

ERDÉLYI MÚZEUM

LXXVII. KÖTET

2015. 4. FÜZET

Giordano Bruno exaltatitotana

*

Keresztény gyökerek Heidegger gondfogalmában. Gond és idő

*

Változó időtartamú analízis és elébe ugró gondoskodás. Lacan és Heidegger

*

A Valós fantáziapótlékai. Slavoj Žižek és az ideológia pszichoanalitikus filozófiája

*

Ellenségkonstruálás. Carl Schmitt és Reinhart Koselleck

*

Hogyan olvassuk Bibót?

*

Az Európai Unió és politikai közössége

*

Kiterjesztett esztétikai tapasztalat a kortárs képzőművészetben

*

Az építészet esztétikai létrangja

*

A nyelv „bűne”

*

Műhely

*

Szemle



KOLOZSVÁR, 2015
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), Egyed Emese, Ilyés Szilárd-Zoltán,
Kerekes György (szerkesztőségi titkár), Kovács András (szerkesztőségi főtítkár),
Feyné Vincze Mária, Tánzos Vilmos, Veress Károly

A szám szerkesztője

Veress Károly

Szerkesztőségi tanácsadók

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

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

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

www.eme.ro/erdelyimuzeum

A lapszám megjelenését támogatta:



nka
Nemzeti Kulturális Alap



BETHLEN GÁBOR
Alap



Gróf Mikó Imre Alapítvány

Felelős kiadó Biró Annamária

ISSN 1453-0961

Készült a kolozsvári

IDEA nyomdában

Felelős vezető

Nagy Péter

Szakács Péter

Giordano Bruno exaltatitana

Giordano Bruno, munkássága és vértanúhalála révén az elmúlt évszázadok során az európai kulturális emlékezetben a modern szekuláris gondolkodás, sőt az újkori tudományosság nagy ikonjává nőtte ki magát. Ez az értelmezés azonban Frances Yatesnek köszönhetően megkérdőjeleződött, ő ugyanis rámutatott arra, hogy a campaniai filozófus írásait az okkult és mágikus elemek erőteljes jelenléte jellemzi, és azt állította, hogy gondolkodásának nem sok köze volt a korábban kialakulóban lévő újkori tudományhoz, valamint a racionális filozófiai beállítódáshoz. A tanulmányban Brunónak az ezoterizmushoz fűződő viszonyát vizsgálom egy meghatározott okkult, illetve platonista témának a Bruno általi megjelenítésén keresztül, s ennek során az újabb kutatásokkal összhangban amellet érvelek, hogy filozófiájának az okkult elemek tagadhatatlan jelenléte ellenére racionális, valamint előremutató – az újkori gondolkodás és tudomány központi jellegzetességeit anticipáló – jellege van. A szóban forgó téma az exaltatioról, vagyis a léleknek az intelligibilis világba való felemelkedéséről szóló tanítás.

Okkultizmus a reneszánszban

Egy korszak kultúrája, illetve annak valamely sajátossága rendszerint több lehetséges narratíván keresztül megközelíthető.

Koyré¹ a reneszánsz gondolkodás egyik fő jellegzetességét, az okkult és irracionális elemek fokozott jelenlétét a középkori műveltség középpontjában álló, főként Arisztotelész tanítására épülő tudományos/filozófiai paradigma és az ennek révén körvonalazódó ontológia lerombolásával magyarázza. Az ontológia határozza meg azon dolgok, események körét, melyek léte tételezhető, egyszerűbben szólva megmondja, hogy mi lehetséges, és mi nem, és mint ilyen megelőzi az empirikus tapasztalatot. Az arisztotelészi paradigma összeomlásával pedig „a reneszánsz egy mágikus ontológiába hullott vagy tért vissza”,² melynek gyökerei egyébként is már eleve jelen voltak, nemcsak a népi hiedelmekben, de az úgynevezett tanult – vagyis könyveken keresztül terjedő – mágia formájában a középkori műveltebb rétegek gondolkodásában is, s ennek az lett a következménye, hogy a boszorkányok létezése vagy a démonok segítségül hívása a korabeli ember számára realitássá vált.

Egy másik lehetséges megközelítés a *prisca teológia* – vagyis ősi teológia – elvéből indul ki. A reneszánszban elterjedt a körkörös történelemfelfogáshoz és az aranykorhöz kapcsolódóan az ősi, mára elveszített bölcsesség visszaszerzésének vágya, egy olyan filozófiáé, mely Mózesrel körülbelül egy időben jelent meg, az egyiptomi Hermész Triszmegisztosz és

Szakács Péter (1988) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, peterszakacs@ymail.com

¹ Vö. Alexandre Koyré: *Tanulmányok a tudományos gondolkodás történetéről*. Bp. 2010.

² Uo. 50.

a perzsa Zarathusztra tanaival, majd Orpheuszon, Aglaophémoszon és Püthagorászon keresztül jutott el Platón filozófiájába, és amely a kereszténységet profétikusan előre jelzi, illetve annak legfontosabb teoretikus elemeit magában hordozza.

Főleg az úgynevezett hermetikus szövegek örvendtek különösen nagy tekintélynek, melyekben Krisztus eljövételére és a kereszténységnek a pogányság felett aratott győzelmére vonatkozó utalásokat véltek felfedezni, mivel ezeket a platonizmusból merítő, a Krisztus utáni első évszázadokban keletkezett szövegeket tévesen az állítólagos Mózes korabeli egyiptomi főpapnak, Hermész Trismegisztosznak tulajdonították. Az ezekben körvonalazódó tanítások szerint Isten az embert a keresztény kultúrkör angyalaihoz hasonló nagy hatalmú, intelligibilis – vagyis testetlen – lénynek teremtette, akinek kiválóságát az mutatja a legjobban, hogy a mágia gyakorlása révén maga is isteneket teremthet. Ezzel kapcsolatban a keresztény tanítások „előrejelzését” is tartalmazó egyik hermetikus szöveg, az Aszklépiosz ír az egyiptomi istenszobrok megelevenítésének rítusáról. Emiatt Frances Yates³ – a reneszánszkutatás talán legvitatottabb személyisége – a reneszánsz központi jellemzőit, az ember méltóságának kihangsúlyozását és a mágianak a keresztény ember számára való legitimálását már-már kizárólagos jelleggel a hermetizmus Ficino általi újrafelfedezéséből vezeti le, és a legfontosabb reneszánsz filozófusokat ezen ókori hagyomány folytatóinak, hermetikus gondolkodóknak, illetve mágusoknak könyveli el. Ez az értelmezés, ahogy arra a későbbiekben kitérünk, részben egyoldalú, és több következtetlenséget tartalmaz. Mindazonáltal – Koyré felfogásával együtt – rámutat arra, hogy a reneszánsz gondolkodást a benne igen fontos szerepet játszó okkult elemek figyelembevételével, tanulmányozása nélkül nem lehetne megfelelően értelmezni.

Az ember kiemelt státusa, exaltatio, erősz

Az ember kiválóságával, illetve kiemelt státuszával kapcsolatos az a tanítás, mely szerint a földi létből „felemelkedhet” az istenséghez, avagy az intelligibilis világhoz. Ezt *exaltation*nak nevezzük, a Szőnyi György Endrétől⁴ átvett kifejezéssel, mely Szenci Molnár Albert latin szótára szerint egyaránt jelent fölmenést, az alázatosság ellentétét, sőt kevélységet, továbbá elragadtatottságot, s ezáltal megfelelően körvonalazza azokat a vonatkozásokat, melyek a felemelkedésről szóló filozófiai vagy okkult tanításokat kísérik. A felemelkedés az ember saját erejéből, illetve értelme fejlesztése révén nyerhető el.⁵ De vannak irracionális jellegű *exaltatio*-tanok is. Például a tizenötödik-tizenhatodik században élt Henricus Cornelius Agrippa mágus *De incertitudine et vanitate* című művében az istenséghez való eljutás titkos módszereként egyfajta szent együgyűséget ajánl, a biblia tanításainak jámbor, gondolkodás nélküli elfogadását, máskor pedig a felemelkedéshez a mágia is segítségül hívható.

Tehát – mint említettük – az ember kiemelt státusa az intelligibilis világba való eljutás előfeltétele. Platónnál az ember a lelkével egyenlő – nem pedig a testével –, a lélek pedig, természeténél fogva beágyazódik az ideák világába, de ugyanakkor „halandó” is, vagyis a

³ Vö. Frances Yates: *Giordano Bruno and the hermetic tradition*. London 1964.

⁴ Szőnyi György Endre: *Exaltatio és hatalom. Keresztény mágia és okkult szimbolizmus egy angol mágus műveiben*. Szeged 1998.

⁵ A hivatalos keresztény üdvösségkoncepcióval, mely jócselekedetek révén és/vagy Isten kegyelméből érhető el, ebben a tanulmányban nem foglalkozunk, csak az okkult, illetve platonista elképzelésekkel.

halhatatlan istennel ellentétben arra ítéltetett, hogy időről időre belezuhanjon a változó-kony árnyékvilágba, ahonnan azonban visszatérhet az ideákhoz, saját maga intellektuális és morális fejlesztése révén. Ezen az úton a lelket a testi szépség megpillantása indítja el – mely emlékezteti az embert az intellektuális szép elfeledett emlékére –, valamint az ennek nyomán születő erotikus megszállottság.⁶ A szépség keltette erősz a belőlünk hiányzó tökéletesség kereséseként, valamint a „szépség általi nemzés” révén megvalósuló nem individuális, hanem kollektív halhatatlanságként definiálódik. A hiányzó tökéletesség, illetve az egyesülés keresése és az ezáltal való nemzés leképezi a két, csak Platón íratlan tanításaiban szereplő legfőbb metafizikai princípium, az Egy és a Diádosz viszonyát. Előbbi az általános értelemben vett különbözőségként, kettősségként értett Diádoszon tevékenykedve hozza létre az ideákat,⁷ a princípiumok és ideák örökkévalóságát pedig az anyagi világnak, az erősz és a nemzés révén megvalósuló halhatatlansága jeleníti meg, s ez az, ami lehetővé teszi az intelligibilis világba történő szellemi felemelkedésünket.⁸ Így szerelem és exaltatio már Platónnál összefonódnak.

A hermetizmusban Isten fia, az intelligibilis ember szerelemre lobban az anyagi világ iránt, melyet testvére, a Demiurgosz teremtett. E vágy miatt lép be abba, s vétetik alá a kilenc égi szféra hatalmának, vagyis az asztrológiai determinizmusnak, és kap anyagi testet. A hermetikus szövegek, ellentmondásosnak tűnnek, mert egy művön belül egyaránt előfordulnak a kozmosz isteni voltát hangoztató optimista, illetve panteista részek, valamint az anyagot elítélő, az érzéki világtól való elfordulásra buzdító fragmentumok azért – Ilaria Parri értelmezése szerint⁹ –, hogy a kozmosz isteni voltának képzetén keresztül vezessék olvasójukat a lélek halhatatlanságáról és az istenségről való kontemplációhoz, hogy aztán az végül, erre való tekintettel, mégis megvesse az anyagi világot, és elforduljon tőle. A lélek halhatatlanságáról elmélkedő ájtatos ember aztán megszabadulhat az asztrológiai determinizmus hatalma alól, és lelke – porhüvelyét hátrahagyva – visszatérhet az istenséghez.

A középkorra – Platón és Arisztotelész tanításai nyomán – egy metafizikai hierarchia bontakozik ki, melynek csúcán az istenség, legalján pedig az anyag áll, s közöttük folyamatos

⁶ Az, hogy Platón a szépség által az anamnézishez és ezen keresztül az értelem fejlesztéséhez küld, jelentős fordulat a homéroszi ember világához képest, akinél a szerelem az önfeledéshez, önvészteshez kapcsolódik.

⁷ Vö. Giovanni Reale: *Platone e L'Accademia Antica*. Milano 2006. 89–106. A tübingeni iskola rámutatott arra, hogy Platón saját tanítását teljes egészében írásban sosem adta közre, mivel úgy gondolta, hogy az adott személyt csak azokba az igazságokba szabad beavatni, amelyek befogadására intellektuálisan és morálisan felkészült, az átadandó információk ilyen jellegű megszűrésére azonban nem képes az írott szöveg – az ugyanis bárkihez, bármikor eljuthat – hanem csak az élőbeszéd. Így dialógusai csupán tanításának egy-egy töredékét jelenítik meg, céljuk elsősorban a laikusok filozófia iránti érdeklődésének felkeltése és a tanítványok emlékeztetése az ott expliciten nem szereplő tanításokra célzások, utalások révén. (A rejtett tanításokról magyarul, bővebben itt: Thomas Alexander Szlezák: *Hogyan olvassunk Platont*. Bp. 1993, 2000). Platón tanításában a létezők hierarchiájának csúcán, írja Reale, a két legfőbb princípium áll – az athéni filozófus ezekről sosem ír, de a rájuk vonatkozó szóbeli tanításaira tanítványai tanúságtétele nyomán, valamint a műveiben található implicit utalások alapján egyértelműen következtethetünk – az Egy és a Diádosz. Az Egy, a legfőbb jó, önmagában nem elégséges az árnyékvilágunk előfeltételeként elkönyvelt ideák létrehozásához, szüksége van egy másik, valamilyen általános értelemben vett differenciáltságot képviselő princípiumra, melyet a görög „diász”, „diádosz” kifejezéseknek megfelelően Reale olaszul „diade”-nak hív – innen kölcsönöztem a kifejezést – ami kettősséget, ellentétességet, ellentétpárt jelel, de nem azonos a kettes számmal, mert a számok a princípiumok szintjén még nincsenek jelen, hanem csak a létezés hierarchiájának alacsonyabb fokozatain.

⁸ Vö. Giovanni Reale: *Eros demone mediatore e il gioco delle maschere nel simposio di Platone*. Milano 2013. 77–115, 166–178.

⁹ Vö. Ilaria Parri: *La via filosofica di Ermete. Studio sull'Asclepius*. Firenze 2005.

átmenet valósul meg, melynek során a tisztán intelligibilis elv folyamatosan adja át helyét az anyagnak, s ez a metafizika szervezi a kozmosz térbeli felépítését is: az istenség és a kilenc anyagi kar található a mindenség legszélén, átfogván a kilenc, már anyagi jellegű, de örökkévaló égi szférát, az ezeket mozgató intelligenciákkal, és végül középen – egyben az ember, az állatok és a növények után a hierarchia legalján – a négy elemből felépülő lélek nélküli dolgok helyezkednek el. Ez – Lovejoy kifejezésével élve – a létezés nagy láncolata. Ami ezeket a létezőket összeköti, és biztosítja a mindenség organikus egységét, az az erősz: a fentebb sorolt entitások mindegyike vágyakozik a metafizikai rangsorban felettük álló lények után és gondoskodni alkarnak az alattuk állókról.

A reneszánsz filozófia megőrzi ezt a világgépet, de hangsúlyozza, hogy benne az embernek kiemelt helye van, ami képessé teszi, hogy a létezés láncolatán át feljusson az istenséghez, ugyanis önmagában leképezi a hierarchia minden szintjét. Ezt az elképzelést most, főként Pico della Mirandola *Benivieni neoplatonista versének kommentárja*¹⁰ című műve alapján fogjuk röviden illusztrálni

A lélek útja az intelligibilis világba a firenzei neoplatonizmus szerint

A tökéletességet az istenség egyszerű, vagyis nem összetett jellege jelenti, benne az ideák még nem különülnek el. Teremt egy formátlan szubsztrátumot, és megformálja azt, létrehozva benne az ideákat: ez lesz az anyagi értelem; ebben az ideák, mivel távol kerültek forrásuktól, az istenségtől, csak részlegesen tökéletesek, és a teremtőjükben rejlő teljes tökéletességre vágyanak. Itt jelenik meg tehát a szerelem első, archetipikus formája. A szépség – mint egy adott dolog különböző elemeinek harmonikus elrendeződése – definíciója szerint összetettséget feltételez, így bizonyos fokú tökéletlenséget foglal magába, noha a benne rejlő harmónia a tökéletesség irányába mutat. Nem lehet jellemző az istenségre, hanem elsőként szintén az anyagi értelemben jelenik meg.

Az anyagi értelem a tökéletességnek egy a sajátjánál is alacsonyabb fokán hozza létre a világot, tehát a négy elemből álló anyagot és a világlelket, valamint a kettőjüket összekapcsoló köztes létezőket, a csillagokat, melyeken keresztül a világlelek élteti és kormányozza a matériát. A világlelek szintén vágyik hiányzó tökéletességére, vagyis az anyagi értelemhez való eljutásra.

Az ember kiemelt státusa abban áll, hogy a lét hierarchiájának minden szintjét átfogja: van 1) egy a növényekkel közös, vegetatív és 2) egy az állatokkal közös mozgó és érzékelő része, 3) a világlelekhez tartozó gondolkodó része, 4) az elemi világhoz tartozó halandó anyagi teste, 5) egy örökkévaló teste, az úgynevezett lélekkocsi, ugyanabból a – Culianu¹¹ által az ókori orvosi iskolák pneumájával azonosított s a mindenséget átszövő kozmikus elvként a premodern tudomány központi fogalmaként elkönyvelt – anyagból, mint a csillagok,¹²

¹⁰ Giovanni Picco della Mirandola: *Benivieni neoplatonista versének kommentárja*. Bp. 2012.

¹¹ Vö. Ioan Petru Culianu: *Eros și magie în renaștere*. 1984. Buc. 1994.

¹² Ahogy a világlelek a kozmikus pneumán keresztül mozgatja az anyagot, ugyanúgy a gondolkodó lélekrész is a lélekkocsi révén mozgatja a testet.

6) és végül egy olyan része, ami az anyagi értelemhez tartozik. Ez utóbbi az exaltatio lehetőségfeltétele.

Az ember, ha pusztán érzékei révén ítéli meg a földi szépséget, tévesen úgy ítéli meg, hogy annak forrása a szép testben van, ha viszont értelmével tekint rá, akkor felismeri, hogy tökéletlen szépsége csak egy tökéletesebb szépségből mint okból eredhet, vagyis az anyagi értelemből és az istenségből, ez pedig emlékezteti saját elfeledett részére, ami az anyagi értelemmel közös, s ezáltal képes még életében felfele, az intelligibilis világra figyelni, majd halála után testét hátrahagyva oda felemelkedni, anyagállá, elemi testtel nem rendelkező lényvé válni.

Az intelligibilis lények képesek egyszerre figyelni felfelé, az istenségre és lefelé, a hierarchiában alattuk levő szintekről – főként az anyagi világról – való gondoskodásra, olyan Janus-szerű lények, melyeknek mindkét oldalukon van szemük. Picco della Mirandola ezzel kapcsolatban nyilván a *Lakomában* Arisztophanész által elbeszélt androgün mítoszt gondolja tovább metaforikusan, és azt írja, hogy az intelligibilis világból az emberi lélek időnként szükségszerűen alászáll a földre, ilyenkor pedig elveszíti kétarcúságát, és mindig csak egyfelé tud figyelni: vagy csak lefele néz, vagyis saját testéről gondoskodva elmerül az anyagi világ érzéki forgatagában, elfelejtve anyagi részét, vagy felfelé, testét és érzékszerveit teljesen elhanyagolva.

Véges és végtelen elkülönítésének

ontológiai és ismerettani következményei Bruno metafizikájában

Bruno metafizikájának középpontjában végtelen és véges cusanusi eredetű megkülönböztetése áll: az istenség abszolút tökéletességét a létezők mindegyike egymástól különböző, partikuláris módon tükrözi vissza; ezek száma végtelen és állandóan változnak, egymásba alakulnak, így a kiterjedt mindenség képes megjeleníteni általuk az abszolútumot. Ez a felfogás egy sor ontológiai és ismeretelméleti következményt von maga után.

Ebben a végesség-végtelenség dichotómiára épülő kétszintes struktúrában, melyben az istenség tökéletessége leképezésének tekintetében minden partikuláris létező egyformán szükségesnek ítéltetik, az organikus világkép fentebb körvonalazott abszolút hierarchiája érvénytelenítődik, s csak egy relatív, nézőpontfüggő viszonyrendszer marad a helyén. Vagyis, ahogy *A pegazusló kabalájában* valamelyest ironikusan kifejti, a disznó nem lehet szép ló, de lehet szép disznó, és nem is vágyik a ló szépségére, tehát ezek összemérhetetlenek, és mindegyik létező csak a neki rendelt, relatív szempontból tekintett tökéletességet képes megvalósítani. A kozmológiában Bruno munkásságának közismertebb területén mindez úgy képeződik le, hogy egyfelől, mivel a tér végtelen, másfelől benne minden kiterjedt dolog ontológiailag egyenrangú, nem lehet abszolút értelemben vett középpont, így minden olyan világmodell, mely ennek feltételezésére épül – a Föld-központút és a kopernikuszi Nap-központút – el kell vetni, s csak relatív, vagyis mindig a szemlélő nézőpontjától – hiposztazáljuk őt akár a Földre, akár a Marsra stb. – függő középpontról lehet beszélni, s a határtalan univerzumban nem egy, hanem végtelen számú, kopernikuszi struktúrájú naprendszerként értett világot

kell tételezni, melyekben az adott nap körül a bennük rejlő életelvnél fogva keringenek a bolygók. Továbbá ugyanebben az összefüggésben az ember is elveszíti központi státusát, szigorúan véve csak annyiban tekinthető isteninek, mint az abszolútum visszatükrözésének tekintett összes többi dolog.

Véges és végtelen elkülönítése azt is maga után vonja, hogy az Isten elérhetetlenné válik, ez pedig problematikussá teszi az exaltatiót és az istenség megismerésének lehetőségét, ezt a távolságot ugyanis nem lehet valamilyen közvetítő segítségével áthidalni. Ezt viszont Bruno pont Cusanusszal szemben hangsúlyozza – akinél ezt a közvetítő szerepet a keresztény teológiának megfelelően Krisztus játssza – tagadva egy ilyen Isten-ember, vagyis „véges-végtelen” létezésének lehetőségét, és ezzel együtt a Szentháromság-tant. Az abszolútum csakis az ő árnyékként elgondolt kiterjedt világon mint közvetítón keresztül szemlélhető, ám erről az árnyékvilágról is, végtelen változatossága és állandó változékonysága folytán csak megközelítő jellegű ismereteket szerezhetünk.

A megismerés viszonylagossága – Bruno és a 20. századi tudományfilozófia

E mozzanat kapcsán érdemes kitérnünk a campaniai filozófus tudományhoz fűződő viszonyának egy fontos vonatkozására. Az ő jelentőségét mindig legfőképp a heliocentrikus kozmológia továbbgondolásában, megreformálásában látták és látják. Premodern tudósként is emlegették, de mint azt Yates kifejtette, miközben az ő idejében már léteztek empirikus és módszeres kutatásokat végző gondolkodók, akiket emiatt természettudósoknak nevezhetünk, Bruno nem sorolható közéjük, mivel, nem folytatott semmiféle ilyen jellegű tevékenységet. Az újabb értelmezők közül viszont Hilary Gatti,¹³ az utolsó mű, a frankfurti trilógia¹⁴ bevezetője alapján – melyben a reneszánsz gondolkodó, a trilógiában szereplő saját kozmológiai nézeteit biztos igazságként állítja be szemben a metafizikával és anyagelmélettel kapcsolatos álláspontjaival, melyeket valószerű hipotézisekkel könyvel el – rámutat arra, hogy Bruno munkássága minden más területénél és forrásánál kiemeltebb szerepet tulajdonított a kopernikuszi eredetű kozmológiának, s ez őt mégiscsak az újkori tudományhoz kapcsolja. De, miközben az újkori paradigma szerint a természet kutatása, egy lineáris utat járva be, folyamatosan gyarapítva a tudást egyre közelebb kerül végső céljához, a természet végérvényes – vagyis cáfolhatatlan igazságokat felmutató – és teljes megismeréséhez, aztán végül akár el is éri azt, addig ő, a mai tudományfilozófiával összhangban, a dolgok végtelen változatosságára és szakadatlan változására való tekintettel hangsúlyozza, hogy a megismerés csakis viszonylagos lehet. S ez munkáságának egy olyan központi mozzanata, mely azt a mai kor számára is aktuálissá, tanulmányozásra érdemessé teszi.

¹³ Hilary Gatti: *Giordano Bruno and Renaissance Science*. New York 1999.

¹⁴ *De immenso, innumerabilibus seu de universo et mundis*. Frankfurt 1591.

Aktaión vadászata – Bruno exaltatitotánának bemutatása a *Hősi megszállottságokról* című mű néhány metaforájának elemzésén keresztül

Az olasz nyelvű dialógusok néven emlegetett, összefüggő ciklusnak is tekinthető, egy komplex intellektuális és morális reform vízióját kifejtő hat művet, melyeket főként az angol Erzsébet királynő udvarának igen felvilágosult nemesei és értelmisége számára írt, Bruno legfontosabb műveiként tartják számon, főként azért, mert a többi írásához képest fokozott mértékben közel állnak az újkori tudományhoz és filozófiához. A dialógusciklusban a kopernikanizmusnak a brunói metafizika alapján történő forradalmi továbbgondolása után (*A hamvazószerdai Lakoma, Az okról, az elvről és az egyről, A végtelenről, a világegyetemről és a világokról*) Bruno egy kollektív morális-politikai reformot körvonalaz (*A diadalmas fenevad elűzése, A pegazusló kabalája*), végül egy individuális reformot, saját filozófiai fogalma-ihoz adaptálva az exaltatitotant, valamint a reneszánsz embereszmény intellektuális oldalát, a lelket megnemesítő tudás hősi megszállottsággal való keresését (*A hősi megszállottságokról*).

Véges és végtelen közötti átjárhatatlanság tételezése, a partikuláris létezők világán belüli abszolút hierarchia kiiktatása gyökeresen átalakítja az exaltatitotant is. Ezt a – Dante *De vita nuovajához* valamelyest hasonló módon egy versfüzér köré épülő – *Hősi megszállottságokról*¹⁵ című mű néhány metaforájának elemzése révén próbálom körvonalazni.

A mű egyik központi alakja az Ovidiustól vett, de más írónál, valamint festőknél is megjelenő Aktaión, az ifjú vadász, aki itt az igazság szenvedélyes keresésének szimbóluma. Hálólval a kezében, kutyái kíséretében barangol keresztül a vadonon.

Miként azt Salvatore Carannante¹⁶ kifejti, a háló azon kötelékek, korrespondenciák rendszerét jelképezi, amely az individuumok sokaságát egymáshoz és az istenséghez kapcsolja, s amely Brunónál annak révén áll fent, hogy – mint említettük – a mindenség az istenséget mint egységet az ő tökéletességét partikuláris módon visszatükröző egyedi létezők sokaságában képezi le. Ez a metafizikai viszony teszi a dolgokat egyaránt isteni jellegűvé, ami viszont nem egyenlő a megistenültség automatikus fennállásával, hanem – ahogy majd látni fogjuk – a súlyos erőfeszítéseket igénylő exaltatiónak és az ember saját maga kiteljesítésének pusztán lehetőségfeltétele.

Az Aktaiónt kísérő vadászkutya kétfélék, közülük Brunónak a műben szereplő értelmezése szerint az agarak Aktaión gondolatait, a szelindekek emócióit, illetve akaratát jelképezik. Vagyis hősünk saját magára van utalva, a háló, és kutyák által szimbolizált saját lényén kívül nincs más eszköze az igazság kereséséhez.¹⁷

A kutya közül az agarak a gyorsabbak, a szelindekek az erősebbek, előbbieket tehát a zsákmány nyomában szimatolva megelőzik az utóbbiakat, mégis azok segítségére szorulnak. Tehát a hősi megszállott fő feladata az akaratnak az értelem alá való rendelése, saját lényé összhangjának megteremtése, mely cél azonban – az értelemnek az akarattal szembeni gyengesége miatt

¹⁵ Giordano Bruno: *A hősi megszállottságokról*. Ford. Szendrő Csaba. Kézirat.

¹⁶ Salvatore Carannante: *Giordano Bruno e la caccia divina*. Pisa 2013.

¹⁷ Uo. 33–51.

– csak rövid ideig tartható fent, mindez pedig egy disszonáns lelkiállapotot eredményez. A mű egy másik részében ugyanezt a disszonanciát fejezi ki a hajóskapitány metaforája, aki fékevesztett viharban elszántan áll a kormánynál, s a hajót irányítani próbálva parancsokat osztogat a matrózoknak, akik közül az engedetleneket megöli vagy megalázza. A kapitány itt nyilván az értelmet jelképezi, az engedetlen hajósinasok pedig a lélek alantasabb emócióit.

A hősi megszállottság másik fontos, Aktaión történetéből kitűnő jellemzője annak racionális jellege. Platón, a *Phaidrosz*ban elkülöníti egymástól a betegség jellegű, vagyis a test fogyatékoságából adódó örületet az isteni eredetű örületektől, utóbbiaknak pedig négy formáját különbözteti meg: az avatópapi, a jósi, a költői, valamint az erotikus lelkesültséget; ezek mindegyike hatalmas jótétemény az emberek számára, de amíg az első három pusztán arra szolgál, hogy az istenek akaratát közvetítse az embereknek, a negyedik kiemelt jelentőséggel bír, hiszen a földi szép iránti szerelem – ha megfelelő önmegtartóztatással párosul – rálátást nyújt az ideák világára és az oda való felemelkedésre, illetve az intellektus használatára indít. Brunónál egy ehhez hasonló, illetve erre visszavezethető tipológia jelenik meg. A megszállottságok – fejti ki – kétfélek. Olykor istenek vagy démonok beleköltöznek tudatlan és tudatlanságuk miatt könnyen irányítható emberekbe, hogy őket eszközként használva rajtuk keresztül munkálkodjanak. Ezek az emberek – gúnyolódik Bruno – szentek és tiszteletre méltóak, akár az a szamar, amely szent ereklyéket cipel. Itt Bruno azokra a vallási vagy ezoterikus tanítókra utal, akik szerint a megistenüléshez az embernek szent együgyűséget kell magára öltenie, gondolkodás nélküli engedelmességet fogadva az istenségnek, illetve a keresztény hitnek, ahhoz a jámbor számárhoz kell hasonlónak válnia, aki Krisztust a hátán Jeruzsálembe vitte. (Bruno idején az efféle szent tudatlanságra sarkalló, főként protestáns eredetű tanítások igen elterjedtek voltak.) Van azonban egy másik típusú megszállottság is, ami a lelküket kiművelt embereknek válhat osztályrészévé, akik nem egy bennük munkálkodó istenség révén, hanem saját akaratukból visznek véghez heroikus cselekedeteket; ők nem eszközök, hanem inkább cselekvő mesteremberek. Az istenség iránti szerelem tüze hatja át lelküket, mely szerelem pusztán abban különbözik a testi szerelemtől, hogy alanya is, tárgya is magasztos, és folyamatos értelmi tevékenység kíséri. Ez a hősi megszállottság, ami az imént ismertetett platóni tipológiából az intelligibilis világra rálátást nyújtó szerelmi örületnek felel meg – Bruno egyébként a szerelmet és a megszállottságot ebben a tekintetben szinonimaként használja –, miközben a másik, a „szamári” megszállottság Platón másik három isteni lelkesültségének a megfelelője, melyekről azonban Bruno, az athéni filozófussal ellentétben elítélően nyilatkozik. A platóni és a brunói szerelmi megszállottság között az a különbség, hogy míg az előbbi racionális vonatkozása pusztán abban áll, hogy a gondolkodáshoz küld, addig az utóbbi elejétől végéig értelmi jellegű, s míg Platónnál az aszketikus jelleg áll a középpontban, addig Brunónál – a reneszánsz korszakkal összhangban – inkább a megszállottság autonóm volta emelődik ki.¹⁸

Ennél a témánál maradván most térjünk vissza Aktaión történetének folytatásához, aki a vadonban barangolva meglátja a meztelen Dianát, és emiatt halállal kell lakolnia. Ugyancsak Carannante összehasonlítja a történetet annak ovidiusi eredetijével és iginói (Kr. u. 2.–3. századi mitográfus) változatával. Ovidiusnál a vadász a vak véletlennek köszönhetően találkozik Dianával, és ezért kell meghalnia, vagyis bűnösnek semmiképp sem mondható. Iginónál már

¹⁸ Salvatore Carannante: „*Questi furori... non son oblio*”. *Entusiasmo, memoria e razionalità negli Eroici furori*. = *Bruno nel XXI secolo. Interpretazione e ricerche*. Red. Simonetta Bassi. Pisa 2009. 77–101.

megjelenik a bűnös szándék motívuma: erőszakot akar tenni az istennőn. Brunónál, akinél a másik két szerzővel szemben a történetben a vadászat nem, illetve nem csak a szerelem metaforája, hanem az exaltatióé és az igazság kereséséé is, sem erőszaktevésről nincs szó, sem arról, hogy a találkozás véletlen volna: Aktaión keresi Diana tekintetét, kapcsolatba akar lépni vele, ezzel pedig a bűnösnek ítélt túlzott tudásvágy bibliai koncepciójával helyezkedik szembe a filozófusunk.¹⁹

Diana szemébe nézve, annak tekintetétől szarvassá változik, akiben vadászkutyái nem ismerik fel gazdájukat, ezért felfalják őt. Halála azonban nem tragédiaként jelenik meg, mert porhüvelyéből kiszabadulva, már nem pusztán egy közvetítő közege – vagyis szemén át – láthatja Dianát, hanem közvetlenül, színről színre. Érdekes módon azonban, a történet színtere a továbbiakban is a természetet jelképező vadon marad, azaz Aktaión nem emelkedik fel a transzcendens világba.²⁰ Bruno kifejti, hogy nem az istenséget magát, azaz Apollónt látja, hanem annak visszatükröződését, Dianát, azaz a természetet. Mindez egyfelől a természet, az anyagi világ Bruno általi felmagasztalásával kapcsolatos, másfelől a felemelkedés és egyben a megismerés viszonylagos voltával – melyről az előző fejezetben már volt szó – vagyis azzal, hogy azok sosem válhatnak teljessé.

A saját lélekben megtalált végtelen – heroizmus és kozmológia

A metaforikus történetben központi jelentősége van annak, hogy Aktaión vadászból zsákmánnyá válik, és saját kutyái – gondolatainak, érzéseinek szimbólumai – falják fel. Vagyis a vadként üzött istenséget végül saját magában találja meg, már meglévő isteni voltát teljesítve ki. Nem egyszerűen arról van szó, hogy felismeri magát az istenséget leképező végtelen kötelekrendszer részeként.

A végtelent ugyanis, ahogy arra Ernst Cassirer rámutatott, a brunói hérosz saját magában, „vadász”, vagyis aktív beállítódásában, a végtelenre való irányulás szabadságát konstatálva fedezi fel, és csakis a lépés megtétele után lehet a mindenség végtelenségére való következtetéshez eljutni, mert ehhez nem elegendő a tapasztalat, a matematika, illetve a természet pusztán passzív szemlélése.²¹ A végtelenhez való felemelkedéshez – írja Cassirer – „egy szabadon megtett aktusra és a lélek szabad mozgására van szükség. Ebből az aktusból, melynek során az én meggyőződik saját belső szabadságáról, születik meg [...] a végtelen univerzummal kapcsolatos intuíció. [...] Aki nem találja meg önmagában saját lényé megragadásának és végtelen kibontakoztatásának heroikus érzését, az nem képes megpillantani sem a kozmoszt, sem a saját végtelenségét.”²² Bruno, amikor önmagáról ír, tanúbizonyságot téve a reneszánsz korszak jellemző individualizmust is jócskán meghaladó büszkeségéről és küldetésudatáról, saját személyében egyúttal a végtelent saját szabadságának gyakorlásában megragadni próbáló hérosz

¹⁹ Vö. Salvatore Carannante: *Giordano Bruno e la caccia divina*. 2013. 59–72.

²⁰ Vö. uo. 77–96.

²¹ Vö. Pasquale Sabbatino: *Giordano Bruno e la „mutazione” del Rinascimento*. Firenze 1993. 208–212.

²² „Ci occorre [...] un atto libero ed un libero moto dello spirito. In questo atto, in cui l'io si assicura della sua intima libertà, nasce [...] l'intuizione dell'universo infinito. Chi non trova in sé l'affetto eroico dell'autoaffermazione e dell'esplicazione infinità di sé, non ha occhi neppure per il cosmo, no per la sua infinità.” – Ernst Cassirer: *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*. Firenze 1927. Idézi Sabbatino. (Saját fordításom – Sz.P.)

archetípusát rajzolja meg. Mindezt jól illusztrálja az univerzumot bejáró szellemi űrutazásáról szóló szövegrész: „Íme megjelent, aki átkelt a levegőtengeren, bejárta a csillagvilágot, túljutott a világ peremén, lerombolva az első, nyolcadik, kilencedik és még több ég fantasztikus falait, melyeket az előbbiekhöz még hozzá lehet toldani, azokét a szférákét, melyekről csak hiú matematikusok és alacsony filozófusok vak éleslátása tett tanúbizonyságot [...] felnyitotta az igazság ama zárait, melyeket felnyitnunk megadatott.”²³

Összegzés; Aktaióntól a kötelékek vadászáig

Platón, a hermetizmus és Picco della Mirandola exaltatiokoncepciójával szemben a *Hősi megszállottságok*ban körvonalazódó elképzelésekben erőteljesebben kihangsúlyozódik a racionális jelleg, az istenség vadászának szabadsága, autonóm volta, ehhez kapcsolódóan a természetfeletti kiiktatása. Bruno a felsőbbrendű lények által mozgatott megszállottságot negatív színben tünteti fel. Míg a firenzei neoplatonizmusban szó esik a felemelkedőt segítő kozmikus energiákról és mágikus amulettekről, itt a mágia segítségül hívása is kizáródik, hiszen Aktaión útja során csakis hálójára és kutyáira, vagyis saját lényére számíthat, továbbá történetének színtere végig, még testének pusztulása, illetve lelkének megdicsőülése után is egy a műben kidolgozott, a kereszténységétől radikálisan különböző üdvösségfelfogás perspektívájában a természetet jelképező vadon marad, ami egyben a természet felmagasztalását is jelenti. Az evilágiság, a testiség, az anyag felmagasztalása, az ember aktív magatartásának és becsvágának pozitív színben való feltüntetése, az igazság keresésének ünneplése, mindennek pedig a szerelemmel való összekapcsolása a műben kifejtett gondolatokat a reneszánsz embereszményhez kapcsolja. A brunói exaltatio jellemzőit ily módon lajstromba véve ki kell emelnünk még azt a hangsúlyozottan disszonáns lelkiállapotot, ami a hősi megszállott legfőbb céljával, lelke részeinek összehangolásával és egyetlen pontra való koncentráálásával, az erősebb akarattal a gyengébb értelem alá való rendelésével jár együtt, valamint ezen óhajtott állapot fennállásának viszonylagos és ideiglenes voltát. Ez utóbbi az istenség felé tekintő felmagasztosult léleknek az alantasabb létszférákba való szükségszerű visszazuhanásának, reinkarnálódásának motívumában is megjelenik a műben.

A reneszánsz embereszménynek a *Hősi megszállottságok*ban testet öltő intellektuális oldala után Bruno annak gyakorlati, politikai oldala felé fordult, és mágikus műveket írt, melyekben Aktaióntól, az istenség vadászának helyét a kötelékek vadásza, az emberek közötti erotikus vagy retorikai/politikai kötelékeket teremtő mágus foglalja el. Az exaltatiohoz hasonlóan a mágiából is kiiktatódik a felsőbbrendű lények és a kozmikus szintű korrespondenciák segítségül hívása, és a kötelékek vadásza csakis saját magára, azaz hús-vér lényére, szónonki, manipuláló képességére, valamint a célszemély(ek)re és általában véve a kötelékteremtésre vonatkozó ismereteire van utalva. Bruno héraikleitoszi világegyetemében a dolgok végtelenül változatosak, és folyamatos változásban vannak, ami megnehezíti a mágus munkáját, ugyanis nemcsak hogy minden személy megkötésére más és más lélektani szabályok vonatkoznak, de ugyanarra a személyre is, különböző időpontokban. Vagyis ami ezekben a művekben körvonalazódik, nem egy univerzálisan érvényes módszer a kozmosz manipulálására, ahogyan a mágiát a történelem

²³ Giordano Bruno: *A hamvazószerdai lakoma.* = *Giordano Bruno válogatott dialógusai.* Bp. 1950.

során általában véve értelmezték, de nem is valamiféle olcsó szemfényvesztés, hanem egy, a körülöttünk történő események befolyásolásához partikulárisan érvényes segítséget nyújtó komoly tudomány.²⁴

A tanulmány elején arról a kérdésről volt szó, hogy vajon Bruno gondolkodását okkultnak kell-e tekintenünk, vagy pedig a természettudomány és az újkori filozófia szemléletmódjával közeli rokonságban lévőnek. Az utóbbi álláspont mellett érvelve, a fent leírtak fényében főként az immanens természetszemléletet, a cselekvő beállítódást és a tudás megtalálásának mindig viszonylagos voltát kell elsősorban kiemelni Bruno munkássága és az újkori, illetve jelenkori gondolkodás közös nevezőjeként.

The Theory of Exaltation in Giordano Bruno's Philosophy

Keywords: platonism, hermetism, Renaissance, occultism, exaltation, cosmology, science, philosophy of since, secular thinking, magic

This paper presents Bruno's doctrine about the exaltation, in the basis of *Heroic Frenzies*, and compare it, with the similers teachings of Plato, hermetism, and Pico della Mirandola, in doing that, in contrary with Yates's interpretation, and according to contemporary standpoint, argues that although the occult motives are found in Bruno's writings, his philosophy in general is relative with the attitude of modern and contemporary philosophy and science.

²⁴ Vö. Maurizio Cambi: *Giordano Bruno e la solitudine del Mago*. Előszó. = Giordano Bruno: *La magia dei vincoli*. Nápoly 2008.

Kerekes Erzsébet

Keresztény gyökerek Heidegger gondfogalmában. Gond és idő

Bevezetés

A *gond* heideggeri fogalmának kialakulásában fontos szerepet töltöttek be a görög-keresztény források, amelyekre Heidegger maga utal a *Lét és idő* 42. §-ának egyik lábjegyzetében.¹ Erőfeszítést igényel e lábjegyzetben történő heideggeri enigmatikus utalás/útmutatás megvilágítása; ennek érdekében e tanulmányunkban egy részfeladatot vállalunk: csupán azt vizsgáljuk meg, hogy a gond fogalom miként ölt formát Heideggernek a keresztény faktikus élet hermeneutikájáról és Szent Ágostonról szóló kurzusaiban,² valamint azt, hogy milyen fogalmak tekinthetők a heideggeri gond előképének.³ Egy másik tanulmány célja lehetne – szorosan e mostanihoz kapcsolódva – tovább nyomon követni a változásokat a heideggeri Arisztotelész-kutatások alapján.

Mielőtt rátérnénk a keresztény források vizsgálatára az említett kurzusok alapján, térjünk vissza egy rövid időre a *Lét és idő* 42. §-ához. A *Lét és idő* központi témáinak nagy részével ellentétben Heidegger a gond fogalmát (amely szintén központi témának tekinthető) nem veti alá a hagyományos értelemben vett fenomenológiai destrukciónak. A 42. §-ban e fogalom antik eredetét emeli ki, ami e fogalomnak ontológiai hangsúlyt kíván adni. Lássuk tehát, melyek azok az antik források, amelyekhez Heidegger kapcsolni igyekezett a maga gondfelfogását!⁴

Hyginus Cura-fabulája, melyet Heidegger a *Lét és idő* közepén elevenít fel, nagyon furcsán ékelődik be az őt körülvevő pusztán ontológiai analízisekbe. Ez a latin fabula valószínűleg egy görög mitológiai témából ihletődik. Heidegger szándéka az lehetett, hogy ontológiai

Kerekes Erzsébet (1977) – filozófus, tanársegéd, BBTE, Kolozsvár; posztdoktori kutató, MTA BTK Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Budapest, hunyadikszoka@gmail.com

A szerző a tanulmány megírása idején a Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpontjának posztdoktori kutatásokat végző munkatársa volt.

¹ „A μέριμνα [gond] már a sztoában is bevett terminus volt, és az Újtestamentumban, a Vulgatában mint sollicitudo tér vissza. A jelenvalólét jelen egzisztenciális analitikája a »gondra« irányult. A vizsgálódásnak ezt az irányát azzal összefüggésben választotta, hogy kísérletet tett az augustinusi, azaz a görög-keresztény antropológia interpretációjára, tekintettel azokra az alapvető fundamentumokra, amelyeket Arisztotelész fektetett le ontológiájában.” Martin Heidegger: *Lét és idő*. Bp. 1989. 358.

² Lásd Martin Heidegger: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. = *Gesamtausgabe* [a továbbiakban: GA] 60. Frankfurt am Main 1995.

³ Itt különböző páli, ágostoni, kierkegaardi, heideggeri fogalmakra gondolunk: μέριμνα, curare, kétségbeesés, törődés, aggodás stb.

⁴ A kapcsolat vizsgálata hozzájárulhat a *Lét és idő* nek a hagyomány folyamatában való elhelyezhetőségére vonatkozó kérdés tisztázásához.

elemzésének egy ontikus megerősítést adjon. Emlékszünk, hogy a fabula végén Saturnus a következő döntést hozza: mivel elsőként a „gond” formázta meg az agyagból teremtett lelkes lényt (a „homo”-t), ezért az a „gondé” leszen, ameddig csak él.

Egyes interpretátorok, mint pl. H. Blumenberg is,⁵ a fabulát a *Lét és idő* egészéhez képest értelmezték, gnosztikus ihletésű mítoszlól beszélve. Egy ilyen perspektíva túlhangsúlyozza a heideggeri önmegismerés témájának fontosságát, figyelmen kívül hagyva más hermeneutikai lehetőségeket. A fabulát valóban nem mellőzhetjük teljesen, nem tekinthetjük csupán pihe-nőszünetnek a mű közepén, ugyanakkor nem is túlozhatjuk el szerepét, valamint szimbolikus értelmét. Ugyanezt tartjuk érvényesnek a Seneca-idézetre is, mely a fabula bemutatása után következik a *Lét és idő*ben. Heidegger a fabulára meg a Seneca-passzusra K. Burdach *Faust und die Sorge* c. tanulmánya révén bukkant rá, amely Goethe *Faust*jában található gondfogalom antik forrásairól szól. Közben a gond témája Heidegger filozófiai reflexiójának már több éve fontos pólusa volt. Sem ez a fabula, sem Seneca nem tekinthető tehát igazi antik forrásnak a gonddal kapcsolatos kérdések heideggeri felvetésében.

Milyen szerepre gondolhatunk mégis a Cura-fabula kapcsán? Miért áll ott ez a fabula a *Lét és idő*ben? Annie Larivée–Alexandra Leduc francia szerzőpáros szerint a fabula leginkább szintetizáló szerepet kap: az ember gondban levő természetének tablóját nyújtja.⁶

Ahhoz, hogy Heidegger valódi forrásait megismerjük, máshol kell kutatnunk. Heidegger egy másik „történelmi” tanúságtételt említ az emberi lét mint gond víziójának fenntartása érdekében. Ez sokkal fontosabb, bár gyakran mellőzik vagy kevésbé ismerik fel az értelmezők. A gond mint kitüntetett interpretatív perspektíva genézisét kell vizsgálnunk Heidegger saját gondolkodásán belül. Ehhez pedig Heidegger maga adja meg az útmutatást a 42. §. már idézett – látszólag kevésbé fontos, de lényegében döntő pontosítást nyújtó –lábjegyzetében.⁷ Heidegger az ágostoni antropológia és az arisztotelészi ontológia kapcsolatára utal. Fel kell tennünk tehát a kérdést, hogy milyen módon ösztönözhetette Ágoston és a kereszténység, valamint Arisztotelész a heideggeri értelmezési perspektíva kialakulását. Milyen szerep jut külön-külön e szerzőknek a *Lét és idő* gondfogalmához vezető úton?

Dolgozatunk további részében csak a keresztény forrásokkal kívánunk foglalkozni annak tudatában, hogy ezeket sem meríthetjük ki egyetlen tanulmányban.⁸

A gond témájával való első kontaktusok.

A faktikus keresztény életpaszttal Szent Pál levelei alapján

Heidegger 1921-es kurzusában (*Augustinus und der Neuplatonismus*) kezdi gondolkodása középpontjába helyezni a *gondot*. De a fogalom már nagyon érdekes formában az 1920-as kurzusban is megjelenik, amely a szemlélet és kifejezés fenomenológiájáról szól (*Phänomenologie der*

⁵ H. Blumenberg: *Le souci traverse le fleuve*. Paris 1990. 219–222.

⁶ Vö. Annie Larivée et Alexandra Leduc: *Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources greco-chrétiennes du souci chez Heidegger*. Philosophie 1er mars (2001). 30–50.

⁷ Lásd az 1. lábjegyzetünket.

⁸ E dolgozatunkban figyelmen kívül hagyjuk többek között Schleiermacher és Dilthey hatását Heideggerre.

Anschauung und des Ausdrucks).⁹ E kurzus mottója Kempis Tamás *Imitatione Christi*jéből vett idézet: „Internus hommo, sui ipsius curam omnibus curis anteponit.” (A belső ember előnyben részesíti a maga gondját minden más gonddal szemben.)

Az *Imitatio* mint a *Devotio moderna* óriási mozgalom része (1000 körül) mély hatást gyakorolt a keresztény szellemiségre: a lelket interiorizálódásra hívja fel Jézus Krisztus felé fordulva, azért, hogy ne legyen a külső gondok szétszóró hatásának martaléka. A racionalizáció veszélyei is lelepleződnek. Az imitatio szelleméhez közel álló fiatal Heidegger maga is próbálja leleplezni azokat a veszélyeket, amelyek a filozófiára leselkednek: annak a veszélye áll fenn, hogy a filozófia elfordul az ő valódi feladatától, és arra korlátozódik, hogy leírja az egyszerű „világnézeteket”, amelyek egy pontos civilizációs ideál szerint rendszerezettek, és egy értékhierarchiába vannak bezárva. Az 1919-ben elkezdett kritikájához hűen¹⁰ Heidegger kihangsúlyozza, hogy a filozófiának nem szabadna az életet olyan objektummá tenni, amelyet a gondolkodás teoretikusan rögzített, sztereotipizált. A filozófiának arra kell törekednie, hogy az életet a maga eleveenségében, mozgalmasságában ragadja meg, ezért a saját világra (*Selbstwelt*) kell koncentrálnia, a *Dasein* sajátos egyedi történetiségére, konkréciónjára. Ezekről úgy kell elszámolni a filozófiának mint folyamatosan megvalósulásban levő tapasztalatokról. Heidegger pedig megjegyzi, hogy a tapasztalat nem egy megismerési folyamat, hanem az élő résztvevő-lét/érdekellet-lét (*Beteiligtsein*), ami azt jelenti, hogy törődő gondoskodásban vagyunk (*Bekümmertsein*), oly módon, hogy az Önmaga folyamatosan determinált a gond, a törődés (*Bekümmerng*) által.¹¹ Heidegger emlékeztet arra, ami szerinte a filozófia valódi feladata: a figyelmet egy konkrét és élő Önmaga gondja felé orientálni. A *Selbstbekümmerng* témája jelen van az *Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen«*-ban is (1919–1920).¹²

A filozófia és a faktikus élet kapcsolatáról Heidegger az 1920/1921-es téli szemeszter ideje alatt tartott kurzus elején is részletesen beszél, amint azt a GA 60. kötetéből tudjuk.¹³ Heidegger szerint a filozófia a faktikus élettapasztalatból ered, és ide tér vissza. Feltehető az a kérdés, hogy mit kell értenünk a faktikus élettapasztalat alatt? Egyrészt a tapasztalás *aktusát*, másrészt azt, *amit* tapasztalunk. Az aktív és passzív értelmet egyaránt fenn kell tartanunk, soha nem szakíthatjuk szét, mintha két különálló dologról volna szó. A tapasztalás nem pusztán kognitív tapasztalat, nem azt jelenti, hogy pusztán racionálisan tudatosá tettem valamit. Másrészt nem is pusztán passzív találkozás, hanem aktív formálás és magabiztosság is kapcsolódik hozzá. A „faktikus” szintén nem passzívan (nem episztemológiailag) kell elgondolnunk mint okságilag determináltat, hanem a „történetiből” kell megérteni.

Amit tapasztalunk a faktikus élettapasztalatban, az nem egy pusztán objektum (egy szubjektum számára), hanem több ennél: ez a *világ*, amelyben élünk.¹⁴ Ezt Heidegger formálisan tovább artikulálja, így jut el a környező világhoz (*Umwelt*), a közös világhoz (*Mitwelt*) és a saját világhoz

⁹ E kurzus destruktív szándékát Th. Kiesel mutatja ki Heidegger Natorp- és Dilthey-kritikájának felvázolásával, mely kritika egyrészt az *a priori* problematikájára, másrészt az átélés problematikájára irányult. Vö. Theodore Kiesel: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley, Los Angeles, London 1993. 123–137.

¹⁰ Lásd Martin Heidegger: *Zur Bestimmung der Philosophie*. = GA 56/57. Frankfurt am Main 1987. 87–88, 117, 210.

¹¹ Vö. Martin Heidegger: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. = GA 59. Frankfurt am Main 1993. 173–174.

¹² In Martin Heidegger: *Wegmarken*. = GA 9. Frankfurt am Main 1976. 30–35.

¹³ A GA 60-ban megjelenő kurzus első fejezete *Philosophische Begriffsbildung und faktische Lebenserfahrung*. 3–18.

¹⁴ „One cannot live in an object” – jegyzi meg Th. Kiesel ezzel kapcsolatosan a *The Genesis of Heidegger's Being and Time* 154. oldalán.

(*Selbstwelt*). Az elsőn érthetjük azt a milliőt, amely körülvesz minket, és itt nem csupán materiális dolgokra gondolhatunk, hanem szellemiekre is (lásd tudomány, művészet, vallás). Ebben találjuk a közös világot, amely társas kapcsolatainkat jelenti. Az utolsó a saját világ, mely én magam vagyok. Ezeket nem lehet a torzítás veszélye nélkül egymástól élesen szétválasztani, egymás alá helyezni, rangsorolni. A faktikus élettapasztalat mikéntje nem tudatosodik, teljesen feloldódik abban, amit tapasztal. Magamat soha nem tapasztalom aktusok és folyamatok konglomerációjaként vagy különálló én-objektumként. Abban tapasztalom magam, amit teszek és elviselek, a gondomban, törődésben vagy a mellőzésben stb.

Ami a filozófia szempontjából lényeges, az az a következtetés, hogy a faktikus élettapasztalat lehet a filozófiai impulzus eredete, de ennek elnyomója is (a hanyatlásra való hajlam miatt). Kisiel úgy látja, hogy Heidegger érénye éppen abban áll, hogy elsőként problematizálja magát a faktikus élettapasztalatot.¹⁵ Heidegger felhívja a figyelmünket arra is, hogy nagyon sok filozófiai elgondolás, mint amilyen a Platóné is, a faktikus élet hanyatlásra való hajlamából nőtt ki. Miért is gondolja ezt Heidegger? Mert úgy látja, az életnek az ideák felé való vonzódása azzal a céllal történik, hogy magát biztosítsa a történelem ellen (Platón útja), a történelemmel (Spengler), vagy a történelemből (Dilthey, Simmel, Rickert, Windelband). Miért van szükség biztonságra? Mert van valami nyugtalanító. Az élet nyugtalanságát (*Beunruhigung*) ezek a filozófiák mellőzni kívánják egy, a történelemtől szóló objektív elmélettel. A biztonságot a történelemnek nevezett objektummal szemben tanúsított kognitív attitűddel érik el. A *Dasein*t mint részobjektumot a nagy objektumból (a történelem teljes objektív történéseiből) emelik ki. Heidegger a jelenvalóletet vissza akarja téríteni önmagához, hogy az saját élettapasztalatából értse meg magát eredeti gondjában, nyugtalanságában, aggodalmában. Ez egy megfordítás a történeti problematikájának megközelítésében. A következő kérdések merülnek fel így: Hogyan viszonyul a saját jelenvalóletem (mint a történelem által már nyugtalanított) a történelemhez magához? Hogyan is áll „a történetivel” az aggó *Dasein* egyszerűen önmagából kiindulva?

Ahhoz, hogy a filozófia úgy közelítsen az élethez, hogy közben megőrzi annak elevenségét, Heidegger szerint fontos volna egy preteoretikus nézőpontot megőrizni. Par excellence preteoretikus doméniumnak tekinthető a vallásos szféra; és így már érthető, hogy Heidegger miért szánja rá magát 1920-1921-ben arra, hogy a vallásos élet fenomenológiájáról tartson kurzusokat. Ezeket a kurzusokon fenomenológiai megközelítéssel próbálja meghatározni azokat az alapfogalmakat, amelyek körül artikulálódik a vallásos élet, mindenekelőtt az őskeresztények élete a páli levelek alapján.

Heidegger a páli levelek interpretációjakor – ahogy maga állítja – nem szándékszik egy dogmatikai vagy teológiai-egzegetikai értelmezést nyújtani, de történeti vizsgálódást vagy vallásos elmélkedést sem, csupán útbaigazítást egy fenomenológiai megértéshez.¹⁶ Heidegger tudatosan arra törekszik, hogy sem Pált, sem Ágostont ne történeti objektumként vizsgálja, ahogyan például ezt Ernst Troeltsch, a nagy vallásfilozófus teszi. E kiemelkedő keresztények nem tekinthetők tárgynak egy kronológiailag rendezett „idő”-ben, melyet a korukkal együtt a jelen távlatából vizsgálhatnánk. Ami öbennük valóban történeti, az az, hogy kimutathatóan nagyon is élnek, jelen vannak, működnek bennünk ma is, tehát nem pusztán történeti „instanciák”. Először meg kell tanulnunk a történelem

¹⁵ Uo. 156. Kisiel itt kiemeli azt, hogy e faktikus tapasztalat problematizálásával lehetőségünk van arra, hogy a hanyatló hajlamot megfordítsuk azáltal, hogy e tapasztalatban magában megtaláljuk az elfordulás motívumait.

¹⁶ „Wir beabsichtigen im Folgenden nicht, eine dogmatische oder theologisch-exegetische Interpretation, auch nicht eine historische Betrachtung oder eine religiöse Meditation, sondern lediglich eine Anleitung zum phänomenologischen Verstehen zu geben.” GA 60. 67.

ránk gyakorolt hatásának jelentőségét. Heidegger a filozófia és a vallás belső kapcsolatára figyel, megjegyezvén, hogy Troeltschnél, aki szerint a vallás az objektumok objektuma, ez a viszony még mindig külsődleges (tudományos). Heidegger nem egy tárgy történeti megközelítést alkalmaz, hanem aktualizáló történetit. Kiesel úgy látja, hogy az 1920–21-es akadémiai év legfontosabb hozzájárulása Heidegger fejlődéséhez nem a vallásos tartalomban áll, hanem inkább a hermeneutikai fenomenológia homályos formális kidolgozásában.¹⁷

Visszatérve a páli levelekhez meg kell jegyeznünk, hogy, bár Heidegger nem idézi Pált a *Lét és időben*, azért még a páli buzdítás, mely a keresztények közösségét virrasztásra, éberségre szólítja fel, nyilvánvalóan meghatározóvá válik Heidegger gondfelfogásában. Heidegger érzékeny az iránt, hogy a keresztények élete teljesen a gond jegyébe helyezhető. Ezért kihangsúlyozza a gond félelmetes (szorongással összefüggő) dimenzióját: a keresztény élet számára nincs semmilyen biztonság, a faktikus élet keresztényi alapjellemezője a bizonytalanság/biztonság nélkülség (*das Unsichere*), mely nem véletlenszerű, hanem szükségszerű.¹⁸

A parúziára való figyelem, az éberség szükségességének kidomborításával láthatóvá válik a keresztény fakticitásban jelen levő gond: a törődés. A keresztények igaz értelemben félnek a valódi törődés jegyében, mert az 1 Tessz 5 szerint „az Úrnak napja úgy jő el, mint éjjel a tolvaj”. Aki pedig Krisztus visszajövetelével kapcsolatosan világi spekulációkba, racionalizációba kezd, az „önmagától messze szalad”.¹⁹ Heidegger kitart amellett, hogy Pál számára a legfontosabb az önmagunkhoz való visszatérés, valamint a jövőre vonatkozóan az a gondolat, hogy alapvetően a jövő nem áll rendelkezésünkre.

Ez a „kairologikus időben”²⁰ maradás egy olyan típusú tudást igényel, amiben nincs semmi teoretikus, hanem inkább egy szituációmegértésben áll. Lényegében a kurzus fő témájának tekint-

¹⁷ A formális jelzés (melyre Heidegger törekszik) bizonyítékaként megemlíthetjük azt a két heideggeri sémát, amelyek páli és ágostoni szövegekből kiemelt fogalmakat tartalmaznak a kereszténnyé válás dinamikájáról. Ezek a görög és latin infinitívusokat tartalmazó sémák, melyek grammatikailag is közvetítik a formális jelzés meghatározatlanságát, nem tekinthetőek csupán pedagógiai segítségként. Ez egy újfajta forma, mely a hagyományos *mathesis universalis* statikus szubjektum-objektum sémáin túlra kíván eljutni. Ezért annak a fenomennek az intencionális dinamikájához alkalmazkodik, amelyet a fenomenológia artikulálni szeretne. A *logos* tehát magából a fenoménből adódik, nem pedig bármilyen ideálelméleti viszonyulásból. Ez egy temporális forma tehát. A vallásos tapasztalat a leginkább preteoretikus, és ekként utolsó próbája a fenomenológiai módszernek.

Kiesel figyelmeztet arra a paradoxonra, hogy Heidegger éppen diagrammokat használ a leképezős/reprezentációs gondolkodás destruálására. Az objektív tartalmi képek helyett viszont Heideggernél az aktualizálásra (*Vollzug*) kerül a hangsúly. Így jelenik meg a kereszt (formális jelzés), melyre elhelyezhetjük a faktikus keresztény élet dimenzióit. Magunkra kell tekintenünk ahhoz, hogy megértsük az Isten jó voltának és a hitnek szélességét, hosszúságát, mélységét és magasságát (Ef 3, 18–19.). A szélesség, hosszúság, mélység és magasság itt nem kronológiai dimenziók. A keresztény szélesség a jó tettekben áll, melyek mindenkit segítenek, akit elérnek, beleértve valaki ellenségét is. A hosszúság a hosszantűréssel kapcsolatos, mely kitart a végig. A magasság annak reménye, hogy elérjük az örök életet. A mélység, a rejtett és eltemetett rész, a kifürkészhetetlen isteni ítélet, a szabadon ajándékozott kegyelem titka, melyben mi mint keresztények gyökerezünk és megalapozódunk.

¹⁸ „Für das christliche Leben gibt es keine Sicherheit; die ständige Unsicherheit ist auch das Charakteristische für die Grundbedeutungen des faktischen Lebens. Das Unsichere ist nicht zufällig, sondern notwendig. Diese Notwendigkeit ist keine logische oder naturnotwendige. Um hier klar zu sehen, muß man sich auf das eigene Leben und seinen Vollzug besinnen.” GA 60. 105.

¹⁹ Uo. 151.

²⁰ A kairologikus idővel kapcsolatos heideggeri megjegyzéseket lásd a GA 60. 150. Itt Heidegger az 1 Tessz 5, 1–11-et elemzi, ahol Pál nem kronologikus, hanem kairologikus tájékoztatást nyújt a parúziával kapcsolatosan. A kairosz pedig döntés elé állít. A kairológiai idő az időileg felfogott idő, és szembeállítható a kronológiai (görög) időmegértéssel, mely a látásra épül, és a térrel méri az időt.

hetjük a teoretikus tudás elvetését egy, a saját szituációhoz kötődő tudás érdekében.²¹ Nem a parúzia „mikorját” (*Wann*) kell kalkulálással meghatározni objektív időterminusokban, hanem ki kell tartani, el kell viselni küszöbönálló, fenyegető közelségét. A várakozás „hogyanja” (*Wie*) a fontos, a saját-viselkedésünk, Istennel való viszonyunk, önmagunk *Isten színe előtti* beteljesítése/aktualizálása: a hit munkája, a szeretet fáradozása és a reménység állhatatossága.²² Tehát egy olyan tudásról van szó, mely nem „időkhöz és időszakokhoz” kapcsolódik, hanem a saját magára figyeléshez, az önmaga szituációjának megértéséhez. Az üdvösség érdekében egy olyan praktikus bölcsességre van szükség, amely együtt jár a törődéssel, félelemmel és reszketéssel.²³ Heidegger kihangsúlyozza, hogy a keresztény törődés, szorongás lehetővé teszi a faktikus élet tapasztalatának valós magáévá tételét. Arra következtet, hogy a keresztény *Bekümmerng* (aggódó törődés) megnyit egy autentikus időiséget. A keresztény hit – ahogy erre Otto Pöggeler figyelmeztet – éppen a faktikus élettapasztalat; az életet történetien, történetében érti meg.²⁴ Ő nem csupán az időben él, hanem az időt éli. Így az őskeresztény vallásosság jellemzése által Heidegger eljut azokhoz a fogalmakhoz, amelyek a faktikus élet struktúrájának kimutatásához szolgálnak.

A Szentírást ismerő olvasó a következő ellenvetéssel élhetne: a Biblia több helyen is arra szólít fel, hogy vessünk el minden aggodalmaskodást, hogy ne aggódjunk a holnapért. Ahhoz, hogy a heideggeri olvasatot megértsük, hasznosnak bizonyulhat Bultmann *μέριμνα*-elemzése.²⁵ Bultmann többek között bebizonyítja, hogy a sztoikusok terminusa nem a *μέριμνα*, ahogyan azt Burdach és Heidegger gondolta,²⁶ hanem a *phrontisz*.

Bultmann, aki Heidegger kollégája Marburgban, fényt derít arra, hogy az Újszövetség szerint mi lehet a gond értelme az emberi életre vonatkozóan. Bultmann szerint ha Jézus így beszél: „Ne aggodalmaskodjatok a ti életek felől, hogy mit egyetek és mit igyatok; sem a ti testetek felől, mibe öltözködjetek. [...] Ne aggodalmaskodjatok tehát a holnap felől [...] Elég minden napnak a maga baja”,²⁷ akkor nem azért mondja mindezeket, hogy az ember életéből teljesen kiiktassa a gond dimenzióját. Inkább csak ellentmondani akar annak a veszélyes illúzióknak, amit az aggodalmaskodás nyújthat, tudniillik, hogy a mi gondunk (*μέριμνα*) által nekünk hatalmunk volna biztonságunkat megszerezni. Tehát nem az ember hatalmában áll biztosítani jövődjét, bármilyen gondterhelt legyen is. Ugyanakkor – Bultmann olvasatában – ez nem jelenti azt sem, hogy akkor az ember mindig biztos lehet abban, hogy az ő életét Isten biztosítja, hanem arról van szó, hogy a maga biztonságát világi eszközökkel kereső embernek megmutattatott, hogy elsősorban Isten országával kell foglalkoznia. A *μέριμναν* (aggódó, nyugtalan) tehát a valamivel vagy valakivel való gondos törődés kifejezésére szolgál. Az 1Kor 7, 32–34 megmutatja, hogy egymással ellentétes jelentésben is közreműködhet: tárgyai lehetnek egyrészt a világ dolgai, másrészt az Úr dolgai. Az első esetben az ember, miközben rendelkezni kíván a világgal, ténylegesen rabjává válik. Ez a földi dolgokkal való gondoskodás azon a tévhiten alapul, hogy a világi módon rendelkezésünkre álló dolgokkal biztosítható az

²¹ Lásd ehhez GA 60. 72, 88, 90, 107, 112, 124, 148.

²² 1Tessz 1, 3. Lásd ehhez Heideggernek az 1Tessz levéllel kapcsolatos diagrammját (*formales Schema*), amely a páli levélből kiemelt görög fogalmakat tartalmaz. GA 60. 96.

²³ Vö. Fil 2, 12.

²⁴ Vö. Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen 1963.

²⁵ Lásd Rudolf Bultmann cikkét: „μέριμνάω, προμέριμνάω, μέριμνα, ἀμέριμνος” = Kittel: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart 1938. 592–593; valamint Rudolf Bultmann: *Az Újszövetség teológiája*. Bp. 1998. 187, 199.

²⁶ Vö. Martin Heidegger: *Lét és idő*. 358.

²⁷ Mt 6, 25–34.

élet, hogy az önhatalmú előrenyúlással az ember biztosíthatja magát a jövőre, illetve megőrizheti a jelenlegit a jövőre. Ezzel ellentétben áll az Úr szerinti aggodalmaskodás, mely a világi aggodalmaskodás szemszögéből akár gondtalanságnak minősülhet (ám csupán abból a perspektívából).

A következőkben visszatérünk a heideggeri értelmezésekhez. Heidegger felismeri azt, hogy a kereszténység későbbi történetében az eredeti élettapasztalat nem őrződik meg teljes tisztaságában, mert egy nem adekvát fogalmi rendszerrel hamisítódik meg. Azt sem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy ez a tapasztalat időnként visszatér Ágostonon és a középkori misztikusokon, Lutheren vagy Kierkegaard-on keresztül. Ágoston esetében az értelmezésnek egy neoplatonikus fogalmi hálón kell áthatolni, és ekként kell megragadnia az igazi alapot képező tapasztalatot. Ezért Heidegger szerint Ágostont destruálni is kell, nem csupán explicitté tenni, mint Pált.

A továbbiakban az Ágostonnál megjelenő *gond* heideggeri értelmezésére térünk rá, mely megőrzi a Pállal való érintkezést.²⁸

Heidegger és Ágoston.

A Vallomások X. könyvében megjelenő gond

1921 nyári félévében Heidegger folytatja a vallásos egzisztencia elemzését az ágostoni *Vallomások X.* könyvének értelmezésével. Ágoston úgy kezdi Isten keresését, hogy saját emlékezetét kutatja, és megdöbben azon, hogy önmagát sem ismeri. A szöveg dinamikájával jól harmonizálva Heidegger elemzése két fázist követ végig: először egy felfele ívelő fázist, amelyben Ágoston lelke Istent keresi emlékezete feltérképezésével, és végül a szépség tapasztalásához érkezik; másodsor egy lefele hajló fázist, ahol Ágoston a kísértéssel harcol. Amíg az első fázis elemzése rövid, addig a második fázis a kurzus kétharmadát teszi ki. Ebből nyilvánvaló, hogy Heidegger a legnagyobb figyelmet az utóbbinak szenteli.

Elemzésének főtengele a *gond* (*cura*, *Bekümmierung*), amelyet a faktikus élet alapvető jellemzőjeként határoz meg. Heidegger már itt a *Bekümmierung* fogalom használatával az ambivalenciára összpontosít: a *gond* mint a legsajátabb lehetőségek kiteljesedése jelenhet meg, de úgy is mint a világi foglalataskodásban való belevezetés. Ez tematizálódik majd a *Lét és időben*. Heidegger azt sugallja, hogy egy autentikus törődés a világba-hanyatlástól való félelemben lakozik. Aki pedig egyik foglalataskodásból (tevés-vevésből) a másikba szalad, azt inautentikus *gond* vezérli. A kurzus kiegészítő jegyzeteiből olvashatjuk ki azt, hogy a *curare* az élet alapvető jellemzője, amely mint *vox media* a jó és a rossz oldalról is megközelíthető (autentikus, ill. inautentikus *gond*).²⁹

Ezek után azt vizsgáljuk meg, hogyan körvonalazódik a kettős felfogás a *curare* kapcsán megvizsgálva a *gond* azon három formáját, melyet Heidegger Ágostonnál fedez fel:

- a) az élet szétszóródása (*defluxio*),
- b) a kísértés megtapasztalása (*tentatio*: a test érzékisége, a szem kelye és a gög),

²⁸ Meg kell jegyeznünk, hogy Heidegger Pál-értelmezését nagymértékben befolyásolták Luther gondolatai, Luther pedig Pált Szent Ágoston olvasatán keresztül látta.

²⁹ GA 60. 271.

c) az Önmagára irányuló kérdésfeltevés lehetőségére.

Az Ágostont értelmező fiatal Heidegger számára a gond, a szorongó foglalatoskodás elsősorban úgy jelenik meg, mint az élet erős hajlama a szétszóródásra, a hanyatlásra. Egy, a neoplatonizmussal rokonítható szellemben Heidegger Ágostonnal együtt a földi élet nyomorúságos jellegét panaszolja, hisz szétszórjuk magunkat, és feloldódunk a szétszóródásban.³⁰ E szétszóródás, mely nem elhatározásból történik, nem abból indul ki, tekinthető elsősorban a gond inautentikus módjának. Ebből adódóan elnyeletünk a világ által. De hogyan uralkodik el fölöttünk a világ? Heidegger Ágostonnal együtt úgy gondolja, hogy e fatális hajlam forrása az az *indigentia*, amit magunkban hordunk, s amely két mozzanatban nyilvánul meg: a félelemben (*temere*) és a vágyban (*desiderare*). Mint örökösen érdeklődők mi spontán módon vonzódnak a dolgok iránt, mely dolgok hasznosaknak vagy haszontalanoknak tűnnek. E vak mozgásba bevonva, a könnyelműség által vezetettve, szemet hunyunk azon lehetőségek felett, melyek önmagunk számára fontosak lehetnek.

A diszperzióra való hajlamból nő ki a *curare* második lehetőség-módozata: a kísértés tapasztalata. Itt már egy bizonyos ellenállásról is beszélhetünk, hiszen kísértettnek lenni azt feltételezi, hogy egy bizonyos ellenállásban vagyunk a kísértés tárgyával szemben. Ágoston szövegét követve Heidegger a kísértés három módját taglalja: a test érzékiségét, a szem kelyét (a kíváncsiságot) és a gőgöt.

A) Az első forma az érzéki tapasztalatban való szétszóródáshoz kapcsolható. Ágoston külön kitér az álombeli kísértéseire (V. X/30), a mértékletességgel kapcsolatos problémáira étkezéskor (X/31), az illatok élvezetére (X/32) és a hallás és a szem élvezeteire (X/33). Aggodalmainak oka, hogy állandó bizonytalanságban kell élnünk: nem tudjuk pontosan, hol a határ a szükséges és a felesleges között. Azt viszont már korábban megjelöli (X/29.), hogy a cél mindig is az önmegtartóztatás (*continentia*), mely egységbe szed össze, szemben a sok irányban való szétszakadással (*defluxus*).³¹

B) A második a kíváncsiság (*concupiscentia oculorum*) fenoménje, mely nem más, mint a folytonosan újat-észrevenni-akarás. Arról a kísértésről van szó, amely újdonságokkal naprakészen tart, amely mindent színpadiassá próbál tenni, a külsőségekre figyel, a szenzációkra (legyenek ezek akár tudományos érdekességek), és megkerül minden – az értelemre vonatkozó – kérdést. Ágoston, Lucretiust és Senecát visszhangozva, meglepetését fejezi ki már a X/8. részben is: „Az ember szalad hegycsúcot, öreg tengert, szélesen hullámzó folyamot, végtelen Óceánt, csillagjárást bámulni, s önmagával nem törődik.”³² Ha nem tudunk ellenállni, akkor az önmaga egyáltalán nem tesz föl kérdést, hanem menekül. Itt evidenssé válik az, hogy Heidegger gazdag ihletett talál Ágoston szövegeiben a *Lét és idő* azon fejezeteinek megírásához, melyekben a jelenvalólét hanyatló módját elemzi. A *Lét és idő* utal Ágostonnak azon felismerésére, hogy a

³⁰ Uo. 205, 246. Ágoston *Vallomásai* X/28. részének címe: *Nyomorúság a földi élet*. A továbbiakban, amikor a *Vallomásokból* idézek, vagy utalok e műre, a következő kiadásra támaszkodom: *Szent Ágoston Vallomásai*. Szent István Társulat, Bp. 1999. A *Vallomások* X/28–29. fejezeteinek heideggeri értelmezését főként az *Augustinus und der Neoplatonismus* 12. §-ában találjuk: *Das curare (Bekümmertsein) als Grundcharakter des faktischen Lebens. Achtundzwanzigstes und neunundzwanzigstes Kapitel* cím alatt.

³¹ Utalnunk kell arra, hogy az Oskar Becker jegyzetei alapján rekonstruált sémában, melyet Heidegger áttekintő céllal vázolt fel Ágoston kapcsán, a *curare*, a *defluxus* és a *continentia* kulcsfogalmakként jelennek meg. Lásd GA 60. 273.

³² Szent Ágoston: *Vallomásai*. 259.

látásszomj, a tudásvágy,³³ a kíváncsiság összefügg a mindennapisággal. A kíváncsiság mindig valami újra irányul,³⁴ de ezt nem azért teszi, hogy megértse, amit lát és létviszonyba kerüljön vele, hanem csupán azért, hogy lásson (tehát a felszínen mozog).³⁵ Egyik dologról a másikra tér anélkül, hogy komolyan érdekelné valami. A kíváncsiság elgyökérteleníti a világban-való-létet, mely az ember sajátja.

C) A gög (*ambitio saeculi*) a harmadik típus. A faktikus élethez tartozó kísértés harmadik formája az *Eitelkeit der Welt*, ahol az *Eitelkeit* hiúságot, önteltséget, ürességet, tartalmatlanságot, haszontalanságot jelent. Az Önmaga ilyen típusú gondja valójában olyan lehetőséget foglal magában, hogy az Önmaga, és ezáltal az egyén ittléte üressé válik, az ürességben és a semmiben elpárolog. A *Lét és időben* ezt a fenomént Heidegger az egymással-lét deficiens létmódjaként határozza meg.³⁶

Heidegger kijelenti, hogy a harmadik kísértésnek való engedés bezárja az Önmaga megismerésének lehetőségét, az önmegtalálás végleges elvesztésével járhat.³⁷ A kísértés ugyanakkor magába foglalja a *curare* másik lehetséges irányulását is: az Önmaga megismerését. Tehát a kísértés megtapasztalása nyitja meg a másként-lét lehetőségét. A kísértés tulajdonképpen egy lehetséges döntés helyszíne, ahol a megtérés megtörténhet. Ágoston így reménykedik: „nem engedsz erőnkön felül kísértésbe esni bennünket, hanem erőt is adsz hozzá, hogy elbírjuk.”³⁸

A megtérés esélye a veszély felismeréséhez fűződik. Valójában soha nem tapasztalja meg a kísértést az, akinek az élete magától működik. Ahhoz, hogy a kísértés megjelenjen, szükséges, hogy egy lehetőség szimultán módon megnyíljon azért, hogy egy elhatározásnak meg kelljen és meg lehessen születni (szemben azzal, ami önmagától adódik). Ágoston megfogalmazása is erre utal: „Mert ami erő igazán megvan bennünk, legtöbbször *rejtekekben* marad, hacsak valami tapasztalás világosságát nem vet rája. S bizony senki se bizakodjék el ebben a nevezet szerint is *elejétől végéig kísértés-életben*...”³⁹

A kísértés olyan tapasztalatként jelenik meg, amely az embert megnyithatja létének kérdése felé, a gond harmadik potenciális irányába. Pálhoz képest itt a *gond* hangsúlyozottabban a görög filozófiából örökölt irányt kap: nem arról van szó, hogy az éberségre való parancs nyomán félelmet érezk Istennel szemben, hanem felvetődik az Önmaga megismerési lehetőségének a kérdése, a saját lélek megismerése. Az ágostoni kontextusban szorongást kelt az a tény, hogy önmagam számára rejtély vagyok: „Bizony-bizony magam sem tudom egészen átérezni azt, ami én vagyok. Szűk talán a lélek önmaga bírására, hogy van valahol valamije, amit nem tud felfogni? Hol ez a valami? Nem lehet kívülről, hanem csak benne! De akkor miért nem fogja fel? Egyik csudálkozásból a másikba esem emiatt s bámulat fog el.”⁴⁰

³³ A görög gondolkodásban a megismerés a látásvágygal azonos.

³⁴ A német *Neugier* szó (mely kíváncsiságot jelent) két része is az újra irányuló mohóságra hívja fel figyelmünket, hisz a *neu* újat jelent, a *Gier* pedig mohó vágyat.

³⁵ Szintén a felszínen mozog a fecsegés is, mely ugyanúgy nem a létezőkre figyel, hanem arra, amit mondanak róluk. Vö. Martin Heidegger: *Lét és idő*. 316.

³⁶ Vö. uo. 27. §.

³⁷ GA 60. 240. A 246. oldalon pedig így pontosít Heidegger: „Az életben a kísértés lehetőség Önmagunk elvesztésére és megtalálására.”

³⁸ Szent Ágoston: *Vallomásai*. 253.

³⁹ Uo. 286. [Kiemelés tőlem – K.E.]

⁴⁰ Uo. 259. J. Kreuzer etimológiai vizsgálatok alapján úgy véli, hogy a „szűk” (lélek) és a „szorongás” összefüggnek. Vö. J. Kreuzer: *Der Abgrund des Bewußtseins. Erinnerung und Selbsterkenntnis im zehnten Buch*. Freiburg 1998. 458.

Önmagam elől el vagyok rejtve, hisz minden pillanatnyi felismerés után következhet egy másik pillanat, amely már előidézi bukásom, és teljesen másként fed fel engem. Az önmagam birtoklása, feltéve, hogy ez beteljesülhet valamennyire (kis mértékben) is, nem más, mint egy oda-vissza mozgás ennek az életnek a tendenciájában és irányulásában. Az „Önmaga birtoklása” a heideggeri fenomenológiai elemzésben úgy jelenik meg mint egy mindig törékeny lehetőség, amely a bukás konstans veszélye ellen küzd, és nyerni akar. Heidegger gondolkodása mindig hű marad ahhoz a gondolathoz, amely lehetetlenné teszi az Önmaga általi teljes birtoklást, és egy állandó *gondot* tesz szükségessé. A minden megértésben fennálló bizonytalanságot hangsúlyozza J. Grondin is, amikor Heideggerről és Ágostonról ír a hermeneutikai igazság kapcsán.⁴¹

Összefoglalásként elmondhatjuk, hogy e fiatalkori heideggeri kurzusban a *gond* fogalma két dimenziót fed le; ezek a bukás horizontjával kapcsolódnak össze:

1) a világiás foglalatosság mint szétszóródás, mely nem ismeri önmagát, és amely leggyakrabban egy hamis biztonsággal jár;

2) a valódi törődés, amely a kísértésben bukkan föl. E kísértés a lélek meghasonlottsága, szétszaggatottsága, mely a lelket a tiszta szorongásba dobja, és így bizonyos fokig lehetőséget ad arra, hogy a lélek önmagát megtapasztalja egy autentikus gond által. Ez a „tulajdonképpen gond” az, amely a bukás elkerülhetetlen tendenciája ellenére ébren tartja az Önmaga megtartásának elhatározását; erőfeszítéseket tesz arra, hogy a bukást jelentő félálom, homály, ernyedtség ellenére tekintetét az autentikusra irányítsa.

