, amelyek mondatokból mondatokat képeznek. A funktorok üres helyet tartalmazó kifejezések, amelyeket ha a logikai grammatika megfelelő alapkategóriájába tartozó kifejezéssel töltünk ki, vagyis névvel vagy mondatral, akkor bizonyos alapkategóriába tartozó más kifejezéseket kapunk eredményül, természetesen vagy neveket, vagy mondatokat. Így például, ha (12)-ből, egy mondatból, kivesszük a benne szereplő nevet, az „Anná”-t, akkor megkapjuk a funktort, amely (12) esetében definíció szerint egy predikátum (hiszen a funktor kitöltésre váró kifejezését ha névvel töltjük ki, eredményül mondatot kapunk).
Íme:

(13) ... tanul

De funktorok még a következő kifejezések is:

(14) ... anyja

(15) ... pihen

(16) ... magasabb, mint ...

(17) Nem igaz, hogy ...

(18) ... és/vagy ...

(19) Ha ..., akkor ...

(20) Csak és csakis akkor ..., ha ...

A kipontozott részek azokat a helyeket jelölik, amelyek kitöltésre várnak. Ezeket argumentumhelyeknek nevezzük; azokat a kifejezéseket pedig, amelyek a kipontozott helyre kerülnek argumentumoknak; illetve aszerint, hogy hány kitöltésre váró helye van egy-egy funktornak, beszélünk egyargumentumú, kétargumentumú, n-argumentumú funktorokról. Így (13) egyargumentumú predikátum, ugyanúgy, mint (14); (14) egyargumentumú névfunktor; (16) kétargumentumú predikátum; (17) egyargumentumú mondatfunktor; (18), (19) és (20) kétargumentumú mondatfunktorok.

A mondatok esetében azt láttuk, hogy a fő kérdés az, hogy igazak-e vagy hamisak. Ennek eldöntéséhez viszont nem elég, ha megmaradunk a pusztán formális keretek között, ugyanis úgy tűnik, hogy kijelentéseink aszerint lesznek igazak vagy hamisak, hogy megfelelnek-e a tényeknek. A logika úgy igyekszik könnyíteni ezen a helyzeten, hogy eleve felteszi és elfogadja az igazság egyfajta korrespondencia-elméletét, ezzel pedig tulajdonképpen összeköti a nyelvet a világgal. A nyelv és a világ kapcsolatának a kifejezésére azt mondjuk, hogy a nyelv kifejezései szemantikai értékkel rendelkeznek.

Ahhoz, hogy egy kijelentés igazságáról döntsünk (bár azt mondtuk, hogy a logika nem dönt a kijelentések igazságáról, azokat adottnak veszi), arra van szükség, hogy a kijelentésekben szereplő kifejezéseket egyértelművé tegyük. Így például (1) esetében meg kell határozunk, hogy ki kit látott, hol és mikor. Azt a folyamatot, amelynek során egyértelművé tesszük ezeket az információkat, interpretációnak nevezzük. Ennek értelmében ha vesszük (1)-et és (2)-öt, azt mondhatjuk, hogy (2) esetében (1) interpretációjával van dolgunk. Az interpretáció fogalmához szorosan kapcsolódik az értékelés fogalma. Értékelés alatt az egy kijelentésben szereplő többértelmű kifejezések megadását vagy lekötését értjük. Maradva (1)-nél: ha azt mondjuk, hogy értékeljük az „én”-t Gergely Alpárra, a „tegnap”-ot 2016. február 29-re, az „ott”-ot pedig a BBTE főépület előtti térre, akkor értékeltük az (1)-ben szereplő homályos kifejezéseket, és azzal, hogy ezeket a kifejezéseket értékeltük, egyben interpretáltuk is a kijelentést. Amennyiben a logika adottnak veszi az értékelés és interpretáció fogalmait, és feltételezi, hogy egy kijelentés esetében mindig értékeljük a többértelmű kifejezéseket, elvégezve így egyben a kijelentés interpretációját is, annyiban a kijelentés fogalmát azonosítja az állítás fogalmával. Így, ezek után a mondat, a kijelentés és az állítás fogalmait szinonim értelemben használjuk.

Az értékelés és az interpretáció műveletei kulcsszerepet játszanak a formális tudományok esetében. Látva, hogy hogyan működik a két művelet, a természetes nyelv filozófusai azt mondhatnák az ideális nyelv filozófusainak, hogy így egyszerű a nyelvet elemezni. Először kidolgoznak egy bonyolult rendszert, majd abba mesterségesen létrehozott, kontextustól független példák tömkelegét szuszakolják bele, ahhoz, hogy a végén rámutassanak, hogy íme milyen sikeres és milyen jól működik az általuk kidolgozott rendszer. Ezzel szemben a természetes nyelv filozófusainak úgymond menet közben kell megoldaniuk a felmerülő problémákat, és folyamatosan szembe kell nézniük azzal a ténnyel, hogy a mindennapi nyelvhasználat nincs tekintettel egy már kidolgozott, a nyelvet elemezni hivatott rendszerre. A mindennapi beszédhelyzetek kijelentéseinek az esetében éppen az értékelés és az interpretáció műveleteinek elvégzése bizonyul a legnehezebbnek; ezek okozzák a legtöbb fejtörést.

A logikai grammatika a mondatok szemantikai értékeként azok igazságértékét jelöli ki, a nevek esetében pedig a szemantikai értéket a név által jelölt entitásban, a jelöletben határozza meg. Amikor tehát a mondatok szemantikai értéke felől érdeklődünk, arra vagyunk kíváncsiak, hogy az adott mondat igaz-e vagy hamis; amikor a nevek szemantikai értéke felől érdeklődünk, akkor arra, hogy az adott név a világ melyik entitását nevezi meg. Bár a mondatok esetében azt mondtuk, hogy a kétértékűség elve garantálja, hogy minden mondat vagy igaz, vagy hamis, a nevek esetében pedig azt láttuk, hogy azoknak mindig ki kell jelölniük csak és csakis egy létező entitást, a logika mégis megemlíti a szemantikai értékrés esetét. Szemantikai értékrésnek nevezzük azt a jelenséget, amelyben egy állításnak hiányzik az igazságértéke vagy egy névnek a jelölete. Erre a legjobb példa (11) esete. Azt mondjuk, hogy (11)-nek egy bizonyos értelemben nincs igazságértéke, hiszen a benne szereplő „a jelenlegi francia király” névnek nincs jelölete.

Ez történik minden olyan mondat esetében, amelyben olyan entitás neve szerepel, amely a világban nem jelöl semmit.

Ezek után nem maradt más hátra, csak a funktorok szemantikai értékének a meghatározása. A funktorok szemantikai értékei függvények, vagyis olyan szabályok, amelyek a kitöltetlen helyre kerülő kifejezések alapján megadják az eredményül kapott alapkategória szemantikai értékét: a névfunktorok esetében a jelöletet, a predikátumok és mondatfunktorkok esetében pedig a kijelentés igazságértékét. Ha a (14)-ben szereplő névfunktort az „Anna” névvel töltjük ki, akkor eredményül az „Anna anyja” kifejezést kapjuk és ha a világunk úgy néz ki, hogy Annának Bella az anyja, akkor az „Anna anyja”-val Bellát jelöltük ki; hasonlóan: ha a (13) alatt szereplő egyargumentumú predikátumot az „Anna” névvel töltjük ki, eredményül az „Anna tanul” kijelentést kapjuk, és ha Anna valóban tanul, akkor a mondatunkról azt mondjuk, hogy igaz, ellenkező esetben azt, hogy hamis; (17) esetében ha az egyargumentumú mondatfunktort (7)-tel töltjük ki, akkor a „Nem igaz, hogy Bella Anna anyja” mondatot kapjuk, amely, hamis lesz, ha Bella Anna anyja, és igaz fordítva

Ezzel kulcsfontosságú részhez érkeztünk: a kijelentéslogika mozgatórugóihoz, vagyis az igazságfunktorkokhoz. Az igazságfunktorkok mondatfunktorkok; olyan kifejezések tehát, amelyeket, ha kijelentésekkel töltünk ki, eredményül is kijelentéseket kapunk. Ezeknek a funktoroknak a szemantikai értékei a mondatok igazságából vagy hamisságából kiszámítják a funktorral összekapcsolt bonyolultabb kijelentések igazságértékeit.

Gondoljunk itt a kijelentéslogika klasszikus mondatfunktoraiba: a negációra, konjunkcióra, diszjunkcióra, kondicionálisra és a bikondicionálisra. Ha elgondoljuk ezeknek a mondatfunktorkoknak az igazságtáblázatait, amelyekből kiolvashatók a funktorok működési szabályai, akkor azt látjuk, hogy tetszőleges mondatváltozókhoz, a világ jelenlegi tényállásától függetlenül az igazságértékek egyikét (igaz vagy hamis) rendeljük. Miután a természetes nyelvről a logika „nyelvére” fordított mondatváltozók mindegyikét valamilyen igazságértékkel láttuk el, tulajdonképpen végigvéve így az összes lehetséges változatot, kiszámítjuk vagy megkapjuk, hogy az adott mondatfunktork szabályai alapján a bemenetek igazságértékeinek a függvényében milyen kimeneti értékeket kapunk. Így a negáció egyargumentumú mondatfunktorka csak abban az esetben ad igaz kimeneti értéket, ha a bemeneti mondatváltozót hamisra értékeltük; a másik esetben, vagyis amikor a bemeneti igazságérték igaz volt, a negáció funktorka hamis igazságértéket ad eredményül. A konjunkció abban az egyetlen esetben ad igaz kimeneti értéket, ha mind a két bemeneti mondatváltozót igazra értékeltük; más esetekben a mondatváltozók konjunkciója hamis lesz. Ezzel ellentétben a diszjunkció esetében csak és csakis akkor kapunk hamis kimeneti igazságértéket, ha mind a két bemeneti mondatot hamisra értékeltük. A kondicionális kétargumentumú mondatfunktorka eredményül abban az esetben ad hamis kimeneti értéket, ha a kondicionális előtagjaként szereplő mondatváltozót igazra, az utótagjaként megjelenő mondatváltozót pedig hamisra értékeltük; a kondicionális kifejezés minden más esetben igaz lesz. Végül pedig a bikondicionális mondatfunktork esetében azt látjuk, hogy az ezzel összekapcsolt kifejezés kimeneti igazságértéke akkor lesz igaz, ha a bemeneti mondatváltozók igazságértékei megegyeznek egymással, más esetekben a bikondicionális kifejezés hamis lesz.

A nyelv formális tárgyalása

A tanulmány végén nem maradt más hátra, mint felhívni a figyelmet egy turpisságra, amelyet az ideális nyelv filozófusai alkalmaznak a nyelv analízise során.

Ez a turpisság a rész elején említett értékelés és interpretáció műveleteinek a magától értetődő használata. Az interpretációt úgy határoztuk meg, mint azt a műveletet, amely a mondatok információtartalmát egyértelművé teszi. Ez az egyértelműsítő eljárás pedig a maga során a mondatokban előforduló bizonyos kifejezések értékelését feltételezi. Szemet kellene szűrni annak, hogy a nyelvek formális tárgyalása során az ideális nyelv filozófusai igen gyakran élnek a következő megfogalmazásokkal: „tétélezzük fel, hogy...”, „adottak a következők...”, „jelentse ez és ez a szimbólum ezt és ezt” stb. Ezek a megfogalmazások azt sejtetik, hogy a nyelvet eleve egy részletekig kidolgozott, jól működő rendszer alapján vizsgálják, amelyben minden jel és kifejezés pontosan definiált. És ez így is van. Gondolhatunk itt akár a kijelentéslogika, akár a predikátumlogika rendszerére. Ezekben a rendszerekben általában minden lehetséges interpretációt felvázolunk (jó példák erre a mondatfunktorok igazságtáblázatainak a sorai, amelyek a lehetséges interpretációkat jelképezik). Ezzel foglalatoskodik a logika. A szemantika pedig a helyes és szándékolt interpretációt tekinti alapjának. A két terület közötti átjárást az értékelés és az ennek eredményeképpen előálló interpretáció fogalmi teremtik meg. Azzal, hogy az összes lehetséges interpretáció közül kijelölünk egyet, amelyet majd a helyes vagy szándékolt interpretációnak nevezünk, tulajdonképpen megtesszük azt a lépést, amely a formális logikától elvezet a formális szemantikáig.

Ha valóban úgy van, hogy a nyelv formális tárgyalása egy részletekig kidolgozott, pontosan definiált rendszer alapján történik, akkor azt mondhatjuk, hogy a természetes nyelv filozófusai által vizsgált nyelvi kérdéseknek és problémáknak hamar a végére járhatunk. Az értékelés és interpretáció műveletei, amennyiben jól szabályozottak, meg is oldják ezeket a problémákat, hiszen ezek éppen azért felelnek, hogy megadják a megnyilatkozások kontextusát. Azzal, hogy értékeljük a változókat és kifejezéseket, tulajdonképpen a kontextust szögezzük le. A félő csak az, hogy ilyen hozzáállás mellett a nyelvi kérdések és problémák a maguk bonyolultságában tulajdonképpen fel sem merülnek.

The Limits of the Formal Treatment of Language

Keywords: natural language, formal language, context, valuation, interpretation

Within the philosophy of language there is a distinction between the natural language philosophers and the ideal language philosophers. The distinction is drawn based on the way these philosophers reflect on language and the world. Natural language philosophers stress the context-based feature of meaning, while the ideal language philosophers emphasize the context-free feature of meaning. In my study I want to show that even within the formal study of language, in the apparent absence of any context, the notions of valuation and interpretation help us to understand the meaning of sentences.

SZEMLE

Közös tudás, kultusz, örökség-megértés

Talán (remélhetem) olvasó típusú népek közül senkit sem ér súlyos meglepetés, ha a naprakészen hangolt, érdeklődés-piaci szolgáltatások közötti szűk résben egyszercsak nem valami vadi-új kiadványt, hanem a könyvespolcon mintegy lustán heverésző kötetek „egybeolvasását” kapja ajándékba. Tudván tudva, hogy nem valamely napisajtóképes műfaj ez, de valamelyest tudatossággal is, talán szándékolt válogatás büvkörében fogant az alábbi összeállítás. Kicsit konzervatívabb, de a hírózón évtizedeiben még talán valamelyest érvényes jelzővel valami „olvasónapló”-félének lehetne nevezni, vagy valamivel harsányabban és tudálékosabban „review essay”-nek, amit alább összehordtam, de a vallomást, hogy bizony esetleges a válogatás, vagy talán bizonyos gondolati vagy reflexiós járvonalra mégiscsak elhelyezhető művekről van szó, nem tagadhatom – csupán remélhetem, hogy mindez nem elutasítást, hanem tovagondolást vált ki.

A fenti címadás e hangulati és gondolati elemek kerete talán, avagy kötetcímeiből kihangzó kreálmány, melyet vállalni kényszerülök, mivel a besorolásba iktatott opusok valahol és valamiben mégiscsak egymásba kapaszkodnak, tán akkor is, ha evidens kölcsönhatásaik talán nem könnyedén kimutathatók. Ami a közös fonálra fűzhetőségük egyik esélye, talán ürügye vagy indoka is, az a társadalmi és kulturális tudásokban sejlő harmóniák örökségesítésének, továbbadásának és megértési kísérleteinek esélye, továbbá az is, amiként ezekből a tudás-sokféleségekből idővel közös ismeretek, kultuszok, szakrális hagyatékok keletkeznek, s más, új vagy megújító látásmódok és megismerési dilemmák is táplálkozni kezdenek.

Léhangoltság, avagy a kulturális örökségesítés aktualitása

Kicsit könnyedebben és kevésbé szigorúan körültekintve az emlékezeti gesztusok, hagyománytartósító rítusok, hungarikumok és szertartások olyan új kultuszorszakát éljük, amikor már akár mindennapi önmeghatározásainkhoz is elemi módon kapcsolhatók egyes kulturális és történeti örökségek, s önálló tudásterület, új kulturális aktivitás vagy akár frissen születő tudományág is könnyedén lábra kap a kultúratudomány aktuális kutatásaiból. Olykor ez megmarad a kultúratörténet vagy a kulturális antropológia, a muzeológia vagy a művelődéstudományi ágazatok szintjén, de máskor meg magába foglal hirtelen olyan életvilágokat, nemzetek fölötti kulturális tudásképződményeket is, melyek (helyenként ugyan az örökségvédelem és a nemzetfogalmi civódások keresztüztüzebe kerülve, de akár) helyi fesztiválszervezők és nemzetek fölötti UNESCO-örökségesítések haszonkulcskalkulusába is kölcsönösen belejátszik, vele pedig megannyi nemes és nemtelen körülmény is lábra kap, melyek segítenek, rontanak, tartósítanak vagy pusztítanak is egyúttal abban a hatókörben, ahol a szimpla haszonvételekkel méricskélrik a tudástőke megtérülését.

Mindeme körülmények és sodrások léte és bonyolódása, kulturális tökévé vagy nemzeti-etnikai identitásforrássá válása sokféle kortárs néprajztudományi, folklórkutatási, emlékezetpolitikai és esztétikai örökségvédelmi tudományos kérdést is provokál. S persze mindez a folyamatok, korszakok, felfogások és újraértelmezések sodrában, az érdekszférák iszapbirkózása közepette alakul ki, alakul át, feslik szét, mállik ízekre, vagy épp csak

bolyhosodik, ritkul, felületi mázzá válik, esetenként turisztikai csecsebecse lesz, vagy épp a tudomány skanzene akár – de ezek révén talán a nemzeti kultúrák és történeti-néprajzi örökség, ünnepszerveződés és szereplőinek viszonya sem marad evidens módon történettudományi szakkérdés, műemlékvédelmi büvkör vagy műves stílusú elbeszélőmódok kérdése, értékregészeti leletmentés problematikája csupán, hanem totális társadalmi tényanyag sűrűsödik belőle.

Gyakorta van, s okkal lehet is ennek a kulturális főlhalmozásnak és forgalmazásnak értékörzési, gazdasági haszonvételi, turisztikai vagy nemzeti örökségi mutatványosságai oldala. Ám eközben nem pusztán a fényképes vagy írásos forráskutatás, vizuális és tárgyi leletmentés, néprajzi vagy történeti muzealizációs eljárás válik fontossá csupán, hanem jelesül a történő történelem hétköznapjaiban jelen lévő kulturális örökségkezelés funkciójának megértése, feltárása, kutatási fókuszba vonása is ugyanolyan fontos adatbázis lehet a mindenkori (így a későbbi és a kortárs) kutatók számára is. Az akadémiai történeti tudományterület keretébe tartozó néprajzkutatás éppúgy, mint a folklórelemzések tudástartománya emiatt nemcsak része immár a kortárs historiográfiának, de egyre inkább interdiszciplináris szféra is, miként a történetelméletek modern irányzatai közül a mindennapi élet kutatása, az oral history vagy az emlékezetkutatás. A történeti és mentális örökség elbeszélése, a narratív életszférák belátása, a kortárs társadalomnéprajz életvilág-elméletei, a rokonság- vagy szomszédságkutatások is előszere-ttel fordulnak korunkban a neo-folklorisztikus események, szituációk, szertartások, fesztiválok vagy emlékező celebrációk felé. E tárgykör kutatásában azonban a történeti néprajztól eltérő aspektusú, a folklorizmust a hagyománytisztélet felől az átélési, élményközösségi, turisztikai látványosságok felé vezető nézőpont is interdiszciplináris és nemzetközi összehasonlítás alapon kap új nézőpontokat, egyebek között a kisebbségi, tájegységi, történeti, nyelvi vagy szokáscselekvési közösségek vizsgálatának, megismerésének módszertana szempontjából. (Ekképpen vizsgálják immár Torockót például vagy

Csiksomlyót, Énlakát vagy Kolozsvárt is kommunikációkutatók, kulturális antropológusok, szellemi néprajzi folyamatok etnológusai, médiászociológusok, turizmusközgazdászok az utóbbi időkben.) E változó örökséget, az átalakuló identitások tárgyi és szertartásos nyomait, kommunikációs és médiafel-színeket is átható jelenségek komplex folyamatait persze nemcsak kutatgatják, filmezik, megörzik, át-örökítik, de magukon a performanszokon részt vevő népcsoport-képviseltek is megjelenítenek identitásokat, s hasonlóképpen hordoznak „szállítható örökséget” nem csupán a helyi formálók, értékmentők, közvetítők, de maguk e szertartásos összejövetelek kutatói is részeseivé lesznek az írott és az írhatatlanságában is fontossá váló, örökségstátuszra jogosulttá lett hatásoknak. Történeti kutatómódszertan szempontjából sem lehet közömbös problematika vagy megismerési és föltárási gyakorlat annak belátása, milyen módon hat egymásra a szertartások szereplőinek, reprezentálóinak, dizájnjának, kulturális és vizuális megjelenésmódjainak komplexitása, s ezen belül lesz kérdéssé az is, mennyiben egyedi, kollektív vagy interaktív kölcsönhatásban álló maga a megismerési helyzet, a kutató és a kutatott viszonya a megjelenítés helyszínén, a szcenikai miliőben és azután. Akár ha multikulturális vagy nemzeti aspektusú egy-egy rendezvény, mely a helyi tudás, helyi szertartások és értékrend vagy világkép örökségesítésére is visszahat, akkor a kutatók számára és a résztvevők számára egyaránt fontos kérdéssé lesz: hogyan lehet ezt „intézményesíteni”, autentikusan megőrizni, értékállóan tartósítani, de épp így hitelesen kutatni vagy résztvevő megfigyelőként egy nemzeti/kisebbségi örökség részeként megismer(tet)ni...

Az alábbi önálló munkák „összeolvasásával”, egymásba vetítésével próbálom e kutatási és értelmezési tartomány néhány kulcsszempontját bemutatni: részint a kulturális mikro-térben zajló, nemzetközi mivoltában is lokálisan érdekes szertartások örökségére figyelve, meg egy másik, az örökségesítés nemzeti kultúrák fölött állóan kollektív gondját megosztó, „egyetemes” kérdéskörbe kalauzoló monográfia kapcsán abba is betekintve, miként zajlik maga a megértés, a kultikussá válás,

a kultuszok kommunikációja és elbeszélhetőségük határainak alakítása is.

A mitikus játéktér-alakítás, mítoszhasználat és a táji-kulturális örökségesítés egyik tipikus folklorisztikai kulcskérdése a kortárs etnológiának. Nemzeti örökségesítés és újnemzeti identitások korszakos programossága nemegyszer a direkt politikai akaratok, üzenetek, értéknormák tükrö az egyik helyszínen, másutt esetleg a posztoszocialista életmódok kiegészítésre áhítozó magánprogram csupán, de ezek mellett (vagy ezek együttes belátása révén) is megmaradt a neofolklorizmus egyik kutatási területe is. Ekképp érdemes fókuszált figyelmet fordítani a Ljubljana-i Szlovén Néprajzi Intézet kiadványára, melynek a performatív gondolkodás, az analitikus és szintetikus hajlandóságú belátások közösségi cselekvésekben megragadható mivolta a kiszemelt témaköre. A Jurij Fikfak és Laurent Sébastien Fournier szerkesztette kötet (*The Interplay of performances, performers, researchers, and heritage*. Insitute of Slovenian Ethnology, Ljubljana 2012. *Ritual Year 7.*) monografikus igénnyel járja körül a népi/nemzeti kultúra egyes etnikumokra vagy nyelvi-kulturális kisebbségekre jellemző problematikáját, és maga a feltáró gyűjtés kérdéskörében értelmezi az ilyen tárgyköri néprajzi tanulmányokat folytató kutatók viszonyát, társadalmi „terep” és magatartásmódok találkozásait, a kultúra megjelenítésének és interpretálásának intézményes módjait, kölcsönhatásait, külön is figyelemmel a „másság” objektív (UNESCO-tól eredő) meghatározására. Alapképletként a nemzetközi előadó-szerzőgárda a „performanszok”, performerek és kutatók háromszögébe zárt felfogásmódokat vizsgálja ír, skót, szerb, litván, holland, orosz, magyar, görög és más lokális fesztiválok reprezentatív felületein és jelentésemélyseiben, kontrasztként kezelve a megismerő érdeklődés és az identikus önkifejezés külső/belső normáit, attraktív formanyelvét, jelentéshordozó tartalmait.

A szerzői esettanulmányok persze más-más helyszíneken találják meg a belső kontrasztok között a nyelvi-vizuális-teátrális hatások, önkifejezési szcénák mentális nyomait, a külső kontrasztok között pedig a kutatók kérdésfelvetései, nézőpontjai,

megismerési stratégiái foglalnak helyet, mintegy folytonos interakcióban, a kvázi-közösség lehetséges mutatkozási és kapcsolati játszmáinak részeként. Egyfajta együttjáték ez, rendezett jelenetek és föltérképezett állapotok közötti „metakommunikáció” zajlik ilyenkor a kutatás során, s ebben a kutató látszólag szilárdan („objektívan”) kívülálló... – valójában mégis befolyással bír mind a kommunikációs „forgatókönyvek” belső történésrendjének alakulására, mind a szertartások artisztikus mivoltára, az előadások megjelenítési módjaira, a helyi örökség-kultúrában fölnagyított funkciójú tudások rítusaira s végső soron az elméleti ráközelítés és a gyakorlati válaszkeresés kiegyezési lehetőségeire is. Külsőt és belsőt, kereső szakembert és játszó szereplőt egyaránt készlet valamely örökségátadás feladattudata, helyenként pusztán célképzete vagy újraélesztett eredetiségű hagyományfogalom forgalmazása. E kétfókuszú, egyszerre leíró és önreflexív kereső szempontot találjuk meg a publikált írásokban, ezen belül részint történeti előképeket is kapunk a szertartásos viselkedési eljárások előzményeiről, illetve mindarról, amit a szimbolikus közlésmódozokról, a rituális magatartásokról született képzetek teljesítenek ki „kutatási témává” válva. Ilyen leíró aspektusból fogan például a hagyományos ünnepek összehasonlítása Mateja Habinc írásában és Povedák István tanulmányában, másutt meg a szakrális évnepok turisztikai felületekre tolatkozó látványosságai szertartásaiból formálódó látványkörben kap szerepet maga a néprajzos is (pl. Irina Sedakova, Aida Eancâne, Evy Johanne Håland és Emily Lyle megközelítéseiben). Neopogány szertartások (Kamila Velkoborská, Léon A. van Gulik megjelenítésében) és skót Tűz-fesztiválos rendezési körülmények vagy görög tűzugrás-próbák (Thomas A. McKean, Svetlana Sidneva írása révén), délszláv zeneterápiás szertartások (Katya Mihaylova) és újkori görög csodatétel-követés (Evy Johanne Håland), svéd királyi esküvő-közvetítés térfelfogási játékelemei (Marlene Hugoson) vagy az autentikus és a kreált nemzeti örökségesemények szertartás- és jelentésrendjének mintázata (Povedák István izgalmas áttekintése a Magyarok Országos

Gyűlése kunszentmiklós-böszötrpusztai tömörüléséről) – valamiképp szinte mindegyik dolgozat a szűk pásmájú lokalitás és a lényegében globális szintre vihető „glokális” kifejező eszközeit, mediált és manipulált kincsgyűjteményét örökíti meg. Ebben a széles körű, szinte „összeurópai” válogatásban a másik oldal, a kutatói „én” egyik legizgalmasabb kérdése valóban a kutató/kutatott kölcsönhatása, egymásra gyakorolt benyomása, valamint játszmáik eredete, lefolyása, intimizálódása és nyilvánossá válása. A nemzeti tudományosság (nemcsak szlovén, szerb, bolgár, hanem holland, skót, litván vagy belga kulturális politikák) hatása és az émikus átélés tudománya (néplélektani, folklorisztikai, turisztikai és közösség-reprezentációs kutatási területként) izgalmas kontrasztot nyújt egy nemzeti-állami-összkezdő ünnepszervezés vagy a varázslat, boszorkányság, readaptált és revitalizált viselkedési minták kontrasztjában, kutató és „válaszadó” kölcsönös összjátékának föltárásában. Izgalmas kötet ez, sokévnnyi és megannyi kutatási területre érvényes megfontolnivalóval, fotókkal, írásonként szlovén összefoglalókkal és tematikus bibliográfiákkal. A kultúra mint intézmény, az intézményesült vagy kultúrává erősödött és turisztikai mutatóvá váló események intim „világhálója” ezernyi arcát mutatja ebben a kötetben is, miképp a kutatók és érdeklődésmódok, helyi belátások és tudáspiaci értékesítési eljárások újonnan kialakuló horizontján is.

A viszonylag „elemelt” szempontú történetkutatásban ezek a helyi közösségi szertartások, a viselet-történeti, a kultusztörténeti, a megemlékezési vagy örökségesítési eljárások immáron új tudásterületté, új narratív megjelenítésmóddá váltak, amit érdemes immár a kortárs történeti vizsgálódásmódok lehetséges metodológiai kérdéseként kezelni is. Ehhez nyújt roppant izgalmas, érdekfeszítő, egyenként is új szemléletirányok felé kalauzoló szempontokat a szlovén kultúratudomány és kulturális antropológia kötete. A szlovén néprajzról s a helyi kérdésekből is következő európai folklorisztikai vizsgálódásokból számos tudásunk híján valósága, az európai gondolkodási tradíciókhoz és örökséghez kapcsolatosága

eddig bizonyosan nem szerepelt tudáshorizontunkon, így e kötetnek jószerivel nemcsak örülni kell, de az egyetemes, az összehasonlító és a lokális folklorisztika újonnan fölfedezett örökségeként nevezhetjük meg.

A kultúráközi performance, a szakrális vagy rituális mutatóványok messzi múltba vezető kérdései (Bahtyin munkásságán túl ugyebár akár a velencei karneváloktól az európai maszkos szertartásokig, Rabelais életművéig vagy akár az antik és előtte való időkből máig megmaradt szakrális törzsi szertartásokig kies szakirodalomról szól erről) alapvetően a népi kultúra és a szakrális hagyományformák széles köre kínálkozik a vallásfolklor-kutatások, a vallási néprajz szakemberei elé. Ami ezekből a színház, a szakrális szcénák, a szimbolikus kommunikáció, a vizualitás legkülönb rendszereiben megmaradt, szinte mindenütt hullámzóan friss és elhaló, megújuló és túlélő folyamatok fordulatait mutatja. Ezért is, de mindezek turisztikai, emlékezeti, nemzet- vagy társadalomhistóriai, település- és kegyhelytörténeti attrakcióiból megmaradó vagy újrakeletkező lenyomatai azonban még vehemensebben vetik föl az autentikusság kérdését, ehhez kapcsolódva viszont a (Marc Augé sugallotta) „helyek és nem-helyek” kortárs mai értékétképzését, de meg mindezek hagyományozódási vagy neofolklorikus alakzatait is. Ez utóbbiak mint az egyes kultúrák kölcsönhatásaira, a hagyományozódás feltételeire, az írott és szimbolikus kultúramegőrzés tényanyagára irányított kutatási érdeklődésmódok (sőt: fejlesztések, célprogramok, értékmentések stb.) is, melyek abba a fogalmi mezőbe vezetnek, ahol a kulturális örökség komplex fogalmával leírható tünemény mutatkozik az elmúlt évtizedekben. Ez is örökség, no meg az örökségesítés fontossága, értékrendje, pénzügyi és konstruktív mezője a kulcstémája annak a kötetnek, mely e fontossá vált kutatási irány egyik fő hazai elemzőjének összegző anyagát kínálja. Kínálja úgy is, mint a frankofón tudományosság hatásának (éppenséggel egy amerikanisztikai vagy univerzalisztikus interpretációnak) ellenoldalán megképződő felfogásmódja.

Bolyhosodási-örökségesítési folyamatok

Ugyanis Sonkoly Gábor mint történész, városkutató, korábban az erdélyi városfejlődés kulcskérdéseivel azóta is meghaladhatatlan munkát polcainkra tevő szerzőnek legújabb kötete épp a fennebb jelzett folyamatok terén hoz nóvumokat. *Bolyhos tájaink. A kulturális örökség történeti értelmezései* című monográfiája (ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2016. 214 oldal) már bevezető fejezetében utal arra, hogy „a kulturális örökség nem szándékosan és főleg nem kidolgozott stratégia mentén kérdőjelezi meg a történelem helyzetét, ahogy azt például a francia szociológia, majd más társadalomtudományok tették a 19. és 20. század fordulóján. A kulturális örökség fogalmának bővülése mögött inkább a kortárs identitáskonstrukciókhoz kapcsolódó társadalmi és kulturális gyakorlatok változását kell sejtenuünk, amelyek intézményesülését ezeknek a konstrukcióknak minden szintjén megfigyelhetjük.” (17.) Könyvének egész alap gondolata egyrészt épít ez intézményi eljárásokban, értékfelmutatásban elől járó intézmény, az UNESCO, majd a világörökség egyezményes (1972) és nemzeti fogalomváltozásán, az Európai Parlament közös örökségfelfogást kezdeményező 2015-ös határozatán, vagy a „hungarikum” védettségi kérdésein túl a történettudomány Fernand Braudel, François Hartog, Jacques Revel, Reinhart Koselleck, Pierre Nora, Paul Ricoeur, Benedict Anderson, Jürgen Habermas és a kortárs társadalomtörténetírás számos új iskolája vagy irányzata által újrafogalmazott részválaszaira is kitér az első fejezetben (19–31.).

A monográfia hét nagyobb fejezetében és a konklúzióban levezetett okfejtést talán nem lenne mód itt kiadósan ismertetni. De annyi a feszítvítés, látványosságok, mutatkozások és mutogatódzások egész kortárs kultúraelméleti alapkérdésköréből mégiscsak figyelembe ajánlható itt, hogy miképp és miért, hogyan és milyen cél- vagy hatásrendszerrel épül ki (esetleg módosul is) a múltrol kialakított felfogások több aktuális, párhuzamos vagy küzdésképes interpretációja, amikor ezek nemzeti, helyi, európai vagy világvédettségi értékmentési eljárásai megütköznek a kulturális piac, a tudáspiac, a fejlesztési térségekkel szembeni megőrzendő értékjavak,

a közösségi normarendek és a turisztikai ipariak, ezek intézményesülési folyamata vagy a róluk mint a kutatás tárgyi-tematikus egységeiről gondolkodni képes társadalomtudományok értékszféráiban. Sonkoly a történelem és a kulturális örökség fogalmi kontinuumán is törésvonalakat mutat ki, a nemzeti vagy tájegységi-városi-kistérségi értékmentés küzdelmeit pedig a mindenkori nagytáji, kultúrtáji, világörökségi normarendek függvényeként (vagy ezek közötti konfliktusok és egyezkedések históriájaként) tárgyalja. Rendkívül érdekes, a nálunk nem kellőképpen ismert kortárs francia társadalomtörténeti és mikrotörténeti kutatásirányzat hazai tolmácsaként Sonkoly amúgy is részt vesz az elmúlt huszonöt év innovatív szemléletformálásában, részint akadémiai tudásterület megújítójaként, részint az ELTE Atelier történettudományi tanszékének és doktori iskolájának oktatójaként-vezetőjeként, tehát nem ma találkozzunk elsőre a nemzeti történetírással több ponton szembeállított interkulturális kutatásirányok általa képviselt bemutatásával. De mindezzel együtt is újdonság szemléleti alapállást képvisel az örökségfogalmak és intézményesülések, egyetemes és nemzeti, világegészre vonatkozó és mikrohistóriai aspektusok szétszálazásában. Az első két fejezet fókuszált intézmény- és intézményesülés-felfogási összességét egyértelműen hiányzott a hazai történetírási gondolkodásból (Benda Gyula, Bácskai Vera vagy Gyáni Gábor egyéni útjait és iskolateremtő hatásaik „franciás” áthallásait is figyelembe véve), de ezek mintegy „keretek” a kötetben ahhoz, hogy Sonkoly több helyszínen is konkrétan „tesztelje” az örökségesítés fogalmát, példatárát és intézményesült változatait. Ilyen példák a könyvben Hollókő mint „világvédett falu” (a Daniel Fabre leírta párizsi Marais-negyed kontrasztjaként), Budapest mint kulturális főváros, Aggtelek, Tokaj, Pécs, Fertő-vidék, a Hortobágy és nem utolsósorban Pannonhalma (önálló fejezetben is). Mindezek a „hivatalos történelem” és a „népi történelem” parallellításában, a posztmodern értelmezések intézményesülése és „a prezentista bizonytalanság” történeti korszakát is meghaladó komplex esettanulmányaiban kibontható többretegű kérdéskörök

használatát szempontjából taglalhatók, de ezekből is kiemeli a Szerző az univerzális (pl. UNESCO) fogalomkészlet „Historic Urban Landscape”, azaz városi táj(kép) – és átellenben a Heritage in an Urban Century (városfejlődésen belüli örökség) fogalmkörét, másként szólva a *történeti települési táj* jelenségéről, a város mint intézmény és térbeli test szervezte öntörvényűség lehetőségeiről megfogant aspektusokat. Konkrét városismerettel és gazdasági vagy migrációs mutatók körébe fogott helytörténettel ugyanis éppen az világlik elő, hogy semmiféle városi horizont nincs a maga térségi beilleszkedettségére, történeti funkciója nélkül, így értékeit is kreatív közével együttesen lehet csak szemügyre venni.

Sonkoly könyve több elemző nekifutást, többféle felületi és tartalomelemzési modellkísérletet is megér, de erre itt most nem lesz már mód. Fontos munkája azonban akkor is illő figyelmet érdemel, ha a kötetében épp arról indít mély merítésű elemzést, miként koptak meg, évültek el vagy csak málladozóan bolyhosodtak már túl azok a felületek, melyek közhelyei révén várost, térséget, falut vagy turisztikai kegyhelyet „védünk”, fogalmait és látványosságai elemeit narratív vagy publikus közhelyek közé építjük, felszínesen kopatjuk vagy használjuk is el a devalválás méltó eszköztárával. Nem így kéne tennünk, hiszen a Helyek és Nem-helyek dialógusában az értékelő helyek meghatározásakor, szemlélet-irányaink vállalásakor is meg kellene őriznünk azokat az értékeket, melyek az identitások alakzataiban, a társadalmi identitások új kihívásokra (globalizáció, forráshiány, presztízs-funkciók, változó népesség, fenntartási felelősség, örökségesítési közeg stb.) kész konstrukcióinak kiépítésében is méltóan fontos funkciója volna. A „bolyhosodás-tudomány” itt és ebben a kontextusban épp a történettudomány konvencionális aspektusaival szembehelyezkedő vállalás, mely persze már önmagában is paradigmák fölépítésére, alternatív válaszok kimunkálására kell készítéseket jelentsen. Már persze azoknak, akiknek van még öröksége, értékrendje, adminisztratív „sike-reen” túli értelmezésmódja, kritikai rálátása is...

Tudás-rálátás mint história

Mindama tudásterekben, ahol ez örökségesítés végbemegy, óhatatlanul is jelen van a múltalapú felfogások és örökség-horizontú jövőképek valamely, legalább részbeni nagytája. Ezen belül pedig jobbára ott lapul a látószögek választásának és a magyar-azatok kísértéseinek lehetséges többféle iránya is.