A keresztény faktikus élet e hermeneutikájának fényében, mely a *gond* vezérfonalát követte, néhány következtetést vonhatunk le. Elsősorban nyilvánvalónak tűnhet, hogy az a *gond* fogalom, amelyre Heidegger Ágostonnál talált rá, több vonása miatt könnyen visszavezethető az Önmaga gondjával kapcsolatos antik filozófiai hagyományra (*epimeleia beautou*). Valóban Ágostonnál is jelen van minden formájú felejtés elvetése, az önmagunk előli szaladás, a szétszóródás elvetése, az ébren-létre való felhívás. Azonban észre kell vennünk azt, hogy a *keresztény* tapasztalat ennek az antik hagyománynak egy egyedi hangsúlyt ad, sőt átértelmezi, amikor a *bizonytalanságot* és a földi alapvető szorongást emeli ki, amely minden önmaga-megismerést aláás.⁴² Heidegger pedig egyenesen túlhangsúlyozza ezt a gondolatot: a nyugalom egyáltalán nem lehet az autentikus gond mozgatója. Az önmegmentés lehetősége a veszély tudatából nyílik, a veszélynek veszélyként felfogásából. Ugyanúgy, mint Pál, Ágoston, a középkori misztikusok, Luther és Kierkegaard, Heidegger is hisz a szorongásban rejlő egyedi lehetőségekben. Kierkegaard számára a szorongás valódi megértése a legnagyobb tudás. Ha soha nem ismerjük meg a szorongást vagy belesüllyedünk, akkor elveszítjük Önmagunkat. A szorongás és kétségbeesés az örökkévalóság kiáltása földi életünkben.⁴³

Heidegger minden gondolkodásmódot, amely a nyugodtságból születik, vagy amely a *gond*nak egy nyugodt ábrázatot adna, inautentikusként jelöl meg. Ilyen minden valószínűség szerint a görög látásmód, amelynek befolyását részben a kereszténység is elszenvedi. Ha Istenben nem remélhetünk többet, mint a szív nyugalmát, hogyan lehetne fenntartani a temporalitás autentikus kapcsolatát a faktikus élet történetiségével? Heidegger úgy látja,

⁴¹ Vö. Jean Grondin: *Zur hermeneutische Wahrheit: Heidegger und Augustine*. = Ed. E. Richter: *Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main 1993. 169.

⁴² Ágoston: „...milyen nagy különbség szakítja el magamat önmagamtól...” Vö. Szent Ágoston: *i.m.* 281.

⁴³ Lásd Søren Kierkegaard: *A szorongás fogalma*, valamint *A halálos betegség*. Bp. 1993.

hogy az ágostoni fogalomrendszer – neoplatonizmusa miatt – nem mindig eredeztethető a faktikus életből.⁴⁴ Heidegger úgy ítéli, hogy Ágoston az élethez tartozó szorongás/gond szerint él és gondolkodik, de a *fruitio Dei* kietizmusával, amely Istent a nyugalomban keresi. Így következtelen lesz önmagával szemben, és elhibázza a faktikus élettapasztalatot, mely az őskereszténység sajátja volt. A *fruitio Dei*, ahogyan azt Ágoston a neoplatonizmus felől elgondolta, ellentétben áll az Önmaga elsajátításával; különbözik a gyökerük is, kapcsolatuk csupán külsődleges. Ágoston neoplatonikus különbséget tesz látható és láthatatlan dolgok között. Az elsőket csupán használhatjuk (*uti*) más célokra, és csak a második csoportban levőknek örvendezhetünk (*frui*) önmagukért. Az értékek felcserélése perverzió. Az ágostoni kietizmus együtt jár tehát egy bizonyos értékeléssel, értékrend felállításával: Ágoston szerint Istennek mint *summum bonum*nak kell örvendeni, Istent *bonum*ként kell tisztelni/értékelni, és *summum*ként kell más dolgokkal összehasonlítani. Ezt Heidegger szerint destruálni kell.

Valójában meg kell látnunk, hogy a *Vallomások* X. könyve nem csupán egy szorongó szellemet jelenít meg, hanem felmutat egy megbékülésre való irányulást is, amelyet Heidegger majdnem teljesen elkerül. A *quies* kevés helyen jelenik meg Heidegger utalásaiban,⁴⁵ és akkor sem explikálja eléggé. Pedig a *Vallomások*ban néhány helyen explicit módon megjelenik az Istenben való megnyugvásra való utalás.⁴⁶ A béke lesz a jutalom, a lélek pedig akkor lesz igazán boldog, amikor minden szorongástól szabadon az egyedüli igazságnak fog örvendeni, amely minden igaznak princípiuma. Nem szabad viszont megfedkezünk arról, hogy Ágoston élesen megkülönbözteti az Istentől kapott nyugalmat attól a nyugalomtól, amelyet az ember saját maga teremt. Az első ugyanis váratlanul szállja meg az embert, és elosztat minden nyugtalanságot. Ezt a benső békét tehát semmi módon el nem érhetjük, hanemha ajándékba kapjuk.

Heidegger azonban mindig a szorongást részesíti előnyben. Például amikor az *inquietum cor nostrum*-ot (a mi szívünk nyugtalanságát) idézi, elmulasztja befejezni az ágostoni mondatot, kihagyja a következőket: *requiescat in Te* (nyugodjon benned).⁴⁷ A Pálról szóló kurzusban istengyalázasnak minősíti azt a gondolatot, hogy Isten a nyugalom helye, a pihen(tet) ő, a támasz lenne.⁴⁸

Mindenesetre elmondhatjuk, hogy Heidegger szem előtt tartja a keresztény szellemiség feszültségét e témával kapcsolatosan. Azáltal, hogy kiemelt fontosságot tulajdonít a gondnak mint szorongásnak, figyelmeztet arra is, hogy a kereszténységet nagymértékben befolyásolta a görög teoretikus hozzáállás, melynek eredményeként megszületik a nyugalomszemlélet. Heidegger a freiburgi kurzusok korszakában (1919–1923) úgy látja, hogy a görög szemlélet kizökkenti az igazi gondot egy teoretikus bizonyosság keresésének irányába; mindez a faktikus élet mozgásának hátrányára történik, a gond mint szorongás hátrányára.⁴⁹

⁴⁴ Heidegger ambivalens viszonyulását Ágoston görög oldalához Pöggeler kísérte meg leírni. Lásd O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, valamint *Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie*. = Uő. *Heidegger in seiner Zeit*. München 1999.

⁴⁵ Pl. GA 60. 214, 272. A 272. oldalon a *fruitio Dei*vel összefüggésben ezt a heideggeri mondatot találjuk: „Damit hängt es zusammen, daß für Augustinus das Ziel des Lebens die *quies* ist.”

⁴⁶ Szent Ágoston: *i.m.* X/18, 38, 23, VI/12. Ezekből arra lehet következtetni, hogy a harc célja a belső béke.

⁴⁷ Uo. I/1, 24.

⁴⁸ „Das Christ findet nicht in Gott seinen *Halt*. Das ist eine Blasphemie! Gott ist nie ein *Halt*.” GA 60. 122.

⁴⁹ Lásd GA 60. 104, 144, 223, 244, 247, 257, 261, 271–272, 277, 279–282, 292.

Luther. A faktikus élettapasztalat és a metafizika viszonya

Ágoston úgy hitte, hogy platonikus gondolatokkal közelíthet a keresztény üzenetben levő igazsághoz. A patrisztika és a skolasztika követte ezt az utat. Isten láthatatlan lényegét, örök hatalmát, istenségét, az Ő alkotásaiból, teremtményeiből kívánták megérteni és elérni, az idekapcsolódó Róm 1, 20-ban pedig a hellén metafizikai gondolkodás átvételének legitímálását látják.

Luther a skolasztikával ellentétes gondolatokat fejt ki. Ezért Heidegger elemzi az 1518-as heidelbergi disputa téziseit, melyek 1921-ben még kevésbé közismertek, ám a „dialektikus teológia” megjelenésével széles körben ismertté válnak. Luther azt állítja a 19. és a 20. tézisében, hogy nem nevezhető teológusnak az, aki Isten láthatatlan lényegét az alkotásai által fogja fel és érti meg, hanem csak az, aki – éppen fordítva – a látható oldalt Isten lényegéből érti meg, az Úr szenvedéseiből és a keresztből. Erre a következtetésre Luther úgy jutott, hogy megvizsgálta a teljes *Rómabeliekhez* írt páli levelet, melynek első részében Pál balgatagoknak nevezi azokat, akik azt keresik, hogy Isten lényegét teremtményeiből értsék meg. Luther szerint a metafizikai spekuláció éppen attól tekint el, ahol Isten ténylegesen cselekedett: eltekint a kereszttől és a szenvedéstől. Heidegger felismeri, hogy a spekulatív teológia teljességgel megvakul és megkövesedik, Luther páli ihletettségi „kereszt teológiája” pedig visszavezet abba a faktikus élettapasztalatba, mely az őskereszténységben jelen volt. Az üdvözítő ige hallgatása, a hit általi megigazulás tézise és a kereszt teológiája Heideggerre nagy hatással volt,⁵⁰ hiszen ez egy új (lutheri) nyelvvel is összefüggött. Heidegger is küzdött a metafizikával, és megpróbálta megújítani a metafizika nyelvét. Azt sem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk, hogy Heidegger szerint a kései Luther ismét a hagyomány rabjává vált, és Melanchtonnal együtt egy új skolasztika megjelenését segítette elő.

Fel kell tennünk a következő kérdést: hogy lehet az, hogy az a fogalmi apparátus, amit a metafizika használ, nem elégíti ki az élet tapasztalatát a maga fakticitásában? Mi csúszik ki a fogalmi hálójából, mit nem tud ez megragadni? Ami lényegileg érdekli a faktikus életet, az a *teljesség*, mely történeti természetű, és nem objektíválható. A metafizika nyelve pedig minden ilyen próbálkozást megfullaszt. A metafizikus gondolkodás tévedése abban áll, hogy nem elégíti ki az időbeliséget, mely szorosan kapcsolódik a gondolathoz, és a faktikus élet sajátja. Ez a belátás vezérli Heideggert a *Lét és idő* megírásához, amelyben kihangsúlyozott szerepet kap a vég és az autentikus lét problémája (éppen a jelenvalólét egész-létével, teljességével kapcsolatosan).

Heidegger nézetében a metafizikus gondolkodás már elejétől fogva a *látás* aktusára támaszkodik. Ágoston számára is a létező meglévőt jelent, szem-előtt-álló-létet, állandó jelenlétet. Isten maga is így gondolható el, annyi különbséggel, hogy a szív belső szeme előtt áll, és nem a külső szemek előtt, melyek szétszórják a látást a külső dolgokra. A látás aktusára támaszkodó gondolkodás a leképezhető tartalmakra figyel, és elhibázza a redukálhatatlan történeti-időbeli beteljesülést, az időt alkotó gondot. Az idő a maga történetiségében nem értelmezhető abból, ami a tekintetünk előtt áll, ami következésképpen az időben van. Így a metafizikai gondolkodás nem tudja fogalomba foglalni az élet faktikus történeti tapasztalatát.

Heidegger bírálja a teológusoknál található metafizikai fogalom apparátust és előfeltevéseket, de megtartja és gyümölcsözteti az élet faktikus tapasztalatát, melyet szintén teológusok gondolkodásából bont ki. Ez utóbbi szempontból fontos tehát Luther, sőt Ágoston is, aki azt is kimutatja, hogy

⁵⁰ A szóra való odafigyelés, a hallás és hallgatás Heidegger filozófiájában is fontos szerepet játszik. E heideggeri gondolatok (egyik) gyökere Luthernél és Pálnál található.

a faktikus egzisztencia a szorongás által tör fel. Ez nem valamitől való félelem, nem *timor servilis*, hanem örök, őszinte félése az Istennek, tehát *timor castus*.

A szorongás Heideggernél a haláltól való félelem, a halál pedig benne foglaltatik az élet interpretációjában már Pálnál, így a rátámaszkodó Ágostonnál meg Luthernél is.

A *Lét és idő* szerint a halál-felé-velő-lét, mely a faktikus egzisztencia, a szorongásban fel tudja fogni az Önmaga által a lelkiismeretéhez⁵¹ intézett hívó hangot. A szorongás érzését átélve a megismerés *gonddá* válik. Kiszakítódik a szem-előtt-álló mezejéből, és belevetetik egy olyan megértésbe, mely saját megértési lehetőségével foglalkozik. A látás elsőbbsége ezzel visszavonódik. Heidegger az embert az ember módján kívánja megérteni, nem pedig a kozmosz módján, ahogyan azt a teoretizáló (térbeliesítő) görögök tették. Az embert pedig önmaga egészével való törődés (*Bekümmernung*), gond (*Sorge*) jellemzi.

Az élet faktikus tapasztalata, mely jelen van az őskereszténységben, nem tudott leválni a metafizika inadekvát fogalmi hálójától. Heidegger nézetében Ágoston, Luther és még Kierkegaard is inkább egy ontikus tanítást nyújtottak az élet faktikus tapasztalatáról, semmint ontológiáit; észrevették azt, ami meghatározó ontikus szinten, anélkül hogy megfelelő ontológiai fogalmakba tudták volna emelni.⁵²

A kierkegaard-i kétségbeesés mint a heideggeri *gond* előképe

Vajda Mihály észrevétele, hogy „a heideggeri fundamentálonológia a Kierkegaard-ral való viaskodás terméke”.⁵³ Heidegger *gond* fogalmának gyökereit kutatva nem mellőzhetjük tehát Kierkegaard *kétségbeesés* fogalmát sem. Azonban meg kell jegyeznünk, hogy amíg a *kétségbeesés* a kierkegaard-i egzisztens elemzésben betegségeként jelenik meg (még ha a hit által gyógyítható is), addig Heidegger átértelmezi, s így az egzisztenciális analízisben az emberi lét struktúrájává, *gonddá* lesz.⁵⁴

⁵¹ A *Lét és időben* található „lelkiismeret” (egyik) forrásának szintén az őskeresztény szövegeket tekinthetjük, legfőképpen a páli leveleket. Bár Pál feltehetően a sztoikus filozófiából vette át a lelkiismeret (*szüneideszisz*) fogalmát, mégis a páli fogalom tartalma eltér a sztoa meglehetősen intellektuális öntudatától, mely által az én (tényleges tekintély nélkül) a panteisztikusan értelmezett kozmosszal érzi magát kapcsolatban. Pálnál a Róm 2, 15-ben a lelkiismeret az egyik *bizonyosságtevőként/tanúként* jelenik meg (a másik ilyen a gondolat), és szerepe a vádolás vagy mentegetés. Az embernek arra a belső képességére kell tehát gondolnunk, amely elítéli a saját rossz cselekedeteit (így a törvényekkel nem rendelkező pogányok esetében is beszélhetünk róla), és ezzel gyötörő, furdaló rossz érzést okoz.

A lelkiismeret (*Gewissen*) Heideggernél is tanúként jelenik meg (akárcsak Pálnál), mégpedig a tulajdonképpeni lenni-tudás ontikus tanúsítójaként. A lelkiismeret tehát az a fenomén, amely ontikusan megerősíti az autentikus lét (ontológiai) tervezetét. A lelkiismeret a *gond* hívásaként nyilvánul meg. A felhívás a jelenvalólétet az akárkibe való hanyatlásból szőlítja fel/ki. A jelenvalólét a hívó és a felhívott is egyben. A hívó az önmagáért, a lenni-tudásáért szorongó jelenvalólét, a hívott pedig éppen ez a jelenvalólét, mely hanyatlik, bukásra hajlamos. A csendes hívás azt érinti, aki vissza akarja hozni magát, aki meg akarja hallani saját Önmagát. Vö. Martin Heidegger: *Lét és idő*. 454–503.

⁵² A tartalmilag rögzült, megmerevedett metafizikai fogalmakkal szembeállíthatjuk Heidegger próbálkozásait arra, hogy formális jelzésű jellel bíró fogalmakat alkosson, melyeket mindenki a saját módján újra meg újra kénytelen aktualizálni. E fogalmak nem lezárnak eredményként egy-egy gondolatmenetet, hanem éppen utat kívánnak nyitni az elkövetkezendőknek. Helytelen tehát – Kisiel nézete szerint – Heidegger értelmezésekor megállni a fogalomhálónál (megismételve azt vagy hagyományosan elemezve).

⁵³ Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger*. Bp. 1993. 24.

⁵⁴ Amint azt már korábban hangsúlyoztuk, figyelünk kell az ontikus-ontológikus, egzisztens-egzisztenciális, (Kierkegaard–Heidegger) különbségtételre.

A *Lét és idő* 45. §-ának végén Heidegger (már megint!) egy lábjegyzetben utal Kierkegaard erőfeszítésére, méltatja azt és ugyanakkor kritikával is illeti: „A XIX. sz.-ban S. Kierkegaard kifejezetten megragadta és behatóan átgondolta az egzisztenciaproblémát mint egzisztentst. Az egzisztenciális problematika azonban oly idegen tőle, hogy ontológiai tekintetben teljesen Hegel és az ő szemével látott antik filozófia befolyása alatt áll. Ezért »épületes« írásából filozófiailag többet tanulhatunk, mint teoretikus vizsgálódásaiból, kivéve a szorongás fogalmáról szóló értekezését.”⁵⁵ E lábjegyzet után következik a jelenvalólét lehetséges egészletének és a halálhoz viszonyuló létnek az elemzése. A heideggeri *Sein zum Tode* egzisztenciálé összecseng a kierkegaard-i *Krankheit zum Tode* egzisztens terminussal, mely Kierkegaard egyik tanulmányának címe is egyben.⁵⁶

Heidegger és Kierkegaard egyaránt arra tesznek kísérletet, hogy megrendítsék az „újabb filozófia” metafizikai emberképét.⁵⁷ Az Önmaga/Én (*Selbst*) kiemelkedő szerepet kap mindkettőjüknél. Kierkegaard az embert szellemnek tekinti, a test és lélek olyan szintézisének, amely önmagához viszonyul. Nem a test és lélek, az időbeli/múló és az örök, a szükségyszerűség és szabadság, végeség és végtelenség egyszerű karteziánus viszonyáról van szó, hanem az Énről, az Önmagáról (*Selv, Selbst*). Az Én/Önmaga nem a viszony, hanem, hogy a viszony önmagához viszonyul. Test és lélek viszonyaként tekintve az ember még nem Önmaga. E viszonyt értelmezve az ember lényegét még nem ragadtuk meg.⁵⁸

Heidegger az embert nem szellemként (lélek és test szintéziséként) fogja fel, hanem egzisztenciaként, melynek létében létviszonya van a léthez. Itt is van egy viszonyulás, mégpedig a jelenvalólét és léte közt. De Heideggernél e kettő közül egyik sem viszonyulás önmagában, sem a jelenvalólét, sem a léte. Tehát nincs szó arról, hogy vissza kellene mennünk a testhez és a lélekhez. Heidegger Descartes-kritikája radikálisabb, mert már a kiindulópontot sem fogadja el, nem fogadja el a két szubsztanciát: a *res cogitans* és a *res extensa*. Heidegger szerint Kierkegaard-nak nem sikerült kilépnie a karteziánus metafizikából: Bár Kierkegaard az embert végül nem tekinti a két szubsztancia viszonyának, azért még értelmezési kiindulópontként a két szubsztancia léte nála magától értetődő.⁵⁹

Ami számunkra fontossá válik Kierkegaard Önmaga-elemzésében, az egy további viszonyulás: az Önmaga (e viszonyulás) viszonyul ahhoz is, ami ezt az egész viszonyt tételezte (Isten).⁶⁰ Kierkegaard itt kapcsolja össze az Önmagát a kétségbeeséssel:

„Ezért van az, hogy a voltaképpen kétségbeesésnek két formája lehetséges. Ha az ember Énje önmagát hozta volna létre, akkor csak egy formáról beszélhetnénk, arról, hogy az ember nem akar önmaga lenni, meg akar szabadulni önmagától, arról viszont nem, hogy az

⁵⁵ M. Heidegger: *i.m.* 408.

⁵⁶ S. Kierkegaard: *A halálos betegség*.

⁵⁷ Elsősorban Descartes a bírált ellenfél főként a lét és a gondolkodás azonosításának (*cogito ergo sum*) tétele miatt.

⁵⁸ S. Kierkegaard: *i.m.* 19.

⁵⁹ Itt ugyanakkor figyelniük kell Heideggernek arra az erőfeszítésére, hogy gyanúval kezeljen minden olyan filozófiát, mely az ember „ideájának” előfeltévéssével dolgozik, mely szerint tudható, hogy milyen az ember, milyen lehetne, illetve milyennek kell lennie. Heidegger megkérdőjelezi ezt a tudást, melyben „teológiai csempészárut” gyanít. R. Safranski hívja fel figyelmünket arra, hogy Heideggernél egy számunkra fontos feszültségre találunk: egyrészt próbálja elvetni az „igazi önmaga” kategóriáját, megküzd vele, másrészt ennek befolyása alól még maga sem tudott felszabadulni, sőt néha úgy tűnik, hogy nem is akar. E feszültség „legvilágosabb-legsarkítottabb és legnagyobb szabású kifejeződését *Tulajdonképpeniség* című szöveg alatt a *Lét és idő*ben nyeri majd el”. Rüdiger Safranski: *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*. Bp. 2000. 175.

⁶⁰ „Egy így származtatott, létrehozott viszony az ember Énje, olyan viszony, amely önmagához viszonyul, és azáltal, hogy önmagához viszonyul, viszonyul a Máshoz is.” S. Kierkegaard: *i.m.* 19–20.

ember kétségbeesetten önmaga akar lenni. Ez utóbbi formula ugyanis az egész viszony (az Én/Önmaga) függőségének kifejezése.”⁶¹

Az Önmaga, minthogy Isten tételezi (azaz nem önmagát tételezi), nem szabadulhat „a halálos betegségből”, a kétségbeesésből, melynek alapvető formája, hogy az Én/Önmaga nem akar önmaga lenni, vagy éppenséggel önmaga akar lenni. Kierkegaard szerint az ember éppen akkor a legkétségbeesettebb, amikor nem is tud róla. Ám a kétségbeesés állapota (paradox módon) leküzdhető, gyógyítható a hit formulájával, mert betegség. A hit arra a hatalomra épít, amely tételezte őt.

Heideggernél a jelenvalólét nem adhatja fel a gondot, mert az azt jelenti, hogy feladja létét, megszűnik jelenvalólét lenni. A gond tehát semmiképp nem azonosítható a kétségbeeséssel.

Ha Kierkegaard kétségbeesés-elemzését alaposabban megfigyeljük, rátalálunk a heideggeri gond struktúramozzanatainak előképére. Heideggernél az ember léte, a gond az egzisztencialitásnak (önmagát-előző-lét), a fakticitásnak (már egy világban-benne-lét) és a hanyatlottságnak (kötött lét) az egysége. Heidegger egzisztencialitás- és fakticitás-elemzésének forrásaira találunk ott, ahol Kierkegaard a lehetőség és szükségszerűség viszonyát elemzi.⁶² A kétségbeesett bornírtság kierkegaard-i elemzése pedig a világba hanyatlott „akárki” heideggeri analizését prefigurálja.⁶³ Úgy tűnik tehát, hogy már Kierkegaard-nál kirajzolódik halványan az a két elemzési tengely, amely Heideggernél explicitté válik: egy horizontális tengely (idődimenzió: múlt/szükségszerűség/belevettség – jövő/lehetőség/kivetülés), valamint egy vertikális tengely (bukás, mely az idődimenziót a jelenben metszi). A továbbiakban e két tengelyt próbáljuk megvilágítani Heidegger gondfoglalmában.

A heideggeri gondfoglalom, mely a *conditio humana* alapjellegzetessége, a következőképpen értelmezhető: jelenti a gondban levést, a dolgok gondozását (*besorgen*), személyek gondozását (*Fürsorge*), foglalatoskodást, aggodást, tervezést, törődést stb. Döntő az időre való vonatkozás (a felsorolt cselekvések lényegi összefüggésben állnak az idővel). A gond nem más, mint megélt időiség. Gondban levő és gondoskodó lények vagyunk, mert az előrefele nyitott időhorizontot tapasztaljuk. Amikor gondoskodva cselekszem, saját magam *előzőm* meg. Van *mögöttem* valami, amit meg szeretnék tartani, vagy szabadulni akarok tőle; van *előttem* valami, ami foglalkoztat. Viszont a gondoskodás jelenvalóléte nemcsak saját maga előtt jár (időben), hanem egyben *zuhan* is. A világ, amelyről gondoskodik, elfedi, elrejtí önmaga előtt, s így az ember elvész önmaga számára. Két mozgást érzékeltet tehát velünk Heidegger: egy horizontálisat és egy vertikálisat. A lezuhanást a reflektálatlanul folyó faktikus élet nem észleli, erre csak a filozófia világít rá. Heidegger szerint az életet vissza kell téríteni önmagához, hogy ráébredhessen: nem tud támasztékot találni sehol sem. Az élet (valamely) átláthatósága

⁶¹ Uo. 20.

⁶² Pl. uo. 43–50: *A kétségbeesés a lehetőség-szükségszerűség meghatározásának szempontjából*. Itt többek között ezzel a mondattal is találkozunk: „... az Én önmaga, de azzá kell válnia. Amennyiben az Én önmaga, úgy szükségszerű, amennyiben viszont önmagává kell válnia, annyiban lehetőség.” Uo. 43. Ugyanakkor a bukás-motívum is megjelenik: „És mégis megérti, hogy bukása emberi értelemben mindennél biztosabb.” Uo. 47.

⁶³ „A kétségbeesett bornírtság az eredetiség hiányában áll, illetőleg abban, hogy az ember megfosztotta magát az eredetiségtől, és szellemi értelemben minden erejét elfecsérelte. [...] De amíg a kétségbeesés egyik fajtája beveti magát a végtelenbe és elvész, addig a kétségbeesés másik fajtája mintegy hagyja magát és Énjét a »többiek« által bolondítani. Azáltal, hogy látja maga körül a sok embert, és mindenféle világi dologgal serényen foglalatoskodik, [...] önmagáról is elfelejtkezik, túlságosan merész dolognak tartja, hogy önmaga legyen, viszont sokkal könnyebbnek és biztosabbnak, hogy a többiekhez hasonlítson, hogy a többieket majmolja, és hogy egy szám legyen a tömegben.” Uo. 41.

nem jelent nyugalomra jutást, megkönnyebbülést. Sőt, a filozófia Heidegger számára fokozott nyugtalanság, mely a radikális kérdés terhével jár együtt.

Amikor a *Lét és idő* Heideggerét összehasonlítjuk Kierkegaard-ral, nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy Heideggernél a jelenvalólét magára van utalva, ténylegesen autonóm (nem pedig levezetett módon). Bár Heidegger megtartja a lelkiismeret és a bűn fogalmakat, nála a jelenvalólét nem Isten előtt áll, nem támaszkodhat Istenre. Nem kell nem jelenvalólétszerű hatalmakhoz folyamodnia. A lelkiismeret a gond hívása (nem kívülről hív), az ember pedig léte okán bűnös.

Mindkét szerző szembefordul azonban azzal a felfogással, mely szerint az ember a létezők (felfuvalkodott) ura. E karteizianizmuskritika már Kierkegaard-nál kereszténység-kritika is: „Ha egyetlen szót sem hallanánk a kereszténységről, akkor az emberek egyáltalán nem lennének annyira beképzelték (mint ahogy sosem voltak a pogányságban); de amiatt, hogy ilyen keresztényietlenül terjedtek el a keresztény eszmék, a felfokozott közhely-igazságok megalapozására szolgálnak, amikor éppen nem valami más, de nem kevésbé pimasz módon élnek vissza velük.”⁶⁴ Kierkegaard az igazi keresztény alázatot állítja szembe a karteizianus felfuvalkodottsággal, ellenben Heidegger Istent zárójelbe teszi. Nála nem kell semmilyen külső hatalomra hivatkoznunk ahhoz, hogy megértsük: „Az ember nem a létező ura. Az ember a lét pásztora.”⁶⁵

Heidegger bírálja Kierkegaard írásait azért, mert pusztán ontikusak és vallásos természetűek, és ezzel együtt kisebb jelentőséget tulajdonít Kierkegaard rá való hatásának, mint amekkorá valóban ez a hatás.⁶⁶ Ám Heidegger nemcsak úgy különbözik Kierkegaard-tól, mint egy ontologikus gondolkodó egy ontikus szerzőtől⁶⁷ (ahogyan ezt Heidegger szeretné láttatni), hanem abban is különbözik, hogy Heidegger egy sokkal szisztematikusabb tanári stílusban formalizálja Kierkegaard ontológiáját. Heidegger közvetlenül kommunikál, míg Kierkegaard indirekt módon, antiakadémikusan (szerzői álnevek alatt). „Ha Heidegger prózája annyira bonnyolult, hogy soha nem lehetünk biztosak abban, hogy értjük, a Kierkegaard-é annyira ironikus, hogy soha nem tudjuk, hitelt adhatunk-e neki” – véli Caputo.⁶⁸

Annyit viszont meg kell jegyeznünk, hogy *A halálos betegség* Kierkegaard egyik „legtudományosabban” megírt műve, mely ugyanakkor természetesen keresztényien épületes jellegű is (és szintén álneves, habár a nem valódi álneves írások közé szokták sorolni).

Tény, hogy Heideggernél a *Lét és idő*ben egy feszültséget figyelhetünk meg, mely két ellentétes hatás nyomán születik: a kierkegaard-i (a kevésbé tudományosságra törekvő, individuumcentrikus) és a husserli (az univerzális fenomenológiai tudomány álma) hatásból.

Dolgozatunk végén ki kell térnünk még egy lényeges megjegyzésre: Heidegger *ontologizálja a gondot*, és ebben nagy szerepet játszott Arisztotelész praxisfilozófiájának heideggeri asszimilációja és radikalizációja.⁶⁹ A *Sorge* a Dasein eredeti struktúrája, és az ember meghatározását

⁶⁴ Uo. 134.

⁶⁵ Martin Heidegger: *Levél a „humanizmusról”*. = *Útjelzők*. Bp. 2003. 316.

⁶⁶ Kierkegaard ismétlésfilozófiájának a hatása is jelentősen érződik a *Lét és idő*ben.

⁶⁷ Bár kétségtelenül az ontikus-ontologikus a legfontosabb különbség.

⁶⁸ John D. Caputo: *Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington, Indianapolis 1987. 83.

⁶⁹ Arisztotelész praxisfilozófiájának és a gond heideggeri ontologizálásának kapcsolata egy másik, önálló tanulmány témáját képezheti.

helyettesíti a *Lét és időben*. Miközben Heidegger áttér az ontologikus szintre, eközben hű marad a páli és az ágostoni gond figyelmeztető és félelmetes szelleméhez. Heidegger tehát egyedi módon egyesíti a *Lét és időben* a keresztény *gondfelfogást* az arisztotelészi *praxisfilozófiával*, s ezzel egyszerre folytatónak és teljes mértékben eredeti gondolkodónak tekinthető az „Önmaga gondjá”-nak filozófiai hagyományában.

Christian Roots in Heidegger's Concept of Care. Care and Time

Keywords: *Sorge/care, Bekümmernung, theology, religion, Christian roots, μέριμνα, Paul's epistles, despair, Augustinus, Luther, Kierkegaard*

Greek and Christian sources have played an important role in the developing of Martin Heidegger's concept of care. Heidegger referred to them in footnote no. 42 of his main work *Being and Time*. This article presents mainly the evolution of the notion *Bekümmernung – Sorge*, and refers to the influences of Saint Paul, Augustine, Luther and Kierkegaard on Heidegger's concept of care/Sorge. We examine, debate concepts like: μέριμνα (Saint Paul), curare (Augustine), despair (Kierkegaard), concern/Bekümmernung (Heidegger). These concepts can be considered precursors of the care concept.

Molnár Péter

Változó időtartamú analízis és elébe ugró gondoskodás. Lacan és Heidegger

A daseinanalízis a freudi analitikus gyakorlatból származik, de az ezzel való polémia mentén alkotja meg a maga új terápiás modelljét. Jelen írás ehhez a polémiahoz kapcsolódik, és arra tesz kísérletet, hogy a pszichoanalitikus elmélet és technika egy mozzanatát, amelyet a daseinanalízis elutasít, nevezetesen a *tudattalan spontaneitását* magában a daseinanalízis architektusában, a *Lét és idő*ben is kimutassa. Hipotézisem szerint az a teória, amellyel a Freudhoz visszatérő Jacques Lacan indokolja az általa alkalmazott *változó időtartamú analízisek* szükségességét, sok rokon vonást mutat azzal, ahogyan Heidegger a *Lét és idő* 55., 56. és 57. paragrafusában a lelkiismeret jelenségét tárgyalja. Ezért a daseinanalízis főbb jegyei, majd a lacani technika rövid bemutatása után arra teszek kísérletet, hogy az említett heideggeri paragrafusokat a tudattalan spontaneitásának perspektívájából olvassam.

1

A daseinanalízis mint terápiás gyakorlat a heideggeri filozófia „lélektani” alkalmazásának tekinthető. Noha Heidegger fenomenológiai meglátásokra épülő gondolatait eredetileg nem tekintette egy terápiás technika alapjainak, néhány tanítványának, akik korábban kapcsolatba kerültek a pszichoanalízis praxisával, elkerülhetetlennek tűnt a freudi és jungiánus tanok, illetve a heideggeri filozófia párhuzamba állítása, egyféle szintézise. A daseinanalízis előfutárának Ludwig Binswanger számít, aki a *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (1942) című könyvében megkísérli, hogy az addigi elsősorban természettudományos megalapozású pszichopatológiát a husserli és heideggeri paradigma elemeivel írja le. Igazi analízissé azonban Medard Boss munkásságában válik, aki Heideggerrel folyamatosan egyeztetve dolgozza ki a daseinanalitikus technika elméleti és gyakorlati részleteit. A daseinanalitikus horizontot ezúttal Gion Condrau, a daseinanalízis nemrég elhunyt művelője, Medard Boss munkatársának *Freud és Heidegger. Daseinanalitikus neurózistan és pszichoterápia* című könyve alapján vázoljuk fel.¹

Molnár Péter (1979) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár; némettanár, Apáczai Csere János Líceum, Kolozsvár, pe_mol@yahoo.de

¹ Gion Condrau: *Freud és Heidegger. Daseinanalitikus neurózistan és pszichoterápia*. Bp. 2013.

A *Lét és időben* szó van a *Dasein* nem autentikus létmódjairól, a fecsegésről, a kíváncsiságról, a kétértelműségről, olyan, Heidegger által hanyatlónak minősített móduszokról, amelyek a létfeledtségben élő embert jellemzik. Ez képezi a daseinanalízis kiindulópontját: nem volna-e lehetséges egy terápiára emlékeztető praxis segítségével a világba való belevesztett létezőt saját létmegértéséhez visszavezetni? Ennek megfelelően tehát a daseinanalízis egy olyan analitikus ülés megtervezését tűzte ki célul, amely megtartja a Freud által alkalmazott analitikus alaphelyzetet, azaz a terapeuta és páciens beszélgetését, de szakít a freudi fogalmi apparátussal, és az analízis során megélt tapasztalatot heideggeri terminusokkal írja le. Így például a daseinanalízis nem alkalmazza az áttétel, a tudattalan, az Ödipusz-komplexus, életösztön-halálösztön stb. jól ismert freudi fogalmait, nem ad metapszichológiai értelmezéseket a páciensnek az analitikus ülés során. Sokkal inkább egy olyan interszjektív viszony létrehozásáról van szó, amelybe a résztvevők a heideggeri értelemben vett „létre való nyitottság” móduszában lépnek be. A neurózis bezárkózást jelent, a terápia célja pedig az lesz, hogy a páciens lelki diszpozícióját saját léteire való nyitottságra hangolja. De ez csak azért lehetséges, mert „világunk dolgai és ember-társaink közvetlenül megszólítanak bennünket, feltéve, hogy nyitottak vagyunk feléjük”.²

A nyitottság egzisztenciáléja, a Lét/önmagunk nyitottságára való ráhangoltság tehát azok a fő megfogalmazások, amelyeket a daseinanalízis alkalmaz. A daseinanalízis, úgy tűnik, hogy a nyitottság/zártság dichotómiájának hangoztatásával szeretné felülírni azt, amit a Freud fő felfedezésének szokás tartani, a tudattalant. Az álomfejtés során, ha az egyén például kígyóval álmodik, a freudiánus elemző számára nyilvánvaló, hogy a kép szexuális tartalmú, és fallikus jelképnek tekintendő. A jungiánusok számára ugyanez a kígyó egy mitológémt jelent, egy ősi, a kollektív tudattalantól származó archetipus felébredését, amelynek arra kell sarkallnia a páciens, hogy elindítsa magában az úgynevezett individuációs folyamatot. Ezzel szemben a daseinanalitikus analitikus elutasítja a kép mögöttes tartalmát, és úgymond csakis magát a képet, az álom manifeszt tartalmát tekinti mérvadónak:

„A kígyó egy állat, amely ösztönösen, kiszámíthatatlanul mozog, földhöz vagy vízhez kötött, és az emberek számára animális teremtményt jelent. Számos ember ezzel a teremtménnyel szemben negatív viszonyban áll, fél vagy undorodik tőle. [...] Daseinanalitikus értelemben az értelmezés nem más, mint egy tény – jelen esetben az élőlénytől való félelem tényének – megvilágítása.”³

Nem szükséges tehát mögöttes tartalmakat keresni az álmokban és általában a tünetekben. Condrau szerint ugyanis ilyenkor elég, ha arra utaljuk magunkat, ami megmutatkozik, felviláglik, mert ez már hordozza egy jelenség igazságát.

A tudattalant mint a klasszikus pszichoanalízis magyarázó elvét (a tünetek, álmok értelmének mögöttes tartalmát) a daseinanalízis olyan esetekben is kritikával érinti, amikor a tudattalan fő jellegzetessége, a váratlanság, a hirtelenség kerül szóba, amelyet Condrau a *spontaneitás* gyűjtőfogalma alatt tárgyal. Valóban, Freud szerint a tudattalan nem folyamatosan mutatkozik meg előttünk, hanem hirtelen nyílik meg, majd azonnal be is zárul. Freud erre a tudattalan megnyilvánulásainak – az álom, a vicc és az elszólások/elvétések – vizsgálata alapján jut.⁴ Ezek olyan jelenségek, amelyek villanásszerű hirtelenséggel, zavaros, futó benyomások formájában

² Uo. 129.

³ Uo. 131.

⁴ Lásd erről Freud (ha a Breuerrel közösen írt hisztériatanulmányokat nem számítjuk) első három nagy művét: *Álomfejtés* (1900), *A vicc és viszonya a tudattalanhoz* (1905), *A mindennapi élet pszichopatológiája* (1901).

jelentkeznek: a vicc csattanója, a nyomában feltörő kacagás, egy váratlanul rosszul írt szó, egy váratlanul elfelejtett név, egy leejtett kulcs, egy „futó” álomkép. De Condrau számára ezek a freudi tanulságok nem képezhetik a pszichoterápia alapját, és egy klasszikus orientációjú pszichológus, Franz Heigl példáján vezeti be a tudattalan spontaneitásának kritikáját. Heigl állítólag közel jut a daseinanalitikus felismerésekhez, mivel elfogadja az analitikus helyzetet mint interszubjektív kapcsolatot, de Heigl „bosszantó”⁵ tévedése mégis az, hogy egyféle *spontaneitást* igényel ebben a kapcsolatban: a terápia „nem csupán a páciens pozitív indulatáttételén nyugszik, hanem azon is, hogy az analitikus egy valódi, spontán kapcsolat lehetőségét kínálja fel”.⁶ Ez a spontaneitás felrázza a páciens, sokkhatásnak teszi ki azáltal, hogy váratlanul addig elfojtott tudattalan tartalmakat mutat fel, s így szembesíti saját idegennek érzett belső valóságával. Condrau elutasítja ezt az értelmezést, mert a terápiában létrejövő kapcsolatot a tudattalan felől értelmezni valójában annyit jelent, mint *kauzalitásra* hivatkozni: ez a szemlélet a páciens világhoz való viszonyának jellemzőit nem saját világban-való-létére, nem a terápia „itt és most”-jára vonatkoztatja, hanem valami *másra*, azaz egy tudattalan készletésre vezeti vissza. A zollikoni szemináriumokban Heidegger is pontosan emiatt illeti kritikával a freudi pszichoanalízist: a pszichoanalízis, akárcsak a természettudományok, mindig valamilyen kauzális logika mentén működik, és alapvetően determinisztikus gondolkodás.⁷

Az továbbra is kérdés marad, hogy mit gondoljunk a tudattalanról a fenti kritikák után. Ami a tudattalant mint mögöttes tartalom elvetését illeti, épp a fenti Condrau-idézetnek a példáján is láthatjuk, hogy adott esetben nagyon kérdéses lehet, hogy mit tekintünk mögöttes tartalomnak, és mit tekintünk olyan értelmezésnek, amely semmi idegent nem ad hozzá az értelmezett dologhoz, csupán annak – itt nyilván fenomenológiai értelemben vett – „megvilágítása”, azaz annak a felmutatása, ami előttünk megmutatkozik. Hiszen vajon az a tény, hogy egy álomban látott kígyót az animalitás és az ettől való félelem absztrakt fogalma alá rendelünk, nem jelent-e már eleve legalább olyan mértékű erőszakos beavatkozást az álomkép fenoménjének besorolását illetően, mint a tudattalan kategóriáinak freudi és jungi alkalmazása? Ami a tudattalan spontaneitását illeti, a kérdés az, hogy ha a tudattalan spontaneitása mellett érvelünk, akkor ez szükségszerűen vonja-e maga után azt, hogy determinisztikus módon gondolkodunk, mint ahogyan azt Condrau sugallja.

Mielőtt megvizsgálnánk, hogy mi a szerepe a *Lét és időben* a váratlanságnak és hirtelenségnek, előbb azt mutatjuk be, hogyan alkalmazza az aspektust a freudi terápia másik megújítója, Jacques Lacan.

2

Lacan vezeti be a *váltakozó időtartamú üléseket* a terápiába.⁸ A lacani pszichoanalízis nem tartja magát a klasszikus, Freud által bevezetett egyórás (vagy ötvenperces) időtartamhoz,

⁵ Condrau: *i.m.* 128.

⁶ Franz Heigl. Idézi Condrau: *i.m.* 128.

⁷ Martin Heidegger: *Freudről és a pszichoterápiáról*. = *Filozófusok Freudről és a pszichoanalízisről*. Bp. 1993. 48.

⁸ A változó időtartamú ülésekről lásd Bruce Fink: *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis*. London, Massachussets 1997. 11–28.

hanem ennél hosszabb vagy éppenséggel rövidebb, akár pár perces üléseket is jelenthet. Ezt a technikai újítást a Nemzetközi Pszichoanalitikus Egyesület botrányosnak és elfogadhatatlannak tartotta, nem utolsósorban ez a nézeteltérés vezetett Lacan és követőinek kiválásához az egyesületből.

De Lacan pontosan a spontaneitás analízisbe való bevezetésével érvelt az újítás mellett. Az ülés váratlan megszakítása azt garantálja, hogy a páciens nem süllyed bele történeteinek kényelmes elmesélésébe. Mivel nem tudja, mennyi ideje van hátra az órából, a páciensnek nincs alkalma „készülni” mondanivalójával, nem tervezheti el előre az ülés folyamatát. Az eltervezés a páciens ellenállását erősíti, egy eltervezett beszédből ugyanis pontosan azt lehet kihagyni, amiről a páciens a legkevésbé beszélné, de ami valószínűleg a leginkább nyomasztja, ami a tünetegyüttesét okozó tudattalan tartalom központi magjával áll kapcsolatban. Ha egy páciens az analitikus szerződés⁹ értelmében megígéri, hogy beszámol éjjeli álmairól, és ehhez kapcsolódóan szabadon asszociál, akkor legfontosabb asszociációit valószínűleg addigra tartogatja, amikor az óra „épp” véget ér, s így „sajnos” már nem kerülhet sor arra, hogy megossza azokat az analitikussal. A kiszámíthatóság, a „megírt beszéd” továbbá ahhoz is hozzájárul, hogy a páciens nyelvi megnyilatkozásai híjával legyenek az élő, spontán beszéd apró hibáinak, azaz éppen a tudattalan megnyílásának jelenségei, az elszólások, szótévesztések, váratlan lapszusok és asszociációk felbukkanásának lehetősége minimálisra csökken.

Az analitikus ülések e Lacan által bevezetett kiszámíthatatlansága tehát pontosan azt célozza meg, hogy kijátssza az egyén ellenállását, hogy minél több spontán jelenség megmutatkozásának adja meg az esélyt, és hogy ennek következtében minél több tudattalan anyag váljon ismerté.

A változó időtartamú ülésnek van azonban egy másik szerepe is. Lacan szerint nagyon fontos az a bizonyos pillanat, amikor az ülés megszakad. Nem arról van szó ugyanis, hogy a lacani analitikus tetszőlegesen szakítja meg az ülést, pusztán csak az előbb említett kiszámíthatatlanság fenntartásáról. A megszakítás pillanata mindig a páciens beszédének döntő szakaszában történik, amikor olyasmit mond, talán önmaga számára is észrevétlenül, ami élettörténete szempontjából jelentős. A terapeuták általános tapasztalata, hogy – legalábbis beszédesebb – pácienseik nem kímélik őket életük legkülönbözőbb részleteitől, de azokat a részleteket, amelyek neurozissukkal közelebbi kapcsolatban állnak, elhallgatják, vagy csak észrevételül szövik bele beszámolóikba. Az ülést Lacan szerint akkor kell megállítani, amikor a páciens beszédfolyamából olyan elem bukkan fel, amely ezekre a részletekre vonatkozik. Ily módon ez a talán nem annyira fontosnak tartott részlet sokkal inkább felhívja magára a páciens figyelmét, hiszen története most ennél „akadt meg”, és azt a benyomást kelti, mintha erre „lenne kihegyezve”. Lacan ezt a páciens diskurzusa *újrapözpontozásának* nevezi. A váratlan megszakítások ugyanis úgy funkcionálnak, mint vesszők, pontok, különböző írásjelek, melyek új helyre kerülnek a szövegben, s így képesek annak teljesen új értelmet adni.¹⁰

Természetesen a változó időtartamú ülések alkalmazása nem merev doktrína. Nem arról van szó, hogy minden esetben alkalmazni kell, hanem csakis akkor, amikor az analitikus és páciens közötti viszony bizalmassá vált, s amikor az analitikus úgy látja, hogy a páciens már

⁹ Az analitikus szerződésben az analízisben részt vevő egyén kötelezi magát arra, hogy minden felmerülő asszociációt, gondolatot maradéktalanul közöl az analitikussal.

¹⁰ Vö. Jacques Lacan: *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*. = Uő: *Écrits*. Paris 1966. 237–323.

nem szorong attól, hogy az ülés bármikor félbeszakadhat, hanem elfogadja e megszakítások létjogosultságát. Ugyanakkor az analitikusnak is hosszú időre van szüksége ahhoz, hogy megtanulja felismerni, melyek azok a mozzanatok, amelyek rejtetten hangsúlyosak a páciens diskurzusában. Ezt a rejtettséget pedig, nevezzük tudattalannak freudi nyelvezetben vagy a Lét elrejttségének heideggeri kifejezéssel, úgy tűnik, minden – legalábbis neurotikusokat érintő – terápiába magával viszi a páciens.

3

A terápiás helyzet spontaneitásának kérdése azért is fontos, mert – noha Condrau szerint inkább a pszichoanalízis vallja magáénak, és amint azt a fenti lacani példán láthattuk, ezt radikális módszerekkel valósítja meg – úgy tűnik, a megszakítás, a váratlanság mozzanata nemcsak a pszichoanalízis, hanem a heideggeri filozófiának is része –, s ily módon akár a daseinanalízisnek is része lehetne. Itt mindenekelőtt a *lelkiismeret* fogalmára gondolhatunk, úgy, ahogyan azt Heidegger a *Lét és idő* 55., 56. és 57. paragrafusában kifejti. Condrau is ezekre a paragrafusokra építi könyve lelkiismeretről szóló fejezetét. Ennek megfelelően megkülönbözteti a *tulajdonképpeni* lelkiismeretet a *nem tulajdonképpeni* lelkiismerettől.¹¹ Általánosan értve, a lelkiismeret fogalmához a bűnösség kapcsolódik, a nem tulajdonképpeni lelkiismeret esetében azonban mindig egy konkrét „kéznél levő”, ontikus létező miatti büntudatról kell beszélnünk. Ez a fajta rossz lelkiismeret az embert a mások által sugallt erkölcsi normák sokaságára utalja, amelyek értelmében az ember könnyen bűnössé válhat, amennyiben nem veti alá magát ezek parancsolatainak. A pszichoanalízis ezt a jelenséget nevezi a szülők, nevelők, példaképek belsővé tételének, normáikkal való azonosulásnak, amely végül a neurotikus büntudatot eredményezi: a neurotikus lelkiismereti problémái, bűnézete mindig egy Másikkal, más morális ideálokkal való belső összemérés miatt alakul ki, mivel az egyén soha nem látja magát elég jónak példaképéhez viszonyítva.

A tulajdonképpeni lelkiismeret azonban nem a bűnézéssel, hanem a büntudattal áll kapcsolatban. A büntudat valójában mindig egy másra-utalság viszonyára utal. Ez a lelkiismeret csak magára az egzisztenciális *bűnre* és az ettől való egzisztenciális *szorongásra* vonatkozik, és mint felhívás Heidegger szerint valójában a szabadságra való felhívás. Az ember, ha bűnös („schuldig”), akkor csak saját jelenvalótlétének az adósa („schuldig”), és nem egy konkrét, kéznél levő eszmének. Tulajdonképpeni lelkiismerete, a „bűnössége” mindig saját léte lehetőségére, autentikusságának megvalósítására szólítja fel. Ezt Heidegger *Selbstseinkönnen*-nek, önmaga-lenni-tudásnak nevezi. Ezt a heideggeri fogalmat nehéz meghatározni, mert elsősorban negatív definíciók (nem szétszórtság, önállótlanág), tautologikus definíciók (tulajdonképpeniség) veszi körül. Mindazonáltal az Önmaga (*Selbst*) pozitív definíciója az *elhatározottság* (*Entschlossenheit*) bevonásával mégis megadható valamilyen mértékben: „Az Önmaga elhatározottsága a szétszórtság nem állandóságával (önállótlanágával) szemben önmagában *kiterjedt állandóság*, amelyekben a jelenvalótlét mint sors a születést és halált, valamint ezek »közöttjét« tulajdon egzisztenciájába »bevonva« tartja...”¹²

¹¹ Condrau: *i.m.* 84.

¹² Martin Heidegger: *Lét és idő*. Bp. 2001. 448.

Az Önmaga tehát olyan létező, ami elismeri és elfogadja (tudásába bevonja) önmaga sorsát és végességét (születés és halál közötti létét), s ez egyféle tartást (állandóságot) ad önmagának. Az Önmaga azért lesz autentikus létmód, a lenni-tudás azért valósulhat meg, mert az ember elfogadta önmaga és mások halálának tényét, a halál-fele-való-létet.

De Heidegger számára egyértelmű, és a terápiába előforduló esetek ismeretében is belátható, hogy az emberek nem ebben a létmódban léteznek, hogy inkább a jelenvalólét „hanyatlásban” levő módusai jellemzőek rájuk, azaz olyan állapotok, amelyekben a halál ténye, a születés és halál közötti lét belátása, a „hátborzongató otthontalanság” (*Unheimlichkeit*) ténye el van felejtve. Heidegger ezt az *akárki* (*das Man*) létmódjának nevezi, egy olyan általános létmódnak, amelyben az ember, ahelyett, hogy Önmaga lenne, inkább a környezete világról alkotott közvélekedéseiben vész el: „Beleveszve az akárki nyilvánosságába és fecsegésébe, az akárki-önmagára hallgatva *nem hallja meg* saját Önmagát.”¹³ A fecsegésben nem a jelenvalólét nyitottságára helyeződik a hangsúly, hanem egyféle feloldódás a mások által hangoztatott beszédben, nem elhatározottság és vállalás, hanem a felelősség kérdésének mellőzése. Mármost az egzisztenciális, autentikus lelkiismeret az a tényező, amely a jelenvalólétet ebből az elvesztettségéből a bűn és szorongás módján *visszahívja*. Ez a „hang” arra szólítja fel az embert, hogy Önmaga legyen.

Tanulságos megvizsgálni, hogy mi is jellemzi ezt a sajátos hangot, már csak azért is, mert ezen a ponton fedezhetjük fel a hasonlóságokat a fentebb tárgyalt lacani analízis váratlanságmozzanatával.

Először is Heidegger szerint ahhoz, hogy a lelkiismeret hangja érvényesüljön, a környezet fecsegésére való odahallgatásnak meg kell szűnnie: „Az ilyen *megszakítás* lehetősége a közvetítés nélküli felhívottságban rejlik.”¹⁴ A fecsegésben is természetesen az ember létéről esik szó, de egy áttételes nyelvezetben, kétértelműen, inkább kíváncsiskodva, mint a megértés szándékával, hogy így az ember saját létének kérdését önmagától eltávolítva szemlélhesse, és azt gondolhassa, hogy ez nem rá vonatkozik. A lelkiismeret ezt a közvetettséget számolja fel, „szakítja meg”. Ehhez a megszakításhoz szorosan hozzátartozik a *mellőzés* is: „A felhívás *mellőzi* a jelenvalólétet abban a formájában, ahogyan őt mások és önmaga értik.”¹⁵ A lelkiismeret tehát nem foglalkozik azzal, ami az Önmaga számára lényegtelen: „A hívás minden ilyesmit *átugrik és szétszór*, hogy egyesyedül az Önmagát hívja fel”,¹⁶ s ezzel egyúttal megfosztja az akárkit „menedéktől és rejtektől”.

Csakis ez a menedéktől való megszakítás mint megfosztás teszi lehetővé a hátborzongatóan otthontalan érzés felébresztését. A heideggeri nyelvezet is radikalizálódik ezen a ponton, kifejezései a lelkiismeret működésének még nagyobb mértékű spontaneitását, hirtelenségét és váratlanságát fejezik ki: „A hívás feltárási tendenciájában benne van a *lökés*, a *kimozdító felrázás* mozzanata.”¹⁷ Bár ez a hívás soha nem egy konkrét tartalommal rendelkező mondat, mögötte „lehetetlen meg nem látni a hívás biztos *becsapódási irányát*”,¹⁸ azaz a lelkiismeret mindig egyenes módon, a maga hirtelenségével és visszautasíthatatlan radikalitásával szakítja ki az

¹³ Uo. 314.

¹⁴ Uo. (Kiemelés tőlem – M.P.)

¹⁵ Uo. 317. (Kiemelés tőlem – M.P.)

¹⁶ Uo. 314. (Kiemelés tőlem – M.P.)

¹⁷ Uo. 315. (Kiemelés tőlem – M.P.)

¹⁸ Uo. 318. (Kiemelés tőlem – M.P.)

embert a mindennapokból, egészen addig, hogy „a hátborzongató otthontalanság *üldözőbe veszi* a jelenvalólétet, és *fenyegeti* önmagáról megfélelmező elveszettségét”.¹⁹

4

A fentiekben tehát azokat a kifejezéseket gyűjtöttük össze, amelyek révén Heidegger a lelkiismeret fellépését jellemzi: *megszakítás*, a lényegtelen fecsegés *mellőzése*, az ezen való *átugrás*, a fecsegés *szétszórása*, a váratlan *lökés*, *felrázás* a kényelemből, a lelkiismeret *becsapódása*, esetenként *üldözése és fenyegetése*.

Valójában nem lehetne-e írni ezekkel a szavakkal a váltakozó időtartamú analízist is? Az analízisben maga az analitikus az, aki a lelkiismeret funkcióját ellátja. Nem engedí, hogy a páciens elmerüljön saját történetei végtelen sorában, amelyek védekező pajzsként takarják el őt tudattalanja elől. De a változó időtartamú analitikus ülés előtérbe állítja a következő kérdést is: mennyi időm van még hátra? Hiszen azon túl, hogy ez konkrétan az ülés idejére vonatkozik, kiterjeszhető egzisztenciálisan is, a halál-felé-*való-lét* kérdése felé. Az egyén e kiszámíthatatlanság tapasztalatának következtében rádöbben az idő végességének tényére. Ez a tény pedig váratlanul érinti, „becsapódik” a páciens tudatába, s így önmaga végességét is nem valamilyen fokozatos tanulás, képzés, ismeretanyag felhalmozódása révén érti meg, hanem „egy csapásra”. De ez a becsapódás valójában ellátja az váltakozó ütemű üléseknek azt a funkcióját is, hogy olyan pillanatban történjen meg, amikor a páciens olyasmit mond, ami számára lényeges, de amelyet abban a pillanatban nem akar elismerni. Ez összefügg a lelkiismeret *visszahívó* jellegével: a páciens beszédének ilyen jellegű *újraközpontosásával* és *átritimizálásával* fény derül arra, amit a páciens valójában mondani akart, de fecsegésével és ellenállásának különböző fogásaival elrejtett.

A spontaneitás egyféle elismerését adja maga Condrau is akkor, amikor a daseinanalitikus technika típusait tárgyalja, és Heidegger nyomán kétféleképpen, *beugró (einspringen)* és *elébe ugró (vorausspringen)* gondoskodásnak nevezi.²⁰ A mindenkori analitikus első körben egy spontán gesztust, egy ugrást tesz annak érdekében, hogy a páciens viszonyulását megváltoztassa. A beugrás átveszi a páciensről a gondot, az Önmaga megértésének feladatát, ezért a helyzetben felszabaduló szorongás feloldódik a páciensnek abban a tudatában, hogy gondjának megoldását az analitikus garantálja. Az elébe ugró viszonyulás azonban visszahelyezi a gondot a páciensre, de úgy, hogy *eléje* helyezi, oly módon, hogy már nem fordulhat el tőle, nem fordíthat neki hátat, s így be és el kell ismernie valamit önmagából, ami Heidegger szerint mindig összefügg a végességgel. Ez a felismerés, akár egy megszakított ülés során jön létre, akár úgy tapasztaljuk meg, mint a lelkiismeret becsapódását, mindig azonnali és katartikus.

Kétségtelen, hogy a két analízis közötti párhuzamnak valahol véget kell érnie. Hiszen a két technika végpontja, egyfelől a heideggeri Önmaga autenticitása, másfelől pedig a tudattalan között természetesen már nem beszélhetünk egyértelmű átfedésről. A freudi-lacani tudattalan nem valamilyen autenticitás letéteményese, nem tart igényt egy arra fennkölt igazságra, amit Heidegger *Létnek* nevez. A tudattalan mindig valamilyen vágy, valamilyen Másikhoz

¹⁹ Uo. 322.

²⁰ Condrau: *i.m.* 36.

kapcsolható igény kinyilvánítása, egyféle magunkban folytatott, akaratlan, el nem ismert párbeszéd a Másikkal. Úgy tűnik azonban, legyen szó a heideggeri Önmagáról vagy a freudi tudatalanról, mindkettő gyakran folyamodik a spontán megnyilatkozás módjához.

The Sessions of Variable Duration and the Care that Leaps Ahead. Lacan and Heidegger

Keywords: psychoanalysis, sessions of variable duration, conscience, care, unconscious

In this paper I will demonstrate that the psychoanalytic notion of the “spontaneity of the unconscious”, notion that is much debated in the theory of the Daseinanalysis therapy, is actually contained already in the arhitext of that theory, namely in Heidegger’s *Being and Time*. According to my hypothesis, the theory of Jacques Lacan, through which he justifies the use of technique of the so called *sessions of variable duration*, has much in common with the mode in which Heidegger treats the phenomenon of *conscience* in the paragraphs 55, 56 and 57 in *Being and Time*.

Szigeti Attila

A Valós fantáziapótlékai. Slavoj Žižek és az ideológia pszichoanalitikus filozófiája

Slavoj Žižek, a médiaszemélyiség (a „celeb filozófus”, „akadémiai popsztár”) egyre növekvő népszerűsége azzal a paradox kockázattal jár, hogy olykor mintha háttérbe szorítaná életműve valódi elméleti súlyát, eredetiségét. A lacani pszichoanalízis és a klasszikus német filozófia Žižek által kidolgozott kreatív szintézise, illetve az ebből kibontott innovatív ideológiaelmélet ugyanis a kortárs kritikai politikafilozófia, társadalom- és kultúraelmélet immár megkerülhetetlen teoretikus teljesítménye. A szlovén gondolkodó magyar kritikai recepciója – magyarul eddig megjelent két könyve, több esszéje, tanulmánya, illetve pár értelmezési kísérlet dacára – egyelőre töredékesnek, szórványosnak, olykor egysikúnak tűnik – mellőzi például a pszichoanalitikai és a filozófiai értelmezést, holott ezek hiányában Žižek ideológia-, illetve társadalomelméleti diskurzusa egyszerűen érthetetlen. Az itt következő elemzésben ezért arra törekszem, hogy egyfajta – a gondolati komplexitást helyenként óhatatlanul leegyszerűsítő – bevezetést nyújtsak ebbe a gondolkodásba: Žižek fogalmi-elméleti apparátusát, főbb téziseit magyarázom, rekonstruálok, elsősorban az 1990-es években megjelentetett – véleményem szerint – kiérleltebb, rendszerezettebb munkái alapján.

Cinizmus és fantázia az ideológiában

Az 1989-ben publikált *Az ideológia fenséges tárgya*¹ című munkájában a „történelem”, a „hagyományos ideológiák”, a „nagy elbeszélések” végét hirdető korszellemmel szemben Žižek az ideológiakritika töretlen aktualitása mellett érvelt. Csalóka posztmodern frázis csupán, hogy immár végérvényesen a történelmet lezáró posztideológiai korba léptünk volna. Ellenkezőleg, az ideológia minden ízében áthatja kortárs világunkat, csak hogy jelenlegi működését már nem a klasszikus marxi definíció, a „nem tudják, de teszik” (értsd: az ideológia által alávetett szubjektumok nem ismerik sem az őket alávető rendszer valódi természetét, sem saját motivációjukat, szerepüket), hanem – egy Žižek által Sloterdijktől átemelt szólammal – a „tudják, de mégis teszik” formula írja le.²

Szigeti Attila (1973) – filozófus, egyetemi adjunktus, BBTE, Kolozsvár, szigetiat@yahoo.com

A tanulmány megírása során a szerző a Magyar Tudományos Akadémia DSZ/52/2013 szerződésszámú Domus szülőföldi ösztöndíjában részesült.

¹ Slavoj Žižek: *The Sublime Object of Ideology*. London 1989.

² Uo. 25–26.

E formula felfejtéséhez először is azt kell figyelembe vennünk, hogy az ideológiai illúzió közege Žižeknél – szemben annak reprezentációs modelljével: az ideológia a valóságot félreismerő téves reprezentáció, a hamis tudat illúziója – nem a tudás, hanem a társas „valóság”, még pontosabban „cselekvés”. Az árufetisizmus klasszikus példáján demonstrálva: bár az ideológia szubjektumai elméletileg tud(hat)ják, mi is az a fetisizma megfordítás – Marx közismert megfogalmazásában: „emberek meghatározott társadalmi viszonya az, ami itt dolgok közötti viszonyok fantasztikus formáját ölti”³ – a hétköznapi gyakorlatban tudattalanul mégis csak fetisizma módon viselkednek. Az árucseré társas gyakorlatában ugyanis a konkrét, érzékelhető tárgyat (az áru *használati értékét*) a társadalmilag konstituált *absztrakt, érzékfeletti érték* (a *csereérték*) megtestesüléseként érzékelik, ám anélkül, hogy ezt tudatosítanák, mintegy a „társadalmi tudat háta mögött”. (A csereérték mértéke az *absztrakt munka*, az áru előállításához társadalmilag szükséges munkaidő mennyisége; az absztrakt munka történeti jelenség, csak „emberek meghatározott társadalmi viszonyában”, a kapitalista árutársadalomban jön létre, ahol a munka utólagosan, a csere személytelen, külsődleges szféráján keresztül nyeri el társadalmi jellegét.) Történetileg tehát a kapitalista árutársadalom az első olyan társadalom, amelyben sajátos társadalmi viszonyok absztrakciója, az absztrakt munka mennyiségével mért csereérték (végeredményben a pénz) objektív valósággá, a társadalmat elidegenült, tudattalan módon uraló *reális absztrakció*vá válik (hogy a demonstrációjában Žižek által is használt Sohn Rethel-i terminust alkalmazzuk).⁴

A kortárs ideológia – másodsor – immár az ideológiával szembeni távolságtartást, az ideológiai cinizmust is magába építette. A „tudják, de mégis teszik” formula a posztmodern kapitalizmus korában azt jelenti: ma már ugyan mindnyájan nagyon jól tudjuk, hogy a demokratikus politika velejárója a korrupció, az inkompetencia, a gazdasági magánérdekeknek és lobbiknak való kiszolgáltatottság; hogy a kapitalista világgazdaság egyre nagyobb egyenlőtlenséghez, szegénységhez, munkanélküliséghez (és kirekesztéshez: a szegénység etnicizálásához és kriminalizálásához), ökológiai katasztrófákhoz, (a spekulatív tőkére és hitelre alapozás miatt) gazdasági világválságokhoz stb. vezet, de mindezek ellenére mégis úgy cselekszünk, mintha ez nem így volna, mintha mindezt nem tudnánk (szavazunk a politikai választásokon, „versengünk” a kapitalista szabadpiacon, stb.). Úgy tűnhet, az általánossá vált ideológiai cinizmus kultúrájában élünk: mindnyájan nagyon jól tudjuk, valójában hogyan is állnak a dolgok (értsd: nem vesszük komolyan a különféle politikai-gazdasági ideológiai téziseket). De akkor miért cselekszünk úgy, mintha mégsem tudnánk? Miért van az, hogy bár a mesebeli – Žižek által is gyakorta felidézett – király meztelen, mi mégis úgy teszünk, mintha nem volna az? Žižek eredeti meglátása az, hogy az elhatalmasodott ideológiai cinizmus ellenére korunk ideológiája valamilyen módon pontosan az *ideológiai diszidentifikáció*n, az ideológiával szembeni tudatos, cinikus távolságtartáson keresztül kerít végérvényesen a hatalmába. Pontosan azáltal működik igazán hatékonyan, hogy tudjuk róla, hogy ideológia; mintha ő maga is tudná – és vallaná – magáról, hogy ideológia – a kortárs ideológiakritikának ezért ezt az ideológia működésébe beépült paradox önreflexivitást kell mindenekelőtt explikálnia.

³ Karl Marx: *A tőke*. I. Bp. 1955. 77.

⁴ Vö. Slavoj Žižek: *i.m.* 9–12. A frankfurti iskolához kapcsolódó Alfred Sohn Rethel fontos, a kortárs értékkritikai iskolát megelőlegző munkája: *Intellectual and Manual Labour*. London 1978.

Žižek tézise tehát az, hogy az ideológiai illúziót nem a valóságot elfedő téves tudás, hanem a magát a társadalmi valóságot strukturáló *tudattalan* – de kint, a társadalom materiális gyakorlataiban performált – interszjektív *ideológiai fantázia* teremti meg: „Az illúzió ezért kettős: azt az illúziót nem vesszük észre, ismerjük félre, amely a valósággal való valós, tényleges viszonyunkat szervezi. És ez az észre nem vett illúzió nevezhető ideológiai fantáziának. [...] Az ideológia alapvető szintje azonban nem a dolgok valódi állását elfedő illúzió, hanem a magát a társadalmi valóságunkat szervező (tudattalan) fantáziáé.”⁵ Az ideológia irracionális működése – a pszichoanalízis hasadt, (ön)tudat és tudattalan fantázia megkettőzöttségében létező szubjektumával analógiában – a szubjektumok ideológiai-politikai tudata (amit tudatosan hisznek és vallanak ideológiai-politikai kérdésekben) és társadalmi fantáziáikban, cselekvéseikben kifejeződő tudattalan ideológiai-politikai hitek közötti hasadsággal magyarázandó. Žižek pszichoanalitikus ideológiakritikájának fő törekvése ezért a társadalmi gyakorlatokban kollektíven performált tudattalan ideológiai fantáziaműködés mechanizmusainak a leleplezése.

Az ideológia szimbolikus rendje: mester-jelölők és a mások hitében való hit

Žižek ideológia-, illetve társadalomértelmezése az Ernesto Laclau és Chantal Mouffe által kidolgozott *radikális demokraciá*elmélethez kapcsolódik.⁶ A *diskurzuselmélet*ként is jegyzett posztstrukturalista politikaelmélet felfogásában minden ideológiai vagy társadalmi mező politikai jelölők olyan diszkurzív rendszere, amely egy konstitutív, minden végső szimbolikus totalizálásnak ellenálló, *valós antagonizmus* köré szerveződik. Pontosan ez a konstitutív antagonizmus, vagyis – paradox módon – magának a demokraciának vagy a társadalomnak a radikális lehetetlensége („a társadalom nem létezik” – hangozik a radikális demokracia elméletének alaptézise) biztosítja a *hegemoniára* (szükségszerűsége) törekvő politikai diskurzusok *esetlegességét*, folyamatos, nyitott újraartikulálódását, vagyis minden ideológiai alakzat lényegi nyitottságát, lezáratlanságát.

Laclau és Mouffe nyomán az ideológiai mezőt Žižek is kötetlen, szabadon lebegő (vagyis még rögzítetlen jelentésű) politikai jelölők nyitott rendszereként írja le. (A jelölőrendszerként leírt ideológiai mező modellje nyilvánvalóan a saussure-i nyelvfelfogás: a nyelvi jelek különbségek és opozíciók olyan hálózataként, differenciális rendszereként szerveződik, amelyben a nyelvi elemek nem önazonos jelentésű, pozitív entitások, hanem negatív, differenciális csomópontokként működő jelölők.) A szabadon lebegő protoideológiai jelölők jelentése metaforikus többletjelentésüktől függ (így például beszélhetünk etatista, szocialista, konzervatív ökológizmusról is, de akár populista és elitista rasszizmusról is stb.).⁷ Egy adott ideológia mező identitását az ún. *horgonypont* (a lacani *point de capiton*) adja meg, amely a jelölők metonimikus csúsztatását megállítja, jelentésüket levarrja, rögzíti, vagyis a lebegő protoideológiai jelölőket egy strukturált jelentéshálónak szervezi.⁸ A horgonypont paradoxona viszont az, hogy

⁵ Uo. 29–30.

⁶ Ernesto Laclau–Chantal Mouffe: *Hegemony and Socialist Strategy*. London 1985.

⁷ Slavoj Žižek: *i.m.* 95.

⁸ Uo. 95–97.

bár ő totalizál, egységesít és lát el identitással egy adott ideológiai mezőt, ő maga korántsem a szemantikai sűrűség, bőség pontja, hanem éppen ellenkezőleg, egy *üres, jelölet nélküli jelölő*: „Önmagában semmi más, mint »tisztá különbség«: szerepe tisztán strukturális, természete tisztán performatív – jelentése egybeesik önmaga kimondásának aktusával; vagyis röviden, »jelölt nélküli jelölő«. Bármely ideológiai építmény elemzésében tehát a legfontosabb lépés az építményt összetartó elem (»Isten«, »Ország«, »Párt«, »osztály«...) lenyűgöző káprázata mögött kimutatni ezt az önreferenciális, tautologikus, performatív működést.”⁹ Az ideológiakritika egyik alapeljárást – de nem az egyetlen és nem is a központi feladatát, amint később meglátjuk – Žižek ezért az ideológiai diskurzusok egy olyan „szimptómaolvasó”, „dekonstruktív” olvasatában látja, amely azt a működést tárja fel, leplezi le, ahogyan egy adott ideológiai mező lebegő protoideológiai jelölőit valójában üres, jelölet nélküli horgonypontok, illetve mester-jelölők rögzítik.¹⁰

Žižek a *mester-jelölők* (újabb lacani terminus: *signifiant maître*) működésével írja le az ideológiának alávett szubjektum konstitúcióját: a mester-jelölők azok a kitüntetett ideológiai horgonypontok („Nemzet”, „Haza”, „Isten” stb.), amelyekkel – bár ezek is üresek, senki sem tudná pontosan definiálni őket – a szubjektum szimbolikusan azonosul, és ezáltal társadalmi-politikai identitásra tesz szert. (A mintaként működő eredeti pszichoanalitikus narratívában ez a szubjektum szimbolikus rendbe való belépésének – a „szimbolikus kasztráció”-nak, a szociális-szimbolikus normarendszernek való alávetésnek – a mozzanata: a szubjektum az „*én-ideál*”-al, azzal az ideális énnel azonosul szimbolikusan, akinek a mások, illetve a nagy Másik, a társadalom szemében szeretne tűnni.) De hogyan lehetséges ez? Hogyan lehetséges egyáltalán szimbolikus identifikáció üres mester-jelölőkkel? Válaszában – amely, amint mindjárt meglátjuk, csak egy részleges, a szimbolikus szinten érvényes válasz – Žižek ismét csak a lacani gondolkodásból ihletődik: a társadalmi-politikai-ideológiai mező mester-jelölőiben való *hit*, akárcsak a lacani *vágy*, eleve decentrált. Lacan hírhedt vágydefiníciója („Le désir est le désir de l'autre”; „A vágy a másik vágya”) értelmében sohasem pusztán a másokra, hanem a másik ránk irányuló vágyára vágyunk. Vagyis nincs tisztán szubjektív, immanens módon adott vágy, vágyaink már mindig is áthatják, átjárják egymást, a vágy elválaszthatatlan a mások elismerésének való alárendelődéstől; a vágy továbbá tanult, úgy vágyakozunk, mint mások, mimetikusan, másokon keresztül vágyunk valamire. Hasonló módon a mester-jelölőkben való hitünk is eleve decentrált: az ideológiai hitek már mindig is átjárják egymást, másokon (a szimbolikus *nagy Másikon*) keresztül hiszünk bennük. Ebben a terápiás folyamathoz nélkülözhetetlen *áttétel* mechanizmusa (Lacan: „l'autre supposé à savoir” – feltételezem, hogy a terapeutának tudnia kell rólam azt az igazságot, amit én magam, amikor hozzá fordulok, még nem tudok, különben nem fordulnék hozzá) is tetten érhető: bár üresek, az ideológia mester-jelölőket mégsem kérdőjelezzük meg, mivel, bár mi magunk sem tudjuk, mit is jelentenek valójában, mégis azt feltételezzük, hogy a többiek, mások csak tudják, mit is jelölnek. A mester-jelölőkben való hitünket másokra helyezzük ki, „outsourcing”-oljuk, bizonyos értelemben mindnyájan azt feltételezzük, hogy nem mi magunk, hanem mások, a többiek, az „akárki” végzi el a hit munkáját – az egyénilleg érzett ideológiai cinizmus, diszidentifikáció ellenére közösségleg paradox módon ezért működhetnek mégis a mester-jelölőkkel való szimbolikus identifikáció társadalmi gyakorlatai.

⁹ Uo. 109.

¹⁰ Uo. 140.

Külön-külön mind abban hiszünk, hogy – én magam ugyan nem, de – mások csak hisznek bennük.

Az ideológia Valós szintje: a *jouissance* mint politikai tényező

Žižek ideológiaelméletének radikális, valóban innovatív meglátása az, hogy az ideológia működésében nem minden ideológia, sőt: az, amin keresztül egy ideológia ténylegesen hatalmába kerít, fogva tart bennünket, az éppenséggel egy ideológián túli mag, az értelmetlen, ideológiaelöttes *jouissance* (élvezet; Žižek e kulcsfogalmának pszichoanalitikai, illetve politikai értelmezésére később térek rá). Eddig csak az ideológia explicit, tudatos szintjével foglalkoztunk – ez a szimbolikus értelem szintje, ahol a szubjektumok én-ideálja az adott ideológia mester-jelölőivel, társadalmi-politikai ideáljaival való szimbolikus azonosulás révén jön létre. Ám az ideológiát valójában működtető – bár, paradox módon, ideológián kívüli – mélydimenzió a szimbolikus szint alatti *Valós* ideológián túli dimenziója: ez a szubjektumok által az ideológián való alávetetülésben/szobjekcióban és a társadalmi-politikai ideálok transzgressziójában, áthágásában megélt tudattalan *jouissance*, illetve az ezt a *jouissance*-t strukturáló társadalmi fantáziák szintje. Szimbolikus ideológiai identifikáció és cinikus diszidentifikáció pontosan azért férnek meg olyan jól egymás mellett, azért egészítik ki egymást, mert minden ideológia végső soron az által kaparint meg bennünket teljes mértékben – amire a szimbolikus identifikáció önmagában nem képes –, azért működik teljes hatékonysággal, mert egy ideológián túli magra – jelesül a Valós *jouissance*-ra – hivatkozik, fenntartván bennünk azt a tévhitet, hogy nem vagyunk teljesen az ideológia foglyai. Ebben az alpontban először tehát a Valós – a lacani Szimbolikus-Imaginárius-Valós fogalmi hármasságából származó – fogalmát, ezután pedig a *jouissance*-t, illetve mindkettőnek a žižeki ideológiaelméletben játszott kulcsszerepét értelmezem.

A másokra és önmagunkra vonatkozó fantáziaélet *Imaginárius*, továbbá az eddig elemzett *Szimbolikus*, a *nagy Másik* (*le grand Autre*; az interszjektív kapcsolatokat szervező nyelvi struktúrák, társadalmi morális-politikai normák, szabályok, az ideológiai mester-jelölők) regisztereivel szemben a *Valós* Lacannál az imaginárius-szimbolikus valóságot és ennek nyelvét, szimbolikus intézményrendszerét egyfelől külső, traumatikus valóként meghaladó, de ugyanakkor belülről, szubverzív módon is felkavaró dimenzió. A Valós a *szimbolizáció lehetetlensége*, olyan nem-nyelvi traumatikus esemény, amelyen a szimbolizáció folyamata megbicsaklik, a megértés megtörik; a nem szimbolizálható maradék vagy éppenséggel többlet (ilyen, a Valós dimenziójához tartozó jelenségek például az elemzésben később sorra kerülő *jouissance*, a *szexuális differencia*, az *objet petit a*). Fontos kihangsúlyozni, hogy a *Valós dimenziója nem azonos a valósággal*, vagy az ideológiaelmélet kontextusában: a valós antagonizmus nem azonos a társadalmi fantázia és a szimbolikus rend által konstituált imaginárius-szimbolikus társadalmi valósággal.

Žižek egyik társadalomelméleti alaptézise az, hogy minden szimbolikus ideológiai-társadalmi alakzat egy konstitutív, bármiféle szimbolizálásnak ellenálló *valós antagonizmus* – a radikális demokrácia-elmélet megfogalmazásában: „a társadalom nem létezik” – traumája köré szerveződik. A valós társadalmi antagonizmusra (ami nem azonos a reális, valóságos társadalmi ellentétekkel, pl. osztályellentétekkel) Žižek által ismételtlen felhozott példa Lévi-Strauss

klasszikus, az általa kutatott dél-amerikai törzsek társadalmi térszimbolizációját értelmező tanulmányából¹¹ származik: míg a domináns csoport (Žižek címkézésében: a „konzervatív korporatisták”) a falubeli házak elrendezését körkörösnek, addig az alárendelt („forradalmár-antagonista”) csoport egy láthatatlan határ által kettészeltnek látja. A Valós itt sem a két nézőpont egyikével, sem pedig az „objektív”, tényleges elrendezéssel sem azonosítható. A két „viszonylagos” észlelés nem két csoportfüggő észlelés kulturális relativizmusára, hanem egy rejtett Valósra utal: a falubeli társas viszonyok egy olyan egyenlőtlenségére, traumatikus antagonizmusára, amelyet a közösség nem volt képes egy harmonikus egész formájában feldolgozni, szimbolizálni. A közösségi tér kétféle szimbolikus percepciója két egymást kölcsönösen kizáró szimbolikus kísérlet a traumatikus antagonizmussal való megküzdésre. Pontosan a valóság adekvát reprezentációjának ezek az egymással összeegyeztethetetlen torzításai, elleplezései azok, amelyek a társas valóságot szervező traumatikus valósra utalnak. (Analogikusan, a nyugati demokráciák jobb-, illetve baloldali ideológiái is a politikai térnek két, egymást ugyanúgy kölcsönösen kizáró percepcióját képviselik: a baloldal a politikai teret egy alapvető antagonizmus által kettészeltnek látja, a jobboldal mint a közösség organikus egységét, amelyet az idegen betolakodók kikezdenek.¹²)

Žižek másik, egész gondolkodásában kitüntetett szerepet játszó modellje a (társadalmi) szimbolikus valóságot (is) szervező valósra a *szexuális differencia* lacani tana. Lacan hírhedt tézise a valós, azaz lehetetlen szexuális különbségről, az „il n’y a pas de rapport sexuel” (nem létezik szexuális kapcsolat) a következőképpen foglalható össze: a szexuális differencia nem statikus szimbolikus ellentétek és magábfoglalások/kizárások halmaza (a heteroszexuális normativitás, amely a homo- és más szexualitásokat másodlagosaknak tételez), hanem két különböző, aszimmetrikus ellentéttípus közötti traumatikus, meghaladhatatlan, minden szimbolizációnak ellenálló valós differenciája. A férfi esetében a szexualitás formuláját az egyetemesség (a nő minden), egy kivétellel (karrier stb.) formula írja le, a nő esetében a nem egyetemesség (a férfi nem minden a nő szexuális életében) kivétel nélkül (nincs semmi, ami ne volna szexualizált).¹³ A szexuális differencia bármely szimbolikus ellentétekre való lefordítása tehát eleve kudarcra ítéltetett, és éppen ez a lehetlenség tartja nyitva a szexuális differencia folyamatos szimbolikus újraartikulációira irányuló hegemónikus harc terét. (Gondoljunk itt a nemi kisebbségek elismertetését követelő új társadalmi mozgalmakra, identitáspolitikákra.) A társadalomnak mint zárt egységnek, szimbolikus totalitásnak a lehetlensége, a „nem létezik olyan, hogy társadalom”, tehát a „nem létezik szexuális kapcsolat” analógiájaként is felfogható.¹⁴

Az ideológiai alakzatok preideológiai magva, mátrixa a teljességgel sohasem szimbolizálható Valós, amely *spektrális, kísérteties pótlékként*, maradékként tér vissza a szimbolikus társas valóságba. Nincs (társas) valóság s kísérteties nélkül, ez azt jelenti: a valóság mindig csak a saját nem-teljes, kudarcot vallott szimbolizációján keresztül jelenik meg, válik adottá,

¹¹ Claude Lévi-Strauss: *Do Dual Organizations Exist?* = Uő: *Structural Anthropology*. New York 1963. 131–163.