A lét hangoltsága. Tanulmányok a tudás sokféleségéről – ezen a talányosan hangolt címen jelent meg a Gábor György és Vajda Mihály filozófusok szerkesztette kötet (Typotex, Budapest, 2010. 369 oldal), mely a maga háromfélszáz oldalán az MTA Filozófiai Kutatóintézetének egyéves tudásterméséből (2009) ad költsőt. Létezhető valóban ilyen sokféleség, s közös-e ez a tudás, avagy kívülről-felülről jövő? Akadémikus vagy irányzatos, „egydimenziós” vagy többszólamú, azonos megjelenési arcot öltetni képes vagy talányokba rejtekező?...

Rövid válasszal: aki „egy látószögű” olvasat, okkal szűkített tudástér, valamiféle pragmatikus magyarázat „kézbe ragadható” alakzatát keresi, az megkapja ezt, de rá fog jönni, hogy a közös tudás épp ennek ellenkezője, s akár „a történelmi tapasztalat fogalmának historizálása” (Gyáni, 11–39.), akár a kötet egész első, *Történet- és vallásfilozófia* tematikájú része erősíti azt a sejtést, hogy mindeme tudások sokfélesége, a vizsgálódások mintegy párhuzamos válaszkészlete nem épp beszűkítő, hanem kiterjeszhető dimenziót kínál „a világ jelenségeinek és folyamatainak leírására, értelmezésére és megmagyarázására. Az általunk alkalmazott megközelítési módok polifon szerkezete elkerülhetetlenné teszi a legkülönbözőbb látásmódok és eltérő gondolkodási formák együttes és egyidejű jelenlétét” – hangzik a szerkesztők előszavából, s ennek a későbbi fejezetek egyedi írásai is ekképpen felelnek meg: Sonkoly Gábor: *Kulturális örökség és történelem a városban* (83–91.); Agárdi Péter: *Fejtő Ferenc és a magyar nemzeti kultúra* (252–264.); Codruța Cuceu: *A politikafilozófia modernizálása – A nyilvánosság pragmatista megközelítése* (133–140.); Békés Vera: *Egy kézirat az ezerkilencszázhetvenes évek elején, a „máriures és mégüres pillanat senkiföldjén”* (230–241.) vagy Vajda Mihály: *A lét hangoltsága*

(175–182.) című írása is fennen bizonyítja, hogy a sokféleség, a sokszínűség tudása és respektusa, a világ bármely tüneményének leírása csak sápatag ködlés, ha nem illeszkedik a komplexitás igényeit tükröző rendszerszerűségbe. A kötet szerkesztői által alkalmazott, érvényesített és várt formaváltozatok „a filozófiai tudás, a filozófiai megismerésforma problémáit járják körül”, s az alapkérdést követik: hány-mindenféle a tudás, mennyi fér az emberbe, a korszakba, a nyelvbe, a hitvilágba, a kultúra örökségébe és hasznavehetőségébe... S aki még rövidebb választ akar, válasszon talán más tudásterületet, mert itt bizony a rétegek rétegeit s a fogalmak büvköreit leli meg elsősorban.

Mindez a szerkesztők saját szavaival: „Hogy a filozófia – talán nem véletlenül – már történetének első időszakától kezdődően (vesd össze pl. Arisztotelészt) egyszerre volt »természet- és tudományfilozófiai« látásmód (Arisztotelész: *Fizika*, *Meteorológia*, *Az égbolt*, *A keletkezésről és a pusztulásról*, *Az állatok keletkezéséről* etc.), egyszerre jelentette a metafizikai vizsgálódásokat, s a legelső mozdulatlan mozgatóról való gondolkodást (Arisztotelész: *Metafizika*), a politikáról és a politikai berendezkedésről szóló »politikafilozófiai« elmélkedést (Arisztotelész: *Politika*), az etikának, az emberi viselkedés morális összefüggéseinek kutatását (Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, *Eudemoszi etika*, *Nagy etika*), a lélekről, az emberi psziché működéséről kifejtetteket (Arisztotelész: *A lélek*, *Az érzékelés tárgyai*, *Az emlékezet és a visszaemlékezés*, *A fiatalság és az öregség*, *az élet és a halál*, *Az álmok*, *Az alvás és az ébrenlét* stb.), továbbá a logikus és szisztematikus gondolkodás, valamint a megértés és az értelmezés tudományát (Arisztotelész: *Kategóriák*, *Hermeneutika*, *Első Analitika*, *Második Analitika*, *Topika* stb.), végül a beszédéről, a dialektikáról és az érvelésről (Arisztotelész: *Retorika*), valamint a művészetekről való szisztematikus (»művészetfilozófiai«) bölcselkedést (Arisztotelész: *Poétika*) stb. Ma az ilyen totális megközelítés egy életművön belül elképzelhetetlen (igazi donquijotes tett lenne ehhez fogható teljességre törekedni), de arra figyelmeztet, hogy a filozófia nem nélkülözheti

a sokszínűséget, a feltett kérdések és válaszok (vagy válaszkísérletek és választöredékek) sokoldalúságát. Szerintünk egyenesen örület, s a filozófiai látásmódnak, azaz a filozófia lényegének teljes ignorálása, egyszóval a filozófia halála, ha a filozófiát mestersegesen, kívülről, valamilyen intézményesített hatalmi- vagy parancsszóval »egydimenzióssá« kísérlelnék meg tenni, hogy megfeleljen a modern (azaz épp a legmodernebbnek hitt és – mint annyiszor – megfellebbezhetetlennek, vagyis intézményesen kanonizáltak remélt) tudományosság követelményeinek. Nem szeretnénk, ha megfelelné annak. Másrésztől primitívesség és a tudás funkciójának, szerepének és működésének totális félreértése a filozófia egész jogosultságának technokrata-technicista megkérdőjelezése azon az alapon, hogy bármennyit erőlködjenek is a filozófusok, soha nem fognak a kérdéseikre a tudomány követelményeinek megfelelő, naprakész választ találni. Nem fognak. Ez igaz. De úgy gondoljuk, hogy a filozófia, ha nem akarják a tudomány nevében így vagy úgy megerősokolni, s ha ragaszkodunk ahhoz, amit filozófiai tradíciónak szokás nevezni, továbbra is nagyon fontos szerepet játszhat, s remélhetőleg játszani is fog abban, hogy a kulturált ember elgondolkozhasson azon, ami körülveszi. Legyen szó a világmindenségről, a társadalom berendezkedéséről, az egyes ember érzés- és gondolatvilágáról; legyen szó tudományról, művészetéről, vallásról vagy bármiről, ami hozzánk tartozik.” (Vö. 7–8.)

Így aztán a tudás sokfélesége, a folyamatleírások, visszatükrözések, időbeli tesztek, rálátások, metafizikai, a fenomenológiai, a nyelv-, a tudomány-, a vallás-, a művészet- vagy történetfilozófiai vizsgálódások talán azt az egyvalamit bizonyossá tehetik: tudni, tudást tudni és értelmezni, reménykedni vagy bizonytalankodni épp oly stabil eszköz, mint a molekuláris biológiában vagy az optofonikában kimerült tudásmodellek leképezése adat-szövegszerű ismeretté. De kellően kényes és kényelmes felelőség is mindazoknak, aki kezükbe veszik a kötetet: e termékeny bizonytalanság mindenki „ajándéka”, s a tudás jegyében született írások magáról a tudásról is vallanak, ami egyúttal azt is kínálja: „az olvasó

kedvére tallózhat a kötetben, szeretheti vagy elutasíthatja egyik vagy másik írást. A filozófia, mint-hogy nem »kökemény tudomány«, megengedi, hogy mindenki a maga személyiségének megfelelően viszonyuljon hozzá” – szól ismét csak az előszóból. Ugyanakkor Vajda Mihály is megerősíti Heidegger *A metafizika alapfogalmairól* tartott freiburgi előadásából vett idézettel, miképpen lett az „affektusok és érzések” fenomenológiai értelmezéséből olyan diszpozíció és hangoltság, mely megmutatja, hogy „a heideggeri emberfelfogás sokkal inkább lehetővé teszi a számunkra önmagunk megértését, mint az a Heidegger által »humanistának« nevezett emberfelfogás, amely nem tágít attól, hogy az embert eszes állatnak tekintse”. (175.)

Gyáni Gábor, aki itt *Az ikrek – Róma és Jeruzsálem* írásában a kontrasztot emeli ki, de ebben is a párhuzamokat világítja meg, árnyalt forrásértelmezésnek veti alá a Genézis könyvét, melyben „az emberi nem egységének üzenetét”, a mítosz mint nemzeti genealógia és testvérharc üzenetét járja körül a komplementaritás, a kollektív identitás alakulása során. Az ikrek mint metahistorikus ellenpozíciók képviselői mintegy az előző írása, *A történelmi tapasztalat fogalmának historizálása* befejező fejezeteit, Dilthey, Koselleck, Tengelyi aspektusát hangosítja föl tanulságosan: „Az önmagáról szerzett közvetlen tapasztalat (az élmény), lényegében az *önismeret* révén sikerrel törekedhet a jelen a múlt megértésére (Collingwood nyomán), s lesz mindennek „mondhatni, paradigmaticus megnyilvánulása az önéletírás, amikor »az életutat megértő ember azonos azzal, aki azt végigélte« (Dilthey). Egyszerre van adva az önéletírásban az élmény és az élettapasztalat (a történelmi tudás); egymásra épülve, egymással való kölcsönhatásban jelenítik meg az elmúlt életet. Az önéletíró életének »értelmi egységei« (tényei) a jelenbeli és múltbeli, közös fontosságuk révén összekapcsolódó *élmények* koncepcióiban alakulnak ki. [...] Az egységek élményekként formálódnak ki, s a végtelen, számtalan sokféleségből előzetesen kiválasztódik az, ami ábrázolásra érdemes. S e tagok közül olyan összefüggés bukkan elő, mely persze nem lehet oly sok év reális életútjának

egyszerű leképezése, s nem is akar az lenni, mert hiszen éppolyan megértésről van szó, mégiscsak azt mondja ki, amit az individuális élet maga tud a benne meglévő összefüggésről” (Dilthey). Ebből azután következhet is, hogy „az önéletírás, tartja Dilthey, a történelmi látásmód példaszerű modellje, amelynek ’alapját a saját élethatalma és teljessége, az erre vonatkozó elmélkedés energiája alkotja. Egyedül ez teszi lehetővé, hogy az elmúlt vértelen árnyai másodszor is életre keljenek [...], hogy önmagunkat átadjuk egy idegen létezésnek, hogy saját énünket abban elveszítsük.”

Találó forráskezelés, Dilthey mellett Gadamer megjegyzése szolgál itt is tanulságként: a történelmi tudat nem önmagában van közös értéként, hanem mint az önismeret egyik formája, amelyet a megértés mint önmegértés övez, s ennek az önéletírás csupán irodalmi megnyilvánulása, az életösszefüggés, mely a koherencia (*Zusammenhang*) felderítését segíti elő. De magát a megértést olyan kategóriák rögzítik, mint az érték, a cél és a jelentőség, s midőn az utóbbit tartjuk többre, az emlékezés (a retrospekció) távlatában terjesztjük ki magunk, eközben „az érték a jelen viszonylatában, a cél pedig a jövő perspektívájában kap szerepet az élet megértése (értelemmel való felruházása) során. A történelmi (a történelmi) gondolkodásnak a jelentőség a »legsajátabb kategóriája«, amely alapvető kognitív eszköz a visszaemlékezésben megteremtendő koherenciához. Márpedig mi más a történelem, mint maga is egyfajta visszaemlékezés. Ha a koherencia, az életösszefüggés a jelentőség felismerésével (»felderítésével«) érhető el csupán, akkor a történelmi megértés (megismerés) szintén képes összefüggéseiben megragadni a történelmi tapasztalatot. Ami azzal a hallgatóságos feltételezéssel egyenértékű, hogy az élmények csupán az alapjukul szolgáló történések (események) lefolyását követően válnak tapasztalatokká, akkor, midőn fény derül a múltat reprezentáló élmények jelentőségére (értelmére)” – írja Gyáni. (14–15.).

Am ahogyan a közös tudás, a tudásörökség, a megértés és értelmezés mint „életösszefüggés” és tudáskezelési megoldás kap méltó hangsúlyt, a kötet további írásaiban, számos aspektus megannyi

részletkérdésében még hatalmas tudástemplom formálódik meg. A négy nagyobb gyűjtőfejezet (*A történelemhez tartozunk, mielőtt történelmet írnanék* (Történet- és vallásfilozófia); *Egy felfoghatatlan mindenségbe való belevetetés* (Metafizika, fenomenológia, nyelv- és politikafilozófia); *Történelemre vonatkoztatott és politikumba átültetett áldozathozatali etika* (Művészetfilozófia, magyar filozófia- és eszmetörténet); *Miért bízunk inkább a tudósokban, mint a mágusokban?* (Tudomány- és kommunikációfilozófia) – mint az napnál világosabban látható, oly sokféle aspektus, annyi érvényesnek tetsző látásmód, gazdag szakirodalmi forráskészlet és olvasati produktum felvonultatásától pompázatos, hogy egyetlen vaksiság lenne félbekezdésenként kimaragolni belőlük további szerzőket és forrásműveket, hogy valamely részleges körképet tegyünk sejdíthetővé. Ehelyett s ezért is idézem fennebb pár mondatnyit, látva lássék a mélységek megannyi bugyra, az értés és értelmezés, tudásfogalom és tudhatóság szinte végtelen távlata, no meg a lét hangoltságára építő megértő módok esélye vagy reménytelensége, időlegessége vagy naivitása. Az orchideák bolygólától Pascalig, az ágostoni hitvitától a metafizikai álomkig, a politikai test vagy a nyelvi játékok, a zenei dialogikusságtól a közösségfogalmak elektronikus kommunikációba formált bizalmi szféráig annyi meg annyi létkérdés feszegeti a megfontolni valók határait, hogy további földidézésüket praktikusán itt abba is hagyom. Nemcsak a reménytelen gazdagság miatt, hanem mert az én léthangoltsági horizontom oly parányi minibolygó e temérdek nagy naprendszerhez képest, hogy mintegy szédült hüppögés volna csupán a legcsekélyebb referencia látszatát kelteni.

Az viszont örömhír, e visszavonultság dacára is, hogy épp itt, épp ezért jöhetnek maguk az olvasók, kik vállalható, önmaguk számára hitelesnek tetsző léthangoltsági adalékokat lehetnek a kötetben – s nem az én dalom hatására, de maguk örömeire!... Ez pedig a kötet szerkesztőinek elmeéle szerint is legfőbb célja a kiadványnak. Akinek ne lenne programja, tépelődni valója, reménykedni képes létképzete... bátran beleülhet e kötet fontolni valóiba a

következő évekre. A sok látószögű olvasat még így is csupán kósza remény marad majd – de az értelmező bátorság kalandja ugyanakkor áthatja bárki érdeklődő vállalkozó kedvét!...

Értelmezésnyi idő a meggyötört szakralitás bűvkörében

„Még a reverenda sem papi ornátusnak látszott rajta, hanem egy ókori keleti bölcs köpenyének. Ő maga volt a visszatérés: az intellektuális absztrakció világából a rég feledett, örömteli létezés realitásába” – jellemezte egykori tanítóját a később harmincöt évnyi Gulágot átélő Szergej Fugyel, s hasonlóképpen látta a *Korunk Apokalipszisé*t író Vaszilij Rozanov is azt a gondolkodót, kihez szemtől szembe úgy szólt: „Egyetlen hibája van Magának, hogy túlságosan lenyűgöző. Egy orosz pápa nem lehet ilyen!”

A szóban forgó illető nem más, mint Pavel Florenszkij pravoszláv teológus, pap, filozófus, matematikus, muzeológus, esztéta és mérnök, aki *A kultusz filozófiája* öt nagyobb fejezetében a klaszszikus orthodox egyházatyák tanításaira alapozott világképet sugallja (Typotex Kiadó, Budapest, 2015. 219 oldal), ide értve az istenfélelem, a Hét Szentség, a kultusz és ünneplés, valamint mindezek fenomenológiai vonásainak jellemző értelmezését. Mintha a fennebb áttekintett filozófiai kísérlet folytatását tapasztalnánk itt egy rokon kultuszterületi „levelettségben”, Florenszkij, kinek bár valláselméleti és kultusz történeti „hagyatéka” (az *Ikonosztáz* című kötetét ugyancsak a Typotex adta ki 2006-ban) mindemellet töredékesen maradt fenn, de akár csupán írásainak egy-egy bekezdésében is olyan egységes keretben, szinte látnoki erővel tárja fel a szeretet, a valóság megszentelésének problematikája, a keresztség és szentség liturgikus világa, a szertartási elszigetelődés és papi izoláció, a templom, az öltözet, a papi funkció, a szentségek és a földtől elhatároló szimbólumhasználatok komplex rendszerét, hogy abban nem pusztán „a nép közös szférájából” kiemelkedő tevékenység, az energiák, a manifesztálódó fenomének mutathatók ki, hanem maga a keresztyén állam rétegelt elkülönültsége, a templom és a szentelmények szimbolikus magukértvalósága

is. Röviden: oly mély értelmét kínálja a létnek, hogy a vallási *kultusz* és a modern szekularizált *kultúra* mai együttélését új megvilágításba lesz képes helyezni ezáltal. Saját szavaival ez tán meggyőzőbb is: „A keresztény kultuszban lehet egyáltalán nem hinni, azaz kívül állni a keresztény valláson. De a keresztény valláshoz tartozni azt jelenti, hogy hittel venni részt a kultuszban. Ekkor nincs helye a *könnyelmű* viszonyoknak, az afféle léhaságnak, amire kevesen nem hajlamosak. Az ószövetségi kultusz félelmet kényszerít ki a maga monumentalitásával; a keresztény kultusz annyira vált – úgymond – testessé, amennyire a mi parányi, mondhatni, játékszernyi templomainkban elfért. Bár lényege szerint szikrázó-villámló és perzselő, de – ritka kivételektől eltekintve – *nem* fedi fel *nyilvánvalóan* félelmetes nagyságát, nem követeli bámulatunkat, hanem inkább hitünk mélyén honol. De szerénysége mégse tévesszen meg bennünket, és ne kezeljük őt, a noumenális lényt túlzott bizalmasodással: ne hagyjuk kiveszni az Istenfélelmet!”

A meghatározó bevezető Istenfélelem-tanulmány, vagy inkább szakrális interpretáció, vallásfilozófiai és hermeneutikai körkép már eleve olyan teológiai magasságokba vezet az olvasót, ahol a létfelfogások és kultikussá vált közös tudások, szertartások és örökségek gazdagon szabályozott rendje honol. Az orthodox fogalma, a pravoszláv, az imák, a tanúságtételek, az antropodicea, a hit és akarat szélsőséges pontjainak személyiséget meghatározó paraméterei ugyanúgy részét képezik e nem könnyű, de megejtően mély szakrális szaktudás közvetítésének, mint a társas kapcsolatokban uralkodó személyiségjegyek analógiái, a „minden párt szükségtelenségét bizonyító” későbbi társadalomelméleti tézisei. A korszellemnek híven a pártokrácia szolgálatának elítélése és a „semmi tagadása” helyett az elkülönítő kezelésmód vállalása kulturális és szakrális világkép gyanánt, majd ennek vallásfenomenológiai értelmezési mélységei olyan politikai szerepbe is taszították Florenszkijt, hogy akár a hitéleti szaktekintélyek, akár a politikus világ, akár saját családja is csak óvatos kételyként tudta kezelni, miért nem hagyta el az országot a húszas évek elején ugyancsak sok

elmenekülő orosz értelmiségi körében, s miért várta meg, míg 1928-as letartóztatása, a „szovjethatalom elleni ellenforradalmi szervezkedés”, „nacionálfasiszta szervezet” kialakításának bűnrészessége és hasonló jól formált vádak segítségével eljárás alá vonják, majd kényszermunkára és lágerbüntetésre ítélik, később 1937 decemberében kivégezzék.

Florenszkij mint „a megroppant és meggyötört szó filozófusa” – ahogyan fordítója, Kiss Ilona jellemzi igazán méltóságos utószavában – azt is körülírja, hogy az 1918-tól egyre eldurvuló vallásüldözés, a templomrombolások ádáz időszakában mintegy legendává is vált személye a moszkvai értelmiségi körökben. Közösségét feloszlatták, egy épülő templom nyers falai között vállalta missziója folytatását, lakásokban és magántársasági helyszíneken szervezett szertartásokat, s még Bulgakovra is hatást gyakorolt eltökélt harcképessége, amely mintegy jelen van *A Mester és Margarita* térfelfogásában is illusztrált kvázi-liturgikus milióiban. Florenszkij a kultusz filozófiájának „az Időből kitekintve megpillantható Örökkévaló” képzetét vélte, *Az igazság oszlopa és erőssége. Egy pravoszláv teodicea kísérlete* címmel írott művében pedig a „megtorpant világ” meg „az emberi értelem tátongó szakadékán át az Örökkévaló azürkek boltozatát” látja megtapasztalhatónak. Florenszkij 1918-as előadássorozata az orosz vallásfilozófia egyik alapvető forrásanyagává vált, méghozzá nem a dogmatikai, nem apologetikai aspektusaiban csupán, hanem a forradalom utáni életben az integritását kereső, de a hatalmi erővel megalkudni kész pravoszláv egyházi közegben épp ennek elutasítást megkövetelő jellegére építve, de mindennel együtt a kor orosz értelmiségének a bevezetett új szokásrendet és intézményes szovjetesítést elutasító karakterét hangsúlyozva. Az 1914-ben elkezdett teodicea értelmezéstudományi megépítése számára az antropodicea, az ember igazolásának tana értelmében kezdődött elmélette erősödni, a gondolkodás vízváltzóit kutatva pedig a titok, az érzéket kereső másképp gondolkodás, a struktúrák szintjén a saját törvényeit saját kötelékeivel inkább a mássággal transzcendens közösséget vállaló közösség felé vezet, s a transzcendens erő törvényét

tekinti a feltételezhető lényeg, a mennybéli és a földi közötti kapcsolatban konstans mód összekötő szálak szerepét hangsúlyozza (201–204, 32–33.). A kultusz filozófiája tehát, mint első pillére a pravoszláv hit igazolásának, és társra talál az 1918–1922 között keletkezett szövegekben, majd egy harmadik pilléreként a kultúra- és művészetfilozófiai tömb rajzolható meg életművében (1924–1926). Ezekre épül azután szinte egész gondolatrendszere és empirikus vallásgyakorlati útmutatása, melyben a szakrális cselekvés, a pragmatikusan gazdasági, valamint a világszemléleti és értelmező szándék elemzése magasodik. Ezek szakrális funkciójának fölismérésében megfogalmazza, hogy az ontológiai elsőbbséget a szakralitás képezi a mennyei és földi, az értelmi és érzéki, a szellemi és testi, valamint az isteni és az emberi közötti kölcsönviszonyok egységeiként. Ebből fakad azután a nyelvhasználat, a világértelmezés, a szemléletirányok keresésének művészeti és pragmatikus oldalát is magába foglaló keresése... – de magát a kultuszt nem önmagában és önmagáért létezőnek tekinti, hanem kiinduló- és végpontnak, „az élet céljának”, mivel a kultusz magát az életet adja, de ha a valóság egészét tenné megszenteltté, akkor értelmét is veszítené, mivel épp e viszonyítások végpontjai hiányoznának belőle, melyek a szentség és a szentség hiány különbségéből, az összefüggések érzékelés általi megtapasztalásából adódnak (206, 187–192.).

Mélyebben is mélyebb rétegek felé vezet Florenszkij műve, melynek épp nem „keretező” karaktere, intézményes tanítás és doktrínaépítés a formája, hanem a megértő és invitáló értelmezés. Például a szentség mibenlétét nem a kijelölés gesztusában vagy a pusztán örökségként átvett esztétikai fenomén, tárgyi objektum minémiségében látta, hanem épp a Szentségek végzésének módja, az őket környezetükből kiemelő szertartások jelenségei közötti kiemelési különbségtétel biztosítja. Ez az azonnal felismerhetőség, a benne magában rejtkező nem-mutatkozás sajátossága adja a keretek közé foglalt esztétikum és a kevésbé önérvényű kisvilág eszközeit, a vallási egység és megerősítés akarati háttérét erősítő szellemi integritás többletévé keletkező, épp a folyamat és a szertartás

révén magyarázatot nyerő cselekmények fontosságát. A Szentségek ÉS a Szertartások „és”-e kapja azt a hangsúlyt, amit a kultusz azután „a maga egész mivoltában jelöl”. De „sem az egyik, sem a másik nincs a vallási valóságában, magában az életben – de van maga az élet (= kultusz)”, tehát „nincs Szentség szertartás nélkül, nincs szertartás Szentség nélkül”, s az elvont beszéd róluk épp a szertartás óorosz nyelvi tartalmát fosztja meg jelenvalójáról: a „szerződés”-t, a rendet, a megbeszélést, a feltételeket és a szabályt. A szertartások csak körbeveszik a Szentségeket, de az istentiszteleti cselekmények sorai (melyek rendeltetése nem önmagukban van, hanem funkciójukban), amelyek révén feltételként körbeveszik a Szentségeket, a felfogásukhoz szükséges feltételeket biztosítják, mégpedig azért, hogy az általuk megmutatott Szentség tehesse kultusszá a kultuszt (184–189.). A szertartás szerkezete, az izoláció, a térbeli és időbeli elrendeződés, az ájtatosság, az oltár előtti szőnyeg, az ikon, a messzeség és a transzcendens empirikus élmények egész sora játszik itt el nem hanyagolható, egymásra szorosan épülő összefüggés-rendszerbeli szerepet, a szimbólumok, az istenfélelem, a közeledés és távolodás minden apró jelképisége a kegyelem magas potenciáljának megépítéséhez, érzékeléséhez vezető megértési utak fontos alkotóeleme. A szent tér, a szent kor s a további eszközök (mint például az idő élése, a szertartás ünnepi, a praktikusságtól elválakozó „holt ideje”, a nem-cselekvés időbelisége mind ahhoz a komplexitáshoz tartoznak, amikor „a templom – haszonelvűen szemlélve – nem-dolog, az ünnep – nem-cselekvés”. Ugyanakkor „mégis épp ez a nem-cselekvés és nem-dolog az, amin az egész »hat nap« és az egész világegyetem dolgai nyugosznak” (195–200.).

Az idézetek árnyalt rejtélyessége csak tévképzet. A Florenszkij által éppen komolyan-vettsége okán elkülönülő szertartásossági ÉS szentség-funkciós leírások látszólag átláthatatlanul mély képzetrendszerbe illeszkednek, de beláthatóságuk mégis nyilvánvalóan jelenidejű. Annyi talán a fentebbi sorokból is kiderül, hogy nem könnyed esszéről van szó, hanem filozófiai, nyelvelméleti,

vallás- vagy liturgiátörténeti építményről, melynek átlátása és elfogadása a száz esztendővel ezelőtti orosz értelmiségnek sem okozott gondot. Okozott azonban másoknak, akik ezt nemcsak megtorolták, de be is tiltották. A kultusz filozófiájából először 1977-ben jelentek csak meg rövidebb részletek folyóiratközlésként, negyven évvel a szerző halála és újabb kultuszok kora után. S azóta újabb negyven telt el, újabb gondolat- és kérdéstílalom-korszakok következtek, s ma sincsenek oly nagyon távol. Amiért hát olvasnunk érdemes, az nemcsak a pravoszláv liturgiai aspektus, a kultusz-korszakok körülírása, a megjelenítés és cselekvés összefüggésrendje vagy maga a szakralitás érdemi belátása, hanem a másként gondolkodó korszakok másként elnyomó, de eszközeikben mindig oly riasztóan hasonlító szentségtelenségének rezignált megnevezése is. A kultuszfilozófia nemcsak „leírta”, de veszélyeztette is a másféle kultuszok filozófiátlan valóságát, a másképpeni szakralitásfelfogás ököljogát, vagyis a megroppanó időben a meggyötört filozófia státusát. Épp ahogyan a mai meggyötört idő teszi a megroppant filozófiákkal – Szentségtelenül.

De tegyük talán hozzá végül: a korszellem, a nyelvezet, a közlés beágyazottsága a korai szovjet évek vallástalanító hatásait és a szerző életművét tekintve nemcsak a pravoszláv hit empirikus és akkori szóhasználatot illetően nem ok nélkül filozófiáinak nevezett közléstárában kaphat helyet, hanem a katolikus hittudományében éppúgy, a mai tudományrendszertanban pedig a vallás és a szakralitás antropológiáját éppúgy megalapozza kelet-európai aspektusból, mint a vallás kommunikációelméleti téziseit, az episztemológiai aspektusokat és a narratív kultuszelméletek szakrális örökségét is. Fontosságára és mélységére csupán néhány apró kis fókuszfényt bocsáthattam, de ez ne tudástörédként, hanem inkább a meggondolandók meggondolására készítő kezdeményként hasson inkább, ha lehet. Ezt szolgálta a mélyen értelmező és kontrasztosan áttekintő utószóából vett néhány kiemelés, meg a Florenszkijtől idézett kevéské gondolati gyűjtemény. Látható a kötetből, hogy a léhangoltság ekképpeni értelmezése, a missziós tudat vagy küldetésesség

ilyen elemi értelmezése nem csupán hatóságok és hatalmak, pártok és pópák ellenérzűleteire talált a másik oldalon, hanem a befogadók és kultusztisztelők interpretációira is. Ennek pedig – épp a szakralitások devalválódási, újraértelmezési és átformálási korszakában – mindannyian csak örvendhetünk. A kultusz filozófiájában a filozófiák kultuszairól is árulkodik, az árulkodások időszakairól is üzen. De csak értőknek. A kultikus örökség megértés nélküli szándékával tanácsos még jó ideig inkább elkerülni Őt.

Bibliai tipológia, figurális képalábrák, szimbolikus hermeneutika

Zajosan konfúznak tetsző alcím ez, belátom. De maga a mű, melyhez közelít, már kevésbé baljós futurológiai képzelmény, inkább szöveg- és képelemző belátások szakkönyve, mely gondolati és értelmezési kihívások felé invitál, ugyanakkor megajándékoz és felbátorít is. Fabiny Tibor könyve, *Az eljövendő árnyékai. A figurális-tipológiai olvasás* (Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2016. 327 oldal). A Károli könyvek monográfia-sorozatában képes gondolatiságba öltöztetett kötet már első oldalain megvallja, hogy a nyelv, a megértés és a közlés árnyaltabb rétegei az értelmezés terében is többek és mélyebbek a pusztán közlés elvont fogalmakat szimpla üzenetté alakító megoldásánál. A testes kötet mintegy korpuszában is hordozza e rétegek tartalmait: oly módon szakkönyv, hogy pontosan a súlyos terjedeleme fele függelék, képanyag, forrásfeljegyzés, áttekintő részletezés az első feléhez. Ez részint korántsem meglepő, hisz vizuális tárgyú tudományos kötetformán akár kézenfekvő is lehetne, ugyanakkor mégis elbizonytalanító. Az a nyelvi alakzatokat, trópusokat, szimbólumokat és allegóriákat nyelvtani és olvasati rendszerbe szétszálazó aprólékosság, mellyel Fabiny mívés distinkciók körébe emel olvasási kultúrát és szakrális nyelvhasználatot, idő- és történelemszemléletet meg nyelvi vértetbe öltöztetett üdvtörténetet, ehhez pedig gazdag példatárral és kiadós hivatkozásjegyzékkel szolgál a biblikus forrásokból, még a legbizarrabb remények nevében sem látható át némi lapozgatás révén. Már első soraiban tudatosítja, hogy

bármely szöveg, ennek szavai, nyelvtana, értése és olvasási gyakorlatainak elemi formái annak felismerését várják el, ami metaforákban, szimbólumokban, allegóriákban, régiesen „trópusokban” szólal meg leginkább. S ha például olyan közkinccset lapozunk föl, mint a Biblia, annak képvilága a metaforikus, a képek és az eseménymesélő változatok sorában olyan egységet képez, melyből a történetek egésze, az üdvtörténet mibenléte semmi módon nem „olvasható ki”, vagy nem választható el a kép előtti képek, „előképek” (prefigurációk) időbeni alakzataitól, s mégis mindez együtt épül valamifajta tipológiai szimbolizmusba. Mi több, maga a tipologizálás, az üdvtörténet mintegy nyelvi-olvasati leképeződése is előképekre épül, ekként pedig egy-egy bibliai „minta” a nyelv és a gyakorlat (hermeneutika és spiritualitás) értelmében szorosan függ össze egymással, katolikus-protestáns és zsidó értelmezésalakzatok rétegzett üzenetkörében mintegy maga hordozza az „árnyékozás”, a későbbi esemény megjelenítésének mintázatát visszafelé olvasó képesség fontosságának hangsúlyát is.

Látszólag lilazöld képződménynek tűnik ez futó olvasatban. Ám Fabiny súlyos éveket, egészen pontosan két és fél évtizedet szánt annak kutatására és értelmezésére, miképpen alakul a nyelvi trópusok folyamata a bibliai szimbólumok, a tipológia, a figuráció és retorikai alakzat egész széles áramába, amely magába foglal evangéliumi, protestáns, antijudaista, ikonográfiai és ikonológiai, műértelmezési és identitáskereső szemlélődést, ezek képes és képolvasati módjait, a bibliai tipológia korai és későbbi, modern és posztfigurális művészeti alakváltozatait, továbbá mindezek képi megjelenítési vagy retorikai kommunikációs mutatkozásait is. A laikus okkal kérdezheti persze, mi szükségünk van milderre, de a válasz nem úgy direkt, ahogyan a kérdés a restséget leplezi, melyre oly hajlamosak vagyunk, ha látszólag nem ér meg több értelmezési befektetést egy mese, mint a legszokványosabb formula használata. Ám elemi elgondolás felé is közelít már a kötet hátoldali példája: „A figurális értelmezés oly módon teremt összefüggést két szövegbeli történés vagy személy között, hogy az

egyik nemcsak önmagát jelenti, hanem a másikat is, a másik viszont magába zárja vagy kitölti az egyiket, mindkettő része az időnek; összefüggésük megértése spirituális, szellemi aktus” – fogalmazza a szerző Erich Auerbach nyomán a bibliai tipológiáról, s hozzáteszi: a figura (a görög typos, mai értelemben „előkép”) éppoly módon „retorikai forma, mint a metafora, ám attól eltérően időben mozgó alakzat, s egyúttal a Biblia nyelviségében gyökerező gondolkodásmód is. Például a »jó pásztor« képe metafora, ám a »Bárány« szimbóluma már tipológia, amely a jelenben a múltat idézi fel; az új eseményt, személyt, dolgot a régiék segítségével érti meg, amelyek az »eljövendő árnyékai« is egyben.”

Persze alanyi jogon és elemi reflexválással föltehető a kérdés: kell-e, érdemes-e egy ilyen orgánium hasábjain ilyen rejtelmes tematikájú egyetemi tankönyvet ismertetni, s ha igen, akkor miért nem?! A válaszem azonban eléggé nyílt: igen. Több szempont szerint is igen, s ezeket alább részben indokolni is fogom.

Az első aspektus a képzet és tévképzet, szimbolikus használat és szimbólumértés oldala. Korántsem bizonyos, hogy érdemes folyamatosan tudatosítanunk a Biblia nyelvezetében feltűnő nyelvi trópusok, képvilág, a keresztény Ószövetség és a héber Biblia anyagában megjelenő görög Újszövetség szimbolikáját. De ha csak a férfi- és nőszimbolika elemi tagolási rutinját próbáljuk értelmezni, máris rátalálunk a megértési gyakorlatra, amelyben „a »férfi« mint szimbólum a világteremtő, szabadító és megváltó Istenre, a »nő« viszont a teremtő, szabadító és megváltó Isten jegyesére vagy feleségére, azaz Isten népére, illetve egyházára utal, s a kapcsolatukat a szövetség képe fejezi ki”. Ha azután már tovább lapozunk Jákob fiait megáldó gesztusáig, Jézus metaforákban és példázatokban beszélő alakjáig, vagy elkalandozunk a Biblia Pauperum ábrázolásaiig, a verduni oltárig, az Ábrahám és Izsák misztériumjátékig, a középkor művészetétől és katedrálisok üvegablakaitól Shakespeare királyfiguráiig vagy T. S. Eliot drámáiig, akkor folyamatosan a bibliai tipológia érvek, ellenérvek, az „Elveszett paradicsom” képei és szereplői, avagy

részben a mindennapi templomjárók szeme előtti ábrázolatok jelképi erejű figuráinak „típustana” felé kódorgunk már. Lehet tehát nem foglalkozni azzal, mi a tipológia, és milyen teóriák ismeretesek vagy népszerűek a teológiai gondolkodásban, s lehet nem érteni is a művészettörténet jeleit, hangjait, tónusait, az irodalom toposzait és trópusait, az Írás olvasását, a képek olvasatait, az ikonográfia minden jelét és jelentéskörét, de ugyanakkor épp mindezek élvezeti értékét növeli, ha bevezetést kaphatunk valakitől a bibliai anyag értelmezési búvkörébe. Fabiny Tibor ezt monografikus igénnyel kínálja, bárha művének tanulmányozója előbb arra kell ráébredjen, mit kell mindenekelőtt félretennie saját kancsal világképéből, hogy átláthassa a szerzői perspektívát, a figurálistikus értelmét, a tipológia kockázatait és nyelvi kontextusainak jelentésmagvát, olvasati vagy megértési horizontját.

Izgalmas, ahogyan Fabiny a figurálistikus és tipológia vagylagosságából indítva, a figura és beteljesedés jelentéstanán keresztül a hermeneutikai összefüggésekig vezet. E súlyos és árnyalt ismeretanyaggal teljes ráközelítés a Biblia egységének, a héber Biblia és az Újszövetség tipológiájának körvonalai vagy árnyalatai, vagyis a tipologikus koncepciók későbbi szemlélete révén vezet el az Írás olvasásától a képek olvasásáig, majd az irodalmi művek olvasásáig is, s mindehhez függelékeiben a képiségtörténet jeles opuszait vagy épp ismeretlen tüneményeit, a figurálistikus krisztológia és a drámai hermeneutika meghatározó rejtélyeit hozza illusztrációnak. Kiragadott szövegrészeket itt, félek, inkább megzavarnák az olvasót, vagy éppen félre is vezetnék, hisz a mű e második aspektusból is figyelemre érdemes gondossággal konkrétan afelé vezet, miként lehetséges a képek világán és a betűkből formált szavak tengerében a jól ismertnek vélt történetek emberközeli, sőt jelenvaló világát a sokszor csak elvont fogalmaknak tekintett nyelvi alakzatokban is fölismerni. Akár az „Isten Báránya” fogalmába ötvöződő Jó Pásztor és a világ bűnét magára vállaló tipológiai megfelelője is elárulja azt, hogy szinte nemcsak a szakrális nyelvezet, a templomi fohászok vagy dalok, jelképek vagy asszociált tartalmak

vannak tele időiségekkel, hanem létünk mintegy összes harmonikus vagy ellentmondásos, vereséggel vagy győzelemmel teli tartalmi színültig rakottak az olvasás és értelmezés, áldozat és tervezés, minta és példa, képzet és beteljesülés, engedelmisség és kizökkenés, drámai valóság és ennek nyelvi változatai, természet és tüköre, társadalmi valóság és metafizikai leképeződései, közösségi mintakövetés és felejtési hajlandóság, visszautasítás és elfogadás, gyülekezeti és teremtő cselekvések ezernyi alakzatával. A jelentések többlete, az értelmezések szintjei, a színházban nézőként helyet foglaló vagy múzeumi milióban elbámuló ember képnézői-olvasói-átlátói-megértési szertartásai nem csupán megkülönböztetett eljárások eseményei, hanem a legközönségesebb értelemben véve is történetátélés részei, közhelyesebben pedig az élet velejárói.