¹² Slavoj Žižek: *Introduction. The Spectre of Ideology*. = *Mapping Ideology*. Ed. uő. London 1995.

¹³ A szexuális differencia lacani filozófiájához lásd mindenekelőtt Jacques Lacan: *Encore. 1972-1973*. Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. Paris 1975.

¹⁴ Lásd pl. Slavoj Žižek: *The Real of Sexual Difference*. = *Interrogating the Real*. Eds. Slavoj Žižek–Rex Butler–Scott Stephens. Continuum International Publishing Group 2005. A szexuális differencia lacani felfogásának legutóbbi részletes elemzését lásd Slavoj Žižek: *The Non-All, or, the Ontology of Sexual Difference*. = Uő: *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London 2012. 739–802.

és a tudattalan társadalmi fantázia által termelt spektrális jelenségek ebből a valóságot (mint szimbolikus fikciót) a Valóstól örökre elválasztó szakadékból bukkannak fel; a fantazmatikus kísértet(ies)ben testesül meg az, ami a szimbolikusan szervezett valóságot meghaladja. A reprezentációs, vagyis a valóság és illúzió elkülönítésére épülő ideológiáfelfogások éppen azt tévesztik szem elől, hogy a valóság sohasem teljes; ahhoz, hogy egyáltalán adottá váljon, megjelenhessen, mindig valamilyen megjeleníthetetlen Valósnak a szimbolikus általi kizárása, elfojtása és a kísértetiesben, a spektrálisban való visszatérésére van szükség. Mivel a társadalmi valóságnak a konstitúciója egy valós antagonizmus „elsődleges elfojtását” előfeltételezi, ezért Žižek számára az ideológiakritika végső alapja – az az extraideológiai referenciapont, amely közvetlen tapasztalatunk „ideológiaiaként” való leleplezésére felhatalmaz bennünket – nem a „valóság” lesz, hanem az „elfojtott” valós antagonizmus.¹⁵

A tudattalan társadalmi-ideológiai fantáziaműködés által fantáziált spektrális-fantazmatikus jelenségek kitüntetett példája a „*konceptuális Zsidó*” alakja, amellyel Žižek az antiszemizmus – illetve általában mindenféle idegengyűlölet – működési mechanizmusát igyekszik leleplezni. Ezt a lényegileg projekciómechanizmust (a pszichoanalitikus átvetés értelmében) a következőképpen lehet megelőlegzően összefoglalni: „A társadalom nem létezik», és ennek a Zsidó a szimptomája.”¹⁶ A társadalom konstitutív lehetetlenségét, „a társadalom nem létezik” traumatikus valóságát az *alapvető társadalmi fantázia* az igenis létező, és a tagjait organikus egységesítő, totalizáló „korporatív társadalmi Testként” elképzelt társadalom ábrándképével fojtja el. Ennek a tényleges hiánya, az antagonisztikus ellentétek által szabdaltnak társadalmi valóság oka az antiszemita számára természetesen csakis a Zsidó – illetve kortárs variánsai: a muszlim fundamentalista, az illegális bevándorló stb. – lehet: a társadalom organikus testét kikezdő, bomlasztó külső, idegen elem. Egy ideológiának tehát a társadalmi alapfantázia inkonzisztenciáját, előre borítékolható csődjét is eleve számításba kell vennie: a „[...]»Zsidó« az a fétis, amely egy időben tagadja és megtestesíti a »Társadalom« strukturális lehetetlenségét: mintha a Zsidó alakjában ez a lehetetlenség pozitív, kézzelfogható létezésre tett volna szert.”¹⁷ „Távol attól, hogy a társadalmi negativitás pozitív oka lenne, a *Zsidó az a pont, amelyben a társadalmi negativitás mint olyan pozitív létezésre tesz szert.*”¹⁸ Az ideológiakritika korábban említett ún. „dekonstruktív” eljárását – leleplezni azt, ahogyan a valójában üres, jelöllet nélküli mester-jelölök hogyan rögzítik, totalizálják egy adott ideológia mező értelmét – tehát a következővel kell kiegészíteni: „[...] kimutatni egy adott ideológiai építményben azt az elemet, amely benne saját lehetetlenségét képviseli. A társadalmat nem a Zsidók akadályozzák meg teljes önazonosságá beteljesítésében: saját antagonisztikus természete, immanens blokázsa akadályozza meg ebben, és ezt a belső negativitást a »Zsidó« alakjára »vetíti ki«. Más szavakkal, az ami kizáródik a Szimbolikusból (a korporatista szocioszimbolikus rend korporatista kereteiből), a Valóban a »Zsidó« paranoid konstrukciójaként tér vissza.”¹⁹

Most térjünk rá a žizeki ideológiaelmélet talán legjellegzetesebb fogalmára, az ideológia ideológián túli komponensére, a szubjektumok által az ideológia szimbolikus rendjének való alávetülésben, illetve a társadalmi-politikai ideálok transzgressziójában megélt tudattalan

¹⁵ Vö. Slavoj Žižek: *Introduction. The Spectre of Ideology.*

¹⁶ Slavoj Žižek: *The Sublime Object of Ideology.* 140.

¹⁷ Uo. 142.

¹⁸ Uo. 143.

¹⁹ Uo.

jouissance-ának a fogalmára. Žižek ideológiakritikájának alapvető célkitűzése annak a feltárása, ahogyan egy ideológia a társadalmi fantáziákban testet öltő ideológiaelőttés *jouissance*-t strukturálja, manipulálja.

A *jouissance* Lacannál²⁰ egy olyan ösztönkésztetés, amely a vágy folyamatos akadályoztatásban, kudarcában, a fájdalmas vagy traumatikus tapasztalatok kényszeres ismétlésében leli gyönyörét. Ilyen értelemben a *jouissance* túl van az örömmel (Freud ezért „halálöszton”-nek is nevezi): öröm, élvezet a fájdalom, szenvedés tapasztalatában, egyfajta „öröm az örömben”. A szubjektum szimbolikus rendbe való belépésének – az én-ideállal való szimbolikus identifikációnak – a feltétele az élvezetről való lemondás. Az élvezet szimbolikus tiltása (az „incesztus tilalma”) paradoxális módon valami olyasminek a megtiltása, ami már mindig is lehetetlen volt, ezért a tilalom funkciója valójában annak az illúzióknak, fantáziáknak a fenntartása, hogy az élvezet elérhető volna, ha nem volna tiltva. Maga a tiltás hozza tehát létre a transzgresszió vágyát.

Ezt a pszichoanalitikus leírást Žižek először is az *ideológiai hatalom eredendő hasadt-ságának*, megkettőződésének a tézisében kamatoztatja: a szubjektum én-ideálja egyfelől az ideológiai mester-jelölővel való szimbolikus azonosulásban képződik, de az így konstituált ideológiai szabályrendszer másfelől valójában mindig csak a szabályok (a szimbolikus tiltás) „*inherens transzgressziójának*”, megszegésének, áthágásának az élvezetére felszólító *felettés-én* támogatásával működhet. A nyilvános-írott Szimbolikus Törvényt (az ideológiai normarendszert) a Valós dimenziójában annak fantazmatikus mása, visszája, a transzgresszió élvezetére felszólító felettes-én titkos, íratlan szabályrendszere tartja fenn.²¹ Maga a nyilvános hatalom, ideológia (a szimbolikus rend) az, ami belülről hasadt: már mindig is önmaga áthágása, egyfajta obszcén, rejtett, sötét szupplementumra kell támaszkodnia; a hatalom, az ideológia áthágására felszólító implicit, titkos szabályrendszerre, amely látszólag alássa azt, de valójában éppenhogy annak inherens támaszaként, konszolidációjaként működik. Az egyetemes ideológiai kijelentéseket tehát mindig az ezek inherens transzgressziójára felszólító íratlan fantazmatikus szabályok tartják fenn. Ezt a tézist egy sor ekvivalens állítással lehet példázni a žižeki életműben: a demokratikus politikát a nacionalista *jouissance* tartja fenn; a nyilvános köztörvényt a tiltott élvezetek íratlan kódja; az egyetemes emberi jogok korában újjáéled a rasszizmus és a szexizmus, de még a kínzás és a politikai merényletek obszcén élvezete is stb.

A társadalmi-politikai tényezőként értett jouissance továbbá a modern nacionalizmus, illetve a rasszizmus értelmezésében is alkalmazható. A jouissance olyan, a nemzeti identitás szimbolikus, historista-kulturalista narratíváit meghaladó társadalmi gyakorlatokban, intézményes közösségi rítusokban – nemzeti ünnepek, sportesemények stb. – is tetten érhető, amelyekben a szubjektumok bizonyos értelemben a saját ideológiai-politikai kultúrájuk mester-jelölőivel, az ideológia fenséges tárgyaival – nemzet, Isten, a mi életmódunk, autonómia stb. – kerülnek a „nemzet élvezete” által áthatott közvetlen viszonyba: „Az az elem, amely egy adott közösséget összetart, nem vezethető vissza a szimbolikus azonosulásra: a tagjait egymáshoz fűző kötelék mindig egy a Dologhoz, a megtettesült Jouissance-hoz való

²⁰ A *jouissance* fogalmához lásd mindenekelőtt Jacques Lacan: *L'éthique de la psychanalyse. 1959-1960. Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre VII. Paris 1986.*

²¹ Slavoj Žižek: *Az inherens törvényszegés, avagy a hatalom obszcenitása.* Thalassa (1997)1. <http://www.c3.hu/scripta/thalassa/97/01/08ziz.htm>

osztott viszonyt feltételez. [...] Az, amit valaki [az életmódját az idegenektől, másoktól féltő személy] mindenáron meg akar védeni *nem* vezethető vissza a nemzeti identitást megalapozó úgynevezett értékhalmozatra. A nemzeti azonosulást definíciószerűen a Nemzettel, mint Dologgal való viszony tartja fenn.”²²

Ám itt újra egy sajátos – ámbar a hétköznapi, illetve a populista politikai csevelyből igen-csak ismerős – paradoxonba ütközünk: miközben a nemzeti *jouissance* rítusaiban a politikai közösségek az ideológia fenséges tárgyait a legsajátabb, elidegeníthetetlen *Dolog*ként (a nemzet végső örömtárgyaként) élik meg, ugyanezek a fenséges tárgyak másfelől mint nagyon is könnyen kisajátíthatóak, elidegeníthetőek jelennek meg. „A Nemzet-Dolgót egy sor ellentmondásos tulajdonság jellemzi. Úgy jelenik meg számunkra mint a »mi Dolgunk« (talán azt is mondhatnánk mint *cosa nostra*), mint valami, ami csak számunkra hozzáférhető, valami, amit »ők«, a mások nem foghatnak fel; és mégis ez a valami szüntelenül ki van szolgáltatva a »mások« általi fenyegetettségnek.”²³ Nem csak a mások ideológiai hitében való hitünk decentrált, nem csak a mások hitéről fantáziálunk; a politikai közösségünkkel ko-konstituált külső, abszolút mások, idegenek *jouissance*-áról ugyanúgy fantáziákat gyártunk. Az idegenekkel kapcsolatos legtipikusabb ilyen társadalmi fantázia az, hogy az idegenek kisajátították és bitorolják a saját társadalmi *jouissance*-unkat („elveszik a munkánkat”, „felhalmozzák a profitot”, „elcsábítják a nőinket” stb.): *az ellopott jouissance fantáziája*. E fantázia leleplezéséhez azonban először egy másik lacani fogalmat, az *objet petit a*-t kell explicitálni.

Lacannál a neurotikus (a szimbolikus kasztráción, az én-ideállal való szimbolikus identifikáción innen rekedt) szubjektum alapvető fantáziája az, hogy birtokában volt egy olyan *Dolog* (végső örömtárgy), amelyet elveszített. Bár ezt a veszteséget elfogadja, azt fantáziálja, hogy másoknak közvetlenebb hozzáférésük van a *Dolog jouissance*-ához. A *jouissance*-t valójában inkább hiányában vagy elégtelenségében tapasztaljuk meg: ha a vágy per definitionem kielégíthetetlen, akkor kell lennie valaminek többnek, többletnek, valaminek, ami teljesebb, mint „ez” – az éppen soron következő – vágykielégülés, ami valóban kielégítene, ha elérhetnénk. Ezt a folyamatot hiányérzetet, a *jouissance* hiányát, a semmit utólagosan valamivé tesszük, szubsztancializáljuk: ez a vágy tárgy-oka, az *objet petit a*. Az *objet petit a* (a *kis a tárgy*, ahol a *kis a* – a francia nyelvben az „autre, autrui” kezdőbetűje – a nagy Másiktól, a szimbolikus rend szocialitásától eltérően a másokra, a másik szubjektumra utal) tehát a vágyat okozó – elveszítettnek fantáziált – (fantázia)tárgy, a hasadt, megkettőződött szubjektum korrelátuma. Arról, hogy az elérhetetlen, elveszett örömtárgyat (amelyet valójában sohasem veszíthettünk el, hiszen sohasem birtokoltuk, az *objet petit a* definíció szerint az elvesztés mozzanatában jön létre, az eredeti hiány elveszített jelenlétének a retroaktív fantáziája) a nagy Másik hogyan birtokolja, a szubjektum csak fantáziákat gyárt: ilyen például az ellopott *jouissance* fantáziája.

A rasszizmus a Másik, az idegen sajátos *jouissance*-ának, élvezetére irányuló gyűlölet vagy intolerancia, ahol a Másik a saját *jouissance*-ot valójában ellopta, bitorolja: „[...] ha valaki túl sokat tud a mi kultúránkról, akkor azt »ellopja« tőlünk. Ha valaki kimutatja egy másik kultúrával kapcsolatos elkötelezettségét, az pedig »eláruk« bennünket. Ezek a tapasztalatok azt bizonyítják, hogy lennie kell a kulturális értékekben, attitűdökben, rituálékban »kifejeződő«

²² Slavoj Žižek: *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology (Post-Contemporary Interventions)*. Durham 1993. 201.

²³ Uo.

valamiféle X-nek [...], ami megtestesíti az életmódunkat. Amit elloptak, elárultak [...] az mindig csak *objet petit a* marad, a Valós kis darabja.”²⁴

Az *objet petit a* az alapvető ideológiai fantázia (az organikusnak fantáziált társadalomtestet kikezdő idegen, parazita elem) spektrális, fantazmatikus jelenségeiben is lényeges szerepet játszik. Žižek egyik alappéldája a *Zsidó mint objet petit a* (nem a korábban elemzett konceptuális, az organikus társadalom negativitását pozitívan megjelenítő Zsidó) projekciómechanizmusának a leírása, amelyet a következő lépésekben lehet összefoglalni:

1. A zsugorít, profitálót, összeesküvőt stb. Zsidónak nevezzük.

Aztán egy második mozzanatban megfordítjuk ezt a folyamatot, és a Zsidót ugyanezzel a tulajdonságsorral magyarázzuk:

2. X-eket azért nevezzük Zsidóknak, mivel zsugorít, profitálók, összeesküvők stb.

Végül, újra megfordítjuk a sorrendet, és a Zsidót mint a teljes tulajdonságsor „reflexív rövidítését” tételezzük:

3. X-ek azért zsugorítók, profitálók, összeesküvők stb., mivel Zsidók.²⁵

Ebben a harmadik lépésben, „amelyben rövidítés és magyarázat dialektikusan egybeesnek”,²⁶ a Zsidók nem pusztán azért Zsidók, mert egy sor, korábban nekik tulajdonított tulajdonsággal rendelkeznek, hanem inkább azért bírnak ezekkel a tulajdonságokkal, mert Zsidók. Bár a harmadik lépés tautologikusnak tűnik, vagy az első és a második lépés közötti körkörösséget tűnik beigazolni, valójában az, amit ez a körkörösség létrehoz, az egy bizonyos 'X' többlet, ami „több a Zsidóban, mint a Zsidó”, a Zsidó mint *objet petit a*. Amint Žižek fogalmaz, a harmadik lépésben nem a kiindulópontunkhoz kerülünk vissza, mivel a Zsidó „immár nem pusztán csak a markerek sorát jelölő rövidítés, hanem ennek a markersornak a rejtett alapja”,²⁷ nem pusztán egy tulajdonságsor, hanem az, amire ezek a tulajdonságok referálnak.

A társadalmi *jouissance*-t manipuláló alapvető ideológiai fantáziák, patológiák e számbavétele után természetsszerűleg adódik a kérdés: van-e (társadalmi) élet az ideológián túl? Lehetséges-e egyáltalán valamiféle kiút, a žizeki ideológiaelmélet keretei között, az ideológiai fantáziák búvköréből? Vagy pedig, pontosan a *jouissance* ideológián-kívülisége, az ideológiai hatalom eredendő, önreflexív hasadtsága miatt, minél inkább diszidentifikálódunk, távolságot tételezünk vagy transzgresszálunk az uralkodó ideológiával szemben, csak még inkább belegabalyodunk annak hatalmi hálójába, annál inkább azonosulunk vele. Lehetséges-e a *társadalmi fantáziákon való áthaladás*, az ideológia fantáziáiból való kigyógyulás (a lacani terápiát lezáró „traverser le fantasme” értelmében), vagy pedig a különböző nacionalista, rasszista fantáziák, a társadalom inherens, konstitutív negativitását az organikus társadalomtestet bomlasztó másságfigurákra, spektrális-fantazmatikus idegenekre – a Zsidóra, az iszlám terroristára, az illegális migránusra, a menekültre stb. – kivetítő idegengyűlölő fantáziák örökös ismétlésére vagyunk ítéltetve?

Ugyanezt a kérdést politikafilozófiai hangütésben átfogalmazva: végletesen passzív, az ideológia által totálisan hatalma alá gyűrt politikai szubjektumok vagyunk-e, vagy pedig van

²⁴ Slavoj Žižek: *Az inherens törvényszegés, avagy a hatalom obszcenitása*. Lásd még Uő: *Tarrying with the Negative*. 200–203.

²⁵ Slavoj Žižek: *The Metastases of Enjoyment*. London 1994. 48–49. Lásd még Uő: *The Sublime Object of Ideology*. 106–107.

²⁶ Slavoj Žižek: *The Metastases of Enjoyment*. 48.

²⁷ Uo. 49.

esélyünk a politikai cselekvésre? Egyáltalán: szabad-e a žižeki szubjektum? E kérdések megválaszolásához az elemzés befejező részében Žižek szubjektumfilozófiájához kell fordulnunk.

„A nagy Másik nem létezik”

Žižek szubjektumfilozófiájának egyik első látásra meghökkentő, de programatikusan – és egyben persze mind a heideggerianusoknak, mind a dekonstrukcionistaéknak és a posztmodernistáknak szánt provokatív fricskaként – vállalt elméleti gesztusa a karteziánus *cogitonak* (amint mindjárt meglátjuk: valójában a klasszikus német idealizmus szubjektumának) a rehabilitálása. A karteziánus *cogito* itt persze nem más – és ez az azonosítás is Lacantól ered –, mint a tudattalan szubjektum: a tudattalan a „személy” szubsztanciális tartalmának a *cogito* üres pontjára való redukciójában „adott” (már amennyiben adódásról a per definitionem hozzáférhetetlen tudattalan esetén beszélhetünk). A (poszt)strukturalizmus általános stratégiájával szemben, amely a szubjektum imaginárius öntapasztalatát aszubjektív szimbolikus struktúrák epifenomenális effektusaként értelmezi, Lacan azt állítja: nincs struktúra szubjektum nélkül. A lacani *szubjektum* a kanti transzcendentális, noumenális szubjektumnak, a transzcendentális appercepciónak mint üres, nem szubsztanciális logikai változónak feleltethető meg. Ettől az „üres” szubjektumtól radikálisan elkülönítendő a lacani *imaginárius én* (a kanti empirikus én fenomenális öntapasztalata; a személy mint gondolkodó szubsztancia identitására vonatkozó szintetikus állítás), a „személyiség” gondolatainak, képeinek stb. fantazmatikus anyaga, amivel a szubjektum űrjét kitöltjük. A karteziánus (tulajdonképpen kantiánus-lacaniánus) szubjektum žižeki fogalma tehát semmiképpen sem egy szubsztanciális, dologi, önátlátszó egóval azonosítandó – a szubjektum nem más, mint az én bármely fenomenális aktualizációját, pozitív determinációját, meghatározott empirikus-fenomenális tartalmát tagadó, azokra visszavezethetetlen üres pontja, tisztán formális űrje, „semmi”, hiány, negatív önvonatkozás.²⁸

Mint tudjuk, Hegel ontologizálja a kanti ismeretelméleti végességet: Kant antinomikus distinkcióit, a noumenon/phaenomenon törést magukba a magánvaló dolgokba, a Létbe helyezi. Nála tehát immár nem a szubjektum ismereti végességéről van szó – arról, hogy az nem képes a nem szubjektív, önmagában való valósággal kapcsolatba lépni –, hanem a törés az önmagában való valóság, a Lét immanens része. A Létet már mindig is egy önhasadás járja át – ami maga a szubjektum mint üresség, negativitás. A hegeli szubjektum Žižek értelmezésében – aki ilyenkor mindig „a Szubsztancia: szubjektum” hegeli tézisére épít – végső soron nem más, mint a Szubsztancia önhasadása, amely által az elidegenedik önmagától, és önmagát tapasztalja a szubjektum által.²⁹ A *nem teljes igazság* („pas-tout”) lacani formulája Žižek olvasatában egy már a hegeli Abszolút Tudásban tetten érhető *ontológiai nemteljességnek* felel meg: Hegel eszerint belátná, hogy nem a tudásnak az igazsághoz való viszonya, hanem maga az igazság, a lét, a valóság nem teljes.

Ezt az ontológiai nemteljességet az ideológiaelmélet kontextusába transzponálva a žižeki ideológiakritika egyik lényegi teoretikus eredményéhez érkezőnk el: a szubjektummal

²⁸ A szubjektumnak ehhez az értelmezéséhez lásd Slavoj Žižek: *Tarrying with the Negative* 1. fejezetét.

²⁹ Žižeknek ehhez a Hegel-értelmezéséhez lásd mindenekelőtt Slavoj Žižek: *For They Know Not What They Do. Enjoyment as a Political Factor*. London 1991. 3. fejezetét.

azonosított űr, hiány, negativitás valójában az ideológiai szimbolikus rend, a nagy Másik (az ideológiai mester-jelölök, fenséges tárgyak) üressége – *a nagy Másik nem létezik*. A szimbolikus ideológiai alakzatok valójában azért nem teljeseek – azért szerveződnek egy szimbolikus totalizálhatatlan valós antagonizmus köré – mert szubsztanciájukat mi, szubjektumok tesszük nem teljessé, inkonzisztenssé. És ez még akkor is így van, ha azt, hogy az ideológiai Szubsztanciáját is egy eredendő önhasadás járja át, s ezért nem egy oszthatatlan, fenséges rendszer, rendszerint félreismerjük: „A hegeli »szubjektum« végső soron nem más, mint a Szubsztancia önmagával szembeni külsődlegességének egy neve, a »repedés« amely által a Szubsztancia önmagával szemben »idegen«-né válik, önmagát az emberi tekinteten keresztül hozzáférhetetlen, eldologiasodott Mássággként ismervén félre.”³⁰

A reflexív negativitással azonosított szubjektum ezek szerint képes saját ürességében a szimbolikus ideológiai alakzatok fenségessége mögötti Valós ürességet, a konstitutív valós antagonizmust felismerni. A társadalmi fantáziákon való áthaladás, az ideológia tudattalan patológikus fantáziáiból való kigyógyulás tehát elvileg lehetséges: a szubjektum nem pusztán az ideológia passzív áldozata, mivel legalább annyi szabadsággal rendelkezik, hogy az ideológia nemteljességét, inkonzisztenciáját felismerje. „A nagy Másik nem létezik”: az organikus társadalomtest fantáziája csupán a mögöttes konstitutív antagonizmus, a Valós ürességét elleplezni óhajtó szimbolikus elfojtás. A társadalom belső negativitását a társadalomtestet bomlasztó spektrális-fantazmatikus idegenekre kivetítő idegengyűlölő fantázia, a mások által ellopott *jouissance* fantáziája is felszámolható: a *jouissance*-t, a nemzet önélvezetének elveszett örömtárgyát sohasem lopták el, ugyanis az már mindig is az elvesztés mozzanatában jött létre, sohasem volt a sajátunk.

Ha pedig minden ideológiai szubsztancia belsőleg megosztott, nem statikusan végérvényes, hanem időben nyitott, lezáratlan rendszer, és valójában a szubjektumok negativitása teszi inkonzisztenssé, akkor a politikai szubjektumok elvileg át is alakíthatják azt – a politikai változás, cselekvés lehetősége elvileg adott. Hogy ez a politikai szabadság, a politikai cselekvés potencialitása hogyan aktualizálható, arra a Žižek-i életműben különböző javaslatokat találhatunk, mint például: az adott ideológia explicit szimbolikus rendszerével való *túlazonosulás*, mintegy a hatalom obszcén szupplementumának, az inherens transzgressziók íratlan szabályrendszerének a nyilvános leleplezése érdekében; az ideológiai fantázián való áthaladás a radikális *Tett*, egy adott ideológia összes konstitutív társadalmi fantáziájának a radikális tagadása által; a radikális *Tett*, mint a „szimptomával való azonosulás”: a politikai közösség belső vagy külső bűnbakjaival, a spektrális-fantazmatikus idegenekkel való azonosulás. Ezek a felvetések a žižeki életműben azonban olykor csak felvetésszerűen kidolgozott, például kulturális példákkal sugalmazott javaslatok. A žižeki ideológia-, és társadalomelmélet tagadhatatlan eredetisége, inspiráló ereje a tudattalan ideológiai fantáziák megvilágító leleplezésében, a lényeglátó diagnózisok felállításában rejlik, ám a deskriptív termékenység összhatásából a preskriptív, a normatív tartalom viszonylagos kidolgozatlansága némileg visszavesz. Žižek normatív elképzeléseinek, általában politikafilozófiájának kritikai, esetleg komparatív értékelése azonban már egy másik tanulmányt igényelne.

³⁰ Slavoj Žižek: *Tarrying with the Negative*. 30.

Supplements of the Real. Slavoj Žižek's Psychoanalytical Philosophy of Ideology

Keywords: psychoanalytical theory of ideology; ideological master-signifiers; the Real; jouissance; ideological fantasy

The article is an introduction to Žižek's theoretical-conceptual apparatus and main ideas, focusing on his major works from the 90's. The radical innovation of Žižek's theory of ideology is the idea that beneath the symbolic-imaginary level of symbolic identification with ideological master-signifiers, what effectively subjugates/subjects us in a given ideology, is in fact the extra-ideological dimension of the Real of *jouissance* (enjoyment), structured by various unconscious social fantasies: the symbolic norms of an ideology are sustained by the unconscious superego imperative to „enjoy” inherent transgressions of the same norms; the fantasy of the harmonious totality of society as a corporate Body; the projection of the inherent negativity, the real antagonism of every society on figures of absolute otherness: the conceptual Jew; the theft of our own social enjoyment by others. The final part of the article reconstructs Žižek's philosophy of the subject, in order to address the normative question of the possibility and the modality of „traversing” or negating the ideological fantasies of a social-political system.

Tódor Imre

Ellenségkonstruálás. Carl Schmitt és Reinhart Koselleck

Bevezetés

„Vajon mennyi Schmitt rejtőzik Koselleckben, de vajon mennyi Koselleck rejtőzik Schmittben?” – teszi fel a kérdést Reinhard Mehring,¹ mely kérdésfelvetés első részére könnyebben megadhatjuk válaszuk, hisz maga Koselleck nevezi meg Schmittet mint „tanítómeszterét”, valamint explicit módon utal például doktori disszertációja bevezetőjében annak egyértelmű hatására, hisz köszönetét fejezi ki Schmittnek, aki nélkül könyve nem jöhetett volna létre.² A kérdésfelvetés második része enigmatikus és elenyészőbb; azonban annyi bizonyos, hogy ez esetben sem beszélhetünk kizárólagosan egyoldalú hatásról. Amint Schmitt és Walter Benjamin, valamint Schmitt és Hans J. Morgenthau esetében sem annyira egyértelmű az egymásra való hatás,³ ugyanúgy Schmitt és Koselleck esetében sem annyira evidens a ki kire és hogyan való hatástörténet feltérképezése. Előbbi esetek a húszas évek végén és a harmincas

Tódor Imre (1983) – PhD, filozófiatanár, Márton Áron Gimnázium, Csíkszereda; egyetemi tanársegéd, Sapientia-EMTE, Csíkszereda, todorimre@libero.it

¹ Reinhard Mehring: *Begriffsgeschichte mit Carl Schmitt. = Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks.* Szerk. Hans Joas–Peter Vogt. Berlin 2011. 138.

² „Herrn Professor Carl Schmitt, der mir in Gesprächen Fragen stellen und Antworten suchen half.” Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt.* Frankfurt am Main 1973. XII. Ugyanezeket a gondolatokat ismétli meg a Manfred Hettling és Bernd Ulrichal folytatott beszélgetésében is. Vö. Manfred Hettling–Bernd Ulrich: *Formen der Bürgerlichkeit. Ein Gespräch mit Reinhart Koselleck. = Bürgertum nach 1945.* Szerk. Manfred Hettling. Hamburg 2005. 54–56.

³ Walter Benjamin a következőket írja 1930 decemberében Schmitthez címzett levelében: „A kiadómtól Ön néhány napon belül meg fogja kapni *A német szomorújáték eredete* című könyvemem. Soraim nem pusztán a munka érkezését jelzik, hanem egyúttal örömetem is ki szeretném fejezni, azzal, hogy Albert Salomon úr ösztönzésére ezt egyáltalán elküldhetjük Önnek. Bizonyára gyorsan rájön majd, hogy a tizenhetedik századi szuverenitáselmélet bemutatása kapcsán könyvem mily sokat köszönhet Önnek.” Idézi Jacob Taubes: *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung.* Berlin 1987. 27. Taubes a következőképpen értékeli Benjamin levelét: „bomba, mely a levegőbe repítheti a weimari periódus szellemtörténetéről alkotott elképzelésünket.” Uo. Giorgio Agamben viszont az elterjedt közkeletű képpel ellentétben azt állítja, hogy a helyzet fordított előjelű, azaz nem Benjaminre hatott Schmitt, hanem pont fordítva. Pontosabban a kezdetet abban látta, hogy Benjamin *Az erőszak kritikája* című műve – mely 1921-ben ugyanannál a folyóiratnál (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik) jelent meg, ahol később Schmitt is publikálja írásait (vö. Carl Schmitt: *A politikai fogalma.* 1927) – hatott Schmitt szuverenitáselméletére. Agamben meggyőző véleménye az, hogy Schmitt feltehetően már 1915-től ismeri és olvassa a folyóiratot. Vö. Giorgio Agamben: *Stato di eccezione. Homo sacer.* II, 1. Torino 2003. 68–79. Valódi „befolyásról” tárgyalhatunk-e Hans J. Morgenthau esetében? Ha igen, akkor ki befolyásolt kit, és azt milyen mértékben tette; kölcsönösen vagy csupán egyoldalúan; direkt vagy indirekt módon? Lehetséges lenne, hogy a „XX. század Hobbes-a” a zsidó származású, a német pályáját még csak kezdő és még homályos fogalmi világgal rendelkező szerző kritikái megjegyzéseit építette volna be „főművének” soraiba? A vizsgálandós

évek elején játszódnak, amikor Schmitt „már és még nem” írta meg nagyszabású műveit, ez az ötvenes évek közepén játszódik, amikorra Schmitt már megalkotta a nagy opusait. Írásunk első részében Schmitt és Koselleck *levélváltásai* (1953–1980) nyomán próbáljuk rekonstruálni ket-tejük viszonyát, kiemelve a Koselleck disszertációja körüli intenzív levélváltást és a tényleges személyes találkozásokat (1953–1959).

Carl Schmitt és Reinhart Koselleck

Schmitt máig kiadatlan hagyatéka 52 Schmitthez címzett levelet tartalmaz, de csak három válaszlevelet.⁴ Az 1953 és 1959 közti levélváltás kontextusát Koselleck *Kritika és válság* című munkája teremti meg. Koselleck Schmitthez címzett első leveléből (1953. január 21.) Schmitt plettenbergi házában tett első látogatásáról szerezhetünk tudomást,⁵ amely az első mozzanata a két tudós között az évek folyamán zajló hosszú és gyümölcsöző szellemi találkozásnak. Schmitt ugyanennek az évnek a végén meghívja Kosellecket magához a megírandó doktori disszertációjáról szóló hosszúságú beszélgetésre.⁶ A találkozásra Koselleck kérésére 1953 decemberében kerül sor.⁷ 1954 végén Schmitt „nagy örömmel” megújítja korábbi meghívását, hogy legyen elegendő idejük a hosszú dialógusokra.⁸ A levelekből arra következtethetünk, hogy ama személyes „hosszú dialógusok” tárgyát elsősorban Koselleck doktori disszertációja képezte, s ez egyik fő témája marad az 1953 és 1959 közti intenzív levélváltásnak. Emellett számos levélben megjelenik a Hamlet-tematika, mely ez idő alatt Schmitt érdeklődésének középpontjában áll. Koselleck Lilian Winstanley Hamlet-könyvecskéjéről ír egy recenziót,⁹ amely azért jelentős, mivel Schmitt az 1956-ban megjelent *Hamlet oder Hekuba* című művéhez gyűjti ez idő tájt a szakirodalmat. Így a beszélgetés tárgyát másrészt Schmittnek – a már említett – *Hamlet oder Hekuba* c. megírandó munkájának tárgya képezi, melyről Schmitt korábban (1955-ben) Düsseldorfban konferencián tartott előadást. Koselleck 1953 novemberében elküldi Schmittnek disszertációja kéziratát, kérve, hogy juttassa azt el Hanno Kestingnek is.¹⁰ Schmitt koselleckinek nevezi a munkát, amolyan „szokásostól eltérő munkának”, megkérdezve: „vajon

a kilencvenes években Schmitt amerikai recepciójában látott napvilágot, mely másodlagos a nyugat-európaival szemben, így először senki sem vélte komolyan a felállított hipotézist – miszerint Schmittet Morgenthau kritikája és mély analízise ihlette volna a „szöveg” módosításra –, és a rá hozott bizonyítékokat. Ma nyugat-európai tanulmányokban is találkozhatunk e tézis komoly, szakszerű vizsgálatával. A feltett kérdésekre a választ akkor kaphatjuk meg, ha kronologikus módon vizsgáljuk Schmitt és Morgenthau viszonyát, az írásaikban jelen levő egymásra gyakorolt kölcsönös hatást. A fentiekben láthattuk, hogy kölcsönös hatástörténetről beszélhetünk, holott a szakirodalom csak egyoldalú hatásról beszél. Vö. Tódor Imre: *A politikai fogalmának „változásai” Morgenthau és Strauss kritikái nyomán*. Erdélyi Múzeum LXXXVI(2014). 3. 29–39, különösen 31–35.

⁴ Nachlass Carl Schmitt, Staatsarchiv Düsseldorf. Reinhart Koselleck–Carl Schmitt: Briefwechsel (1953–1980). = NCS, RW 265 (Nr. 8130–8183, 18712–18713, 13192–13194, 21058, 21142, 21148, 21223); RWN 260–261; RWN 260–386.

⁵ Koselleck Schmitthez címzett levele, 1953. január 21. (RW 265, 8131.)

⁶ Schmitt Koselleckhez címzett levele, 1953. november 11. (RWN 260–386, 3.)

⁷ Koselleck Schmitthez címzett levele, 1953. november 29. (RW 265, 8134.) és Schmitt válasza Kosellecknek, 1953. december 2. (RWN 260–386, 4.)

⁸ Schmitt Koselleckhez címzett levele, 1954. december 14. (RWN 260–386, 8.)

⁹ Vö. Reinhart Koselleck: *Hamlet, Sohn der Maria Stuart*. = *Begriffene Geschichte*. Szerk. Hans Joas–Peter Vogt. Berlin 2011. 169–170.

¹⁰ Koselleck Schmitthez címzett levele, 1953. november 2. (RW 265, 8133.)

hogyan reagálnak majd annak elolvasása után a heidelbergi vizsgáztatók”.¹¹ Az 1953. decemberi Schmittnél tett látogatása után Koselleck a következőket írja: „hála azokért a kritikákért, amelyeket Ön disszertációm kapcsán megfogalmazott”, kiváltképp „a történelmi időnek a szisztematikus fölötti prioritására való hivatkozásáért”.¹² Koselleck lépésről lépésre tudósítja Schmittet disszertációja fejlődéséről, valamint a szóbeli vizsgának a részletes leírásáról és a disszertáció doktori bizottság előtti megvédésének lehetséges időpontjáról.¹³ A következő hónapokban Schmitt Koselleck disszertációjának a fejleményeiről, valamint publikálásáról érdeklődik.¹⁴

Koselleck 1955 januárjában küldi el Schmittnek a disszertáció kéziratát, melyet időközben – 1954. november 24-én – már publikált is, a következő ajánlással: „Carl Schmitt professor úrnak, hálás emlékezéssel azokra a dialógusokra, amelyek nélkül ez a szöveg nem íródott volna meg. Reinhart Koselleck. Hannover, 1955. január.”¹⁵ Ugyanez az ajánlás kerül a négy évvel később, 1959-ben publikált szöveg elé is, melyet ugyanazon év júniusában Koselleck postáz is Schmittnek. Kísérőlevelében¹⁶ Koselleck válaszol Schmittnek ama pár nappal azelőtti kérdésére, miszerint a *Historisch-Politisches Buch c.* folyóirat megkeresésének eleget téve – mely arra kérte, hogy recenzeálja a *Kritika és válság* című könyvet – örömmel írna recenziót a megjelent könyvről, bár kérdéses, hogy a jelenlegi szituációt figyelembe véve mennyire lehet szerencsés az Koselleck számára: „én szívesen írnék, de nem tudom megítélni, hogy az a jelenlegi szituációban Önnek mennyire lehet kívánatos”.¹⁷ Koselleck kedves, udvarias és biztató hangnemben válaszol Schmitt kissé fél(t)ő kérdésére: „éppen a könyvemet küldtem el Önnek, amikor hozzám érkezett szívélyes kérdése. Nagyon örülnék, ha Ön írna egy recenziót [...]. Egy ilyen recenzió éppannyira lenne számomra „kívánatos”, mint amennyire a professor úrnak címzett ajánlásom is jelzi a *Bevezetőben*.”¹⁸ Schmitt júniusban el is küldi Koselleck könyvéről írt első megjegyzéseit, melyben pontosítja, hogy a két szöveget (disszertáció, könyv) összevetve jobbitás fedezhető fel, de utóbbinál mégsem győzi meg az alcímben előforduló „pathogenezis” fogalma.¹⁹ Ugyanebben a levelében Schmitt megkérdezi, hogy van-e valamilyen sajátos preferenciája a megírandó recenzió kapcsán, amire Koselleck azt válaszolja, hogy kiváltképp a módszertani kérdésekre fókuszáljon.²⁰ Majd végül maga Koselleck választhat ama két recenzióváltozat közül, melyeket Schmitt elküldt neki, hogy melyik változat kerüljön publikálásra.²¹ A recenzió megírása utáni nap Schmitt hatalmas megjegyzéssel látja el a *Kritika és válság*ot, ugyanis az elküldött levélben kifejezte azt a kívánalmát, miszerint szeretné, ha személyesen is találkozoznának, és mélyrehatóan megtárgyalnák a felmerült problémákat, javaslatokat.²² Tehát a levélváltás által jól nyomon követhető Schmitt Koselleckre gyakorolt hatása, és ugyanakkor

¹¹ Schmitt Koselleckhez címzett levele, 1954. november 11. (RWN 260–386, 3.)

¹² Koselleck Schmitthez címzett levele, 1953. december 30. (RWN 260–1, 18.)

¹³ Koselleck Schmitthez címzett levele, 1954. február 14. (RW 265, 8135.)

¹⁴ Schmitt Koselleckhez címzett levele, 1954. május 14. (RWN 260–386, 6.)

¹⁵ Koselleck Schmitthez címzett levele, 1955. január. (RWN 260–1, 19.)

¹⁶ Koselleck Schmitthez címzett levele, 1959. június 3. (RW 265, 8150.)

¹⁷ Schmitt Koselleckhez címzett levele, 1959. május 29. (RWN 260–386, 17.)

¹⁸ Koselleck Schmitthez címzett levele, 1959. június 3. (RW 265, 8150.)

¹⁹ Schmitt Koselleckhez címzett levele, 1959. június 9. (RWN 260–386, 18.)

²⁰ Koselleck Schmitthez címzett levele, 1959. június 18. (RW 265, 8151.)

²¹ Schmitt Koselleckhez címzett levele, 1959. június 21. (RWN 260–386, 19.) és Koselleck Schmitthez címzett levele, 1959. július 3. (RW 265, 8152.). Mindkét recenzió megtalálható: RWN 260–386, 19.

²² Schmitt Koselleckhez címzett levele, 1959. június 21. (RWN 260–386, 19.)

segítséget nyújt a disszertáció előkészítéséről és annak publikálásáról kialakítandó kép körvonalazásában is.

A továbbiakban vizsgáljuk meg azt a periódust, amelyben a két általunk vizsgált szerző találkozásra sor kerül, mely nem más, mint Schmitt alkotóperiódusának utolsó, negyedik, szakasza. Schmitt utolsó periódusát a kényszerű visszavonultság jellemzi, amikor az új történelmi-politikai kontextus függvényében újragondolja, mintegy néhol revidálja korábbi álláspontjait. Érdekes és figyelemre méltó tény, hogy bár 1945-ben Schmittet eltiltották a tanári katedrától, akkor is és ma is több „tanítványa” volt/van a németországi és külföldi egyetemeken, mint bármelyik korabeli professzornak. Köztük vannak olyan tanítványok, akik sose tanultak nála, és különböző tudományterületeken alkotnak: politika- és irodalomtudósok, jogászok, teológusok és szociológusok, valamint történetfilozófusok. Még ennél is figyelemreméltóbb, ahogy a Schmitt-recepció keresztül-kasul átjárja a politikai mezőket.²³

Így bátran kijelenthetjük, hogy egy generáció él Schmittből. Az ötvenes évek diákjai, a tulajdonképpeni „harmadgenerációs” diákok, különböző gravitációs központokból (Hamburg, Göttingen, Heidelberg, Tübingen stb.) kerültek Plettenbergbe. Mindezek közül Heidelberg²⁴ emelkedik ki és képezi a hídfőt. Ők már Schmitt tanítványainak (pl. Forsthoff, Weber, Kaiser stb.) a tanítványai („unokatanítványok”), míg mások Schmitt barátainak a gyermekei (pl. Sombart, Popitz stb.). Annyi bizonyos, hogy az új generáció nem a nemzetiszocializmust keresi Schmittben. Kiemelt jelentőségű Koselleck és a többi ún. *harmadgenerációs* diák (pl. Böckenförde) Schmitt intenzív recepciója körül kifejtett tevékenysége, hisz nélkülük ma kesztyű nélkül nem is nyúlhatnánk Schmitt műveire. Koselleck ráadásul intézményileg is részt vett abban a bizottságban, amely Schmitt műveinek az elrendezését, újradolgozását hivatott elvégezni.

A „plettenbergi hálózat” már korán felismerte, hogy ők egy elit kört alkotnak. Nicolaus Sombart tudósít erről, aki már gyerekkorától – édesapja (Werner Sombart) által – ismeri Schmittet,²⁵ és arról az egyetemista körrel beszél („Fanclub”), amelynek a beszélgetéseiben Schmitt „jelen volt, annak ellenére, hogy fizikailag ez nem nyilvánulhatott meg”.²⁶ Sombart a következő kérdést teszi fel: „Nem kellett volna egy »Carl Schmitttel történő levelezéseket« tartalmazó kötetet kiadnunk, amely Altmann, Kesting, Koselleck, Scheibert, Schnur, Krauss, Warnach stb. -tól és -hoz írt leveleket a háborútól kronológiai sorrendbe gyűjti? (A legjobbakat

²³ Heinrich Meier: *Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen“*. Zueinem Dialog unter Abwesenden. Stuttgart–Weimar 1998. 145–146. Ugyancsak erről tanúskodik Schmitt 70. (*Festschrift für Carl Schmitt*), valamint 80. (*Epirrhosis. Festgabefür Carl Schmitt*) születésnapjára írt kötetek szerzői is, valamint egy évvel halála után szervezett első konferencián (Speyer, 1986. október 1–3. – vö. *Complexio oppositorum. Über Carl Schmitt*. Szerk. Helmut Quaritsch. Berlin 1988) megfogalmazott tanúságok, szövegek. Maga Koselleck is írt tanulmányt az *Epirrhosisba Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit* címmel. (Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit = Epirrhosis. Festgabefür Carl Schmitt*. Szerk. Hans Barion, Ernst-Wolfgang Böckenförde, Ernst Forsthoff, Werner Weber. Berlin 2002. 549–566.)

²⁴ A heidelbergi egyetemen jár néhány szemesztert Schmitt lánya, Anima; valamint a heidelbergi kórházban ápolták Schmitt második feleségét, Duschkat, aki 1950-ben rákbetegségben hunyt el. Schmitt heidelbergi tartózkodása alatt Ernst Forsthoffnál vendégeskedik. Vö. Dirkvan Laak: *Heidelberg und andere*. = Uő: *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*. Berlin 2002. 186–192; vö. Nicolaus Sombart: *Rendezvous mit dem Weltgeist. Heidelberger Reminiszenzen 1945–1951*. Frankfurt am Main 2000. 204. Koselleck kétévi hadifogság után (1947) érkezik a heidelbergi egyetemre. Vö. Ivan Nagel: *Der Kritiker der Krise*. = *Begriffene Geschichte* 94–95.

²⁵ Vö. Nicolaus Sombart: *Ifjúkor Berlinben. 1933–1943*. Bp. 2000. 253–281.

²⁶ Nicolaus Sombart: *Rendezvous mit dem Weltgeist. Heidelberger Reminiszenzen 1945–1951*. Frankfurt am Main 2000. 193. Schmitt és Sombart viszonyáról lásd még Dirkvan Laak: *i.m.* 266–271.

természetesen.) Azt hiszem, hogy a mi körünk a történelem színe előtt mint a háború utáni német szellemi élet gyümölcsöző centruma tárulkozna fel.”²⁷ Egy vakmerő és hibrid gondolat! Schmitt hatása épp ekkor kezdett csírázni. Sombart később a legnagyobb szerénységgel a következő módon emlékszik vissza a Sombart, Kesting, Koselleck trióra: „Faust, Mephisto és Wagner”, ahol ő magának Faust, Kestingnek Mephisto, valamint Kosellecknek Wagner szerepét szánta.²⁸ Schmittnek ehhez az akadémiai környezethez társítandó pozíciója ambivalens, hisz egyrészt még a tanítástól és a tanári katedrától való eltávolítása miatt szenved, másrészt a „Sombart, Kesting és Koselleck” csoportján keresztül mégis érvényesíteni tudja – az ezoterikus szerepe által – az „ellenegyetemi beállítódását”.²⁹

Reinhard Mehring koncepciója szerint a *fogalomtörténet*³⁰ módszerének elemzése (*Begriffsgeschichte*) teremti meg Schmitt és Koselleck között a kapcsolatot. Koselleck Dipperrel folytatott beszélgetésében a következőket mondja a fogalomtörténet kapcsán: „és végül Carl Schmitt volt az, aki következetesen utalt a jogi fogalmak politikai következményeinek terhére. Arra hívta fel a figyelmemet, hogy a fogalmakat hasonlítsam össze, és mindig tegyem fel a mit is jelent az adott fogalom az adott időben, hol és kinek szól kérdést. És ezt a rigorózus kérdésfeltevést mint briliáns módszertani elvet a Diktatúra című művében alkalmazta is.”³¹ Mehringgel együtt úgy véljük, hogy a legfontosabb hatás, mely nyomon követhető, a fogalomtörténet, a politikai ellenfogalmak szemantikája stb. vizsgálata, melyet Koselleck explicit módon Schmitt-től kölcsönöz. Németországban a hetvenes évektől kezdve két nagy projekt indul be és valósul meg, a 1) *Geschichtliche Grundbegriffe* (szerk. Brunner, Conze, Koselleck), 2) *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (szerk. Ritter) nagyszabású munkák megírása. Előbbi esetében Koselleck Schmittet a saját tudományterület (jogtudomány) keresztapjának nevezi.³²

Ebből adódóan írásunk Schmitt „politikai” fogalmának kritériumát – *barát és ellenség megkülönböztetése* – taglalva Koselleck két olyan tanulmányára utal, melyekben a politikai ellenfogalmak szemantikája és az ellenségfogalmak elemzését végzi el az ellenségkonstruálás perspektívájának tükrében. Dirk van Laak Schmittől alkotott mélyre szántó recepciójában csak felületen módon tárgyalja a korai köztársaság korában szerepet játszó Koselleck személyét. Könyvében nem utal Koselleck *Kritika és válság* című munkájának Schmitthez közelíthető voltára, a hangsúlyt inkább Koselleck aszimmetrikus ellenfogalmak elméletének schmitti recepciójára helyezi, amelynek kapcsán Schmitt barát-ellenség megkülönböztetését prominens módon tárgyalja. Úgy véljük, hogy e ponton is kimutatható Schmitt Koselleckre gyakorolt, bár kevésbé intenzív és újra/továbbgondolt hatása.

²⁷ Idézi Dirkván Laak: *i.m.* 268.

²⁸ Nicolaus Sombart: *Drei Freunde*. = Uő: *i.m.* 250–267. Sombart magát optimistának, teljesen naiv, pozitív jelenléttel levőnek, igazi utópistának, Kestinget pesszimistának, amolyan mélyen szkeptikus beállítódású, mondhatni eszkatologikus személynek írja le, míg Kosellecket melankolikusnak, realistának és pragmatikusnak beállítva, ideológiai kritikus történetészként jellemzi.

²⁹ Vö. Manfred Lauer: *Carl Schmitt – jenseits biographischer Mode. Ein Forschungsbericht 1993*. = *Die eigentlich katholische Verschärfung... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*. Szerk. Bernd Wacker. München 1994. 313.

³⁰ Reinhard Mehring: *i.m.* 138–168.

³¹ Reinhart Koselleck: *Begriffsgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Christof Dipper*. Neue Politische Literatur 43(1998). 187–205. (187.)

³² Reinhart Koselleck: *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main 2006. 11.

Ellenségkonstruálás³³

Miért foglal el Schmitt politikaelméletében központi szerepet az *ellenség* fogalma? Azért, mert ellenség nélkül nincs politika. Schmitt *A politikai fogalma* című híres művében a *politikai* fogalmát definiálja, pontosabban fogalmazva, annak *kritériumát* kutatja,³⁴ mely *sajátos* politikai kategóriák által vázolható fel. Melyek lennének ezek a sajátos politikai kategóriák? Ahogyan az etikában a jó és a rossz, az esztétikában a szép és a rút vagy a gazdaságban a hasznos és haszontalan, úgy a politikainak is megvan a saját kritériuma, mely nem más, mint a *barát és ellenség megkülönböztetése*.³⁵ Koselleck szerint Schmitt a politikai *formális* meghatározását adja: „Carl Schmitt tudományos érdeme, hogy az osztályok és népek között funkcionálisan létező és ideológiailag értelmezett, mindenkor szubsztanciálisan artikulált ellentétet oly mértékig formalizálta, hogy már csak a lehetséges ellentétek alapstruktúrája maradt meg.”³⁶

Pontosítanunk kell, hogy Schmittnél az (1) *ellenség* alapvetőbb fogalom, mint a barát, mert konstitutív, és ugyanakkor aszimmetrikus szerepe van; a (2) *barátról* nem is tárgy, nem is definiálja, csak az 1938-ban írt korolláriumában tesz rövid utalást, azt is kizárólagosan filológiai értelemben.³⁷ Amennyiben a barát semmilyen teherhordó funkcióval nem bír Schmitt elméletében, hisz a barát az, aki engem elfogad, elismer, igazol, tehát nem történik konfrontáció, ami által identitásom körvonalazódna, akkor jogos az a Schmitttel szembeni kritika, hogy elméletében az ellenség *primátusáról* beszélhetünk. Schmitt műve 1963-as kiadásának előszavában visszautasítja az ellenség elsődlegességével kapcsolatos vádat, és azt a közvélemény által terjesztett általánosságnak, sztereotípiának tartja.³⁸ Végül a (3) *megkülönböztetés* pedig döntést jelent, hogy az adott és aktuális helyzetben kit tekintek barát, illetve ellenségnek. A megkülönböztetésnek egzisztenciális súlya és tétje van, hisz az ellenség egzisztenciális minőség. A barát és ellenség megkülönböztetése révén teremtünk önmagunk számára sajátosan politikai létezést. A megkülönböztetés értelme pedig, hogy „megjelölje az összekapcsolódás vagy szétválás, az egyesülés vagy felbomlás intenzitásának legvégső fokát”.³⁹

Mielőtt válaszolnánk a *ki is az ellenség* kérdésre, vizsgáljuk meg *milyen ellenségről* is beszél Schmitt. Amikor Schmitt kapcsán ellenségről beszélünk, akkor mindig *politikai* értelemben

³³ E rész bővebb tárgyalását lásd Tódor Imre: *A politikai konstitutív a(nta)gonisztikus dimenziója. Carl Schmitt konfliktusos politikai filozófiájáról*. Kvár 2015. 161–183.

³⁴ Schmitt *A politikai fogalma* 1963-as kiadásához írt előszavában pontosítja munkájának módszerét: „olyan munka ez, mely nem kezdődhet időtlen lényeg-meghatározásokkal, hanem először csak kritériumokat rögzít.” Carl Schmitt: *A politikai fogalma*. Bp. 2002. 7. Érdekes, hogy „A politikai fogalma” nem „fogalom”, hanem „kritérium”.

³⁵ „A specifikus politikai megkülönböztetés, melyre a politikai cselekvések és motívumok visszavezethetők, a barát és ellenség megkülönböztetése. Ez egy kritérium értelmében nyújt fogalmi meghatározást, nem kimerítő definícióként vagy a tartalom megjelöléseként.” Uo. 19.

³⁶ Reinhart Koselleck: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. Bp. 1997. 80.

³⁷ Carl Schmitt: *i.m.* 74. Schmitt hangsúlyozza, hogy a barát és ellenség fogalmak mind a német, mind más nyelvekben eltérő nyelvcsaláddal és logikai szerkezettel rendelkeznek. Bár itt is fogalomtörténeti fejlődést észlelhetünk, hisz a régebben szük értelemben vett barát fogalma a 19. századtól kezdve tágabb értelemmel bír. A korolláriumhoz fűzött hivatkozásában egy új nyelvtudományi problémát vázol fel. Elképzelhetőnek tartja, hogy a Freund (barát) szóban levő *r* betű infixum, így akár a Feind (ellenség) szótóvéhez illesztett toldalék is lehetne, ugyanúgy, mint a Frater (szerzeteseknél használatos testvér, atya) – Vater (apa, atya), vagy drei (három) – zwei (kettő) esetében. Vö. uo. 93.

³⁸ „A jogi fogalom minden mozgása dialektikus szükségszerűséggel a tagadásból ered. A jogi életben, ugyanúgy, mint a jogelméletben, a tagadás bevonása minden mást jelent, csak nem a tagadott »elsődlegességét.«” Uo. 11.

³⁹ Uo. 19.

vett (külső) ellenségről van szó, ami eltér a mindennapi belső (magán, személyes) ellenség képétől. Többen azzal a kritikával illették Schmitt ellenségfogalmát, hogy *nem differenciált*, bár Schmitt olvasatában világos, hogy ő az ellenség fogalmát nem az ellenfél, vetélytárs, vita-partner, versenytárs értelmében, hanem konkrét, egzisztenciális értelemben használja. Nála az ellenség nem fiktív, metaforikus és normatív, hanem igenis létező valóság, melynek a legjobb konkrét szemléltető példája, hogy a különböző népek mindig is barát–ellenség szerint csoportosultak, ami ma is valóságos, reális lehetőségként van jelen. Tehát amikor ellenségről beszél, akkor nem magánellenfélről, hanem kizárólagosan *politikai*, nyilvános ellenségről van szó.

Ki is az ellenség?

Az ellenségnek nem kell esztétikailag rútnak, morálisan rossznak, gazdaságilag versenytársnak lennie, ahogyan azt Umberto Eco a *Costruire il nemico* című írásában⁴⁰ vázolja. Econál is – Schmitthez hasonlóan – az ellenség a másik, az idegen, és nem szükségszerű, hogy léte fenyegetsen bennünket. Másfélesége, azaz természeti adottságai, elegendő kritérium, hogy ellenségnek tekintsük. Számára az ellenség nemcsak az, aki kívül áll rajtunk, hanem az is, aki belül van, itt van közöttünk.⁴¹

„Az ellenség mindig a Másik” – írja Schmitt *Ex captivitate salus* című visszaemlékező írásában. Az ellenség tehát *Más*, mint mi vagyunk, és az, hogy mi kit tartunk idegennek, másnak az a mi saját szubjektív döntésünk, mondhatni egyike a legmélyebb egzisztenciális döntéseinknek. Ilyen körülmények között a *politikai* valójában átfogja egész életünket, annak bármely dimenziójában felléphet, sőt bármikor uralma alá hajthatja az élet többi vonatkozását is. Nem szükségszerű, hogy ellenségem etikailag rossz legyen, vagy esztétikailag csúnya legyen, vagy gazdaságilag károm származzon belőle. Tehát nem vetélytársról vagy ellenfélről beszél, ahogyan azt a liberálisok teszik. Edelman szerint az ellenfél és ellenség közt levő különbségtétel abban nyilvánul meg, hogy míg az ellenfél a folyamatra, addig az ellenség a másik természetére összpontosít, melyet adott vonások jellemeznek.⁴² Nem szükséges, hogy léte fenyegetsen bennünket. Ez Schmitt gondolatiségének az újdonsága.

Ki hát az én ellenségem? Bárki. Milyen kritérium alapján választom ki ellenségem? Semmilyen. Végeredményben *döntés* (szubjektív döntésem) és értelmezés kérdése, hogy kit, mikor, miért tartok ellenségnek, mely ugyanakkor a „*semmitől születik meg*”. Hasonlóan a *kivételes állapot*ról való döntésemhez⁴³ ez mondhatni egyike a legmélyebb egzisztenciális döntéseinknek. Az ellenség kijelölése mint döntés a politikai viszonyrendszer kulcsmomentuma. Tehát minden embernek magának kell eldöntenie,⁴⁴ semmiféle alap és kritérium megléte nélkül, hogy kit, hol, miért, mikor jelöl ki ellenségének. Ugyanakkor az ellenség kijelölése *értelmezés* kérdése is, mely nem stabil, hanem változó, mivel szubjektív, személyes döntésem adott időben és helyen; így fennáll annak a lehetősége is, hogy ugyanaz a kritérium később

⁴⁰ Umberto Eco: *Costruire il nemico*. = Uő: *Costruire il nemico e altri scritti occasionali*. Milano 2011. 9–36.

⁴¹ Például aki rút (bűnözők, prostituáltak stb.), aki bűdös (cigány, zsidó), aki az alsóbb osztályhoz tartozik, továbbá a történelem porondján megjelenő boszorkányok, leprások stb. Uo. 12–30.

⁴² Murray Edelman: *Politikai ellenségek konstruálása*. = *Az ellenség neve*. Szerk. Szabó Márton. Bp. 1998. 90.

⁴³ Vö. Carl Schmitt: *Politikai teológia*. Bp. 1992. 16.

⁴⁴ Vö. Carl Schmitt: *A politikai fogalom*. 19.

más jelentőséggel fog bírni. Az ellenség tehát nem „természeténél fogva adott”,⁴⁵ ahogyan azt láthattuk Eco és Koselleck esetében, hanem a személy szubjektív döntése – ez tulajdonképpen Schmitt újdonsága, és ezért illetik egyes szerzők politikai filozófiáját a *decizionista* jelzővel.⁴⁶

Döntésem ugyanakkor önkényes, azaz szubjektív, mivel nem egy harmadik személy dönti el, hogy mely konfliktusomat kellene kitüntetettnek (barátság) tekintenem, és melyiket kellene ellenségesnek (a másik felett ellenségnek) nyilvánítanom. S mivel egy meghatározatlan értelemben természetesen mindenki „más”, ezért a mindenkori, ellenséget alkotó másság meghatározása teljesen önkényes. Döntésem pedig szükségszerű, hisz ezáltal egyrészt önmagam határozom meg, azaz önazonosságképző funkciója van,⁴⁷ másrészt beazonosítom ellenségem fizikai létét. Úgy is fogalmazhatok, hogy ellenségem által tudom meg, hogy ki is vagyok, az ő léte segít, mintegy szükségszerűvé teszi a saját létemről való tudatot. Az egészet viszont úgy is felfoghatom, hogy az ellenségem az a személy, aki az én léteket fenyegeti, azaz pontosan az ellentéte az első interpretációnak. Ilyen körülmények között kijelenthetjük, hogy ellenségem által létezem, ő adja meg létem intenzitásának a legvégsőbb fokát, azaz még radikálisabban kifejezve: nélküle nem is létezhetek.

Miért van szükségünk az ellenségre?

Mindennapi életünkben arra törekszünk, hogy egyrészt saját magunkat, másrészt az idegent nevezzük meg. Saját magunk megnevezése, öndefiníciója pedig csak a másik, az idegen, az ellenség által lehetséges. „Olyan lények vagyunk, akiknek szükségük van ellenségre.”⁴⁸ Eco kijelentéséből feltett kérdésünkre azt a választ adhatjuk, hogy emberi lényegünk velejárója az ellenség léte. Az ő léte szükséges, mert általa tudom meg, hogy *ki is vagyok* valójában. Az ő léte személyem identitását teszi lehetővé, így célom nem a megsemmisítése, hanem a létrehozása és fenntartása. Az emberek azért kreálnak maguknak ellenséget, mert ezáltal megerősödik bennük az elkötelezettség érzése.⁴⁹ Ugyanakkor a fenyegető ellenség megidézése bármikor jól jöhet például politikai támogatottság szerzésére is,⁵⁰ főképp, ha az az ügy támogatottsággal segíti elő. Ilyenkor érdemes magát a fenyegetettséget eltúlozni,⁵¹ azaz olyan tulajdonságokkal ruházni fel az ellenséget, mely veszélyt jelent az állam fő jellemzőjére, az *egységére*. Ha ez így van, akkor az állam maga döntheti el, hogy kit nyilvánít ellenségévé. Elvileg bárkit, és erről egy állam sem mond(hat) le.⁵² Éppen ezért nem szükségszerű, hogy rossz viszonyban legyek az ellenséggel,

⁴⁵ Az ellenség nem szabad politikai döntés, természeténél fogva adott, tőlünk különböző emberek alkotják.

⁴⁶ Lásd Gedő Éva *Carl Schmitt decizionista politikai filozófiája* című doktori értekezését. Vö. Gedő Éva: *Válasz Geréby Györgynek, Karácsony Andrásnak és Cs. Kiss Lajosnak*. Jogelméleti Szemle (2006)1.

⁴⁷ „Ellenségeink alapján határozzuk meg önmagunkat.” – Carl Schmitt: *Ex captivitate salus*. Máriabesnyő-Gödöllő 2010. 58.

⁴⁸ Umberto Eco: *i.m.* 35.

⁴⁹ Lásd az Amerikai Egyesült Államokat ért 2001. szeptember 11-i „támadás” utáni az emberekben kiváltott elkötelezettség érzését. Az eseményekről készült film kockáin (Oliver Stone: *World Trade Center*, 2006) is ez jelenik meg.

⁵⁰ Lásd David Cameron brit miniszterelnök negatív politikai kampányát, melyben a romániai és bulgáriai bevándorlók ellen kampányol, ezzel mintegy megelőzve az ország potenciális ellenségét. <http://www.guardian.co.uk/uk/2013/jan/27/uk-immigration-romania-bulgaria-ministers> (Letöltve: 2015. március 22.)

⁵¹ Vö. Murray Edelman: *i.m.* 88–89.

⁵² Lásd az USA elnöke, George W. Bush a 2001. szeptember 11-i „merénylet” után pár nappal a Kongresszus előtt megnevezni, azonosítja az ellenséget: az Oszama bin Laden vezette al-Khaida terrorista szervezet.

esetleg ismerjem, sőt jövedelmező üzetet is köthetek vele, tehát nem személyes ellenségről beszélünk.

Ellenségem adja meg létem *intenzitásának* a legvégsőbb fokát,⁵³ azaz még radikálisabban kifejezve: nélküle nem is létezhetek. „Nem halok meg, hiszen ellenségem él” – írja Schmitt a háború utáni naplójegyzetében,⁵⁴ azaz életben maradásának feltétele az ellenség megléte. Ez a negatív önazonosság lenne a „politika belső logikája”? Igen, hisz láthattuk, hogy az ellenség identitásunk fontos elemévé vált, az emberi természet lényegéhez tartozik, és ugyanakkor a politikai lényegéhez is.

Ha nincs ellenség, ha nem jelölöm ki (nem döntök amellett, hogy eldöntsem ki az ellenség), akkor identitásválságba kerülök. Ez vonatkozik a nemzetekre is: ha egy nemzet nem nevezi meg, nem alkotja meg az ellenséget, politikailag meg fog szűnni.⁵⁵ Ezért ha nem létezik ellenség, akkor teremtenem kell, rá kell vennem magam a döntésre: *barát-ellenség megkülönböztetésére*, nem úgy, mint például a görögöknél, akiknél a „természetüknél fogva adottak”, „területileg elkülönülten élők” voltak a barbárok.⁵⁶ Körösi András fenti elméletet a *nemzetépítés* példájával szeretné megalapozni. Szerinte az amerikai külpolitika azért sikeres – szemben az EU politikájával –, mert nem mulasztotta el az ellenségképzést, mivel az ellenség által a nemzet egysége és hatalmi pozíciója szilárdul meg. Ezzel ellentétben az EU politikája, mely köztudottan a békére törekszik, azaz elkerüli a megkülönböztetést, mintegy menekül a *politikai* elől, meg fog politikailag szűnni.⁵⁷ Az EU közös értékekre, gazdaságra épülő politikája a liberális felfogást tükrözi, melynek Schmitt a legnagyobb bírálója.⁵⁸

Schmitt azt veti – joggal – a liberalizmus szemére, hogy az ellenséget tagadván egy pacifikált, politikamentes világot kreálnak, ugyanis az ellenséget tagadni annyi, mint a békét tagadni. A kérdés az, hogy az ellenség tagadásának következménye miben fog megnyilvánulni? Schmitt a lehető legjobban közelítette meg a kérdéskört, melyről az 1938-ban írt tanulmányában, később *A politikai fogalmához* illesztett második korolláriumában tárgyal. Itt ismét „Genf” és „Versailles” elleni harca realizálódik, ugyanis a versailles-i szerződésben a politikai ellenséget tagadják, és megfosztják politikai vitapartneri minőségétől, ezáltal morális ideológiai szempontból gonosztevévé degradálják. A politikai ellenség kiiktatása következményeként a nemzetközi jog értelmét veszítette, mert így a büntetőjog egyik formájává vált.⁵⁹ A Kellogg-paktum törvényen kívül helyezte a háborút, és így legalábbis elméletileg az ellenséget is felfüggesztette. Ezek alapján néhány jogász – Schmitt Hans Wehrberget említi – a japán csapatok Kínába való bevonulását (1932-es mandzsúriai konfliktus kapcsán) nem minősítették háborúnak, mert betartották a Kellogg-paktum előírásait.⁶⁰

⁵³ Vö. Carl Schmitt: *A politikai fogalma* 19, 21, 26.

⁵⁴ Carl Schmitt: *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*. Szerk. Eberhard Freiherr von Medem. Berlin 1991. 199.

⁵⁵ „Amíg egy nép a politikai szférájában létezik, addig e népnek magának kell meghatároznia a barát és ellenség megkülönböztetését [...]. Ebben rejlik politikai létezésének a lényege. Ha már nem rendelkezik e megkülönböztetésre irányuló képességgel vagy akarattal, akkor politikailag megszűnik létezni.” Carl Schmitt: *i.m.* 34.

⁵⁶ Vö. Reinhart Koselleck: *Feindbegriffe*. = Uő: *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main 2006. 276.

⁵⁷ Körösi András: *A barátság politikája versus az ellenségesség politikája*. Századvég 38(2005). 4. 138.

⁵⁸ „A liberális gondolkodás fölöttébb szisztematikus módon kerüli meg vagy hagyja figyelmen kívül az államot és a politikát, s ehelyett az etika és gazdaság, a szellem és üzlet, a művelődés és tulajdon különönmű szféráinak tipikus ellentétességében mozog.” Carl Schmitt: *i.m.* 48.

⁵⁹ Uo. 74.

⁶⁰ Uo. 78.

Mire is jó tehát a politikai ellenség? Egyrészt saját (nemzet) identitásom meghatározására, másrészt saját (nemzet) értékrendszerünk, saját erényünk fellendítésére. Tehát az ellenségmeghatározás és az önmeghatározás kölcsönösen felidéznek egymást. Miért is van szükségünk az ellenség létére? – szölt alfejezetünk kérdése. Azért, mert az ellenség nélkülözhetetlen az öndefinícióhoz, sőt saját létem intenzitása annak függvényében növekszik, amilyen mértékben fokozódik az ellenségeskedés. Mindezek alapján azt a következtetést vonhatjuk le, hogy valódi létet éppen az ellenség által nyerünk.⁶¹

Hogyan konstruáljuk meg ellenségeinket?

A történelem folyamán minden nép teremtett magának ellenséget. A 20. században az ember már nem úgy konstruál ellenséget, hogy gyűlölettől elvakultan, irracionális érveléssel hozakodik elő elképesztő elképzelésekkel. *Fogalmak* által hozza létre, mely fogalmak nem elvontak, nem szociológiai és antropológiai jelleggel rendelkeznek, hanem *teremtő* tényezővel. Mit is jelent mindez? Minden társadalmi csoportnak, legyen az állam, párt, egyház stb., szüksége van olyan fogalmakra, amelyek csak rá vonatkoznak, amelyek által magára ismer, kizárva a körből mindazokat, akik nem rendelkeznek eme jellemzőkkel, ezáltal behatárolva, mintegy meghatározva önmagát. Amint fentebb említettünk, ezek a fogalmak nem elvontak, hanem igenis konkrétak, ugyanakkor az általánosság, egyetemesség értékelésére használják őket, amiből adódóan csak párban használhatóak. Ezeket a fogalompárokat nevezi Koselleck aszimmetrikus ellenfogalmaknak.⁶² Koselleck a történelem porondján megjelenő három aszimmetrikus ellenfogalompárt veszi górcső alá, nevezetesen: görög–barbár, keresztény–pogány, ember–nem ember (felsőbbrendű–alsóbbrendű ember).⁶³ Schmittől eltérően, nála az ellenség nem szabad politikai döntés eredménye, hanem már természeténél fogva adott. Koselleck nagy felismerése, hogy ezek az ellenségfogalmak a maguk potenciális valóságát a *nyelv*ben nyerik el. Ez később realizálhatóvá válik, azaz mindig előhívható sztereotípiákként élnek tudatunkban, melyeket bármikor felidézhetünk és felhasználhatunk.

Koselleck szemantikai elemzésében az ellenség konstruálásának az eszköze tehát a *nyelv* és a *beszéd*, ugyanis attól lesz a potenciális ellenségből tényleges ellenség, ha a többiek annak tartják, az ellenség nyilvános megnevezése, kimondása megteremti magát az ellenséget. Szabó Márton szerint⁶⁴ ennek több típusa is lehetséges, mint: átdefiniálások, aszimmetrikus nevek, szemantikai oppozíciók, sztereotipizálás, kinyilatkoztatás. Ezzel szemben Schmitt barát–ellenség fogalompárját politikai *formalitása* tünteti ki. Itt immáron szimmetrikus fogalmakról beszélhetünk, hisz itt mindkét fél (barát és ellenség) számára rendelkezésre áll ellenkezőleg is használható ön-, illetve ellenségmeghatározás. Schmitt az ellenségképzés tekintetében formális kifejezéseket használ, s ezáltal annak *passzív történésére* utal.⁶⁵

⁶¹ Gedő Éva: *A politikum fogalma Carl Schmittnél*. Századvég 43(2007). 1. 94.

⁶² ReinhartKoselleck: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. 8.

⁶³ Uo.

⁶⁴ Szabó Márton: *Politikai idegen. A politika diszkurzív szereplőinek elméleti értelmezése*. Bp. 2006. 71–83.

⁶⁵ Gedő Éva: *Egzisztencia és normativitás. Megjegyzések Schmitt politikumfogalmához*. Világosság (2010)ösz. 95–96.

Konklúzió

Vajon valóban képtelenség meglenni ellenség nélkül? Ténylegesen nem lehet ellenség nélkül létezni. Erről tettek bizonyosságot a náci és fasiszta típusú rasszista rendszerek, amikor rettentő ellenséget (tűrhetetlen faji érveléssel) találtak ki maguknak. És ugyanezt bizonyítják ma is mindazok a társadalmak, amelyek úgy keresnek valamiféle, ellentmondást nem tűrő közmegegyezést, hogy például a bevándorlók „másságában” lelnék ellenségére.

Honnan származik mindez? Vélhetőleg a mai nyugati (de nemcsak) kultúrában jelen levő idegengyűlöletből, idegentől való félelemből, az idegen minket fenyegető mivoltából adódik az őt kizáró, potenciális ellenségként (*hostis*) kezelő megközelítési mód, amely nem engedi őt befogadó vendégként (*hospes*) kezelni, akinek gondját kell viselnünk. Úgy gondolom, hogy a *migráció* korszakában az ellenség: mint a Másik, az idegen témája, egyike a legfontosabb, legégetőbb politikai-kulturális kérdéseinknek, melynek megoldásában a politikai szféra mellett a saját emberi hozzáállásunk is lényeges. Ebben segíthet Koselleck három tényezőre irányuló figyelmeztetése, melyet tanácsként is vehetünk: 1) Óvakodjunk a sztereotípiáktól! 2) Óvakodjunk a kettőségektől! 3) Használjuk a másik nyelvet! E szempontok figyelembevételével még az is lehetővé válhat, hogy kiderül: *a másik nem ellenség*.⁶⁶

The Enemy-Construction. Carl Schmitt and Reinhart Koselleck

Keywords: Schmitt, Koselleck, correspondence, construction of the enemy, distinction between friend and enemy

In the first part of our paper we are trying to reconstruct the relationship between Schmitt and Koselleck based on their *correspondence* (1953–1980), emphasising the intensive correspondence around Koselleck’s dissertation and the actual personal meetings (1953–1959). The second part of our paper, analysing the criterion of Schmitt’s concept of the political – *distinction between friend and enemy* –, compares it with two papers of Koselleck (Koselleck: 1979, 1993.) in which Koselleck analyses the semantics of the political anti-concepts and the concepts of enemies in the context of the perspective of the construction of the enemy. We think that Schmitt’s impact on Koselleck can be demonstrated at this point as well, though it is less intensive and re- thought / thought further.

⁶⁶ Reinhart Koselleck: *Feindbegriffe*. = Uő: *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. 283–284.

Ilyés Szilárd Zoltán

Hogyan olvassuk Bibót?

Valószínűleg sokan tekintik Bibó Istvánt a 20. századi magyar politikai gondolkodás egyik, ha nem a legjelentősebb képviselőjének. Negyedszázaddal ezelőtt a rendszerváltó magyar értelmiség majd valamennyi tagja – a humán tudományok művelőin kezdve a közírókon keresztül a politikai élet aktív szereplőig –, amikor a magyar demokratikus berendezkedés megalapozásán fáradozott, inspiráló forrásként tekintett a bibói életműre. Munkásságát a viharos sorsú, számos traumatikus élményen átesett magyar politikai közösség önértelmezése, egyenes pályára állítása szempontjából megkerülhetetlennek, referenciaértékűnek tartották. Az életmű különböző aspektusainak interdiszciplináris konferenciákat szenteltek, gondolataira közvitákon hivatkoztak, érveivel felfegyverkezve vagy azokat vértként használva léptek a politikai viták küzdőterére. Az addig a nyilvánosság elől elzárt munkáinak, kéziratainak nagy részét kiadták, a neki szentelt tudományos ülésszakok előadásait nemkülönben. Aztán fokozatosan elhalkult a Bibóra rekuráló magyar közbeszéd, a különböző nyilvános fórumokon egyre ritkábban és egyre kevesebben ejtettek szót róla. A Bibóról és Bibóval szóló diskurzus visszaszorult az akadémiák falai közé. A Bibó-kutatást intézményesen felvállaló Bibó István Szellemi Műhely tagjai ugyan az elmúlt évtizedben is rendszeresen a nyilvánosság elé léptek egy-egy monográfiával, ám úgy tűnik, hogy a születésének századik évfordulóján rendezett ülésszakkal – ahogyan az lenni szokott – a munkásságának szentelt konferenciák jövőbeli rendje is az évfordulás logikához kezdett igazodni, azaz egyre ritkábban és kivételes alkalmakkor kerül majd rájuk sor.¹

Baj-e ez egyáltalán, és ha igen, miért az? Tudjuk, kevés olyan gondolkodó és időálló életmű van, amely képes hosszan fenntartani a feléje irányuló érdeklődést, hogy Bibó ezek közé tartozik-e, azt nem feltétlenül itt és most kell megválaszalnunk. Azonban az iménti kérdés megválaszolásához két szempontot már most különösebb fenntartások nélkül felhozhatunk: az első, hogy azoknak a politikai/közéleti problémáknak a megnyugtató megoldásához, amelyek a magyar politikai térben kihívásként felkeltették a Bibó iránti érdeklődést, egy cseppet sem állunk közelebb; a második, hogy az életművet talán csak most kezddhetjük teljesen elfogulatlanul és kellő távolságból szemlélni.

A *Hogyan olvassuk Bibót?* kérdése mögött további kérdések húzódnak meg: valóban szükség van valamiféle különös odafigyelésre a szövegek olvasásakor? Problematikus lehet bizonyos szövegek értelmezése? Érvelhetne valaki azzal, hogy épp ellenkezőleg, a bibói politikai

Ilyés Szilárd Zoltán (1970) – doktorandus, BBTE, tudományos munkatárs, Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár, ilyes.szilard@gmail.com

¹ Tanulságos lenne akár statisztikailag is megvizsgálni a múlt század nyolcvanas éveinek végétől kezdve napjainkig a Bibó-recepció intenzitását: műveinek kiadásával kezdődően, folytatva a róla szóló irodalom feltérképezésével, az életműnek szentelt tudományos ülésszakok gyakoriságának számbavételén keresztül egészen a korabeli sajtóorgánumok publicisztikai írásaiban, illetve a parlamenti beszédekben, felszólalásokban fellelhető hivatkozások jegyzékbe vételéig.

publicisztikát, esszét, ami műfajilag többnyire leírja műveinek jelentős hányadát, szuggesztív stílus, magabiztos problémakezelés, világos okfejtés jellemzi. A tanulmányai pedig ennél is feszegebb szerkezetűek és árnyaltan, precízen a tárgyukra irányultak. Miért lenne tehát kihívás szövegeinek olvasása, értelmezése, esetleg magyarázata?

A címben foglalt kérdés nem szónoki és nem is takar valamiféle kioktató bennfentességet, mintha a jelen tanulmány szerzője birtokában volna valamiféle exkluzív értelmező módszernek, amely kulcsként nyitja a bibói életművet. Nagyon is tisztában van azzal, hogy a Bibó-recepció ha nem is könyvtáryi, de tekintélyes irodalommal rendelkezik, így hát sokan és több ízben tették megfontolás tárgyává azt, hogy miként lehet és kell értelmezni, esetenként magyarázni bizonyos gondolatmeneteket, nézeteket vagy akár az egész életművet. Nem, a címben foglalt kérdés mögött a lehető legőszintébb kíváncsiság és alázat húzódik meg, sőt némi bátortalanság is: lehet-e erről még valami újat mondani, lehet-e ezt a kérdést egy más, eddig talán nem kellően megfontolt alapállásból szemügyre venni? Talán nem, – ami viszont mégis arra ösztökélt, hogy megfogalmazzam és feltegyem ezt a kérdést, az a nyugtalanító érzés, sejtés, ha úgy tetszik gyanú, hogy vannak az életműnek olyan aspektusai, amelyek némileg elsikkadtak, nem kaptak elég figyelmet az eddigi Bibó-recepció során.

A bibói gondolatok értelmezői között többen vannak, akik jelentős vagy egyenesen radikális fordulatot, elméleti szemléletváltást feltételeznek az életműben. Ezzel szemben én úgy gondolom, hogy a bibói életmű főbb gondolatai, alapvető nézetei nagyfokú állandóságot mutatnak. Ez nem jelenti azt, hogy Bibót ne érték volna jelentős hatások (pl. a külföldi ösztöndíjas útjai alatt), ne lettek volna újabb és újabb felismerései, ám úgy vélem, hogy ezeket inkább a valóságnak egy más (újabb) nézőpontból való, esetleg egy alaposabb és mélyebb megismerése váltotta ki, nem pedig a teóriát érintő valamiféle radikális szemléletváltás. Az életműben bizonyos kérdések tekintetében tetten érhető egyenetlenségeket, félretolt és ismét felmelegített témákat, bizonyos témák esetében máshová kihelyezett hangsúlyokat én Bibó közirói habitusának tulajdonítom: a közéletet aktív módon alakítani vágyó gondolkodó ember tapintatának egyfelől és az okos megfontoltságnak másfelől. Bibó meglehetősen mozgalmalasan korban élt, gyakran került olyan helyzetbe, amikor tanácsos volt elgondolkodnia azon, hogy mit és hogyan fogalmaz meg, különösen akkor, ha az adott üzenettel a politikai folyamatok alakítása volt a célja. Márpedig Bibónak egyértelműen ez volt a célja. Több ízben is beszélt erről, elég csak az *Életút-interjúkban* megfogalmazott vallomásokra gondolnunk.²

Sem tere, sem alkalma nincs itt annak, hogy a bibói életutat részletesen felrajzoljuk, de az itt feszegetett problémák szempontjából elengedhetetlen, hogy mintegy szócikkszerűen vázoljuk ennek az életútnak néhány fontos elemét/állomását.