Nem lehet méltó érv, hogy a folyóiratot, könyvet, intertextuális szöveget nem fogyasztó embert akkor is olvasónak tekintjük, ha nem olvas, akkor is értelmesnek, ha nem értelmez, s akkor is mérvadóknak egy tárgykör nyilvánosságát tekintve, ha amúgy semmilyen tárgykör meg nem nyerné figyelmét. Az olvasó azonban, mikor betűk sorát, szavak-kifejezések láncolatát, tónusok és vélekedések belső retorikai cseleit, életképek és életesemények rendjét/rendszerét látja el narratívájával, nehezen nélkülözheti az elemző, kifejezési eszköztárat néven nevező okfejtéseket, a mi-mire-jó játszmáját, a megértés-közvetítés aktusát, a hétköznapi élethelyzeteket néven nevező közlésmódokat. Ezekhez, noha szakrális tematika ürügyén, de a klasszikusnak tekinthető vagy mindig is klasszikai formákban teret nyelő közlésmodellek „előképeihez” megy vissza (s jóval inkább előre) Fabiny Tibor is, midőn e kötet lapjain a tipológiai szemlélet művészetformáló, értelemkereső, szakramentális világokat leíró mibenlétébe nyújt elmélyült bevezetést. A bálványok feltűnése, a napkeleti bölcsek érkezése, a templomszolgák rettenete a Gecsemáné kertjében, a liturgikus művek kompozíciós nyelvjátéka, Luther „antivizuális előítélete” az „ördög ajtajának” tekintett szem befogadási szenvedéséről, a képek és szentségek tilalma a hiték és

egyházak szertartásrendjében, a király istenítése egy Shakespeare-vígjátékban vagy az elveszett paradicsom visszahódításának csekélyke esélye a spirituális megértés és a belátható események megtörténi folyamatában – valahol külön-külön is, tipológiai státusukban úgyszintén összefüggést mutató tartalmakban még annyira egy lehetséges, avagy a megtörténi prefigurális mivoltukban előjelző természetrajzban kapnak sorsformáló szerepet. Mindennek érdemi és értelmezési mélységekbe vezető megismeréstudományi esélye pedig nem föltétlenül a kiváltságosok tudománya, hanem ama bizonyos „másikat magába záró” vagy kitöltő találkozás legfőbb tanúsága. Tanulni, érteni, tudomásul venni tehát a szövegek összefüggései révén lehet, s akként lesz nemcsak spirituális aktus, hanem a lét, az idő átélési formája is. Nevezzük akár

létnek, a hogylét értelmes formájának, a létezés mindenkori metadrámájának...

Úgy bizony, a közös tudások rendje, rangja, kultusza és megértési módjai talán épp a képes narratívák jelképes erdejében való eligazodással kecsegtetnek. De inkább csak akkor, ha megértési kísérleteinek esélye, a tudás-sokféleségekből idővel keletkező közös ismeretek, kultuszok, szakrális hagyatékok valamiféle társadalmi és kulturális ismeretekben sejlő harmóniák örökségesítésének, továbbadásának eszközei lehetnek, vagy akár más, új vagy megújító látásmódok és megismerési dilemmák kínálkozó elemeivé válnak – nehezen megképződő, de tartós tudássá, avagy legalább érdeklődéssé.

A. Gergely András

Filozófiai átjárások

Ütközéspontok V. A Doktoranduszok Országos Szövetsége Filozófiatudományi Osztálya konferenciájának kötet. Szerk. Ruzskai Szilvia Éva. JATEPress, Szeged 2019. 161 old.

A Doktoranduszok Országos Szövetsége Filozófiatudományi Osztálya által évente megszervezett, Ütközéspontok megnevezésű vándorkonferencia 5. kiadására Szegeden került sor 2018. május 18–19-én. A recenzált kötet a konferencián elhangzott előadásokból közöl válogatást azzal a kifejezett szándékkal, hogy a magyar nyelvterületen alkotó filozófia szakos doktoranduszok kutatásait a szélesebb közönséggel is megismertesse. A kötetbeli szövegek nem tematikus egységekbe vannak szerkesztve, hiszen a tárgyalt témák rendkívül széles (az analitikus filozófiától a társadalomfilozófiákon keresztül egészen az irodalom- és filmelméletig terjedő) skálán mozognak, a szerkesztő célja ezért valószínűleg inkább az volt, hogy a sok eltérő orientációjú kutatás reprezentatív keresztmetszetét kínálja fel az olvasóközönség számára.

A kötetbeli írások sokszínűségét leginkább úgy lehet érzékeltetni, ha maradéktalanul felsoroljuk a kötetbeli írások szerzőit és címeit: Belovai György: *Hogyan lehet a helytelen hely helyes?*; Jacques Derrida khóra-értelmezése; Bitai Tamás: *A bayesianus kezdeti valószínűségek kimosódása frekventista objektív valószínűségre alapozva*; Cseh Dávid Sándor: *Sunkan és a remény maszkja – a monomane fogalmának értelmezése a Sunkan című genzai nő-jétékban*; Dobos Attila: *A filozófiai hermeneutika interkulturális alkalmazhatóságáról: Gadamer és a hagyománytörténi elve*; Drágithy Petra: *Sade játéka: nevelés és dimenzió*; Furtado Renátó: *A hasonlósági nominalizmus és a trópuselmélet problémái*; Kenderessy Anna: *Átjárások – Az enteriőrök szerkezete Nadas Péter Párhuzamos történetek című regényében*; Lénárd-Bella Éva:

Szubjektivitás a kortárs filmben; Ruzskai Szilvia Éva: *Arendt filozófiájának feminista interpretációi*; Sági Péter Tamás: *A szabadság idegtudománya*; Szmeskó Gábor Zsolt: *Szeretet és szerencsétlenség kapcsolata Simone Weil-nél*; Tóth Réka: *Phantasia: eredmény vagy eredő?*; Zsupos Norbert: *Egy gép anatómiája: immanencia, jel és reprezentáció problémája Deleuze Proust című könyvében*; illetve recenzens *Politika és teológia metszéspontjain. Racionalizmus és szekularizáció a kora modern kori szuverenitás-elméletekben* c. cikke.

A tárgyalt témák szerteágazó voltából is rögtön látszik, hogy nehéz lenne olyan egységes szempontrendszert találni, amely mentén az összes írást be lehetne mutatni. Emellett ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy a filozófia szakos doktoranduszok kutatásaiban meghatározó helye van az interdiszciplináris megközelítésnek, a különböző humán tudományok közötti átjárásnak. Teljesen önkényes módon tehát azt szeretném jelezni néhány példán keresztül, hogy ezek az átjárások milyen filozófiai implikációval bírhatnak.

Belovai György a derridai *khóra* értelmezés bemutatásán keresztül arra világít rá, hogy milyen változás ment végbe a francia filozófus kései gondolkodásában. A fogalom látszólag a *différence*, az el-különböződés mintájára, egyféle gyűjtőfogalomként működik Derridánál: eredendő térként, helytelen helyként, ami valami eredet-előtítt, a logosz és a mítosz elkülönülését megelőzőt, a létező és a nem-létező közöttit, a keletkezéstől és az elmúlástól menteset kíván megnevezni. Platón *Timaios* szának újraolvasása során azonban a *khóra* mindinkább a befogadás alakzataként jelenik meg, amely az abszolút idegent hagyja magához jönni. A derridai *khóra* értelmezés tehát nem kozmológiai, hanem politikai kérdéseket vet fel, és a filozófus kései gondolkodásának etikai fordulatát jelzi, amely a vendégszeretet, az igazságosság és a szuverenitás kérdései körül forog. Némileg hasonló kérdést vet fel Dobos Attila tanulmánya is, amely a gadameri hermeneutika interkulturális alkalmazhatóságát vizsgálja: mit jelent a megértés kérdése a szociokulturális másokkal, az Idegennel való találkozás során. A szerző válasza szerint a hermeneutika interkulturális

alkalmazhatósága korántsem magától értetődő, ennek ellenére hiba lenne a hagyománytörténet elve alapján elképzelt megértési folyamatot önmagába záruló, szélsőséges kulturális relativizmusként értelmezni. A hemeneutika igazi hozadéka ebben a kontextusban éppen a kulturális kontextusok jelentette távolság reális felmérése, a kulturális eltérések tudatosítása lehet.

Kenderessy Anna írása Nádas Péter *Párhuzamos történetek* c. regényében felbukkanó köztes, nyitott terek szerepét vizsgálja. Ezeket az átjárókat – Walter Benjamin és Georges Didi-Huberman szövegeiből kiindulva – a megismerés lehetőségét magában hordozó dialektikus képekként értelmezi, amelyek mintegy kivetítik és érzékelhetővé teszik a szereplők tudatmozgásait, és a regényre jellemző testi érzékelés olvashatóságának kontrollinstanciáivá válnak. Ruzskai Szilvia Éva az arendti filozófia feminista értelmezhetőségére kérdez rá, ugyanis elsiertettnek véli azokat az olvasatokat, amelyek a férfi felsőbbrendűséget hirdető politikai filozófiának tartják a filozófusnő gondolkodását. Mint említi, Seyla Benhabib volt az, aki kiemelte, hogy a nyugati gondolkodás halálközponatúságával szemben Arendt a natalitást helyezi filozófiája központjába: korántsem véletlen, hogy egy női filozófus tette meg azt a lépést. Ez a natalitás felette áll az arendti cselekvéstipológia hármasságán (*animal laborans, homo faber, homo politicus*), ugyanakkor meghaladja a köz- és a magánszféra *gender* alapú elválasztását is. Konklúziójában a szerző az arendti cselekvésfogalom identitásra vonatkoztatásának jelentőségét, és a közszféra heterogenitásának gondolatát tekinti a feminizmus szempontjából produktív, továbbgondolható elemeknek.

Sági Péter Tamás dolgozata a szabad akarat kérdésének neurológiai kísérletek segítségével alátámasztott tagadásának filozófiai kritikáját nyújtja: a Libet-féle kísérlet az ún. „Readiness Potential” meglétét próbálta bizonyítani, vagyis hogy az agyban létrejövő, negatív elektromos potenciál a tulajdonképpeni döntés, amely akár egy másodperccel is megelőzheti az akaratlagos cselekvést, míg a Soon-féle fMRI kísérlet szerint a döntéseink forrásai

korábbi, számunkra érzékelhetetlen tudatalatti események. Dolgozatában a szerző filozófiai érvekkel bizonyítja, hogy – módszertani és értelmezésbeli hiányosságai okán – egyik neurofiziológiai kísérlet sem tudja kellőképpen alátámasztani, hogy nem létezik szabad akarat, és úgy véli, hogy továbbra is a szubjektív döntések veridikus jellegét állító fenomenológiai érv a szabad akarat igazolásának legkézenfekvőbb módja. Zsupos Norbert tanulmánya ismét egy határterületre, irodalom és filozófia köztes terébe kalauzolja az olvasót, amikor Gilles Deleuze *Proust*-kötetének elemzése kapcsán az igazság termelésének jelemélen túli problémáit feszegeti. Ebben az értelmezésben az igazság nem pusztán az előttünk álló jelek megfejtése során bontakozik ki, hanem mindig a létrehozásban rejlik. Ezt a létrehozást nevezi Deleuze *antilogosznak*, vagyis olyan

gépezetnek, amelyet saját, szervek nélküli működése határoz meg: az igazság ebben a felfogásban tehát nem az anyagszerű jelekből kibontott transzcendens értelem, hanem a művészet világából megalkotott immanens „lényegként” képződik meg.

Összességében elmondható, hogy az *Ütközéspontok V.* című konferenciakötet a filozófia és a többi humántudományi diszciplína közötti ütközéspontokat, törésvonalakat mutatja fel, amelyek számos továbbgondolandó kérdést vetnek fel a filozófiai gondolkodás számára is. A kötetbeli írások zömében felbukkanó transzdiszciplináris megközelítésmód olyan filozófiai átjárásokat nyithat meg, amelyek sikerrel értelmezhetik újra egy-egy szűkebben vett kérdéskörnek a maga aldiszciplinájában bejáratottnak számító elgondolását.

Bakcsi Botond

A tudomány a neoliberális fordulat után

*A szellem korrumpálása? Szerk. Ungvári Zrínyi Imre.
Pro Philosophia Kiadó, Egyetemi Műhely Kiadó, Kvár 2018. 280 old.*

Az *A szellem korrumpálása?* című konferencia és annak anyagaiból létrejött kötet több olyan kérdést is felvet, amelyet nem igazán illdomos manapság vitatni – egy olyan korban, amelyben a tudományos kutatás és a vélemény szabadság olybá tűnik, hogy korlátozatlan. A kötet szerzői épp arra irányítják rá az olvasó figyelmét, hogy ez jóval kevésbé van úgy, mint amennyire azt gondolni szeretnénk, azonban a probléma egy sokak által nem várt oldalról érkezik.

Az alapvető kérdés ugyanis az, hogy adottak-e ma is a tudás szabadságának, valamint az ahhoz való szabad hozzáférésnek továbbra is a feltételrendszerei. Itt pedig a kötet nagyon tudatosan már az elején bevezeti, hogy jelenleg a legtöbb korlátozás nem ideológiai, hanem piaci mechanizmusok által történik, így a konfliktus sokkal inkább gazdasági,

mintsem politikai jelleget ölt. Ugyanis ha a kutatók jellege és különösen a támogatottságuk egyre inkább piacosodik, egy olyan helyzet alakul ki, amely nagyon könnyen elvezet a kutatói munka értelmének elvesztődéséhez, illetve szem elől tévesztéséhez. A nyugati eszmetörténet során már a legkorábbi időktől kezdődően, a kutatói munka első formái óta – ezeket szokás a mai agyon-gyakorlatiasított, IT-szcientista és menedzseri korszakban a „filozofálás” gúnyszavával illetni – mindvégig az igazság zavartalan feltárása volt. Az elmúlt egy évszázadban ennek sok helyen sok alkalommal az ideológiai mechanizmusok próbálták gátat vetni, azonban a mindenhol bekövetkezett neoliberális fordulat óta a piac vette át ezt a fő korlátozó szerepet. Ez annál is inkább lényeges, hogy a piac még csak távolról sem mentes az ideológiai befolyásoltságtól, épp csak

nem annyira nyilvánvalóan, mint egy ideológiai államapparátus esetében.

Ebből nyilvánvalóan következik a tudományos társadalmi rendszer alkalmasságának a felvetése és annak, hogy ez mennyire tud egy ilyen piaci környezetben hű maradni ahhoz az ön-ethoszához, amelyet a nyugati eszmetörténet során magára vállalt. Különösen azért problémás felvetés ez, mert ennek az önethosznak egyik legfontosabb eleme éppen az, amely megpróbálja minimalizálni, ha teljesen kizárni nem is tudja, a tudományos munkába való külső beleszólás minden formáját és kísérletét. Ez a külső beavatkozás a tudomány területére azonban nemcsak magát a kutatómunkát érinti, hanem szabadnak kell lennie az eredmények publikálása és megvitatása lehetőségének is. Történelmileg ezt a tudósok közötti levelezések, a kutatói csoportok, filozófiai és teológiai társaságok garantálták, amelyek szerepét szintén egyre erősebben korlátozta, majd közel megszüntette a nyers piaci beavatkozás. Ezt leginkább azzal érte el, hogy a tudományos világ piacosodása a modernitás során azt eredményezte, hogy a kutatások és azok támogatása egyre inkább magánvállalkozás lett: az állam egyre kevésbé vállalt szerepet a tudományos kutatások finanszírozásában, amely jelenség együtt járt a neoliberais privatizációs folyamatok egyre erősebb kiterjedésével. Ungvári Zrínyi Imre, a kötet szerkesztője Habermast idézi, aki szerint „a piac [...] minden pórusba behatol és minden emberek közötti kapcsolatot a saját előnyök keresésébe szorít be”, azonban a szemfüles olvasó felismerhet egy jóval korábbi szerzőt e sorok között, aki szerzőtársával egy közösen jegyzett bizonyos kiáltványban más szavakkal, de ugyanezen gondolatot fogalmazta meg nem kevésbé hatásosan.

Ebben a helyzetben pedig az ismert klasszikus állam-egyetem-piac modellből az állam kivonult – tenném hozzá: kivonult, vagy a piac kikényszerítette a „gazdasági racionalizálás” szent mantrája mögé rejtőzve – és az egyetemi, valamint az ebből kinövő tudományos szféra közvetlenül a gazdasági szférával kerül szembe – folytatja a szerkesztő. Ennek egyik következménye az, hogy az egyetemi és tudományos szféra is mindössze egy piaci

versennyé silányul, annak minden ellaposodásával és kiüresedésével együtt, aminek következtében nem az válik lényegessé, hogy mely kutatás rendelkezik lényegi tartalmi értékkel, hanem az, hogy mely kutatás rendelkezik több piaci eladhatósággal. Ez továbbgördíti azt az egész mechanizmust, amely, visszahatva a tudományos kutatások finanszírozására és ezáltal egész menetére, minél inkább a globális piacba probléma nélkül beilleszthető sematikus kutatásokat, kutatókat és attitűdöket hozza létre. A társadalomtudományok területén tűnik fel ennek egyik legerőteljesebb sztereotipikus képe az n + 1-ik „x város egyetemista diákjainak önkéntességi hajlandóságát”, „vizsgáló”, „tanulmányok” képeiben. A jelenség nem véletlen, hisz az önkéntes munka a modern piaci fétis legtökéletesebb megtestesülése: olyan munka elvégzése, amit nem kell megfizetni – nincs olyan piaci szereplő a munkaadók között, aki ennél valaha is többre vágya.

Ugyanakkor érdemes sokkal nagyobb léptékű következményeket is szem előtt tartani, hiszen a tudományos tevékenység és az egész tudományos élet ilyen jellegű piacosodása és versenyítése azzal is jár, írja a kötet szerkesztője, hogy erős befolyással rendelkező piaci szereplők nyereségvágyának rendelődik alá az az egyetlen tevékenység, amelytől függ az emberiség létfeltételeinek – és fűzném hozzá: boldogságának – a megismerése, életképességének fenntartása és életminőségének minél fokozottabb célszerű javítása is. Ezeknek a feltételeknek a piaci nyereséghez való mellérendelése és azoktól való függővé tétele nemcsak etikai és morális aggályokat vethet fel, hanem egész pontosan a szó legszorosabb értelmében közveszélyes. Ennek értelmében a kötet többféle kérdést is körbejár szerzők sokaságát és kutatási területeik változatosságát mutatva be.