Bibó keresztény középosztálybeli családból származott, s noha ekként a két világháború közötti Magyarország kivételezett társadalmi osztályához tartozott, ő anélkül, hogy átsiklana e tény fölött, elsősorban azt emeli ki, hogy családjában több generációra visszamenően írástudó, jogász képzettségű lateinereket találni. Az említett kivételezettség talán legfontosabb következménye az, hogy állami ösztöndíjjal vehet részt az 1933–35-ös évek során megtett külföldi tanulmányutakon, megfordul Bécsben és Genfben. Ezeken a helyeken, amellet, hogy a kor

² *Bibó István (1911–1979). Életút dokumentumokban.* A kötetet összeállította Huszár Tibor. Szerk. Litván György, S. Varga Katalin. Kiadja az 1956-os Intézet és az Osiris-Századvég, 1995. (A továbbiakban: *Életút dokumentumokban.*) Lásd még Huszár Tibor: *Bibó István. Beszélgetések, politikai-életrajzi dokumentumok.* Kolonel Lap- és Könyvkiadó, 1989.

néhány jeles tudósának előadását hallgathatja, megtapasztalja az emberi méltósággal élésnek, a szabadságszerető ember öntudatának egy olyan polgári ethoszát, amely alapvetően megváltoztatja közéleti szemléletét.³

A külföldi tanulmányutakról való hazatérést követően szorosabb barátságba kerül Erdei Ferencel és Reitzer Bélával. Hasonló közéleti érdeklődésük és több ponton találkozó politikai érzékenységük egy sor, együtt gondolkodáson alapuló közös tevékenységben ölt testet, amelynek legjelentősebb eredménye a Márciusi Front munkálataiba való aktív bekapcsolódás 1937–38 között.⁴

1945-ben – az Erdei Ferenchez fűződő barátságának is köszönhetően – bekerül az országos politika vérkeringésébe. Először Debrecenben, majd Pesten az Ideiglenes Nemzeti Kormány Belügyminisztériumának közigazgatási osztályát vezeti, részt vesz a választójogi törvény kidolgozásában, majd a választás lebonyolításának előkészítésében, részese annak a minisztériumi vitának, amely a svábok kitelepítése körül zajlik. Később a belügyi főtisztviselői állását feladva, 1946–1947-ben egyetemi tanárként politikai, jogbölcseleti, államelméleti és szociológia tárgyakat oktat a szegedi egyetemen, majd amikor ennek szabad gyakorlására már nincs lehetősége, 1950-ig miniszteri biztosként, majd igazgatóhelyettesként az egykor Teleki Pál névre hallgató Kelet-európai Tudományos Intézet vezetője.⁵

Minisztériumi főtisztviselőként, egyetemi tanárként, kormánybiztosként és intézetvezetőként végzett különféle munkái mellett igen aktívan részt vesz a közvitákban is, ebben az időszakban több olyan jelentős cikket, nagy lélegzetű írást is jegyez, amelyek nagy befolyással vannak az akkori politikai közbeszédre. Elég itt a komoly vitát kiváltó *A magyar demokrácia válsága* című cikk⁶ és a *Zsidókérdés Magyarországon* című nagy esszé⁷ megemlétenünk.

1956 novemberének legvégén részt vesz a Petőfi Párttá átkeresztelt Nemzeti Parasztpárt újjáalakításán, majd ennek képviseletében a harmadik Nagy Imre-kormány egyetlen olyan államminisztere, aki a szovjet csapatok november 4-i budapesti bevonulását követően a helyén marad a Parlamentben. A groteszk helyzet ellenére, amibe belecsöppent, megpróbál gondolkodni, felelős államférfiként valami hasznosat tenni: nyilatkozatokat és kibontakozási javaslatokat fogalmaz, igyekszik kapcsolatba lépni különböző külképviseletekkel.⁸ '57 tavaszán letartóztatják, '58 nyarán pedig életfogytiglani fegyházra ítélik. 1963-ban az általános amnesztia alkalmával szabadul.⁹ Ezt követően a Magyar Statisztikai Intézet könyvtárosaként dolgozik nyugdíjazásáig.¹⁰

A megidézett három, viszonylag rövid – az '56-os szerepvállalás esetében nagyon rövid – de aktív és cselekvő időszakot azért emelem ki az életpályából, mert ezeket az időszakokat meglehetősen hosszú „néma” periódusok – köztük belső emigrációs időszakok – fogják közre, amelyekben a külvilágtól viszonylag elzárva él, vagy kénytelen élni. Ez azért is fontos, mert gyökeresen ellentmond a Bibó által saját maga számára korábban elképzelt életpálya-modellnek.

³ Vö. *Életút dokumentumokban*. 23–52; 37.

⁴ Uo. 41–50, 166–176.

⁵ Uo. 219–268, 269–377.

⁶ Bibó István: *A magyar demokrácia válsága*. = Uő: *Válogatott tanulmányok*. II. Bp. 1986. 15–79.

⁷ Bibó István: *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után* = Uő: *Válogatott tanulmányok*. II. Bp. 1986. 621–809.

⁸ Vö. *Életút dokumentumokban*. 403–414, 421–428, 431–459.

⁹ Uo. 463–544.

¹⁰ Uo. 547–550.

A Huszár Tibor által 1976-ban rögzített *Életút-interjú*kban a következőképpen vall erről: „Én a magam pályájának útját továbbra is úgy képzeltem, hogy először a körülöttem lévő lehetőségek igénybevételével igyekszem eljutni az egyetemi tanári pozícióig és megszerezni azt az aránylagos függetlenséget, amelyből kiindulva aztán már lehet közéletet és politikát is csinálni. Mert végső kitekintésben mindig politikát szerettem volna én is csinálni, csakúgy, mint Erdei Ferenc. Ezért mentem jogásznak...”¹¹

A két világháború közötti Magyarország politikai berendezkedése, noha formálisan parlamentáris demokrácia, egy meglehetősen autoriter államot és egy merev, osztályokra tagolódott társadalmat takar. 1945 félforradalmát – ahogyan Bibó nevezte – nem a demokratikus kibontakozás, hanem a kommunista zsarnokságba való belemerevedés követi, amely a rövid '56-os intermezzót leszámítva csak egészen későn és tétován kezd oldódni. Az 1979-ben elhunyt Bibó ennek a mérsékelt politikai felengedésnek csak igen rövid ideig és korlátozott mértékben lehetett a haszonélvezője.

Álljon itt egy meglehetősen keserű, (ön)ironikus megjegyzése, amely szuggesztíven szemlélteti azt, ahogyan ő a saját életpályáját, annak alkonyán megítélte: „S mit vésnek fel majd az én fejfámra? Bibó István. Élt: 1945–1948.”¹²

Ugyanakkor, pontosan a fentiek fényében nyilvánvaló, hogy Bibó a korlátozott közéleti cselekvés periódusaiban sem marad tétlen. Ő maga mondja el, mintegy saját magának is felröva, hogy két esetben – a II. világháború éveiben, valamint az 1956-ot megelőző években – olyannyira elfordul a közélettől, hogy gyakorlatilag elveszíti a kontaktusát a külvilággal, ezért mind a német megszállás alóli felszabadulást követően, mind pedig az '56-os forradalmi események kirobbanása pillanatában teljesen tanácstalan azt illetően, hogy kivel kellene kapcsolatba lépnie ahhoz, hogy az események alakításának hirtelen megnyíló folyamatába bekapcsolódhasson. Ám ezekben a kilátástalannak mondható időszakokban is cselekvő életet él, mégpedig úgy, hogy ír. A beszéd és persze az írás cselekvés. Bibó esetében nemcsak abban a sajátos értelemben, hogy az asztalfióknak való írás is feltételez egy képzeletbeli hallgatóságot, hanem az írásai tárgya tekintetében is. Első nagy jelentőségű műve *Az európai egyensúlyról és békéről* című terjedelmes munkája¹³ pontosan egy ilyen időszakban születik – 1943–44 között –, és csak a későbbiekben, részleteiben lát napvilágot.¹⁴

Írásai, egy-két ritka kivételtől eltekintve mind tárgyukban, mind stílusukban, mind pedig műfajuk tekintetében magukon viselik az imént vázolt cselekvő, par excellence politikai attitűd következményeit.

Tárgyukat tekintve ezek az írások elsősorban politikai elemzések, a terminus igen tág értelemben. Stílusukban leginkább az értekező prózát és élő beszédet elegyítő vitairatok, műfajuk ennek megfelelően az esszé, a politikai publicisztika, a kiáltvány.

Az európai és a magyar társadalomfejlődés ívét felvázoló átfogó értelmezések, a nemzetközi államközösségnek, valamint az „európai koncertnek”, az európai államalakulatoknak, kisebb

¹¹ Uo. 38.

¹² Huszár Tibor: *Bibó István – a gondolkodó, a politikus.* = Bibó István: *Válogatott tanulmányok.* III. Bp. 1986. 388.

¹³ Bibó István: *Az európai egyensúlyról és békéről* = Uő: *Válogatott tanulmányok.* I. Bp. 1986. 295–635.

¹⁴ Ez az alapvető és nagy lélegzetű munka, amely csírájában már tartalmazza a bibói életmű majd valamennyi lényeges témáját, befejezetlen kézirat formájában maradt fenn. Bibó halála után látott napvilágot a *Válogatott tanulmányok* I. kötetében. Egy nagyobb része némileg átszerkesztett és ártírt formában megjelent 1946-ban. Vö. Bibó István: *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága.* = Bibó István: *Válogatott tanulmányok.* II. Bp. 1986. 185–265.

és nagyobb hatalmaknak az egymáshoz való viszonyát, illetve az ezeket szabályozó elveket tisztázó elemzések. Olyan írások, amelyek a politikai önértelmezés összefüggésrendszerében az éppen legsürgetőbb aktualitással bíró közérdekű kérdéseket próbálják megválaszolni. Problémamegoldó szándékkal íródott analízisek és szintézisek, vitairatok, cselekvésre felhívó, vagy a cselekvés helyett álló manifesztumok. Politikai beszédek, amelyek a politikai aktusokat helyettesítik. Bizonyos államférfúi erényeket kell és lehet rajtuk számon kérni. Milyen államférfúi erényekre gondolunk itt? Mindenekelőtt azokra, amelyeket Bibó maga is több ízben kiemel az elemzése során: például arra az ép valóságérzékre, amely szerinte alapvető előfeltétele annak, hogy a politika aktora képes legyen a lehető legárnyaltabban felmérni az adott helyzetet, szembenézni és leszámolni azzal, amin nem tud változtatni, teljeskörűen felismerni és számba venni a lehetőségeket, a lehető legoptimálisabban kijelölni a célokat és maradéktalanul hozzálátani azok megvalósításához.

Annak megértéséhez, miként vélekedik ezekről Bibó, egészen röviden rekonstruálnunk kell a közép- és kelet-európai politikai fejlődés torzulásait és összhangtalanságait elemző gondolatmeneteit. Bibó szerint minden politikai vállalkozás végsőleg problémamegoldás, egy adott közösség politikai életét azoknak a közösségi problémáknak a megoldása teszi ki, amelyekkel az adott közösség a története során szembesül. Egy politikai közösség akkor lehet sikeres a maga politikai vállalkozásaiban, ha a fontos pillanatokban helyes döntéseket hoz, és ezeket át is tudja ültetni a gyakorlatba. Ehhez viszont elengedhetetlen, hogy a maga intézményrendszerén keresztül, a saját maga szabta törvényeknek megfelelően kiválasztott előljárói ép valóságérzékkel rendelkezzenek. Az ép valóságérzékkel bíró ellentéte a politikai jellem deformálódásaként kialakult „hisztérikus lelkiállapot, melyben nincs egészséges egyensúly a *valóságos*, a *lehetséges* és a *kívánatos* dolgok között”.¹⁵ Célszerű itt hosszabban idézni Bibót: „A politikai hisztéria kiindulópontja mindig a közösségnek valamiféle megrázkódtató történelmi tapasztalata, éspedig nem akármiféle megrázkódtatás, hanem olyan, melyről a közösség tagjai úgy érzik, hogy annak elviselése és a belőlük származó problémák megoldása a közösség erejét meghaladja. Az olyan közösség, mely a maga erőivel, legyenek azok nagyok vagy csekélyek, jól és biztonsággal tud élni, éppen úgy, mint az egészséges egyén, a katasztrófákból megerősödve kerül ki, mert realista módon megkeresi az őt ért baj okait, levonja annak tanulságait, elviseli azt, amit elemi csapásnak ismer fel, vállalja az erkölcsi felelősséget azért, amit a maga hibájának tulajdoníthat, elégtételt szerez az őt ért igazságtalanságért, napirendre tér afelett, amin nem változtathat, lemond a megvalósíthatatlan ábrándokról, s kitűzi és megoldja az előtte álló feladatokat. A kiegyensúlyozott közösség tehát, még ha igen heves és lázas reakciókat mutat is, végül megoldja a problémáját, azaz nem esik hisztériába, mert a hisztéria éppen a probléma előli kitérést jelenti.”¹⁶ Ez a szövegrészlet is markáns lenyomatát adja Bibó pszichologizáló módszerének. Több ízben kifejti, hogy a politikai elemzés, noha elsősorban racionális tevékenység, nem tekinthet el a politikai történések mögött meghúzódó egyéni és a közösségi indulatoktól, hanem azok szem előtt tartásával kell mélyebb megértésre jutnia a politikai folyamatok értelmezésében.¹⁷

Az egész bibói életműből kiviláglik az, hogy az európai és a magyar társadalomfejlődés célja a hatalom humanizálásának a nagy ívű projektje, amely a lehető legszélesebb körű

¹⁵ Bibó István: *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*. 224.

¹⁶ Bibó István: *Az európai egyensúlyról és a békéről*. = Uő: *Válogatott tanulmányok* I. Bp. 1986. 376–377.

¹⁷ Uo. 299.

demokratizálódást és elsősorban a politikai szabadság nagy tereinek az intézményesítését és kis köreinek a kialakítását célozza.

A közép- és kelet-európai népek politikai fejlődése – nagy és feldolgozatlan történelmi megrázkódásai következményeképpen – megbicsaklott, a közösségi problémákra adott álmegoldások oly módon szerveződtek össze, hogy az háborúk és világháborúk katasztrófájába torkollott. Mindez visszahatott a demokratizálódási folyamataikra is, s ez a maga során ismét csak megakadályozta őket abban, hogy az őket érő kihívásokra, nyugodt körülmények között, jó megoldásokat találjanak. Nem kivétel ezalól a magyar társadalmi és politikai fejlődés sem, ahol a második vesztes világháborús részvételt követően – 1514 óta először, mondja Bibó – 1945-ben nyílt meg annak a lehetősége, hogy a politikai fejlődés a széles körű demokratizálódás és a politikai szabadság intézményesítésének az útjára lépjen.¹⁸

Nos, a fentieket összegezve, megkísérelhetjük megfogalmazni azt a hipotézist, hogy az aktív politikai pályára készülő Bibó tulajdonképpen a politikai publicisztikáján keresztül próbált meg cselekvő részese lenni a magyar közéletnek. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy helyzetelemzése mellett konkrét problémákra vonatkozó megoldási javaslatokat is megfogalmaz, mégpedig azzal az érzékenységgel és tapintattal, amelyet ő maga ír elő egy – ha szabad így fogalmaznunk – politikai terapeuta számára.

Élhetünk tehát a gyanúperrel, hogy a közéleti szerepvállalásával, beszédeivel, írásaival nyilvánosság elé lépő Bibónak többszörösen is oka volt roppant körültekintően és óvatosan fogalmazni. A szabad gondolkodást és szabad véleménynyilvánítást nehezen tűrő vagy éppen üldöző időkben, a sok nyavalyától sújtott közösség iránti tapintatból és a jobbítás szándékával fellépő Bibó vajon lehetett-e, akarhatott-e maradéktalanul szókimondó, metszően őszinte lenni? Nem kockáztatta volna-e ezzel annak lehetőségét, hogy nem talál meghallgatásra, még inkább marginalizálódik, esetleg teljes téltelenségre kárhoztatja magát?

Jogosan merül fel tehát a tanulmány nyitókérdése: szükséges-e Bibó szövegeit, különösen a napvilágot látott írásait kritikusabban, körültekintőbben vagy éppen a sorok között olvasni?

Leo Strauss fogalmazta meg *Az üldöztetés és írás művészete* című írásában,¹⁹ hogy azok a szerzők, akik a politikai üldöztetés periódusaiban gondolataikkal a nyilvánosság elé kívánnak lépni, arra kényszerülnek, hogy saját biztonságuk érdekében elrejtsek az úgymond eretnek gondolataikat, és mintegy a sorok közé írva fejtsek ki azokat. Így műveik bizonyos textusainak lesz egy nyilvánosságnak szánt exoterikus, és egy, a kevés (be)avatott olvasónak szánt – mintegy a sorok közé rejtett – ezoterikus rétege. Strauss szerint ez egyfajta sajátos írásmódot követel meg. Például azzal a technikával élhet a rejtőzködni kívánó szerző, hogy stílusában vontatott, dagályos, hosszan fejtegetett, nem túl eredeti és ortodox nézetek közé az általa megfelelőnek tartott helyen beszúr egy élénk stílusú, tömören megfogalmazott és az addigi fejtegetések logikájától eltérő, annak ellentmondó gondolatmenetet, amelyben az ezoterikus nézeteit fogalmazza meg.²⁰

Egyik elrejtési mód, tehát az ellentmondó nézetek azonos műben vagy egymást követő művekben való kifejtése úgy, hogy azokat az értő olvasó komoly megfontolás tárgyává tegye. Ez már csak azért is kézenfekvő megoldás, mert egy tudományos igénnyel megírt műnek óhatatlanul számba

¹⁸ Vö. Bibó István: *A magyar társadalomfejlődés és az 1945. évi változás értelme.* = Bibó István: *Válogatott tanulmányok.* II. Bp. 1986. 485–504.

¹⁹ Leo Strauss: *Az üldöztetés és írás művészete.* Bp. 1994.

²⁰ Vö. uo. 27–44.

kell vennie az uralkodóként bemutatott állásponttal szembeni lehetséges ellenérveket, az ellentétes nézeteket cáfolnia kell.

Miként derülhet még fény arra, hogy egy adott mű szerzője a sorok közé rejti az üzeneteit? Például úgy, ha egy szerző, az egyébként rá nem jellemző módon az okfejtésében gyerekes hibákat vét, meglepően zavarosan, esetleg felszínesen, de terjedelmesen ismerteti az ortodox nézetet, miközben az azzal ellentétes eretnek részletnek rövid, de feszes, következetes és sziporkázó okfejtést szentel.

Végül fennáll annak a kézenfekvő megoldásnak a lehetősége, hogy a szerző maga ejt el arra vonatkozó megjegyzéseket, amelyek utalnak a sorok közötti olvasás szükségességére, ráirányítják a figyelmet az ellentmondásokra.

Ákár apró jelekben hívják fel a figyelmet a körütekintően és óvatosan kódolt üzenetekre, akár nagyobb kockázatot vállalva, az ortodox és eretnek nézetek között nyíltan egyensúlyozva irányítják rá a figyelmet az uralkodó nézetek gyenge pontjaira, az élénk szellemű, művelt, árnyalt gondolkodású és figyelmesen olvasó figyelmét nem fogják elkerülni a nyíltan ki nem mondható és meg nem védhető nézetek. Okfejtésünkéből kiderül, hogy a sorok közötti írás és olvasás csak ott működhet, ahol a szabad véleménynyilvánítást legalább a látszat szintjén megtűrjük, ahol a tudományos vagy éppen filozófiai okfejtések napvilágot láthatnak. Ott, ahol kizárólag a kinyilatkoztatott igazság szent szövegeinek szigorúan behatárolt korpusza, annak kanonizált változata az egyetlen olyan szellemi táplálék, amely nyomdafestéket érdemel, nincs tere a sorok közé rejtett üzeneteknek. Az értelmezésnek persze ekkor is nyílik tere.

Felvetődik ugyanakkor a kérdés, mikor és kinek címezve volt szükség arra, hogy a sorok közötti írás technikájával éljenek, hol ítélték ezt hasznosnak és hatékonynak. Nyilvánvaló, hogy abban az esetben, amikor a kanonizált szövegekkel való foglalkozás egy szűk elitnek a kiváltsága, és az ehhez tartozó írástudók túlnyomórészt egymással állnak kapcsolatban, bármiféle közéleti tevékenységük könnyen ellenőrizhető, akkor nincs sok értelme a sorok közé rejtett üzenetek megfogalmazásának.

„Körülbelül a XVII. század közepétől egyre több eretnek nézeteket valló, üldözött filozófus nemcsak azért publikálta műveit, hogy közölje a nézeteit az olvasókkal, hanem azért is, mert hozzá akart járulni az üldözés felszámolásához. Hitték, hogy a szabad vizsgálódásnak és az általa produkált eredmények szabad közzétételének megtiltása nem törvényszerű, hanem az állam rossz felépítésének a következménye; hittek abban is, hogy az általános sötétség birodalmát föl fogja váltani az egyetemes fény köztársasága”²¹ – ezek Staruss szavai, és maradéktalanul választ adnak fenti kérdésünkre.

Azok, akik a két világháború közötti Magyarországon úgy vélték, hogy elérkezett az idő a megmerevedett társadalmi viszonyok felszámolására, akik az emberi méltóság forradalmát óhajtották, és a politikai szabadság intézményesítését akarták – köztük Bibó István is –, valójában a régóta esedékes polgári forradalmat és annak vívmányait szorgalmazták. Aufklérista elkötelezettségükhöz alig férhet kétség. Bibó úgy emlékszik vissza a Márciusi Front időszakára mint az erjedés éveire, amikor benne volt a levegőben a változás lehetősége. Ugyanezt a lehetőséget érezte az 1945 utáni években, s bár az akkori periódus megítélésében túlzott optimizmusát és naivitását többen is felróták neki, nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy ekkor a politikai élet aktív szereplőjeként mintegy

²¹ Uo. 40.

belülről ítéltetett a cselekvés lehetőségeit illetően. A harmadik ilyen időszak nyilván a rövid 56-os intermezzo.

A viszonylag szabad periódusokban is alaposan mérlegre kellett tennie a szavait annak, aki a nyilvánosság elé kívánt lépni, ám a köztes időszakokban alig volt remény arra, hogy bármi napvilágot láthasson. Ekkor, ha születtek is írások, az íróasztalfióknak íródtak a majdani megjelenés reményében.

Az 1943–44-ben született nagy munkájának a függelékében megjelent szövegváltozatok ropant tanulságosak.²² Olyan megfogalmazásokat találni itt, amelyek egy akkor megjelenésre esélytelen munkának a fő szövegkorpuszába sem kerültek bele, ám Bibó szükségét érezte annak, hogy tisztázza személyes indításait, reflektáljon az elkötelezettségeire. Hadd idézzek hosszabban ezekből a töredékekből: „E sorok írója magyar, hazáját forrón szereti, de [...]; demokrata, s leghőbb vágya, hogy Kelet-Európa népei is a demokratikus fejlődés útjára kerüljenek; mindamellett nem áttal e könyvben több ország számára monarchikus megoldást javasolni [...]; szocialistának vallja magát, s hívója a jövő osztály nélküli és kizsákmányolásmentes társadalmának, de mégis azt állítja, hogy e háború befejezése nem a szocialista berendezések egyszerre való megvalósításának pillanata kell hogy legyen, hanem mindenekelőtt a stabilitás, törvényesség és az európai módszerek uralma helyreállításának pillanata; végül híve az államszövetségnek, de [...]. Számít reá, hogy mindezek miatt könyvét paradoxnak és ellentmondónak fogják találni mindazok, akik a ma uralkodó és kötelező dogmatikus sémákban gondolkodnak, amilyenek a konzervatív, keresztény, nemzeti, kapitalista, liberális, szocialista, kommunista stb. sémák. Ezek a sémák a kibontakozás legszörnyűbb akadályai, s nem a problémák maguk: bárki, akiben egyszerre megvan a gondolkodás bátorsága és a valóságérzés épsége, körül tudja járni a problémákat és kitapogatni a lehető megoldás vagy megoldások útjait.”²³

A fenti szövegrészletből ismét csak az derül ki, hogy Bibó a konkrét problémamegoldást tartotta a legfontosabbnak. Nem látta értelmét annak, hogy a politikában abszolút érvénnyel kijelentsünk valamit. Mondhatni azt is, hogy a teóriát alárendelte a praxisnak, és gondolatmeneteiben is csak annyiban vitte végig következetesen az elméleti szálát, amennyiben az nem kényszerítette merev sémákba az okfejtését.

Úgy vélem, hogy politikaelméleti nézetei értelmezése során is innen kell megközelítenünk. Az ideológiai konoksággal és a sematikus merevséggel szemben ésszerű következetesség jellemezte. A fentiekben kifejtettekkel együtt elmondható, az életmű teoretikus megfontolásai nagyfokú állandóságot mutatnak, ami egyfelől bizonyos elvekhez való következetes ragaszkodásnak tudható be, másfelől viszont annak – feltételezem én –, hogy problémakezelését egyfajta elméleti koherencia is jellemzi.

Nem állítjuk, nem állíthatjuk, hogy olvasói elől elrejtett bizonyos nézeteket, a sorok közé írt bizonyos üzeneteket, ám azt bizton állíthatjuk, hogy a kívánatos cselekvés és a cselekvést helyettesítő beszéd célba juttatása érdekében kész volt feláldozni bizonyos szempontokat, elhallgatni bizonyos nézeteket, más helyre kitenni bizonyos hangsúlyokat.

²² Vö. Bibó István: *Az európai egyensúlyról és a békéről*. = Uő: *Válogatott tanulmányok* I. Magvető Könyvkiadó, Bp. 1986. 604–635.

²³ Uo. 604–605.

Hipotézisem az, hogy ezzel az értelmezői szemlélettel sikerül feloldani a bibói életmű néhány ellentmondását vagy kimutatni, hogy ahol eddig törést feltételeztünk az életműben, ott tulajdonképpen csak átmenetek, más helyre kerülő hangsúlyok vannak.

Egy ilyen módszertani szemlélet kétségkívül magában rejt bizonyos kockázatokat az értelmezés helyességére nézvést. Bár jelen írás kereteit szétfeszítené, hogy alapos vizsgálat tárgyává tegyük azokat a buktatókat, amelyek ebből az eszmetörténeti beállítódásból származhatnak, kötelességünk legalább felsorolásszerűen áttekinteni ezeket. Quentin Skinner alapvető munkájában, amelyben az eszmetörténeti vizsgálódás lehetséges módszertani hibáinak szentel, helyenként fergeteges humorral veszi számba ezeket a buktatókat, és teszi kritika tárgyává a merev értelmezői beállítódásból származó képtelenségeket.²⁴

Skinner egyebek mellett arra hívja fel a figyelmet, hogy mennyire félreviheti egy életmű megértését, ha a vizsgált szerző kifejtett nézeteit rendszerként próbáljuk értelmezni. Fennáll a kockázata annak, hogy a koherencia jegyében kibékítünk olyan ellentmondó nézeteket, amelyek feloldása nem állt a szerző szándékában, esetleg nem is reflektált ezek összeférhetlenségére. De ugyanígy beleeshetünk annak csapdájába, hogy a feltételezett rendszer hiányzó részeit – különösen akkor, ha töredékes egy-egy teória kifejtése – kiegészítően belemagyarázzuk a vizsgált corpusba.²⁵

Az erőltetett koherencia példaként Skinner explicit módon bírálja Strauss fent kifejtett nézeteit. Rámutat, mennyire kockázatos és egyszersmind merev álláspont, amikor egy adott szerzőnél fellelhető ellentmondásokból, adott tárgyra vonatkozó eltérő okfejtésekből egyértelműen arra következtetünk, hogy a vizsgált szerző a sorok közé rejtett üzenetre kívánja felhívni a figyelmet. Meggyőzően mutatja be, hogy a Strauss által felsorolt kritériumok elégtelenek a sorok közötti írástechnika alkalmazásának megítélésében.²⁶

Ragaszkodhatunk persze szigorúan a vizsgált szövegekhez az adott művek belső ökonómiaját és érvelését követve, ám az a kérdés, hogy mi lehetett a szerző szándéka, mit akartott mondani az adott írással annak megszövegezésének időszakában, ismét csak magába rejti annak a lehetőségét, hogy olyan szándékot tulajdonítunk a szerzőnek, amelyet ő nem vallott, esetleg nem is vallhatott magáénak. Ebben az esetben két lehetséges értelmezési hibát véthetünk: egyfelől olyan problémákra való tudatos reflektálást feltételezhetünk a szerzőről, amelyre neki nem állhatott szándékában reflektálni, másfelől olyan időbeli perspektívát tulajdoníthatunk neki, amely az értelmező szemszögéből ugyan jogos nézőpont, ám a vizsgált szerző művének születésekor nem lehetett releváns.²⁷

Kénytelen vagyok megengedhetetlenül rövidere zárni Skinner nyomán ezt a vázlatos áttekintést és egyből a záró következtetéseihez ugrani. „A szövegek megértése egyaránt feltételezi szándékolt jelentésük megragadását, illetve azt is, hogy szerzőik e jelentés milyen értelmezésére számítottak. Ebből az következik, hogy egy szöveg megértéséhez a megértésre irányuló szándékot is, valamint ama szándékot is meg kell érteni, hogy e szándék is megértendő, amit a szövegnek magának is mint szándékolt kommunikációs aktusnak legalábbis meg kell testesítenie. A lényegi kérdés tehát, mellyel egy adott szöveg tanulmányozásakor szembekerülünk,

²⁴ Quentin Skinner: *Jelentés és megértés az eszmetörténetben.* = *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látkepe.* Szerk. Horkay Hörcher Ferenc. Pécs 1997. 7–53.

²⁵ Uo. 20–23.

²⁶ Uo. 24.

²⁷ Uo. 25–27.

az, hogy szerzője, amikor az adott korban az általa megcélzott közönségnek megírta szövegét, akkor az adott megnyilvánuláson keresztül mit szándékozhatott közölni.”²⁸ Szembe kell tehát néznünk azzal, hogy egy adott teoretikus okfejtés időtlen elemeit, egyetemes igazságait keresni botor vállalkozás. Skinner érvei, amikor rávilágítanak arra, hogy adott mű értelmezése egyaránt le van horgonyozva a szerzői szándékban, a kortárs potenciális olvasók feltételezett értelmezési mezejében, a nyelvi és fogalmi kötöttségekben, mintegy mellékesen fényt vetnek arra is, hogy a szándékolt kommunikációs aktus magában foglalja az elhallgatást, a megvonást és a mellőzést is.

Összegző következtetésünk tehát az, hogy a bibói politikaelmélet értelmezésében termékeny lehet figyelni azokra az elemekre, amelyek mintegy elszórta megtalálhatók a különböző művekben, de különféle okoknál fogva nem kerültek részletes kifejtésre, mellőzött, marginális témákká váltak, noha teoretikus relevanciájuk megkérdőjelezhetetlen.

How Should We Read Bibó?

Keywords: István Bibó, Leo Strauss, Quentin Skinner, power, persecution, writing, interpretation, reading between the lines

My study is a methodological investigation. The main question of the study is whether a plausible interpretation of István Bibó's certain works can be given based on the technique of reading between the lines. Were free thinking and free speech viable options in the time of Bibó's Hungary? Is it possible that Bibó's intentions were to conceal his message between the lines? Was it reasonable for him to suppress his opinion about certain questions? Re-examining Bibó's life, I will explore if there are any signs of Bibó considering the option of self-censorship. The reconstruction of the method of writing between the lines is based on Leo Strauss's conception. Lastly, I will consider the pitfalls of the interpretation based on the technique of reading between the lines.

²⁸ Uo. 49.

Demeter M. Attila

Az Európai Unió és politikai közössége

Bevezetés: az európai alkotmány és az európai démosz kérdése

Bár persze akad erre is példa, véleményem szerint aligha érdemes a politikai közösség kérdését pusztán elvi szinten megválaszolni, tekintet nélkül azokra a történelmi tapasztalatokra, amelyek az idők folyamán ezzel kapcsolatosan szereztünk vagy szerezhettünk. Politikai közösségek mindig is voltak, ma is vannak, genézisüknek történelmi folyamata pedig fontos útmutatással szolgálhat arra nézve, hogy ezek milyen lojalítások mentén jöttek létre és maradhattak fent. S ha ma valamiért különösen aktuális ez a kérdés, akkor az éppen az EU intézményesülésének folyamata: egy olyan kísérletnek lehetünk ma kortársai és szemtanúi, amely az egész európai emberiséget – ahogy mondani szokták – „egy közös vállalkozás részesévé teszi”, mely vállalkozásnak talán éppen az a végső célja, hogy az európai népek a politikai létezésük eddig megszokott kereteit, tehát a *nemzeti* létezés kereteit meghaladják, s egy egységes európai politikai nemzetben egyesüljenek. Ha meggondoljuk, az európai népek politikai létezésének *szervezeti keretei* máris tágulnak, azzal párhuzamosan, ahogyan létrejönnek Európában a hatalom új, a nemzetállami szintet meghaladó formái és centrumai. És az is tény, hogy a második világháborút követően egyre inkább megfigyelhető a szuverenitás transzfere Európában, amelynek közvetlen „haszonélvezői” elsősorban az EU politikai intézményei, különösen a Bizottság, a Tanács és a Parlament voltak, „vesztesei” pedig a nemzetállamok.

Mindeközben viszont az EU-nak mint politikai szervezeti formának a jellege vagy karaktere nem öltött valamilyen egyértelmű, a történelemből is ismert formát: az EU nem egyszerűen egy nemzetközi szervezet, mint az ENSZ, de nem is nemzetállam. Bár a szuverenitás transzferének mögöttes motívumai Európában többnyire geopolitikai természetűek voltak, az EU nem lett államszövetség sem, mert normáit szabályok és gyakorlatok intézményesítik minden tagállamban, mélyen áthatva mindenütt a társadalmi életet: sem a Déloszi-, sem a Hanza-szövetség nem lépett föl a társadalmi élet átalakításának ilyen igényével. Leginkább talán egy föderációhoz lenne hasonlítható, csakhogy hiányoznak belőle a szövetségi kormányzat ellenőrzésének és befolyásolásának a szokványos eszközei. Jogos iróniával jegyzi meg az amerikai politológus, Michael Mann, hogy az EU létrehozásával végre meghaladtuk a görög nyelv politikai örökségét, s hogy az Unió intézményi karakterének leírására majdan talán az „euro” lesz a legalkalmasabb terminus.¹

Demeter M. Attila (1972) – filozófus, egyetemi docens, BBTE, Kolozsvár, demetermartonattila@gmail.com

A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

¹ Lásd Michael Mann: *Megállította-e a globalizáció a nemzetállam emelkedését?* Magyar Kisebbség (2002)2. 136–161, 151.

Bármilyen legyen is a helyes államszervezeti megnevezése és besorolása az Európai Uniónak, kétségtelen, hogy mint minden politikai szervezeti forma, mint minden kormányzat esetében, az Unió esetében is jogos a kérdés: kik azok, akiket képvisel? Van-e, s ha van, kikből áll az európai nép, az európai *démosz*? Azt, hogy erre a kérdésre máig nem találtunk kielégítő választ, leginkább az európai *alkotmány* körül az utóbbi évtizedekben lezajlott viták s elfogadtatásának eddigi kudarcai bizonyítják. Éppen az alkotmány ratifikálására kiírt népszavazások kudarca kellene bennünket a leginkább meggyőzőn arról, hogy egy alkotmánynak soha nem csupán a hatalom (majdani) gyakorlásának modalitásaira és hatáira vonatkozóan kell pontos útmutatásokkal szolgálnia, hanem egyszersmind az alkotmányozó személyére is reflektálnia kell. Az alkotmány létrehozását úgy kell tekintenünk, mint olyan aktust, melynek során az alkotmányozó, vagyis „a nép” megformálja saját magát, s egyszersmind alá is veti magát az önmaga által létrehozott hatalomnak. Következésképpen az alkotmány létrehozása nemcsak a legitim és korlátozott hatalom létét, hanem egyszersmind a „politikai test”, vagyis maga a nép létezését is feltételezi. A kérdés tehát önkéntelenül is adódik: létezik-e valami olyasmi, hogy európai *démosz*, amire európai kormányzatot és alkotmányt lehetne alapítani? Tudjuk-e ma joggal azt mondani, amit Étienne Balibar mond, mindjárt a könyve címében, hogy „mi, Európa népe”²

S ha ez a kérdés, akkor a válasz felől nem sok kétségünk lehet: a kérdéssel foglalkozó kutatók legalábbis nem sok kétséget hagynak afelől, hogy európai *démosz* egyelőre nem létezik, s jeleit se látjuk valami ilyesmi kialakulásának.³ (Elegendő csupán megnézni az Eurobarométer vonatkozó adatait: az egyes uniós tagállamok lakosai elsődlegesen ma is a saját nemzeti közösségekkel azonosítják magukat, s csupán elenyésző hányaduk tekinti magát „európainak” vagy „inkább európainak”, semmint a saját nemzeti közösségéhez tartozónak: az előbbieik számaránya átlagosan valahol 4% körül mozog, az utóbbiaké sem magasabb rendszerint, mint 12%.) Ha tehát úgy ítéljük meg, hogy az Európai Unió szorosabb politikai integrációjának valamilyen értelemben feltétele az európai *démosz* megléte, akkor a következő kérdés, amelynek bennünket ezek után szinte kötelezően foglalkoztatnia kell, az az, hogy egyáltalán lehetséges-e ilyesmi, s ha igen, milyen formában?

Európa építése

és a „transznacionális” politikai közösség habermasi víziója

Kétségtelen, hogy azok közül az európai politikai gondolkodók közül, akiket az elmúlt évtizedekben a leginkább foglalkoztatott ez a kérdés – mégpedig kimondottan ebben a formájában

² Lásd Étienne Balibar: *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton and Oxford 2004.

³ Lásd ezzel kapcsolatosan Michael Bruter: *Citizens of Europe? The Emergence of a Mass European Identity*. Palgrave, Macmillan 2005; Neil Fligstein: *Euroclash. The EU, European Identity, and the Future of Europe*. Oxford 2008. (Különösen a „Who are the Europeans?” című fejezet, 123–164); Heikki Mikkeli: *Europe as an Idea and an Identity*. Palgrave, Macmillan 1998; *European Identity*. Eds. Jeffrey T. Checkel and Peter J. Katzenstein. Cambridge 2009; *Why Europe? Problems of Culture and Identity*. Eds. Joe Andrew, Malcolm Crook and Michael Waller. Palgrave, Macmillan 2000. Az európai *démosz* vonatkozásában át lehet még tekinteni: Michael Th. Graven: *Can the European Union Finally Become a Democracy = Democracy beyond the State. The European Dilemma and the Emerging Global Order*. Eds. Michael Th. Graven and Louis W. Pauly. Rowman and Littlefield Publishers 2000. 35–61; Claus Offe: *The Democratic Welfare State in an Integrating Europe*. = *Democracy beyond the State*. Eds. Michael Th. Graven and Louis W. Pauly. 63–89.

– a legismertebb név a Habermasé.⁴ A válaszlehetőség azonban, amelyet a különféle munkáiban körvonalazott, mára már sokakban pártfogókra talált, s így ma már egyre többen osztják azt a véleményét, miszerint az európai démosz, ha lesz, olyan transznacionális (de legalábbis poszt-nacionális) politikai közösség lesz, amelyet az *alkotmányos patriotizmus* hív majd életre és tart egyben. A rövidség kedvéért azonban itt eltekintek a poszt-nacionális európai politikai közösséggel kapcsolatos egyre szaporodó és egyre változatosabb teóriáktól, s kizárólag Habermas eredeti elképzeléseivel foglalkozom.⁵

A második világháborút követően, mondja Habermas, erős igény alakult ki Európa-szerte egy olyan plurális és toleráns társadalom iránt, mint amilyen az Egyesült Államok – ezt a reményt hordozza ma is az ő, a „poszt-nacionális” Európával kapcsolatos víziója, de maga az Európai Unió fokozatosan intézményesülő politikai projektje is. Szerinte viszont a „transznacionális” politikai közösséget, ami mintegy a „teste” lehetne a poszt-nacionális Európának, csak úgy tudjuk megteremteni, ha a multikulturális társadalmainkban élő különféle csoportokat egymástól elválasztó kulturális különbözőségeket a társadalmi (vagy adott esetben magánéleti) szférába szorítjuk vissza, s ha elismerjük, hogy a partikuláris identitásnak nincs közéleti vagy politikai jelentősége. A közös – vagyis politikai – identitást az egyéni jogok szavatolásának elvére épülő polgári alkotmány univerzális alapértékeire kell építeni, a partikuláris identitás politikai érvényesítésének igénye (az úgynevezett „elismerés politikája”) pedig nem veszélyeztetheti az alkotmány egyetemes alapértékeit. Habermas elméletének hívószavai ezért a transznacionális politikai közösség, a polgári nemzet, a közös alkotmányos értékek és az alkotmányos patriotizmus (s ennek eszközei, a társadalmi nyilvánosság és a tanácskozó demokrácia) lesznek.

Fontos hozzátenni, hogy meglehetősen elvont jellege ellenére Habermas elképzelése nem csupán elvi megfontolásokból táplálkozik: a Német Szövetségi Köztársaság háború utáni története fontos precedenst kínál az alkotmányos patriotizmus feléledésére egy olyan országban, amelyet manapság az egységesülő Európa legbefolyásosabb támogatójának és szorgalmazójának szokás tekinteni. Eredetileg azonban a németek számára az alkotmányos patriotizmus az ország *politikai intézményei* iránti lojalitást jelentette, ideértve nyilván magát az új alkotmányt is. Habermas mintha kevésbé institutionális módon fogná fel: szerinte a lojalitást nem annyira magukat az intézményeket illeti meg, mint inkább azokat az *elveket*, amelyeket megtestesítenek. A különbség nem elhanyagolható, mivel az elvek – eltérően az alkotmányoktól és az intézményektől – nem egyediek: ugyanezeket az elveket más országok hasonló alkotmányai-ban is fellelhetjük. Más szavakkal: ha valami egyedi, akkor az nem az alkotmányban fellelhető elvek valamilyen csoportja, hanem ezek mindenkor, az adott ország nemzeti hagyományai

⁴ Lásd ezzel kapcsolatosan a különféle munkáit. Itt csak jelzésszerűen: Jürgen Habermas: *Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe*. Praxis International 20(1992). 1–19; Jürgen Habermas: *Why Europe needs a Constitution? = The Shape of the New Europe*. Eds. Ralph Rogowski and Charles Turner. Cambridge 2006. 25–45. Magyarul lásd: Jürgen Habermas: *Az európai nemzetállam és a globalizáció hatásai*. Magyar Kisebbség (2000)4. 108–122; Jürgen Habermas: *A poszt-nemzeti állapot. Politikai esszék*. Bp. 2006; Jürgen Habermas: *Esszé Európa alkotmányáról*. Bp. 2012.

⁵ De ugyancsak a transznacionális politikai közösség alternatíváját képviselik, bár nem feltétlenül az alkotmányos patriotizmus talaján: Michael Zürn: *Democratic Governance beyond the Nation-State. = Democracy beyond the State*. Eds. Michael Th. Graven and Louis W. Pauly. 91–114; Edgar Grande: *Post-National Democracy in Europe. = Democracy beyond the State*. 115–138; Peter A. Kraus: *A Union of Diversity. Language, Identity and Polity-Building in Europe*. Cambridge 2008. Erre az álláspontra helyezkedik továbbá Étienne Balibar a már említett könyvében, valamint egy tanulmánykötet szerzőinek többsége: *Making European Citizens*. Eds. Richard Bellamy, Dario Castiglione and Jo Shaw. Palgrave, Macmillan 2006.

ágyazódó interpretációja. Ezt az interpretációt maguk a polgárok alkotják meg a különféle, a nyilvánosság tereiben zajló vitáik során, s mivel ezek a viták eleve nem juthatnak soha nyugvópontra, helyesebb lenne azt állítani, írja Habermas, hogy a lojalitás kitüntetett tárgya nem az alkotmány egy jól meghatározott interpretációja, mint inkább az interpretációknak egy rendelkezésünkre álló készlete, az értelmezéseknek egy „közös horizontja”.⁶

Innen nézve tehát az alkotmányos patriotizmusnak az európai szintű intézményesítése feltételezné mindenekelőtt azt, hogy a különféle nemzetekhez tartozó polgárok a saját nemzeti identitásaikból fakadó igényeiket (mely identitásokat Habermas következetesen csak, mint *etnikai* identitásokat kezel) összeegyeztessék a közös európai alkotmány iránti lojalitással. De feltételezné ugyanakkor, már ezt megelőzően, egy olyan európai szintű nyilvános tér létezését, amelyben civil szervezetek és pártok állandó párbeszéde és konfrontációja zajlana. Mert azt Habermas is elismeri, hogy a páneurópai kommunikáció ilyen nyilvános tereinek fennállása nélkül, önmagának az európai alkotmánynak a megszövegezése és elfogadtatása még nem eredményezné Európában a kívánt mértékű társadalmi integrációt. A nyilvánosságnak ezek a terei azonban, amennyiben létrejönnének, lehetővé tennék, hogy az európai népek ne csupán mint az európai intézmények feletti befolyásért versengő nemzetek gondoljanak önmagukra, hanem úgy is mint akik egy közös demokratikus vállalkozás résztvevői. S így talán megértenék azt is, hogy az eltérő nemzeti hovatartozásaikon túlmenően összekapcsolja őket a kölcsönös megértés lehetőségének „interszjektíve adott kontextusa”.⁷

Habermas elképzeléseit, illetve „Európa építésének” azt a projektjét, aminek az ő filozófiája talán a legjobb kifejeződése, sokszor, sokan és sokféle irányból bírálták, itt csupán az olyan típusú bírálatokra térnék ki, amelyek közvetlenül a transznacionális politikai közösség lehetőségét érintik. Ezeket általában az a közös s végső soron az elmúlt kétszáz év történelmi tapasztalataira támaszkodó meggyőződés mozgatja, miszerint a *demokratikus* kormányzati rendszerek tartós fennállásának s az ezeket legitimáló politikai lojalításoknak a feltételei leginkább *nemzetállami* keretekben adóttak. A demokráciának szüksége van úgymond a „nemzeti öntőformára”, s tartós fennállása elképzelhetetlen a nemzeti hűség állandó és tevékeni újraalkotása nélkül. Olyan gondolatok ezek, amelyeket a magyar olvasó leginkább Bibó István különféle műveiből ismerhet, aki váltig hangsúlyozta, hogy a demokrácia és a nemzeti hűség ikertestvérek – tudniillik ugyanazon a helyen és ugyanabban az órában jöttek világra. Ilyesfajta, a demokrácia és a nemzeti hűség kölcsönös feltételezettségére alapozó ellenvetésekkel Habermas elméletével vagy tágabban Európa építésével szemben az idők folyamán többen is éltek, mint például Michael Th. Graven,⁸ David Miller,⁹ Roger Scruton és Pierre Manent – hogy csupán a legismertebbeket említsem. Alább kizárólag Scruton és Manent műveinek szemlélésére szorítkozom, Miller (és részben Graven) nézeteit később érintem.

Scruton az eredetileg 2004-ben megjelentetett, *A nemzetek szükségességéről* című terjedelmesebb esszéjében (vagy rövidebb könyvében) amellet érvel, hogy a „demokratikus politika

⁶ Jürgen Habermas: *The Inclusion of the Other. = Studies in Political Theory*. Eds. Ciaran Cronin and Pablo De Greiff. Cambridge, Mass. 1998. 225.

⁷ Uo. 159.

⁸ Michael Th. Graven: *Can the European Union Finally Become a Democracy. = Democracy beyond the State*. 35–61.

⁹ David Miller: *Republicanism, National Identity, and Europe. = Republicanism and Political Theory*. Eds. Cécile Laborde and John Maynor. Oxford 2008. 133–158.

nem pusztán *ered* a nemzeti hűségéből, hanem feltételezi is azt”.¹⁰ A nemzetállami keretekben zajló demokratikus politizálásnak, mondja, több olyan előnye is van, amit a nemzetek feletti kormányzatok nem képesek biztosítani, de ezek közül mindenképpen a legfontosabb a kormányzás tevékenységének az átláthatósága s következésképpen az elszámoltathatósága. Egy kormányzat csak akkor nyújt biztonságot a polgárai számára, állítja Scruton, ha számot is kell adnia előtük a tetteiről, ennek viszont elemi feltétele, hogy a polgárok ténylegesen is felelőségre vonhassák a kormányzataikat. Márpedig ez csak ott lehetséges, ahol az éppen uralmon lévőkkel szemben mozgósítható a nyilvánosság és a közvélemény ereje, akár odáig menően is, hogy leváltsák őket a hatalomból. Mindez egyszerűnek és nyilvánvalónak tűnik, de korántsem az – írja Scruton. Mégpedig azért nem az, mert egy olyan feltételre megy vissza, ami minden, csak nem evidens: a kormányzat tényleges elszámoltathatósága ugyanis csak addig áll fenn, amíg a polgárok kiállnak *egymás* tiltakozáshoz való jogáért, azaz eleve feltételezi a közösségi összetartozásnak egy olyan tudatát, amely a polgárokat az őket megosztó politikai véleménykülönbségeken túlmenően is összekapcsolja egymással és a közös érdekekkel. Ilyesfélere pedig, állítja Scruton, az elmúlt kétszáz esztendőben csupán a nemzeti típusú hűség szolgáltatott példát.

Manent elemzése, összehasonlítva a Scrutonéval, némileg elmélyültebb és filozofikusabb, ami nem feltétlenül jelenti azt, hogy gondolatgazdagabb is. Inkább arról van szó, hogy Scrutonhoz képest Manent más gondolati regiszterekben játszik, vagyis hogy az elvi általánosítás magasabb szintjein mozog. De a megfontolások, amelyeket követ, a gondolati motívumok, felvetések és szempontok, amelyekre hagyatkozik, nagyjából hasonlóak. Az európai demokráciával kapcsolatos kritikai megfontolásainak talán legtömörebb összefoglalását egy eredetileg 2001-ben megjelentetett kötetében adja, amit 2003-ban Kende Péter magyarrá is lefordított, a némileg megtévesztő *Politikai filozófia felnőtteknek* címmel.¹¹ Manent később is vissza-visszatért – hosszabb-rövidebb kifejtésben – ehhez a témához, így például egy 2007-ben kiadott, angol nyelvű könyvében is, amelynek már a címe is jelzi valamiképpen a szerzőnek az európai demokrácia jövőjével kapcsolatos kételyeit: *Democracy without Nations? The Fate of Self-Government in Europe*.¹² Az alábbiakban innen is, onnan is kölcsönzők gondolatokat, de többnyire mégiscsak az időben korábbi szövegre hagyatkozom.

Azt is mondhatnánk, hogy Manent kiindulópontja teljességgel hű Bibó szelleméhez, bár természetesen semmiféle jele nincs annak, hogy valaha olvasta volna, vagy akárcsak ismerné is a nevét. A modern nemzet, állítja, részben legalábbis a modern demokratikus társadalomterv kifejeződése. A nemzeti szuverenitás újkeletű eszméje a francia forradalom idején elültette az emberekben azt a vágyat, hogy önmagukat kormányozzák, de egyszersmind azzal is szembeülniük kellett, hogy eltérően a történelemből ismert antik városállamoktól, többé nem kormányozhatják magukat közvetlenül és participatív módon. Ehhez az államaik máris túl nagyok voltak. Hogy tehát végül az önkormányzat többmillió köztársaságokban is megvalósulhatott, az egy viszonylag új és eladdig ki nem próbált elv intézményesítésének volt köszönhető, melynek értelmében a nép a hatalmát a *képviselői* útján is gyakorolhatja. A demokratikus politikának képviselői tétele viszont szinte természetesen vonta maga után a politika *nacionalizálását*.

¹⁰ Roger Scruton: *A nemzetek szükségességéről*. = Uő.: *A nemzetek szükségességéről*. Bp. 2005. 157–223, 188.

¹¹ Pierre Manent: *Európa és a nemzet jövője*. = Uő.: *Politikai filozófia felnőtteknek*. Bp. 2003. 101–115.

¹² Pierre Manent: *Democracy without Nations? The Fate of Self-Government in Europe*. Wilmington, Delaware 2007.

Következésképpen, vonja meg a mérleget Manent, csakis a képviseleti elvnek és a nemzetformának volt köszönhető, hogy a demokrácia a modern korban is megvalósulhatott: emiatt aztán, állítja, „a demokrácia mint rendszer elválaszthatatlan a nemzeti formától”.¹³

Úgy tűnik azonban, hogy ennek ellenére a kettő ma egyre inkább szembekerül egymással, s pontosan ezt a meghasonlottságot tükrözi az Európai Unió fokozatosan intézményesülő politikai projektje. A meghasonlás lehetősége egyébként nemzet és demokrácia kapcsolatába már eleve valamiképpen bele volt írva: a nemzeti hovatartozás „objektivitásával” szemben, ahogyan az a születésben és a nyelvben tükröződik, a demokratikus akaratképzés óhatatlanul mint valami „szubjektivisztikus” és esetleges jelenik meg. Márpedig Manent szerint éppen a demokrácia és a nemzet közötti viszony ambivalenciája az, ami Európa építését olyannyira más megvilágításban láttatja ma azokkal, akik hívei, és azokkal, akik ellenfelei ennek a projektnek. Az előbbieket a nacionalizmusban a háborús veszélyt szimatolják, a nemzetekben pedig az európai demokrácia kiteljesítése előtt álló utolsó (egyébként megszűnőfélben lévő) akadályt látják, az utóbbiak viszont (köztük egyébként, hadd tegyük hozzá, Scruton is) bizalmatlansággal tekintenek az EU-ra, mint egy olyan oligarchikus gépezetre, amely mindinkább megfoszt bennünket az önkormányzás lehetőségeitől.¹⁴

És ebben a vitában pontosan az a zavaró, írja Manent, hogy közben mindkét fél teljes joggal hivatkozhat a demokráciára. A demokrácia fogalma ugyanis egy eredendő kétértelműséggel terhes: egyszerre utal a nemzeti szuverenítésre, vagyis a kollektív önkormányzatra, s ugyanakkor az egyéni jogokra, vagyis a személyes autonómiára.¹⁵ (Tulajdonképpen, ha visszagondolunk, már a modern európai demokrácia születési bizonyítványa, az *Ember és polgár jogainak a nyilatkozata* is egyszerre beszélt a nemzeti szuverenítésről és az emberi jogokról: ugyanannak a dokumentumnak a különböző cikkelyei jelenítették meg ezeket a jellegükben és céljaikban meglehetősen különböző elveket, s minden jel arra utal, hogy itt többről van szó, mint véletlenszerű történelmi egybeesésről.) Ez a két vonása a demokráciának tehát nehezen választható el egymástól, miközben ténylegesen mégiscsak különböznek, mert az egyik vonatkozás az egyént, a másik viszont az állampolgárt érinti.

Mármost teljesen nyilvánvaló, állítja Manent, hogy míg Európa építése egyfelől az egyéni jogok és lehetőségek kiszélesítését hozta magával, addig másfelől, legalábbis ebben a pillanatban (de talán még hosszú időre) az állampolgár hatalmának a csökkenését eredményezte. Persze úgy is tekinthetjük ezt a folyamatot, mint ami természetes, a szónak abban az értelmében, hogy az ember emberi természetével s az abból fakadó igényekkel a leginkább összeilleszthető. Gondolhatja valaki ugyanis azt – egyébként teljes összhangban a felvilágosodás filozófusaival s Európának az ő szellemiségüket megöröklő támogatóival –, hogy miközben szükségképpen vagyunk emberek, nem vagyunk ugyanilyen szükségszerűen állampolgárok. Következésképpen nélkülözhetetlen, hogy az egyéni jogaink biztosítva legyenek, de az legalábbis vitatható – ha nem egyenesen hamis –, hogy a politikai vagy nemzeti identitásunk az összes többi jelentőségében megelőzné.

Mint láttuk, Habermas szerint az európai integráció politikai projektje áldozatot kér az európaiaktól: arra kéri tudniillik őket, hogy mondjanak le a nemzeti (etnikai) identitásuk politikai

¹³ Pierre Manent: *Politikai filozófia felnőtteknek* 101.

¹⁴ Uo. 102.

¹⁵ Uo. 103.

elismerésének igényéről. Ha Manent-nak az európai integrációról s a mögötte meghúzódó aufklärista filozófiáról adott fentebbi leírása igaz, akkor az európaiak ezt az áldozatot képesek lesznek viszonylag fájdalommentesen meghozni. Eszerint az elképzelésrendszer szerint ugyanis a nemzeti identitás, hasonlóan az összes többi identitásunkhoz, már eleve nem lehet más, mint *esetleges* (embernek lenni szükségszerű; magyarnak lenni nem). Ez az elképzelés úgy állítja be az egyént, mint aki rendelkezik egy csokorra való identitással, ugyanúgy, mintha, mondjuk, egy részvénytulajdonosként rendelkezik, s a helyzet függvényében, számolva az előnyeivel, szabadon cserélhetné ezeket. És az ember ilyenén a viziója, állítja Manent, akár még hízeleg is az egyénnek, amennyiben saját identitásának és külső megjelenésének szuverén gazdájává teszi, illetve feltételezi róla, hogy az. Kétségtelenül tekinthetünk tehát úgy az Európában lejátszódó folyamatokra, mint az egyéni szabadság tereinek fokozatos kitágítására: az egyén ma már önmagát és saját identitását is szabadon alakíthatja, és önmaga külső megjelenésének szuverén ura lehet. Ugyanakkor Manent szerint, bár kétségtelen, hogy ez az elképzelés jelentős vonzerővel bír (mert a társadalmi felszabadulás olyan ígéretét hordozza, amelyet a korábbi korszakok nem is ismertek), „a demokráciát egyszerűsítve valósítja meg: az egyén és polgár közötti, olykor feszültségteljes dualitás helyébe az egyéni jogok és esélyek féldalal követelményét állítja”.¹⁶

Csak hogy az ilyen, pusztán az egyéni jogok és esélyek nyelvét beszélő demokrácia olyannyira féldalal, mondja Manent, hogy kérdés: demokráciának nevezhető-e még egyáltalán. Demokrácia lesz-e az az Európa, amelyik csak az egyéni jogok és szabadságok nyelvét ismeri? Ha Európa építésének mai projektjét nézzük, írja Manent, akkor azt látjuk, hogy nem annyira egy saját jogon létező s a polgárai által legitimált politikai hatalom intézményesítésének irányába halad, inkább egy olyan „egyöntetű szabályoknak alávetett *civilizációs* térség”¹⁷ kíván lenni, amely mindenki számára, aki az említett szabályokat betartja, széles körű lehetőségeket kínál életterveinek kivitelezésére, egyéni jogainak és gazdasági esélyeinek az érvényesítésére. Mindeközben láthatóan nem törekszik különösebben arra, hogy politikai entitássá váljon, hogy polgárait valamilyen politikai közösségbe fogja össze. Így a teljes társadalmi felszabadulás reményén túl annak az ígéretet is hordozza, hogy az egyének, talán először az európai emberiség történetében, végre megszabadulnak az önként vállalt politikai *kényszereik* nyűgétől, s a politikamentes emberi együttélésnek, az emberi jogok és az egyéni szuverenitás szakadatlan érvényesítésének ez a viziója egyelőre elegendő munícióval rendelkezik ahhoz, hogy még hosszú ideig népszerű maradjon. Ennek ellenére, mondja Manent, azt remélni, hogy megszabadulhatunk politikai létfeltételeink kényszereitől, hogy valaha kivitelezhető lesz olyan politikai együttélési forma, amely csupán gazdaságilag, nem pedig politikailag definiálja önmagát, nem egyéb, mint utópia – még ha az utópiák szelídebb fajtái közül való is.

Összegezve tehát: ha van is különbség közöttük, ezeknek a transznacionális politikai közösséggel vagy egyszerűen csak Európa építésével az európai demokráciával szemben megfogalmazott kritikáknak közös premisszája, hogy a nemzet és a demokrácia együvé tartozó fogalmak, következésképpen, ha nincs európai nemzet, akkor európai demokrácia sem lehetséges. Ha nincs *démosz*, ha a demokráciának nincsen úgymond „teste”, erőtlen marad, mert nincs, aki megvédelmezzé. Márpedig úgy tűnik, mintha Európa építésével kapcsolatosan a demokrácia

¹⁶ Uo. 105.

¹⁷ Uo.

éppen azt a szomorú követelményt szeretné megkerülni, hogy szüksége van testre. Ezért aztán olyan testbe költözik, amelynek nincsenek határai: „a végeláthatatlanul terjeszkedő és bővülő Európa testébe”.¹⁸ Az európaiak ma azt szeretnék, írja Manent, ha a demokrácia elve önmagában is elégséges volna, azazhogy a demokrácia elve egymagában is politikai testté tudná alakítani a demokratikus Európát. Az Amszterdamban elfogadott csatlakozási kritériumok között ezért csupán olyasmik szerepelnek, mint a demokrácia uralma vagy az emberi jogok tisztelete. Csakhogy a demokrácia elve önmagában nem képes kijelölni annak a politikai közösségnek a határait – nem képes *meghatározni* azt a politikai testet –, amelyben érvényesül. A demokrácia elve ugyanis egyszerűen csak az *elfogadottság* elve: a demokrácia azt jelenti, hogy „az egyének és a csoportok legitím módon csak olyan törvénynek vagy intézménynek engedelmessé válnak, amelyhez előzőleg személyesen vagy képviselőik révén hozzájárulásukat adták”.¹⁹ Márpedig ez az elv a legkülönbözőbb közösségekben alkalmazható: a családban, a faluban, a városban, a nemzetben stb. De hogy éppen melyikben, arra az elv már nem ad választ, mert ez nem része az elvnek. A demokrácia drámája tehát az, vonja meg a mérleget Manent, hogy szemben az elvvel a test tetszőleges, következőképpen ahhoz, hogy demokratikus kormányzatot hívjunk életre, a politikai közösségnek már eleve készen kell lennie: vagyis léteznie kell már eleve valami olyasminak, amire azt mondhatjuk, büszkén és elfogódottan, hogy „mi, Európa népe”.

Egy történelmi analógia:

a nemzeti típusú európai politikai közösség lehetősége

Az olvasóra bízom annak megítélését, hogy mennyire voltak számára meggyőzőek a fentebb elsorolt érvek és ellenvetések. De ha nem győznek is meg minket maradéktalanul, arra mindenképpen elegendőek kell legyenek, hogy felhívják a figyelmet a demokrácia és a nemzeti öntőforma közötti *történelmi* kapcsolatra. Ha viszont a demokrácia létében eddigelé feltételezte a nemzeti öntőformát, miként képzelhető el egyáltalán európai demokrácia? Létrejöhet-e valaha valami olyasmi, mint az európai nemzet? Egy olyan európai politikai közösség, amely nemzetként látná és értené meg önmagát? A kérdés persze első hallásra is abszurd, de azt gondolom, hogy az ilyen típusú, tisztán elvi kérdésvetésektől nem kellene eleve elzárkóznunk. (Gondoljunk csak arra, hogy az amerikai alkotmány megszületését olyan típusú elvi kérdések megvitatása kísérte, mint hogy lehetséges-e egyáltalán nagy földrajzi kiterjedésű és nagy lélekszámú köztársaság.) Ráadásul a kérdést nem csupán a demokrácia és a nemzeti öntőforma dokumentált történelmi tapasztalata teszi indokolttá, hanem az a tény is, hogy – függetlenül attól, hogy mennyire ártalmasnak bizonyult és milyen károkat okozott az európai nacionalizmus az elmúlt kétszáz év folyamán – a nemzeti öntőforma egy nagyon stabil és népszerű közösségi identitásformának bizonyult, olyannyira, hogy ma alig találunk példát nem nemzeti típusú politikai közösségre Európában.

Egy ilyen kérdés eleve feltételezi, hogy az EU nemzetállam kíván lenni, holott ez egyáltalán nem nyilvánvaló. Mindazonáltal vannak olyan jelek (ilyen a közös európai zászló, a himnusz s általában az európai identitást erősíteni hivatott egyéb szimbólumok), amelyek arra engednek

¹⁸ Uo. 115.

¹⁹ Uo. 114.

következtetni, hogy mégiscsak létezik valamilyen – ha nem is mindig tudatosan és következetesen érvényesített – szándék az európai démosz nemzeti típusú közösségként való megformálására. A kérdés illetően tárgyalásának nincs olyan ismert és elismert tekintélye, mint Habermas. Igaz ugyan, hogy jó néhány rendelkezésünkre álló mű címe teremt valamiképpen kapcsolatot Európa eszméje és a nemzeti öntőforma között, ám az európai és a nemzeti identitásnak ez az összekapcsolása legtöbbször csupán egy szkeptikus és eleve megelölegezett végkövetkeztetés takar. Vagyis az illető szerző többnyire nem hisz a közös európai identitás lehetőségében, s csupán a létező nemzeti identitások primátusának, tartós fennállásának és kikezdetlenségének téziséét kívánja hangsúlyozni a közös európai identitással szemben.²⁰

Az említett könyvek viszont azt a következtetést talán mégiscsak megengedik, hogy éppen a nemzeti identitásaink „kikezdetlensége” miatt az európai és a nemzeti identitások viszonya nem lehet *kizárólagos*, s hogy a nemzeti identitások nagy valószínűséggel fenn fognak maradni akkor is, amikor a jövőben majd esetlegesen létrejön valamiféle közös európai identitás. Ezt az álláspontot egyébként akár még az olyan, kivételesen tiszta fejű gondolkodók is elfogadják és magukénak tekintik, mint például az Oxfordi Egyetem professzora, David Miller. A Habermas, közelebről pedig a Daniel Weinstock műveivel folytatott polémijában elsősorban ezek történelmi optimizmusát bírálja. Weinstock, írja Miller, bár Habermastól eltérően elismeri, hogy az EU politikai intézményesüléséhez valamilyen értelemben vett közös nemzeti identitásra lenne szükség, de tekintve, hogy ez minden történelmi előfordulási formájában *művi* jellegű volt (azaz valami olyasmi, amit megalkottak, többnyire hathatós állami segédlettel), ezért úgy gondolja, hogy a létező nemzeti identitások viszonylag könnyen lebonthatók, s egy magasabb vagy átfogóbb (európai) szinten újraalkothatók. Ahogyan egykoron a nemzeti identitást kimunkálták Franciaországban vagy Németországban, ugyanúgy ki lehetne alakítani azt, véli Weinstock, transznacionális szinten is, annyi különbséggel, hogy ma már minden bizonnyal nem vehetnének igénybe azokat a kényszerítő eszközöket, amelyeket a nemzetté válás folyamatában Európában mindenütt igénybe vettek – elsősorban természetesen a nyelvi homogenizáció érdekében.²¹

Miller válasza erre a következő: éppen azért, mert ma már nem vehetnének igénybe azokat az eszközöket, amelyekkel a bretonokból vagy baszkokból kétszáz évvel ezelőtt franciákat faragtak, ennek a folyamatnak ma már egyáltalán *nem is lehet célja* a létező nemzeti identitások

²⁰ Így például egy Brian Jenkins által szerkesztett, a tárgyban közzétett régebbi kötet a nacionalizmus egyre erősödő jelenlétére hívja fel a figyelmet Európában. Lásd eds. Brian Jenkins and Spyros A. Sofos: *Nations and Identity in Europe*. London and New York, 1996. Egy másik kötetből viszont az derül ki, hogy a különböző nemzeti diskurzusokban Európához mennyire eltérő képzetek társulnak. Lásd eds. Mikaelaf Malmberg and Bo Stråth: *The Meaning of Europe. Variety and Contention within and among Nations*. Oxford and New York 2002. Hasonló szellemiségű Anthony Pagden eszmétörténeti megközelítése; ő az Európa-eszme különböző történeti alakváltozatait elemezve arra a következtetésre jut, hogy Európának a különböző történeti korokban meghirdetett eszméje tulajdonképpen mindig csak az egyes államok és birodalmak európai hegemoniátörekvésének leplezésére szolgált, s hogy nincs ez másképp az EU esetében sem, ahol Európa eszméje tulajdonképpen csak a német–francia hegemoniagény bújtatására szolgál. Lásd Anthony Pagden: *The Idea of Europe. From Antiquity to European Union*. Cambridge 2002. Nagyon konkrétan erről a kérdéstről szól, hasonlóan szkeptikus hangnemben, John Hutchinson egyik tanulmánya. Lásd John Hutchinson: *Enduring Nations and the Illusions of European Integration. = Europeanisation, National Identities, and Migration*. Eds. Anna Triandafyllidou and Willfried Spohn. London and New York 2003. 36–51. De a nacionalizmus kutatás másik emblematis alakjának, Anthony D. Smithnek is az egyik régebbi szövege. Lásd Anthony D. Smith: *National Identity and the Idea of European Unity*. *International Affairs* 68(1992). 1. 55–76.

²¹ Lásd bővebben Daniel Weinstock: *Prospects for Transnational Citizenship and Democracy*. *Ethics and International Affairs* 15(2001). 53–66.

felszámolása és azok helyettesítése egy átfogóbb identitással. (Például nem lehet cél a már meglévő nemzeti identitásainknak valamilyen európai identitással való helyettesítése.) A legtöbb, amire törekedhetünk tehát, hogy új identitásoknak nyissunk teret a meglévők mellett. A nemzetvé válás folyamataival való analógia Miller szerint éppen ezért „ezen a ponton meg is szűnik”.²² Ráadásul, teszi hozzá, Weinstocknak abban sincs igaza, hogy a nemzetvé válás folyamatait megelőzően az egyes országokban élő csoportoknak csupán mereven széttartó, elkülönült identitásai lettek volna, s hogy ne tudták volna valamilyen értelemben magukat egyazon nemzethez tartozóknak. Mi sem áll távolabb a valóságtól, mint hogy a Franciaország területén élő bretonok vagy baszkok ne tudták volna magukat franciáknak. Franciaországot és a francia nemzetet nem a forradalom teremtette meg, hanem ahogyan mondani szokták, „negyven király csinálta meg”. Eleve szükség is volt arra, hogy Franciaország meg legyen csinálva, azaz hogy a francia nép meg legyen határozva ahhoz, hogy aztán elkezdje kormányozni önmagát. Erre az 1789-es forradalommal került sor, méghozzá olyan hirtelen és radikális módon, hogy egész Európa beleremegett. De amikor a francia forradalom radikálisai sürgetni kezdték a francia nyelv mindenféle eszközökkel való terjesztését, írja Miller, ez nem azért volt, mert Bretagne vagy Pays d’Oc lakói nem tudták magukról, hogy franciák, hanem mert a nemzeti szuverenitás és a politikai egyenlőség forradalmi eszméi csak úgy tűntek megvalósíthatóknak, ha mindenki egyként beszél a köztársaság nyelvének tekintett franciát.²³

A történelmi leírás, amit Miller ad (s ami egyébként sok tekintetben rokon azzal, ahogyan Bibó gondolkodott a francia forradalomról s a francia nemzet genéziséről), kétségkívül megbízható és részleteiben is pontos. Ennek ellenére azt javaslom, hogy vigyük végig mégis azt az analógiát, amit Weinstock felállított, s nézzük meg, mi következik mindebből egy esetleges európai nemzet lehetőségére nézve. Az a gyanúm ugyanis, hogy az európai nemzet, ha lesz, már a nemzeti identitás természetéből fakadóan sem lesz toleráns az egyéb típusú politikai identitásainkkal szemben. Történelmi tapasztalataink ugyanis azt mutatják, hogy a nemzeti identitás *kizárólagos*, s hogy rosszul tűri az egyéb típusú, partikuláris politikai lojalitásformákat. Ilyen tekintetben, Millerrel ellentétben, hajlok arra, hogy amennyiben az európai identitás nemzeti típusú identitásként képződik majd meg, nemigen fog megtűrni maga mellett alternatív politikai identitásokat. Javaslatom tehát az, hogy tekintsük át a nemzeti típusú politikai közösség megteremtésének folyamatát az egyes európai államokban (nagyban), különösen a folyamat kezdeteire, Franciaországra és a francia forradalomra összpontosítva, és nézzük meg, hogy végig gondolható-e valamilyen analógia a nemzeti és az európai identitás kialakulása vagy kialakítása között.

Első, felületes megközelítésben mindenképpen úgy tűnik nekem, hogy a nemzet genézisének folyamatában találunk majd olyan mozzanatokot, amelyek feljogosítanak némi reményre, azaz – legalábbis látszatra – feljogosítanak arra, hogy optimista várakozással tekintsünk egy közös, nemzeti típusú európai politikai közösség kialakulása felé. Mindenekelőtt az a tény például, hogy a nemzet: *eszme*; egy „absztraktum” vagy „elvont fogalom” tehát (miként azt Benjamin Constant mondta egykoron), nem pedig reálisan létező valami.²⁴ Eltérően a családtól, a ro-

²² David Miller: *Republicanism, National Identity, and Europe.* = *Republicanism and Political Theory.* Eds. Cécile Laborde and John Maynor. Oxford 2008. 133–158, 145.

²³ Uo. 146.

²⁴ Benjamin Constant: *A hódító szellem és a bitorlás az európai civilizáció tükrében.* = *Uő: A régiek és a modernek szabadsága.* Bp. 1997. 33–72, 61, 65.

konságtól vagy a törzstől a nemzet nem konkrétan megragadható formája a közösségnek, s a nemzeti identitás – más identitásformákkal összehasonlítva – már eleve a kollektív, közösségi identitásnak egy nagyon absztrakt formája. Ezért elvileg nincs akadálya a további extrapolációjának. A nemzeti identitást – először Franciaországban, majd francia mintára egyebütt is – úgy „alkották” meg, hogy az egyéneket „leválasztották” korábbi partikuláris identitásformáikról – uradalmakról, parókiákról, céhekről, tartományokról –, majd az így „felszabadított” egyéneket újra egyesítették a nemzetben mint a politikai közösség legátfogóbb formájában. Elvileg tehát nincs semmi akadálya annak, hogy – miként Weinstock mondja – az egyéneket újfent csak leválasszuk a már meglévő nemzeti identitásformáikról, és újraegyesítsük őket az Európa összes polgárát átfogó nemzetek fölötti nemzetben.

Mivel azonban az identitásnak ez a formája nem közvetlen vérségi kötelékeken, rokonsági kapcsolatokon alapszik, hanem döntően *tudati* természetű, ezért egy nemzetépítési folyamat csak akkor lehet sikeres, ha ennek az új, átfogó identitásnak a világos tudatát sikerül elültetni az emberek fejében: mert egy nemzet csak akkor „létezik”, ha adott embercsoport tagjai egyazon nemzet tagjainak *tudják* magukat. Ebből az is következik – s ezt Ernest Renan nagyon világosan megfogalmazta a nemzetről szóló híres-hírhedt esszéjében –, hogy a nemzeti identitás meglétének nem feltétele a közös nyelv, hiszen a nemzet döntően vagy elsődlegesen nem nyelvi, hanem „spirituális” közösség: „a nemzet – mondja Renan – lélek, szellemi alapelv”.²⁵ (Renan felismerésének érvényéből mit sem von le az a tény, hogy abban a vitában, amit ő a német történészekkel, többek között Theodor Mommsennel Elzász elcsatolása miatt a francia nemzetről folytatott, egész egyszerűen *ezt kellett mondania*. Nem mondhatta azt, hogy a francia nemzet nyelvi közösség, ha egyszer Elzász lakosai többségükben német ajkúak voltak.)

Ugyanígy nem feltétele a közös nemzeti identitásnak az egyazon *etnikumhoz* való tartozás, a közös etnikai eredet történelmi emlékezete sem, hanem sokkal inkább – miként Renan gondolta – az eltérő eredet feledése. Ha a franciák gondosan megőrizték volna az eltérő – gall vagy frank – származásuk emlékezetét, soha nem jöhetett volna létre valami olyasmi, hogy a francia nemzet. (Már csak ezért sincs tehát igaza Habermasnak akkor, amikor egyenlőséglelet tesz nemzet és etnikum közt.) A nemzeti identitás tudata nem a közös etnikai származás gondosan ápol emlékezetéből, hanem épp ellenkezőleg: a kollektív történelmi amnéziából származik – és származhat egyáltalán. A „nemzetépítés” sikeressége azonban nem csak azon múlik, hogy az egyénekből sikerül-e kialakítani az új identitás világos tudatát, hanem egyszersmind fel kell tudni kelteni bennük a nemzethez való tartozás *érzését* is. Vagyis nem csupán a nemzeti identitás és ennek tudata, hanem a nemzet iránti erős érzelmi lojalitás is feltétele a nemzeti típusú közösség létrejöttének. Az a tény, hogy a nemzet eszme, egy absztraktum tehát, nem jelenti azt, hogy a nemzetre sugárzó érzelmek s a vele való érzelmi azonosulás az egyén részéről ne lenne (és ne lehetne) nagyon valós.

Mindezekből tehát levonhatjuk a következtetést, hogy a nemzet „képzelt közösség” csupán, a közösségi identitásnak egy erőteljesen tudati formája, ami nem feltételezi sem a közös etnikai eredet történelmi emlékezetét, sem pedig a közös nyelvet. Amit feltételez, az csupán az együvé tartozás világos tudata és határozott érzése. Innen nézve tehát, úgy tűnik, nincs különösebb elvi akadálya egy összeurópai nemzeti identitás létrejöttének, ahogyan azt Weinstock és mások is

²⁵ Ernest Renan: *Mi a nemzet? = Eszmék a politikában: A nacionalizmus*. Szerk. Bretter Zoltán – Deák Ágnes. Pécs 1995. 171–187, 185.

remélik. Ha viszont komolyan fontolóra veszem ennek a lehetőségét, jómagam végeredményben mégiscsak szkeptikus maradok – több oknál fogva is.

Először is azért, mert az Európai Unió eddigelé láthatóan nagyon csekély sikereket ért el polgárai érzelmi lojalitásának felélesztése terén. Ez olyannyira nyilvánvalónak tűnik számomra, hogy nem is kívánok ennél több szót vesztegetni rá. Másodsorban pedig azért, mert – miként azt történelmi tapasztalataink mutatják – a nemzetet megteremteni egyáltalán csak úgy volt lehetséges, hogy az egyéneket sikerült leválasztani a korábbi partikuláris identitásformáikról. Ez a folyamat – mint láttuk – 1789-ben nemcsak a felszabadulás reményét hordozta, hanem tartalmazta a fokozatos *individualizációt*, a korábbi társadalmi kötődések fölszámolását is: a nemzet emiatt mindmáig *egyének* közössége, nacionalizmus és individualizmus kölcsönösen feltételezik egymást. Ez az állítás, bár meghökkentően hangzik, nem paradox és nem is igazolhatatlan.

Főként azért tűnik ma paradoxnak, mert a forradalmi nacionalizmus kora óta megismerjük a nacionalizmusnak a nem szabadságkövető, az egyénnel szemben ellenséges, erőteljesen kollektivistista formáit is, s úgy tűnik ma nekünk, mintha ez a kollektivizmus ellenséges lenne az individualizmussal szemben. (Többek között éppen ezek a történelmi emlékek és az ezekből leszűrt, többé-kevésbé átgondolt történelmi tanulságok táplálják a nacionalizmussal és a nemzettel szembeni ellenszenvet ma azokban, akik az integráció feltétlen híveiként szegődtek Európában. Amikor Manent arról beszél, hogy egyesek a nemzetben csupán az utolsó, megszűnőfélben lévő akadályát látják az európai egységnek, akkor azokra utal, akik a nacionalizmusban elsődlegesen csak a háborús veszélyforrást és az egyéni szabadság ellenségét látják.) Valójában azonban, miként azt Hannah Arendt kimutatta, „alighogy az egyén színre lépett a francia forradalommal, mint teljesen önálló lény, aki jogait és méltóságát önmagában hordja, s aki nem szorul e tekintetben semmiféle tágabb, őt felölölő rendre, máris eltűnt és átváltozott a nép egy tagjává. És mert a francia forradalom kora óta az emberiséget népek családjaként gondoljuk el, máig érvényes megállapítás, hogy az ember igazi megjelenési formája nem az egyén, nem az individuum, hanem a nemzet”.²⁶

A nacionalizmus individualizmusa és erőteljes kollektivizmusa tehát ugyanabban az órában született, a kettő nemhogy kizárná, hanem egyenesen feltételezi egymást. A nemzeti szuverenitást közvetlenül a nemzet birtokolja, s emiatt egyetlen, a társadalomban létező egyéb szervezeti formának (legyen az céh, uradalom vagy parókia) sem lehet az egyének felett politikai autoritása. Ne felejtjük el, hogy Franciaországban az 1879-es forradalom idején nemcsak az egyes tartományok lakóinak elfranciásítására törekedtek: a Le Chapelier-féle törvény (1791. június 14.) még a munkások szervezkedését is megtiltotta. A nemzeti szuverenitás jakobinus doktrínája kizárta nem csupán a francia társadalomnak tartományokra és azok népeire való elkülönülését, hanem még a partikuláris osztályérdekek szervezett képviseletét is. Ezzel a forradalom tudára adta a franciáknak, hogy az újonnan születő nemzetben többé nem közösségekként, hanem *egyénekként* vesznek részt. Mindebből számunkra – itt és most – csak az a fontos, hogy a nemzet egyének, nem pedig közösségek közössége, s hogy a nemzet életre hívása megkövetelte a fokozatos individualizációt, az egyén „kiszabadítását” az öröklött társadalmi béklyóinak fogságából. Ma viszont ez azt jelentené, hogy az egyéneket ki kellene szabadítanunk nemzeti létezésük öröklött „fogságából”, s újra egyesítenünk kellene őket az európai nemzetben mint a politikai identitás egy új, még ennél is átfogóbb formájában. És jómagam erre ma igen kevés esély látok.

²⁶ Hannah Arendt: *A törzsi nacionalizmus*. = Uő: *A totalitarizmus gyökerei*. Bp. 1992. 275–291, 278.

Nem feltétlenül azért, mert foglya lennék saját, szűkkeblű – magyar – nacionalizmusomnak. És még csak nem is azért, mintha a nemzetállamot – s egyáltalán a nemzeti létezés kereteit – másokhoz hasonlóan valamiféle történelmi vagy akár „szociológiai szükségyszerűségnek” látnám.²⁷ Éppen ellenkezőleg: teljes mértékben egyetértek Elie Kedourie-vel,²⁸ aki fiatalabb kollégájával, Ernest Gellnerrel folytatott vitájában mindvégig azt hangsúlyozta, hogy számára a nemzet nem több, mint szimpla történelmi akcidencia. Nem egyéb, lényegét tekintve, mint egy „ideológiai” konstrukció, s a nemzet, pontosabban a *nemzeti szuverenitás* eszméjének kimunkálásáért és népszerűsítéséért az olyan filozófusok tehetők felelőssé, mint Fichte. Az a fajta, szociologizáló magyarázati séma – mondta Kedourie –, ami Gellner könyveire olyannyira jellemző, éppen azért, mert a nemzet és a nemzetállam keletkezését személytelen hatásmechanizmusok révén magyarázza (modernizáció, iparosodás, a szabványosított magaskultúra elterjedése stb.), hajlamos ezt a folyamatot a történelmi, de legalábbis a szociológiai szükségyszerűség fényében látni és láttatni. Holott az eszmetörténész szemével nézve nyilvánvaló, hogy a nemzet és a nemzetállam nem más, mint a testet öltött ideológia – még egyszer: szimpla történelmi akcidencia.