A kötet számos tudományterület szerzőit és a témában releváns kérdésfelvetéseit vonultatja fel a filozófiától kezdődően a teológián, gazdaságon és gazdaságpolitikán keresztül egészen a pszichológiáig, politikatudományig és irodalomelméletig. A kötet fejezetein keresztül – Kutatás, megismerés és fenntarthatóság; A tudomány nyilvánossága piaci keretek között; A tartalom és az intézményes forma

disszonanciája; Megismerés, hatalom és lelkiismeret – azonban nemcsak a kérdésselvetések változosságával találkozunk, hanem azok körüljárásának mélységével is. A kötetben szereplő írások egyik legnagyobb erőssége, hogy aktívan szembehelyezkednek azzal a piacósított felszínességgel, amelybe egyre inkább belekényszerül a tudományos élet, annak érdekében, hogy eleget tegyen azoknak a feltételeknek, amelyekről anyagi támogatottsága függ. Ez pedig köthető az egész téma – meglátásomban is – egyik legfontosabb kérdésköréhez, mégpedig a kutató felelősségéhez. Annál is inkább, mivel a kötet jogosan kezeli a tudományt tág fogalomként, amelybe nemcsak az egzakt természettudományok tartoznak bele, hanem a társadalomtudományok és a filozófia is. Az ilyen formában felfogott tudomány szempontjából a felelősség kérdése akképpen is felmerül, jobban mondva akképpen merül fel elsősorban, hogy a kutató felelősségéhez hozzátartozik annak felismerése is, hogy nem csupán az tekinthető legitim és fontos kutatásnak, amelynek száraz és nyers gazdasági fogalmakban leírható eredményei vannak. Ugyanis egy ilyen tudományfelfogás olyan szinten szűkíti az

ember világra való rátekintésének – hogy olyan platóni fogalmakról ne is szóljunk, mint a világra való rácsodálkozásnak – a horizontját, amelyben az emberi fajt „egy szürke, üres, mentálisan kiégett pusztában tűnik fel, ahol az agyonpiacosított tudományfelfogás mindent, ami csak elképzelhető, réges-régen „az önző számítás jeges vizébe” fojtott.

Pontosan ezért a jelen kötet, lévén alapja az évente megrendezett Alkalmazott Etikai Konferencia, nemcsak tudományos, hanem morális és etikai értelemben is időszerű és rendkívül fontos. Olvasása és tanulságainak megfontolása többszörösen ajánlott mind a kutatás területén dolgozók számára, mind a kutatás és a tudományok iránt érdeklődők, de szintúgy – és talán főleg – azok számára is, akik először készülnek a tudományok területére betekinteni. Részükről megfontolt lépés lenne olyan alapról tenni meg az első lépéseket, amely morális, de nem moralizáló nézőpontból közelíti meg a tudományos élet viszontagságait a pusztán gazdasági előnyök számításának szempontjai helyett.

Ivácson András Áron

Ötszáz év történéseiről

A reformáció aktualitásai.

Szerk. Berszán István, Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, Kvár, 2018, 340 old.

A reformáció aktualitásai című tanulmánykötet a reformáció ötszázadik évfordulója alkalmából a Babeş–Bolyai Tudományegyetem által szervezett Refo500 műhelykonferencián elhangzott előadások egy részének írott változatát tartalmazza, tizennyolc tanulmányt, ahol a darabszám valószínűleg nem szándékos, de jelképes, a szövegek összessége egy nagykorú, felnőtt témához való viszonyulást tükröz.

Több kutatási területtel foglalkozó, emiatt a kérdéskör más-más aspektusára fókuszáló szakember,

irodalmár, művészet-, vallás- és kultúrakutató, filozófus munkáit olvashatjuk, melyek ezért nagyon különbözők és nem összehasonlíthatók, összességében mégis üdítő a kötet változatossága. Íme egy rövid szemléltetés: Ungvári Zrínyi Imre és Veress Károly a transzcendencia fogalmát a filozófia felől közelítik meg Martin Buber dialógusfilozófiáját, illetve a horizontális és vertikális transzcendencia fogalmait vizsgálva Körösvölgyi Zoltán a kortárs szakrális építészet lehetőségeiről számol be egy empirikus

kutatás alapján Sógor Árpád lelkipásztorként kapcsolja össze az egyház sürgető kérdéseit a sakkjátékból levonható tanulságokkal. Legyen akármilyen érdeklődési köre is valakinek, biztosan megragadja és elgondolkodtatja legalább egy kijelentés vagy kérdés.

A reformáció elindítóiról több szövegben is esik szó, azonban ők is más-más megvilágításba kerülnek. Balázs Imre József Luthernek a nyelvvel és fordítással kapcsolatos meglátásait emeli ki, Orbán Gyöngyi *Luther ámenjei* című tanulmányában a reformáció atyjának bibliafordításaihoz írott elő- és utószavait és az ezekből kikövetkeztethető Szentírásolvasatát, hittapasztalát elemzi. Fogarasi György Samuel Taylor Coleridge-nek egy Lutherrel megesett incidensről szóló legenda alapján megalkotott kísértetelméletét, Visky S. Béla Kálvin és Vladimir Jankélévitch szövegeinek, gondolkodásának közös pontjait, isten- és emberképük hasonlóságait vizsgálja.

Az elmúlt ötszáz évben sok jeles gondolkodót, teológust, író is foglalkoztatott a reformáció és az emiatt új megvilágításba kerülő vallásosság, hit és istenkapcsolat. Az általuk írt munkákról szól több tanulmány is. Visky András szövege Szikszai Béninek, a 20. században lezajlott úgynevezett református ébredés magyarországi vezéralakjának emlékiratait elemzi, megállapítva, hogy noha késői kiadásuk miatt nem kerültek bele az egyházi közbeszédbe, meglátásai ma is tanulságosak. Balázs Mihály tanulmányában a katolikus egyház néhány gondolkodójának (Erasmus és követői, Dudith András, Sebastian Castello, Martin Seidel) reformációra adott válaszát vizsgálja.

Az irodalomnak kiemelten egyik örök témája a hit és az istenkeresés, azaz a vallásosság, a „feltétlen, mégis folyton kétkedő, káromló és tökéletlen istenhit”, ahogyan Jankó Szép Yvette Kristian Smedsről, egy kortárs rendezőről megfogalmazza. Ezt mintegy szimbolikusan jelzi, hogy a tanulmányok között mindhárom műnembe sorolható alkotásokról szóló elemzésre, értekezésre találhatunk példát. Mekis D. János az „Isten-keresés líraalakzatát”, hiány és hitélmény viszonyát a 20. századi modern magyar

lírában, Kukorelly, Kányádi, Ady, Illyés Gyula és még sok más költő verseiben vizsgálja átfogó alaposítással. Jankó Szép Yvette a finn Houkka Broscoport posztszекuláris „vallási trilógiáját” elemzi a kortárs dráma transzcendenshez való viszonyáról is gondolkodva. Balázs Imre József irodalomtörténész András Sándor *Gyilkosság Alaszkában. Sherlock Holmes a tlingitek földjén* című intellektuális detektívtörténetének teoretikus kontextusait és ennek regénypoétikai következményeit „nyomozza ki”. Mindezekből az is szépen látszik, hogy a téma nem kötődik egy vagy néhány meghatározott formához, egy alkotó versben, regényben vagy akár egy posztdramatikus színházi előadásban is utat találhat kétségeinek és bizonyosságainak megfogalmazásához.

A kötetben található tanulmányok, noha különböző paradigmákból indulnak ki, dialógusban állnak egymással, új és új megvilágításba helyezik egymás megállapításait, érintkezési pontjaik mentén az olvasó izgalmas saját gondolatmeneteket alakíthat ki. Íme például néhány érdekes kapcsolódási pont kiindulásként: Selyem Zsuzsa szövegében három olyan zsidó-keresztény fogalmat értelmez a jelen kontextusában, melyek a kortárs politikai szubjektum emancipálódását segíthetik elő a kapitalista logikából kilépve: univerzalizmus, feltámadás, szeretet. Az univerzalizmus eszméjének megalkotója és első képviselője Alain Badiou kortárs filozófus szerint Szent Pál; a róla írott könyvét veti össze Berszán István Andrei Pleșu Jézus példázatairól írt könyvében *a Sola scriptura mint elásott talentum?* című tanulmányában.

Kocziszky Éva tanulmányának címe és egyben alapkérdése: *Egy monstruózus élőhalott?*, vagyis hogy vajon egy halott isten kiüresedett kultusza-e az, amit mostanában vallásosságnak nevezünk. Esszéjében több nagy gondolkodó megállapításait vizsgálja, gondolatmenetéhez azonban egy új szempont és kiegészítés lehet Pók Katalin *Egyetemes és történeti kereszténység* című munkája, melyben azt a folyamatot vázolja fel, ahogyan a zsidó-keresztény egyetemeséget a vallási relativizmus váltja fel a 20. században

A kötetben az elméleti megfontolások, megközelítések mellett és ezek kiegészítéseként a Bibliával való személyes találkozás lehetőségeiről is olvashatunk. Kulcsár Apollónia Noémi a bibliodráma módszeréről, kialakulásáról és gyakorlati hasznáról ír. Szövegéből megtudhatjuk, hogy a bibliodráma alkalom központjában egy bibliai történet áll, melyet a csoport tagjai újrajátszanak, integrálva a drámai helyzetbe saját életük tapasztalatait. Ez nagymértékben elősegíti a személyiség fejlődését, ugyanakkor az egyik legalkalmasabb és legidősebb módja a Biblia üzenetének valódi megértésére, átélésére. Szentpéteri Márton *Hétköznapiak és csodák?* című tanulmányában laikusként arra kíváncsi, hogy milyen, amikor „nem valóság megfontolások vezérelnék bennünket a [bibliai] szöveg értelmezésekre”. A Bibliára regényként tekint, és így vizsgálja többek közt Eco, Camus, Llosa, Kundera és Karen Armstrong megközelítéseit

alapul véve a regény helyét, funkcióját, létmódját hétköznapijainkban.

Hogyha a fentiek után mégis megkérdeznék valaki, akárcsak Orbán Gyöngyi és Kocziszky Éva, hogy „mennyire segítenek bennünket a válaszadásban, segítenek-e egyáltalán a reformáció tanai? Eleven-e még világunkban, vagy már elhalóban a reformáció szellemiségének ereje? Nyerhető-e szavakban, hitvallásban kifejezhető tudás a hitről, megosztható-e egyáltalán a hit tapasztalata?” és hogy mit érdemes mindebből egy (hívó) értelmiséginek meghallania, bátran biztatjuk a kérdezőt *A reformáció aktualitásai* című kötet elmélyült végig- és újraolvasására.

Mert ahogyan Visky S. Béla fogalmaz, a kötetben szereplő tanulmányok „provokálnak megüledettnek hitt vélekedéseink újragondolására”, abban a reményben, hogy „ismét megtudunk valamit – önmagunkról”.

Lázár Annamária

Közös dolgainkról

Demeter M. Attila: Korunk politikai filozófiája.

Pro Philosophia Kiadó – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár, 2018, 357 old.

Rögtön az elején illő elfogultságomat bejelentem: egyfelől, mert a méltatott könyvet felelős kiadóként gondozván, meglehet, ha akarnék, sem tudnék kellően távolságtartó lenni, másfelől, nem is akarok, mert Demeter Attilának a Pro Philosophia Kiadó gondozásában napvilágot látott kötetei közül egyértelműen ez a munkája az, amelynek megjelentetéséhez kimondottan ragaszkodtunk. Meggyőződésem, hogy egy kiadót elsősorban ilyen könyvekért érdemes létrehozni és működtetni. Éppen ezért új formátum és igényesebb kiállítás mellett döntöttünk, egyébként annak reményében is, hogy ezt a kötetet további, hasonló színvonalú kötetek követik mind a szerző, mind pedig más szerzők tollából.

Szerkezetét tekintve a kötet egy, a szerzői szándékot tisztázó *Előszót* és további nyolc fejezetet tartalmaz, amelyet egy igen részletes szakirodalmi jegyzék és egy kimondottan hasznos névmutató egészít ki. Egy ismertető, kereteit tekintve, alkalmatlan arra, hogy a kezünkben tartott munkát a maga gondolatgazdag összetettségében részletesen bemutassa, így csak arra teszek kísérletet, hogy a munka főbb gondolati struktúráját kitapintsam, és fejezetenként azokat a problémákat emeljem ki, amelyek engem foglalkoztattak.

Könyvismertetőnk tárgyát tekintve a *tolle et lege* talán túlzó felütésként hathat, de végső soron nem az, több okból sem.

Egyrészt azért, mert noha Demeter korábbi kőtetitől eltérően, ez talán kevésbé „beszélgetős” könyv, kevésbé jellemzi az a fajta szókratikus attitűd – egyfajta Janus-arcúság, amely egyfelől az igazság kutatásának alázatos komolyságában, ha úgy tetszik, felelősségteljeségben, másfelől csipkelődő (ön)ironikuságában, azaz szigorú kritikai hozzáállásában érhető tetten –, amellyel a szerző korábbi írásaiban gyakran találkozhattunk, azért ez egy „kérdező/vitázó” könyv, s mint ilyen, kimondottan arra ösztönöz, hogy mérlegeljünk, állást foglaljunk, érveket és ellenérveket keressünk.

Másrészt, miközben felkészülten kérdez, vitára ösztönöz, közös gondolkodásra hív, aközben egy kimunkált bölcsesség foglatát nyújtja, egy sokrétű, tartalmas és összegző művet, amely a legigényesebben igyekszik beváltani azt, amit a címe is ígér, részleteiben és összefüggéseiben is feltárni azokat a lényegi kérdéseket, amelyek kirajzolják korunk politikai filozófiájának sarokpontjait.

Ennek a politikai filozófiának, noha számos kérdése időben korábbi gondolatmenetekre megy vissza, mai mindennapi politikai tapasztalatunkat érintő kérdéskötegei a modern polgári forradalmak politikai tapasztalatának az alapján fogalmazódtak meg. S noha ez a politikai tapasztalat, miközben mondhatni törvényszerűen rányomja bélyegét minden további fejleményre, aközben egyáltalán nem magától értetődő. Demeter könyve egyszerre kérdez rá a politikai és társadalmi fejlődésnek erre a bizonyos értelemben kényszerű belső logikájára és az alapjánál álló, konkrét történelmi események esetlegességére. A modern polgári forradalmak s különösen a francia forradalom a polgár jogaival együtt az általában vett ember természetes jogait is deklarálja, ám ezekért a jogokért, mint tudjuk, ha egyáltalán kezeskedik valaki, akkor egy konkrét intézményes rend kezeskedik. A politikai közösségeink akkor kialakult és máig stabilnak bizonyuló intézményes formája a nemzetállam. A szuverenitást magának vindikáló és a „mi, a nép...” szintagmával megszólaló politikai közösség mind a mai napig egy-egy konkrét, már önnön függetlenségének kikiáltása pillanatában is sajátos karakterrel és politikai

kultúrával bíró nemzet, azaz a szuverenitás alánya. Az egyetlen olyan politikai entitás, amelynek tagjai osztoznak valami közösön, akiknek egyáltalán lehetnek és vannak közös dolgai.

Demeter, miközben a gondolkodás absztrakciós szintjén nyilvánvalóan felülemelkedik ezeken a konkrét res publicákon, és általánosan és átfogóan ad számot ezekről a közös dolgokról, vagyis a legtágabb értelemben és általában vett *res publicáról*, aközben igyekszik egy magasabb reflexiós szinten megfogalmazni korunk köznapi politikai tudatát. Mindeközben arra is reflektál, hogy mi jellemzi a politikai gondolkodás filozófiai aspektusát, mi a politikai filozófia diszciplináris státusza (15–45.).

Az általában vett filozófiához hasonlóan a politikai filozófia is a tudás objektivitásának ugyanarra a mértékére törekszik-e, s ha igen, akkor helyesen jár-e el ebben a törekvésében? Akik igennel válaszolnak erre, azok is egyetértenek abban, hogy a politikai gondolkodók is szükségképpen elfogultak, amikor igazságos és igazságtalan, helyes és helytelen, jó és rossz kérdésében, illetve ezekkel összefüggésben az emberek közös céljai tekintetében állást foglalnak, nem tényítéleteket, hanem értékítéleteket fogalmaznak meg. Nagyon rövidre fogva, az igazság és a politika, a tudás és a vélemény kettőssége egyszersmind a szükségszerűség és a szabadság kettősségét is maga után vonja. Az emberek sokféleségének kizárólag a szabadság, a szabad véleményformálás és véleménynyilvánítás intézményes rendje felelhet meg, különös tekintettel arra, hogy ezek a vélemények a kívánatos területét, avagy a jövőbeni, tehát kontingens események szféráját célozzák.

A politikai filozófia tehát, ha a politikai szférájának a „természetéhez” igazodik, nem tűzhet ki ugyanolyan nagyratörő célokat, mint például a szükségszerűség területét vizsgáló természetfilozófia. (Noha itt azért zárójelben megjegyezhetjük, hogy a természettudományos igazságaink alapjainál végső soron ugyancsak közös – meglehet szélesebb körben és egyöntetűbben osztott, mert kísérletileg is igazolt – hitek állnak.) Éppen ezért Demeter Arendt nyomán és szemben Strauss-szal, a politikai gondolkodásnak

egy arisztotelészi megközelítése mellett teszi le voksát. A politikai bölcsességre törekvés a *kiterjesztett gondolkodásmód* követelményében tárgyiasulhat, mely szerint politikai kérdésekben annál *érvényesebb* álláspontot fogalmazhatunk meg, minél több polgártársunk álláspontját tudjuk, úgymond elsajátítani, minél többek „bőrébe” tudunk a képzelőerő segítségével behelyezkedni, minél többek véleményét tudjuk (belső) vitáinkban „képviseelni”.

Ugyanakkor látnunk kell, hogy noha a politikai gondolkodó végső soron ugyanúgy csak egy lehetséges véleményt fogalmazhat meg, mint bárki más egy adott politikai közösségben, azért a képzelőerő és az észhasználat eredményeképpen önmagunkban „összszegzett” vélemények mégiscsak reprezentatívabbak és így kényszerítőbb erejűek lesznek, mint a szegényesebb képzelőerővel, kevesebb megfontoltsággal vagy éppen merevebb álláspontból megfogalmazott rivális vélemények. Más szóval a megfontolásra érdemes vélemények pluralitása igencsak véges: még ha nem is eredményezi ez a bizonyosságnak egy olyan fokát, mint a természettudományos igazság, az észhasználat okán bele van kódolva a kényszerítő jelleg.

Továbbá, ha a politikai terepnuma a vélemények redukálhatatlan sokféleségének tapasztalatán alapszik, akkor a következő a kérdés, hogy rejt-e veszélyeket, és ha igen, milyen veszélyeket rejt magában az emberi sokféleségnek és a szabadságnak az ebben rejlő lehetséges burjánzása.

A szabadnak született s így természetes jogokkal rendelkező emberek problémáját járja körül *Az új utópia: az emberi jogok „doktrínája”* című fejezet (47–80.). A lendületes gondolatvezetést kíméletlen őszinteség, finom ironia, ugyanakkor derűs humor is jellemzi. Mihelyt a jogot leválasztjuk az azt szavatoló közösség intézményes rendjéről, s így megteremtjük annak lehetőségét, hogy a jog alanya egyszerűs mind a jog deklarálója is legyen, akkor szabad folyást engedünk a parttalan jogköveteléseknek is. A követelőző ember elszabadulásával rögtön elfordul a politikai szférától, és a lehető legváltozatosabb magánéleti érdekek elismerésének igényével áll elő. A jogszaporítás manapság egyre gyakrabban tetten érhető gyakorlata oda vezet, hogy a fokozatosan

deffenzívába szoruló közélet – egyre átláthatlanabb és egyre terheltebb adminisztrációval – egyszerűen próbál ennek megfelelni és ellenállni. Nem sok sikerrel, tehetnénk hozzá fanyar ironiával, ha mindeközben nem kellene aggodalommal eltöltsön minket a közélet reménytelen sorvadásának ténye.

A gyertyamártók köztársasága: a szegénység politikai perspektívája című harmadik fejezet (81–119.) a szükségszerűség és szabadság szférája közötti, az emberi jogok problémakörébe beleírt feszültséget vizsgálja. A modern kori forradalmakat követően az emancipáció programjai még némileg érthető módon hirdettek meg politika előtti célokat, például abból az érthető megfontolásból, hogy hiába próbáljuk biztosítani polgártársaink szabadságát, ha ők nem is kerülhetnek abba a helyzetbe, hogy élni tudjanak ezzel, példának okáért a szabad véleménycsere lehetőségével. Néhai kedves tanárnőnk, Szegő Katalin ezt úgy fogalmazta meg igen találóan, hogy: szabad gondolkodáshoz szabadidő kell.