Csak hogy ez semmi esetre sem jelenti azt, hogy ma minden további nélkül ki tudnánk lépni a nemzeti létezés kereteiből. Mert lett légyen bármennyire is eszmei természetű maga a nemzet, és lett légyen bármennyire is egy ideológiai konstrukció történelmi eredménye, az eszme, ha egyszer alakot, intézményi formát ölt, az ideológia, ha egyszer úrrá lesz az emberi gondolatokon, nagyon nehezen vetkőzhető le. (Ezért mondta aztán Isaiah Berlin, a nacionalizmus eszmetörténetének jeles brit kutatója, hogy az eszmékkel foglalkozó szobatudós tevékenysége egyáltalán nem ártalmatlan, professzoros foglalataskodás: jobb, mondta ő, ha a veszedelmes eszméket már a dolgozószobában legyilkoljuk, még mielőtt ideológiai vérteteket öltenének, s maguk kezdenének gyilkolni. Készséggel elismerem persze, hogy valamely eszme fokozatos politikai intézményesülésének a folyamata a szociológia modellalkotó eljárásainak segítségével nehezen megragadható, s ezért szociológiailag nézve talán valóban képtelenség is – bár éppen Tocqueville, a modern politikai szociológia atyja volt az, aki példás empátiával rajzolta meg a folyamatot, ahogyan a nemzeti szuverenitás nehézkes rousseau-i eszméje fokozatosan leszivárgott a néphez, odáig menően, mondja ő, hogy végül „még a nők és a parasztok képzeletét is felgyújtotta”.²⁹ Ahhoz viszont nem kell sem szociológusnak, sem eszmetörténésznek lenni, hogy belássuk: az emberek az elmúlt pár évszázadban, sokkal inkább, mint az azokat megelőzőekben, többnyire eszmék és ideológiák nevében gyilkolták egymást.

Visszatérve tehát, jómagam nem látom ma különösebb jelét annak, hogy akár a nemzeti eszme tudatformáló hatása, akár a nemzeti érzület intenzitása számottevően csökkent volna. Mint ahogyan azt sem látom, hogy a nemzetállam erejének és szuverenitásának látható csökkenése magának a *nemzetnek* s a nemzeti gondolat legitimációs erejének erőzóiához vezetne. Épp ellenkezőleg: akárcsak a tanulmány elején említett Michael Mann, magam is úgy gondolom, hogy a nemzetállam hanyatlása a globalizáció korában nem a nagyobb, multinacionális államalakulatok létrehozásának, hanem a már létezők feldarabolásának irányába mutat: a nemzetállamok hanyatlásával párhuzamosan egyre inkább erősödő etnopolitika csak újabb, egyre

²⁷ Lásd ezzel kapcsolatosan Ernest Gellner: *Nationalism*. New York 1997.

²⁸ Elie Kedourie: *Nationalism*. Oxford 1993.

²⁹ Alexis de Tocqueville: *A régi rend és a forradalom*. Bp. 1994. 169.

kisebb, de egyre autentikusabbnak gondolt nemzetállamokat eredményez.³⁰ (A legújabb példa erre nyilván Koszovó.)

A fentiek alapján úgy tűnhetne, mintha a transznacionális európai politikai identitás lehetőségével szemben magam is csupán a létező nacionalizmusok komor tényére mutatnék rá. Van azonban egy másik politikai tapasztalatunk is, ami engem legalább ennyire szkeptikus megfontolásokra indít az európai, transznacionális politikai közösség lehetőségét illetően. Mert bár igaz, hogy a nemzet absztraktum, „képzelt közösség” csupán, van mégis egy sor olyan *politikai hatásmechanizmus*, amely nem csupán feltételezi, hanem egyben erősíti is a nemzeti hovatartozás tudatát s a nemzeti kohéziót. Így például érdemes még egyszer felidézni, mint ahogyan Bibó is újra meg újra felidézte, hogy a nacionalizmus és a „demokratizmus” úgymond „édestestvérek”, azaz a nemzeti eszme térnyerése Franciaországban együtt járt a köztársasági kormányzat bevezetésével.

Azt, hogy miként is működnek ezek a hatásmechanizmusok, leginkább talán történelmi illusztrációkkal lehetne szemléltetni. Legyen itt a példa rá a nyelvi homogenizáció politikája, ami minden európai nemzetállamban működött (néhányban működik ma is), s amelynek szükségességét állítólag már a francia forradalmárok úgymond „felismerték” (de amit majd csak a harmadik köztársaság vitt diadalra, fölöttébb drasztikus eszközökkel). Franciaország nyelvi sokfélesége nem volt zavaró addig, amíg a harmadik rend nem érzett készletét a kormányzásban való részvétellel: zavaróvá csak a köztársasági rendszer bevezetésével vált. A nyelvi egyneműsítésre (vagy legalábbis a szándékának a megfogalmazására) nem azért került sor tehát, mert a bretonok nem gondoltak magukra franciákként, vagy mert önmagában zavaró lett volna egy, a francia többségtől elkülönülő nyelvi közösség létezése Franciaországban: hanem azért, mert a forradalmárok szerint a köztársasági döntéshozatalban való, teljes értékű részvétel igénye és lehetősége feltételezi a társadalom nyelvi homogenizációját. Miller pontosan ezt a választ adja Weinstocknak, s úgy gondolom, hogy ez a válasz általában is helyes, és részleteiben is pontos. Mert bár igaza lehetett Renannak abban, hogy a nemzet elsősorban nem nyelvi, hanem spirituális közösség, a központosított nemzetállam és a képviseleti kormányzat napi működése mégis megköveteli a nemzetállam polgárainak nyelvi közösségé való alakítását. A nemzet létezhet közös nyelv nélkül, a nemzetállam viszont nem. A nemzetállam nyelvi homogenizációs politikája éppen ennek a logikának engedelmeskedik, amikor a hivatalos nyelvet kényszerrel ráerőlteti azokra, akik azt nem beszélik.

A nyelvi egyneműsítés indoklását a forradalom idején legvilágosabban Barère fogalmazta meg, aki egymásután tagja volt az Alkotmányozó Nemzetgyűlésnek és a Nemzeti Konventnek is, s akinek egyébként is meggyőződése volt, hogy a francia „Európa legszebb nyelve”, amelynek feladata, hogy a „szabadság legkifinomultabb gondolatait közvetítse a világ számára”. A II. év pluviôse 8-án (1794. január 27-én) történt előterjesztésében arról beszélt, hogy „elpusztíthatatlan a föderalizmus, amelynek alapja a gondolatok közlésének hiánya”. (Megjegyzendő, hogy föderalizmuson a forradalmi retorika a *szeparatizmust* értette.) „Forradalmasítottuk a kormányzatot – mondta –, a törvényeket, a szokásokat, az erkölcsöket, a viseletet, a kereskedelmet s magát a gondolkodást is; forradalmasítsuk tehát a nyelvet, ami ez utóbbinak a mindennapos eszköze. Önök elrendelték a törvények megküldését a Köztársaság valamennyi községebe; ám ez a jótétemény kárba veszett azoknak a megyéknek a számára, amelyekre már

³⁰ Michael Mann: *i.m.* 155.

utaltam. A világosság, amelyet nagy költséggel juttatnak el az ország széleire, kihunyt, amint odaérkezik, minthogy ott meg sem értik a törvényeket. A föderalizmus és a babona alsó bretonul beszélnek, az emigráció s a Köztársaság gyalázása németül; az ellenforradalom olaszul beszél, a fanatizmus baszkul. Semmisítsük meg a tévelygés és a rombolás eme eszközeit.”³¹ Vagyis a nyelvi asszimiláció indoklása a *szabadság* gondolatának, azaz az alkotmányosságának, a Köztársaság eszméjének a terjesztése. Az uniformitást az univerzalizmus igazolja, az asszimilációt a szabadság követelése.

Mindez persze ma sem azt jelenti, hogy a köztársasági kormányzat (vagy ahogy ma nevezük: a demokrácia) óhatatlanul feltételezi a lakosság nyelvi homogenizációját, hanem inkább azt mutatja meg, hogy Európában a demokratikus rendszereknek olyan formáját vezettük be a francia forradalommal, amely egyszerre feltételezi és reprodukálja a nemzeti típusú politikai lojalitást és közösséget. Azért feltételezi, mert a rousseau-i logikának megfelelően szokásosan „a nemzeti szuverenitás” elvén, nemzetállamként legitimálja magát, és azért kénytelen állandóan reprodukálni, mert erősen központosított és bürokratizált államszerkezetként csak addig működőképes, amíg polgárai egyként beszélnek azt a hivatalos nyelvet, ami a közigazgatás, jogszolgáltatás és közoktatás egységes és zavartalan működését biztosítja.

Konklúziók: egy föderális (és republikánus) alternatíva

Vannak – és voltak – azonban olyanok, s ezek némelykor éppen a legnagyobbak közül kerültek ki, akik ebből a specifikusan európai történelmi tapasztalatból messzemenő és általános érvényű következtetéseket vontak le. Ezt tette például John Stuart Mill a *Képviseleti kormányzatról* szóló munkájának hírhedt soraiban: „Szabad intézmények – írta itt – majdhogynem lehetetlenek többnemzetiségű államban. A képviseleti kormányzat működéséhez szükséges nyilvános véleménycsere olyan emberek között, akiből hiányzik a kölcsönös vonalom, különösen akkor, ha más nyelveket is beszélnek, és más nyelveken olvasnak, nem létezhet. [...] Következésképpen általános és szükségszerű feltétele a szabad intézményeknek, hogy a kormányzat határai s a nemzetiségek határai nagyban egybeessenek.”³² Ha Millnek ezeket a sok vihart kavart sorait nem pusztán a demokrácia specifikusan európai, nemzetállami keretekben működő formájára vonatkoztatjuk, hanem *általában* a demokráciára és a képviseleti kormányzatra, ahogyan ő is tette, valóban kérdés lesz, hogy egyáltalán működhet-e hatékonyan képviseleti kormányzat – olyan, amely effektíve lehetővé teszi polgárai számára a részvételt – többnyelvű társadalmi környezetben.

Azok, akik ezt az aggodalmat alaptalannak tartják, rendszerint az olyan multikulturális és többnyelvű társadalmak létét hozzák fel ellenpélda gyanánt, mint amilyen Kanada, de főként Svájc – tekintve, hogy utóbbinak négy hivatalos nyelve is van. Csakhogy ezek a példák nem sokat érnek. Svájc esetében például a polgárok közötti politikai kommunikáció azon alapszik, amit az ottaniak esetében „passzív többnyelvűségnek” nevezhetünk. (Még akkor is, ha ez a többnyelvűség csupán a három nagy hivatalos nyelvre terjed ki, s legtöbbször nem foglalja

³¹ Idézi Eötvös József: *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra*. Bp. 1981. I. kötet, III. fejezet, 126. (jegyzetek).

³² John Stuart Mill: *Considerations on Representative Government*. = *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*. Ed. A. D. Lindsay. London 1954. 361, 362. (Magyarul lásd John Stuart Mill: *A képviseleti kormány* Pest 1867.)

magába a rétorománt, noha annak is hivatalos státusa van.) A svájci oktatási rendszer ugyanis olyan, hogy garantálja mindenki számára az anyanyelvén túl a másik két nyelvnek legalább a megértését. Elvileg a kanadai oktatási rendszer is hasonló igények szerint működik, bár jó kérdés, hogy ebben a dologban a kanadai kormány hivatalos álláspontja kiállná-e a gyakorlat próbáját.

De bármennyire is sikeresek legyenek ezek a többnyelvűséget megcélzó politikai gyakorlatok, oktatási modellek, nem szolgálhatnak minta gyanánt az európai szintű, teljes értékű, a polgárok aktív részvételével zajló politikai véleménycsere létrejöttéhez, ami pedig Habermas szerint is elemi feltétele a transznacionális politikai közösség létrejöttének. A legtöbb európai polgár számára, még ha a honi oktatási rendszer mindenben támogatná is, legfennebb egy-két idegen nyelv ismerete válna elérhetővé – ideértve természetesen magát az angolt is. Nyilvánvaló, hogy ebben a helyzetben a kiutat csak az angolnak mint hivatalos közvetítő nyelvnek az elismerése jelenthetné, csakhogy az Unióban jelenleg uralkodó kulturális és politikai realitások mellett, tekintetbe véve a további bővítés szándékát is, egy ilyen döntés ma reménytelenül utópikusnak tűnik. Feltéve persze, hogy önmagában ez a megoldás is nem bizonyulna kevésnek. Mert a „beszéd” és a kommunikáció hatalmával kapcsolatos liberális és progresszivisták illúzióinkban, melyekben maga Habermas is osztozni látszik, van valami ellenállhatatlan, megejtő báj, ami legtöbbször meggátol minket abban, hogy reálisan föl tudjuk mérni ezek hatékonyságát. Szívesen teszünk egyenlőséget az egymással való beszélés és a politikai közösség közé, s folyton Arisztotelészt idézzük, aki – a görögség sajátos politikai tapasztalataiból kiindulva – az embert egyszerre nevezte beszélő és közösségi lénynek. Ha tehát már az emberről alkotott egyik legrégebbi és legmeggyőzőbb definíció is az embert olyan lényként láttatta, mint akinek *logosza* van, s artikulált beszédre képes, s aki emiatt aztán képes a politikai társulásra is, akkor jogos a várakozás, hogy a mindenféle kommunikációs csatornák egyre szaporodó száma s a kommunikációs kedv globális elharapózása majd egyre szorosabbra fonja az emberek közötti köteléket, s kiszélesíti az emberi társulások eddigi ismert formáinak körét.

Mindazonáltal van ebben a tézisben valami rejtett kétértelműség, mondja Manent. Az emberi beszéd és az emberi társulás közötti kapcsolat nagyon szoros ugyan, de nem szimmetrikus: a két terminus ugyanis nem szinonim egymással. Nem a beszéd hozza létre a közösséget, hanem a közösség alkotja meg és tartja fenn a beszédet. „Azt gondolom, írja ő, hogy fölöttébb túlértékeljük sokszor a kommunikációs eszközök jelentőségét, különösen pedig a közvetítő nyelv szerepét a politikai közösség megteremtésében. Mert ha holnap, teszem azt, mindannyian beszélni is kezdünk angolul, ezzel véleményem szerint még egy lépéssel sem jutottunk közelebb a politikai egységhez. Az izraeli és a palesztin delegációk rendszerint egy egészen elfogadható angolt beszélnek, most nem is beszélve az indiai vagy pakisztáni diplomatakról; s a közös nyelv láthatóan mégsem segíti őket különösebben a kommunikációban. A kölcsönös megértés ugyanis már eleve feltételezi, hogy a beszélgetőtársak ugyanannak a politikai közösségnek a részei, vagy legalábbis hogy olyan politikai közösségekhez tartoznak, amelyeknek politikai rendszerei és politikai tapasztalatai hasonlítanak egymásra. S mi, európaiak azt is tudjuk, hogy még ez a szükséges feltétel is milyen távol van attól, hogy elégséges legyen: hány és hány olyan nemzet harcolt már Európában egymással, amelyeknek hasonlóak voltak a politikai rendszereik és tapasztalataik?”³³

³³ Pierre Manent: *Democracy without Nations? The Fate of Self-Government in Europe*. Wilmington, Delaware 2007. 29.

Ha tehát igaza van Manent-nak, akkor elmondhatjuk, hogy a politikai közösség megteremtésének csupán egyik, de korántsem elégséges, sőt még talán csak nem is szükséges feltétele a közös nyelv megléte. Legalább ennyire fontos – és erre talán Svájc példája világít rá a leginkább – a közös *politikai kultúra*; az a közös kulturális és politikai jelentésmező, amelyben ugyanahhoz a jelenséghöz mindenki ugyanazt a jelentést társítja, ugyanazok benne az elfogadott politikai gyakorlatok és szimbólumok, s a közös intézmények és hagyományok (a közös történelem) teremtik meg az alapját. Noha maguk az európai nemzetállamok is valamilyen – nagyon tág – értelemben közös kulturális és történelmi hagyomány örökösei, ugyanakkor mégis nagyon különböző „kulturáknak” adnak otthont, s ami fő: nagyban eltér a *politikai* kultúrájuk. „Ez a kulturális sokféleség ugyanis nagyban eltérő intézményi és jogszolgáltatási rendszereket eredményezett, kirívó különbségeket az alkotmányosságban s egyáltalán a demokráciáról alkotott felfogásban.”³⁴ Nem kétséges ezek után, hogy az Uniónak, ha meg akarja teremteni az olyannyira szükséges közös politikai identitást, a multikulturális politikának egy olyan formáját kell majd elfogadnia és érvényesítenie, amelyik képes lesz kihordani a politikai kulturáknak ezt a látható különbözőségét, és biztosítani azt a közös intézményi háttérrel, valamint azt a „kölcsonos vonzalmat”, amelyek a közös politikai tér megteremtéséhez és fenntartásához elengedhetetlenül szükségesek. „Csakhogy mindeközben az EU a helyi és nemzeti politikai kulturáknak és nyelveknek olyan zavaró sokféleségével szembesül, amilyennel soha, egyetlenegy föderális rendszernek sem kellett eddig megbirkóznia.”³⁵

De ez nyilván nem jelenti azt, hogy ma Európában föderációt létrehozni képtelenség. Történelmi tapasztalataink szerint ugyanis a föderális rendszerek valóban képesek kihordani a belső intézményi és jogszolgáltatási rendszereik nagyfokú különbségét, s így az Európa iránt lelkesedők számára a föderáció eszméje ma valóban hordozhat némi reményeket. De ez a remény csak akkor válhat valósággá, ha az európai nemzetek rendelkezni fognak „valami” közössel, valamivel, ami összetartja őket, s ami számukra a közös politikai lojalitás tárgyát képezheti. Ha tehát „mi, európaiak” valóban köztársaságot akarunk, még ha föderálisat is (márpedig más rend, mint a köztársaság politikai rendje nem is lehetséges, és nem is kívánatos, ha szabadságot akarunk magunknak és másoknak), akkor olyan rendben kell gondolkodnunk, amely lehetővé teszi a *tényleges* politikai kohéziót, *valóságos* politikai közösséget hoz létre, mégpedig azért, hogy „hatékonyan összekapcsoljuk az önmagunkra és a másokra irányuló érzést”.³⁶ És ez csak ott lehetséges, állítja Manent, „ahol az adott politikai rendben az emberek rendelkeznek valami közössel, nevezetesen a politikai renddel, a politikai testtel, a köztársasággal, ami is *közös dolog*”: *res publica*.³⁷ Csak ott lehetséges tehát, ahol a köztársaság politikai rendjét a polgárok valóban a magukénak tekintik és érzik.

Azt az érzést, ami abból fakad, hogy a polgár a magáénak tekinti a köz ügyét, és sajátjaként ragaszkodik hozzá, a korábbi történelmi korszakok is ismerték, s rendszerint *közszellemnek* vagy patriotizmusnak nevezték. De egyetlenegy történelmi példát se találunk arra, hogy ez valaha is pusztán egy írott alkotmányhoz való ragaszkodás révén létrejött volna. Ezért, bár valóban elképzelhető egy európai föderáció, s ennek „teste” mint valamiféle republikánus politikai

³⁴ Michael Th. Graven: *Can the European Union Finally Become a Democracy. = Democracy beyond the State.* 35–61, 53.

³⁵ Uo.

³⁶ Pierre Manent: *Politikai filozófia felnőtteknek* 330.

³⁷ Uo.

közösség, de történelmi tapasztalataink alapján ehhez aligha lesz elegendő pusztán a Habermas által szorgalmazott alkotmányos patriotizmus. A patriotizmusnak, legalábbis abban a formájában, amelyben azt évezredek keresztül ismerték és dokumentálták, önmagában korántsem elegendő forrása az alkotmány, s különösen nem elegendő forrása egy írott alkotmány.

Maurizio Viroli, a republikanizmus eszmetörténetének egyik legjobb és legismertebb mai kutatója írja a *Republicanism* című könyvében, hogy a patriotizmus, minden ellentétes vélemény dacára, nem tisztán politikai érzés, és amennyire meg tudjuk állapítani, soha nem is volt az. Ez nem jelenti azt, teszi hozzá rögtön, hogy rokonítható lenne más, szintén nem politikai lojalitási formákkal, az olyanokkal például, mint a nacionalizmus. A nacionalizmus prepolitikai érzület, ahol a hűség elsődleges tárgya a nemzet vagy etnikum, amelyhez tartozunk. A patriotizmus tárgya ezzel szemben politikai, még ha ez a politikai néha (sőt többnyire) kulturális értelemmel is bír – kultúrán itt inkább a *politikai* kultúrát értve, semmint a nemzetit. A köztársaság, írja Viroli, amennyiben egy meghatározott politikai *rend* és *életforma*, egyszersmind kultúra. (Valami olyasmi tehát, ami leginkább a törvényekben és hagyományokban ölt testet, nem pedig az írott alkotmányokban.) „Nem vitás tehát, hogy a patriotizmusnak van kulturális jelentése is: olyan politikai szenvedély, ami a politikai egyenlőséghez és egy meghatározott politikai hagyományhoz való ragaszkodásból táplálkozik, de nem tulajdonít különösebb jelentőséget annak, hogy mind ugyanazon ország szülöttei legyünk, ugyanahhoz az etnikai csoporthoz tartozzunk, ugyanazt a nyelvet beszéljük, ugyanazok legyenek a szokásaink, s hogy ugyanazt az istent vagy isteneket imádjuk.”³⁸ Azok tehát, állítja Viroli, akik szerint a patriotizmus azért nem lehet megfelelő válasz multikulturális társadalmaink belső, politikai kohéziójára, mert tisztán politikai érzés, alapvetően tévedésben vannak: „a patriotizmus minden, csak nem tisztán politikai credo”.³⁹

Mi következik mindebből? Milyen következtetéseket vonhatunk le ebből a máris túl hosszúra nyúlt fejtegetésből? Nagyon sokat nem, de néhányat azért igen. Először is azt, hogy az európai politikai közösség, ha lesz, aligha lesz pusztán transznacionális közösség. Politikai létezésünk egyelőre nemzeti keretekben zajlik, és nem sok jelét látjuk annak, hogy az európaiak a nemzeti létezésük megszokott és kényelmes kereteit fel kívánnák adni. Ráadásul ma már elképzelhetetlen az, ami a 19. században még bevett gyakorlatnak számított, nevezetesen hogy az új nemzeti identitások nevében a régiakat leromboljuk. Éppen ezért eleve nem is törekedhetünk egy olyan új európai identitás kialakítására, ami alternatíváját jelentené a régieknek: ha létezni fog új európai identitás, akkor az a régi nemzeti identitásokkal *együtt* fog létezni. Másodszor viszont az is eléggé nyilvánvaló, hogy az új európai politikai közösség – ismétlem: ha lesz – nem lesz tisztán nemzeti típusú sem. Egyelőre ehhez Európában nem adottak sem a nemzeti hűség feltételei, sem pedig azok a mechanizmusok, amelyek eloldanák az egyéneket a már meglévő nemzeti identitásaiktól. Márpedig történelmi tapasztalataink szerint a nemzeti identitásunk kizárólagos: olyan természetű, hogy eleve nehezen tűri meg az alternatív politikai lojalitásokat. Ezek után nem marad más hátra, mint hogy egy olyan alternatívában, egy olyan politikai közösségben gondolkodjunk, amely se nem transznacionális, se nem „nacionális”. A történelem *ilyen* politikai közösségekre is szolgáltat példát: nevezzük ezeket most az egyszerűség kedvéért republikánus politikai közösségeknek. Elvileg tehát valóban elképzelhető az európai politikai

³⁸ Maurizio Viroli: *Republicanism*. New York 2002. 87.

³⁹ Uo.

közösség mint republikánus közösség, de ehhez az európai nemzeteknek meg kellene haladniuk az őket elválasztó nemzeti és kulturális különbségeket, s ténylegesen közös rendben, közös „dologban” kellene gondolkodniuk.

Ha létezett Európában olyan nép, amelynek számottevő tapasztalatai voltak új városállamok s egyszersmind tehát új politikai közösségek alapításával kapcsolatosan, akkor az a görög. Éppen ezért az ókori görögöknek volt is egy alaposan átgondolt válaszuk arra a kérdésre, hogy egészen pontosan mi is tart egyben egy politikai közösséget – amit mi leginkább Arisztotelész műveiből ismerünk (bár nem szükséges, és önmagában még csak nem is elégséges ehhez csupán Arisztotelész olvasni; a jó történetíróktól, Hérodotosztól vagy Thuküdidésztől ilyen téren legalább annyit tanulhatunk). Eszerint politikai közösség, amit Arisztotelész egyébként a „legfelsőbbrendű közösségnek” nevezett,⁴⁰ csak ott képzelhető el, ahol az emberek a dolgaikat „egyberakják”, azaz egyberakják cselekedeteiket és véleményeiket. Mert a „a társas együttélés a szavakban és a tettekben megnyilvánuló érintkezést” jelenti.⁴¹ Eddigél az Európai Unióban nekünk csupán néhány intézményt és a nemzeti pénznemeinket sikerült egyberakni. Arisztotelész egyikről sem beszél, noha mindkettőt ismerte.

Hajlok ezek után arra, hogy kijelentsem: az európai integrációnak az a funkcionalista elképzelése, amely gyakorlatilag a kezdetektől fogva végigkísérte az egységesülés folyamatát, s miszerint először meg kell teremteni a gazdasági, s ha lehet, fokozatosan a monetáris egység feltételeit, s ezek majd természetesen maguk után vonják a politikai integrációt, kudarcot vallott. „Európa építése”, a maga hatvanöt éves múltjával ma már öregebb, mint jó néhány azóta létrejött európai nemzetállam, de Európa politikai értelemben ez alatt az idő alatt mégsem lett sokkal egységesebb. Ez viszont arra kellene emlékeztessen bennünket, hogy egy politikai entitás csakis *politikailag* határozhatja meg önmagát, nem pedig gazdaságilag vagy monetárisan. Ilyen szempontból kétségkívül igaza van Habermasnak, amikor az európai alkotmányt s annak mielőbbi elfogadtatását sürgeti. De attól félek, hogy európai démosz és az európai népeket összekötő közös „dolog” hiányában ez önmagában mit sem fog érni.

The European Union and its Political Community

Keywords: European Union, political community, transnational community, constitutional patriotism, nation, democracy, republicanism, patriotism, European federation

The basic idea of this study, exposed in its first part, is that a closer political integration of European Union, the „European constitution” presupposes the existence of a „European people”, of the European *demosz*. Since an entity like this doesn't exist, political thinkers such as Jürgen Habermas, who argue for the necessity of a tighter political union in Europe, usually focus on the *possibility* of such a community. In his point of view, the European *demosz*, if something like that is imaginable at all, will be a *transnational* political community brought into existence and sustained only by *constitutional patriotism*. The first part of this study is thus a critical examination of Habermas' vision, basing on the consideration that, historically speaking, the functionality of democracy has always presupposed a national framework and, as a consequence, it is unimaginable in a transnational context. The second part of the study, starting

⁴⁰ Arisztotelész: *Politika*. Bp. 1984. 1252a.

⁴¹ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Bp. 1997. 1126b.

from the very same consideration, examines the question whether the European political community can be imagined as a type of *national* community. The chosen method of this examination is that of *historical analogy*: it takes into account the process of formation or creation of national identity in Europe at a large scale, focusing especially on the beginnings of the process, France and the French Revolution, and examines the possibility whether some analogy could be drawn between the evolution or the shaping of the national identity and the European identity. The conclusion of the second part of the study is that the European political community can be imagined neither as a „national”, nor as a „transnational” political community. In consequence, the last and final chapter of this study brings some arguments sustaining the idea that it is worth thinking about the European unity only in terms of a *federation*, and about the European political community only in terms of *republicanism*. Meanwhile, it is important to recall that *patriotism* is indeed a viable form of political loyalty even today, but never (and nowhere) did it come into existence only through an allegiance to a written constitution.

Horváth Gizella

Kiterjesztett esztétikai tapasztalat a kortárs képzőművészetben

Az esztétika leszűkített értelmezése

Az „esztétika” filozófiai diszciplínája körüli zavarok már a névadással kezdődnek: amennyire meg lehet állapítani, a görögöknél az „aisthesis” érzéki megismerést jelentett, és egyaránt vonatkozott a látásra, hallásra, tapintásra és a többi érzékre. Azt gondolhatnánk, hogy az 1750-ben esztétikára keresztelt diszciplína az érzéki megismerés tanulmányozásával foglalkozik majd, azaz a külső (látás, hallás, tapintás, ízlelés, szaglás), esetleg a belső érzékek működési elveit, eredményeit, határait, értékét vizsgálja. Igaz, egy ilyen vizsgálat nem lett volna előzmény nélküli: az empirista hagyomány és főleg a francia szenzualizmus ezt a témakört behatóan vizsgálta.¹ Így Baumgarten 1750-ben megjelent *Aestheticája*, mint „az érzéki megismerés tudománya”² legfeljebb a racionalista hagyományban tekinthető újdonságnak, viszont, mint „a szép” érzékelés elmélete valóban egy új területet jelöl. Baumgarten leszögezi, hogy „az esztétika célja az érzéki megismerésnek mint olyanaknak a tökéletesítése, ez pedig a szépség”.³ Így az esztétika már új köntösben jelenik meg: a hangsúly egyre inkább eltolódik az „érzéki megismerés tudományának” irányából a „szép tudománya” felé. Mivel a szép kitüntetett területe a művészet, így az érzékek tökéletesítését elsősorban a „szerencsés esztéta” (felix aestheticus) érheti el. A szerencsés esztéta jellemrajzával az elméleti esztétika két szakasza is foglalkozik. És hogy ne legyenek kétségeink arról, hogy ki is a szerencsés esztéta, egy felsorolásban tisztázza: „pl. a szónok, a költő, a zenész stb”.⁴ Így nyilvánvalóvá válik, hogy Baumgarten esztétikája elsősorban a művészetről, művészekről szól.

Baumgarten kommentátorai kiemelik, hogy az 1739-es *Metaphysica* és az 1750-es *Aesthetica* között „drámai váltás” történik: míg az elsőben a szépség ontológiai predikátum, a másodikban a szépség szubjektivizálódik, inkább a megismerés folyamatához tartozik, és megszűnik a dolgok tulajdonságának lenni. Mary J. Gregor ezzel szemben úgy látja, hogy a váltás máshol van, ugyanis Baumgarten az *Aestheticára* jellemző metafizikus szemszöveget felváltotta a művészetfilozófus szempontjával: „Baumgarten nem vonta vissza a szépség metafizikai definícióját. Érdeklődése viszont

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

A szöveg angol változata: Gizella Horvath: *Extended Aesthetic Experience in Contemporary Art*. Pragmatism Today 5(2014) Issue 2. 67–72.

¹ Condillac írásairól van szó: 1746-ban jelent meg *Essai sur l'origine des connaissances humaines (Az emberi ismeretek eredetéről)*, majd 1754-ben a *Traité des sensations (Értekezés az érzetekről)*.

² Alexander Gottlieb Baumgarten: *Esztétika*. Ford. Bolonyai Gábor. Bp. 1999. 1. §. 11.

³ Uo. 14 §. 19.

⁴ Uo. 69 §. 38.

most már azon »világ« felé fordul, amely a művész megismerése, és a művész, akinek az a feladata, hogy a tökéletes szenzoriális megismerést véghezvigye, semmiképpen sem határozza el magát az aktuális univerzum reprezentálása mellett.⁵

Ez a váltás tovább erősödött Hegel után: az esztétika egyre kevesebb figyelmet szentelt az érzéki tapasztalatnak (beleértve a szép tapasztalatát), és egyre többet foglalkozott a művészettel. Már Hegellel elkezdődött az esztétika művészetfilozófiai átértelmezése. Így alig érhet bennünket meglepetésként James Kirwan megállapítása arról, hogy napjainkban az esztétika diszciplínája nélkülözi az esztétikát. Miután megvizsgálta több, tudományosan elismert és elterjedt esztétika-könyv tartalmát (kizárva azokat, amelyeket szerzőjük „művészetfilozófia” címmel látott el), az alábbi következtetéshez jutott: „Valószínűleg senki nem értene egyet manapság azzal, hogy az esztétika fogalma azonos terjedelmű a művészet tapasztalásával, viszont majdnem mindenki az angol-amerikai esztétikában úgy viselkedik, mintha ez így lenne – amint azt tankönyveink bizonyítják.”⁶

Az esztétika művészetfilozófiaként való értelmezése maga után vonta az „esztétikai tapasztalat” redukálását azokra az érzékekre, amelyek a művészetekben szerepet kapnak: a látásra és a hallásra.

A többi külső érzet kizárását az esztétika tárgyalásából több indokra is vissza lehet vezetni.

Az „intellektuális érzetek” témája (Arisztotelész nyomán)

Arisztotelész öt külső érzékről értekezik a *De animában* és a *Parva Naturaliában*. Ezek közül a tapintás és az ízlelés közvetlen kapcsolatot feltételez az érzékelt tárggyal (ezért pl. a *De animában* Arisztotelész hajlamos az ízlelést a tapintás egyik módjaként kezelni). A többi érzék (látás, hallás, szaglás) valamilyen közeget igényel (pl. levegő, víz). Habár megjegyzi, hogy ezek az érzékek elsősorban a fennmaradást szolgálják, kiemeli, hogy az értelemmel rendelkező lények esetében az érzetek jelentősége messze továbbmutat: eszközök egy nagyobb tökéletesség elérésére, mivel a tulajdonságok sokaságáról hoznak információt, ami megalapozza az igazság ismeretét, a teoretikus és gyakorlati tudást. „A külső közegen keresztül működő érzékek: a szaglás, hallás, látás a járkáló állatoknak jutnak osztályrészül, és egyrészt mindnyájukban az oltalom végett vannak jelen, hogy előzetesen érzékelve táplálékukat, fölkeressék azt, a hitvány és pusztító dolgokat meg elkerüljék, másrészt a belátással bíró lényekben a jó életvitel miatt vannak jelen. Sok olyan különbséget mutatnak ugyanis meg, amelyekből az értelmi és a gyakorlati dolgokra vonatkozó belátás származik.”⁷

Habár az előbbieik alapján azt hihetnénk, hogy ezt az értelmet „tápláló” funkciót minden külső érzék betölti, a következő paragrafus kitér arra, hogy a külső érzetek között a látásnak és a hallásnak kiemelt szerepe van a megismerésben. A látás a legváltozatosabb információkat közvetíti, és mivel mindennek „része van” a színben, így extenzionálisan a látás a legszélesebb kört érinti, ennél fogva a megismerésben a legfontosabb forrásunk, azaz a „felsőbbrendű érzék”. Ugyanakkor Arisztotelész kiemeli, hogy az értelmes lény fejlődésében járulékosan a hallás a legfontosabb – ugyanis a hallás közvetíti a beszédet: „Az érzékek közül a látás az, amely természeténél fogva az állatnak a szükséges dolgok vonatkozásában jobb a többinél, a hallás meg járulékos módon az értelem szemponjából inkább ilyen. A látóképesség ugyanis sok és a

⁵ Mary J. Gregor: *Baumgarten's 'Aesthetica'*. Review of *Metaphysics* 37(1983)2. 357–385, 377. (Saját fordítás – H.G.)

⁶ James Kirwan: *Aesthetics Without the Aesthetic?* *Diogenes* 59(2012). 1–2. 177–183, 180. (Saját fordítás – H.G.)

⁷ Arisztotelész: *Lélektfilozófiai írások*. Bp. 2006. 98.

legváltozatosabb fajtájú különbségről tudósít azáltal, hogy minden testnek része van a színekben. Így aztán az érzékelés közös tárgyait is a látás révén érzékeljük a leginkább. Közösnek nevezem a nagyságot, alakot, mozgást és a számot. A hallás meg csupán zajok különbségét és – keveseknél – a képzett hang különbségét érzékeli. Járulékosan azonban a hang nyújtja a belátás számára a legtöbbet. A beszéd ugyanis azáltal oka a tanulásnak, hogy hallható – de nem önmagában véve oka, hanem járulékosan. Nevekből áll ugyanis, és a nevek mindegyike szimbólum.”⁸

Mindehhez még hozzáadhatjuk a *Metafizika* legelső bekezdését, amelyben Arisztotelész megerősíti, hogy minden más érzéknél többre becsüljük a látást, éppen mert változatos, és számos információval lát el a dolgokkal kapcsolatban: „valamennyi érzékünknel többre becsüljük a látást, éspedig nem csak akkor, ha valamit cselekedni akarunk, hanem akkor is, ha ilyesmi nincs is a szándékunkban. S ennek az az oka, hogy leginkább ez az érzékünk segít bennünket ismerethez és hogy a tárgy sok mindenféle vonását megvilágítja.”⁹

Ezt az irányvonalat követte a filozófia, megkülönböztetve az érzékek között felsőbbrendű, intellektuális érzékeket (a látást és a hallást) és alacsonyabb rendű érzékeket (tapintás, ízlelés, szaglás), amelyek elsősorban a fennmaradásunkat szolgálják, és kevesebb mértékben járulnak hozzá a tudáshoz, a megismeréshez, mint az „intellektuális érzékek”. Az esztétika, amint önállósult mint kutatási terület, kizárólag ezekkel a magasabbrendű érzékekkel volt hajlandó foglalkozni.

A kellemesség kizárása Kant nyomán

Sokan úgy tartják, hogy Alexander Baumgarten csupán az esztétika keresztapja, az igazi szülő pedig Immanuel Kant. A felvetés jogos: *Az ítélőerő kritikája* alapozza meg a szépre vonatkozó ítélet területét (az esztétika területét), elhelyezve a szép megítélését az emberi képességek rendszerében. A szép Kantnál határozottan elkülönül a kellemestől, azaz attól, ami „az érzékeknek az érzetben tetszik”.¹⁰ Így, bár a tetszés az értelem és a képzelőerő közös játékból születik, azaz az érzéki oldalnak is van szerepe a szép megítélésében, nyilván csak az intellektuális érzésekről lehet szó, és nem azokról, amelyek a kellemességet közvetítik és követik. A szaglás és az ízlelés elválaszthatatlan a kellemes érzéstől: nem tudunk úgy érzékelni egy ízt vagy illatot/szagot, hogy ugyanabban a pillanatban ne érzենek kellemesnek vagy kellemetlennek, „az ember szaglása [...] nem érez semmi szagot kellemes vagy kellemetlen érzés nélkül”¹¹ – viszont ugyanennek az ösztönös, közvetlen „ítéletnek” a látási és hallási érzetek nincsenek kitéve. Ha a kellemeset le kell választanunk a szépről, akkor a kellemessel/kellemetlennel ösztönözött szaglást és ízlelést nem tekinthetjük az esztétikai ízlésítélet tárgyának.

A művészetek értelmezése mint térbeli és időbeli művészetek

Láthattuk, hogy az esztétika nem az érzéki tapasztalat „tudományaként”, hanem a szép tapasztalatának tudományaként született, és majdnem születésének pillanatában a művészi szép felé fordult (a nagy kivétel Kant, akit elsősorban a természeti szép érdekelt). A művészetek

⁸ Uo.

⁹ Arisztotelész: *Metafizika*. Szeged 2002. 37.

¹⁰ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Bp. 2003. 115.

¹¹ Arisztotelész: *Lélefilozófiai írások*. 57.

pedig két érzéknek szólnak: a látásnak és a hallásnak,¹² a kontempláció e két érzékének. A klasszikus felvetés, amely sok vitairatot szült a költészet és a festészet vetélkedése tárgyában, Lessingnél megmutatja igazi arcát: a kérdés Lessingnél az, hogy a két különböző közegben létrehozott műalkotások – a szemnek, illetve a fülnek alkotott művek – milyen belső tulajdonságokkal rendelkeznek. Jellemző, hogy Lessing mindvégig festészetről beszél, miközben a meditáció kiindulópontja állandóan visszatérő tárgya a Laokoon szoborcsoport.¹³ A festészet és a szobrászat egy kalap alá kerül, mivel mindkettő a látásnak szól, így a recepció szempontjából nincs jelentős különbség köztük.

Habár nevének jelentése alapján elvárhatnánk, hogy az esztétika a teljes érzéki tapasztalat elmélete legyen, többlépcsős leszűkítésről beszélhetünk:

– nem foglalkozik minden érzéki tapasztalattal, hanem csak a látás és hallás által nyújtott tapasztalattal;

– a látás és a hallás által közvetített tapasztalatból csak a szép tapasztalata érdeklí;

– nem foglalkozik azonos mértékben a szép minden megjelenésével, hanem elsősorban a művészi széppel;

– manapság nem elsősorban a művészi szép tapasztalata érdeklí, hanem a sajátosan művészetfilozófiai kérdések (pl. mi a művészet, a műalkotás ontológiai státusa, a kritikai beszéd lehetőség stb., amelyek megválaszolhatók akár függetlenül is az esztétikai tapasztalat kérdésétől).

Kirwan szavaival élve, az esztétikából kilúgozódott az esztétikum, azaz a kortárs esztétikában az esztétika „jegelve van”.¹⁴ Az esztétika ilyenfajta elszegényedését igyekszik megfordítani az irányzat, amely az esztétikumot vissza szeretné nyerni a mindennapok számára, és ilyen szempontból a művészi tapasztalattal egyenlő jelentőségűnek tartja a mindennapi élet tapasztalatait (a népi kultúrát, a populáris műfajokat, a test esztétikai tapasztalatát). Ebben a tekintetben iránymutató Shusterman munkássága, aki a rapzenét a klasszikus műfajok mércéjével közelíti meg,¹⁵ illetve egy egészen új diszciplínát javasol, a szomaesztétikát, amit a következőképpen ír le: a szomaesztétika „a testre fókuszál mint a szenzoriális-esztétikai értékelés (*aisthesis*) és a kreatív önalakítás locusára”.¹⁶ Shusterman 1992-ben megjelent *Pragmatista esztétikájában* arra törekszik, hogy „megszüntesse a szakadékot az élet és a művészet, az elmélet és a gyakorlat között, azért hogy segítsen az esztétika újjászületésében, kiterjesztve területét azokon a szűk határokon túl, amelyeket az érdekmentes funkcionalitás-ellenes hagyományos ideológia kijelölt számára”.¹⁷

Jelen írás fordított irányba indul, és azokat a művészeti világban jelen lévő jeleket kutatja, amelyek értelmezhetők úgy mint az összéérzéki tapasztalat visszanyerési kísérletei a művészet befogadása számára. Habár a művészet és az élet közötti határok eltörlése több 20. századi művészeti projekt része, elsősorban nem ez a szempont foglalkoztat itt, hanem annak a lehetősége,

¹² Jelen írásban az esztétikai tapasztalatot a befogadó szempontjából vizsgálom. Nyilván a művész esztétikai tapasztalata saját munkájával kapcsolatban változatosabb.

¹³ Lásd Gotthold Ephraim Lessing: *Laokoón. A hamburgi dramaturgia*. Bp. 1963.

¹⁴ James Kirwan: *i.m.* 181.

¹⁵ Lásd Richard Shusterman: *Pragmatista esztétika: a szépség megélése és a művészet újragondolása*. Ford. Kollár József. Pozsony 2003.

¹⁶ Richard Shusterman: *Somaesthetics and the Revival Of Aesthetics*. *Filozofski vestnik* 28(2007). 2. 135–149, 136.

¹⁷ Uo. 136.

hogy a művészi kontemplációba beemelődjenek más érzékek is a látáson és a halláson kívül. Ezt a kérdést a képzőművészetekhez sorolható példákon keresztül vizsgálom.

A következőkben olyan jelenségekre szeretnék rámutatni, amelyek anélkül hogy megváltoztatnák az esztétika leszűkített értelmezését, a már leírt keretek között megengedik az esztétikai tapasztalat kitágítását a tapintás, szaglás, ízlelés irányába. Olyan művekről van szó, amelyek a befogadótól nemcsak a látás és hallás érzékeinek gyakorlását igénylik, hanem a többi külső érzetét is. Ugyanakkor nem foglalkozom az interaktív művekkel, amelyek a szemlélőtől valamilyenfajta aktív-transzformatív cselekvést várnak el. Amit az itt bemutatott művészek megkísérelnek, az a kontempláció kitágítása eddig alacsonyabb rendűnek gondolt érzékek számára.

Kiterjesztett esztétikai tapasztalat

A tapintás bevonása az esztétikai kontemplációba

Az alacsonyabb érzékek közül a legáltalánosabb a tapintás. Arisztotelész a *De animában* az érzékek tárgyalásánál a tapintást kiemeli az összes érzet közül, megállapítván, hogy az állatvilágban a tapintás a legelterjedtebb érzék, minden állatnál megvan, miközben a többi érzék esetenként hiányozhat: „a tapintás nélkül a többi érzék egyike sem fordul elő, a tapintás ellenben előfordul a többi érzék nélkül is.”¹⁸

Úgy tűnik, a tapintás nehezen egyeztethető össze azzal a kontemplatív attitűddel, ami az esztétikai befogadásra jellemző. Az aktív tapintás valamilyen gyakorlati, munkaszerű transzformatív (poietikus) helyzetre utal, miközben a passzív tapintási érzet talán értelmezhető úgy mint intrúzió az egyén testét beburkoló láthatatlan védőpajzson. Egyik helyzet sem tipikusan a művészet befogadására jellemző.

A művészetreceptió hagyományos értelmezésében a tapintás nem része a befogadásnak. Habár úgy a festészet, mint a szobrászat esetében jelentősek lehetnek a taktilis jellemzők (az anyag vagy a felület tulajdonságai), ezeket a szemünkkel és nem a kezünkkel fogadjuk be. Több festő stílusához hozzátartozik a vastagon felkent festék, amely majdnem háromdimenziós felületté változtatja a vásznat – mégsem szoktuk végighúzni az ujjunkat a képen azért, hogy ezt megállapítsuk.

Találkozhatunk viszont olyan munkákkal, amelyek – habár nem interaktívak, nem a befogadó tevékenységének köszönhetően jönnek létre – mégis számítanak a befogadó tapintási tapasztalatára is.

A tapintási tapasztalat egészen furcsa módjával találkozunk Jacob Dahlgren *Wonderful World of Abstraction* (2009) című munkájában. A „tárgy” egy óriási kocka, ami 32 000 színes, fent rögzített és sűrűn egymás mellett lógó selyemszalagból van felépítve. A játékos kinézetű alkotás csapda is egyben. A látogató bemerészkedik a közepébe, ahol hirtelen elveszetteknek érzi magát: a szalagok minden oldalról körbefogják, végtelennek tűnnek, kiszippantják a levegőt, felfogják a külvilág zaját, és ugyanakkor egy olyan dzsungelt alkotnak, amelyben váratlanul az orrunk előtt felbukkanhat valaki vagy valami. A selyem sima és kellemes érintése majdnem félelmetessé válhat ebben a különleges helyzetben.

¹⁸ Arisztotelész: *i.m.* 42.

A tapintásra épül néhány *environment* típusú munka is, ahol a befogadó nem egyszerűen „bejár” egy épített környezetet, hanem valamilyen tapintási impulzusoknak is ki van téve. Nagyon élénk volt ez a hatás Berszán Zsolt erdélyi művész helyspecifikus installációjában, amely a debreceni MODEM-ben volt látható 2010-ben. A kiállítás témája a féreg mint az ember- és transzcendencia nélküli világ mindenhol jelen lévő eleme. A kiállított tárgyak mellett a művész kialakított egy szűk, barlangszerű környezetet fekete szilikonból és purhabból, ahol a féreg gyomrában érezhette magát a látogató: a padlót is bevonta ezzel a biológiai idéző, puha és rugalmas masszával, amelyre rálépve a látogató félelmetesen és gyomorfogatóan egy élőlény belsejébe érezhette magát.

Hasonló módszerrel keltett nyugtalanságot a látogatóban Németh Ilona *The Paradigm of Women* című 1996-ban kiállított munkája: az egyik kiállítóterem padlóját beborította kikeményített párnákkal, amelyeken a látogatóknak végig kellett lépkedniük, hogy a többi munkát megszemlélhessék. A puha és a lépést elbizonytalanító tapintási érzés egyszerre idéz fel kellemességet és büntudatot, mivel végül is a női univerzum lábbal tiprásán keresztül vezet az út a klasszikus esztétikai műélvezethez.

A szaglás bevonása az esztétikai kontemplációba

A szaglás érzéke szorosan kötődik a biológiai fennmaradáshoz, ugyanakkor óhatatlanul kellemes vagy kellemetlen színt ölt, így a klasszikus művészettelfogásban nincs helye. Igaz, hogy a frissen megmunkált fának, a frissen festett képnek sajátos illata van, de ez nem része az esztétikai vagy művészi értékének – ha másért nem, akkor azért, mert nem tart addig, amíg maga a műalkotás. A szagok/illatok különben is nehezen megnevezhetők, nehezen különböztethetők meg egymástól, így az érdektelen, az értelemhez (is) szóló tapasztalatba nehezen integrálhatóak.

Az utóbbi időben mégis találkozunk olyan munkákkal, amelyek igyekeznek beépíteni a szaglás érzékét a művészi befogadásba. Olyannyira, hogy vannak már képviselői a *smell-art*nak, vagy *odor-art*nak.

Sissel Tolaas Berlinben élő norvég származású művész komplex munkái, amelyek létrehozása kémiai ismereteket és irodalmi affinitást egyaránt igényelnek, azzal a céllal készülnek, hogy visszaállítsák a szaglás érzékének fontosságát mint kommunikációs eszközt és észlelési módot. Tolaas „szagvakságtól sújtottnak” nevezi a nyugati civilizációt. A következőket nyilatkozta 2006-ban a *The New York Times*-nek: „Megpróbáltam rájönni, hogyan viszonyultunk a szagláshoz, és rájöttem, hogy ezen a területen nem sok minden változott. Azt gondoltam: valami nincs rendben itt. Van orrunk, de háttérbe van szorítva, ahhoz képest, amit a szemeinkről és füleinkről tudunk.”¹⁹ „Szakmailag köztesnek” nevezi helyzetét, mivel kémiában és művészeti képzésben egyaránt részesült. Több mint 20 éve foglalkozik az illatok, szagok kérdésével, és megalkotja a városok „illattérképét”, azzal a céllal, hogy az emberek tudatosabban viszonyuljanak saját szaglási tapasztalatukhoz. Illat/szag-archívuma majdnem 8000 mintát tartalmaz. A *Smell of Fear* című munkája olyan férfiak izzadságát gyűjtötte össze, akik pánikrohamban szenvednek. Tolaast felkereste a drezdai Német Hadtörténeli Múzeum, hogy alkossa meg a csatátér, azaz a halál szagát. A rekreált szag annyira hitelesnek sikerült, hogy a múzeum nem

¹⁹ The New York Times 2006.08.27. (Saját fordítás – H.G.)

volt hajlandó a termeit impregnálni ezzel a szaggal. A művészno sokszor kijelentette, hogy számára nem léteznek kellemes és kellemetlen szagok, hogy ez egy előítélet, amely ellen ő mint a szagok kiszabadítója – küzd. De úgy tűnik, természetes viszolygásunkat vagy vonzalmunkat bizonyos szagokhoz nehéz leküzdeni, nehéz érdeklődésesen befogadni őket.

Szintén szagokkal/illatokkal dolgozik Kozári Hilda magyar művész. Kozári Hilda munkáiban tanulmányozza az illatok hatását az érzelmekre és az emlékezetre. Az *AIR – Urban Factory Installation*ban Kozári Hilda rekonstruálta három város, Helsinki, Budapest és Paris sajátos illatát, amelyet egy-egy nagy buborékba zár be, arra invitálva a látogatót, hogy lépjen be a várost idéző szagbuborékba. Kozári a „nose-vision” terminust használja munkáihoz. A *Konyha és kávéház* sorozatban a képek előállításához a festékanyagok között fűszereket is használt.

Az utóbbi évek egyik legjelentősebb projektje ebben a vonatkozásban Sonia Falcone *Campo de Color* című munkája. A bolíviai művészno installációja több mint száz agyagtányérból áll, mindegyiken púposan felhalmozva valamilyen pigment vagy a különböző nemzetek konyhájában használatos fűszer (curry, chilli, cayenne, mustár, paprika, kakaó, fűszernövények porrá zúzva). Az installáció egyrészt a látványra játszik: az életteli, vidám kompozíció szigorú geometriai rendben fogadja a nézőt, a kör tökéletes formáját egy szigorú rácsszerkezetbe ismétli. Ezt az látvány valamilyen szinten egy, a számítógépre feltöltött kép is képes aproximálni. Amit viszont csak a közvetlen tapasztalat nyújthat, az illatok átható harmóniája, az izgalmas illatburok, amely belengi az installációt, magába zárja a befogatót, és egyaránt sugallja a konyha vagy étterem otthonosságát és a messze országok egzotikus varázsát. A műalkotás esztétikai tapasztalatának fontos része az illatok érzékelése – ezek mozgósítják a látogatóban az emlékeket és ismereteket, a régmúlt idők és a messze tájak nosztalgiáját, jobban, mint bármilyen más, látható vagy hallható tulajdonság.

Ízlelés

Talán a legproblematisabb eset az ízlelés esztétikai megközelítése. Amennyiben szeretnénk megőrizni a művészet és a nem művészet közötti releváns különbséget, az ízlelést nehezen tudjuk integrálni. Az ízlelés nehezen képzelhető el egy olyan kontextusban, ahol a befogató nem „kebelezi be” az ízlelés tárgyát – miközben a művészi kontempláció egyik ismérve éppen az, hogy nem „fogyasztja” el a tárgyat. Ha pedig elfogyasztásra (evésre) kerül sor, akkor nem olyan világos, miért beszélünk képzőművészetről és nem egyszerűen „konyhaművészetről”.

A fent említett Sissel Tolaas 2012-es olfaktív kiállítását a V2_Institute for the Unstable Media-n Rotterdamban úgy rendezte meg, hogy a látogatóknak az ízlelési érzeteire is számított – igaz, egy neutrális ízt használva alapul: a főtt rizs ízét. A látogatóknak főtt rizst szolgáltak fel műanyag tányérokban, és evés közben kellett „befogadni” a kiállított hat illatot-szagot.

Az evést, az ízlelés érzékét Rirkrit Tiravanija is használja munkáiban, amelyek gyakran nem a szemlélésnek kitett tárgyakból állnak, hanem helyzetek teremtéséből, és ezeket a helyzeteket néha az evés szociális tevékenysége hozza létre, éppen ezért Rirkrit Tiravanija a relacionista művészet egyik kitüntetett képviselője.²⁰ Első, 1990-ben New Yorkban bemutatott munkájában a kiürített Paula Allen Galériában egy sajátos thai ételt főzött a látogatóknak, akik evés közben egymással beszélgettek. Miután a látogatók elmentek, az étkezés maradékait meghagyták,

²⁰ Lásd Nicolas Bourriaud: *Relációesztétika*. Ford. Pálfi Judit, Pinczés Bálint. Bp. 2007.

mint az esemény bizonyítékát. Hasonló eseményeket a művész többször létrehozott (1992-ben New Yorkban az „Untitled (Free)” kiállítást, 1995-ben Pittsburghban, 2007-ben Chelsea-ben). Rirkrit gesztusának van egy kritikai éle is: azzal, hogy főz, és szétosztogatja az ételt, a korunkra jellemző kapzsisággal és birtoklási vágygal megy szembe.

Érdekes módon építette be munkájába az ízelet, méghozzá az alkoholfogyasztás formájában Cyprien Gaillard a berlini KW Institute for Contemporan Artban 2011-ben bemutatott, *The recovery of Discovery* című installációjában. Az installáció apropója a pergamoni oltár, amelyről a 20. század elején leszedték a domborműveket és az építészeti elemeket, és elhozták Berlinbe, ahol azóta is láthatóak. Cyprien Gaillard elhozott Törökországból 72 000 üveg Efes sört, ezeket elrendezte piramis formában – emlékeztetve ezzel az ókorban elterjedt építészeti mintára – majd a megnyitó napján arra kérte fel a látogatókat, hogy nyugodtan bontsák fel a sörösüvegeket, és fogyasszák el a sört. A kultúrafogyasztásnak figyelemfelkeltő módjával találkozhattak a látogatók: a geometriai szigorúsággal felépített piramis egyre zavaróbb, visszatartóbb arcot mutatott, az eldobott és büzlő üvegek tömkelegével. Az ízelet és a szaglás érzékének használata a befogadó részéről ebben az esetben a művészi koncepció lényeges eleme.

Az ízelet használata – rágózás formájában – szintén be volt építve a dominikai Quintapata művészcsoporthoz *ADN* című munkájába, amely az 55. Velencei Biennálén is látható volt. Egy négybe osztott képernyőn szimultán módon 4 videó ment, mindegyiken egy-egy szolid, középkorú személy sorolta a nem-rágózás szabályait, mintha ezek komoly tudományos vagy etikai tételek lennének. A képernyő melletti üvegtáblán rágógumi volt, amit a mellékelt instrukció szerint a látogatók használhattak és az elfogyasztott gumit a képernyőre ragaszthatták, ezzel foglalva álláspontot egy jelentéktelen kérdés komoly agyonszabályozásával szemben, mint a rágózás.

A leírt esetekben, a nem intellektuális érzékek működése a művészet befogadásában lényeges szerepet játszik: nem mellőzhetők sem a befogadásban, sem a művek értelmezésében. Az említett kísérletek természetesen marginálisak, sőt amint a következőkben látni fogjuk, értelmezésük nem is problémamentes. Jelentőségük abban áll, hogy a művészet meghatározott keretein belül mutatnak rá az esztétikai kontempláció lehetséges kiterjesztésére. Ezekből a példákból kiderül, hogy még akkor is, ha az esztétikai tapasztalatot a művészet befogadására korlátozzuk, lehetséges a látáson és halláson kívül más érzékek bevonása is az esztétikum területére.

Felmerülő problémák

Amennyiben lehetséges a művészet esztétikai tapasztalatának kiterjesztése, a következő kihívásokkal kell szembenézni:

Az esztétikai tapasztalat definíciója

Az esztétikai tapasztalat definíciója még a hagyományos kereteken belül is problematikus – ahogy Shusterman megállapítja, „az ‘esztétikai’ nyilvánvalóan homályos, többértelmű, vitatott

és változó jelölő”.²¹ Ahhoz, hogy fenntartsuk az esztétikai tapasztalat sajátosságát, meg kell különböztetnünk a tágabb terjedelmű érzéki tapasztalat fogalmától. Az esztétikai tapasztalat *differencia specificáját* hagyományosan abban látják, hogy az „intellektuális érzékekre” korlátozódik, élvezetet nyújt, méghozzá „érdekmentes tetszést”. A fentebb vizsgált kísérletek éppen ezt az első *differencia specificát* látszanak aláásni: úgy tűnik, be kell engednünk a kevésbé „intellektuális” érzékeket is az esztétika területére. A második lehetőség *differencia specificát*, az „érdekmentességet” az a pragmatizmusra jellemző szemlélet kérdőjelezi meg, amely az esztétikai tapasztalatban az életben kamatoztatható folyamatokat értékeli. Viszont ha lemondunk az „érdekmentesség” kritériumáról, ahogyan ezt Shusterman javasolja, akkor félő, hogy az esztétikai tapasztalat azonos lesz az érzéki tapasztalat egészével, azaz fölösleges lesz maga a terminus is, és beteljesedik az esztétika felszámolásának folyamata, éppen annak köszönhetően, hogy gazdagabbá akarjuk tenni.

A művészet specifikus fogalmának egybefolyása a művészet tág fogalmával (életművészet, konyhaművészet)

Az alacsonyabb rendű érzetek beemelése a művészetbe azzal a veszéllyel jár, hogy eltűnik a distinkció a „szépművészetek” és a ma már átvitt értelemben művészetnek nevezett tevékenységek között (pl. „konyhaművészet”). Ha meg akarjuk tartani az említett különbséget, akkor talán megint Kanthoz és az „érdekmentességhez” kell fordulni és megjegyezni, hogy a konyhaművészet nem a kontemplációnak, hanem az elfogyasztásnak ajánlja fel műveit, szemben a szépművészettel, amely még akkor sem a bekebelezést célozza, amikor az ízlelésre vagy szaglásra apellál. A konyhaművészet esetében a „művészet” jelző arra utal, hogy itt messze többről van szó, mint az éhség lecsillapítása. Az érzéki tapasztalat gyönyörét – hasonlóan a művészethez – a „hogyan” mozzanata adja. De nem állíthatjuk, hogy egy bármilyen remekül összehozott kulináris csoda „jelentéssel” bírna, azaz túlmutatna önmagán.

Kant alapján továbbra is meg tudjuk állapítani még ezekben az esetekben is, hogy esztétikai tetszéssel van dolgunk, vagy a kellemes gyönyörével. Ha egy étel elfogyasztása a kellemes ízek miatt történik, akkor nyilván legfeljebb „konyhaművészetről” beszélhetünk. Ha az étel elfogyasztása egyrészt a művészeti világra jellemző piacra, gyűjtésre, árbecslésre és eladhatóságra fókuszáló folyamat ellentétjeként van tételezve, egyben egy kommunikációs teret nyit, mint Rirkít Tiravanija munkái, méltán értelmezhető ez úgy, mint egy művészi esemény – és ebben az esetben az étel kellemessége, ami a konyhaművészetben lényeges – teljesen másodlagos szerepet játszik. Ami számított Cyprien Gaillard munkájában, az Efes sör elfogyasztása – ahol nem a sör íze volt releváns, hanem a származási helye, amit a márkanév közvetített. Az esztétikai tetszést az ilyen esetekben is meg lehet különböztetni az érzetek gyönyörétől.

A kiterjesztett esztétikai tapasztalat a kortárs művészetben nem jelenti a művészet és az élet közötti határok eltörlését. Sokkal racionálisabb úgy interpretálni ezeket a kísérleteket mint a művészet saját határainak kipróbálását. A művészet csak akkor „hasznos” az élet számára, csak akkor tud szimulálni élethelyzeteket, feltenni életbevágóan fontos kérdéseket, ha megmarad művészetnek. Viszont teljesen legitim törekvés ezeknek a határoknak a feszegetése.

²¹ Richard Shusterman: *The Aesthetic. Theory Culture Society* 23(2006). 237–243, 243.

Extended Aesthetic Experience in Contemporary Art

Keywords: aesthetics, aesthetic experience, contemporary art, extended aesthetic experience

The discipline of aesthetics is in a quite particular position: even though the meaning of the Greek term ‘aisthesis’ would lure us into thinking that aesthetics was the discipline of the ‘sensational cognition’, this term has been the designator of a more restricted field. It has mostly been applied to questions of philosophy of art, and due to this application, the meaning of the term ‘aesthetic’ has also been restricted to the senses which allow for the experience of art: the so called “intellectual” senses, the visual and auditory ones. In my opinion, aesthetics should reflect on those contemporary artistic enterprises attempting to include the senses that have been neglected so far: touch, smell, and the sense of taste. Therefore we can expand the realms of the aesthetic so that it would include all the experience channeled by the external senses. This expansion entails some theoretic issues: it leads to difficulty in distinguishing between the aesthetic and the sensational experience, and it might lead to ambiguity regarding the literal and figurative meaning of ‘art.’

Incze Éva

Az építészet esztétikai létrangja

„Az esztétikának fel kell oldódnia a hermeneutikában.”¹

A pillantás a gyors rátekintés és a továbbtterelő figyelem mozgása, melyben egy szín, egy szokatlan forma vagy valami furcsa aspektus feltűnik, éppen csak felületesen megmutatkozik, és halványan rögzül az emlékezetben. A pillanat fenomenjét nem lehet a *most*-ból megvilágítani, mondja Heidegger,² hasonlóképpen a pillantás sem pusztán véletlenszerű optikai mozzanat, hanem a perspektivikusan irányított figyelem horizontjába való kerülés, a szemlélődésben utunkba kerülő lehetőség. A vibráló, ide-oda cikázó tekintet és az épület alapvető nyugalmanak ellentétéhez hasonlóan a pillantás és a koncentrált szemlélődés feszültsége jellemzi az építészetre vonatkozó esztétikai gondolkodást – mondja Valastyán Tamás.³ A pillantás szóban rejlő játéklehetőségből kiindulva Valastyán magát a pillantást jelöli meg az építészet és az esztétika *par excellence* problémájaként, hiszen az esztétika csak futó »pillantással« vet számot az építészettel.

Az építészet mindig is problémát jelentett a művészetfilozófia és a klasszikus esztétika számára – mondja Roger Scruton, hiszen ez a művészeti ág olyan sajátosságokkal rendelkezik, mint a hasznosság (funkcionalitás), a mérhetetlen anyagszerűség és helyhez kötöttség (statuáris jelleg), a közszemlén állás (publikus jelleg) vagy a dekorativitás, és mindezek által radikálisan elkülönül a többi művészeti ágtól.⁴

A Scruton által felsorolt tulajdonságok arra a hármasságra vezethetők vissza, melyet az építészetelmélet és/vagy építészetesztétika egyetlen ókori szerzője, Vitruvius megszabott az építészet számára: az építészet feladatai közé tartoznak a különböző köz- és magánépületek építése, az órakészítés, valamint a gépek szerkesztése. „Mindezek pedig akként épüljenek meg, hogy gondoljanak a *firmitas*, *utilitas* és a *venustas* elvére” – írja Vitruvius.⁵

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

¹ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Bp. 2003. 196.

² Vö. Martin Heidegger: *Lét és idő*. Bp. 1989. 390–391.

³ Vö. Valastyán Tamás: *Anarchitektonika. (Az építészet esztétikai reflexióihoz)*. = *Árkádia. Építészetelméleti jegyzet*. Szerk. Puhl Antal, Szalai András, Vukoszavlyev Zorán. Debrecen 2012.

⁴ Vö. Roger Scruton: *The Aesthetics of Architecture*. Princeton, New Jersey 1980.

⁵ Vitruvius: *Tíz könyv az építészetéről*. Bp. 1988. 38. Az építőművészetre vonatkozóan kinyilatkoztatott hármasság nagyon népszerűvé vált a középkori szerzők körében, akik a művészet általános feltételeiként ismerték el: „Minden mester iparkodik szép, hasznos, tartós művet alkotni, és akkor kedves és tetsző egy mű, ha ezzel a három tulajdonsággal rendelkezik. [...] A tudás a művet széppé, az akarat hasznossá, a kitarás szilárdá teszi. Az első a lélek értelmes, a második a vágyakozó, a harmadik az indulatos részében van” – fogalmazza át nagyon szépen a neoplatonizmus jegyében Bonaventura. Vö. Bonaventura: *A művészetéről. = Az égi és földi szépről. Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez*. Szerk. Redl Károly. Bp. 1988. 368. Magától értetődően ezt a hagyományt eleveníti fel a nagy reneszánsz építész és gondolkodó, Andrea Palladio, akinek a *Négy könyv az építészetéről* (Bp. 1982) című értekezése már címében is jelzi a vitruviusi örökséghez való hűséges ragaszkodást. Vitruvius traktátusára gyakran hivatkoznak a középkori és reneszánsz művészeti gondolkodásban, később az építészetelméletben idézik gyakrabban, de utal rá Hegel is, vagyis megkerülhetetlen alap az építészetéről való gondolkodásban.

A *firmitas* elve a tartósságot jelenti, olyan anyagok megválasztását és olyan építési eljárások kialakítását, melyek lehetővé teszik szilárd és maradandó építmények alkotását. Az *utilitas* elve akkor valósul meg, ha az épület megfelelően, kényelmesen és akadálytalanul biztosítja a használatot, azaz funkcionális. A *venustus* vagy az ékesség elve pedig akkor valósul meg, mondja Vitruvius, ha „az épület megjelenése csinos és választékos, és tagjainak arányossága helyes szimmetriaszámításokon alapul”.⁶ A vitruviusi hármasság követelmény az építészet lényegét fejezi ki, ugyanis az építészeti alkotás egységes módon kell megfeleljen ezeknek a különválasztható kritériumoknak. Az anyag, a forma és a funkció olyan egységet képeznek, mely egy háromszög zárt alakzatában ábrázolható, és melynek különböző pontjai az építészeti alkotás perspektivikus szemléletét teszik lehetővé. Így az építészettel foglalkozó mérnöki tudományok az anyagszerűség szempontjából, az esztétika a szépség elve szerint, az épületek használója pedig funkcionalitásuk szerint értékeli az épületek különböző aspektusait és egységét.

Az építészeti alkotásoknak ez a komplexitása azonban, amint Scruton említette, problémát jelentett az esztétikai gondolkodás számára: esztétikailag szemlélve az anyagszerűség közegeiben a tiszta szépség nem maradandó, hanem elenyésző módon jelenik meg. Bár a kézzelfogható anyagszerűség nemcsak az építészet, hanem a szobrászat és a festészet problémája is, a zene és a költészet pedig annak ellenére, hogy megfoghatatlan anyaggal dolgozik (hang, illetve a szavak) nem képes felülkerekedni az anyagszerűságon, mégis az anyag a legnagyobb mértékben az építészetben található meg. Az építészetben a szépség a dekoráció és a forma szimmetriájában vagy a konstrukció arányaiban fedezhető fel, ez azonban a többi díszítőművészethez hasonlóan a szépség egy korlátozott létmódját képviseli. A felsorolt követelmények közül a funkcionalitás tekinthető az egyetlen olyan aspektusnak, melytől minden művészeti ágának sikerült megtisztulnia, az építészet azonban nem tud ettől megszabadulni. Az építés nem pusztán az alkotói kreativitás öncélú képződménnyé való átváltozása, hanem mindig egy megrendelő konkrét elvárásaihoz kell igazodnia; az épület nem pusztán műtárgy, hanem az ember otthona, mely az életteret és a benne lejátszódó cselekvéseket artikulálja. Az építészettel kapcsolatos, esztétikatörténetileg is nyomon követhető dilemma abban a kérdésben fogalmazható meg, hogy művészetnek tekinthető-e egyáltalán, miközben a mindennapi élet gyakorlatához kapcsolódóan a funkcionalitás feladatát kell teljesítenie? Az építészetről szóló esztétikai diskurzus az anyag és a funkcionalitás antiesztétikájaként körvonalazódik.

Az építészetre vonatkozó esztétikai reflexiók olyan hierarchizáló vagy modellközpontú diskurzusokba illeszkednek, melyeknek kulcsfogalmai a *techné*, az *ars*, az *arte del disegno*, a *le beaux arts*, *fine arts*, majd később a művészet és/vagy technika, a tárgyközpontúsággal szembehelyezkedő recepcióesztétika, illetve az általános esztétika lehetőségének és az ágazati esztétikák létjogosultságának dilemmáiban tematizálódnak.

Paul Oskar Kristeller *A művészetek modern rendszere* című tanulmányában az öt fő művészeti ág rendszerének történetét vizsgálja, és kimutatja, hogy az irodalmat, zenét, festészetet, szobrászatot és költészetet egybefoglaló, a 18. században kialakuló rendszer előzményei az antikvitás, valamint a középkor és a reneszánsz összehasonlító művészetfilozófiájában gyökereznek. Kristeller szerint, míg az ókori, középkori és reneszánsz értekezések nem általános, hanem az ágazatra vonatkozó fogalmak és szabályok szerint tárgyalták az egyes művészetek problémáit, addig a modern esztétikai gondolkodás „egy univerzális alapelv-rendszer” szerint

⁶ Vitruvius: *i.m.* 38.

tárgyalta a művészetet, és eszerint végezte el a különböző művészeti ágak összehasonlítását és rangsorolását.⁷ Kristeller esztétikatörténeti kutatásának hozadéka nem pusztán csak annak kimutatása, hogy a művészet fogalmának tartalmához párhuzamosan kapcsolódik a művészetek hierarchikus rendszere, hanem annak belátása is, hogy a művészet elveinek levezetésben mindig valamely kitüntetett művészeti ág szerepel rejtett modellként.

Kristeller felvetéseit egészíti ki Władysław Tatarkiewicz *Az esztétika alapfogalmai* című munkája, amelyben külön fejezetekben foglalkozik a művészet fogalmi definíciójának történetével, továbbá a művészetek felosztásának, valamint a művészet fogalmának és a költészet kapcsolatának történetével. Tatarkiewicz fogalomtörténeti elemzései egyrészt alátámasztják azt a Kristeller alapján megfogalmazható tételt, miszerint az esztétika perspektivikus szemléletmódja a modellközpontúsággal azonosítható, másrészt az ágazati esztétikák kifejlődése nyomán megfogalmazódó álláspontot, mely szerint az esztétikai gondolkodásra az irodalom-központúság dominanciája jellemző.⁸ Mind az antik művészetfilozófia, mind a későbbi klasszikus esztétikai gondolkodás rangsorolásaiban többnyire a költészet tölti be annak a modellként szolgáló művészeti ágnek a szerepét, mely „egy mértékadó alapot, archét biztosít” a művészetről való gondolkodás számára.⁹ A költészetten kívül a festészet és a zene kap kitüntetett szerepet, a festészet esztétikai emancipációja a szobrászattól és az építészettől való elhatárolódásában, a szabad művészetekhez való felemelkedésében, valamint a *paragone* reneszánsz kori vitájában gyökerezik. Mintaadó művészeti modellként jelenik meg a zene a püthagoreusoknál, fontos szerepet kap Platónnál és a neoplatonikus hagyományban, majd Schopenhauer zenei metafizikája és a német romantikában megjelenő abszolút zene fogalma újból az esztétikai gondolkodás középpontjába állítja ezt a művészeti ágazatot. A művészetek hierarchikus rendszerének történetéből hiányzik az építészeti modell, az építészet mindig a perifériára szorul a kanonizált művészeti ágak sorában, és esztétikai státusa kérdéses marad.

Az esztétikai tradíciót abból a szempontból tekintjük át, hogy a művészeteknek elsősorban a költészetre vagy a festészetre alapozott szisztémáiban milyen interpretációs lehetőségek adódnak az építészeti alkotás és az írott szöveg analógiájára vonatkozóan.

Építészet és költészet összetartozása

Az ókori preesztétikai művészetfelfogás központi fogalma a *techné*, melynek eredeti jelentése mesterség, készség, egyfajta szakmai kompetencia, művészet, de nem technika, mondja Heidegger.¹⁰ A *techné* sokrétűségére mutatnak rá mindazok a görög kifejezések, melyek Tatarkiewicz szerint eredetileg az alkotómunka sajátos feltételeit jelölték, nem pedig valamely művészeti ágat: a szabályok szerinti létrehozóképeség, mely racionális jellegű és célszerű, nem pedig az intuíciótól vagy fantáziától függő alkotómunkát jelenti.¹¹ A *techné*ben rejlő szakértelem

⁷ Paul Oskar Kristeller: *A művészetek modern rendszere*. Vulgo 1(2003). 47–48.

⁸ Vö. Władysław Tatarkiewicz: *Az esztétika alapfogalmai*. Bp. 2006. 65–72.

⁹ Veres Bálint: *Újragondolhatjuk-e a művészeteket az építészet révén?* DISEGNO. A designkultúra folyóirata 2014. 82.

¹⁰ Martin Heidegger: *A művészetek eredete és a gondolkodás rendeltetése*. Athenaeum. *Mi az esztétika?* Szerk. Bacsó Béla. I/1(1991). 68.

¹¹ Tatarkiewicz: *i.m.* 45.

úgy működik, mint egy vezérlő elv, ennek alapján minden művész *architékton*, vagyis a létrehozás vezetője, aki a legmagasabb rendű tudással rendelkezik, mellyel irányíthatja a *poesist* mint általános értelemben vett létrehozást. A *poesis* a láthatatlan valóságnak a láthatóvá tételét jelenti, s mint ilyen minden művészetben benne rejlik. A *mousikí* pedig eredetileg nem zenét, hanem a műzsai megszállottságot jelentette, de mindazokkal a művelt, tanult emberekkel kapcsolatban is használták, akik értettek a művészetekhez. A görög kifejezések specifikus leszűkülése csak később következett be, mondja Tatarkiewicz, és ennek megfelelően pl. a *poesis* csak a költészetet, az architektúra pedig csak az építőművészetet jelenti.¹² Az *arché* és a *techné* összetételéből származó architektúrát tehát a kiindulópont, a vezérlő elv működésének kell tekinteni, mely minden művészeti alkotás feltétele ugyanúgy, mint a *poesis*.¹³

Bár az ókorban számos klasszifikációs rendszer születik a művészetek osztályozásával kapcsolatban, (így például az szofisták, majd később Quintilianus, Cicero és Plótinosz is foglalkoznak az egyes művészeti ágak csoportosításával), ezúttal Platón és Arisztotelész közel álló felosztásait vizsgáljuk részletesebben, tekintettel arra, hogy hatástörténeti szempontból ezek a művészetfilozófiai álláspontok képviselnek prekonceptiót a későbbi esztétikai gondolkodás számára.

Platónnál *A szofista* és az *Állam* című dialógusokban jelenik meg a művészetek rendszerének különböző szempontokból történő felosztása.¹⁴ Platón a *Szofista* című dialógusban a művészetek/mesterségek két fajtáját különbözteti meg: létrehozó/alkotó (*poietiké*) és birtokló/szerző művészetek.¹⁵ Ez a felosztás egyrészt azért érdekes számunkra, mert jelzi a *techné* fogalomkörének tágasságát, melybe minden olyan szerző vagy alkotó tevékenység beletartozik, ami szakértelmet igényel, így például a dialógusban részletesen elemzett horgászat, vagy a vizsgálódásaink középpontjában álló építészet is. Másrészt ez az osztályozás jelzi azt a kontextust, melybe a művészetek tárgyalása illeszkedik Platónnál: a művészet meghatározásában mindig megjelenik valamely várható jó vagy várható haszon elérése. Az itt található felosztás szerint az építőművészet és a költészet is a poetikus művészetek körébe tartozik, azonban a célszerűség és hasznosság szempontjából történő értékelés szerint az építészet az életszükségletek szempontjából hasznos tárgyakat hoz létre, míg az imitáción alapuló költészet a pszichológiai és társadalmi hasznosságot nélkülöző, haszontalan tevékenységek köréhez tartozik.

Az *Állam* című dialógusban a valósághoz való viszonyuk alapján az alkotó művészeteket felosztja az isteni teremtésre, mely által létrejönnek a természeti dolgok (*physis*), és az emberi alkotás kettősségére. Továbbá mind az isteni, mind az emberi alkotás eredményeként létrejöhetnek eredeti dolgok (*eidosz*) és másolatok (*eikonesz*), pl. az árnykép, tükörkép stb., vagy a festő, szobrász, színész, költő által készített utánzás (*mimeszisz*), amelyeknek mindig alacsonyabb ontológiai létrangja van, mint a modellként szolgáló *eidosz*oknak. Az alkotómester (*demiurgosz*) vagy

¹² Uo. 62–63.

¹³ Frans Jeursen: *Miről szól az építészet?* <http://epiteszforum.hu/mirol-szol-az-epiteszet>. (Letöltve: 2015.04.03.)

¹⁴ Francis E. Peters *Termeii filozofiei grecești* (Buc. 1993) című fogalomszótárában megjelöli azokat a platóni és arisztotelészi szöveghelyeket, ahol előfordul a *techné* kifejezés. A további vizsgálódások ennek alapján történnek. Vö. 267–269.

¹⁵ A szerző művészetek – mint amilyen a kereskedés, vadászat, versenyzés stb. – ismeretek, pénz vagy anyagi javak elsajátítására törekednek valamely gyakorlati, hasznos cél érdekében (*praktike*) vagy a megismerés érdekében, teoretikus célból (*gnostike*). Az alkotó mesterségek, mint a földművelés és „általában a halandó testről való gondoskodás, továbbá mindaz a munka, amely az eszköznek nevezett dolgok összeállítására és megformálására irányul, végül az utánzás művészete: mindezek méltán nevezhetők egyetlenegy névvel” – mondja az eleai Vendég. Vö. Platón: *A szofista*. = *Összes művei*. II. köt. Bp. 1984. 219a–b, 265d–e.

eredeti dolgokat, vagy másolatokat hoz létre. Míg az *Állam* c. dialógusban az isteni alkotásnak tulajdonítja az eredeti *eidoszok* létrehozását, és ebből következik, hogy minden emberi alkotás csupán másolat, addig *A szofistában* az isten és az ember által létrehozott alkotások egyaránt lehetnek eredeti dolgok és másolatok is, ily módon a művészetek aporetikus felosztása fenntartja úgy a mimetikus, mint a poetikus interpretáció lehetőségét. A mimetikus (utánzó) és poetikus (létrehozó) művészet megkülönböztetése, valamint a modern művészetek rendszerét képező művészeti ágaknak (költészet, festészet, szobrászat, színművészet) az utánzó művészetek kategóriájába való besorolása képezi a platóni művészetfelfogás történeti interpretációinak vezérfonalát. A platóni művészetfelfogás interpretációs kríziseket kiváltó kritikus pontja elsősorban a költészetnek és a zenének mint inspirációból fakadó, múzsai megszállottságból eredő tevékenységeknek a kihagyása a művészetek rendszeréből vagy az utánzó művészetekbe való besorolása, melyek nem kívánatosak az ideális államban.¹⁶

Az építészet látszólagos pozitív helyzete a platóni rendszeren belül éppannyira kérdéses, mint a retorika leértékelése. A retorika iránt lépten-nyomon kihangsúlyozott ellenszenvet éppúgy kritika alá kell(ett) vetni, mint a különösebb problémát nem okozó építészet megnyugtató rangsorolását. Amint Tatarikiewicz kutatásaiból kiderül, a görögöknél kialakult a művészeteknek egy olyan felosztása, mely a szabad és a közönséges vagy vulgáris művészetekre való szétválasztást jelentette, ez pedig azon a társadalmi szerkezetből adódó szemponton alapult, hogy a kétkezi, fizikai munkát igénylő tevékenységeket lenézték, a szellemi erőfeszítést feltételező művészeteket pedig magasabb rendűnek tekintették.¹⁷ Ez az arisztokratizmus Platónnál az ideális állam hierarchikus munkamegosztásában tükröződik. Márpedig a *technéként* értelmezett építészet az ács- és kőművesmesterséghez kapcsolódik, ahogyan később Vitruvius is megfogalmazza, az építészet a kézművességből és az elméleti gondolkodásból születik, mivel tudás nélkül éppúgy nem lehet építeni, mint ahogy az elméleti tudás sem elegendő az építéshez.¹⁸

Arisztotelésznél a *Metafizikában* és a *Nikomakhoszi etikában* található a poetikus művészetek teleologikus szempontból történő felosztása. Arisztotelész szerint is a *techné* olyan mesterséges létrehozás, mely a természetes és a spontán keletkezéstől eltérő, sajátosan emberi, alkotó cselekvés, készítő tevékenység. A mesterségek közül némelyek az életszükségletekre vonatkoznak, mások „a szemlélődő élet örömeire” irányulnak,¹⁹ vagyis nem a hasznosságot, hanem a kényelmet szolgálják. A célszerűség azonban nemcsak a *technére* jellemző, hanem minden keletkezés és mozgás, így a természet és a kozmosz változásai is egy isteni *nousz* tevékenységében kijelölt végső cél fele tartanak.²⁰ A *Metafizikában* teljesedik ki a *telosz* radikalizálása, a célszerűség mint ok működik a dolgok keletkezésében, a cél mutatja a mozgás irányát, és a *techné* képezi annak az átfogó teleologikus kontextusnak a metafizikai modelljét, melybe minden illeszkedik. Az egész *Metafizikában* ismétlődik a házépítés példája, mely a *techné* teleologikus struktúráját hivatott

¹⁶ Tatarikiewicz szerint a költészet és a zene kihagyása a művészetek rendszeréből két alapvető feladatot jelölt ki a későbbi művészetfilozófiai és esztétikai gondolkodás számára: a költészet és zene belefoglalását a művészetekbe, valamint a kézművesség és a tudományok eltüntetését. Az első feladat megoldása már a görögök által teljesült: a zene szabályainak felfedezése a püthagoreusok által, valamint a költészet szabályainak feltárása Arisztotelész *Poétikájában* biztosította ezeknek a művészeti ágaknak az elismerését. Vö. Tatarikiewicz: *i.m.* 46.