A modern politikai gyakorlat, ha kerülni akarta a képmutatás vádját, kötelességének kellett, hogy érezze a politika, azaz a szabadság lehetőségének megteremtését, ez viszont óhatatlanul a szükségszerűség alól való felszabadítás programját írja bele a politika előtti egyenlőség politikájának lényegébe. Gyanítható, hogy a szükségszerűség alóli felszabadítás programja egyébként is egy végtelen és így eleve kudarcra ítélt program.

A negyedik és az ötödik fejezet – *A nacionalizmus keletkezése: a nemzeti szuverenitás eszméje* (121–168.), illetve *A demokrácia és a nemzeti öntőforma: a nemzetállam diadala* (169–212.) – járja körül az egyetemesnek és a partikulárisnak már említett feloldhatatlan feszültségét, amely a modern polgári forradalmak olvasztótégelyében egybeforrasztott demokráciát és a nemzetállamot jellemzi. A demokrácia, mint rendszer és a nemzet mint politikai forma történelmi összefonódása egyaránt magyarázható a képviselet elvéből (Mill) és a népszuverenitás eszméjéből (Lord Acton). Ez utóbbi végső soron az egyenlőség elsődlegesebb elvére megy vissza. A demokrácia és a nemzet az egyenlők közössége. Demeter, Pierre Manent

nyomán, felhívja a figyelmet arra, hogy a társadalmi cselekvés alanyai az egyének, az egyéni cselekvés végső intézményes kerete pedig az állam, köztük csak a nemzet közvetít. A francia forradalom zavaros tapasztalata elfedi azt a kézenfekvő ténytet, hogy a nemzetben az egyén lakozik, vagyis az individualizmus és nacionalizmus kölcsönösen feltételezik egymást. Közben viszont az individuum elvont univerzalizmusa több ponton is feszültségben áll a nemzet nyilvánvaló partikularitásával.

A nemzetállam bizonyos értelemben meglepő stabilitásának rejtélyére Demeter egy másik megközelítést is körüljár. Charles Taylor és Benedict Anderson nyomán a modern nemzetet mint elképzelt közösséget, mint tudati konstrukciót, mint közös narratívát teszi vizsgálat tárgyává. Eszerint a modern identitáspolitikák nemzeti alapjainál az a tapasztalat húzódik meg, hogy a régi rend hierarchikus, közvetített és fragmentált társadalmi kötődéseit felváltotta a nemzethez való kötődés horizontális és közvetlen tapasztalata. A modern képzeletvilág új és egységes belső tapasztalata forrása az egyenlőségnek és individualizmusnak, ez viszont egyszerűen homogenizációval is jár, ebből pedig némileg paradox módon az következik, hogy a kulturális különbözőségeket nem viseljük könnyen, disszonánsoknak tartjuk azokat. A szerző a homogenítésra való törekvés nemzeti programjának gyökereit a francia forradalmi gyakorlatban, mondhatni annak eredeti jelentkezésekor elemzi, s ezzel a nemzetállam és nacionalizmus belső logikájának egy újszerű, sajátos értelmezési lehetőségét kínálja. *Az egyforma-ság eszménye a francia forradalomban* című és az azt követő alfejezetben (181–201.) kimutatja, hogy mennyire meghatározóan és széleskörűen nyilvánultak meg a politikai homogenizációra irányuló törekvések például a helyi dialektusokat felszámoló nyelvi egnyeműsítés formájában vagy az egységes és új politikai narratíva kialakításában, amely párhuzamosan megnyilvánult az új időszámítás bevezetésében, a polgári vallás és az ehhez kapcsolódó ünnepek intezményesítésében.

A nemzetet meg kellett teremteni és az iránta való hűséget létre kellett hívni; a közös mi tudatának

megteremtésében olyan radikálisan új elemekre is szükség volt, amelyeket esetenként (pl. nyelvi homogenizáció) az új politikai berendezkedés sajátos belső logikája követelt meg.

Az már korábban is kiderült, hogy Demetert a nemzetállami forma stabilitásának a ténye nem kizárólag azért foglalkoztatja, mert mai politikai valóságainknak ez a kitüntetett közösségi forma biztosít intézményes keretet, hanem azért is, mert a demokratikus nemzetállam működésének belső logikai ellentmondásainak feltárása során választ kereshetünk arra a kérdésre is, hogy meghaladható-e a politikai közösségnek ez a meglehetősen nagyfokú állandóságot mutató formája, és ha igen, milyen irányban.

Itt zárójelben meg kell azért jegyeznünk, hogy történelmi léptékkal mérve a modern nemzetállam a maga szűk háromszáz éves tapasztalatával kimondottan fiatal képződménynek mondható, mind az antik görög városállammal, mind pedig különféle birodalmakkal való összevetésben.

A következő kérdés tehát az, hogy lehetséges-e a nemzetállami formának és az iránta megnyilvánuló hűségnek, lojalitásnak egy szintén demokratikus, ugyanakkor kevésbé partikuláris, egyetemesebb, nyitottabb és nagyvonalúbb értelmezése. Erre a kérdésre a nacionalizmus és a patriotizmus szembeállításával kísérlehetünk meg válaszolni.

Az utóbbiban a családi érzelmek erkölcsi érzelmmé (kötelességgé) fejlődnek, az előbbiben viszont a fajunkhoz fűződő erkölcsi érzelem pusztán az önfenntartást szolgálja, s mint ilyen, természetes, önző és állatias; míg az utóbbi a sokféleségnek biztosít teret, az előbbi egnyeműsít, emez a harmóniának a biztosítója, míg amaz az egységet hajszolja. Az egyik lehetséges tanulsága az összevetésnek, hogy az önkormányzatiság a szubszidiaritás elvével kiegészítve nemcsak a nemzet egészének, hanem a helyi közösségeknek is biztosítja a saját közös dolgai(k) fölötti rendelkezés jogát, ám ez csak egy föderális államszerkezetben valósítható meg.

A Nemzeti múlt, európai jövő: az európai integráció ígérete című, hatodik fejezetben (213–247.), a gondolatmenet logikus folytatásaként, a közös

európai projekt esélyeit latolgatja a szerző. Először azt vizsgálja, hogy az alkotmányos patriotizmus habermasi modellje – amely az alkotmányos elvek egyfajta készletének tekintetében egységes álláspontot és az ezekhez való hűséget feltételez – elégséges alapja lehet-e egy transznacionális politikai közösségnek, majd azt, hogy elképzelhető-e egy nemzetek feletti politikai közösség nemzetállami mintára. Az előbbi megalapozáskísérletét túl formálisnak, s mint ilyent, kevésnek ítéli, az utóbbit több okból megvalósíthatatlannak tartja. Egyik ok az európai démosznak (annak a bizonyos *mi, a népek*) a hiánya, a másik, a széles körben használt közös nyelvnek s így az egységes európai közvélemény lehetőségének a hiánya, s végül egy újabb ok, annak az európai léptékben hiányzó bizalomnak a kérdése, amely szavatolná a képviseleti elven alapuló önkormányzatiság működését.

S noha igen nehezen elképzelhető, hogy ezek a Demeter által végigvett, önmagukban is megkerülhetetlennek tűnő akadályok elháríthatók lennének, feltehető a kérdés, hogy a modernitás és egyszerűsége a politikai szféra tulajdonképpeni logikáját követve, minden új politikai vállalkozás sikerének próbaköve nem az-e, hogy a szabadság köreinek nyisson újabb és újabb teret. Számos jele van annak, hogy az egységesülő Európa politikai projektje a szabadság negatív értelmében talán képes megbirkózni ezzel a feladattal, vagyis az egyéni szabadság útjában álló korlátok lebontásával, viszont erősen kérdéses, hogy a pozitív értelemben vett szabadságnak képes-e legalább ugyanilyen mértékben teret biztosítani. Képes-e megteremteni a változatosabbnál változatosabb közös vállalkozásaink lehetőségét anélkül, hogy ez végül ne mindannyiunk pozitív szabadságának ellehetetlenüléséhez vezessen. Ezen a ponton meglehetősen sok kérdés fogalmazható meg: kikkel, mikor, hogyan és miért foghatunk össze, milyen intézményes formában, milyen fórum előtt, és esetleg kivel szemben érvényesíthetjük közös akaratomkat. Egyáltalán hogyan képződhet meg, mondjuk, egy demokratikus politikai közösségen belül egy partikuláris közös akarat? A fenti kérdésektől némileg függetlenül azt is mondhatjuk,

nem látszik észszerűnek a nyakunkba vennünk egy új politikai entitás intézményesítésével együtt járó nyűgöket, ha a sajátos (modern) politikai logikán belül maradva, ez nem kínálja a szabadságnak lényegesen új perspektíváit, a meglévőkhez viszonyítva.

Ez a kérdésfelvetés már részben a hetedik – *A multikulturalizmus és az elismerés iránti újkeletű igény* – című fejezet (249–291.) problémakörét érinti, ahol a szerző a transznacionális politikai közösség lehetőségét továbbgondolva a kulturálisan sokszínű politikai közösség lehetőségére kérdez rá, miközben mind az emberi jogok, mind pedig a politikai szabadság kérdésköreit játéka hozza.

Az Embert méltóságánál fogva megillető tisztelet jegyében megfogalmazott tolerancia elvének és az elismerés jogának a konfliktusa a tárgya az utolsó előtti fejezetnek. Az emberi méltóság tisztelete, az elvek szerinti cselekvés lehetőségének okán, megillet minden embert, vagyis az észhasználat és az szabad cselekvésre való képesség okán. Ez a kanti megfontolás egy formális egyenlőséget rögzít, ám ezzel szemben az egyre változatosabb formában és gyakrabban jelentkező, a politikai elismerésre irányuló igény az elvszerű cselekvés konkrét tartalmát kívánja jogilag is garantált módon elfogadtatni, amivel megengedhetetlenül beszűkíti mások szabadságának a körét.

A kultúrák közötti párbeszéd viszontagságai: bevándorlók Európában című utolsó fejezet (293–337.) kérdése, hogy mik azok a végső elvek és értékek, amelyek nélkülözhetetlen alapként biztosítják a nyugati, demokratikus politikai közösségeink legitimitását. A legsarkalatosabb pont, legalábbis, ha én itt jól olvasom Demetert, ama lehetőség, hogy akár a kulturálisan sokszínű közvélemény (közakarat?) megragadhatóvá válhasson, aminek garanciája a nyilvános, mindenre kiterjeszhető, érveket és ellenérveket ütköztető vita. Ennek biztosítását semmiképpen sem adhatjuk fel, mert ellenkező esetben egyfelől a kulturális relativizmust, másfelől az emberi jogi univerzalizmust kockáztatjuk.

Nem kívánom vitatni annak imperatív garantálását, hogy (akár) egy (multikulturális) politikai közösségben bárki bármit vitathasson, ahogy azt sem,

hogy ebből a gyűlöletbeszéd szankcionálásának kontraproduktív volta és felfüggesztése következik. Azt viszont már vitatnám, hogy a Charlie Hebdo-s példa megfelelő lenne ennek alátámasztására. Persze, nem állítom azt, hogy egyszerű kérdéssel állunk itt szemben: egyfelől igaz, hogy egy karikatúrával nem lehet vitatkozni, a sokak legszentebb meggyőződéseivel való gúnyolódás pusztán ténye csak vérlázító lehet. Másfelől a vita elvi lehetőségének a biztosításán túl alig van eszközünk arra, hogy ezt orvosolni tudjuk, hiszen egy vita lefolytatására nem kényszeríthetünk senkit, még akkor sem egyébként, ha nyilvánvaló a közvélemény befolyásolásának a ténye. Nem zárható ki ugyanis, hogy a képviselőt elve nemcsak annak köszönheti népszerűségét, hogy a nagy lélekszámú politikai közösségek önkormányzásának a lehetőségét szavatolja, hanem annak is, hogy segítségével módunkban áll anélkül megszabadulni ilyen vagy amolyan módon nyakunkba szakadt előjáróinktól, hogy erre irányuló döntésünkről különösebben számot kellene adnunk.

Komolyabbra fordítva a szót, mindig kérdéses persze egy konkrét politikai közösség határainak megvonása, de ezen túlmenően: egyáltalán ki(k) és milyen feltételek mellett jelenthetnek be igényt arra, hogy adott politikai közösség tagjaivá váljanak, és ha feltételelesen és időlegesen elfogadják erre irányuló igényüket, akkor milyen feltételek szabhatók a közösségi tagság véglegessé válásához? Talán így, ebben a formában itt kissé túlzó a kérdésfelvetésünk, de úgy tűnik, nem kerülhetjük meg a kollektív

jogok kérdését, nevezetesen azt a kérdést, hogy egy testületet, szervezetet, kulturális közösséget mint politikai részentitást – legyen ez bármilyen alapon szerveződő –, megillethetnek-e külön jogok, és ha igen, akkor ezek milyen viszonyban kell, hogy álljanak az egyetemes emberi és az állam polgárait egyként érvényes jogokkal.

A kötetben vizsgált alapkérdések szervezen összefüggnek, és egy olyan szigorú szerkezetű problémamátrixot rajzolnak fel, ahol a bármelyik kérdés tisztázása során adott lehetséges válaszok, illetve érvelések szükségképpen kihatnak a többi kérdés megválaszolására során megfogalmazható érvek és ellenérvek készletére. Ez a problémamátrix egyértelműen a polgári forradalmakkal és az azok során megfogalmazott követelésekkel „állt össze”, s bár a könyv hatalmas érdeme, hogy feszes és lebilincselő gondolatmenetben világossá teszi az összefüggéseket, azt is megmutatja, hogy végső soron nem szükségszerű, hogy a közösségi létünknek ezek a problémái pontosan így és így konfigurálódjanak. Legalább ennyire tanulságos az is, ahogyan közös politikai tapasztalatunknak ez az egyszerre szuggesztív és világos, azaz magasabb reflexiós szinten megfogalmazott olvasata, miközben inspirálóan segíti politikai önmegértésünket, kíméletlenül rá is mutat az ezt a politikai tudatot belülről feszítő ellentmondásokra is, amelyekkel szembesülnünk kell.

Ilyés Szilárd Zoltán

Az önmagaság metamorfózisai és határai

Kovács Attila: Az önmagaság nyomában. Az én feloldódásának módozatai a posztmodern korban. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kolozsvár 2019. 152 old.

Jean-Paul Sartre „A lét nyomában” címet adja A lét és a semmi vizsgálódásait indító fejezetnek, a trivialis gyanújától nem mentesen az éppencsak odapillantó értelmezői attitűd számára, hiszen mi-féle nyomába-eredést igényel, sőt tehet egyáltalán

lehetővé a mindenütt, még magában a kérdezőben is jelenlevő? Mi kényszerít arra, hogy a lét után nyomozzunk, amikor éppenhogy benne állunk „tetőtől talpig”, a magunk létevel egyetemben? Tétélezhető-e távolságvonatközös a létől, mindenütt és mindenben

jelenvalósága közepette? Avagy a lét csak a „nyomát” hagyta hátra számunkra a létfenoménékben, a fenomenén tehát – a fenomenológia eredeti elvárása ellenére – mégsem teljes értékű megjelenés, és a fenomenén léte ontológiailag nem egyenértékű a lét fenomenójével?

Hasonló hermeneutikai szituáció áll elő, ha önmagaságunk nyomába eredünk. Az önmagaság tematizálását közvetlenül és eredendően, az alteritás által nem eleve és elvileg ellehetetlenítve csakis én magam, vagyis az önmaga valósíthatja meg, banalitást és paradoxitát egyszerre produkálva, a kérdésfeltevést tételező/receptáló tudat metafizikai érzékenysége függvényében. Könnyen belátható ugyanis, hogy egyrészt önmagam számára én magam, vagyis „a legközelebbi” vagyok, ami fölöslegessé teszi az azonosító utánajárást, másrészt ez nem is volna érdemben lehetséges az én általi, saját éntől való hermeneutikai távolságvonatkozás konstituálásának elvileg mindig problematikus volta miatt. Az önmagaság kétszeres egyetemességben tartózkodik, a lét egyetemességével egyszerre az én önmaga számára való egyetemességébe is be van zárva.

Látható tehát, hogy akár a lét, akár az én kérdésköréhez kapcsolódó témafelvetés a szükségességét és tulajdonképpeni lehetőségét illető sem-sem negatívításába ütközik.

Ezeknek a tematizációs nehézségeknek Kovács Attila minden bizonnyal a tudatában volt/van, ennek ellenére (vagy inkább: éppen ezért?) legújabb könyve *Az önmagaság nyomában* címet viseli. Ezt a tudatosságot már a bevezetőben megfogalmazott, az élet lényegét és a filozófia ezzel kapcsolatos tematizálásait illető, az élet (le)élése és egyben megmaradása nem kevésbé paradox igényének felmutatása is sejteni engedi: „A filozófia abból az eredendő törekvésből jött létre [...], hogy a kecskét is megetessük, és a káposzta is megmaradjon. Más szóval a kérdés a következő: hogyan tudjuk úgy lélni, megélni életünket, hogy egyúttal meg is őrizzük, illetve megmaradjon?” (7.)

A címben megfogalmazott témafelvetésből adódó nehézségek áthidalására/megkerülésére a könyv

olvasásához hozzákezdő több tárgyalási módra is tippelhet: a) tiszta fogalmi analitika alkalmazása, az énség/önmagaság kváziparadox, alteritással terhelt fenomenális állagának kibontása, egyfajta tiszta fenomenológiai leírás; b) a hívószóval nem sok kapcsolatot tartó, azt csak egyfajta divatos mélységeket sejtető, de igazából nem tematizált, hanem inkább különben fontos és aktuális köznapi és különböző kultúrterületi besorolhatóságú témáknak a jelzett tematika igazi lényegéhez visszatérítő módszertani tudatosságot nélkülöző boncolgatása; c) egyfajta alkalmazott filozófiai diskurzus, az önmagaság különböző kultúrterületeken fellelhető jelenségkomplexumainak kevésbé radikális, nem elsősorban az önmagaság megnyilvánulásaiént azonosított jelenségek fenomenális állagára, hanem inkább ezek sokféleségére és metamorfózisaira, esetenként felszívódásukra/alterálódásukra koncentráció fenomenológiai vizsgálódás, amelynek során a tiszta fenomenológiai elemzésnek tett kompromisszumot az időnként felbukkanó „visszatérítő” módszertani tudatosság igyekszik kompenzálni.

A közbülső változat igazából a megkerülés stratégiájával volna azonos, az első pedig a fenomenológia igazi klasszikusaihoz illő és tőlük elvárható értelmezői attitűd lenne. Megítélésünk szerint Kovács Attila könyvében – jó érzékkel – a témához való közeledés itt jelzett harmadik útját választja, amire egyébként mindjárt a szűkebb kontextusba helyező témaorientációs alcím is következtetni enged. Ez a betájolás egyben azt is jelzi, hogy az önmagaság általános metafizikai kérdésének tárgyalása során a szerző egyrészt egészen konkrét történelmi szempontokat és hivatkozási anyagot kíván működtetni, másrészt hogy az önmagaság jelenségének posztmodernkori specifikumát annak leépülési, a sokféleképpen értelmezett másságban való feloldódási tendenciájában látja, talán nem minden nosztalgiait és moralizáló attitűdöt nélkülöző felhangokkal.