¹⁷ Uo. 47.

¹⁸ Vitruvius: *i.m.* 31–32.

¹⁹ Aristoteles: *Metafizika*. Ford. Halasy-Nagy József. Bp. 1992. 981b.

²⁰ Uo. 994b.

szemléltetni: „Így pl. egy háznál a mozgató ok az építészet és az építőmester, cél a kész ház, anyag a föld és a kövek, a forma pedig a ház fogalma” – mondja Arisztotelész.²¹

A költészetről és a retorikáról szóló arisztotelészi művek (*Poétika*, *Retorika*) külön tárgyalják az írott szavak művészetét a beszéd formájában elhangzó szavak művészetétől, és ennek meghatározó jelentősége van nemcsak a Platóntól eredő ellenszenv mérséklése, valamint a költészet és a szónoklás művészetének legitimációja szempontjából is, hanem a szöveg szóbeli és írott, azaz áthagyományozható formáinak az elkülönítésében is. Művészetfilozófiai szempontból Arisztotelész tehát nem annyira az építészet értelmezése tekintetében, hanem a retorika és a költészet irányában tesz meghatározó lépést azáltal, hogy a mimézist a művészet általános elveként fogadja el. A *Poétikában* elsősorban az irodalmi és zenei műfajok (eposzírás, tragédiaköltészet, lantjáték stb.) vonatkozásában határozza meg az utánzást, a *Metafizikában* a mimézis általánosabb értelemben jelenik meg. „bizonyos értelemben minden valami hasonló nevűből jön létre, mint a természeti dolgok, vagy egy hasonló részből; pl. a ház házból, vagy legalábbis az ész által, ahol a művészet a forma [...] Mert a mag úgy hozza létre alkotásait, mint a művészi alkotásokat [...]”²²

A görög művészetfelfogásnak a különböző művészeti ágak felosztását érintő eredményei a következőképpen foglalhatók össze: amint Kristeller rámutat erre, a modern művészetek rendszerét képező ágazatokat – költészet, festészet, szobrászat és zene – az imitáció különböző formáinak tekintették, a mimetikus művészetek osztályába sorolva.²³ Kialakul tehát a művészeti ágak egymáshoz viszonyításának egy olyan modellje, mely együtt pozicionálja a négy mimetikus művészetet és egyértelműen kizárja az építészetet és a retorikát ebből a körből. Az építészet mind Platón, mind Arisztotelész szerint az eredeti tárgyakat létrehozó, alkotó és kérdéses módon utánzó művészet. Hasonlóképpen a retorika a meggyőzés céljából létrehozott szónoki szövegalkotás tudománya, a beszéd művészet, *techné*. Az ókori művészetfilozófiai szemlélet másik fontos eleme a miméziselmélet, melynek későbbi tényerése a művészet poétikus vagy mimetikus jellegéről szóló esztétikai viták hosszú történetében kérdésessé tette az építészet esztétikai létrangját.

Az *ars* középkori fogalma a tudáson alapuló alkotóképesség ókori hagyományát folytatja, a fogalom számos meghatározása közül idézve: „Művészetnek azt nevezzük, ami szabályaival köt és fegyvelmez bennünket” – fogalmazza meg Cassiodorius, 6. századi egyházatyja, aki főként a szabad művészetek tudományait tárgyalta.²⁴ Aquinói Szent Tamás szerint pedig „A művészet (ars), úgy tűnik, semmi más, mint az értelem meghatározott rendje [...], ahogyan az emberi cselekedetek meghatározott eszközök által a kellő célt elérik.”²⁵ A művészettel kapcsolatban ugyanúgy a mesterségbeli tudás hangsúlyozódik, mint Platónnál és Arisztotelésznél.

A hét szabad művészet (*septem artes liberales*) többnyire olyan diszciplínákat foglal magába, melyek később a különböző tudományok területéhez kerültek (aritmetika, geometria, asztrológia, grammatika), a filozófiához (logika) vagy a művészetekhez (zene, retorika). Kristeller szerint valószínűleg Szent Victor-i Hugó alkotta meg a hét mechanikai művészet (*septem artes mechanicae*) modelljét, mely a kortárs és a későbbi középkori szerzőkre is kimutathatóan nagy hatást gyakorolt, többek között a korai gótika nagy építőmesterére, Suger Apátra. Szent Victor-i Hugó a filozófia nagyon tágra értelmezett, minden isteni és emberi dolog tanulmányozására

²¹ Uo. 996b. Lásd még 1072a–b.

²² Uo. 1034a–b.

²³ Kristeller: *i.m.* 7.

²⁴ Cassiodorius: *A szabad művészetekről és tudományokról.* = *Az égi és földi szépről.* 158.

²⁵ Aquinói Szent Tamás: *A művészetéről.* = *Az égi és földi szépről.* 419.

kiterjedő fogalmába illeszti a művészeteket és ezen belül az építészetet is. A filozófia tudománya négy tevékenységtípust foglal magába: elméleti tudás, a gyakorlat, azaz cselekvés tudománya, a mechanika (a mesterségek tudománya) és a logika. Az építészet a mechanikai művészetek sorába tartozik, hiszen „(...) az is nevezhető művészetnek, ami az alárendelt anyagban valósul meg és tevékenység révén tárul fel, mint az építészet” – írja Szent Victor-i Hugó.²⁶ Az építészet a mechanikai művészetek felosztásában²⁷ az *armatura* (az embernek menedéket és szerszámot biztosító) mesterségek csoportjába tartozik, akárcsak a templom és épületdíszítésre szolgáló szobrászat és festészet. Umberto Eco szerint a korabeli felosztások és rangsorolások célja nem az volt, hogy a szépművészeteket elválasszák a hasznosaktól, hanem sokkal inkább az, hogy a nemesebb művészeteket elhatárolják a kétkezi munkát igénylő mesterségektől, vagyis ugyanaz a görög intellektualista nézőpont jellemző, mely a megismerést és a szemlélődést tekintve a legfőbb jónak, az olyan szolgai művészeteket pedig, mint az építészet, „kompromittálja az anyag és a kétkezi előállítás fáradtsága”²⁸

A mai értelemben vett költészet vagy irodalom nem létezett, a *litteratura* (írástudomány) mindent magába foglal, ami írásba foglalható, és megörökítésre méltó, mondja Szent Ágoston, nemcsak a betűk és szavak elrendezésével foglalkozó grammatikát, hanem a történetírók szövegeit is.²⁹

A *techné* fogalmában a különböző művészeti ágakra hangsúlyosabban jellemző alkotótényezők összefonódása figyelhető meg, mely lehetővé teszi az építészet poétikus jellege és a költészet architekturális értelmezése közötti átjárhatóságot.

Építészet és költészet szétválása

A reneszánszban még nem jön létre a művészetek átfogó, esztétikai alapvetésű rendszerezése, azonban, Kristeller szerint, jelentős kulturális és társadalmi változások mentek végbe, melyek átrendezték a művészetek ókori és középkori felosztását. A reneszánsz kori osztályozás átrendezésében két mozzanatot érdemes figyelembe venni: a latin nyelvű és a köznyelvi irodalom növekvő népszerűsége, majd a könyvnyomtatás elterjedése jelentős kulturális presztízst kölcsönözött a *Studia humanitatis* tárgyköréhez tartozó retorika, grammatika, görög filozófia és erkölcsstan, valamint költészet számára, és ennek a csoportnak a mérvadó eleme a költészet lesz, mondja Kristeller.³⁰ A másik fontos jelenség a festészet és költészet versengéséről folyó viták, melyek utat nyitottak a festészetnek, maguk után vonva a szobrászatnak, valamint az építészetnek a szabad művészetek körébe való felemelkedését. A három klasszikus művészeti ágat magába foglaló vizuális művészetek (festészet, szobrászat, építészet) *arti del disegnoként* történő önállósulásában döntő lépésnek tekinthető a firenzei művészeti akadémia (Accademia del Disegno) megalapítása,

²⁶ Hugo De Sancto Victore: *Didascalicon*. = *Az égi és földi szépről*. 287.

²⁷ Az emberi test hasznát szolgáló hét mechanikai művészethez tartozik: a *lanificum* (takácsmesterség), *armatura*, *agricultura*, *venatio*, *navigatio*, *medicina* és *theatrica*, utóbbi mint a szórakozás művészete. A mechanikai művészetek neve firenzei Szent Antal és Szent Victor-i Hugo nyomán valószínűleg a *moechor*; azaz hamisítani szóból származik, hiszen a szellemi dolgok megértésére elrendelt emberi értelem ezekben a művészetekben az anyagi dolgok elrendezésével foglalkozik. Vö. K. E. Gilbert–H. Kuhn: *Az esztétika története*. Bp. 1966. 126.

²⁸ Umberto Eco: *Művészet és szépség a középkori esztétikában*. Bp. 2007. 215.

²⁹ Augustinus: *A rendről*. = *Az égi és földi szépről*. 80.

³⁰ Kristeller: *i. m.* 11.

mely az említett művészeti ágak tanulmányozását a kézművescéhek és mesteremberek gyakorlati tudásától elszakítva szervezte meg.

A reneszánsz gondolkodás két meghatározó szempontot hoz be a későbbi esztétikai elméletek számára: felújítva a mimézis arisztotelészi elméletét, az utánzást a művészetekre vonatkozó tárgyalás alapvető szempontjaként fogadtatta el. A másik szempont a költészet és festészet egymáshoz való viszonyának, közeledésének (a horatiusi *ut pictura poesis* elve alapján) és szétválásának (a *paragone*-vitákban) történetéből adódik. Eszerint a különböző művészeti ágak nemcsak összehasonlíthatók, hanem bizonyos művészeti ág megalapozhatja a másik lényegének értelmezését, továbbá az isteni hierarchiától eltérő, relatív érvényes rangsorba állíthatók.³¹

A szépművészetek modern rendszerének kialakulása a Charles Batteux által a 18. század közepén elkészített listához kapcsolódik, Batteux a hasznosságra irányuló mechanikai művészetektől különválasztja a gyönyörködtetésre irányuló szépművészeteket (*beaux*), mely utóbbi a mimetikus művészeti ágakat foglalja magába: zene, költészet, festészet, szobrászat és a tánc. Az építészet és a retorika azonban egy harmadik csoportba kerül, a gyönyörserzés és hasznosság kettős feladatát teljesítő kategóriába. Tatarikiewicz szerint ez a felosztás azért emelkedik ki az osztályozási kísérletek sokaságából, mert gyorsan elfogadottá vált, megjelenése után két évvel megszületik a szépművészetek (*les beaux arts*) fogalmának angol megfelelője (*fine arts*), és a kifejezés bekerül a francia *Enciklopédia* bevezetésébe is, ahol d'Alembert jóvoltából az építészet is megjelenik a felsorolásban.³² Ez az egységes alapelv szerinti felosztás képezi a művészetek fogalmát a szépséggel összekapcsoló esztétikai gondolkodás kiindulópontját.

A felosztás jól mutatja a költészetnek a mimetikus keretben értelmezett művészethez való nagyfokú közelítését és az építészetnek ettől való távolságát. Míg a költészet a modern művészetek rendszerében az esztétikai gondolkodás meghatározó modelljévé válik, addig a művészet-filozófiai és esztétikai elméletek az építészet mimetikus jellegének kérdésességét tárgyalják. Az építészet korábban soha nem tartozott a mimetikus művészetekhez, és Batteux felosztásában is külön kategóriába kerül, hangsúlyozottá téve egy sajátos kettősséget az építészettel kapcsolatban: az építészet nemcsak létrehozás, hanem a létrehozottban való megmutatás is.³³ Ugyanakkor az sem hagyható figyelmen kívül, hogy az építészet a retorikával együtt különítődik el a többi

³¹ Tatarikiewicz reneszánsz kori osztályozások sokaságát mutatja be, melyek az ókori hagyományból kölcsönzött szempontok szerint (hasznosság, nehézség, a létrehozó munka természete szerint stb.) változatos klasszifikációs lehetőséget alakítottak ki, és minden olyan mesterséget igyekeznek magukba foglalni, mint a konyhaművészet, olvasás, sport, cipészet stb. Vö. Tatarikiewicz: *i.m.* 51–52. A felosztások sokasága egyfajta osztályozási bátorságra, a tudás hatalmából eredő fölényességre utal.

³² Tatarikiewicz: *i.m.* 53–54.

³³ Tanulságos ebben a tekintetben Puhl Antal *Az építészeti poézis mint mimézis* című tanulmánya, mely a mimézis-elméletek változatait vizsgálva kutatja, hogy miért nincs az építészetben klasszikus értelemben vett mimézis. A szerző szerint a mimézisnek az az ókori és reneszánsz kori felfogása, mely az utánzást a természet láthatatlan rendjének láthatóvá tételeként tekinti, abban az értelemben alkalmazható az építészetre, ahogyan a reneszánszban a mimézis lehetőségét a természetben rejlő számszerű összefüggések és arányok leképezéseként, másrészt az ókori építészeti elemek másolásaként tekintették megvalósíthatónak. Az építészet mimetikus jellege akkor vált igazán kérdésessé, amikor a felvilágosodás kori esztétikai elméletek szerint nem a természet, hanem a valóság esztétikai aspektusának, a szépség utánzását kellett teljesítenie. Puhl szerint a miméziselmélet esztétikai felszámolására tett számtalan kísérlet ellenére a gadameri hermeneutika nyitja meg annak a lehetőségét, hogy az építészetben poézis és mimézis együtt váljon elgondolhatóvá. Vö. Puhl Antal: *Az építészeti poézis mint mimézis*. <http://epiteszforum.hu/az-epiteszeti-poezis-mint-mimezis-puhl-antal-dla-filozofia-dolgozata>. (Letöltve: 2015.05.20.)

művésztől, a retorika még egy ideig megjelenik az osztályozó rendszerekben, majd eltűnik a művészetek sorából, a színjátszás kerül a helyébe.

De az építészet nemcsak a miméziselmélet nehézkes alkalmazhatósága szempontjából vált kérdésessé, hanem a természettudományok nézőpontjából is. Kristeller szerint a 17–18. században a művészetek rendszerében bekövetkező változás a természettudományok fejlődésével és önállósulásával hozható összefüggésbe, hiszen a haladás útját képviselő, a matematikára alapozható racionális tudás területe határozottan elválasztódott a múlt hagyományaira támaszkodó, a kreativitás irracionálisából eredő művészetektől. Jonathan Hale körültekintő építészetelméleti tanulmányában rámutat arra, hogy az építészet nemcsak az esztétika, hanem a Descartes mechanikus természetszemléletét követő mérnöki tudományok és a 19. században megélnékvülő technikai gondolkodás számára is problémát jelentett, az építészet kérdése a művészet vagy mérnöki tudomány dilemmájában fogalmazódott meg.³⁴ Az építőművészetnek tehát úgy kellett tovább őriznie a *techné*hez tartozó tudás és *poézis* egységét, hogy időközben ezek a feltételei oppozícióba kerültek egymással.

A Batteux által közölt felosztást követően jelent meg Lessing *Laokoónja*, amely a művészi ágak elhatárolásában és a művészetek különműségének megmutatásában látja a művészetek felosztásának és rangsorolási problémájának a megoldását. Az egyes művészetek eltérő szerkesztési elveken alapulnak, így a költészet és a zene az egymásutániség, a képzőművészetek pedig az egyidejűség ábrázolásai, ezért a költészet alkalmas időbeli cselekmények és mozgásfolyamatok utánzására, a képzőművészetek pedig a térben és időben együtt létező dolgok kifejezésére.³⁵ Amint Zoltai Dénes megállapítja: Lessing a művészetek két csoportjának eltérő szemléletmódját ragadja meg, és ez a későbbi polgári esztétikák irányába előremutató gondolat, a háttérben a miméziselmélet nyújtja az egységes keretet.³⁶ Lessing felvetése azonban nem befolyásolja jelentősen azoknak az egységes magyarázatra irányuló, asszimiláló esztétikai rendszereknek a kibontakozását, amelyek *A tökéletes költészet*³⁷ koncepcióján alapultak.³⁸

Az építészet esztétikai státusához kapcsolódó dilemma történetéből ezúttal Hegel reprezentatívnek tekinthető megfontolásait vizsgáljuk meg röviden. A művészet végét bejelentve Hegel egy utolsó nagy szintézisbe foglalja a művészetek rendszerét, az abszolútum vonatkozásában, a szellem öntökéletesedésének dialektikus rendszerébe illeszti az egyes művészeti ágakat, és olyan hierarchiát nyer, melyben az építészet a művészet kezdeteként tagolódik be. Az építészet „a nehéz és csak a nehézkedés törvényei szerint alakítható anyag”,³⁹ a szellemi tartalom feszültségének, ellentétének, küzdelmének és összekapcsolódásának kísérlete, s mint

³⁴ Itt egyrészt az esztétikai megfontolásból fakadó tervezői ötletek bonyolultsága vagy technikai megvalósíthatatlansága miatt, másrészt akár a funkcióval, akár az esztétikummal együtt járó irracionális és a mérnöki kivitelezés racionalitásából adódó ellentmondás kettőségébe kerül. Vö. Jonathan Hale: *Construind idei. O introducere în teoria arhitecturii*. Buc. 2011. 41–53.

³⁵ Gotthold E. Lessing: *Laokoón*. = *Esztétikai olvasókönyv*. Szerk. Kis Tamás. Bp. 1976. 88.

³⁶ Zoltai Dénes: *Az esztétika rövid története*. Bp. 1978. 79.

³⁷ L. A. Muratori 1706-ban megjelent könyvének címe.

³⁸ Gilbert–Kuhn *Az esztétika története* című műve terjedelmes és átfogó fejezetekben foglalkozik a 18–19. századi angol, francia és olasz esztétikai gondolkodás fejlődésével, továbbá a német racionalizmust követő német klasszikus és romantikus esztétikai gondolkodáshoz tartozó rendszerekkel. Erre az időperiódusra vonatkozó esztétikatörténeti áttekintésből kiemelhető Baumgarten, Kant, Schiller, Schlegel, Blake, Hegel, akik a költészetet mintaadó modellként elismervé, az építészetnek kisebb esztétikai létrangot tulajdonítottak, felsorolásaikban pedig a retorika elvéte jelenik meg, vagy teljesen eltűnik.

³⁹ G. W. Fr. Hegel: *Esztétikai előadások*. II. Bp. 1980. 200.

ilyen „meg kell elégednie az igazi megfelelés pusztá *keresésével* s a tartalom és ábrázolási mód külsőlegességével”.⁴⁰ A klasszikus építészettel kapcsolatban még bátrabban fogalmazza meg esztétikai fenntartásait: „magán- és magáértvalósága szerint a szellem nem képes megfelelő létezéshez juttatni, s ennél fogva csak a külsőlegest és a szellem nélkülit tudja átalakítani a szellemiség visszfényévé.”⁴¹ Ezt az építészetre vonatkozó radikális esztétikai ítéletet megfelelően ellensúlyozzák a különböző konkrét építészeti alkotásokra vonatkozó érdekes, élményszerű, néhol elragadtatott leírások (pl. piramisok, a görög oszloprendek vagy a gótikus templomok beltere), melyek a tapasztalat elementáris, lenyűgöző erejét mutatják a szellem számonkérésével szemben. Az önmagához visszatérő szellem útjában, a művészetek evolúciós rendjében az építészet nem a célszerűség és funkcionalitás miatt, hanem sokkal inkább a nagymértékű hordozott és hordozóanyag tartósan megformált tömege miatt kerül az esztétikai rangsorolás végére. Hegel álláspontja ezzel a klasszikus esztétikai felfogást reprezentálja, az építészeti monumentumok az anyagi-szellemi szimbolikus összekapcsolásán és rögzítésén alapulnak, s mint ilyenek inadekvát környezetet jelentenek az tisztán fogalmilag megragadható, reflexív igazság tekintetében.

Hegel kimondja, hogy a költészet „a legtökéletesebben képes a művészeti formák egész lépcsőzetét műalkotássá alakítani”, míg az építészet csupán „a külsőlegesség művészete”.⁴²

Építészet és költészet közeledése

A klasszikus esztétikának tulajdonítható hierarchizáló tendencia elhalványulásában, majd később a rangsorolási kísérletek teljes megszűnésében két tényező játszott fontos szerepet: a 19. század második felében önállóul ágazati esztétikák lázadása az általános esztétikák hatalmából eredő kirekesztő rendszerezés ellen és a sajátosságokat elfedő, spekulatív általánosítás tradíciójával szemben.⁴³ Az ágazati esztétika fogalma tehát nem a spekulatív esztétikai elvekből levezethető alkalmazott esztétika, hanem az egyes művészeti ágazatra, mint autonóm területre, az adott művészetre jellemző törvényszerűségekre, technikai feltételekre, formanyelvre, kompozíciós szabályokra, stb. összpontosít. Az ágazati esztétikák kifejlődése az általános esztétika megkérdőjelezéséhez vezetett: „Valójában csak különmemű művészetek léteznek: szobrászat és zene, lírai költészet és iparművészet, építészet és film; aki pedig közös törvényszerűségeket vélne felfedezni bennük, az egymással össze nem békíthető kulturális tárgyakra húzza rá a logikai pedantéria üzemében készült egyenruhát” – mondja Zoltai Dénes.⁴⁴

A „felosztások katasztrófájának” (Tatarkiewicz) másik befolyásoló tényezője lehetett az olyan új művészeti ágak megjelenése, melyeknek művészetként való értékelése és a meglevő

⁴⁰ Uo.

⁴¹ Uo. 234.

⁴² Uo. 209.

⁴³ Úttörő szerepet játszott ebben a zeneesztétika: az abszolút zene fogalma már Wagnernél megtalálható, népszerűsége azonban Eduard Hanslich *A zenei szép* című, 1854-ben megjelent művéhez kapcsolódik. Hanslich a sajátos zenei szép filozófiai megalapozására törekszik, és ebben kiemelt feladatnak tekinti mindazon képzőművészeti, matematikai és nyelvi analógiáknak a kiküszöbölését, melyek az egyik művészet eszközeit igyekeznek beágyazni a másik hatásaiba. Vö. Eduard Hanslich: *A zenei szép. Javaslat a zene esztétikájának újragondolására*. Bp. 2007. 54–76.

⁴⁴ Zoltai Dénes: *Gondolatok a művészetek rendszeréről*. = *Esztétikai olvasókönyv*. 609.

művészetek rendszerébe való beillesztése problémát okozott.⁴⁵ Ennél azonban sokkal bonyolultabb jelenségek is fellépnek a tényleges művészetben, ilyen például a „művészeti ágak kirottosodása”, melyre Adorno hívja fel a figyelmet. A különböző művészeti ágak hagyományos határvonalai elmosódnak azáltal, hogy bizonyos művészetekhez tartozó sajátos technikák más művészetek kompozíciós elveként működnek, bár amint Adorno példáiból is kiderül, a művészeteknek ez az alkalmi vagy éppen tartós összekapcsolódása még az esztétikailag elfogadott szétválasztottság idején is előfordult.⁴⁶ Ennek ellenére azonban a művészeti ágak közötti lényegi különbségek nem tűntethetők el, és a művészeti ágak sokasága nem képez olyan kontinuumot, mely megalapozná az egyesítést. Az avantgárd művészetek provokációja egy új ontológiai perspektívát nyitott az esztétikai gondolkodás számára, új válaszokat követelve Croce kérdésre, hogy „Mi a művészet?”

Ha nemcsak az egyes művészeti ágakhoz kapcsolódó elméletekre figyelünk, hanem a 20. század elején kibontakozó avantgárd művészeti áramlatok nyomán létrejövő kritikai reflexióra és értelmezési törekvésekre, akkor jól látható, hogy nem a művészet került válságba, hanem az a modell és az a fogalmi keret, mely a művészetről való gondolkodás alapját képezte. „Mindenesetre fel kell adni azt a naiv logikai nézőpontot, hogy a művészet a művészetek genus-fogalma, amely mint speciesteket foglalja magába a művészeteket. Ezt a sémát szétfeszíti az általa összefogott elemek különmeműsége” – fogalmazza meg Adorno a 20. századi esztétikai gondolkodás alapvető konfliktusát.⁴⁷ A művészetekhez hasonlóan az esztétikai gondolkodás is kirottosodott, a 20. századi és kortárs művészettfilozófiai és esztétikai kutatások sokasága olyan interdiszciplináris keretben képződik, mely az eltérő paradigmák átjárhatóságának elve alapján egyfajta »digitális vágóasztalként« működik, tematikus csomópontokhoz sűrűsödő, majd onnan más, akár gyökeresen ellentétes nézetekhez vezető értelmezések bonyolult hálójaként szövődik.⁴⁸

Ha ebben a megváltozott helyzetben építészet és költészet lehetséges esztétikai találkozását kívánjuk számba venni, akkor szempontként a klasszikus, az avantgárd és a populáris

⁴⁵ 19. század második felében jelenik meg a fotóesztétika, melynek megszületése részben Baudelaire 1859-ben publikált *A modern közönség és a fotográfia* című írásához kötődik, de leginkább a névjegy- vagy vizitkártyákat sikeresen megújító fotográfus André Disdéri 1862-ben megjelent *L'art de la photographie* című műve fogalmazza meg annak igényét, hogy „a fotográfia is csak saját esztétikája tükrében vizsgálható”, hiszen a fényképezést más törvényszerűségek vezérlik, mint a festőt. Bár Disdéri a hű valóságutánczásban látja a fotóművészet sajátos lehetőségét, a fotózás olyan új műfajokat teremt, melyek meghaladják a reprodukciós technikát és a festésselől örökölt hagyományos műfajokat. Vö. Szilágyi Gábor: *A fotóművészet története. A fényrajztól a holográfiáig*. Bp. 1982. 117. A sor természetesen folytatható a filmmel, a divattal, az iparművészettel és még nagyon sok olyan művészeti ággal, mely a múlt század elejétől megjelenve bizonyos esztétikai elvek alapján művészetként határozza meg önmagát.

⁴⁶ Theodor W. Adorno: *Művészet és művészetek*. = *Az esztétika vége*. Szerk. Bacsó Béla. Bp. 1995. 263.

⁴⁷ Uo. 279.

⁴⁸ A vágóasztal kifejezést Hornyik Sándor használja a képtudományi szakirodalom terjedelmének egyre bővülő és némi kritikával szemlélhető jelenségével kapcsolatban: „a vizuális kultúra tudományát (visual culture studies), a vizualitás tudományát (visual studies), illetve a képtudományt (most az image studies-ra gondolok és nem a német Bildwissenschaft-ra) egyfajta vágóasztalként vagy még inkább digitális képkezelő-programként tudnám elképzelni, ahol a kutatók egyéni preferenciáiknak megfelelően rakják egymás mellé a különféle szerzőket és elméleteket”. Vö. Hornyik Sándor: *A Kép Odüsszeája. A „vizuális kultúra” tudományelmélete és politikája*. <http://apertura.hu/2010/tel/hornyik>. (Letöltve: 2015.01.14.) Ez a megállapítás azonban nemcsak a képtudományról, hanem minden olyan szakterületről elmondható, mely egy specifikus kérdéskör tudományos tárgyalásával foglalkozik. Hasonló módon szerveződik az építészeti szakirodalom is, az építészetfilozófia, az építészetelmélet és az esztétika, valamint a művészettörténet egyre több szálon kapcsolódnak össze.

paradigmák elkülönítését alkalmazzuk, melyet Almási Miklós az esztétikai környezet különböző szféráinak a leírására használt. Almási szerint a mai művészet univerzumában egymás mellett megtalálhatók a klasszikus esztétikai örökséget következetesen folytató, régebbi és kortárs alkotások, az avantgárd szellemében a régivel szembehelyezkedő, újító, provokáló művészet és végül a közönséghez közel álló, divatot és trendeket kialakító populáris művészet. A művészetben ezt a három egymás mellett élő szférát eltérő kódok, kifejezésmódok jellemzik, ugyanakkor kölcsönhatások is létrejönnek közöttük. Almási szerint minden művészeti ág területe e szerint a három paradigma szerint szerveződik, talán az irodalom az, amelyben kevésbé tudott meghonosodni az avantgárd.⁴⁹ Ez a megkülönböztetés alkalmazható a művészetekkel foglalkozó filozófiai és esztétikai gondolkodás attitűdjére is: vannak a klasszikus esztétikai paradigma követői, külön kategóriát képviselnek az avantgárdok, akik a művészetek radikális újragondolására törekednek, és természetesen létezik a populáris esztétika is, mely könnyedén meghallgatásra talál, és népszerű ideológiákat termel.

Croce szerint a művészet nem valami fizikai dolog, nem utilitarisztikus és nem hedonisztikus ténykedés, nem is erkölcsi jellegű cselekvés, mert nem az akarat műve, és nem is fogalmi megismerés. A művészet intuición – ez a Croce válasza a feltevődött kérdésre.⁵⁰ Croce idealizmusától eltérően, de a klasszikus esztétikai gondolkodás hagyományához kapcsolódóan kell említenünk Lukács György marxista esztétikáját és Nicolai Hartmann fenomenológiai indíttatású rétegmódeljét, melyek továbbra is a különböző művészeti ágaknak egy totalizáló rendszerbe foglalására törekednek, ezekben az elméletekben pedig az esztétikailag jól teljesítő irodalom és Lukácsnál a határhelyzetbe kerülő vagy Hartmannnál a szüzsé nélküli, a gyakorlati célok és a durva matéria nehézségével küzdő építőművészet távolsága mutatkozik meg.⁵¹

A művészetek filozófiai és esztétikai újragondolásában azonban ennél sokkal radikálisabb út is kialakult, melyben a művészeti ágak közötti hierarchizáló felosztások eltűnnek, helyette az egyes művészetek sajátos problémái és befogadásmódjai kerülnek előtérbe. Az építészet értelmezési csomópontjainak áttekintéséhez Neil Leach 1997-ben szerkesztett, az építészeti kritika és önkritika ösztönzésére hivatott *Rethinking Architecture* című szöveggyűjteménye nyújt kiindulópontot, melyben öt megközelítést azonosít az építészet 20. századi művészetfilozófiai interpretációjában: a modern építészeti gondolkodást, továbbá a fenomenológiai-hermeneutikai, a strukturalista, a posztmodern és a posztstrukturalista irányzatokat. A Leach kötetében egy-egy fejezetet képviselő filozófiai megközelítési módok egy kronológiai sorrendet követnek, ez pedig jól mutatja, hogy az építészetre vonatkozó 20. századi filozófiai kérdéseket két szempont motiválja: a reflexió egyik indítéka maguk az építészeti jelenségek és trendek. A második világháborúval félbeszakított században az épített környezet két hullámban bontakozott ki, a század elején az avantgárd építészet programját megvalósító modern építészet és a háború után az újjáépítéssel kezdődő, majd a hatvanas évektől lendülettel gyorsasággal szétáramló posztmodern építészeti gyakorlat. A filozófiai kérdések másik indítéka azokban a teoretikus kutatásokban rejlik, melyek új, paradigmatisztikus értelmezési keretet nyújtanak a kultúra vonatkozásában, és ebben az építészet lényeges szerephez jut. Itt a fenomenológiai, hermeneutikai és a strukturalista szemléletmódokra kell gondolnunk, melyek nemcsak új értelmezési horizontokat és

⁴⁹ Almási Miklós: *Anti-esztétika. Séták a művészetek labirintusában*. Bp. 2003. 11–19.

⁵⁰ Vö. Benedetto Croce: *Mi a művészet?* = *Esztétikai olvasókönyv*. 228–233.

⁵¹ Vö. Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*. II. Bp. 1978; Nicolai Hartmann: *Esztétika*. Bp. 1977. 333.

kritikai szempontokat kínálnak az építészeti alkotások megértése tekintetében, hanem gyakran inspirációként jelennek meg a filozófiailag is jól felkészült, gyakorló építészek számára. Mind a fenomenológiai és hermeneutikai beállítódású interpretációkban, mind a strukturalista koncepcióban építészeti és költészeti alternatív és nem hierarchikus összefüggésbe kerülnek.

Körvonalazódik tehát a modern és posztmodern építészeti gyakorlathoz kapcsolódó kritikai vonal, mely elsősorban esztétikai, valamint kulturális és társadalmi kérdéseket vet fel, ezért populárisnak mondható, másrészt pedig az építészeti jelentésképzést ontológiailag megközelítő, értelmező vonal, mely főként az építészeti alkotások befogadásának és megértésének specifikumait képes előtérbe állítani, ebben az értelemben az avantgárd regiszterhez tartozik.⁵²

Az építészeiről való újragondolást szemlélteti a William W. Braham és Jonathan A. Hale szerkesztésében 2007-ben megjelenő *Rethinking Technology* című kötet is, amely a technika-filozófia, az építészelmélet és az építészeti technika egymástól elválasztott területeinek összefüggéseit próbálja megvilágítani és válaszlehetőséget körvonalazni arra a kérdésre, hogy milyen értelemben tekinthető az építészet technikai, mérnöki diszciplínának. Míg a mechanikus alapú technika kizárta építészet és irodalom összevetésének lehetőségét, addig a digitális tervezés és szövegszerkesztés analógiáján túl arra is találhatunk példát, hogy a privát használatban is széles körben elterjedt nyomdatechnikai fejlesztést, a nyomtatógépet adaptálják az építészetben, a 3D-s nyomtatók digitálisan vezérelt konstrukciójával rövid idő alatt ugyanúgy identikus építmények sora nyomtatható, mint a papír alapú nyomtatás által történő sokszorosításban.

Az újragondolás másik példája a Ritu Bhatt által szerkesztett *Rethinking Aesthetics* című szöveggyűjtemény (2013), melynek célja a kognitív és idegtudományok, a fenomenológia és a szómaesztétika bevonásával egy olyan értelmezési keret kidolgozása, mely az esztétikai tapasztalatot a mindennapi élet testiségéből kívánja levezetni és az esztétikát nem különálló tapasztalatok fragmentumaira, hanem egy esztétikailag megvalósuló élet kontinuitására alapozni. Ebben válhat mintaadó modellé az építészet. Bhatt szerint az építészeiről szóló diskurzusok még mindig nem jutottak túl azon, hogy az építészet kevésbé művészet vagy olyan háttérművészet, mely a mindennapi élet és a többi művészet hajlékál szolgál, és folyamatosan kiesik a képzelőerőt megindító, kontemplációról szóló esztétikai aktus értelmezéséből.⁵³

Az építészet és költészeti esztétikai létrangjára vonatkozó áttekintés egy olyan folyamatot mutatott, melyben az esztétikum autonóm természetének egyre erőteljesebb érvényesülésével szemben a költészeti előtérbe, az építészet háttérbe került, a retorika pedig teljesen kiszorult a művészetek klasszikus esztétikai diskurzusából.

Az építészetnek a retorikával sokáig összekapcsolódó, majd szétváló sorsa arra enged következtetni, hogy építészet és költészeti, épület és szöveg esztétikai analógiájának lehetőségét tekintve a megszakadt retorikai hagyománynak kulcsfontosságú jelentősége van. Berta Erzsébet egy tanulmányában hívja fel a figyelmet az építészet és a retorika rokoníthatóságára,

⁵² A kritikai és értelmező megközelítések természetesen nem függetleníthetők egymástól, hiszen az építészeti alkotások és irányzatok kritikai értékelése valamely szemléleti paradigma koncepcióján alapszik, és fordítva, a jelentésképzés magyarázatára irányuló értelmezések gyakran kritikai belátásokhoz vezetnek, az egyes gondolkodók írásaiban mégis világosan felismerhető, hogy az építészeti cselekvést szolgáló kritikáról vagy az építészeti alkotás megértésének feltételeit tisztázó orientációról van-e szó.

⁵³ Ritu Bhatt: *Introduction.* = *Rethinking Aesthetics. The Role of Body in design.* Ed. Ritu Bhatt. New York and London 2013. 2–3.

és a két diszciplína argumentációs horizontjának az egymás felé való kinyithatóságára.⁵⁴ A mi szempontunkból ez azért fontos, mert építészet és költészet egymáshoz való viszonyításában megjelenő retorika a nyelv instrumentalista felfogásából eredő problémaként vázolja fel az analógia kérdését. Filozófia és retorika feszültségében a természetes nyelv mint anyag, valamint a nyelvhasználat ugyanazon leértékelése játszik szerepet, mint később az építészet és minden művészet anyagszerűségének, valamint a funkcionalitás esztétikai problémája.

The Aesthetic Rank of Architecture

Keywords: aesthetics, arts system, architecture, poetry, rhetoric

This paper examines the relationship of architecture and literature, identifying three main situations in thinking about art system: in the ancient and medieval preesthetic division architecture with rhetoric remains beyond the mimetic arts, in the frame of literature-centered aesthetic thinking architecture get to the periphery of arts, and in the anti-aesthetic philosophies opens up the possibility of rethinking and review of architecture.

⁵⁴ Vö. Berta Erzsébet: „*Architecture parlante*” és/vagy „*writing architecture*”. *Változatok építészet és nyelv összekapcsolására*. <http://www.magyarépitomuveszet.mm-art.hu/hu/vizkult.php?id=1170>. (Letöltve: 2014.12.15.)

Veress Károly

A nyelv „bűne”

A nyelv kétértelmősége

Gabriel Liiceanu a hazugságról írt kiváló esszéjében abból indul ki, hogy a hazugság „egy teljes mértékben emberi dolog”, mivelhogy „csak az ember tud hazudni”. Mégis, túl azon, hogy általában (morálisan) elítéljük a hazugságot, mert félrevezet, a hazugság tényétől *viszolygunk* is, mivel bár világosan belátjuk, hogy rossz, mégsem áll hatalmunkban azt megszüntetni; úgy emberi, hogy egyszermind meghaladja az emberi lehetőségeinket.

Mivel függ össze a hazugságnak az emberin felülkerekedő titokzatos ereje? Csakis olyasmivel függhet össze, amivel az ember úgy rendelkezik, mint ami egyszerre hathat az igazság érvényre juttatása és a megtévesztés, a félrevezetés irányába. Ez a „valami” éppen az, aminek segítségével az ember kifejezi magát”, vagyis maga a nyelv. A nyelvi kifejezés olyan, hogy „két tökéletesen ellentétes irányba mozoghat: az igazság, illetve a tudatos hamisság irányába”.¹

Hogyan lehetséges, „hogy a nyelv lényegéhez hozzátartozzék használatának tökéletes kétértelmősége?” – teszi fel a kérdést Liiceanu.² Hogyan lehetséges, hogy a nyelv, „ami a nyitást, a kifejezést, a közeledést szolgálja, ugyanakkor elrejteti, provokálni és ellentétet szülni is képes legyen?” Liiceanu úgy véli, hogy ez éppannyira *rejtély*, mint a nyelv eredete: bármennyire is tapasztaljuk, tudatosítjuk, mégis képtelenek vagyunk maradéktalanul megérteni és úrrá lenni rajta. De talán éppen ezért a nyelv kétértelmősége folyamatosan provokálja is a gondolkodásunkat. Annál is inkább, mivel a hazugság vonatkozásában a nyelv és a szabadság s egyszermind a szabadság és a bűn kapcsolatát is tetten érhetjük. Abban a kettősségben, hogy „az igazság és a hazugság irányában is tudja használni a nyelvet”, mutatkozik meg a legteljesebben, hogy „az ember egyszerre szabad és bűnbeesett”. Ebből kifolyólag – Liiceanu lényegre tapintó kijelentése szerint – „a hazugságot csak úgy érthetjük meg mint a szabadság negatív pillanatát”.³

A hazugság kérdését annál is inkább ajánlatos a nyelv körében megvizsgálnunk, mert már Platónnál is oda utalódik. *A kisebbik Hippiasz* című párbeszédben Szókratész a szofista Hippiaszt, a kétértelmű nyelvhasználat mesterét, oly módon szembeesíti nyelvhasználatának a visszásságaival, hogy kimutatja: a nyelv kétértelmű használatára támaszkodva azt a képtelenséget is igazságként lehet bebizonyítani, hogy „ugyanaz az ember csaló is meg igazmondó is

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

¹ Vö. Gabriel Liiceanu: A hazugságról. *A politikai erkölcs klasszikus forrásai (Szophoklész, Platón, Machiavelli). Románia esete.* Látó. Szépirodalmi folyóirat (2007)2. 4–23. <http://www.lato.ro/publication.php/2007-február/25/>

² Uo.

³ Uo.

egyben”.⁴ A bizonyítást végigviszi az ember elevenébe vágó végső következtetésig: aki szándékosan tesz rosszat, az nem más, mint éppen a jó ember.⁵ Hippiasz ily módon szembesülve kétértelmű nyelvhasználatának eredményével képtelenségnek véli a szókratészi végkövetkeztetést.⁶ A beszélgetésből viszont az derül ki, hogy Szókratész azt elvileg elképzelhetőnek tartja, még ha nem is biztos, hogy a valóságban van ilyen.⁷ A nyelv képes a képtelenséget is igazságnak beállítani.

Az igazság és a hamisság közti különbségtevés képességét Platón a *Kratülosz*ban elsődlegesen a nyelv közegébe helyezi. Itt már világos és határozott különbséget tesz az igaz beszéd és a hamis beszéd között, attól függően, hogy a mondatba foglalt szavak a dolog lényegét inkább kimondják-e, vagy kevésbé.⁸ A nyelv az emberi használatában nem pusztán azt képes kimondani, ami van, hanem azt is, ami nincs. E különbség (nyelvi) megtapasztalása révén lehetővé válik, hogy az ember ne csak az igazságot fejezze ki, hanem hamisat is mondjon a szavakból alkotott kijelentésekkel. Szókratész lépésről lépésre vezet rá Kratüloszt az igaz és a hamis beszéd közti *különbség* belátására. A beszéd – mivelhogy a nyelvi kijelentés nem maga az igazság, hanem a dolog igazságának csak a (nyelvi) képe – természeténél fogva nem képes kifejezni a teljes igazságot. Így a beszéd maga kínálja fel az „igaz beszéd” és a „hamis beszéd” közti különbségtevés lehetőségét.⁹ De azt is hozzáteszi, hogy: „Azt azonban mindenesetre ismerjük el, hogy ez beszéd...”¹⁰ Szókratész a kép és a nyelv analógiájának tételezésével egyúttal arra is ráirányítja a figyelmet, hogy az igaz és a hamis mondás különbségének a tapasztalata alapján mégsem lehet az igaznak és a hamisnak az elégségesen elkülönített fogalmát megragadni; a nyelv amennyire képes megjeleníteni, éppannyira képes el is rejteti ezt a különbséget. Közvetve, áttételesen ezt sugalmazza a Kratüloszhoz intézett másik kérdése: „Inkább arra felelj, úgy gondold talán, hogy az ember nem állíthat ugyan hamisat, de mondhat?”¹¹ Az első hallásra majdhogynem mellékesen közbevetettnek tűnő kérdés valójában egy másik különbségtevést nyit meg: az „állítás” és a „mondás” különbségét. A vázolt kontextusban ez azért fontos, mert itt már nem érvényesül az előbbihez hasonló analógia: az

⁴ Platón: *A kisebbik Hippiasz*. = *Összes művei*. I. Bp. 1984. 369b.

⁵ „Aki tehát szándékosan vétkezik és művel ocsmány és jogtalan dolgokat, Hippiasz – ha ugyan van ilyen –, az nem volna más, mint a jó ember.” Uo. 376b.

⁶ „Képtelenség, hogy egyetértsek veled ebben, Szókratész!” Uo.

⁷ „Hiszen én magam sem értek egyet önmagammal, Hippiasz! De szükségképpen látszik így, legalábbis a mostani beszélgetésünkben.” Uo. 376b–c.

⁸ „A fontos csak az, hogy benne legyen [a mondatban] a dolog lényege, amiről szó van...” „Mert ha ez benne van, még ha nem is tartalmaz minden megfelelő hangot a szó, a tárgyat fogja kimondani, mégpedig jól, ha minden, és rosszul, ha kevés van benne.” Platón: *Kratülosz*. = *Összes művei*. I. Bp. 1984. 432e–433a; 433a.

⁹ Kratülosz, aki látszólag járatlan az igaz és hamis beszéd megkülönböztetésének (nyelvi) tapasztalatában Szókratész kérdésére – „Vajon hát az-e a te tétéled, hogy hamisat egyáltalán nem is lehet mondani?” – kérdéssel válaszol: „Hát hogy is volna lehetséges, Szókratész, hogy valaki, aki mond valamit, ne azt mondja, ami van? Vagy hát nem abból áll-e a hamis beszéd, hogy az ember azt mondja, ami nincs?” Szókratész a neveket a képekhez hasonlítja. Ha a nevek képek lennének, helyesek és igazak lennének, ha hasonlítanának és hozzáillenének a dolgokhoz, mint ahogy helytelenek és hamisak lennének akkor, „amikor nem hasonlókat hozunk összefüggésbe egymással”. Amennyiben a nevek esetében is lehetséges ez a felosztás, „akkor az egyiket igaz beszédnek, a másikat meg hamisnak mondjuk”. „Ha meg ez így van – mondja Szókratész –, és lehetséges a neveket helytelenül kiosztani és nem a megilletőt adni minden dolognak, hanem néha olyat is, ami nem illik hozzá, akkor így kell hogy legyen ez a szavakkal is. Ha meg ezt meg lehet csinálni a nevekekkel és a szavakkal, akkor így van ez a mondatokkal is.” Uo. 429c–d; 429d; 430d; 431b–c.

¹⁰ Uo. 433a.

¹¹ Uo. 429d–e.

ember mondhat igazat is és hamisat is; de nem állíthat igazat is és hamisat is – csak igazat. Az igazzal ellentétes állítás téves, de nem hamis. A tévedés az igazság hiánya, de nem meghamisítása. E radikális különbségtéves előfeltételezésének az alapja az állítás kívül helyezése a nyelven. A mondás, beszélés a nyelv közegében történik, a nyelvi jelek felhasználásával a dolgok megnevezésére és kifejezésére, az állítás a nyelven kívüli megismerés közegében történik, a dolgok gondolkodás útján való megvizsgálásával. Szókratész valószínűnek véli, hogy nemcsak a nevekből, hanem a nevek nélkül is meg lehet ismerni a dolgokat, „önmagukból is” meg „egymáson keresztül”, „hiszen rokonságban vannak ezek egymással”. Feltéve, hogy ez lehetséges, a dolgok önmagukból való megismerése bizonyul igaz megismerésnek, nem pedig a nevek általi megismerésük. Az igazság az állítás és a dolog megfelelésében rejlik, és az állítás a hordozója. A név és a nevekből alkotott mondás, kijelentés az állítás/igazság képmása. Ezért a valóságos viszonyuk éppen fordított: nem a nevekből ismerhetjük meg a dolgok igazságát, hanem a dolgokból ismerhetjük meg maguknak a dolgoknak is és a neveknek is az igazságát.¹²

A nyelven kívül helyezett igaz állítás és a hamis mondás hallgatolagos szembesítésével Szókratész kimondatlanul is a hazugság nyelvben rejlő lehetőségére irányítja a figyelmet. Mégpedig oly módon, hogy azt nem valamiféle emberi erkölcsi vétségként tünteti fel, hanem a nyelv képmásszerűségéből adódó lehetőségként. A *Kratülosz*-ban Platón egyfajta megoldást is kínál a nyelv kétértelműségének a meghaladására, oly módon, hogy egyrészt kiemeli az igazi megismerést a nyelv közegéből, másrészt a dolgok lényegének a feltárására irányuló megismerésre alapozza a nyelv kétértelműségének a felfedését.

A platóni megoldás – nyelv és gondolkodás, nyelv és megismerés különválasztása – azonban korántsem mentesít a hazugságtól. Platón arra is rámutat, hogy a hazugságnak van egy, a nyelvi kifejezésnél mélyebben fekvő dimenziója is, aminek a nyelvi kifejezés csak külsődleges megjelenítése. Az *Állam* Második könyvében Platón különbséget tesz az „igaz hazugság” és a „beszédben elkövetett hazugság” között. Az „igaz hazugság” az embernek az a belső állapota, amikor a lelkével, „a maga leglényegesebb részével” a való dolgokban, „a leglényegesebb dolgokban” hazudik.¹³ Ilyenkor az ember *szándékosan* téveszt meg másokat, s ezáltal *tudatlanságot* idéz elő bennük. „Igaz hazugságnak” „a megtévesztett ember lelkében levő tudatlanságot nevezhetjük”. Ezzel szemben a „beszédben elkövetett hazugság a lélek állapotának csupán utánzása, tehát csak egy később kialakult kép, nem pedig minden keveredéstől mentes hazugság”.¹⁴ Tehát amíg az „igaz hazugság” a valóságról kialakult *hamis kép* az ember lelkében – vagyis minden keveredéstől mentes, *tiszta hazugság* –, addig a beszédben elkövetett hazugság a megtévesztett, félrevezetett ember lelkiállapotának csupán az utánzása, a valóság hamis képének a képe. A tudatlanságot előidéző csalást, félrevezetést és hazugságot „isten és ember egyaránt gyűlöli”, egyformán *irtóznak* attól, hogy egy isten úgy akarjon hazudni, hogy a valóságról „csalóka képet” állít elénk, illetve attól, hogy az ember mások szándékos félrevezetésének áldozatául essen, és ezáltal állandósuljon benne

¹² Szókratész így teszi fel a kérdést: „Föltéve, hogy nagyon is lehetséges a dolgokat a nevékből megismerni, meg önmagukból is, vajon melyik hát a szebb és a világosabb megismerés? Az, hogy a képből ismerjük meg azt is, hogy jó-e a kép, meg az igazságot is, vagy az, hogy az igazságból ismerjük meg önmagát is meg a képét is, hogy jól sikerült-e róla a kép?” Uo. 439a–b.

¹³ Vö. Platón: *Állam*. = *Összes művei*. II. Bp. 1984. 382a.

¹⁴ Uo. 382b–c.

a tudatlanság.¹⁵ Ezzel szemben a „beszédben elkövetett hazugság” nem mindig gyűlöletes, mivel ezt a hazugságot hasznosíthatjuk is az ellenségekkel szemben, valamint annak a megakadályozásában, hogy a barátaink rosszat kövessenek el, vagy a régmúlt dolgokról szóló történetekben, úgy, hogy „az igazsághoz a lehető leghasonlóbbá tesszük”.¹⁶

A platóni értelemben vett „igaz hazugság” – „igaz”, mivel a hazugság ideájának megfelelő. Az „igaz” igazság a dolgot juttatja érvényre, amelynek az igazsága. Az „igaz hazugság” a *hazugságot* juttatja érvényre „igazságként”, ami helyébe kerül a dolog igazságának. A „csaló isten”, illetve a „hazug lélek” a *tudatlanságot* mint a dolog ismeretétől, az igazság tudásától való *megfosztottságot* ülteti el bennünk. Ez a *priváció* a *rossznak* és a *bűnnek* a forrása. Ezért az „igaz hazugsággal” szemben irtózat és gyűlölet tölt el bennünket, mivel számunkra félelmetes, hiszen képtelenség megérteni és úrrá lenni rajta. Helyes neveléssel törekedhetünk a tudatlanság kiküszöbölésére, de a lehetősége – úgy is mint a szándékos megtévesztés lehetősége – az életünkben mindenkor fennáll.

A hazugság ebben a platóni értelemben – Liiceanut parafrázálva – az igazság „negatív pillanata”. Az „igaz hazugság” *létünk határaival* szembesít, az önmagát belülről bomlasztó, önmagát önnön igazságától megfosztó létezés *hozzánk tartozó*, de az emberi valónkat *meghaladó* mindenkori lehetőségeként.

Platón a „beszédben elkövetett hazugságot” nem helyezi tisztán csak a nyelvi kifejezés körébe. A nyelv ez esetben is olyasmit juttat kifejezésre – az igazságot –, ami nem maga a nyelv, de a nyelv közegében tárul fel, s nyelvi kifejeződése abban a mértékben lesz kevésbé vagy inkább hazugság, amilyen mértékben a nyelvi kijelentés maga is részt vesz a megalkotásában, hasonlóbbá vagy kevésbé hasonlóbbá téve magát az igazsághoz. Itt már közvetett utalás történik a nyelv igazsághoz és hazugsághoz való viszonyának egy helyesebb megértésére, ahhoz képest, ami a nyelvi kétértelműség pusztá tényéből következne, s aminek a meghaladására tett erőfeszítésekkel találkozunk Platónnál. Addig, amíg az igazság kimondása során a nyelv a dolgot juttatja érvényre, amiről szó van, miközben önmagát a kimondásban visszavontan tartja – ez lenne az igazsághoz való hasonulásnak az azonosulásig elmenő maximuma –, a hazugság esetében a nyelv önmagát juttatja érvényre a dolog igazságával szemben – a hasonlóság minimumát –, s ily módon az *igazság visszavontságával* a kijelentésben magát a dolgot fedi el.

A platóni felfogás egy olyan filozófiai beállítódásnak nyit utat, amely hosszú időn keresztül a gondolkodás és a nyelv egymástól való eltávolítását és különválasztását helyezi előtérbe, elfedve a nyelv „saját létét”, és alárendelve a nyelvet a gondolkodásnak az igazság feltárása érdekében.¹⁷ A nyelv igazságmondó képességének a megkérdőjeleződése instrumentális nyelvszemléletet von maga után. A nyelvi kijelentésnek az igazsághoz való viszonya eszközszerűvé redukálódik, illetve tárgyiasítódik.

¹⁵ Uo. 382a. Szókratész: „pedig csak azt mondom, hogy mindenki éppen azt vállalja legkevésbé, hogy a lelkével a való dolgokban hazudjon, s ebben mások félrevezessék, tehát tudatlan maradjon, s hogy a hazugság éppen ezen a ponton legyen meg és állandósuljon benne; ellenkezőleg: a hazugságot mindenki éppen az ilyen vonatkozásban gyűlöli a legjobban.” Uo. 382b.

¹⁶ Vö. uo. 382c–d.

¹⁷ Gadamer megállapítása szerint: „Mivel itt az eidosz felé irányulást gondolták a logosz meghatározó mozzanatának, a nyelv saját létét csak megtévesztésnek gondolhatták, s a gondolkodásnak arra kellett törekednie, hogy ezt megszüntesse és uralkodjék rajta.” H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Bp. 1984. 292.

A nyelv saját léte

A gadameri filozófiai hermeneutikának e filozófiai hagyományhoz való kritikai viszonyulása egyik lényeges mozzanatát a nyelv igazságmondó képességének a *rehabilitálása* képviseli. Hermeneutikai nézőpontból a nyelvhez lényegileg tartozik hozzá az igazmondás lehetősége. De ezzel együtt a hazugságprobléma nyelvi lehetőségfeltételei is újból bekerülnek a vizsgálódás horizontjába. Az alapvető kérdés arra irányul, hogy van-e a nyelvnek saját léte, s miként lehetséges, és hogyan ragadható meg az?

Hermeneutikai alapon Gadamer az instrumentalista nyelvszemlélettel kritikailag szembehelyezkedő nyelvszemléletet bontakoztat ki. Felfogása szerint a logosz nemcsak ész, értelem, gondolkodás, fogalom, törvény, hanem nyelv is. Az ember a logosz birtokában tud gondolkodni és beszélni. Ezeket az emberi képességeket a hozzátartozás struktúrája tartja szétbonthatatlan egységben. A logosz kitüntetett emberi adottság, mivel általa válik elkülönítetten láthatóvá és felfoghatóvá, ami igaz és téves, ami igazságos és igazságtalan, ami hasznos és káros az ember számára. Az elgondolás, a fogalmi megragadás, a beszédben való kifejezés a logosz közegében soha nem önmagában, hanem mindig a másik vonatkozásában valósul meg, közös alkotásként és a partnereket egy közösen formált tapasztalati-nyelvi világba bevonó kommunikációként.¹⁸

A görög hagyományban körvonalazódó nyelvfelfogás és a hermeneutikai nyelvszemlélet közti különbséget Gadamer abban látja, hogy a görög ontológia a nyelv tárgyiasságán alapul, mivel a nyelv lényegét a kijelentés felől gondolja el. Valójában azonban a létező nem a kijelentések tárgya, hanem a „kijelentésekben szólal meg”.¹⁹ A nyelv nem csupán azoknak a felszereléseknek az egyike, amelyekkel a világban levő ember rendelkezik, hanem rajta alapul és benne mutatkozik meg, hogy az embereknek egyáltalán *világuk* van. A világnak ez a számunkra való megléte a nyelven alapul. A nyelv és a világ viszonyában ugyancsak a hozzátartozás struktúrája érvényesül. A világ csak annyiban világ, amennyiben a nyelvben megszólal; a nyelv voltaképeni teljesítménye pedig abban áll, hogy megmutatkozik benne a világ.²⁰ A nyelv tehát nem eszköz, amellyel kifejezhetünk lelki tartalmakat, hanem olyasmi, ami a megismerésünk, tapasztalásunk és cselekvésünk minden megnyilvánulását körülveszi; olyan átfogó *közeg*, amelyben számunkra a világ otthonossá válik.²¹ Ekként a nyelv a végességünk lenyomata, mivel az individualitásunkat már mindig is megelőzi. Sokkal inkább benne élünk a nyelv közegében/világában, mintsem eszközként használnánk azt kommunikációs aktusokban.²²

Az európai szellemi hagyomány hosszú ideig nem rendelkezett a nyelv kimunkált fogalmával. A nyelv fogalmának kialakulása a nyelv tudatosítását feltételezi.²³ Ezzel szemben a nyelv, úgy, ahogy a beszéd/beszéls élő folyamatoként végbemegy, nem tudatosul. Csak az olyan különleges helyzetekben válik tudatossá, amikor az ember felveti, hogy valami „vajon csakugyan úgy van?”, „vajon csakugyan lehet ezt mondani?”, „vajon csakugyan lehet így szólítani?”.

¹⁸ Vö. H.-G. Gadamer: *Omul și limba*. = Uő: *Adevăr și metodă*. Vol. 2. Teora 2001. 469.

¹⁹ Vö. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 310.

²⁰ Vö. uo. 308.

²¹ „Az nyelv az a közeg, amelyben a partnerek kölcsönös megértetése és a dolgról való egytetértése végbemegy.” Uo. 269.

²² Vö. H.-G. Gadamer: *Omul și limba*. 471; „... a nyelvet úgy értjük, hogy benne élünk.” H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 270.

²³ Vö. H.-G. Gadamer: *Omul și limba*. 470.

Ilyenkor a nyelv nem a maga sajátos módján (vagyis tudattalanul) adódik, és nem azt teszi, ami a sajátja, hanem a reflexív és kifejező erejét önmaga felé fordítja, mintegy önmagát teremti meg elsődlegesen.²⁴ A fordítás a nyelvi tapasztalatnak az a kitüntetett módja, amelynek során a nyelv leginkább tudatosul, mivel a fordítás gyakorlata (új, közös) nyelvet teremt.²⁵

Ami ebben fontos: az *ellentmondásosság*, amely a nyelv létmódjában tetten érhető. A nyelv fogalmi tudatosulásában *saját léte* jut érvényre és világítódik meg, s mégis, a megélt nyelv-tapasztalatunk szintjén a platóni tanulság érvényesül: a nyelvnek nincs önálló léte a világgal szemben, amely megszólal benne, vagyis a beszéd voltaképpeni létformája még mindig „a nyelv nemtudatosulása”.²⁶ Lényege szerint viszont a nyelv mindig is a beszélgetés nyelve. Csakis a megértetésnek a beszélgetésben történő végrehajtása révén „teremti meg az ő saját valóságát”.²⁷ De a beszélgetésben élő nyelv ugyanakkor „olyannyira benne rejlik a gondolkodás, illetve az értelmezés tevékenységében, hogy alig marad valami a kezünkben, ha elvonatkoztatunk attól, ami a nyelvek révén tartalmilag ránk száll”.²⁸ Ennélfogva a nyelv saját léte úgy tesz szert, hogy az egyúttal *eltűnik* a beszélgetésben, azaz a nyelv mintegy önmagát *elrejtő, visszatartó* módon *van jelen* a beszédben. Ezért a nyelv voltaképpen „a saját léte szerint megragadhatatlan”.²⁹

Gadamer úgy véli, hogy e tekintetben három vonatkozást szükséges megkülönböztetni.³⁰ Ezek: a) a beszéd lényegi *önfejlítése*, ami abban mutatkozik meg, hogy az élő beszédben a beszélés saját nyelvtani, szintaktikai struktúrái – mindazok, amik nyelvészetiileg tematizálódnak – nem tudatosulnak; b) a nyelv *én-telessége*, ami nem mást fejez ki, mint azt, hogy beszélni annyit jelent, mint *valakinek* mondani valamit, vagyis azt, hogy a beszéd nem az én szférájához, hanem a mi szférájához tartozik, azaz a beszéd realitása a dialógusban valósul meg; c) a nyelv *átfogó egyetemessége*, ami arra utal, hogy a nyelv a kifejezhetőnek nem egy zárt területe, amelyet a kifejezhetetlenségek régiói vesznek körül, hanem mindig az *egész*et átfogó módon érvényesül, s ennélfogva minden dialógust *belső végtelenség* jellemez, a beszélgetésnek nincs végső befejezettsége.

E három lényegi vonatkozás alapján tekinthető úgy a nyelv mint az emberi létezés univerzális közege, mint az a mindenkori és mindenre kiterjedő autentikus *közép*,³¹ amelyben a különféle emberi tapasztalatok folyamatosan találkoznak, és egymás, valamint a lét egésze vonatkozásában értelmet nyernek. Egyrészt a nyelvben „maga a világ mutatkozik meg” az ember számára, másrészt pedig az válik láthatóvá, „ami minden egyes egyén tudatán túl, valóban van”,³² vagyis maga a lét, ahogyan megérthető értelemösszefüggéseként valósul meg és jelenik meg emberi létezésként.

A nyelvnek és a létnek a lényegi egymáshoz tartozását a nyelv felől Gadamer a nyelv *spekulatív létmódjaként* ragadja meg, aminek univerzális ontológiai jelentőséget tulajdonít.

²⁴ Vö. uo. 472.

²⁵ „A fordítás esete tehát azért tudatosítja a nyelviséget mint a megértetés médiumát, mert ezt kifejezetten közvetítés révén, mesterségesen kell megteremteni.” H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*: 269.

²⁶ Vö. uo. 308, 283.

²⁷ Uo. 310.

²⁸ Uo. 283.

²⁹ Uo. 328.

³⁰ Vö. H.-G. Gadamer: *Omul și limba*. 472, 473.

³¹ Vö. uo. 474.

³² H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*: 312.

A spekulativitás ez esetben azt jelenti, hogy a partikuláris tartalmat, amelyet egy konkrét beszédhelyzetben kimondunk, a nyelv a lét egészére is vonatkoztatja, átfogó értelemösszefüggésként világítja meg. A szavak, amelyek egy adott dolgot megszólaltatnak, „maguk is spekulatív történéseknek bizonyulnak” – mutat rá Gadamer. Igazságuk abban rejlik, *amit mondanak velük*, s az pedig sosem zárul be valamilyen szubjektív partikuláris mondani akarásba, mivel az értelmezés és a megértés lehetőségeit hordozó nyitott értelemhorizont tartozik hozzá. Ezért a nyelv „az ember szabadon használható és változtatható lehetősége”. Aki beszél – mondja Gadamer – „az annyiban spekulatíván viselkedik, hogy szavai nem valami létezőt képeznek le, hanem a lét egészéhez való viszonyt mondanak ki és szólaltatnak meg”.³³

Nyelv és lét egymáshoz tartozása tiszta formájában a szó létmódjaként ragadható meg. Gadamer rámutat, hogy egyrészt a kimondott szótól különbözik az, ami megszólal benne/általa, de a szó ténylegesen csak ennek a megszólalónak/mondottnak a révén szó, s a szó érzéki léte – az elhangzó kimondás – megszűnik a mondottban. Másrészt viszont ami a szóban megszólal, olyasmi, ami éppen a nyelv közegében, a szó kimondása folytán létesül, rajta kívül nincs megfogható realitása.³⁴ A kimondott szó és az, amit a szó mond, egymást kölcsönösen formálólólag és meghatározólólag tartoznak össze, oly módon, hogy az egyik lehetősége csakis a másik által válik valósággá. *A hozzátartozás struktúrája* belülről formálja meg a szót, olyan energetikai középpontként, amely önmaga felől alapozza meg a szó egységét, és határozza meg a kifejlését. Ezért a szóban valóságos erő – *nyelvi erő* – rejlik.³⁵ A szó csak a kimondásaiban létezik, mivel a kimondás a szónak egyszerre megnyilvánulása és valósága is. A szó a kimondás mondottjában, a benne/általa megszólalóban konkrét, sajátos megvalósulást nyer, s megszűnik/érvényre jut a mondottak általi hatáskifejtésben. Ugyanakkor a szó mindig *több* is, mint ez a hatáskifejtés. A szóban rejlő erő folyamatosan készen áll újabb és újabb kimondások útján más és más partikuláris körülmények közötti megvalósulásokra. Ily módon a kimondott szóban állandóan benne rejlik a lehetőség, hogy többet és mást is mondjon, mint ami az egyszeri kimondás és megszólalás konkrét és partikuláris körülmények közti egymáshoz tartozása folytán megvalósul.

Ebben rejlik a szó teremtő ereje és belső szabadsága. És ezen a dinamikus hozzátartozáson alapul a szó igazsága.

Az előbbiek alapján világosan belátható, hogy a nyelvben több és más megy végbe, mint csupán kifejezésekben való leképezése és igazságként való kimondása annak, ami egy feltételezett nyelven kívüli világban történik. Ezért Gadamer szerint az, „hogy mi a nyelv mint nyelv és hogy mi az, amit mint a szó igazságát keresünk, nem ragadható meg oly módon, hogy a nyelvi kommunikáció úgynevezett »természetes« formáiból indulunk ki”.³⁶ Ehhez a nyelvnek abból a kitüntetett állapotából kell kiindulnunk, ami a *költői nyelv*, mivel ebben mutatkozik meg

³³ Uo. 309, 325.

³⁴ „Az igaz, hogy ami megszólal, az valami más, mint maga a kimondott szó. De a szó csak annak révén szó, ami megszólal benne. A szó a maga érzéki létében csak azért létezik, hogy megszűnjék a mondottakban. S másfelől, ami megszólal, az nem valami olyasmi, ami eleve, a nyelv nélkül is adva van, hanem csakis a szóban kapja meg saját meghatározottságát.” Uo. 329.

³⁵ Korántsem érdemtelen itt párhuzamba állítani a szó lényegéről mondottakat azzal, ahogyan Gadamer az erő létmódját vázolja: „Az erő csak megnyilvánulásaiban van. A megnyilvánulás az erőnek nemcsak megjelenése, hanem valósága is.” Ugyanakkor „az erő több, mint megnyilvánulása”, mivel folyamatosan „a »készenállás« modusával rendelkezik”. Uo. 154.

³⁶ H.-G. Gadamer: *A szó igazságáról*. = Uő: *A szép aktualitása*. Bp. 1994. 136.

tisztán és egyértelműen megfoghatóan a nyelvnek *mint nyelvnek* a létmódja és a szó igazsága. A költői nyelv lényegének a feltárása révén válnak ténylegesen megragadhatóvá a mindennapi nyelvhasználat saját lehetőségei és jellemzői is.

A kitüntetett szó

Feltevődik a kérdés: „Mi a »tulajdonképpeni« szó?»; Mi az, ami „a legvalódibb értelemben »szó«”?³⁷ A szó legerendőbb értelme szerint azt jelenti: „mondó”.³⁸ A szó úgy „van”, hogy mond; a szó létmódja a *mondás*, és semmilyen körülmények között sem választható le a mondról. A „ki-mondás”, „ki-jelentés” elsődleges értelmében nem jelent mást, mint azt, hogy a szó az „igazi végéig viszi” a mondást, és ezáltal „a leginkább az a szó, amely mond”.³⁹

A szó „a költői szóban válik teljessé”.⁴⁰ Mi az, ami *kitünteti* a költői szót? Mi az, ami a költői szó minden ki-mondásában a mondás konkrét, realizálódó tartalmán túlnyúló többletként végbemegy? Gadamer úgy gondolja, hogy „az önprezencia, a »jelenvaló« léte” az, ami a költői szót leginkább kitünteti, nem pedig az, „amit a maga tárgyserű tényállásaként kimond”.⁴¹ Ez voltaképpen nem más, mint a szóban megvalósuló és kifejeződő emberi lét kitüntetettsége. A szó „az emberek közt” él, s a szóban „jelen lenni” „az ember kitüntetettsége”, de ez nemcsak annyit jelent, hogy az ember maga „otthon van a nyelvben, hanem hogy a nyelvben, amit egymással beszélünk, jelen van a »lét«”.⁴² Az ember kitüntetettsége ténylegesen a lét és a jelenvaló lét egységeként valósul meg. Az egység alapját a hozzátartozás *nyelvi* struktúrája képezi.

A „lét egyetemes »jelenvalóságát«” a szóban Gadamer a „nyelv csodájá”-nak tekinti. Úgy véli, hogy az, ami a költői szót kitünteti, éppen ez a megszüntethetetlen és minden mondással újból megerősített *közelsége* a léthez. A mondás legnagyobb lehetősége abban áll, hogy „megakadályozza [a szónak] az elmúlását és az elillanását, és megerősíti közelségét a léthez”.⁴³ A szó „mondó létét” Gadamer, Heidegger nyomán, „a közelség megtartásának” nevezi, ami nem azt jelenti, hogy „a beszédnek ilyen vagy olyan megadható tartalma van közel”, hanem azt, hogy a költői szóban „maga a közelség” – a lét-közelség – van *közel*.⁴⁴ Más szóval a költői szóban a közelség mint jelenlét nem egyik vagy másik konkrét lehetőség megvalósulását jelenti a mondásban, hanem „minden lehetőség” együttes közelségét. Ezért a költői szóval szemben a „jelfunkciójára csökkentett” szó „üres szóvá válik”, amely a kimondásnak egy meghatározott irányában bekövetkező „kommunikatív úton való teljesülést” igényel, miközben a mondás többi lehetőségeit és irányait kizárja. E redukációs folyamat mentén világítható meg, hogy hogyan válhat a nyelv információs-kommunikációs eszközzé. A költői szó viszont minden ilyen redukációs törekvéssel szemben *önbeteljesítőnek* bizonyul.⁴⁵

³⁷ Uo. 116.

³⁸ Vö. uo.

³⁹ Uo. 119. A szó „különválasztott mondó-létét »kijelentésnek« nevezem”. A „»kijelentés« szó, mert képes jelölni azt, hogy tisztán a mondotról mint olyanról van szó”. Uo. 117.

⁴⁰ Uo. 140.

⁴¹ Uo. 131.

⁴² Uo. 112, 115.

⁴³ Uo. 138.

⁴⁴ Vö. uo. 139.

⁴⁵ Vö. uo. 138.

Mit jelent a költői szó önbeteljesítő volta? Erre vonatkozólag Gadamer egy másik helyen a „ki-jelentés” szóban rejlő „perfekció”-ra és „bevégeztség”-re hivatkozik.⁴⁶ A költői „mondás” olyan mondás, „amely teljességgel kimondja önmagát”, melynek tehát a „befogadásához és nyelvi valóságához semmi olyat nem kell hozzátennünk, ami benne magában nincs kimondva”.⁴⁷ Továbbá, az önbeteljesítés azt is jelenti, „hogy az ember nincs többé valami más instanciára utalva”, azaz a költői szó „autonóm önmaga beteljesítésének értelmében”.⁴⁸ Ily módon a *nyilvánvalóvá tétel*, mely a beszéd egyetemes teljesítménye, a költői nyelv esetében a legmagasabb szinten teljesítődik.⁴⁹

Mindez akkor válik ténylegesen beláthatóvá, ha a szót mint „tulajdonképpeni szót”, mint „igaz szót” „a lét felől határozzuk meg mint azt a szót, amelyben az igazság megtörténik”.⁵⁰ A mondó és kimondott szó úgy „van” és úgy „van jelen”, hogy folyamatosan „a felfedés és az elrejtés vitájában áll”, azaz – Heideggerrel szólva – „működésbe lép” benne az igazság.⁵¹ Gadamer rámutat, hogy itt, ahol a szót nem valamiről tett kijelentésként értjük, az „adaequatio rei et intellectus” jegyében elgondolt hagyományos igazságfogalomnak nincs semmi funkciója. A szó itt „saját létezőként önmagában létigénnyel lép fel és azt teljesíti is”.⁵² A nyelv saját léte és a nyelvi igazság szerves, bensőséges összefüggése a költői nyelvben pozitíve tételeztnek a *felfüggesztését* feltételezi. A költői szóban a megfeleltethetőségnek minden olyan lehetősége, amely azt tenné lehetővé, hogy a kijelentés egybeesését ellenőrizzük valami rajta kívül fellelhetővel, eleve fel van függesztve.⁵³ A pozitív verifikáció felfüggesztése egy tényszerűen adottként tételezett külső valóság irányában „nem jelent ugyanakkor egy erőtlenebb realitástudatot”, nem jelenti a nyelvi tudat csökkentebb „tétélező erejét”. Sőt a költői szó/nyelv esetében éppen fordított a helyzet. A szó által végbement realizáció a mondottat mindig „a fölé a részlegesség fölé emeli, amit egyébként valóságnak nevezünk”, mivel a költői mondás/kimondás igazságértéke nem egy valamiféle őt megerősítő külső világra való ki-/rátekintésben rejlik, „hanem fordítva, a költői műben építjük fel a költött világot”.⁵⁴ A „tulajdonképpeni szó” vagy az „igaz szó” esetében nem kijelentések „szabályszerű alkalmazásáról és konvenciók gyártásáról” van szó, hanem a „nyelvvé válás” folyamatáról, a szó *valóságteremtő* létmódjáról. A költői szó „értelemalapító”.⁵⁵

A nyelvi elrejtés folyamata

Az eddigiekben a költői nyelv kapcsán a nyelvnek egy olyan ideális állapotát vázoltuk, amelynek teremtő ereje folytán előjön az igazság; a költői szóban beteljesülő valóság önnön

⁴⁶ Vö. H.-G. Gadamer: *Miként járul hozzá a költészet az igazság kereséséhez.* = Uő: *A szép aktualitása.* Bp. 1994. 147.

⁴⁷ Uo. 149.

⁴⁸ Uo. 149, 151.

⁴⁹ Vö. uo. 151.

⁵⁰ H.-G. Gadamer: *A szó igazságáról.* 116.

⁵¹ Vö. uo. 138, 140.

⁵² Uo. 112.

⁵³ Vö. uo. 136; Vö. H.-G. Gadamer: *Miként járul hozzá a költészet az igazság kereséséhez.* 152.

⁵⁴ Uo. 152.

⁵⁵ H.-G. Gadamer: *A szó igazságáról.* 136.

igazságaként lép elénk. A nyelv ilyenszerű hermeneutikai felfogása nem zárja ki azonban annak a belátását, hogy a nyelv egyszersmind „mélységesen titokzatos és rejtőzködő folyamat”.⁵⁶ A nyelvi jelenlét, akárcsak az emberi jelenvalóság nemcsak előjövétel és feltárulkozás, nemcsak *alétheia*, hanem ugyanakkor *deinon* is. Már az ókori görögök is ezzel a kettősséggel szembeülnek, valahányszor tudatosul számukra a nyelv. Olyankor, amikor a név leválik a dologról, és szóként önállósul, s e különbség révén nyelvi tapasztalatra tesznek szert, számukra is feltűnik a nyelv titokzatossága. Ezért a költői szóban megvalósuló „elrejtetlenség”, a költői nyelv igazságképző ereje⁵⁷ felmutatása kapcsán Gadamer sem hallgatja el a szó „kétértelműségét”, azt, hogy „a szónak mint szónak” nem csupán felfedésnek, hanem „éppannyira és éppen ezért rejtőnek és elrejtőnek kell lennie”.⁵⁸

Gadamer a *nyelvi elrejtés* és rejtőzködés tapasztalatát nem a nyelv valamiféle elégtelen, járulékos állapotával, avagy szándékos hamisításra való felhasználásával hozza összefüggésbe, hanem a nyelv *saját léte*hez szükségképpen hozzátartozóként gondolja el. Kimutatja, hogy a beszéd *saját folyamata* révén elrejtésre képes. Mindazt, amit mondunk, *értelmezőleg* tesszük és fogjuk fel, s ez azért van, mert a nyelvi viselkedésmódunk nem merül ki abban, hogy valami kimondódik vagy nem mondódik ki, hanem az is hozzátartozik, hogy a kimondással a beszéd által *elrejtődik* valami.⁵⁹ Ezért a mondás különféle aktusaihoz interpretatív hozzáállás, *hermeneutikai reflexió* társul, ami éppen a beszéd folyamatában zajló kimondás és elrejtés egymáshoz tartozásának a feltárására irányul a zavarok és akadályok elhárítása érdekében a kommunikáció és az önkommunikáció útjából.⁶⁰

Gadamer felfogása szerint akárcsak az igazság (ki)mondása, a beszéd útján való elrejtés módozatai is meghatározzák a világgal szembeni magatartásunk egészét. Gadamer a nyelvi elrejtés három módozatát emeli ki: a) az előítéletek, előfeltevések elhallgatása és hallgatólagos (ki nem mondott) érvényesítése; b) a tévedés mint az igazság elkerülése; c) végül pedig a hazugság mint az igazság elrejtése.⁶¹

Jelen esetben a felsoroltak közül a *hazugság* érdekel. De nem bocsátkozhatunk bele a hazugságnak mint a nyelvi elrejtés egy jól körülhatárolható módozatának a vizsgálatába anélkül, hogy ne különítenénk el azt kellőképpen a tévedéstől. A tévedés és a hazugság értelmében érvényesülő nyelvi elrejtés más-más természetű. A téves (helytelen) állítás esetében a nyelvi magatartás nem különbözik a helyes állítás során gyakorolttól. Ezért Gadamer hangsúlyozza, hogy a tévedés nem szemantikai jelenség, és nem is hermeneutikai, bár mindkettőt játékba hozza. A téves állítások valójában „helyes” kifejezései téves véleményeknek. Ennélfogva, mint nyelvi képződmények, nem rendelkeznek a helyes vélemények kifejezéseitől eltérő sajátos jegyekkel.⁶²

Az igazság viszonylatában is fontos a tévedés és a hazugság elkülönítése. A nem-igazság és a hazugság különválasztása már Platónnál is megtörténik. Az igazság vonatkozásában mind

⁵⁶ H.-G. Gadamer: *Omul și limba*. 471.

⁵⁷ „Az elrejtetlenség annyit jelent: mondani, amit az ember gondol.” Ebben az igazlét kettős értelme mutatkozik meg: 1) „az ember az igazat mondja, azaz azt mondja, amit gondol”; 2) „egy dolog azt »mondja« magáról, ami. Igaz az, ami annak mutatja magát, ami.” H.-G. Gadamer: *Miként járul hozzá a költészet az igazság kereséséhez*. 146.

⁵⁸ H.-G. Gadamer: *A szó igazságáról*. 115.

⁵⁹ Vö. H.-G. Gadamer: *Semantică și hermeneutică*. = Uő: *Adevăr și metodă*. Vol. 2. Teora 2001. 492.

⁶⁰ Vö. uo. 493.

⁶¹ Vö. uo. 492–494.

⁶² Vö. uo. 492.

a tévedés, mind a hazugság *hamisság*, de más-más értelemben. A tévedés a nem-igazság igazságként feltüntetett/előjövő állapota – vagyis a nem-igazság elrejtése –, melynek a lehetősége az igazság kutatása során mindenkor fennáll, úgy mint a rejtettségbe visszahúzódó dolog önnön *látszataként* való előjövése az elrejtettségbe, és úgy is mint a szubjektív kööttségéből kiszabadulni képtelen vélekedés céltévesztése a dolog irányában. A tévedés esetében *még nincs* igazság, illetve csak *vélt* igazság van; nem véletlenül tekintették hosszú ideig a tévedést az igazság *hiányának*. A tévedés valójában ennél szervesebben tartozik hozzá az igazsághoz: az igazság *negativitása*, mely egyúttal kijelöli a pozitív tartalmú igazság irányát. A kutatás folyamata tévedéseken keresztül vezet az igazsághoz. A negativitásnak pozitívításba való átfordulásával a tévedésbe rejtett nem-igazság előjön az elrejtettségbe, s ily módon a tévedés megszűnik, kiküszöbölődik.

A tévedéstől eltérően, a hazugság esetében már adott az ismert, birtokolt igazság. A hazugság csakis a már meglévő igazság alapján érvényesül, annak horizontjában minősül hazugságnak. A hazugság ugyanis az elrejtettségbe előjött igazság meghamisító elrejtése és „hiányának” egy nem-igazsággal való színlelő behelyettesítése. A hazugság folyamatában három, egymásba fonódó struktúramozzanat jól elkülöníthető. Az egyik a *megkettőzés*, amely minden irányban érvényesül: a) az elrejtettség, voltaképpen az igazság megkettőzése, melynek során a meglévő igazság helyébe egy nem-igazság mint *másik* igazság állítódik, mely magára ölti az eredeti igazság jegyeit; b) az elrejtettség megkettőzése az eredeti igazság elrejtéseként, valamint a helyébe állított másik igazság nem-igazságának elrejtéseként; c) az elrejtés megkettőzése, azaz az „elrejtés elrejtése”,⁶³ mely lehetővé teszi a színlelést. A másik mozzanat éppen a *színlelés*, az elrejtett elrejtés el-nem-rejtésként való leplezése. Végül a színlelés lehetőséget teremt az elrejtetlenségek/elrejtettségek *felcserélésére*, az igazságnak a nem-igazsággal való *behelyettesítésére*. Ennek során a nem-igazság az igazság elrejtettségét ölti magára, miközben önnön nem-igazságának elrejtettségét elrejtí; a másik oldalon az igazság a nem-igazság elrejtettségébe kényszerül – és ennyiben a hazugság nemcsak egy igazságnak egy „másik” igazsággal (nem-igazsággal) való behelyettesítése, hanem az eredeti igazság meghamisítása is –, miközben a nem-igazság igazságként való elrejtettségében önnön nem-igazságként való elrejtettségébe szorítja vissza az eredeti igazság elrejtettségét. A hazugságban – a tévedéstől ugyancsak eltérően – nem szűnik meg az igazság. A hazugság az igazság irányából, melynek meglétét feltételezi, le is leplezhető. Ehhez viszont az eredeti igazságnak másodszor is elő kell jönnie a rákényszerített elrejtettségéből az elrejtettségbe; vissza kell nyernie a nem-igazság által igazságként bitorolt elrejtetlenséget. Az igazság újbóli felszínre kerülésével megszűnik a hazugság.

Az a tény, hogy a beszéd *saját folyamata révén* elrejtésre képes, jól belátható a hazugság esetében. Gadamer a nyelv közegében képződő hazugság három módozatát különbözteti meg: a *közönséges hazugság*, a *költői hazugság*, valamint a *hazugság mint létállapot* módozatait. Ezek mindegyike a nyelvi elrejtéssel függ össze, de különbözőképpen.

A *közönséges hazugság* mint a szándékos, tudatos elrejtés és olykor hamisítás folyamata az emberi kapcsolatok komplikált szövevényében talál helyet magának, a legkülönbözőbb formákban a keleti udvariassági formuláktól az emberek jóhiszeműségével való nyilvánvaló visszaélésekig. Többnyire azon alapul, hogy aki szégyentelenül hazudik, ezt anélkül képes

⁶³ Vö. uo.

művelni, hogy zavarban jöjjön és dadogna, mivel képes a beszéde elrejtettségét (az igazság elrejtését) is elrejteni s ezt a nyilvánvalóvá tétel elrejtetlenségével leplezni.⁶⁴

A *költői hazugság* a nyelvi műalkotás sajátja; ott nyer nyelvi realitást, ahol a valóság tisztán nyelv általi megidézését tekintik feladatnak. Egy költői állítássorozat (kijelentésegész) nyelvi totalításában az elrejtés hazugságnak nevezett módja saját szemantikai struktúrákkal rendelkezik.⁶⁵ A költői kontextusban alkalmazott hazugság mint a vélt valóság igazságának elrejtése egyúttal a költői igazságnak (a műalkotás igazságának) az érvényre juttatását jelenti. Sok esetben a mű az igazság hazugságszerű elrejtésével (olyasmivel, ami valós élethelyzetben hazugságnak minősülne) mond igazat. Ez olyankor érvényesül a leginkább, amikor a „valóság” igazságának közvetlen kimondása valószínűtlennek, hamisnak, jelentéktelennek hatna, az igazság hazugsággá való konfigurációja (átváltozása) a műben viszont megkerülhetetlenné teszi – a mű igazságaként való – kimondását.

A költői hazugság e tekintetben nemcsak hogy szöges ellentétben áll a közönséges hazugsággal – olyannyira, hogy legfennebb csak metaforikusan minősíthető „hazugságnak” –, hanem jóval szervezettebb és komplikáltabb módon fonódik össze a nyelv saját létével és a nyelvi elrejtés funkcióival mint a hazugság bármely más lehetséges módozata. A költői szöveg önmagát beteljesítő és a valóságra irányuló referencialitást felfüggesztő képződmény – Gadamer kifejezésével – „eminens” szöveg, melyet az igazság nem a benne foglalt kijelentések szintjén, hanem *egészében* illet meg. Mivel a költői szöveg titka éppen abban áll, hogy általa „az igazat mondhatjuk anélkül, hogy a szövegnek bármiféle valóságvonatkozása lenne”, az igaz és hamis „menthetetlenül és szétválaszthatatlanul összeszővődik” benne.⁶⁶

Végül Gadamer harmadikként felvázolja a *hazugság mint létállapot* átfogó tapasztalatát. Olyan állapot ez, amelyben nemcsak hogy megszűnt a minden olyasmi iránti érzék, ami igaz, hanem amelyből már végképp kivészett az igazság mint olyan iránti érzék általában is. A hazugságnak az ilyen állandósult és általános állapota már nem vallódik be önmaga számára sem, és éppen a beszéléssel biztosítja be önmagát a leleplezés bármely lehetőségével vagy szándékával szemben.⁶⁷ Ez amiatt lehetséges, hogy ebben az állapotban a hazugságként való elrejtés már strukturálisan is hozzátartozik a valóságtapasztalathoz, s így öntudatlanná, észrevétlenné, szinte magától értetődővé, majdhogynem „természetessé” válik. Ott, ahol a valóság már nem tudatos elrejtés formáját ölti, új jelleget nyer, ami a nyelvi megatartás és a világhoz való viszonyulás egészét meghatározza. A hazugság létállapota kitermeli a nyelvi tudat végső önelidegenedését, ami a maga során éppen azáltal tartja fenn a hazugság állapotát, hogy a beszéd szűnni nem akaró áradatával borítja be.

Milyen jellemzői mutatkoznak meg a hazugság állapotában bekövetkező nyelvi (ön) elidegenedésnek?

Addig, amíg a költői nyelv a műalkotásban a nyelv saját létét juttatja érvényre az igazság érdekében, a hazugság állapotában a nyelv a saját létét juttatja érvényre az igazsággal szemben. Ez egy belsőleg ellentmondásos nyelvi megkettőződési folyamatként valósul meg. A nyelv teremtő ereje önmaga felé fordul, s az igazság érvényre juttatása érdekében való önnön visszatartottsága

⁶⁴ Vö. uo.

⁶⁵ Vö. uo. Például bizonyos irodalmi szövegek esetében „hazugságindex” alkalmazható, melynek segítségével a szöveg némely állítása elrejtésen alapuló kijelentésként leplezhető le.

⁶⁶ H.-G. Gadamer: *Az „eminens” szöveg és igazsága.* = Uő: *A szép aktualitása.* Bp. 1994. 189.

⁶⁷ Vö. H.-G. Gadamer: *Semantică și hermeneutică.* 492.

helyett most az igazságot elrejtve éppen hogy önmagát juttatja érvényre. A nyelvnek ez egy másik állapota, melyben az igazat mondó nyelv helyébe egy *másik* nyelv, a hazugságot mondó *színlelés* nyelve lép. A hazugsághoz hozzátartozó nyelvnek ebből az önteremtési folyamatából hiányzik az igazság eredendő létvonatkozása, a valós értelemösszefüggéseként megjelenítendő léttartalom; a hazugság létmegvonó, a látszatot létranggal felruházó és lét-el-távolító funkciói lépnek a helyébe. Ennélfogva a hazug kijelentések formájában szerveződő nyelv energetikai középpontja önmagán kívül van, a *hozzá-nem-tartozás* széttartó erői, az igazságtól elszívott s ugyanakkor az igazság elrejtésére/elleplezésére fordított nyelvi erők bomlasztó hatáskifejtései mozgatják. Ezért a hazugság, a nyelv felől nézve, nem képes hosszasan fenntartani magát; kifejlése az önfelszámolás, önlerombolás irányába tart. Miközben a hazugság állapota a színlelés nyelvén megvalósul, a valós és valóságteremtő nyelv elvalótlanul.

A platóni „képmás” ebben a nyelvi kontextusban sem veszti érvényét, inkább csak a maga helyére kerül. A színlelés nyelve most sem lehet több és más, csak igazat mondó nyelv *képmása*.

The “Sin” of Language

Keywords: language, speech, word, truth, lie, concealment, Plato, Gadamer

Language is capable not only to reveal truth but also to conceal it. As Plato already knew, the ambiguity of language is the possibility condition of both telling the truth and lying. My study investigates from the perspective of contemporary philosophical hermeneutics the connections between the intrinsic nature of language and the possibilities for lying also inherent in language. These possibilities manifest themselves in linguistic works of art as well as in everyday language use.

MŰHELY

Mag Vince

A földrajzi tér értelmezése a görög hagyományban Thuküdidész, Xenophón és Sztrabón munkái alapján

Az európai politikai földrajzi gondolkodás rendkívül mély történeti gyökerekre vezethető vissza és évszázadokon keresztül az európai filozófiai és politikai gondolkodás egyik elemét, képezte, így fejlődésének fő tendenciái egybeestek a szélesebb értelemben vett filozófiai fejlődés meghatározó áramlataival. Így tehát a politikai földrajz, több tudományterület eredményeit feldolgozva, később szintetizálva, rendkívül nehezen, mintegy három évszázadon keresztül formálódott illetve körvonalazódott. Továbbá az „Európa-probléma” történetileg rendkívül differenciáltan vetődött fel, s nagyon gyakran újrafogalmazódott a különböző politikai körülmények között. Ezt az is bizonyítja, hogy az 1306–1945 közé eső időszakban összesen 182 európai egyesítési tervet fogalmaztak meg, eltérő céllal, körben és tartalommal, és hát mondanom sem kell, hogy mindegyiknek volt területi vonatkozása. A politikai földrajzi gondolkodás és a földrajz történetének nagy szakaszokra (a környezeti determinisztikus felfogás, az organikus államelmélet és geopolitika, a politikai tér elemzése) való tagolása jelentős mértékben átszivárgott a földrajztörténeti köztudatba. Az első két korszak kiemelkedő egyéniségeként Arisztotelészt, illetve Friedrick Ratzelt kell kiemelnünk.¹ Meg kell jegyeznünk azt is, hogy az „Európa”-fogalomról szóló sok tanulmányban szinte mindegyik jelentős témakört automatikusan történelmi köntösbe bújtatják, még az olyan eredendően földrajzi jellegű kérdéseket is, mint az államok térbeli elhelyezkedése, az államon belüli térbeli struktúrák viszonya és problematikája.² A témával foglalkozó szakirodalom³ jelentős részben megegyezésre jutott azzal kapcsolatosan, hogy a politikai földrajzi gondolkodás történeti gyökerei a klasszikus görög filozófia keretei között találhatóak meg. Platónnak az államról alkotott felfogásában már megjelent „az ideális állam” fogalma, annak kialakításának igénye, valamint az államok fejlődésének, illetve

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

¹ Hajdú Zoltán: *Az európai politikai földrajz fejlődésének főbb szakaszai*. http://modernkor.tti.btk.pte.hu/files/tiny_mce/Letoltes/Fischer%20Ferenc/Hajdu_Zoltan.rtf (Letöltve: 2015.04.25)

² M. Heffernan: *The changing political map: Geography, Geopolitics and the idea of Europe since 1550*. = R. A. Butlin–R. A. Dodgshon: *An historical geography of Europe*. Oxford 1998.

³ Itt elsősorban R. Hartshorne: *Political geography. = American geography: inventory and prospect*. Eds. C. F. Jones–J. Preston. 1954; *Politische Geographie*. Ed. J. Matznetter. 1977; O. Maull: *Politische Geographie*. 1925 című munkákra gondolok.

pusztulásának a feltételezése. Platón szerint minden keletkező dolognak a pusztulás a sorsa, és ez alól az állam sem kivétel.

Ami viszont a földrajzi környezet és a politikai térszervezés problémáját illeti, továbbá a politikai térbeli folyamatok kölcsönhatásának elemzése és földrajzi determinisztikus megfogalmazása gyökereiben Arisztotelész *Politika* című művére vezethető vissza. Arisztotelész szerint az ember természeténél fogva állami életre hivatott élőlény (*zoon politikon*), és nála is megjelenik az állam ciklikusságának (kialakulás, fejlődés, virágzás, hanyatlás, pusztulás, megszűnés) megfogalmazása, valamint az ideális állam kutatása. Nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy Arisztotelész kiemelkedő jelentőséget tulajdonított a városállam ideális földrajzi fekvésének: a városállamnak a szárazfölddel, a tengerrel, valamint az egész vidékkel lehetőség szerint kapcsolatban kell állnia, továbbá feltételezése szerint az éghajlatnak meghatározó szerepe volt történetileg a népek jellemének (akarat, gyávaság, tehetség, bátorság, szabadságszeretet, uralomra való alkalmasság) kialakulásában. Az említett két görög gondolkodó lényegét tekintve a filozófiai és az általános politikai gondolkodás síkján vetette fel tehát a politikai földrajz későbbi alapkérdéseinek jelentős részét s nemcsak megfogalmazták, de a földrajzi determinizmus (földrajzi materializmus) alapján részben meg is választották azokat.⁴

Jelen munka, a fentiekben körvonalazott perspektívában, a görög hagyomány és a mentális tér kapcsolatát helyezi megvilágítás alá. Az említett két görög gondolkodón kívül szükségesnek látom a témát más oldalról is megvizsgálni, nevezetesen Xenophón és Thuküdidész idevágó munkái alapján, kiegészítve Sztrabón *Geographika* című írásával. Fő kérdésünk tehát az, hogy hogyan realizálódik a tér fogalma, hogyan aktualizálódik a mentális tér problematikája, és miként épül be a görög hagyományba az említett szerzőknél, akik révén mind a mai napig meghatározza a különböző térfelfogásokat illetve perspektívákat.

Az állam modern fogalma nem alakulhatott ki előbb, mint hogy létrejött a „társadalom” mint az „államtól” különböző, és azzal ellentétben álló, egyszersmind önálló politikai entitás, hiszen társadalom és állam fogalmilag feltételezik egymást. Amíg az állam csak a háztartással (*oikosszal*) és a településsel állt szemben, addig aligha lehetett társadalomról beszélni. Az *oikosz*, a település világa nem alkotott sajátos társadalmat, az *oikosz* semmiféle értelemben nem képezett önálló politikai entitást, teljes mértékben elnyelte a nem nyilvános, minden politikai jelentést és jelentőséget nélkülöző, az állammal szembeállíthatatlan magánvilág. Az állam maga volt a társadalom, vagyis a társadalmi kapcsolatok legátfogóbb és legtokéletesebb szervezete. E tekintetben viszont a városállamok és a belőlük keletkezett birodalmak nem különböztek egymástól. Amíg az állam a háztartással és a településsel állt szemben, nem lehetett társadalomról beszélni, sem a civil társadalom értelmében, ahol magánérdekek egyeztetése zajlik különféle politikai szervezetekben, sem a magángazdaság értelmében, amelyet magánjellegű szerződéses és univerzális kapcsolatok különítenek el az államtól.⁵ Vagyis a döntő különbség állam és birodalom között nem abban van, hogy az előbbinek kisebb a földrajzi kiterjedése, az utóbbinak meg nagyobb, hanem abban, hogy az egyiknek a területe körülhatárolt (területi állam), a másik viszont elvileg nem ismer határokat, abban az értelemben, hogy önelképzelése és a birodalom polgárainak öntudata tükrében ő maga a világ, a kozmosz, szemben a káosz „másvilágával.”

⁴ Hajdú Zoltán: *i.m.*

⁵ Szilágyi Ákos: *Állam és birodalom*. 2k-Villany2000 (2002)10. <http://ketezer.hu/2002/10/allam-es-birodalom/> (Letöltve: 2015.05.19)

Ebben a perspektívában világos az, hogy a birodalmi tér határai ott húzódnak, ahol a központi hatalom adminisztratív apparátusának a határai végződnek, s ezek a határok egyszersmind egybeesnek a birodalmi kommunikáció értelmi horizontjával is. Ezen a földrajzilag pontosan sehoh és semmikor meg nem vonható határon túl nem létezik kommunikáció: vége a világnak, lezárul az értelmes beszéd és tevékenykedés köre, az *orbis terrarum* vagy másként: az *oikumené*.

Arisztotelész fent említett munkájában részletesen megismerkedhetünk a görög államiság különböző változataival és azok struktúráival. Az is világos, hogy számára melyik az a berendezkedési mód, amely a közösség jólétét hivatott megtestesíteni. Anélkül, hogy a különböző politikai struktúrák és viszonyok részletes elemzésébe bocsátkoznánk Arisztotelész kapcsán, röviden elmondhatjuk, hogy az egyén politikai és egyéb jogainak a térben meghatározható helye nem más, mint a görög „város-állam”, a *polisz*. Gyakorlatilag minden egyes polisz része volt ugyan valamilyen vallási vagy katonai szövetségnek, de fenntartotta magának a jogot, hogy politikai döntéseit önállóan hozza meg. Arról van tehát szó, hogy a szabad ember a polisz polgára volt, vagyis a törvényeket tiszteletben tartó polisz szabad polgára, amelyben a jól elkülöníthető és lokalizálható funkcionális terek összessége meghatározta a polgárok mindennapjait.⁶

Mint ismeretes, Arisztotelész nemcsak a városállamok vizsgálata szempontjából fontos, hiszen tudjuk, hogy ő az, aki új lendületet ad a matematikai és geofizikai kérdések kutatásának. Nemcsak hogy bebizonyítja a Föld gömbölyűségét, de Eratoszthenész méréseit is meghatározza. S e kor természettudósai és filozófusai kezdetleges eszközökkel, de csodálatos intuícióval nyúlnak a geofizika kérdéseire. Hérodotosznak a mindenre kiterjedő figyelme, Thuküdidésznek a hadi eseményekre összpontosító törekvései a legnagyobb súlyt az emberi individualitás megítélésére helyezik. Így kialakul az oknyomozó, értékelő történelem, amely fokozatosan eltávolodik a természettudományok szomszédságától. Ezen a ponton a címben említett három szerző műveinek a vizsgálata megkerülhetetlenné válik.

Mint ismeretes, Thuküdidész volt az, akinek művei először szabadulnak meg az isteni csodáktól, így tehát nála nem találunk ehhez hasonló leírásokat. Azt is tudjuk, hogy Thuküdidész rendkívül széles körű kutatásokat végzett műve megírása előtt. Felhasználta az írott forrásokat, etnográfiai kutatásokat végzett, régészeti leletek is a rendelkezésére álltak, és a hagyományokat is forrásként kezelte. A peloponnészoszi háború első 24 könyvét *Archaiológia* néven ismerjük, amelyben a háború okait és a történelem mozzanatát keresve a görögség legkorábbi történetéhez nyúl vissza, vagyis a szerző nem csak a háború közvetlen előzményeit taglalja. Erre azért volt szükség, mert a szerző okosan meglátta, hogy a háborúhoz vezető út hosszú, és egyáltalán nem csak kizárólag a közvetlen kiváltó okok miatt robbant ki a görögök polgárháborúja. Ezért műve objektív és racionális. Ez a stílus teszi alkalmassá a komoly mondanivaló kifejezésére. Hérodotossszal együtt úgy gondolta, hogy tanulni lehet a múlt hibáiból, és a történelem menete nem eleve megírt, illetve elrendelt, hanem kell léteznie racionális összefüggéseknek, amelyek alakítják azt. Ezért nyer értelmet számára a múlt megismerése, és ezért ajánlották az említett két szerzőt koruk politikusainak. Hérodotossszal ellentétben Thuküdidész nem kívánt minden területről írni, ő csak az állam- és a politikátörténetre fókuszált. Időben is szűkítette korlátait: térben a polisz, időben a saját kora volt a vizsgálatának tárgya, s ez az egyik ok, amiért épp ebben a vonatkozásban foglalkozunk a munkájával. Mivel szűkebb keretek között mozgott,

⁶ Vilmos László: *Birodalmak árnyékában – a hellének szabadsága*. Birodalom. Folyóirat az antik kultúrákról I(2002). 1.

több figyelmet, szentelhetett a különböző bel- és külpolitikai változások hátterének, okainak és a változások aprólékos kielemezésének. *A peloponnészoszi háború* (Kr. e. 431-404) című művében leírja a görög városállamok belső és külső – Makedóniával és a Perzsa Birodalommal vívott – háborúinak történetét, amelyben a realizmus alapelemeit találjuk meg. Realista megközelítése erősen naturalista jegyeket mutat, hiszen javarészt az ember arisztotelészi definíciójára alapoz: „az ember politikai állat”. Thuküdidész ezt kiegészíti azzal, hogy minden állat elsősorban erejét tekintve különbözik a másiktól, vagyis az államoknak alkalmazkodniuk kell az államrendszer erő szempontjából kiegyensúlyozatlan feltételeihez. Amennyiben sikeresen alkalmazkodnak, ezzel nemcsak túlélésüket biztosíthatják, hanem felvirágzásukat is. Ha meg nem, akkor erőszak áldozatává válnak, gyarmati sorba kényszerülnek, röviden tehát megszűnnek létezni. Meg kell továbbá említenünk azt a tényt, hogy a görögök a perzsa veszély megfékezésére létrehozták a Hellén Ligát, amelyet Spárta és Athén vezetett. Ez az egység viszont csak átmeneti volt, hiszen a közös veszély kovácsolta össze a szövetségeket, s ez csak ideig-óráig tudta elfedni a belső feszültséget, amelyet az athéni gyarmatosítást és terjeszkedést nehezen viselő kisebb államok gerjesztettek. Ennek eredményeképp Athén vetélytársai Spárta vezetésével létrehozták a Peloponnészoszi Ligát, amely nem volt más, mint egy komplikált és zavaros szövetségi-biztonsági rendszert, melynek célja az athéni terjeszkedés megállítása volt. Ez híresült el peloponnészoszi háború néven a történelemben, s rengeteg tanulsággal szolgál számunkra.

Thuküdidész realista politikai „téziseit” a méloszi dialógusban – az athéni küldöttek és Mélosz képviselői közötti párbeszédben – fejti ki szemléletesen.⁷ Athén szeretné, ha az ő alattvalója lenne Mélosz, és belépne az ő oldalán a háborúba. Ezt azonban a kis sziget vezetői egyáltalán nem szeretnék, hisz a függetlenségükről és vagyonukról van szó. Felajánlják semlegességüket, de ez a nagyhatalomnak nem elég. Ekkor a mélosziak védekeznek, de Athén könyörtelenül felsorakoztatja érveit. Érdemes közülük néhányat felsorolni: (1) „Hiszen éppoly jól tudjátok, mint mi, hogy emberek között jogegyenlőségről csak az erők egyensúlya esetén lehet beszélni, a hatalmas azonban végrehajtja, amit akar, a gyenge pedig meghajlik előtte.”⁸ Az athéniak érvelése szerint tehát különbséget kell tennünk a társadalmon belül érvényes jogrend és a nemzetközi jogrend között. Ezzel rámutatnak az athéni képviselők, hogy a jog és a hatalom milyen szoros összefüggésben van egymással. Az erősebb uralkodik a gyengében, vagyis a természeti törvény mindenkire és mindenre igaz. (2) „A ti meghódításotokkal tehát nemcsak uralmunkat terjesztjük ki, hanem biztonságunkat is megszilárdítjuk, s különben is ti, a szigetlakók közt is egyik leggyengébb város, hogyan szállhatnátok sikerrel szembe egy tengeri nagyhatalommal?”⁹ Itt is látható a klasszikus realizmus jegyében történő érvelés, hiszen amennyiben egy nagyobb hatalomnak módjában áll egy kisebbet az uralma alá hajtani, azt köteles is megtenni, ellenkező esetben veszélyezteti a rendszer stabilitását. További fontos passzus, amely az emberi természetről szól: (3) „Istenről nagy valószínűséggel, az emberről pedig minden bizonnyal állíthatjuk, hogy a természetükben mindig ott rejlik kényszer alapján, ha megvan rá a hatalmuk, uralkodni akarnak [...] Ha e szerint járunk el, ezt abban a tudatban tesszük, hogy ti vagy bárki más hasonló hatalom birtokában ugyanúgy cselekednék, mint mi.”¹⁰ Utolsó idézetként hadd említsem meg azt a részt, amely a politikai értékekről és a körülményekhez való

⁷ Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*. Bp. 2006. 399–404.

⁸ Uo. 399.

⁹ Uo. 400.

¹⁰ Uo. 402.

alkalmazkodás fontosságáról szól: (4) „Ti egyáltalán nem gondoltok arra, hogy az a hasznos, ami biztonságos, míg a tisztas és szép cselekedetek kockázattal járnak. [...] Tehát vigyáznotok kell, ha helyesen gondolkodtok, hogy ne találjatok semmi megaláztatást abban, ha meghátráltok egy hatalmas város előtt, amely oly méltányos feltételeket szab: adófizető szövetségesei lesztek, megtartva, ami a tiétek, s szabadon választhatok háború és biztonság között – ne akarjatok makacsul a rosszabb lehetőség mellett dönteni. Nem meghátrálni az egyenlő előtt, okosan szót érteni az erősebbel s mértékletesen bánni a gyengével, íme, a boldogulás legbiztosabb útjai. [...] Ez az egy hazátok van, s ettől az egyetlen döntéstől függ fennmaradása vagy pusztulása.”¹¹

Következésképp pár tanulságot mindenképp levonhatunk a méloszi dialógusból. Először is a nemzetközi politikai rendszer hatalmi rendszer és nem normatív, továbbá a költség-haszon elemzés, illetve a kockázatok helyes felmérése fontos része a nemzetközi politikai döntéseknek, és végül a becsület megőrzése mit sem ér a biztonságosság szabályával szemben egyenlőtlen erőpozícióban lévő felek között.

Látható tehát, hogy Thuküdidésznél a hatalom fogalma az egyik kulcs, amely keretei között a geopolitikai struktúrák realizálódnak. Szerinte a hatalom megjelenése és növekedése harchoz vezet az egyes hatalmak közt. A szerző szerint az anyagi fejlettség egyre nagyobb szintűre való növekedése a háborúkat is nagyobb és élesebbé teszi. Ezt azonban nem lehet elkerülni, mert aki nem harcol, az veszít, és legyőzetik. Matus János rövid tanulmánya, amely a geopolitikai viszonyokkal és azok változásaival foglalkozik, Michael Howard nyomán tesz pár fontos észrevételt Thuküdidész művével kapcsolatosan.¹² Szerinte Thuküdidész említett műve rámutat a hatalmi viszonyok változására mint a háborúk legmélyebb és egyben folyamatosan visszatérő okára. Thuküdidész sokat idézett klasszikus megállapítása szerint a peloponnészoszi háború kitörésének oka Athén hatalmának növekedése és Spárta fokozódó félelme a rivális városállam hatalmától. Spárta azért provokálta ki a háborút, mert így akarta megakadályozni a hatalmi egyensúly felbomlását. A konfliktusban szerepet játszott ugyan Athén és Korinthosz versengése a tengeri kereskedelem ellenőrzésének megszerzéséért, de ennek csupán másodlagos szerepe volt az évtizedekig tartó második peloponnészoszi háború kitörésében. Howard Európa történetéből vett példákkal bebizonyítja, hogy a hatalmi egyensúly átalakulása és az általa okozott fenyegettség érzése döntő oka volt a kontinens háborúinak. A modern európai államrendszer kialakulásáig a politikai és katonai hatalomnak egyetlen forrása volt: az ellenőrzés alatt tartott terület és az ott található emberi és természeti erőforrások. A hatalmi politikák fontos része az új területek megszerzése hódítással, uralkodó családok közötti házassági kapcsolatokkal vagy szövetségek kötésével.¹³

Világos, hogy Thuküdidész politikai térfelfogása meglehetősen kapcsolódik a hatalmi viszonyok változásaihoz, illetve a városállamok közötti pozíciók összetett, azonban mégis egyszerű viszonyaihoz. Ez az ördögi kör vonatkozik a két legnagyobb poliszra, Athénra és Spártára is. Azt azonban le kell szögeznünk, hogy az általa megfogalmazott elvek nem mindenre vonatkoztatva érvényesek, hiszen a szerző nem veti el a véletlen szerepét sem, amely keresztülhúzhat minden előzetes számítást, és felboríthat mindent, mint ahogy ez be is következett. Mivel ez

¹¹ Uo. 404.

¹² A háború jelenségeinek feltárásával, illetve azok ok-okozati összefüggéseivel M. Howard: *The Causes of War* (Harvard University Press, 1984) című munkájában találkozunk. A háború mint társadalmi jelenség gyökereinek feltárásához Howard szerint nem elégséges a történelem során lezajlott háborúk elszigetelt, egyedi tanulmányozása.

¹³ Vö. Matus János: *A katonai gondolkodás új irányzatai*. Hadtudomány (2008)1.

nem emberi tevékenység következménye, elkerülni sem lehetséges. Athén pár fő ok miatt, azaz Periklész halála, a végzetes pestisjárvány és a szicíliai hadművelet miatt Aigoszpotamoinál döntő vereséget szenvedett. Ez érthetetlen volt még a szerző számára is, aki így nem tudta teljes mértékben kizárni az irracionalitást a művéből.

Látható, hogy Thuküdidészre a hadiesemények során megjelenő hatalmi pozíció komoly hatást gyakorolt, így azoknak a tércategóriáknak a kialakításában, amelyek segítségével meghatározhatóak illetve pozicionálhatóak egyes térelemek, döntő szerepet játszott. A polisz számára elengedhetetlen volt azoknak a hatalmi pozícióknak a feltérképezése, amelyek időben meghatározták az aktuális hadi események alakulását, így az adott városállam, ha tisztában volt az aktuális helyzet veszélyeivel, továbbá, ha kellően mérlegelte erőviszonyait, meghozhatta a számára jó döntést, amelytől saját fennmaradása függött. Emellett ismételten meg kell jegyeznünk, hogy Thuküdidész számára is világos, hogy azok a konkrét térismeretek, amelyek művében oly részletesen megtalálhatóak, komoly politikai erőviszonyt képviselnek. Nem pusztán arról van szó, hogy Thuküdidész konkrét földrajzi adatoknak volt a teljes tudatában (a térben lokalizálható földrajzi elemek leírása), hanem hogy mindezeket geopolitikai erőpozíciók alá vetve képes volt olyan következtetéseket levonni a háborút illetően, amelyek tényleges gyakorlati alkalmazhatóságot biztosíthatnak a városállamok fennmaradására. Ezért mikor Thuküdidészt olvassuk, fel kell figyelni arra a tényre is, hogy szükséges újragondolni a földrajzi tér fogalmának a köztudatba beivódott, ám igencsak korlátolt jelentéstartományait, és jelen esetben is érvényes az, hogy a hangsúly már nem a konkrét anyagi világon van, hanem fel kell ismernünk az emberi tudat belső birodalmában rejlő lehetőségeket is.

A következőkben vizsgáljuk meg Xenophón *Anabaszisz* című munkáját, levonva ebből is a téma kapcsán a számunkra fontos következtetéseket. Röviden arról van szó, hogy Dareiosz királynak két fia volt, Artaxerxész és a fiatalabb Kürosz, aki apjuk halála után az idősebb testvére ellen indul hadba, hiszen ő is a trónt akarja. A cunaxai ütközet után, melyben Kürosz elesett, és a 10 000 görög zsoldos válságos helyzetbe került, Xenophón vitézséggel és kitartással véghezviszi a visszavonulást a Fekete-tengerig és Byzantiumig, s ezáltal megörökítette nevét a történelemben. Az említett műből tudjuk, hogy a háború elvesztése után Tisszaphernész satrapa ráadásul elárulta a görög hadsereget, és megölette Klearkhosz spártai hadvezért és a görögök vezetői közül a legtöbbet. Így a vezetők nélkül maradt görög csapat bizonyos lehetett abban, hogy a túlerejű perzsa hadsereg rájuk fog rohanni. A sereg, nem kis részben Xenophón rábeszélésének engedve, úgy döntött, hogy nem hisz a perzsák szavának, és nem adja meg magát, hanem a rövidebbnek és biztonságosabbnak gondolt úton, észak felé elhagyja a perzsák birodalmát. Itt kezdődik Xenophón történelmi szerepe. Felismerte a helyzetet, és el tudta képzelni a menekülés útját és módját. Nyugodt határozottságával bizalmat ébresztett maga iránt, s egyszeriben ő lett a parancsnok. Óriási haditett volt a nagy visszavonulás megszervezése és végrehajtása, a hazatérés a görög partokra, ahonnét már mindenki mehetett a maga otthonába. Xenophónnak e mű megírásánál az volt a célja, hogy magatartásának igazolására szolgáljon, és hogy bebizonyítsa az athéniaknak, hogy ők derék és ügyes hadvezértől fosztották meg magukat. Ezért syracusaei Themisztogenész neve alatt adta ki munkáját, és magáról csak harmadik személyben szól.

Xenophón munkája a szerző meglepő jártasságáról tanúskodik a háború stratégiáját illetően. Szemünk elé tárul művében mindaz a tudás, ami a tér uralmát, illetve ellenőrzését illeti. Hozzá kell tennünk, hogy ez a tudás alkalmazható tudás is egyben, hisz egy célt szolgál, mégpedig

azt, hogy a görög hadsereg biztonságosan megmeneküljön az ellenség kezéből, hiszen vezetőjük meghalt, s így az eredeti cél is értelmetlenné vált. Fontos tulajdonsága Xenophónnak, hogy meglehetősen távolságtartóan beszél a tábornokokról, akiről tudjuk, hogy a hadsereg élén állva ésszerű parancsokat kell hogy adjanak a seregnek. Xenophón idegenkedik tőlük, és igen hidegen fogalmaz: „Senki nem tesz előkészületeket a védekezésre, senkinek nincs gondja rá, hanem fekszünk, mintha nem volna más dolgunk...”¹⁴ Xenophón tudása tehát háborús övezetben kell megállja a helyét, így mentális térképe a fejében nem földrajzi felfedezés vagy expedíció révén válik hasznossá, hanem konkrét hadviselés során, hisz görög katonák életéről van szó. A műben is világossá válik számunkra, hogy a hadviselési gondolkodás miként különíthető el a földrajzi gondolkodástól. Fontos tehát, hogy Xenophón fejében a földrajzi tudás, amelyet alkalmaznak, meglehetősen komoly célt szolgál. A művet olvasva hamar szemünk elé vetül az a tény is, hogy a szerző meglehetősen pontos, illetve mérhető távolságokban értekezik, hiszen a sereg előrenyomulása, illetve a háború kimenetele utáni visszavonulás empirikus adatokra támaszkodik. „*A sereg ezután továbbindult és két nap alatt tíz paraszangát megtéve a három plethron széles Pszarosz folyóhoz érkezett, innen egy nap alatt öt paraszangát megtéve eljutott a Püramosz folyóhoz, amelynek egy sztadion a szélessége.*”¹⁵ Aki tehát kicsit is jártas a témában, azonnal felmerül a kérdés, hogy ez hogyan lehetséges előre megszerkesztett térképek nélkül. Természetesen sehogy, hiszen tudjuk, hogy számos vezetőnek rendelkezésére álltak olyanok, akik konkrét tapasztalatból (terület bejárása, utazások, kereskedelem stb.) merítik tudásukat, amely aztán háború esetén is alkalmazható. Vagyis szerintem kellett lennie valamiféle koncepciónak, amely lehetővé tette a gyakorlati ismeretek gyors és hatékony alkalmazhatóságát, amely a tér uralmát, illetve berendezkedését hivatott megcélozni. Nem szabad elfelejtenünk természetesen azt sem, hogy ez a tapasztalati tudás más kultúrák elemzése, tapasztalatai, illetve kutatásainak eredménye is, gondolok itt a folyam menti kultúrákra, amelyek meglehetősen komoly ismeretanyagot tartalmaztak, és amelyet a görögök a maguk kritikai struktúráiba ágyazva elemeztek, és bővítették általuk az akkori ismereteiket. Meg kell jegyeznünk azt a tényt is, hogy jelen esetben Xenophón munkája az általa írt és fennmaradt írásokban követhető, ezért óvatosságra int annak teljes és megkérdőjelezhetetlen státusa. További érdekes kérdés számunkra, hogy valójában milyen térszerkezettel rendelkezett a Perzsa Birodalomnak az általunk érdekelt része, és ezt a földrajzi térként jól lehatárolható szezletet maguk a perzsák hogyan építették be saját térképzeikbe. E kérdéssel való foglalkozás azonban meghaladja jelen tanulmány kereteit.

Végül Sztrabón ide vágó feljegyzéseit, illetve megfigyeléseit szeretném megvizsgálni, hisz Sztrabón munkája óta az európai tér, a térbeliség fogalma állandó problémája a térrel foglalkozó tudományoknak. A szerző „világleíró” monográfiájában – a római hasznossági geográfiai megközelítéseknek megfelelően – a nagy politikai egységek, különösen a Római Birodalom kialakulásának, működésének megértése és jövőbeli stabilitása fenntartásának céljával elemezte a földrajzi környezet és a politikai tér kölcsönhatásának elméleti és gyakorlati kérdéseit. A szerző számára már lényegi kérdés volt annak elemzése, hogy milyen elvek alapján lehet az ismert világot részekre, „földrészekre” tagolni, s milyen viszony van a rész és egész között. Elődeinek kritikai méltatásában az egész görög geográfia átértékeléséről tesz tanúságot. Sőt

¹⁴ Xenophón: *Anabaszisz*. = *Történeti munkái*. Bp. 2001. 310.

¹⁵ Uo. 261.

a természetes és az önkényes határ közti különbség filozofikus felfogásában bizonyos mértékig a táj fogalmának megértése rejlik. Európa térbeli fogalma s elhatárolásának lehetősége és belső minemősége ettől kezdve állandó kérdése az európai földrajztudománynak. Európa térbeli fogalma fokozatosan kitágult, s a fogalom születésétől kezdve kifejezetten valamilyen politikai, térközösség-vállalási tartalmat nyert.¹⁶ Persze itt nem a birodalmak pusztja földrajzi kiterjedésének nagyságáról, hanem *a politikailag megformált tér* egyik típusáról van szó, arról *a politikai értelemről*, amely *e határtalan teret* létesíti, s amely e térbe kivetülve valósul meg. A birodalmi tér politikai értelemmel feltöltődött földrajzi kiterjedés.¹⁷ Sztrabón 17 kötetes „földrajzi feljegyzéseinek” (*Geographika hypomnemata*) célkitűzése a lakott világ leírása. Az első két kötet inkább matematikai földrajzi jellegű, de meg kell jegyezni azt, hogy ez nála sokkal alacsonyabb színvonalú, mint volt a korábbi földrajzosoknál. A *Geographika* többi könyve a „lakott Föld” leírása, amely nagyjából, de nem kizárólagosan, a Római Birodalommal azonosult művében. Ezeknek az ismereteknek a kialakulásáról is számot adott, úgyhogy ennek a műnek térképtörténeti jelentősége is van, hiszen az ókori kartográfia számos momentumát csak ennek alapján ismerjük. Sztrabón művének olvasásakor azonban oda kell figyelnünk pár fontos hibára, amely számos esetben negatívumként jelentkezik, hisz a szerző munkája megírásakor természetesen érdekes, viszont legtöbbször nem helytálló megállapításokat tesz az egyes népek és a természeti környezet viszonyáról. Tehát róla is elmondható, hogy alapvetően determinista álláspontra helyezkedik. Természetesen nincs ezzel egyedül, mert a determinizmus hibájába, mint tudjuk, sokan beleestek, mint ahogy abba is, ami Sztrabón másik negatív tulajdonsága, hogy az alapvetően helyes és értékes információkat tartalmazó műveket sokszor inkorrekt módon bírálta. Nagyon szemléletes példája ennek a magatartásnak a Pütheász-féle beszámolókhöz való viszonya. Nagyon fontos azonban munkája abból a szempontból, hogy forrásainak egy jelentős része (pl. Eratoszthenész) elveszett, így csak Sztrabón alapján lehet következtetni más korábbi ókori tudósok eredményeire.

Sztrabón nagy olvasottságával és rendszerező képességével a római tudomány prominens képviselőjének tekinthető. A geográfia legfontosabb feladatának a szerző, hasonlóan Polübiosz nézeteihez, az államok kormányzásához nyújtott segítségét tekinti. Itt külön kiemeli a hadvezérek és hadjárataik szerepét az *oikumené* megismerésében, vagyis – ezt levetítve a tudomány irányába – legfontosabb szempontjának a célszerűséget tekinti. Ebből is látható, hogy mennyire eltávolodott a görög Sztrabón gondolkodása a korábbi görög bölcselek nézeteitől, mint ahogy az is jól látszik, hogy Sztrabón „csak” születését tekintve görög, valójában azonban már tipikus római tudósként ír, illetve gondolkodik.

A negatívumok és pozitívumok számbavétele világossá teszi számunkra, hogy az európai keret, amelyet elsősorban a görög fogalmak révén ismertünk meg, konkrét ismeretanyaggal töltődik fel Sztrabón munkája és érdemei révén. A térség tehát elkezd élni, a keret tartalommal töltődik fel, megvilágosodik. Érdeme, hogy még ha néhol pontatlan is a hivatkozás, komoly rendszert és módszertant vélünk felfedezni művében, hiszen elfogad pozitív ismereteket, korrigál is, és kritikailag érvel. Ami a módszertant illeti, a kozmológia és a geometria is szerepet játszik, még akkor is, ha nem tartozik a kor legkiemelkedőbb matematikusai közé. Antropológiai vonatkozásban is fontos, hogy betölti a teret törzsekkel, nevekkel, szokásokkal, tehát megjelenik

¹⁶ Vö. Hajdú Zoltán: *i.m.*

¹⁷ Vö. Szilágyi Ákos: *i.m.*

számunkra az emberi léptékű Európa. Sztrabón fejében egy strukturált rendszer körvonalazódik, amely nem pusztán mint rendszer van jelen, hanem alkalmazható is egyben, hisz ne felejtjük el azt a tényt, hogy a szerző munkája elsősorban államférfiaknak készült.

A vizsgált szerzők mindenikénél jól észrevehető a filozófiai szemléletmód kibontakozása, amely lehetővé tette a korábban uralkodó mitologikus világnézet meghaladását, és amely mindezekelőtt abban állt, hogy a különféle ismereteket *kritikailag* kezelték, s valamiféle *összefüggő egészzé, ésszerű* rendszerré próbálták kiépíteni. Világos tehát, hogy a földrajzi térben megjelenő hatalmas ismeretanyag elsősorban a mentalizmus útján, hosszú évszázadok alatt alakult ki, és e fejlődés jelentős forrása volt a görög tudomány azon törekvése, hogy a lakott földet, az *oikumenét* történelmi és földrajzi vonatkozásban is leírja. Ez egyúttal a lakott világ térstruktúrájának ellenőrzését volt hivatott megoldani, hiszen tudjuk, hogy a földrajzi környezet, illetve a tér ellenőrzése komoly előnynek számított és számít a hadviselésben egy-egy adandó konfliktus esetén.

The Interpretation of the Geographical Space in the Greek Tradition Based on the Work of Thucydides, Xenophon and Strabo

Keywords: space elements, geographical space, mental mapping

The interpretations of the spatial diversity stems not so much in the differences of the general concepts but stems in almost endless variety of the different spaces because the different social contents accentuate the special appearances of the spatiality, results of the levels and dimensions. Thus, the various social groups consider different elements which are important for themselves because their social determinations are different. The evolution of the European political geographical thinking is in the similar situation because it can be traced back deeply and it has very deep historical roots. The historical geography literature reached an agreement in the subject, that the roots of the political geographical thinking can be searched in the classical Greek philosophy. Therefore this paper discusses the relation between the Greek tradition and the mental space in the political geographical perspective. After all, I believe that the geographical environment, the spatial organization, the analysis of the spatial processes interaction and formulation of the geographical deterministic can be traced back to classical Greek philosophy. We should mention Plato and Aristotle's works, however I consider it necessary to analyze the subject from another side, in particular, I would like to consider works of Xenophon and Thucydides supplemented with Strabo's book titled *Geographica*. The main issue of this study is how realize the concept of space at these authors, how is actualizing the problem of the mental space and how is incorporated in the Greek tradition which defines the different spatial perceptions and the contemporary perspectives.

Rusu Rowenna

Ég és föld a különbség? Platón és Arisztotelész lélektana. Hasonlóságok és különbségek

Bevezető

Raffaello Sanzio híres festménye, *Az athéni iskola* a két jeles ókori görög filozófust, Platónt és Arisztotelészt ábrázolja. Általánosan elfogadott tézis, hogy a két gondolkodó, annak ellenére, hogy kortársak voltak, Arisztotelész lévén Platón tanítványa, bár egymással párhuzamosan, de két különböző síkon látták a világot, és keresték a válaszokat. Filozófiájukban „ég és föld a különbség”, és ezt a festmény nagyszerűen érzékelteti. Míg Platón az ég felé, az ideák világa felé mutat, Arisztotelész tenyere a földre néz. Mit jelképez ez tulajdonképpen, ha a lélekfilozófiájukat vizsgáljuk?

Tanulmányom első részében Platón lélekfilozófiájával foglalkozom, a lélek halhatatlanságáról, pre- és posztegzisztens voltáról és a lélekvándorlásról alkotott felfogásával, különleges figyelmet fordítva a *Phaidrosz* című dialógusra. Vizsgálódásom arra is kiterjed, hogy Platón hogyan viszonyult az érzékelés kérdéseire. Számára az érzéki, empirikus megismerés csálóknak, tévútra vezetőnek bizonyult. A valóságot, a létezés titkát az istenek körében kereste.

A második részben Arisztotelész *Eudémosz*, *Lélekfilozófiai írások*, és *A lélek* című művét állítom a középpontba, bemutatva az arisztotelészi lélek helyét, rávilágítva legfőképp a különbségekre, de az esetleges hasonlóságokra is a platóni lélektannal. Platónnal szemben Arisztotelész – akinek a felfogásával a második részben foglalkozom – a természet titkainak fáradhatatlan kutatója, bízott az érzékszervekben, és a tudás elemeit a földi valóságokban kutatta. Az érzékelés kérdését állította filozófiai vizsgálódásának középpontjába. Munkássága által radikális fordulat következik be a filozófiatörténetben, mivel eltűnik a leegyszerűsítő preszókratikus nézőpont, és ezzel egyidejűleg az a távolságtartás is, ami a platóni, helyenként rejtőzködő filozófiát jellemezte. Hiszen míg a platonikus felfogásban az igazság nem ragadható meg az érzékelés útján, csakis a lélek képes erre a műveletre – Platón maga is úgy véli a *Phaidónban*, hogy a testi érzékek csak gátolják a lelket a megismerésben –, addig az arisztotelészi koncepcióban az érzékelés vizsgálata, valamint annak a megismerésben betöltött szerepe igen fontos szempont.

Platón felfogása a lélekről

Platón dualista gondolkodásmódja a halhatatlanság és a lélekvándorlás szempontjából bizonyítandó. A testet és a lelket két, egymástól különbözőnek, de egymásra utaltnak tartotta a halál pillanataig. Lényegi és idealisztikus szempontból a léleknek mindenképp különlegesebb szerep jutott – formáját magasabb rendűnek tekintette a matériánál. Bár a test a lélek börtöne, mégis független tőle, halhatatlan, önmagától mozgó, azaz az anyagi, materiális, érzéki világtól lényegében különböző. A lélek, még mielőtt földi formát vett fel, az ideák világához tartozott – ami ebben az olvasatban nem más, mint tiszta, romlatlan szubsztancia –, ahova a test pusztulása után vissza is fog térni.

A platonikus filozófia alap gondolata az ideatan és annak a lélekkel való összekapcsolódása, egymásra utaltsága. Az idea, vagyis a „megpillantás tárgya” nem testi vonatkozású, hanem szellemi. Ez a szellemi „megpillantás”, látás öleli fel a világot és amely látásnak a „szerve” a lélek vagy a lelkület. „Ha az idea megpillantásában a lélek legmélyebb rétegéhez – mai szóval: a tiszta szellemhez – megnyílt a kút, akkor már ömlik. A világ átlátszóvá lett, a lélek teljes emlékezetűvé. Mindkettőn egyszerre áttört az idea, felfakadt kettejükben a tudás egyetlen forrása: az, ami van.”¹

Platón az „ész” az öt alkotó ideákkal együtt szembeállította a materiális valósággal, ezért talánnia kellett egy olyan princípiumot, amely úgymond egyesíti a kettőt, és ez a valami nem más, mint a lélek, az önmozgás elve, amely régebbi és elsődlegesebb minden testnél, vagyis az igazi, tényleges természet. Ez a meghatározás Platón kozmikus „világlelkét” fedi, amelyből kiszakította az individuális lélek koncepcióját. A lélekkel együtt Platón gondolatrendszerében a test is halhatatlan, jobban mondva örökösen keletkező, mivel a test és lélek örök időkre egyesített, a test halála nem más, mint átmenet egy másik állapotba, míg a lélek egy köztes világban ítéleten esik át. Az összekötő, formáló kapocs a két világ közt a demiurgosz, vagyis az a kézműves isten, aki az ideák képeinek, az ösképeknek „meggyúrja” a látható, érzékelhető mását. A demiurgosz nem fogható fel monoteista értelemben, hanem mint az „ész” egyik kategóriája értelmezhető.

Platón lélekideájára hatással voltak a püthagoreusok és az orphikusok. Tőlük vette át és fejlesztette tovább a halhatatlan, önmagától mozgó, a testnél, azaz a matériánál magasabb rangú lélek képzetét. A platóni filozófia az orphikus és püthagoreus kultúrán keresztül több szálon is kapcsolódik az egyiptomi kultúrához, gondolkodásmódhoz. A lélek halhatatlanságának és túlvilági megítélésének a mítosza orphikus-püthagoreus közvetítéssel jutott el a Dél-Itáliát és Egyiptomot is megjárt görögök gondolatvilágába és Platón filozófiájába.²

Platón megismerő „célpontja” a végső, transzcendens princípiumhoz való felemelkedés. Thomas A. Szlezák értelmezésében Platón ezt a princípiumokra vonatkozó részt szerette volna elrejtetni, megvédeni az írásban való terjesztéstől. Miért lenne erre szükség? Az íráskritika válasza erre a kérdésre az, hogy minél bonyolultabb egy probléma, annál nagyobb a valószínűsége annak, hogy az értetlen olvasók – a meg nem értés miatt – ócsárolni kezdik, jogtalanul. Mivel „az írás nem tudja megvédeni magát, ha a szerző nincs jelen”, Platón jobbnak látta a számára

¹ Kerényi Károly: *Platonizmus. = Halhatatlanság és Apollón-vallás*. Bp. 1984. 472–475.

² Gelenczey-Mihály Alirán: *Kozmikus igazságszolgáltatás. Az egyiptomi Ma'atról és a platóni igazságosság fogalomról. = Lábjegyzetek Platónhoz 7. Az igazságosság*. Szeged 2009. 52–53.

fontossággal bíró témákat finomabban, rejtélyesebben kezelni. A princípiumelmélet ezért vált inkább szóbeli, úgynevezett „kihagyásos” filozófiája részévé. Mivel nála a lélekfogalom a princípium kategóriájába tartozik, nem meglepő, ha azt állítjuk, hogy lélektana a legfontosabb „kihagyásos” része filozófiájának. A *Phaidroszban* nyíltan kimondja, hogy nem ismerhetjük meg a lélek természetét a mindenség természetének ismerete nélkül.³

Platón érvei a lélek halhatatlanságának bizonyítására a következők:

1. A lélek önmagától mozog.⁴
2. A lélek, hasonlóan az ideákhoz, nem keletkezik, hanem változatlan, homogén szubsztancia.⁵
3. A lélek jellemzője az örök elevenség, amely képtelen befogadni a halált, tehát: halhatatlan.⁶

A *Phaidroszban* Platón szerint ahhoz, hogy megismerjük, milyen a lélek valójában, ami az alkatát illeti, hosszadalmas, „isteni természetű” magyarázatra lenne szükség. Ha viszont úgy próbáljuk megközelíteni, hogy mihez hasonló, rövidebb, emberi természetű dolog is elégséges. Ez azonban Platón szemszögéből nem azt jelenti, hogy a rövidebb, emberibb természetű fejtegetés magában foglal mindent, amit az embernek tudnia kell, ami számára elérhető és megérthető. Az istenekre jellemző megértésből az ember nincs a priori kizárva, hanem: *philoszophosszá* válhat, és az ideák „megtekintése” által megközelítheti az istent, aki *szophosz*.⁷

„Emberi természetű” magyarázattal élve Platón a lelket egy nagyszerű retorikai fogással a szárnyas, kettős fogathoz és kocsisa együttes képéhez hasonlítja. A lelket természete szerint három részre osztja:⁸

1. Az *isteni ész*, amely a szárnyas fogat összképéből a kocsihajtónak felel meg. Ehhez társítja a bölcsesség erényét. A hajtó az ideák világához tartozik.
2. A nemes bátorság, amely a fogatból nem más, mint az *engedelmes ló*, már az érzéki, empirikus világhoz tartozik, erénye nem más, mint a bátorság.
3. A vágyakozás a fogatból az *önfejű ló* képének felel meg. Szintén az érzékszerveink által megtapasztalható világhoz tartozik, de alacsonyabb rendű a nemes bátorságnál. Erénye a mértékletesség. A hajtó feladata nem más, mint a lovak helyes irányba való terelése. Platón a három lélekerény fölél rendeli a negyediket: az igazságosságot, amely akkor lép

³ Thomas A. Szlezák: *Hogyan olvassunk Platónt?* Bp. 2000. 80–81.

⁴ „A lélek a maga egészében halhatatlan. Mert ami önmagát mozgatja, az halhatatlan. Ami ellenben mást mozgat és mástól jön mozgásba, annak a mozgása megszűntével élete is megszűnik. Egyedül az, ami önmagát mozgatja – minthogy nem hagyja el önmagát –, nem hagy fel soha a mozgással, sőt mások számára is, amik csak mozognak, ő a forrása és a kezdete a mozgásnak.” Platón: *Phaidrosz*. = *Összes művei II*. Bp. 1984. 245c.

⁵ „A kezdet pedig nem keletkezhetik. Mert a kezdetből kell minden keletkezőnek származnia, de neki magának semmiből sem lehet erednie, mert ha a kezdet valamiből eredne, kezdet már nem lehetne.” Uo. 245d.

⁶ „Minthogy pedig a kezdet nem keletkezhetik, szükségképpen elpusztíthatatlan is. Hiszen ha maga a kezdet pusztulna el, akkor sem ő maga valamiből, sem más öbelőle nem keletkezhetnék, ha egyszer kezdetből kell mindennek keletkeznie.

A mozgás kezdete tehát az, ami önmagát mozgatja. Ez pedig sem el nem pusztulhat, sem nem keletkezhet, különben az egész világ és minden keletkezés összedőlne és megállna, és többé nem volna honnan mozgásba jönnie és keletkeznie.

Minthogy tehát halhatatlannak bizonyult az, ami önmagát mozgatja, nem vall szégyent az, aki ebben találja a lélek lényegét és fogalmát. Mert minden test, amelynek mozgása kívülről származik, lélektelen. Ellenben lelkes az, amelynek belülről, önmagából ered a mozgása; éppen ez a lélek természete. Ha pedig ez így van, vagyis az önmagát mozgó nem más, mint a lélek, akkor szükségképpen keletkezés nélkül való és halhatatlan a lélek.” Uo. 245d–e.

⁷ Vö. Szlezák: *i.m.* 88.

⁸ Trichotomizmus: a lélek hármasságának felosztása Platón filozófiájában.

érvénybe, ha mindhárom lélekkrész teljesíti a feladatát. Ezt a négy platóni erényt kardinális erényeknek nevezzük.⁹

Az isteni ész, a hajtó, ha tehetné, akkor felfelé, az ideák világa felé kormányozná a fogatot. Azonban a vágyakozás miatt a csökönýös ló olykor „megbokrosodik”, és lehúzza a fogatot, a nemes bátorság, a bátor ló húzása pedig nem mindig elég erős ahhoz, hogy egyensúlyba tartsa a fogatot, és visszafogja csökönýös társát. Ekkor a lélek, hogy a pusztulását elkerülje, beleköltözik az első testbe, ami az útjába akad. E test pusztulása után a lélek átköltözik egy másik testbe, s annak következtében kerül közelebb vagy távolabb az ideák világától, hogy mikor melyik ló az erősebb.¹⁰

Platón rangsorolja az emberi élettípusokat. Ha a lélek megpillantott már valamit az isteni valóságból, de ennek ellenére valamilyen balszerencse folytán visszazuhan a földre, akkor ez a lélek első megszületésekor nem állati, hanem emberi testbe kerül. Attól függően, hogy mennyit látott az ideák világából, kilenc fajta emberi élettípusba kerülhet:

1. természetszerűleg akinek a legjobban feltárult az isteni valóság, annak filozófusnak kell születnie, a szépet szerető vagy a múzsai és erotikus férfiéba;

2. a következő szint a törvénytisztelő vagy pedig harcias és uralkodásra termett király;

3. a politikus, a gazda vagy üzletember;

4. a fáradhatatlan tornász vagy orvos;

5. jós vagy misztériumba avató pap;

6. költő, vagy más utánzó művész;

7. kézműves vagy földművelő;

8. szofista vagy demagóg;

9. végül pedig a zsarnok.

Mindennek a kritériuma az igazságosság erénye. Bármely életformában, aki igazságosan él, jobb sorsra juthat következő életében, aki viszont igazságtalanul, az lejjebb kerül az életek ranglétráján. Onnan, ahonnan a lélek jött, földre zuhanásának következtében nem juthat vissza tízezer évig. Aki azonban becsületesen szerette a bölcsességet, tehát a filozófusi életformát választotta, háromszori ismétlődés után a háromezredik évben visszatérhet az ideák világába. A többi lélek ítélet alá esik, és elfoglalja helyét az öt megillető mennyei szféra valamelyik szintjén vagy valamelyik föld alatti tömlőben. Ezerévenként újra testet ölhetnek, és dönthetnek sorsukról; költözhetnek akár állati, akár emberi testbe, attól függően, hogy mit vállalnak be, mit szeretnének megtapasztalni a következő életükben. Amelyik lélek azonban sose látta az isteni valóságot, sosem kerülhet emberi testbe. Mert aki ember, az már látta valamikor a valóban létezőt, és megvan rá az esélye, hogy gondolkodással, elméje csiszolásával visszaemlékezhesen (*anamnészisz*) eredeti helyére, és arra törekedjék, hogy oda minél hamarabb visszakerüljön.

⁹ A négy kardinális erény tanába az *Állam* negyedik könyvében, az ideális állam kapcsán bővebb betekintést is nyerhetünk, egybevetve a 428a–435d részeket.

¹⁰ „A többi lélek közül, amelyek legjobban követi az istent és a leghasonlatosabbá vált hozzá, kocscsa fejét emeli fel az ég fölötti tájra, és így viszi magával a körforgás, de lovaitól zavarva csak nehezen szemlélheti a létezőket. Van olyan is, amelyek egyszer kiemelkedik, máskor pedig alámerül, s lovai szertelensége folytán van, amit lát, s van, amit nem; végül a többiek vágyódnak ugyan mind a magasságba és követni iparkodnak az istent, de tehetetlenségükben alámerülve sodorja őket a körforgás, tapossák és taszigálják egymást, mert egyik a másik elé akar jutni. Csupa zűrzavar, küszködés, verejtékezés, s közben a koccsok hibájából sokan megbénulnak, soknak megtörik a szárnya, de mindezek – sok fáradozásuk ellenére – a valóság szemléletébe be nem avatva távoznak, s a vélekedés táplálékára szorulnak.” Platón: *Phaidrosz*. 248a.

Erre a legnagyobb esélye pedig a filozófusnak van, hiszen ő lelke emlékezetével mindig azok közelében van, ahol isten van.¹¹

A *Phaidónban* Platón már egy jobban, struktúráltabban körvonalozott érvrendszert hoz a lélek halhatatlansága miatt. Első érve logikai, a második metafizikai töltetű. Az ember testből és lélekből áll. A test látható, érzékelhető, a lélek láthatatlan. Ha a lélek a test fizikai érzékszerveit próbálja felhasználni a vizsgálódásra, akkor a dolgok állandó változása, alakulása miatt összezavarodik, bolyong. Ha azonban a saját természetére és a tiszta gondolatokra bízta magát, és vizsgálódásának a tárgyát csakis azok a dolgok képezik, amik változatlanok, akkor zavar nélkül kiismeri magát közöttük. A léleknek ezt a tulajdonságát nevezi a filozófus bölcsességnek, illetve belátásnak.

Levonva a következtetést – a lélek a változatlan dolgok szférájába tartozik, a testnek meg a változó dolgok birodalmában van a helye. A test a lélek alárendeltje, a test csupán eszköz az empirikus megtapasztalásokra. A lélek isteni természetű, állandó, uralkodásra és parancsolásra hivatott, míg a múlandó matéria, a fizikális test pedig ki van téve az örökös változásnak és az enyészetnek, szolgálatnak és az engedelmességnek. A harmadik érv szerint az élet szükségszerűen együtt jár a lélek jelenlétével, hiszen a lélek élettel ruházza fel az élettelen, mozdulatlan anyagot. A lélek jellemzője tehát az élet, ami természete szerint képtelen befogadni a vele ellentétes halált, tehát: halhatatlan. A halál, az elmúlás a test jellemzője. A matéria mulékony voltából viszont nem lehet logikusan azt a következtetést levonni, hogy a lélek a test halála után tovább létezik. Két lehetőség van: vagy megsemmisül, vagy visszavonul. Platón hisz abban, hogy a két lehetőség közül az utóbbi a helytálló. Ha pedig így van, akkor nemcsak halhatatlan, hanem elpusztíthatatlan is.¹² De vajon melyik része halhatatlan? Az a megállapítás, hogy a lélek szerkezete az istenivel és az örökké létezővel rokon, Platón értelmezésében csak a *logisztikonra* vonatkozik, ami nem más, mint a három részből álló lélek legmagasabb rendű része, az isteni ész, a fogathajtó. Tehát csak a *logisztikon* halhatatlan, ő képezi a lélek elpusztíthatatlan ősi, valódi természetét. A másik két lélek-rész, bár elkülöníthető egymástól, csupán múlandó lerakódások, amelyek a *logisztikon*nak a testtel való összekapcsolódása révén jönnek létre. Ez a dichotomikus szerkezet, amelyet már a *Phaidros* is előfeltételez, és amely ontológiai választvonalat húz a halhatatlan és a két halandó lélek-rész között az *Államférjben*, és a *Törvényekben* körvonalazódik.¹³

A neoplatonista Marsilio Ficino szemléletesen foglalta össze a filozófus lélektanát. Három akadályt sorolt fel, amely a „lélek útjában áll”, hogy megpillantsa az értelem fényében a tiszta ideát: össze van kötve a testtel, vonzódik a testhez, és hogy az elme figyelmét a testekre irányítja. A lélek a test segédlete nélkül érti meg a testetlen dolgokat, eljut az elkülönült formákhoz, és szétválasztja az összekapcsolt formákat. Arányos az elkülöníthető formákkal, és hozzáfér az elkülönítettekhez, megért olyasmit, aminek a belátásához nincs szükség a képzeletre. Két irányba haladhat: testen belül az egyedektől a fajokig, a fajoktól az ideáig, testen kívül pedig fordítva: az ideáktól a fajokig és a fajoktól az egyedekig. Amilyen homályosan érti meg a testben a dolgokat, olyan világosan érti meg őket testen kívül. Célja: megszabadulni a testtől, az érzékelhető, ám homályos világ materiális terheitől és visszakerülni igazi helyére, az ideák szintiszta világába.¹⁴

¹¹ Vö. uo. 749.

¹² Vö. A. E. Taylor: *Platón*. Bp. 1999. 261–292.

¹³ Vö. Szlezák: *i.m.* 95–96.

¹⁴ Vö. Ficino Marsilio: *Platonikus írások*. Bp. 2003. 91–104.

Arisztotelész lélekfilozófiája

Arisztotelész bár Platón tanítványa és barátja volt, és feltétel nélkül szerette és tisztelte mesterét, de még inkább az igazság barátja, ezért ha választania kellett, kötelességének azt tartotta, hogy kitarson az általa képviselt és vallott igazság mellett.

Első alkotói szakaszában fogalmilag helyenként ráutalt marad mesterére, de ez nem akadályozza meg őt abban, hogy a lelket kiszakítsa a platóni ideatanból. *A lélek* című műve „újító” munkának számít elődeihez képest, hiszen ő volt az első, aki a lélekfilozófiát a természetfilozófiai kérdésekkel hozza összefüggésbe, akár csak a szubsztanciaelméletét. Nála a lélek és a szubsztancia problémája meghaladja a tapasztalat kérdéskörét, amely – nemcsak *empiria*, hanem *endoxa* is. Arisztotelésznél a lélek egy olyan finom mozgás, amely környezeti mozgásformákba illeszt bennünket, és a lélek alkalmasint a test mozgásfolyamatainak az oka.

Platónnal szemben Arisztotelésznek nem az univerzális tudás volt a célja. Habár használ empirikus adatokat is a bizonyításaiban, fejtegetéseiben mindig a spekulatív mozzanat a domináns.¹⁵ Alapfelfogása arra vezette, hogy a különböző tudományos területeket elhatárolja egymástól és önállósítsa ezeket. A természetkutatást önálló tudományá emelte.

Arisztotelész lélekfilozófiájának fejlődését három alkotói szakaszban lehet nyomon követni. Az első szakaszban még platóni elveket vall – az *Eudémoszban*¹⁶ például arról olvashatunk, hogy a test-lélek dualizmusát vizsgálja mestere *Phaidón* című műve alapján. Püthagoreusi elemeket tartalmaz, alapgondolata az ész lényege és a lélek halhatatlansága. A halál tulajdonképpen nem más, mint a lélek hazatérése. A dialógus lélekfelfogása Platón eszmevilágához sokkal közelebb áll, mint Arisztotelész későbbi, természettudományos lélek-elméletéhez.

Az első alkotói szakaszban tehát Arisztotelész még platonikus behatás alatt áll. Kérdéseiben még csak az emberi lélek természetét kutatja. A lélek itt még egy olyan önálló létező, amelytől a test idegen. A lélekben két rész található, az eszes és az ész nélküli lélekrész. az „eszes” lélek a nemes rész, az isteni rész az emberben.

A második szakaszban Arisztotelész érdeklődése a biológia felé irányul, a lélekkel kapcsolatos írásainak nagy részét az élettani vizsgálódás jellemzi. Arisztotelész munkásságában ez egy úgynevezett „átmeneti” periódus, amelyben fokozatosan távolodik el a platóni lélekfelfogástól. Itt az ember már a hierarchikus természet része. Bár test és lélek még mindig külön princípium, de nem egymással ellentétesek, hanem együttműködnek. A lélek, bár egy meghatározott szervhez kötődik, de szuverén módon irányítja a testet. Ebben a szakaszban

¹⁵ „Meg kell jegyeznünk, hogy a tény Arisztotelésznél sem független az elmélettől, a tudományos tény kiképzési módja egyaránt az empirikus objektivitástól (megfigyelési adatok), valamint az összefüggésbe állítás műveleteitől (nagyon sajátos módon, ez nála egyrészt elméleti igényekből is származik, azaz hogy a tények kiválasztásának van valami finalitása, egy demonstráció logikájában is kapcsolódnak egyfajta ponderációs elképzelésbe). Arisztotelész spontánnak tűnő »átcsapásai« tudományos és filozófiai argumentáció között a legérdekesebbek, az inflexiók pontok azonban korántsem spontánok vagy esetlegesek, hanem a legalapvetőbb kutatási szempontokat képviselik, tárgyiasítják. Az inflexiók lehetőségek azonban általánosabb megfontolásokra épülnek, ez pedig az okság tanára alapozódik.” Egyed Péter: *Tudományos és filozófiai diskurzus*. = Uő: *Szellem és környezet. Filozófiai esszék és tanulmányok*. Kvár, 2010. 38–47, 41–42.

¹⁶ Az *Eudémosz* c. dialógust Arisztotelész feltehetően az első athéni tartózkodása idején, Platón tanítványaként és az Akadémia tagjaként írta, harmincas éveinek az elején, barátja, Eudémosz emlékére. Csupán fragmentumait ismerjük a dialógusnak.

írta a *Lélektanfilozófiai írásokat*, amelyben az emberi lélek mellett a növényi és állati lelket is vizsgálja, és még egy testi szervet is tulajdonít neki: a szívet.

A *Lélektanfilozófiai írásokban* a filozófiai gondolkodás történetében először nem egyszerűen a mai felfogásba beleivódott lélek természetét kutatja, hanem részletesen elemzi és vizsgálja, osztályozza a különböző mozgásformákat, s elmélyülten foglalkozik a biológiai szféra számos élettani jelenségével is. A természetben megtalálható összes testet két nagy csoportra, az élők és nem élők csoportjára osztja. A lélekkel rendelkező lény a mozgás és érzékelés képességében különbözik a lélektelentől. Az élők csoportja ezért lélekkel rendelkezik, amelyek lelkében azonban három csoportot különböztet meg, és ezeket lélekrészeknek nevezi. Egy ideiglenes megoldás szerint megpróbálja kombinálni a lélekrészek elméletét egy entelekhiaelmélettel, amelyben a lélek részeihez különböző funkciókat társít, amelyek közül mindegyik nem sorolható a természetfilozófia területéhez.

Horváth Péter Arisztotelész-kutató Nuyens nyomán azt állítja, hogy Arisztotelész lélek-felfogását a legjobban *A lélekben* lehet megfogni. A harmadik szakaszban Arisztotelész biológiai érdeklődése már kissé háttérbe szorul, és a szubsztanciaelméletre kerül a hangsúly. Itt a lélek már a test kiteljesültsége, formája, fogalmi lényege, és mivel a forma elválaszthatatlan az anyagtól, csak ketten, együttesen alkotják az élőlényt. A lélek részeinek kérdését felváltja a funkciók hierarchikus felépítésének az elmélete. A *To threptikon* (*anima vegetativa*): a táplálkozásra és szaporodásra irányuló rész. Ezzel a lélekrésszel már a növények is rendelkeznek, a *To aiszhétikon* (*anima sensitiva*): érzékelő és vágyakozó, mozgó lélekrész az állatok sajátos lélekrésze, a *To dianoétikon te kai nusz* (*ratio et intellectus*), azaz ész és értelem az emberre jellemző, az előző kettővel együtt.

Az élőlények tehát fokozati különbségeket mutatnak. Az ember esetében ez azt jelenti, hogy az ő lelke a növény és az állat említett vonásain túl még a gondolkodás képességével is bír.¹⁷ A csak az emberre jellemző szellemi vagy ész-lélek két részre osztható. Az egyik az *Alogon*, vagyis a nem tudatos rész, ami az érzelmek, szenvedélyek helye, mint például a harag, öröm, fájdalom, vágy, a szilárd alapmagatartások (erények, bűnök), a jellem része, valamint a képességek és készségek része egyaránt. A másik az „isteni” rész, a *Logosz*, a tudatos rész, a befogadó szellem, vagyis az anyag és a potencialitás helye. Ez a lélekrész Arisztotelésznél a gondolkodás tárgyait forma szerint fogja fel. Ő az alkotó szellem, vagyis a forma, az aktualitás, ami a lélek aktivitásának mindent mozgó elve. Ez a rész nem kötött a testhez, tehát halhatatlan.

Arisztotelész „lelke” ingadozik a biológiai és a filozófiai megközelítések között. Nézőpontja viszont dominánsan természetfilozófiai, ezért a *nusz* fogalma idegennek hathat az alapkoncepcióhoz képest, ennek ellenére mégis megtalálható. Ezt Düring azzal magyarázza, hogy Arisztotelész nem tudott megszabadulni a hagyományos görög gondolkodásban uralkodó nézetektől és kezdeti platonizmusától. A lélek nuszelmélete szinte összeegyeztethetetlen és összehasonlíthatatlan az entelekhiaival. Az egyetlen lehetséges megoldás, ha úgy fogjuk fel a problémát, mint két különböző kiindulási pontot: ellentmondás csak akkor léphetne fel közöttük, ha Arisztotelész azt mondaná, hogy a lélek anyag, vagy hogy a nusz az agyban lakozik, és a gondolkodás pszichofizikai folyamat.

¹⁷ Vö. Pais István: *A görög filozófia*. Bp. 1994. 447.

Ami nagyon is hasonló a platóni és arisztotelészi filozófiában, az ez a hármas felosztás. Mindketten három különböző, ám mégis egymásra utalt lélekrészre osztják az egésztestet. Az egyetlen hasonlóság viszont nem ez a hármas felosztás – ha ugyan nem megyünk bele mélyebben az értelmezésbe, akkor észrevehetjük, hogy Platón trichotomizmusa sok jegyében hasonlít Arisztotelész lélekfelosztásához, főleg az értelmi (szellemi) lélek tekintetében. Ha megpróbálnánk egy párhuzamot ráerőltetni a két filozófus hármas felosztására, akkor feltevésem szerint ez így nézne ki: a vágyódó lélek megfelel Arisztotelész *anima sensitivá*-jának, az értelmi (szellemi) lélek pedig Arisztotelész *ratio et intellectusa*. Mindketten ide sorolják a gondolkodás képességét. Mint ahogyan fentebb már említettem, Arisztotelész ezt a szellemi lélekrészt két részre osztja, amiből az *alagon*, a tudattalan rész Platón érzelmi lelkét takarhatja. Hiányzik Platónnál viszont az *anima vegetativa*, a növényi lélekrész, ami azzal magyarázható, hogy lélekkéfilozófiájában nem fektetett hangsúlyt a pusztán biológiai jelenségekre.

A *sensus communis*¹⁸ egybefoglalja az érzékek közvetítette jelentéseket. Az így nyert képzeteket az emlékezet őrzi meg. Platónnál inkább *anamnézisz*ről, azaz visszaemlékezésről beszélhetünk, ami az előző életeink lenyomata bennünk. Arisztotelésznél az érzéki megismerésre épül rá a szellemi megismerés, a következtetés és az ítélet az értelem, míg a fogalmak és alapelvek belátása az ész műve. A képzetek anyagából az ész alkotja az ismeretet. Ez az „alkotó ész” egy örök, isteni, tiszta valóság. Az „(el)szenvedő” ész egy „üres íróasztal”,¹⁹ amelyre az érzékek, a gondolkodás és megértés írja az ismereteket. Ismeretekre tehát csak tapasztalások által tehetünk szert. Mivel Arisztotelész a lényegi, az oki ismereteket is a tapasztalásból vezeti le, a materialista gnoszeológia irányába messze meghaladja mesterét, Platont, aki viszont a „valódi tudást” a halhatatlan, örökké vándorló, folyamatosan testet öltő lélek megvalósuló anamnézisének tekintette.²⁰ Arisztotelész – bár szemben Platónnal – a lélek egységét vallja, mégis leválasztja a szellemet az érző lélekrésztől, mert szerinte csak az előbbi isteni eredetű és halhatatlan. Az alkotó ész az egyén felett áll, isteni eredetű, senkié, és minden az övé, halhatatlan, és az ember szabad választásának a feltétele.²¹

Az arisztotelészi filozófiában a test és lélek kapcsolata nem olyan, amilyennek Platón gondolta. Nem járulékos kapcsolatról beszélünk, nem felsőbbrendű a lélek, nem szubsztanciális-akcidentális kapcsolat áll fenn a kettő között, hanem a test és a lélek egy szubsztanciát alkot: a lélek a test elsődleges *actusa*, vagyis szubsztanciális létformája. Mivel a testet a lélek élteti, vagyis a lélek lelécsönöz a testnek létet, ezért Arisztotelész gyakran testiségről beszél, s ennek beteljesülése a lélek. A test a lélek eszköze.²² Ez a következőképpen bizonyítható: az emberben vannak tértől és időtől függő és független tevékenységek. Mind a tértől és időtől függő, mind a tértől-időtől független tevékenységek járulékok, tehát hordozó alanyt, szubsztanciát igényelnek. Ámde ezek gyökere nem lehet ugyanaz a szubsztanciális elem, mert nem lehet azonos végső gyökere két, egymást kizáró sajátosságnak. De nem lehet az emberben

¹⁸ Arisztotelész *sensus communis*nak nevezi a szívben székelő központi érzéket.

¹⁹ Arisztotelésznél a lélek mint tudat egy „tiszta viasztábla”, amelyet a maga hatásaival a bennünket környező világ ír tele. Ezzel a gondolattal már Platón *Theaitétosz* című dialógusában is találkozhattunk, de majd a 17. században Locke is átveszi a fogalmat, miszerint: születésünkkor a tudat egy üres fehér papírlap, s nem létezik, nincs semmi az értelemben, ami nem volt meg korábban az érzékelésben. Ebben az értelemben a lélek preegzisztenciája – amennyiben a lelket a tudattal azonosítjuk – nem létezhet.

²⁰ Vö. Pais István: *i.m.* 449–450

²¹ Vö. Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Bp. 2001. 95.

²² Vö. uo. 94.

két, egymástól független szubsztancia sem mint végső hordozója ezeknek az ellentétes tulajdonságokat mutató járulékoknak, mert akkor nem lenne magyarázata a test és a lélek egymásra hatásának. Tehát csak az a lehetőség marad, hogy a test és a lélek együttesen alkot egy szubsztanciát. Hogyan viszonyul egymáshoz a kettő? Egy bizonyos „rejtett hierarchia” azonban Arisztotelésznél is megtalálható a lélek javára, ugyanis azt mondja, az lehetetlen, hogy a test legyen a lélekben, így fordítva kell annak lenni: *a léleknek, a lényeknek kell lennie a lehetőség szerint élettel bíró természeti test formájának az értelmében* – a lélek tehát nem más, mint a test formája. Külön-külön egyikük sem teljes szubsztancia, és egymást egészítik ki teljes szubsztanciává.

Mivel a tértől-időtől való függetlenség nagyobb tökéletességet jelent, mint a tértől-időtől való függőség, a lélek a testhez viszonyítva *actus*, és a test a lélekhez képest *potentia*. Ezért mondható, hogy a lélek a test szubsztanciális létformája.²³ Arisztotelésznél nyomon követhető azonban egy folyamatos ingadozás a platóni idealizmus és a materializmus között. Egyes helyeken azt fejtegeti, hogy a gondolkodás és az érzelem nem egyszerűen a lélek, hanem a lelkes lény állapotai, amelyek, ha elpusztul az ember, eltűnnek az elhalt ember tulajdonságaival együtt, mivel nem választhatóak el a testtől; nem is a lélek egyes részei, mivel ha részekre oszlik, az nem más, mint a test egyes részeinek teljesültsége.²⁴ A lélek nem test, viszont test nélkül nem létezik. De nem a test a lélek teljesültsége, hanem fordított a helyzet, a lélek „valamije” a testnek, s éppen emiatt a testben, mégpedig a minőségileg meghatározott testben kell léteznie. Az utóbbi fejtegetés kétségkívül materialista felfogást tükröz. Más helyeken viszont, amikor a filozófus a gondolkodó emberi lelket vizsgálja, akkor ezt nem tekinti a test függvényének, hanem, mint ahogyan azt fennebb is említettük, a szenvedő ésszel szemben a cselekvő ész isteni, örök, és az egyén halálakor a testtől különválva tovább létezik.²⁵

Arra, hogy hogyan, milyen formában létezik tovább ez az „isteni” lélekrész, az arisztotelészi filozófia nem ad konkrét választ. Ellenben szemben a platonista felfogással, a lélekvándorlás minden formája filozófiai szempontból Arisztotelésznél képtelenséget jelent. Mivel a test és a lélek között ilyen szoros a kapcsolat, ez azt jelenti, hogy egy adott lélek csak egy bizonyos test szubsztanciális létformája lehet, csak egy bizonyos testtel alkothat teljes szubsztanciát, és nem vándorolhat testről testre, hogy azokkal egymást követően újra és újra teljes szubsztanciát alkosson.

A lélekvándorlás csak akkor lenne lehetséges, ha a test és a lélek között csak járulékos kapcsolat lenne, olyan, mint amilyen az ember és a ruhája vagy az ember és a lakása között áll fenn. Levethetjük a ruhánkat bármikor, és tetszőleges számú más ruhát ölthetünk, ettől a mivoltunk nem változik meg. Akkor is ugyanazok maradunk, ha más lakásba költözünk. De a test a léleknek nem átmeneti ruhája, és nem átmeneti szállása, amit cserélgethet, változathat.²⁶

²³ Vö. David Ross: *Arisztotelész*. Ford. Steiger Kornél. Bp. 2001. 180–184.

²⁴ „Tehát világos, hogy sem a lélek nem választható el a testtől, sem pedig – ha részekre oszlik – a részei. Nem egyéb ugyanis, mint a test egyes részeinek a teljesültsége. Bár egyes részeit ebben mi sem akadályozza, nem lévén teljesültségei semmiféle testnek. Nem világos továbbá, hogy vajon olyan értelemben teljesültsége-e a testnek a lélek, mint hajós a hajónak. – Nos, nagyjából ezekkel a vonásokkal írjuk le és határozzuk meg a lelket.” Arisztotelész: *A lélek*. = *Lélekképző irások*. Bp. 1988. 413a.

²⁵ Pais István: *i.m.* 452–453.

²⁶ Vö. Arisztotelész: *i.m.*

Összefoglalás

Platón szerint, amikor élő, önmagától mozgó dolgot látunk, amely belülről „föl van szerelve” a működés spontán erejével, akkor bizonyosak lehetünk benne, hogy az a bizonyos erő egy lélek, s mivel szerinte minden lélek isten, így minden élő dologban egy isten lakik. Ilyenek például a nap és a csillagok, amelyeknek örök körforgása a bennük lakozó istenségről tanúskodik. Más szóval, a Filozófus számára a lélek voltaképpen az az alapminta, mely után az ember kialakítja istenfogalmát. Ha nem volna az emberben lélek, akkor hogyan is tudna a test önmagától mozogni? Sőt miként lehetne megmagyarázni az égitestek, a csillagok mozgását, ha nem tulajdonítunk neki valami lélekfélét. A lélek születése után kilencszer dönt sorsáról, majd visszatér arra a csillagra, amelyről származik, majd kezdődik minden előlről. A barlang hasonlatban azt olvassuk, hogy a testi valóság az árnyak világa. Valódi lényünk ellenben a lélek. A test legfeljebb a lélek képmása, de inkább csak egy levethető nyűg, börtön. Nem földi, hanem égi plánták vagyunk Platón meglátásában.