Az önmagaság itt jelzett posztmodernkori jelenségvilágát és folyamatait Kovács Attila könyve hét fejezetre tagolt diskurzus keretében tárgyalja, az alapmondanivaló azonban igazából négy tematikai egységet képez, az első négy fejezet ugyanis

megítélésünk szerint lényegileg ugyanazon témakörbe illeszkedik. „A totalitarizmus (egyik) leckéje”, a „Homo consumericus”, a „Totális fogyasztás és értéktudat”, valamint az „Önmagaságunk a fogyasztás útvesztőjében” című fejezetekről van szó, amelyekben a hangsúly a jelenlegi gazdasági-társadalmi-politikai világfolyamatok én-ellenes, autentikus önmagaságunkat erodáló hatásmechanizmusainak azonosítására és elemzésére esik. A szerző a totalitarizmus jelenségét a gazdasági-technikai globalizáció oldaláról közelíti meg, annak a munkahipotézisnek a mentén, miszerint utóbbi lényege szerint egyrészt a totalitarizmus általános fogalmának meghatározó jegyeit viseli magán, másrészt mélyszerkezeti és működési összetevőinek elemzése messzemenően hozzájárul a szokványosan politikai konotációkban elgondolt jelenség mélyebb megértéséhez. Ezáltal a szerző kiszélesíti a totalitarizmus hagyományos, a história és a politikum szférájára redukált értelmét, azt a jelenkori gazdasági-technikai szféra szerveződési és működési módozataira és hatásmechanizmusaira is jellemzőnek tekintve, mindezeket az elemzéseket, a tulajdonképpeni témafelvetésnek megfelelően, énfilozófiai összefüggésekbe ágyazva. Sor kerül ugyanakkor a fogyasztás fenomenológiájának felvázolására, azt a munkahipotézist bizonyítandó, hogy a fogyasztás és a termelés hagyományos értelmezései, amelyek a két kategória oppozicionális és komplementaritási viszonyát emelik ki, sablonos és leegyszerűsítő jellegűek, és képtelenek megragadni a fogyasztás mélyebb, az ember ontológiai-etikai dimenziójához közelebb álló lényegét. Emiatt persze arra is alkalmatlanok, hogy a fogyasztás jelenlegi, az emberi egzisztenciát mélyrehatóan, boldogságdimenziójában és autentikus önmagasági aspektusaiban érintő szerepváltozásait, a homo consumericus jelenségét tematizálják és értelmezzék.

Mindezek után némiképp elméletibb/fenomenologiaibb, az önmagaság jelenségvilágának a gazdasági, politikai, technikai mindennapiság produktumaiban és folyamataiban fellelhető arculatainak és átalakulásainak feltérképezése helyett inkább az önmagaság fenomenójának fogalmi elemzésére

fókuszáló részek következnek. „Az önmagaság és a másság arculatai az identitás kontextusában” című fejezet lényegileg az önmagaság és másság kategóriáinak korrelatív elemzését tűzi ki célul, maghaladni szándékozva a kettő szokványos, dichotómiára épülő értelmezését, amellet a posztmodernitásnak tulajdonított felismerésnek az igaza mellett érvelve, miszerint az ipszeitás és az alteritás nem egymást kizáró ellentétként feszül egymásnak, hanem önmagaságunk realizációja a másság akceptáló-beépítő recepciója által és módján feltételezett. Az itt található fejtegetésekhez hivatkozási alapul a filozófiatörténet olyan klasszikus alakjainak vonatkozó gondolatai szolgálnak, mint Arisztotelész, Nietzsche, Sartre, Lévinas.

A könyv utolsó fejezete az „Önmagaságunk a(z) (a)normalitás kényes határán” címet viseli, egyenes utalással arra, hogy az önmagaság fenomenójának vizsgálata ezúttal túlnyomóan pszichológiai, pszichopatológiai vagy éppenséggel egyfajta betegségfenomenológiai értelmezési horizontból történik, egyebek mellett olyan kategóriák és tematizálások felmutatásának szándékával, mint az autista vagy szkizofrén önmagaság, patológikus valóságélmény, az örültség episztemológiája stb. Az argumentáció tétje lényegileg ezeknek a jelenségeknek a fenomenológiai átértékelése, aminek legfontosabb hozadéka a normalitás-anormalitás dichotómiájának az önmagaság vonatkozásában való relativizálása, az anormalitás önmagaság-konstitúciós funkciójának érzékeltetése, illetve, mindezekkel összefüggésben, az anormalitás és egyáltalában a betegség szokványosan negatív megítélése kulturális paradigmák általi meghatározottságának kiemelése, és ezen az alapon való megkérdőjelezése. Ez a tematika egyébként a szerző előzőleg publikált, Az önmagaság fenomenológiája című könyvében is felbukkan.

A könyv metafizikai szempontból talán legérdekesebb felvetését észleléslélektani jelenségek, jelesül a tapintás fenomenológiai és énfilozófiai relevanciájának tematizálása képezi, annak fenomenál-ontológiai átértelmezése révén, amely az utolsó előtti, „Az önmagaság határai. Az arisztotelészi

tapintásfogalom és a fenomenológia problémája” címet viselő fejezet vizsgálódásait jellemzi. Ezekben a fejtegetésekben érvényesül talán a legtisztább, mondhatni radikálisabb formájában az a fenomenológiai értelmezési horizont, amely a többi tematikai egység elemzéseit is irányította, ezek esetében azonban mintegy a háttérből, egyfajta nemreflektált módszertani előfeltevésként működött, amennyiben ezekben a szerző elsődlegesen nem a fenomenológia alapfelvetéseinek és téziseinek az adott konkrét vizsgálati anyagon való tiszta megmutatkozásának igazolására, mondhatni nem a fenomén fenomenalitására fókuszál. Az itt található elemzésekben azonban, a címbeli utalásból is gyaníthatóan, az önmagaság kérdése egy letisztultabb fenomenológiai horizontból, egyenesen a fenomenológia alapproblémájával összefüggésben kerül felvetésre, ráadásul egy attól látszólag távol álló, mondhatni „legföldrözragdtabb” érzék, a tapintás vonatkozásában, ezzel az ellentétezzéssel is hangsúlyozandó a fenomenológiai tematizálás (kvázi) univerzális érvényességét.

Mert mi is a fenomenológia problémája? Lényegileg az, hogy a fenomén, a megjelenő/megmutató teljes értékű megmutatkozás-e, „maga a dolog” mutatkozik-e meg a megmutatkozásban, még akkor is, ha a megmutatkozás mint olyan a „valaki számára valóság” struktúráját hordozza, amihez viszont lerázhatatlanul hozzátapad egyfajta, a „maga a dolog” irányába ható önidentitásromboló funkció? A fenomenológia tehát már alapfelvetésében beleütközik a fenomén „tisztasága” ellenében működő, alteráló dichotómia problémájába. Ezért nem véletlen, hogy a nagy klasszikusoknál, Husserltől Heideggerig és tovább, olyan hermeneutikai kategóriák bukkannak fel, amelyek ezt a dichotómiát az „egyszerre-lét” struktúrája irányába hivatottak enyhíteni (transzcendentális egó, világban-benne-lét, Dasein). Mindezzel összefüggésben megállapítható, hogy a „tapintás esete”, fenti megítélésével ellentétben, éppen hogy a legfenomenológiaibb, a fenomenológia alapfelvetéseinek igazolására leginkább alkalmas észleleti jelenség, és ezáltal a többi érzék is mintegy fenomenológiai rehabilitációt

nyer; ugyanis „minden érzék tapintásalapú”, ahogyan a szerző Arisztotelészre hivatkozva megjegyzi. Míg azonban a többi érzék esetében az érzékelés valamilyen közvetítő közegen keresztül történik, addig a tapintás közvetlen, amennyiben itt kiiktatódik a közvetítő közeg, ez ugyanis maga a tapintó. Tapintáskor tehát, amint a szerző Rémi Brague-ra és Arisztotelészre hivatkozva megjegyzi, „nem a közeg által érzékelünk, hanem vele együtt” (109.); illetve: „a dolgok és az én jelenlétem az érzékelésben megegyezik” (109.). Ezek után nem véletlen (fenti megállapításainkkal is egybehangzóan), hogy a szerző a továbbiakban az arisztotelészi tapintásfogalom kapcsán az Arisztotelész–Husserl–Heidegger párhuzam irányába tájékozódik, és az sem, hogy sorrendben a nusz poietikosz – nusz pathétikosz, aktív szintézis – passzív szintézis fogalom párok, illetve a Dasein kategóriája kerülnek szóba.

Adódnak persze újabb, a nyugvópontra jutást ellehetetlenítő kérdések: Ebben a másság receptrálását lehetővé tevő „tapintás-közelségben” nem szenved-e mind az Én, mind a Más olyan módosulást, amelynek során egyik sem marad „önmaga”, mert az ezt a kettősséget generáló határvonal nyomtalanul és ellenőrizhetetlenül felszívódik? Azáltal, hogy a tapintás közvetlenségében végső soron és szigorú értelemben mindig csak saját magamat érzékelem, nem tűnik-e el a világból éppen az annak az Én viszonylatában végtelen felét kitevő Másság fenoménje, miáltal maga az Én is megfosztatik kontrasztuális alapjától, és fogalmi értelmét veszti ebben a Másságnélküli „egy-létben”? A tapintás esete által reprezentált „önmagam és a más egy és ugyanazon entitás vagyunk” szituációban paradoxális módon nem éppen a fenomenológia alapproblémája marad-e alap nélkül, az ellehetetlenülés módján való „megoldás” formájában?

Ezek a felvetések az említett fejezetben közvetlen vagy közvetettebb formában mind felbukkannak, és a helyesen megválasztott értelmezői alapállásnak tudható be, hogy a szerző a „választ” rájuk így idézőjelesen, inkább az elmélyítő belegondolás módján képzelet el. A felsorolás elején szereplő felvetésekre való reflexiók – összhangban a könyv

alcímében pontosított tematikai orientációval – afelel konkludálnak, hogy az Én-nek a külvilágot illető receptálási módozataiban az Én végeredményben önmagába zárul, illetve – másként fogalmazva – az Én lényegében véve feloldódik a „másikban”, hiszen, amint a tapintás jelenségének fenomenológiai elemzése mutatja, a „belül és a kívül”, az önmaga és a világ határai eltolódnak, relativizálódnak. A tapintás jelenségének a fenomenológia problémájával összefüggésben való tematizálása pedig – lényegileg analóg módon az előbbi konkluzionális megállapításokkal – a „megoldás” helyett éppen hogy az alapproblémának a tapintás fenoménje szemszögéből való újrafogalmazásában finalizálódik: „Hasonlóan a reflexióhoz, amely tételezi a transzcendentális én tiszta negativitását mint reflexív pólust, a tapintásnak is kell legyen egy »tapintathatatlanság«, amely lehetővé teszi.” (114.)

Mindent egybevetve megállapítható, hogy Kovács Attila könyve filozófiatörténetileg immár nagy karriert befutott és mindmáig aktuális, ugyanakkor mindennapi énünk szintjén is felbukkanó kérdéskört tematizál, amelynek tárgyalásában sikeresen alkalmaz egyfajta „enyhébb”, elsősorban nem magát a fenomenológia alaptételeit megcélzó, de ilyen vonatkozásokat is érintő fenomenológiai horizontba ágyazott értelmezői apparátust, kifinomult problémálatásról és elmélyült elemzői készségről téve tanúbizonyságot.

A recenzió műfajából adódó kötelező kritikai észrevételekként a következőket hozhatjuk fel:

a) a módszertani tudatosság, illetve a tematikai és módszertani metareflexiók esetenkénti hiánya. (Arra gondolunk, hogy a szerző néha túlságosan belefeledkezik egy-egy a módszertani megközelítés szempontjából kiemelten problematikus kérdésnek kizárólagosan a tárgyszinten való tárgyalásába, nem jelezve a téma jellegéből adódó hermeneutikai szituáció kényes/problematikus voltát. Példaként a szkizofrén énkép és éntudat szükségképpen kívülről-vizsgálatának hermeneutikai problematikuságát hozhatjuk fel, vagy az ezekre vonatkozó, magától

a szkizofrén éntől származó jelzések/beszámolók hitelességének kérdését.)

b) egyfajta nem-tematizált, kissé utópisztikus és moralizáló értelmezői attitűd, amely esetenként belengi az argumentáció érzelmi háttérét, elsősorban a gazdasági-technikai globalizáció én-ellenes hatásainak negatív, ugyanakkor az én felelőségének hatáskörébe is utalható voltának megítéléséből kikövetkeztethetően.

Előbbi vonatkozásban természetesen belátható, hogy az állandó metamódszertani visszacsatolás zavaróan zsúfolttá tette volna a diskurzust a tulajdonképpeni tárgyszöveg és a módszertani önreflexiókat tartalmazó szövegek kváziegyidejű jelenléte miatt. Utóbbi esetben pedig nyilvánvaló az, hogy a moralitás legalább távolról ható szempontját nemigen nélkülözheti az „emberi jelenséghez” kapcsolódó valamely kérdéskört tematizáló egyetlen diskurzus sem. Az igaz, hogy viszont tudatosítható, illetve tudatosítandó.

Végeredményben megállapítható, hogy könyvében Kovács Attila az önmagaság elvont metafizikai témája kapcsán és közegeiben a mindennapi gazdasági, társadalmi, politikai és magánemberi élet problémáira, ugyanakkor általános filozófiai felvetésekre is reagál, mintegy azok filozófiai reflexióit nyújtva. Elemzéseinek tematikája, szövete és finalitása az alkalmazott és elméleti filozófiai kutatás kvalitásait egyaránt hordozza. Tanulmányainak egyik kimondatlan üzenete, hogy a dolgok sohasem teljesen azok, amiknek látszanak, és a „dolgokra merőleges” filozófiai analízis rendszerint árnyalatokat, átmeneteket, nem sejtett mélységeket és összefüggéseket tapasztal. Erre utalhat egyebek mellett a már említett bevezetőben szereplő „kecske és káposzta” metafora („A filozófus, a kecske és a káposzta”), amely a filozófus mellett szerepeltetve a kontrasztra építő figyelemfelkeltő hívószóként is értelmezhető és értékelhető.

Kovács Attila könyve az Egyetemi Műhely Kiadó Monográfiák sorozatának 4. köteteként jelent meg.

Petki Pál

Contents

Huba Csiki: Imagination and Fantasy.....	1
Pál Petki: Questioning, Denial and Nothing. Contribution to Sartre’s Interpretation of Nothing.....	8
Mihály Szilágyi-Gál: The Aesthetic Presence of the ”Other” in Hobbes’s Social Contract Theory.....	21
Vasile Prahovean: From the Tyranny of Majority to Soft Despotism.....	26
Lajos András Kiss: The Categories of “Political” and “Exceptional” in Claude Lefort’s Political Philosophy.....	32
Botond Bakcsi: Populism and the Paradox of Popular Sovereignty.....	45
János I. Tóth: The Two Forms of Diversity and Homogenization.....	55
Gizella Horváth: The Visual Creativity of Protests (Romania, 2016-2019).....	63
Dénes Tamás: Can Digital be Natural?.....	71
Adrienne Gálosi: Ut Pictura Poesis – Some Remarks on the History Leading to the Post-Medium Condition.....	79
Mónika Jáger-Péter: The Language of Pictures.....	97
Károly Veress: Is Hermeneutic Criticism Possible?.....	106

Workshop

Amália Soós: Augustine on the Unity of Being and Good.....	142
Erzsébet Kerekes: Hannah Arendt on the Concept of Love of Saint Augustine.....	153
Dávid Horváth: Belonging-Together and Beyond. Heideggerian Interpretations of 3rd Fragment of Parmenides.....	171
Erika Fám: Picture-networks.....	190
Alpár Gergely P.: The Limits of the Formal Treatment of Language.....	198

Reviews

András A. Gergely: Common Consciousness, Cult and Inheritance in Comprehension.....	207
Botond Bakcsi: Passages of Philosophy.....	221
András Áron Ivácson: Science after the Neoliberal Turn.....	223
Annamária Lázár: Five-Hundred Years of Histories.....	225
Szilárd-Zoltán Ilyés: Our Things in Common.....	227
Pál Petki: Metamorphoses and the Limits of the Self.....	232

Cuprins

Csiki Huba: Imaginație și fantezie.....	1
Petki Pál: Interogarea, negarea și nimicul. Contribuții la interpretarea analizelor referitoare la neant ale lui Sartre	8
Szilágyi-Gál Mihály: Prezența estetică al „celuilalt” în teoria contractuală a lui Hobbes.....	21
Vasile Prahovean: De la tirania majorității la despotismul blajin	26
Kiss Lajos András: „Politic”-ul și categoria de „excepție” în filosofia politică a lui Claude Lefort.....	32
Bakcsi Botond: Populismul și paradoxul suveranității populare	45
Tóth I. János: Cele două forme ale diversității și omogenizarea	55
Horváth Gizella: Creativitatea vizuală a protestelor (România, 2016-2019)	63
Tamás Dénes: Poate fi digitalul natural?.....	71
Gálosi Adrienne: Ut Pictura Poesis – Contribuții la preistoria stării de postmedialitate	79
Jáger-Péter Mónika: Limbajul imaginilor.....	97
Veress Károly: Este posibilă critica hermeneutică?.....	106

Atelier

Soós Amália: Unitatea ființei și a binelui în filosofia lui Augustin.....	142
Kerekes Erzsébet: Hannah Arendt și conceptul de iubire la Sfântul Augustin	153
Horváth Dávid: Dincoace și dincolo de coapartenență. Interpretările heideggeriene ale fragmentului nr. 3 de Parmenide.....	171
Fám Erika: Rețele de imagini	190
Gergely P. Alpár: Limitele tratării formale a limbajului	198

Recenzii

A. Gergely András: Conștiință comună, cult, moștenire în comprehensiune	207
Bakcsi Botond: Pasaje filosofice.....	221
Ivácson András Áron: Știința după cotitura neoliberală	223
Lázár Annamária: Istoria ale unei perioade de cinci sute de ani	225
Ilyés Szilárd-Zoltán: Despre treburile/lucrurile noastre comune.....	227
Petki Pál: Metamorfozele și limitele Sinelui	232

Tartalom

Csiki Huba: Imagináció és fantázia	1
Petki Pál: A kérdezés, a tagadás és a semmi	8
Szilágyi-Gál Mihály: A „másik” esztétikai jelenléte Hobbes szerződéselméletében	21
Prahovean Vasile: A többség zsarnokságától a szelíd önkényuralomig	26
Kiss Lajos András: A „politikai” és a „kivétel” kategóriája Claude Lefort politikafilozófiájában	32
Bakcsi Botond: A populizmus és a népszuverenitás paradoxonja	45
Tóth I. János: A sokféleség két formája és a homogenizáció	55
Horváth Gizella: Tüntetések vizuális kreativitása	63
Tamás Dénes: Lehet-e természetes a digitális?	71
Gálosi Adrienne: Ut pictura poesis – adalék a posztmediális állapot előtörténetéhez	79
Jáger-Péter Mónika: A kép „nyelve”	97
Veress Károly: Lehetséges-e hermeneutikai kritika?	106

Műhely

Soós Amália: A lét és a jó egysége Augustinus filozófiájában	142
Kerekes Erzsébet: Hannah Arendt az ágostoni szeretetfogalomról	153
Horváth Dávid: Az összetartozáson innen és túl	171
Fám Erika: Képhálók	190
Gergely P. Alpár: A nyelv formális megközelítésének a korlátai	198

Szemle

A. Gergely András: Közös tudás, kultusz, örökség-megértés	207
Bakcsi Botond: Filozófiai átjárások	221
Ivácson András Áron: A tudomány a neoliberais fordulat után	223
Lázár Annamária: Ötszáz év történéseiről	225
Ilyés Szilárd-Zoltán: Közös dolgainkról	227
Petki Pál: Az önmagaság metamorfózisai és határai	232