Arisztotelésznél a mozgás nem a kategóriák fölél rendelt általános fogalom, mint Platónnál. A mozgás mindig feltételez egy mozgó szubjektumot, tehát: nincs mozgás a dolgokon kívül. Az élőlény vagy dolog maga mozog, és ebben a mozgásban a lélek éppúgy részt vesz, mint annak végpontja vagy kiindulópontja. Ezzel szemben Platón azt állítja, hogy a lélek maga a mozgás. Arisztotelész legáltalánosabb lélekmeghatározása, miszerint a lélek a test első teljesültsége, egyetlen végkonklúzióba torkollik: a lélek az elmélkedés tevékenysége, az elmélkedés pedig nem más, mint az önmagunk felé és a teljesültség felé való haladás.²⁷ Arisztotelész újszerű magyarázatot ad a lélek létezésére: Igaz ugyan, hogy minden egyes embernek saját lelke van, de nála a lélek már nem halhatatlan isten, mint Platónnál, hanem a lélek arra ítéltetett, hogy az anyagi, halandó testtel együtt váljon az enyészet martalékává.²⁸ A platóni ideatan szerint van valami általános idea, amelyből minden egyed részesül. Arisztotelész ennek a tükörképét állítja: tagadja, hogy bármilyen általános dolog önálló szubsztanciaként létezhetne. Szerinte az általános dolgok az egyediek összességéből alakulnak ki. Ebből az a konklúzió vonható le, hogy az emberi lényegre nem lehet azt mondani, hogy valami általánosból fakad, hanem csakis az ember saját lelkéből. Szemben tehát a materialistákkal, akik azt állítják, hogy a lélek teljesen anyagi természetű, és teljes mértékben a testtől függő, és Platónnal, aki viszont minden lényegét az anyagtalan mennyei szférának, az istenségnek tulajdonít, valamint filozófiájában a lélek egy olyan individuális valóság, amely saját személyiséggel rendelkezik, Arisztotelész azt vallja, hogy a gondolkodás az érzékeléssel való összekapcsolódásból keletkezik, érzékelni meg csak érzékszervek által lehetséges, ezért a szellem a halál után – mivel megszűnik fizikailag érzékelni – már nem individuális létező többé. Arisztotelész józanul és nagyszerű rálátással választja a járható középutat: test és lélek nem szétválasztható, hanem együtt alkotnak szubsztanciális egységet. A lélek nem is anyagi természetű, és – az Arisztotelész által alkotó szellemmel felruházott lélekrésznek köszönhetően – ami a lélek mint egész aktivitásának mindent mozgató elve, nem kötött a fizikai testhez, tehát: halhatatlan.

²⁷ Horváth Péter: *Lélek és szubsztancia az arisztotelészi filozófiában*. Doktori dolgozat, kézirat. Kvár 2012. 158.

²⁸ Étienne Gilson: *Isten és a filozófia*. Bp. 2004. 42–45.

Is there Difference between Sky and Earth? or The Difference between Plato and Aristotle's Philosophy

Keywords: body, soul, immortality, idea, transmigration, material, substance, dualism

Plato did not believe in the senses. For him the sensual, empirical cognition was deceitful and lead astray. He searched for reality, for the secret of existence among the gods, while the physical reality belonged to the world of shadows. However, our true being is the soul. The body is at most the mirror image of the soul, but rather a nuisance, detachable prison. We are not terrestrial but heavenly planted in the insights. In contrast, Aristotle, tireless researcher of the secrets of nature trusts the senses, and seeks for the elements of the knowledge in the ground realities. He gives a novel explanation for the existence of the soul: it is true that every single person has his own soul, but this soul isn't an immortal God, as in Plato, but is destined to rot together with the material and mortal body.

Gergely P. Alpár

Grice jelentéseméletének searle-i kritikája

Bevezetés

Dolgozatomban kettős célja van: a dolgozat elején röviden bemutatom John R. Searle Herbert Paul Grice-nak a *Jelentés* c. tanulmányában kidolgozott jelentéseméletével szemben megfogalmazott kritikáját; azután felvázolom a grice-iánus jelentésemélettel szemben megfogalmazott kritikai észrevételekből kinövő searle-i jelentéseméletet. A bemutatás során fény derül majd a Grice által elkövetett hibákra, ugyanakkor képet kapunk a Searle által kidolgozott jelentésemletről, amely a maga során feltárja Grice hibáit, és sikeresen szembenéz azokkal.

John Searle kettős kritikát fogalmaz meg Paul Grice jelentéseméletével kapcsolatban: 1) Grice nem tisztázza kellőképpen a jelentés és a konvenció viszonyát; 2) a jelentés vizsgálatokor Grice összekeveri az illokúciós aktusokat a perlokúciós aktusokkal.¹

Grice a jelentésről

Grice a jelentésről vallott nézeteinek locus classicusa a *Jelentés* c. tanulmány.²

Mindjárt a tanulmány legelején Grice leszögezi, hogy a jelentésről kétféle értelemben szokás beszélni: így különbséget teszünk a *természetes* értelemben vett és a *nem természetes* értelemben vett jelentés között.

Adott a következő két kijelentés: I. „A füst tüzet jelentett”; II. „Az égő villogása azt jelentette, hogy az autó eltér.” Az első mondatban a természetes jelentéssel, a második mondatban a nem-természetes jelentéssel van dolgunk.³ A két jelentéstípus közötti különbségtevés eléggé egyértelmű. A különbségekre maga Grice hívja fel a figyelmet. A jelentés jellemzői a következők: (1) a kijelentésben mondottakról értelmesen állíthatjuk azt, hogy a dolgok nem úgy vannak, ahogyan azt a kijelentés állítja („Az égő villogása azt jelentette hogy az autó eltér, de nem tért el”); (2) értelmesen feltehető a jelentés kifejezésére vonatkozó szándék kérdése („Mit akart jelenteni az

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

¹ Vö. John R. Searle: *Beszédaktusok*. Bp. 2009. 56.

² Herbert Paul Grice: *Meaning*. The Philosophical Review 66(1957). 377–388. Magyarul: Herbert Paul Grice: *Jelentés*. (Ford. Terestyéni Tamás) = *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*. Szerk. Pléh Csaba–Siklaci István–Terestyéni Tamás. Bp. 1997. 188–197; Herbert Paul Grice: *Jelentés*. (Ford. Bárány Tibor) = *Uő: Tanulmányok a szavak életéről*. Bp. 2011. 194–204.

³ Grice a természetes jelentést jelentésnek mondja, a nem-természetes jelentést a „jelentésNT”-vel jelöli. Mivel Grice jelentéssel kapcsolatos kérdésfelvetése a nem-természetes jelentésre (jelentésNT) vonatkozik, ezért ebben a dolgozatban amikor jelentésről beszélünk, azt a nem természetes jelentés értelmében tesszük. Ha mégis különbséget kellene tennünk a természetes és a nem természetes jelentés között, akkor ezt expliciten jelezzük.

égő villogása?”); (3) mondhatjuk azt, hogy valaki egy bizonyos jelentést fejezett ki valamivel („X-szel valaki azt a jelentést fejezte ki, hogy...”); (4) a mondatot átírhatjuk úgy, hogy a „jelenti” utáni mellékmondatot idézőjelbe tesszük („X azt jelenti, hogy »...«”);⁴ (5) ha a mondat mondani-valóját összefoglalva a mondatot átírjuk, és az új mondatot az „az a tény, hogy” kifejezéssel vezetjük be, az átírás előtti és az átírás eredményeként keletkezett mondat jelentése nem lesz azonos („X azt jelenti, hogy...”¹ „Az a tény, hogy X, azt jelenti, hogy...”)⁵ A jelentés (1)–(5) pontok alatt felsorolt jellemzői értelemszerűen nem vonatkoznak a természetes jelentésre. Ez utóbbinak éppen ellentétes tulajdonságai vannak.

A jelentés meghatározásakor Grice az analitikus filozófia jól ismert és gyakran használt módszerét, az ellenpéldák keresésének bizonyítási módszerét alkalmazza. Ez a bizonyítási mód egy kezdeti kiindulópontot (állítást, tételt) feltételez, amelynek megpróbáljuk feltárni a hiányosságait azáltal, hogy a kiindulópontként bemutatott állításra ellenpéldákat keresünk. Ha sikerül ellenpéldát konstruálnunk, ez annak a jele, hogy kezdeti tételünk nem eléggé pontos. Az ellenpéldák éppen arra valók, hogy kiinduló tételünket az ezek kiküszöbölésére irányuló javításokkal kiegészítsük, és a tétel egy erősebb változatát fogalmazzuk meg. Az ideális az lenne, ha olyan tétellel tudnánk előállni, amelynek esetében már nem lenne lehetséges az ellenpéldák konstruálása. Ebből ugyanis arra következtethetnénk, hogy tételünk eléggé pontos, és nem hagy helyet az interpretáció(k)nak.

A jelentés magyarázatára szolgáló egyik lehetséges elmélet az oksági elmélet (OE). Eszerint: egy bizonyos dolog azért jelent valamit, mert 1) a hallgatóságból egy bizonyos attitűdöt vált ki, és b) a dolog azért jelenti azt, amit jelent, mert a hallgatóságból azt a bizonyos attitűdöt váltja ki, amelyet kivált. Vegyük a gyászszalag példáját. Az OE szerint egy a kabát hajtókájára tűzött fekete szalag gyászszalag, azt jelenti, hogy a szalag viselője gyászol; ugyanakkor azért a gyászolás jele a szalag, mert ha gyászolnak, az emberek fekete szalagot tűznek a kabátjukra. Az elmélet gyengéje nyilvánvaló: az OE jelentéssel kapcsolatos magyarázata körben forgó. Természetesen Grice nem fogadja el az OE által nyújtott magyarázatot. Egyrészt a magyarázat körkörössége miatt utasítja el az elméletet, másrészt pedig mert úgy gondolja, az elmélet képtelen a konkrét beszédhelyzetekben használt jelek jelentésének a magyarázatára. Ez utóbbi pedig igen fontos követelménye a jelentést magyarázni kívánó elméleteknek, hiszen a jelek általában vett jelentése a jelek konkrét használatának a jelentéseire épül.

A kérdés tehát a következő: mi szükséges ahhoz, hogy egy bizonyos helyzetben egy jel jelent sen valamit? A jelentés meghatározására irányuló intuitív megközelítés eredményeként Grice a jelentés egy kezdetleges definícióját fogalmazta meg. Nevezzük ezt a jelentés intuitív definíciójának. Eszerint: egy jel akkor jelent valamit, ha a jel használójának az a szándéka, hogy a jelt jelentéssel ruházza fel, és ezáltal egy bizonyos vélekedést váltson ki a hallgatóból. Kérdés viszont, hogy a jelentés meghatározásakor elégséges-e, ha teljesülnek ezek a követelmények. Úgy tűnik, nem. Nem mondanánk ugyanis, hogy egy jel jelent valamit, ha a hallgató a szóban forgó jelt nem jelként ismeri fel. (Példa: egy erdei ösvényen keresztbe helyezett ág mindaddig nem jelenti azt, hogy az ösvény járhatatlan, amíg valaki fel nem ismeri, hogy az ágat éppen annak a jelzésére helyezték keresztbe, hogy az ösvény járhatatlan.)

Mivel a jelentés intuitív definíciója nem elég pontos ahhoz, hogy megakadályozza az ellenpéldák konstruálását, Grice a definíciót további kikötésekkel/megszorításokkal egészíti ki.

⁴ A » « jelpár a tárgymondatban megjelenő idézőjeleket jelöli.

⁵ Vö. Herbert Paul Grice: *Jelentés*. = *Uő: Tanulmányok a szavak életéről*. 194, 195.

A kiegészített definíció értelmében a jelentés meghatározásának ugyancsak fontos mozzanata, hogy a hallgató a jelt jelként ismerje fel. A grice-iánus elmélet értelmében egy jel jelként való felismerése azonos a beszélő szándékának a hallgató általi felismerésével, vagyis azzal a felismeréssel, hogy a beszélő egy bizonyos megnyilatkozással egy bizonyos vélekedést akar kiváltani a hallgatóból. Az ellenpélda esetében azt láttuk, hogy ha a kiegészítéssel nem számolunk, akkor tulajdonképpen jelentésről sem beszélhetünk. (Példa: az erdőben sétálók az ösvényen keresztbe helyezett ág láttán tévesen azt hihetik, hogy az ág véletlenül esett az ösvényre, így semmilyen jelentést nem tulajdonítanak az ágnak.)

Grice az így kiegészített definíciót azonban még mindig nem találja kielégítőnek. Ezzel ugyanis egy további ellenpélda állítható szembe. Tegyük fel, hogy egy hallgatóból kiváltottunk egy bizonyos vélekedést; például elértük, hogy elhiggyen valamit. A kérdés ezek után a következő: vajon a hallgató azért hitte-e el, amit elhitt, mert bizonyítéka volt rá, vagy azért, mert felismerte a beszélőnek azt a szándékát, amely arra irányult, hogy elhitesse vele valamit? Ha az első eset áll fenn, Grice szerint még mindig nem beszélhetünk jelentésről, és egyúttal találtunk egy ellenpéldát is a jelentés kiegészített definíciójára. (Példa: a hallgató elhitta, hogy a beszélő bevásárolt, mert látta a számlát; hitt, mert bizonyítéka volt.) A második esetben viszont a jelentés tipikus példájával van dolgunk. (Példa: a hallgató azért hitte el, hogy a beszélő bevásárolt, mert a beszélő azt mondta, hogy bevásárolt. A hallgató pedig felismerte, a beszélőnek azt a szándékát, amely azt hivatott elhítenni vele, hogy a beszélő bevásárolt. A hallgató azért hitt el valamit, mert felismerte a beszélőnek azt a szándékát, hogy az el akar vele valamit hitetni.)

A grice-iánus elmélet bonyolultnak tűnik, de korántsem olyan bonyolult, amilyennek azt Grice megfogalmazása mutatja. Foglaljuk össze az eddig mondottakat. Grice szerint a jelentés meghatározása a következőket feltételezi: a) B beszélőnek s szándékában áll, hogy H hallgatóból egy bizonyos v vélekedést váltson ki; b) B azt akarja, hogy H felismerje, hogy a); c) az a) pontban megjelenő szándék felismerésének a hatására alakuljon ki H -ban a B által szándékolt v vélekedés. Röviden és a leegyszerűsítés veszélyét vállalva: Grice úgy gondolja, hogy a jelentés azonos egy beszélő által a hallgató(ságból) kiváltott szándékolt hatással. (Példa: az ösvényen keresztbe helyezett ág akkor jelenti azt, hogy az ösvény járhatatlan, ha a hallgató azt hiszi, hogy az ösvény járhatatlan. A hallgató pedig azért hiszi azt, hogy az ösvény járhatatlan, mert rájön, hogy valaki azt akarja elhítenni vele, hogy az ösvény járhatatlan. Rájön tehát arra, hogy a keresztbe helyezett ág egy jel; és arra is, hogy ezzel valaki – egy beszélő – azt akarja mondani, hogy az ösvény járhatatlan.)

A grice-iánus elmélet kritikája

A grice-iánus jelentéselméletet többen illették kritikával, ezek közül viszont mi most csak két kritikai észrevétellel foglalkozunk. Mindkettő John Searle nevéhez fűződik, és a dolgozat elején röviden már ismertettük azokat. Lássuk a kritikák bővebb kifejtését.

Grice első hibája

Searle úgy gondolja, hogy a jelentés elemzésekor Grice két hibát követett el. Az első: Grice nem tisztázta kellőképpen a jelentés és a konvenció viszonyát, vagyis nem határozta meg azokat

a szabályszerűségeket, amelyek lehetővé teszik, hogy egy-egy megnyilatkozás egy bizonyos dolgot jelentsen és ne más. Az első kritika háttérében az a searle-i gondolat áll, miszerint valahányszor kimondunk egy megnyilatkozást, ezt mindig egy bizonyos nyelv szavainak a felhasználásával tesszük. Egy nyelv szavainak a jelentése pedig rögzítve van. Ha viszont elfogadjuk ezt a két premisszát, akkor nem tudunk elszámolni a grice-iánus elmélet azon gondolatával, miszerint egy megnyilatkozás jelentése elsősorban és alapvetően a beszélő szándékától függ.

Elképzelése alátámasztására Searle, Grice-hoz hasonlóan, az ellenpéldák konstruálásának a módszerét használja. A jelentés grice-i meghatározásával szemben megfogalmazott példája a következőképpen hangzik: egy amerikai katona olasz fogságba esik, és fogvatartóival azt szeretné elhitetni, hogy ő tulajdonképpen német katona.⁶ Azt reméli, ha sikerül elhitetnie német voltát, akkor az olaszok szabadon engedik. Az elfogott katona persze sem olaszul, sem németül nem beszél. Az egyedüli dolog, amire emlékszik, egy német verssor.⁷ Az amerikai katona abban bíz, hogy mivel fogva tartói sem tudnak németül, ha elég hatásosan kimondja a német verssort, képes lesz elhitetni az olaszokkal, hogy ő német katona; így az olaszok szabadon engedik. Mondanunk sem kell, hogy a német verssornak semmi köze nincs ahhoz, amit az amerikai katona mondani akar, vagyis hogy ő német katona. Ezután jogosan merül fel a következő kérdés: jelentheti-e azt a német verssor, az amerikai katona szándékának megfelelően, amit a „Német katona vagyok” mondat jelent, annak ellenére, hogy a verssor jelentésének semmi köze nincs a kívánt mondanivalóhoz?

A grice-iánus elmélet látszólag arra enged következtetni, hogy egy megnyilatkozás a beszélő szándékának megfelelően bármit jelenthet, hiszen éppen a beszélői szándék az, ami meghatározza egy megnyilatkozás jelentését. Így a német verssor, bár semmilyen kapcsolatban nincs az amerikai katona kívánt mondanivalójával, mégis jelentheti azt, amit a „Német katona vagyok” kijelentés jelent. Searle ezt nem így gondolja. Szerinte egy nyelv szavainak a jelentése meghatározza az azokból a bizonyos szavakból felépülő megnyilatkozások jelentését. Így például „A fal fehér” kijelentés mindaddig nem jelentheti azt, hogy a kalap fekete, amíg a „fal” falat és a „fehér” fehéret jelent. Pontosabban: „A fal fehér” kijelentésnek lehet az a jelentése, hogy a kalap fekete, de ahhoz túl sok magyarázatra volna szükség. Egy nyelv szavainak a konvencionális jelentése éppen azt hivatott biztosítani, hogy minél kevesebbet kelljen magyarázkodni. Tulajdonképpen azt mondhatjuk, hogy a jelentés konvencionális volta felel azért, hogy a kommunikáció minél akadálymentesebb és eredményesebb legyen.

Grice második hibája

Grice második hibája, hogy a jelentés esetében összekeveri az illokúciós aktusokat a perlokúciós aktusokkal. Egy performatív megnyilatkozás esetében illokúciós aktusnak azt nevezzük, amit a beszélő a megnyilatkozás kimondásával cselekszik. (Példa: egy mondat kimondásával egy beszélő állíthat, leírhat, figyelmeztethet, észrevételt fogalmazhat meg, megjegyzést tehet, parancsot adhat, utasíthat, kérhet, bírálhat, bocsánatot kérhet, kifogásolhat, helyeselhet, üdvözölhet, ígérhet, ellenezhet, követelhet, érvelhet, stb.)⁸ Perlokúciós aktuson

⁶ Vö. Searle: *i.m.* 57.

⁷ A szóban forgó verssor: „Kennst du das Land wo die Zitronen blühen?”; magyarul pedig „ismered-e a citromok honát?”

⁸ Lásd Searle: *i.m.* 35.

azt a hatást értjük, amelyet a beszélő a megnyilatkozás által a hallgatóból kivált. (Példa: az állítás illokúciós aktusának eredményeként a beszélő meggyőzheti a hallgatót, a figyelmeztetéssel rájjeszthet a hallgatóra, a bírálattal megsértheti őt, stb. Ezekben az esetekben a hallgató meggyőzése, a rájjesztés és a megsértés perlokúciós aktusoknak számítanak.) Grice tehát egy cselekvés végrehajtását zavarja össze a cselekvés végrehajtása által kiváltott hatással; és úgy gondolja, egy bizonyos megnyilatkozás jelentése azonos egy, a beszélő által a hallgatóból kiváltott szándékolt hatással.

Ez az elgondolás több okból sem állja meg a helyét. Egyrészt: nem minden megnyilatkozás jelentéséhez rendelhető hozzá egy perlokúciós hatás. (Példa: az üdvözléssel semmilyen hatást nem akarunk kiváltani.) Másrészt: akkor is van jelentése egy megnyilatkozásnak, és ezt egy hallgató meg is ért(het)i, ha a beszélő az adott megnyilatkozáshoz hozzárendelhető perlokúciós aktus kiváltását illetően közömbösen viselkedik. (Példa: a beszélő kötelességből mond valamit, vagyis anélkül, hogy elhinné vagy a hallgatóval el akarná hitetni azt, amit mond.) Harmadrészt: nem igaz, hogy egy megnyilatkozás esetében a perlokúciós hatás azért jön létre, mert a hallgató felismeri, hogy a beszélőnek az a szándéka, hogy létrehozza ezt a hatást. (Példa: egy könyv olvasásakor nem azért hiszek el valamit, amit a szerző mond, mert a szerző azt akarja, hogy elhiggyem. Általában azért hiszem el azt, amit a szerző mond, mert a szerző bizonyítékokat sorakoztat fel az álláspontja alátámasztására.⁹)

Searle megoldási javaslatai

Searle célja tulajdonképpen a Grice által kidolgozott jelentéselmélet és a John L. Austin által kidolgozott beszédaktus elmélet összeegyeztetése volt; a két elmélet összegyűrésével a beszédaktusok általános elméletét akarta megalapozni.¹⁰ Searle ezt a célt szem előtt tartva fogalmazta meg a grice-iánus jelentéselmélet kritikáját, illetve fejtette ki saját álláspontját a jelentéssel kapcsolatosan.

Searle – Grice későbbi felosztását követve¹¹ – megkülönbözteti a szójelentést, a mondatjelentést és a beszélői jelentést.¹² Szójelentésen egyszerűen a szavak hétköznapi, konvencionális jelentését érti. Ez az a jelentés, amely bármely nyelv értelmező szótárában fellelhető. A szójelentés, együtt a szavak mondatbeli elrendezésével, meghatározza a mondatjelentést. A mondatjelentés esetében tulajdonképpen ugyanúgy támaszkodhatunk egy-egy mondat hétköznapi jelentésére, mint ahogyan azt a szójelentés esetében tettük. A szójelentést és a mondatjelentést Searle adottnak veszi, éppen ezért nem is tekinti azokat problematikusnak. A vizsgálódás középpontjában a beszélői jelentés áll. A kérdés, ahogyan azt Searle megfogalmazza, így hangzik: „Hogyan adhatnak beszélők jelentést a szájukkal keltett pusztá hangokra, avagy papírra rótt jelekre?”¹³

A beszélői jelentés kidolgozásakor tekintettel kell lennünk a szójelentés és mondatjelentés fogalmaira, ezek ugyanis szerves részét képezik annak a folyamatnak, amely során kialakul

⁹ Vö. uo. 58, 59.

¹⁰ Lásd John R. Searle: *Grice on Meaning: 50 Years Later*. Teorema XXVI(2009). 2. 18.

¹¹ Lásd Herbert Paul Grice: *Beszélői jelentés, mondatjelentés és szójelentés*. = Uő: *Tanulmányok a szavak életéről*. 111–130.

¹² Vö. John R. Searle: *Elme, nyelv és társadalom. A való világ filozófiája*. Bp. 2000. 141.

¹³ Uo. 142.

a beszélői jelentés; a beszélői jelentés tulajdonképpen a szójelentésen és a mondatjelentésen alapul. Ahhoz, hogy a beszélői jelentést minél jobban megértsük, hasznos lesz, ha először olyan megnyilatkozások jelentésével foglalkozunk, amelyek esetében a beszélői jelentés nem játszik szerepet. Ennek az esetnek az illusztrálására Searle egy idegen nyelvet tanuló beszélő példáját hozza fel.¹⁴

A példa kedvéért tételezzük fel, hogy John magyarul tanul. Minden kezdő tanulóhoz hasonlóan ő is lázasan gyakorolja a korábban tanult magyar mondatok kiejtését. Célja: egy-egy megtanult mondat lehető legjobb kiejtése és egyben a mondat jelentésének a megtanulása. Ennek érdekében John naponta többször kimondja az „Esik az eső” magyar mondatot. Kérdés persze, hogy mit jelent az „Esik az eső” mondat; illetve miért jelenti azt, amit jelent?

A searle-i elképzelés szerint az „Esik az eső” magyar mondat azt jelenti, hogy esik az eső. A mondat jelentése elsősorban a mondatban szereplő szavak konvencionális jelentésén múlik. Egy nyelv szavainak konvencionális jelentése eleve meghatározott; a szavak jelentését az adott nyelv magyarázó szótára adja meg. Mindezt figyelembe véve az „Esik az eső” mondatról azt mondhatjuk, hogy benne az „esik” egy tárgy/dolog súlyánál fogva fentről lefele tartó mozgását jelenti, az „az” határozott névelői minőségben van jelen, az „eső” pedig folyékony csapadékot jelent. A mondatban szereplő szavak konvencionális jelentése ezzel tisztázott. Azt mondtuk, hogy egy mondat konvencionális jelentése elsősorban az adott mondatban szereplő szavak jelentésén, vagyis a szójelentésen alapul. Nem ez azonban az egyedüli tényező, amely meghatározza a mondatjelentést. Ahhoz, hogy mondatjelentésről beszélhessünk, tekintettel kell lennünk a szavak mondatban elfoglalt helyére is. Az „Esik az eső” mondat esetében a szavak helyét figyelembe véve kijelenthetjük, hogy egy jólformált magyar mondattal van dolgunk, és mint ilyenek, a mondatnak konvencionális jelentése van: azt jelenti, esik az eső. Ha a mondat írott formájával találkozunk, és azt látjuk, hogy a mondat végén pont van, akkor ebből arra következtethetünk, hogy egy kijelentéssel van dolgunk. Ugyancsak a mondat kijelentő mondat voltát bizonyítja az is, ha egy beszélő a mondatot ereszkedő hangsúllyal mondja ki. Ezek a vonatkozások is mind a nyelv konvencionális voltára hívják fel a figyelmet.

Az eddigi vizsgáldások világossá tették a szójelentés és a mondatjelentés fogalmait. Lássuk most a beszélői jelentést. Mikor beszélünk beszélői jelentésről? Hogyan adódik hozzá a beszélői jelentés a mondatjelentéshez?

A magyarul tanuló John példáját továbbgondolva válaszolhatunk ezekre a kérdésekre. Tegyük fel, hogy John zuhanyzás közben az „Esik az eső” mondat kiejtését gyakorolva többször is kimondja a szóban forgó mondatot. A searle-i elgondolás alapján azt mondhatjuk, hogy ebben az esetben nem a beszélői jelentéssel, hanem a szójelentéssel és az erre ráépülő mondatjelentéssel van dolgunk. John ugyanis azzal, hogy kimondja a szóban forgó magyar mondatot, tulajdonképpen senkinek semmit nem akar mondani. Egyszerűen azt akarja, hogy a magyar nyelv szabályainak megfelelő helyes magyar mondatot fogalmazzon meg. Ebben az esetben azért nem beszélhetünk beszélői jelentésről, mert a mondat kimondásának háttérében nincs jelen egy beszélői szándék. Ennek hiányában pedig nem fogalmazható meg a mondat kimondásával kapcsolatos jelentés kifejezésére vonatkozó kérdés. Nem kérdezhetünk rá tehát arra, hogy John milyen jelentést akart kifejezni az „Esik az eső” mondattal.

¹⁴ Vö. uo. 143–145.

Ezzel ellentétben, ha John az „Esik az eső” mondatot válaszként mondja ki egy az időjárás felől érdeklődő kérdésre, jogosan beszélhetünk beszélői jelentésről. Ekkor ugyanis arról van szó, hogy John nemcsak ki akart mondani egy helyes magyar mondatot, hanem egyúttal azt is akarta, hogy a mondat kimondása által kifejezzen egy bizonyos jelentést, jelen esetben azt, hogy esik az eső. John tehát rendelkezett jelentésszándékkal. De Johnnak nem csak annyi volt a célja, hogy megfogalmazzon egy jól formált magyar mondatot, illetve hogy annak kimondásával kifejezzen egy bizonyos jelentést. Ha célja kimerült volna ennyiben, nem biztos, hogy John kompetens nyelvhasználónak tartanánk. Nem az a jellemző ugyanis, hogy nyelvhasználókként pusztán bizonyos jelentéseket akarunk kifejezni. Ez a fajta elképzelés egy túlzottan egyszerű és torz képet festene mind a nyelvekről, mind pedig a nyelvek beszélőiről.

A nyelv és a beszéd célja a kommunikáció. Ez alapján azt mondhatjuk, hogy tulajdonképpen soha nem azért beszélünk, hogy jól formált és jelentéssel teli mondatokat alkossunk. Ez abszurd lenne. A nyelvhasználat mögött kommunikációs szándékok rejlenek: a beszélők meg akarják osztani gondolataikat és érzéseiket a hallgatókkal, közölni akarnak velük valamit. Példánkban John is közölni szeretne valamit. Az „Esik az eső” kimondásával válaszol egy kérdésre. Searle-i terminológiával azt mondanánk, hogy John ebben az esetben *célzatosan* mondja ki a mondatot. Célja az, hogy egy kérdésre válaszoljon.

A kommunikáció során az a célunk, hogy magunkat megértessük, illetve másokat megértünk; amikor pedig egy megnyilatkozást megértünk, akkor a megnyilatkozásnak a jelentését értjük meg. És ha figyelembe vesszük, hogy a megnyilatkozás mindig egy bizonyos beszélő megnyilatkozása, akkor azt mondhatjuk, hogy amit a sikeres kommunikáció során megértünk nem más mint a beszélői jelentés.

Összegzés

Ha áttekintjük és összefoglaljuk a beszélői jelentésről alkotott searle-i elképzelést, akkor a következő kép tárul elénk: feltételezzük, hogy egy nyelvhasználó közösség tagjainak az a célja, hogy a közösség más tagjait megértsék, illetve hogy ugyanezekkel a tagokkal ők is megértsék magukat. Ezt kommunikációs szándéknak nevezzük. Az is nyilvánvaló előttük, hogy amikor a közösség tagjai között létrejön a megértés, vagyis amikor sikeresen megértik egymást, akkor tulajdonképpen a kimondott megnyilatkozások jelentését értik meg. Ezek a megnyilatkozások viszont nem jelenthetnek tetszőlegesen bármit. A szójelentés kapcsán ugyanis azt láttuk, hogy a szavak konvencionális jelentése és mondatban elfoglalt helye meghatározza a mondatjelentést. Egy-egy mondat jelentése pedig a maga során része a beszélői jelentésnek. Amikor tehát egy hallgató megérti a John által kimondott „Esik az eső” mondat jelentését, akkor a hallgató tulajdonképpen felismeri a beszélő által kimondott jól formált mondatot és a mondatban szereplő szavak konvencionális jelentését; a hallgató ugyanakkor tudja, hogy a kimondott mondatnak melyek az igazságfeltételei, vagyis ismeri azokat a körülményeket, amelyek teljesülése mellett a kimondott mondatot igaznak tartjuk. Ha pedig a hallgató feltételezi, hogy Johnnak szándékában állt kimondani a mondatot (kommunikációs szándék), és annak kimondásával azt is akarta mondani, amit mondott (esik az eső), akkor tulajdonképpen a hallgató megérti azt, amit John mondott.¹⁵

¹⁵ Vö. uo. 146.

A John Searle által kidolgozott jelentésemélet sikeresen szembenéz a grice-iánus jelentésemélet által felvetett két problémával. 1) A searle-i elmélet tisztázza a jelentés és a konvenció viszonyát; eszerint: a beszélői jelentés a mondatjelentésen keresztül visszavezethető a szójelentésre. Searle szerint elsősorban a szavak jelentése az, ami meghatározza egy-egy megnyilatkozás jelentését. Éppen ez az oka annak, hogy nem mondhatunk ki egy megnyilatkozást úgy, hogy azon tetszőlegesen bármit értsünk. 2) Searle elmélete ugyancsak sikeresen kezeli a jelentéssel kapcsolatban felmerülő illokúciós és perlokúciós aktusok problémáját is. Míg Grice hajlik arra, hogy a jelentést egy perlokúciós aktus végrehajtásában határozza meg, addig Searle éppen amellettt érvel, hogy egy megnyilatkozás jelentése akkor is megérthető, ha a beszélő a hallgatóból nem akar ilyesfajta hatást kiváltani. Egy bizonyos jelentés kifejezése nem perlokúciós aktus, hanem illokúciós aktus végrehajtása.

The Searleian Critique of Grice's Theory of Meaning

Keywords: Herbert Paul Grice, John R. Searle, meaning, intention, convention, illocutionary act, perlocutionary act

The paper is a summary of the Searleian critique of Herbert Paul Grice's theory of meaning. At the beginning of the paper I present Grice's theory of meaning, which he elaborated in his famous article *Meaning*. After this I will review John R. Searle's critique of the Griceian theory. As a result of this we will get an insight into Searle's own thoughts about meaning.

Szabó Katalin

Időtapasztalat Parti Nagy Lajos *Hősöm tere* című regénye alapján

„titkosügynök-szereplője lettem az életem filmjének.”¹

„A jövőiség [...] időt ad, kiépíti a jelent, és lehetővé teszi, hogy a maga megéltségének mikéntjében visszahozzuk – ismételjük a múltat.”²

Parti Nagy Lajos *Hősöm tere* című regénye kiindulópontként értelmezhető azon elmélkedési folyamatban, amely a jelen dolgozat szerzője számára az időn való töprengést jelenti.

A mű megjelenésének éve – 2000 – a századvég-századforduló, a számvetés problematikájára mutat rá. A regénybeli cselekvés ideje a közelmúlt – 1999 –, de a palomista mozgalom hatalomra jutása és Tubica diktátori karaktere a totalitárius rezsimek világára utal. Az elektronikus levelekre épített szerkezet azonban a jelenidejűségre, a technikai változások témájára hívja fel a figyelmet. Ezen körülmények között hogyan íródik bele a regénybe a jövő? Mit jelent a főszereplő jövőtől való félelme az írás általi önteremtés folyamatában?

A 20. század nagy gondolkodója, Martin Heidegger 1924 júliusában tartott előadást az időről a marburgi teológia szaktanárai és hallgatói előtt. *Az idő fogalma* szerkesztett változatát azonban csak 1989-ben publikálták először, magyar fordításban 1992-ben jelent meg.

A megjelentetés és a fordítás ideje teszi lehetővé számomra, hogy a tanulmányt és a regényt kortárs szövegeknek tekintsem, együtt olvassam őket. E megnyilvánulás az idő másképpen való megélése: az olvasó tudata az együtt létezés lehetőségét teremti meg abban a hermeneutikai szituációban, játékhelyzetben,³ amelyben a két mű olvasása megvalósul, és bekövetkezik a változás. (Ez az időre vonatkozó fogalom, de a témán gondolkozó szemléletmódjának alakulása folytán lehet róla beszélni.)

Szépirodalom és filozófia. Miért e két önkifejezési mód összekapcsolása adja a keretét az elmélkedésnek? Mindkettő lehetőség arra, hogy saját létem értelmezése valósuljon meg a velük való foglalkozás által. A személyes érintettség a meghatározó.

Szabó Katalin (1978) – doktorandus, Filozófiai Doktori Iskola, BBTE, Kolozsvár; magyartanár, Sylvania Főgimnázium, Zilah; szabokati13@yahoo.com

¹ Parti Nagy Lajos: *Hősöm tere*. Bp. 2000. 41.

² Martin Heidegger: *Az idő fogalma*. = Uő: *Az idő fogalma. A német egyetem önmegnyilatkozása. A rektorátus 1933/34*. Bp. 1992. 41.

³ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Bp. 1984. 88.

A mellérendelés pedig Kállay Géza szavaival élve azt jelenti, hogy: „az irodalomnak saját ismeretelméleti relevanciája, létfeltáró ereje és etikai ítélőképessége van, ami épp azért lehet érdekes a filozófia számára, mert más, mint a filozófiáé; az irodalom olyan teret biztosíthat a filozófia számára, ahol a filozófia perspektivikussága és szituációkhoz kötődő volta kap hangsúlyt, miközben a filozófia nagyobb fogalmisága és általánosító tendenciája kiszabadítja az irodalmat abból a partikularitásból, hogy benne mégiscsak valami történik valakivel, valamikor, valahol, valahogyan.”⁴

A továbbiakban az együtt olvasás játékát tematizálom.

Heidegger *Az idő fogalma* c. előadásában kifejti, hogy az időt önmagából lehet elsősorban megérteni, és nem az örökkévalóság perspektívájából. A választott módszer következtében így az ittlét fogalma kerül a gondolatvezetés középpontjába. Az ittlét az én léte, ami egyben gondozást feltételez, egymással-való-létet, beszélés által kifejezett kapcsolatot, a mindennapiságban megmutatkozó általános emberit, mindezt a konkrét tapasztalat által.⁵

A regény kapcsán az olvasó tapasztalata tematizálható. Már a mű első mondata („A Hősök teréről nemrég lötték fel az ezer darab fehér óvodást.”⁶) kérdéseket eredményez.

A dokumentumjelleg (Hősök tere, Budapest, valamilyen ünnepség leírása) vagy a fikcionalitás lesz a meghatározó? Kik a szereplők egyáltalán? Továbbolvasva a művet, a prózahagyományra vonatkozó kérdés is aktuális lesz: folytatja-e azt (levélregény, memoár, fejlődésregény), és/vagy különbözik (például a technika újabb lehetőségeinek hasznosítása által) tőle? Másrészt kérdésként tételeződik a szerzőség problémája, az alkotói-elbeszélői-szereplői szövegek egymásba játszása – ami a hasonmás téma felvetését eredményezi –, a normalitás-deviancia kérdése, a nyelvi regiszterek átjárhatósága, a múlthoz és politikához való viszonyulás milyensége. A szöveglabirintus megtapasztalása (intertextusok) tovább árnyalja a bizonytalanságot. A kérdések sokasága tehát a mű és olvasó kapcsolatának, a befogadás folyamatának sajátossága.

Az olvasó tapasztalati hálójába, előzetes tudásának viszonyrendszerébe íródik bele a *Hősök tere*. A regény szereplői – galambok – elbizonytalanítják az olvasót, mert mint metafora a Biblia (a béke/a szebb jövő jelképeként értelmezett olajág szállítója) és a romantika hagyománya (pl. a szeretett lény metaforája) által közvetített, pozitív jelentéstartalommal bírnak, azonban ebben a műben az agresszió, vulgaritás, a hatalomvágy megtestesítői a palomista vezér, Tubica által. A bestiáriumok világát, illetve a tanítómesék szereplőit megidéző Tubica kiléte kérdésként tételeződik, mert a szereplő és az elbeszélő (akit szintén Lajosnak hívnak, mint a regény szerzőjét, és a bolond Balatony Lajoska szerepeltetése is tovább bonyolítja a kérdést) közti határ⁷ lassan elmosódik.

Az én-elbeszélő és elbeszélő-szereplő megkettőződik,⁸ de ez egyben az alkotás, az írás, az irodalom kérdésére való kiterést vonja maga után. Az elbeszélőt a valósággal, a jelennel (1999

⁴ Kállay Géza: *Mi rejlik egy kötőszóban? Filozófia és irodalom, irodalom és filozófia*. Szabad Váltakozók 4(2007). <http://www.szv.hu/cikkek/mi-rejlik-egy-kotoszoban#comment>. (Letöltve: 2015. március 12.)

⁵ Heidegger: *i.m.* 33–36.

⁶ Parti Nagy: *i.m.* 9.

⁷ Ha egyáltalán létezett. A nyelv által való közvetítettség szempontjából kezdetben mindenképpen létezett, majd egyre közelednek a különböző beszédstílusok.

⁸ Vö. Baranyák Csaba: *Balatony Lajoska valamelyik Lajosnak*. Prae (2001)3-4.

<http://magyar-irodalom.elte.hu/prae/pr/200111/33.html>. (Letöltve: 2015. március 5.)

decemberének egyetlen éjszakája a regény cselekményideje) kapcsolatos problémák foglalkoztatják, dokumentálni igyekszik életét, ám utólagos nézőpontból akarja rendezni az e-maileket, narratívát teremtve ezáltal, melyeket másnap reggel elektronikus formában⁹ továbbítana. Tehát a jövő előrevetítése mellett a múlt elbeszélhetősége és a reflektivitás egyaránt meghatározza az elbeszélő idejét. Ebben a kontextusban értelmezi át a ki vagyok én kérdését: „titkosügynök-szereplője lettem az életem filmjének.”¹⁰ Ezáltal a befogadót kibillentí az én-elbeszélő szolamát olvasó biztos pozíciójából. A referencialitás helyett a hermeneutikai szituációt tapasztalhatjuk, a teremtettség, az elrendezés lehetséges voltára figyelhetünk, arra, hogyan lesz a leveleket olvasó szereplő szerzője az összerendezés következtében: „A jövőre nézve tehát: ha Ön, kedves olvasóm, jelen sorokat, például ezt a mondatot, valamint az illető személyre vonatkozó későbbi észrevételeimet megtalálja a nevem alatt, akkor a könyv megegyezik ezzel az iratcsomóval, amit ma éjjel összeszerkesztendő vagyok.”¹¹

Az eredetiség-másolat kérdése kapcsolható be ezáltal a jelentésteremtés játékaiba, mivel a könyv, amit olvasunk, dokumentálja azt a világot, amelyiket megrajzol, a totalitárius rezsimek világát, viszont mindezt utólagos, reflexív pozícióból,¹² a tanúság¹³ perspektívájából teszi.

Az olvasói szerepeket, az értelmezési lehetőségeket azonban továbbárnyalja a regény. A fantasztikus (a tudomány eredményeit felhasználó, másokat is a saját hasonlatosságukra átszabó palomisták hatalomra törésének útját) történet bemutatásával a fikció tényét erősíti fel. A referenciális olvasat (amelynek jeles képviselője Tubica, aki a novellát, *A hullámzó Balatont* is tényként értelmezi), a kizárólag fiktív, illetve a művet metapoétikai alkotásként számon tartó olvasatok mellett lehetséges az a megközelítés, amely a művet a kulturális közeggel, a történelmi tapasztalatokkal kapcsolatba hozva „tükröként” olvassa, olyanként, amely „saját legrosszabb lehetőségeinket mutatja meg nekünk.”¹⁴ A regényben ez a gondolat így fogalmazódik meg: „Akárhogy is van, hősöm ő nekem, hajtogattam, hogy legalább fikcióvá hazudjam ezt a szörnyűséget.”¹⁵

A regényben a szörnyűség Tubicáék hatalomátvételének köszönhető. Egyfajta profán teremtéstörténet ez, ugyanis a szavak által, a meggyőző tevékenységek következtében a kiszemeltet¹⁶ az ideológia meggyőződéses¹⁷ kiszolgálóivá alakítják, tehát a saját hasonlatosságukra elv érvényesül. Hogyan? Az érintéssel kezdődik az átformálás, amit fizikai és szellemi átminősülés követ. Mindez a huszadik század világát, annak utolsó évtizedét¹⁸ idézi meg, ugyanis a műben használt nyelv ötvözi a jelen¹⁹ nyelvhasználatát, az ifjúság rontott nyelvét,

⁹ A virtuális és valós közti különbség kifejezése ez, ugyanis a cybertér (ami a szimulákrumok világának, a „képzeld el” játékának metaforája lehet) helyett a (tapintható) könyvforma lenne a megfelelő.

¹⁰ Parti Nagy: *i.m.* 41.

¹¹ Uo. 11.

¹² Az utólagos nézőponthoz mindig társul a szelektivitás, tehát a narrativa lérehozása az, ami előtérbe kerül.

¹³ Vö. Vári György: *Ha egy téli éjszakán egy olvasó...* Kalligram (2003)10. 90–95.

<http://www.cceol.com/asp/issuedetails.aspx?issueid=850ea0e0-fe31-11d7-aaa9-5254ab14a041>. (Letöltve: 2011. június 15.)

¹⁴ Uo.

¹⁵ Parti Nagy: *i.m.* 94.

¹⁶ Itt génvizsgálat alapján döntenek, nem koponyaméret vagy nemzeti hovatartozás alapján, mint a történelem során a totalitárius rendszerek gyakorlatában.

¹⁷ A személyiség átformálása Orwell regényeit, *Az állatfarmot* és az 1984-et juttatja eszembe.

¹⁸ „Minden kulturális jelenség a mindenkor történelmi helyzet produktuma.” Walter Hangu: *Irodalomtudomány mint kultúratudomány. = Intézményesség és kulturális közvetítés.* Szerk. Bónus Tibor et alii. Bp. 2005. 185.

¹⁹ A jelenre utal a technológia (számítógép) és tudomány (génsebészet) eredményeinek beépítése is.

az értelmiségi, a politikus, a publicista, a bűnöző, a bolond stb. stílusát, az intertextuális hálót (biblikus idézeteknek és a magyar irodalom klasszikus szövegeinek átírása révén), de mindezt oly módon, hogy a mű nyelvezete játékosan könnyed maradjon, és ezen kölcsönhatások eredményeként komikussá legyen.²⁰

A komikum (írónia, groteszk, szatíra, abszurd) a nyelvhez hasonló: ötvözet, hibrid, amit H. R. Jauss interpretációnak²¹ nevez, posztmodern sajátosságának. A regény alapján ezt „elvarratlanságnak” nevezhetnénk, amivel az olvasó dialógushelyzetbe kerülve, a lezártág, a befejezett nyomolvasás helyett a határtalanságot tapasztalja.

A fenti olvasat az értelmezésnek egyfajta leképezése, nyelvi megfogalmazása. Az idővel kapcsolatosan a maga elrendezettségének köszönhetően az ok-okozatiságra, a linearitásra, más szóval a fizikai idő sajátosságaira és a folyamatra egyaránt figyeltet. A regénnyel és Heideggernek a tanulmányával való foglalkozás időkeretekben, -tól -ig intervallumban is megadható, viszont a két szöveghez való ismételt visszatérés már a linearitás megtörését, egyfajta új kezdetet eredményez az újraolvasás által.

Az ismétlődés nemcsak a művet olvasónak a léttapasztalata, hanem a regénybeli szereplő is folyamatosan emlékszik feladatára: írnia kell, el kell rendeznie és meg kell osztania a történetét, mert Tubica, függetlenül attól, hogy a képzelet szüleménye vagy a valóság képviselője, holnap reggel nyolckor érte jön. A léte függ tehát az idő megélésének megfelelő módjától. Az ittlét mikéntjére hívja fel a figyelmet Heidegger is.²²

A talán utolsó éjszaka azonban az idő és a hatalom kapcsolatának tematizálása nélkül nem érthető meg. A hatalom többféleképpen mutatkozik meg a regényben. Egyrészt az egyénen uralkodó érzelmek, elsősorban a félelem az, ami meghatározza a szereplő létét. Másrészt azonban e tapasztalat pozitívan is értelmezhető, mert a történetét megíró szereplőt arra készíti, hogy folytassa az alkotást, hogy még idejében elkészüljön.

Vajon az ekként megélt időnek a tartalmas volta, avagy a tartama releváns itt? Ha úgy értelmezzük, hogy határidőre el kellene készülnön az írás, majd az elbeszélő a megosztás által ismertetné meg másokkal az életéről szóló dokumentumot, akkor egyszerűen tudósításról beszélünk. Viszont ha figyelembe vesszük az alkotás módját, a hagyomány megidézését és az attól való eltérést, az állásfoglalást, a jelenre való reflektálást a nyelvi regiszterek ötvözése által, a folyamatos idősíkváltásokat és a posztmodern világ kérdéseinek műbe való beleírását, akkor híradásnál több a létrejött írás. A jelentés megsokszorozódásának lehetősége által megteremti azt a nyitottságot, ami a szabadságot, a választást jelenti. Az egyén által bejárható utak és az időközben kialakított viszonyok azonban a bizonytalansággal társulnak. Mi lesz a sorsa az írásomnak? Ki vagyok én? Hogyan látnak a többiek?

A kérdésekre a regény szerkezete alapján is lehet válaszolni. A klasszikus hármas tagolást megidéző három rész nem a harmóniát²³ teremti meg. Egyre összetettebbé, egyre inkább átjárhatóvá válik valóság és fikció, elbeszélő és szereplő kapcsolata. Ezzel párhuzamosan olvasói

²⁰ Baranyák kiemeli, hogy Wittgenstein gondolata („Nyelvem határai világom határait jelentik”) íródik a regény terébe. Baranyák: *i.m.*

²¹ Vö. Hans Robert Jauss: *Az irodalmi posztmodernség. = Uő: Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika.* Bp. 1997. 217.

²² Heidegger: *i.m.* 40.

²³ A reneszánsz és a klasszicizmus esztétikájában a forma, a mérték és a harmóniaelv összekapcsolódott.

elbizonytalanodásról beszélhetünk. Az első rész metanarrációként, a mű keletkezését elbeszélő részként olvasható. A levelekből álló második rész a maga töredezettségében és feszültséggel telítettségében az ideológia megvalósulását ismerteti. A harmadikban a kettő, a reflexió és a folyamat összekapcsolódik, általa a jelen értelmezése valósul meg.

Az alkotó magatartás, az írás ellenére²⁴ a jelent még mindig a félelem uralja. A fölöttes hatalom árnyékként ott van mindenhol. Azonban az álláspont kérdésessé is válik, mert a bőrönd nem a felszabadulást jelentő utazás metaforája, hanem a bezártság, a korlátok világának jelképe: „Ülök a képernyő előtt, a bőröndöm összecsomagolva. Mindaz, ami kell egy börtönben, egy kórházban.”²⁵ Ki tehát az elbeszélő? Milyen mértékben hiteles az, amit a szereplő életének elmúlt másfél évével kapcsolatosan a levelek által megismertem?

A kérdésekre nem lehet egyértelmű választ adni, mert folyamatosan új és új lehetőségek merülnek fel a műben annak függvényében, hogy a kapcsolódási pontokat hogyan jelöljük ki.²⁶ Az alkotó is tudatában van műve jövője kérdéses voltának. Az olvasótól függ léte, aki különböző jelentésrétegeket fejthet fel az olvasás, újraolvasás által. A mű azonban nem csak a sokféleséget, hanem az ellentétét, az egyet is megmutatja a torzult világ leírása által. Ezt Tubica és az elbeszélő-szereplő regénybeli viszonyával lehet példázni.

Tubica mint a totalitárius rendszer képviselője az idő uralása által mutatja meg hatalmát: folyamatosan megfigyelteti a szereplőt (metaforája: a kamera), feladatot ad neki, kényszeríti a hasonulásra, az ideológia legitimizálása érdekében a múltat átíratja; a meghamisítás a rítusok (a három hajléktalan mártírizálása) által is alátámasztott. A szereplő viselkedése a feudalizmus idején megszokott, hatalmat legitimizáló eljárásokhoz hasonlítható: élet és halál ura.²⁷ „Minden kitömött ember egyenlő”²⁸ – olvassuk a regényben, és ez arra utal, hogy az ellenállók vagy a haszontalanná váltak (feleségét, Rencikét is elpusztítja, mert már a tervek megvalósításában nem előremozdító tényező) sorsa, jövője egyaránt a megsemmisülés. A totalitárius rendszer tehát igényt tart az idő egészére. Az egyéniség ebben a világban nem mérvadó, és ez az egyformaságot, a rutint, az ismétlődést eredményezi.²⁹

Az általánosítás így valósul meg.³⁰ Nem csak az ezredvégi nagyváros helyzetét írja meg e regény, hanem a mindenkori elnyomó rendszerek sajátosságait állítja előtérbe: „Ha pedig szolgálatba lépve fölfújták magukat és szabályos alakzatba rendeződtek, az ember jobbnak látta átmenni az utca túlsó oldalára. Eleinte, legfeljebb csak csipkelődtek, de cigányra, négerre, zsidóra határozottan utaztak. Úgy is mondhatnám, aki történelmileg jobban félt tőlük, arra.”³¹

A kialakuló közöny, a béke vágya nem elégséges egy olyan világban, amelyben a determináció elvei működnek, az alárendelés és a másik fölötti uralom. Ezek együttesen a félelem

²⁴ A hatalomtól való megszabadulást jelentené, a kommunikáció által.

²⁵ Parti Nagy: *i.m.* 284.

²⁶ A dekonstrukció által tételezett dinamikus jelentésszorosozódásra is gondolhatunk itt. Képviselői a megértést mint félreértést hangsúlyozták, ugyanis felfogás módjuk szerint az olvasás más olvasatokkal szemben artikulálódik, nem pedig a megértett szöveggel ellentéteztve. Vö. Jacques Derrida: *A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diszkurzusában*. Helikon 1994. 1–2. sz.

²⁷ Vö. Michel Foucault: *A szexualitás története I. A tudás akarása*. Bp. 1999. 83–86, 138.

²⁸ Parti Nagy: *i.m.* 207.

²⁹ Foucault a mechanizmus egységét írta le az ismétlődés által. Vö. Foucault: *i.m.* 84.

³⁰ Ugyanazt jelenti e mondat, amit Heidegger a mindennapiság fogalmával fejezett ki az ittlét összetevőinek megállapításakor: az általános emberit.

³¹ Parti Nagy: *i.m.* 19.

fenntartói, amit a rendszer működésének átláthatatlansága is fokoz: „a nyomukban kavargó tollmeleg levegő általában megfoghatóbb volt, mint ők maguk.”³²

A nyitottság és a(z) (át)láthatóság az előző oldalakon leírt gondolatvezetés olyan kulcsszavai, amelyek által értelmezhető a jelen, saját korom, vagyis világom.

Mi az, ami a jelenben meghatároz? E kérdés megválaszolásában Szent Ágostonhoz fordulok: „A futólag felbukkanó dolgok hangoltságot keltenek benned, amely fennmarad, míg a dolgok eltűnnek. A hangoltságot mérem a jelenbeli ittlétben, nem a dolgokat, melyek elmúlnak, hogy őt felkeltsék. Hogy magamat hangoltan találok – ismétlem: ez az, amit mérek, amikor az időt mérem.”³³ Saját helyzetemben ez a hangoltság az érdeklődést jelenti. Mi foglalkoztat a jelenben? Ennek megválaszolása által lehetséges a kortárs világhoz való viszonyulásom megragadása.

Elsősorban a kortárs szépirodalom által felvetett témák, kérdések foglalkoztatnak. A *Hősöm tere* c. regény például a narráció és adatbázis, avagy a modern és posztmodern gondolkodási módok egymáshoz való viszonyíthatóságának kérdését veti fel.³⁴ Az elbeszélés, a történetmondás időben lefutó, a kezdettől a vég felé tartó.³⁵ Az előtte-utána viszonyoknak, az elrendezettségnek köszönhetően, szekvenciális olvasási módot gyakorolunk a narráció befogadása során. Az olvasó tudatában azonban más élmények is felidéződnek a művel való foglalkozás során. Ehhez az alkotás utalástechnikája (pl. intertextusok) is hozzájárul. Így az asszociációk legalább olyan fontossá lesznek, mint a történet maga.³⁶ Parti Nagy regényében is az elbeszélés egyetlen éjszakája tágul ki az elbeszélő időben: a totalitárius rendszerek általános jellemzői, a zsarnokság egyénre gyakorolt hatása és annak védekezési lehetőségei egyaránt megmutatkoznak a műben. Ami a szerkezet mellett egyedivé teszi az alkotást, az, hogy megmutatja, a 20–21. század fordulóján elterjedően levő kommunikációs eszköz, az internet lehetőséget ad a hatalommal való szembeszállásra.

Az én-elbeszélő tudatában van helyzetének: az írás „egy elvetélt iratcsomó”,³⁷ amiből ő olvasó-alkotóként megteremtí az egyént, amit másokkal megismerttet. Az egyén szabadsága tehát az összekapcsolások lehetőségének nyitottságában mutatkozik meg. Szabadsága nem teljes, mert tapasztalja, hogy a mindenkori hatalom megtalálja azokat az eszközöket, amelyek által képes nyomást gyakorolni az egyén életére, idejére.

A *Hősöm tere* alapján mindez az áramhiány kettős jelentése által tematizálható. Kezdetben a totalitárius rendszerek világát és eljárási módját ismerjük meg. Az írás elkezdése, az összerendezés ideje a villanyszolgáltatással összekapcsolt. A mű végén visszatérő motívum az áram, de ekkor már nem a társadalom, hanem az egyén szempontjából látjuk a kiszolgáltatottságot: az ember a gépeknek is alárendelt. Nem tud kiszabadulni saját félelemmel teli idejéből, mert nem uralja a maga világát csak látszólagosan. Így a regény alapján állandósul egy tapasztalat: az egyén mindig kiszolgáltatott helyzetben van, saját ideje és környezete determinálja létét.

³² Uo. 16.

³³ *Confessiones*. XI. könyv. Augustinust Heidegger idézi *Az idő fogalma* c. tanulmányban. Heidegger: *i.m.* 33.

³⁴ Lev Manovich: *Az adatbázis logikája*. Magyar Műhely 115(2000). 48–69.

³⁵ Vö. Heidegger: *i.m.* 31.

³⁶ Az asszociációk mentén építkezik a World Wide Web világa.

³⁷ Parti Nagy: *i.m.* 9.

Lehetőségként adott a mérlegelés, a viszonyítás. A regényben felidéződik a 20. század elejének harmonikus világa, a hegyvidéki fürdőbe való elvagyódás. A múltba tekintés átértelmezés is, de megvalósul a jelenre való figyelés, és a fenyegetettség³⁸ tudatában megfogalmazódnak a teendők. Az olvasó szempontjából pedig folyamatos elmozdulások valósulnak meg annak függvényében, hogy metapoétikailag, egyén és hatalom viszonya vagy a kortársiság kérdése mentén közelít a *Hősöm teréhez*. Mindezek együttesen teszik lehetővé, hogy átjárásokat tapasztaljak a regény világa és *Az idő fogalma* között.

Az időm megélése sajátos, egyéni módon valósul meg.³⁹ A szubjektív viszony következtében az időt a sokféleség határozza meg. A különböző idők, a viszonyulásmódok eltérő volta között nem lehet alá-fölrendeltségi viszonyt megállapítani. Ezen a ponton kapcsolódik össze a jelenkori, posztmodern emberkép, a lezáratlanságra és nyitottságra építő gondolkodásmód a vizsgálódás témáját alkotó két művel: Parti Nagy Lajos *Hősöm tere* c. regényével és Martin Heidegger *Az idő fogalma* c. előadásával.

Perception of Time on the Novel „Hősöm tere” by Lajos Parti Nagy

Keywords: time (present), contemporary, experience, narration, data base, power

Reading together a literary work and Heidegger's philosophical thesis about time enables us to define the contemporary notion in a specific way. The reader gains the function of being there based on these two perspectives. In this context we can interpret the relationship between fiction and non-fiction.

In the novel the character-narrator is able to create his identity by arranging the database, creating his own narrative. During the creation the mechanism of totalitarian power is also presented to us. Even though it is based on renewing procedures by which it determines the individual's life, the freedom is possible, through creativity and through a contentful present.

³⁸ Az elmúláshoz való előrefutásban élhető meg autentikusan az idő. Vö. Heidegger: *i.m.* 49.

³⁹ Heidegger szerint „az idő az individuáció elve”. Uo. 50.

Részeg Imola

Új média, új életvilág. A digitális kép hatásmechanizmusáról

McLuhan óta tudjuk, hogy a médiumok elsősorban nem az általuk hordozott tartalom, hanem e tartalom sajátos szervezési módja által fejtik ki hatásukat. Sokat idézett megfogalmazása, „a médium az üzenet”, tulajdonképpen nem mást jelent, mint hogy maga a médium jellege, struktúrája az, ami az információk tartalmát és feldolgozási módját egyaránt meghatározza, sőt megteremti. Azért beszélhetünk itt teremtésről vagy létrehozásról, mert amint McLuhan rámutat, nincsen tartalom vagy tudás azt azt hordozó, szervező médium nélkül. Ráadásul, mivel „minden médium tartalma egy előző médium”, vagyis a kulturális tudás egy előző információ-hordozó által strukturált formája, ezért egy új médium felbukkanása mindig e tudás egy újabb, az adott információhordozó szerkezetének és logikájának megfelelő átstrukturálása, átfordítása, ilyen értelemben pedig újjáalkotása.¹

Másrészt, amikor McLuhan a médium üzenetéről beszél, akkor arra is gondol, hogy minden egyes új médiumnak vagy technológiának – nála ez a kettő gyakorlatilag rokon értelmű szó –, az egyéni élet és a társadalom egészére kiható következménye van. Tehát hogyha meg akarjuk érteni kultúránk, társadalmunk jelenlegi állapotát, esetleg saját helyzetünket mindebben, akkor az éppen domináns médiumot/médiumokat kell tanulmányoznunk. Nemcsak azért, mert ez/ezek szervezik a tudásunk szerkezetét, hanem azért is, mert „a médium kontrollálja és alakítja az emberi tevékenységeknek, illetve kapcsolatoknak a formáját és mértékét.”² Egyszóval társas létmódunkat és életformánkat.

McLuhan e radikális elképzeléseit persze sokan felülbírálták már, és főleg a tömegmédiumok hatását illetően a képet jelentősen árnyalták, mégis úgy tűnik, hogy amennyiben meg akarjuk érteni az egyes új tudáshordozók, például a digitális médium személyes vagy társadalmi életünkre gyakorolt hatását, nem mellőzhető a hordozó és a tudás struktúráinak McLuhan által javasolt összehasonlítása, illetve azon új életformák számbevétele, amelyeket ez magával von.

A továbbiakban a legújabb digitális médium egy sajátos típusának, a digitális képnek a hatásmechanizmusát, azaz életformánkra, valóság- és önértékelésünkre, illetve tudásunk szerveződésére gyakorolt hatását próbálom meg feltérképezni részben médiaelméleti, részben filozófiai perspektívában.

Részeg Imola (1984) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár; egyetemi tanársegéd, Sapientia – EMTE, Csíkszereda, reszegimola@gmail.com

Jelen tanulmány 2013-ban a marosvásárhelyi Új média Konferencián elhangzott előadás írott változata.

¹ Vö. Marshall McLuhan: *Understanding Media. The Extensions of Man*. London – New York 2004. (1964.)

² Uo. 9.

A digitális kép sajátosságai

Úgy gondolom, mindenekelőtt egy definíciós kísérlettel érdemes kezdeni. A digitális képet egy első, nagyon általános megközelítésben úgy határozhatjuk meg, mint olyan információ-hordozó felületet vagy struktúrát, amelynek a hagyományos képekkel ellentétben nincs anyagszerűsége. Vagyis, pontosabban, mint olyan tiszta információstruktúrát, amely egy bináris kódrendszer alapján vizuálisan kétdimenziósként érzékelhető egységet állít elő.³ E meghatározásból máris kitűnik, hogy a digitális kép, az ún. hagyományoshoz képest valami radikálisan más, és hogy tulajdonképpen az ehhez képesti különbsége az, ami alapján sajátos jellegében le lehet írni. Az ún. hagyományos kép meghatározása azonban korántsem egyszerű feladat.

Vannak szerzők, akik az összes, elektronikus-digitális képalkotási technológia előtti képtípust hagyományosnak tekintik,⁴ vannak viszont olyanok, mint például Vilém Flusser, akik már a papír alapú fényképet vagy a filmet is az új, szintetikus technikai képek egy válfajaként kezelik.⁵ Flusser képdefiníciója azonban, azt hiszem, jól körvonalazza, hogy általában mit értenek a szakirodalomban a hagyományos kép fogalmán. „A képek jelentésteli felületek. Kiemelnek valamit – többnyire – a kinti téridőből, és ezt absztrakcióként (a téridő néhány dimenzióját a sík két dimenziójára szűkítve) teszik elképzelhetővé számunkra.”⁶ Vagyis a hagyományos kép egy négydimenziós téridőbeli valóság kétdimenziós absztrakciója – és úgy gondolom, hozzá kell tenni még – egy anyagszerű hordozón vagy felületen.

Ilyen értelemben e képek reprezentációk, vagy hogy a már-már klasszikusnak számító metaforát használjam, ablakok, melyek a világra vagy a valóságra nyílnak. Persze ez a definíció is megkérdőjelezhető – mint ahogy azt több képteoretikus, pl. Mitchell vagy Goodman is megteszi⁷ –, hiszen például már a barlangrajzok vagy az abszolút élethűsége törekvő reneszánsz festmények is egy bizonyos kódrendszerrel való operálást, a látvány erre való átfordítását, ez alapján történő megfejtését feltételezik.

Visszatérve a hagyományos képek jellemzéséhez, még elmondható róluk, hogy – amennyiben ez a reprezentációs szándék működteti létrehozásukat – a környezeti szituációknak, a dolgoknak tényekként vagy tényállásokként való rögzítései, de akár események tényszerű ábrázolásai is. Ilyenként pedig modellek, amelyek a környezetben való eligazodást, annak az értelmezését segítik. Flusser ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet, hogy ezeknek a képeknek egyfajta mágikus szerkezete van, amely a valóság újra jelenvalóvá tételének az érzését, tudatát kelti.⁸ Ezen a ponton persze azt is meg kell említeni, hogy Flussernek elég radikális elképzelései vannak a hagyományos és nem hagyományos képek különbségéről, és amint már említettem, ő már a fénykép megjelenésével együtt beharangozza az újfajta, a kultúra és a tudás

³ Vö. Vilém Flusser: *A fotográfia filozófiája*. Bp. 1990; Lehmann Miklós: *A digitális kép. = Ezredforduló, műveltségkép, kisgyermekkorai nevelés*. 2001; Lev Manovich: *The Language of New Media*. MIT Press 2001.

⁴ Vö. Lehmann Miklós: *i.m.*; Lev Manovich: *i.m.*

⁵ Vö. Vilém Flusser: *i.m.*

⁶ Uo. 8.

⁷ Vö. W. J. T. Mitchell: *Mi a kép? = Kép, fenomen, valóság*. Szerk. Bacsó Béla. Bp. 1997; Eifert Anna: *A kép az eltűnés esztétikájában*. = Uo.; Nelson Goodman: *Az újraalkotott valóságról és a képek hangjáról. = A sokarcú kép*. Szerk. Horányi Özséb. Bp. 2003. 41–101.

⁸ Vilém Flusser: *i.m.*

szerkezetét radikálisan megváltoztató vizuális médium, a technikai kép megjelenését. A technikai kép fogalma alá nála egyaránt besorolható a fotó, a film, a videó, az elektronikus, illetve a digitális kép. Ez szerinte a hagyományos képpel szemben úgy jellemezhető, hogy 1) nem egy négydimenziós életvilág kétdimenziós, emberi tudat általi absztrakciója, hanem nulldimenziós kalkulációk apparátusok által előállított kétdimenziós kivetítése; 2) vagyis míg a hagyományos kép ontológiai értelemben egy jelenség (azaz első fokú absztrakció), addig a technikai kép egy fogalom (vagyis harmadfokú absztrakció). Egészen pontosan, olyan szövegek absztrakciója, amelyek a hagyományos képeket voltak hivatva magyarázni. Flusser magyarázata szerint a harmadfokú absztrakcióra azért volt szükség, hogy újra elképzelhetővé tegyék a szövegek által egyre absztraktabbá és szétesőbbé váló világot. 3) A technikai kép tehát tulajdonképpen a valóságról alkotott tudományos fogalmaink, illetve modelljeink leképezése. És ez érthető is, hiszen ha belegondolunk, azok a készülékek (vagy apparátusok), amelyek ezt létrehozzák, tudományos fogalmak, vagy szövegek termékei.⁹

Az így definiált technikai kép struktúrája kapcsán az mondható el, hogy ezt a hagyományos képekkel ellentétben nem csupán egy emberi tudat absztrakciós mechanizmusa szervezi, hanem maguknak a készülékeknek a logikája. Ez egészen konkrétan azt jelenti, hogy ezek a képek – mint fogalmak komputációi, legyenek ezek az optika vagy a számítástechnika fogalmai – olyan absztrakt, elemi egységekből, képpontokból vagy pixelekből épülnek fel, amelyek között alapvetően nincs összefüggés vagy kontinuitás, csak egy komputációs vagy projekciós séma, ami ezeket mégis egy látszólag egységes felület keretébe kényszeríti. A technikai képek szerkezete tehát mozaikszerű, ami az írás lineáris, vagy a hagyományos képek körkörös információszerző struktúrájához képest jelentős különbség.

Ha jobban belegondolunk, Flusser e leírása egészen jól alkalmazható a digitális kép szerkezetének jellemzésére, hiszen ez a legalapvetőbb szinten nem egyéb, mint információs bitek egy bizonyos, jelentéssel bíró felületben való tömörítése. Tehát egy mozaikszerű szerkezet, és az is igaz rá, hogy tulajdonképpen háttérkalkulációk eredménye. Mindazonáltal e jellemzés mégsem tekinthető teljesnek, hiszen a többi technikainak nevezett képpel, a fényképpel, a filmmel, a videóval vagy az elektronikus tévéképpel szemben a digitális képeknek vannak olyan tulajdonságai, amelyek ezektől radikálisan megkülönböztetik. Lev Manovich az új média egyik kortárs teoretikusa ezeket a jellemzőket a *The Language of New Media* című munkájában a következőképpen összegzi.¹⁰

1. Az első jellemző az, hogy „a számítógéppel készített kép diszkrét, mivel pixelekre van bontva. Ez pedig az emberi nyelvhez teszi hasonlatossá.”¹¹ Itt Manovich nyilván arra gondol, amire egyébként Flusser is – és ilyen értelemben ez a flusseri leíráshoz képest nem különbség –, hogy a számítógépes kép olyan, egymástól elkülönült, elemi egységekből épül fel, mint a nyelv szavai vagy betűi.

2. A második jellemző az, hogy: ez a kép moduláris. Ami azt jelenti, hogy a kép bizonyos komponensei úgy cserélhetők ki, távolíthatók el, módosíthatók, hogy közben az az egész, pontosabban az a rendszer – mert a modularitást a rendszerek tulajdonságaként szokás használni –, amelynek egy részéről vagy rétegéről van szó, nem omlik össze, nem bomlik fel. A modularitás

⁹ Vö. uo.

¹⁰ Vö. Lev Manovich: *i.m.*

¹¹ Uo. 49.

tehát magával von két újabb tulajdonságot: a változtathatóságot és az automatizálhatóságot. Így e képeknek elvileg végtelen variációja hozható létre különböző színekben, felbontásban, méretekben.

3. A számítógéppel készített vagy szerkesztett kép egy következő sajátossága az – állítja Manovich –, hogy két szintet foglal magába: a felületi megjelenítést és az annak alapjául szolgáló kódot (ez lehet a pixelek értéke, egy matematikai függvény vagy egy HTML-kód). Tehát egy olyan virtuális jelentéshordozó felület, amelyben a felületi megjelenítés a jelölőnek, a kód a jelöltnek felel meg. Ez a jelölt azonban, ellentétben a hagyományos képek jelöltjével – ami valami tény, történés, esemény, személy –, itt pusztán csak egy számsor vagy egyenlet. Ez nyilván ismét egy olyan jellemző, ami már Flussernél is megjelenik.

4. További jellemző tulajdonsága e képeknek, hogy össze vannak tömörítve veszteséges tömörítő technikák segítségével. Ezért a zaj – vagyis az a nem kívánatos pluszinformáció, ami az eredeti torzulásához vezet – lényegi tulajdonságuk.

5. Ami nagyon fontos, és a flusseri leíráshoz képest újat állít, az az, hogy a számítógépes kép a felület egy új értelmére tesz szert, mivel ember és gép érintkezési felületévé, vagyis interfésszé válik. A számítógépes képre rá lehet kattintani és bele lehet lépni. A képnek ez az új szerepe Manovich szerint verseng a reprezentációs szereppel, a számítógépes kép, azonban továbbra is és egyszerre betölti mind a kettőt.

6. Amellett, hogy reprezentálnak, és interfészként szolgálnak, a számítógépes képek ugyanakkor képi eszközökként is működnek, pl. távvezérelnek, távműködtetnek. Ráadásul sokszor egyesítik magukban az eszköz- és az interfészjellegét: pl. térképek esetében.

7. Végül jellegzetességükként még az is felsorolható, hogy a számítógépes képekhez gyakran kapcsolódnak hyperlinkként más képek, szövegek vagy médiatartalmak. Emiatt e képek önmagukon kívülre utalnak, valami más felé is irányítják, vezetik a felhasználót. (Ilyenek például egy számítógépes játék képei.)

Összegezve: a digitális kép hagyományos képekkel szembeni alapvető különbségeit egyrészt annak szintetikus és moduláris szerkezetében, másrészt felületének nem materiális voltában, harmadrészt interaktív természetében, negyedrészt pedig eszközjellegű működésében lehet megjelölni. E sajátosságok számbavétele ugyanakkor felveti azt a kérdést, hogy beszélhetünk-e még úgy erről az új képformáról, mint a szó szoros értelmében vett médiumról – vagyis információhordozó felületről –, vagy inkább valamilyen más összefüggésben kell megközelítenünk. Manovich azt javasolja, hogy e képek jellemzésére a médium fogalma helyett itt az ideje inkább a szoftver fogalmát alkalmazni.

Hatás és visszahatás

A digitális kép életformánkra, tudásunk szerkezetére vagy valóságérzékelésünkre gyakorolt hatásáról már jóval nehezebb beszélni, mint a struktúrájáról. Ez azért van így, mert egyrészt nincs még rálátásunk e folyamat kimenetelére, másrészt mert az eddig létező filozófiai vagy médiahatás-elméletek sem rajzolnak ki ennek kapcsán egységes, egyértelmű képet. Mégis azt gondolom, hogy McLuhan médiaelmélete és Flusser technikai képpel kapcsolatos elemzései adhatnak támpontokat erre nézvést.

McLuhan médiaelméletét azért érdemes itt újra felidézni, mert bár kissé eklektikusan, de azért mégis tételesen megfogalmaz egy, a médiumok hatásmechanizmusát illető általános elképzelést. Ennek lényege az, hogy első lépésben fel kell ismernünk, a médiumok nem tőlünk független adathordozók vagy felületek, hanem saját testrészeink, érzékszerveink vagy idegrendszerünk kiterjesztései, ezek valamilyen mértékű felnagyításai. Másodsorban azt kell észrevennünk – figyelmeztet McLuhan – hogy ezek a kiterjesztések vagy protézisek egyben eredeti érzékszerveink funkcionális megbénításai, amputációi is. Egészen pontosan, ezek megelőző működési módjának felfüggesztései és egy újfajta működési mód beiktatásai. Harmadsorban azt kell mindenképpen tudatosítanunk, hogy az egyes médiumok, illetve az ezeket létrehozó technológiák átalakítják észlelésünk módjait és mintáit, megváltoztatva mindeközben az egyes érzetek és érzékszervek közötti arányokat is.¹²

Ha McLuhannek igaza van, akkor a digitális képkalkotási technológiát, illetve az ennek megfelelő médiumot agyunk vagy képzelőerőnk komputációs-projekciós funkciójának meghosszabbításaként kell értelmeznünk, egyben viszont ezek eredeti működés módjának felfüggesztéseként is.

Itt kapcsolható be Vilém Flusser gondolatmenete, szerinte a technikai kép megjelenése tulajdonképpen egy újfajta képzelőerő, illetve egy újfajta tudatforma színre lépését jelenti. Ez pedig a technikai kép előzőleg már elemzett sajátos információszervező struktúrájának köszönhető. Az újfajta képzelőerőt, amit egyébként magyarul „beképezőerőnek” is fordítanak, Flusser a projektálás képességeként határozza meg, sajátosságát pedig abban jelöli ki, hogy absztrakt, nulldimenziós fogalmakból kétdimenziós felületeket tud létrehozni. Persze mindehhez azt is hozzáteszi, hogy a beképezésnek ezt a feladatát – amit egyébként az egyre absztraktabbá váló tudásunk konkretizálásának a szükségessége követel meg – ma már szinte kizárólag csak az apparátusok, vagyis a fényképezőgép, a kamera és a számítógép végzik.¹³

Az új tudatforma, ami Flusser szerint manapság a technikai képek hatására uralkodóvá válik, világunk és ebben való helyzetünk történetietlen, mágikus megélése. Egy olyan új mágikus tudat, amely az írás és a szövegek által felépített történeti tudatot megszünéssel fenyegeti. Ez elsősorban abban nyilvánul meg, hogy a fogalmi gondolkodást mellőzve egyre inkább arra vagyunk hajlamosak, hogy a technikai képek által közvetített információkat kritikátlanul, a valóság megjelenítéseket fogadjuk el, és a mozból, videofelvételről, tévéből látott képi összefüggéseket tények megjelenítésekként kezeljük. Sőt sok esetben az itt látott képeket valóságosabbnak tekintjük, mint egy eredeti helyszínt vagy eseményt – persze ezen a ponton nincs már értelme eredetiről beszélni. Flusser szerint egyébként erre jó példa a 89-es román forradalom vagy a 9/11 amerikai események. Végül ennek az újfajta tudatnak a struktúrája úgy függ össze a technikai kép mozaikszerű szerkezetével, hogy azt egy az egyben leképezi, vagyis: ugyanúgy absztrakt, önmagukban különálló elemeket szervez konkrét képszerű egységekbe, mint a modelljeül szolgáló kép. Mindez persze döntően kihat életformákra is, hiszen – és itt újra idézem Flussert – „ha a szövegeket képek szorítják ki, akkor másként éljük, ismerjük és értékeljük a világot, illetve magunkat, mint annak előtte: már nem egydimenziósan, lineárisan, folyamatszerűen, historikusan, hanem kétdimenziósan, síkként, kontextusként, szcénaként. És másként is cselekszünk, mint korábban: többé már nem drámaian, hanem vonatkoztatási

¹² Vö. Marshall McLuhan: *i.m.*

¹³ Vö. Vilém Flusser: *i.m.*

mezőkbe ágyazva. Jelenleg élményeink, ismereteink, értékeink és cselekvéseink mutációja, világban-való-létünk mutációja zajlik.”¹⁴

Nyilvánvalóan ezek messzemenő következtetések, és talán némi túlzás is vegyül beléjük, az viszont kétségtelen, hogy amennyiben az új információhordozók struktúrája átszervezi az észlelésünk és ezáltal ön- és világerzékelésünk módjait, annyiban az életformánk is szükségszerű átalakuláson megy keresztül.

Most már csak az marad hátra, hogy megnézzük, mindez a digitális kép esetében konkrétan hogyan valósul meg. Ehhez a továbbiakban az amerikai film- és médiumteoretikus Vivian Sobchack médihatás-elemzését veszem alapul.¹⁵ Ő Flussertől eltérően abból indul ki, hogy az olyan ábrázolási és képkalkotási technológiák, mint a fotó, a film vagy az elektronikus-digitális képkalkotás lényegi különbségeikből adódóan másként és másként hatnak ki észlelésünkre. Azaz mindegyikük a maga sajátos szerkezetének megfelelően alakítja és szervezi át ezt. A változás azonban alapvetően az észlelés négy szintjén vagy dimenziójában következhet be: a térérzékelésben, az időérzékelésben, önmagunk mint szubjektivitás érzékelésében és az ehhez kapcsolódó testérzetünkben. És ez persze mindig az adott médium sajátos információszervező szerkezetének felel meg.

Sobchack szerint tehát az elektronikus-digitális technológia és médium a tapasztalás egy olyan szerkezetébe von be, amely „mintha nem tartozna senkihez”. Vagyis miközben szörfölünk az interneten, egy interaktív számítógépes játékot játszunk, vagy postolunk a Facebookon, egy olyan hálózatszerű létben találjuk magunkat, amelyben bár jelen vagyunk, magunk sem tudjuk, hogy éppen hol, miben vagy mennyire. Ennek a virtuális világnak egy periférikus szereplőjévé válunk, amely itt nem annyira egy önazonos szubjektumként tapasztalja magát, mint inkább a különböző időpillanatokban különböző ingerekre reagáló és különböző vágyakat kielégítő aktorként. Testünk mintha megszűnne, vagy legalábbis cselekvéseink és önkifejezésünk mintha immár nem ebben vagy ezen keresztül valósulnának meg. Szubjektivitásunk egyfajta virtuális testet ölt magára, de ez a maga során nem egyéb, mint az információk generálásának és manipulálásának nyoma a hypertérben. Elektronikus jelenlét(ünk) tere és ideje szintén a decentralizáltság és az atomizáltság jegyeit ölti magára. A tér az emberi megélt test nélkül információátviteli és -szerzési lehetőségek, interfészek egymással össze nem függő terepeivé töredezik szét; az idő, illetve az időtapasztalat szintén a szétszóródó, egymástól különböző ritmusú, de ugyanakkor szimultán tapasztalatok diszkontinuus egymásra következésévé válik. Ha arra gondolunk, hogy a digitális kép, minta, digitális médium interfésze gyakorlatilag e tapasztalásmódok bármelyikét előidézheti, akkor a fentebb felsorolt jellemzők mind megjelölhetők e médium ránk gyakorolt hatásaként.

Végül, záró gondolatként még csak annyit jegyeznek meg, hogy: a tér, az idő, az önmagaság, illetve a test ilyen jellegű érzékelése nyilvánvalóan a tapasztalás új, a megelőzőekhez képest más formáit hozza létre. Ezek pedig nagy valószínűséggel kihatnak az individuális tapasztalás egészére is. Sőt, a médiumok tömeges használatára gondolva az a flusseri gondolat is tarthatónak tűnik, hogy a kultúra, illetve az életvilág egészét átszervezik.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Vö. Vivian Sobchack: *The Scene of the Screen: Envisioning Photographic, Cinematic and Electronic "Presence"*. = *Carnal Thoughts. Embodiment and Moving Image Culture*. London 2004. 135–164.

New Medium, New Lifeworld. The Effects of the Digital Image

Keywords: new medium, lifeworld, technical image, digital image

In the sixties of the last century McLuhan already drew our attention to the fact that the newly emerging medium, the electronic image and technology which enabled it would be the starting point of a great cultural change. Though since then the electronic medium has gone through significant changes, the culture and media theorists who thematised this transition – Jean Baudrillard, Paul Virilio, Vilém Flusser, Vivian Sobchack – could do nothing more but to confirm McLuhan's diagnosis. For example Vilém Flusser in some of his essays points out that the effect of the medium, called by him technical image, is going to change the structure of our culture and also reorganize the structure of the lifeworld we live in. According to him, this is the consequence of the fact that these days, instead of writing, the technical image fulfills the role of the main information holder. In this article I would like to interpret and examine this idea of Vilém Flusser with regard to its applicability to the new technology of computer generated image. More concretely I am interested in the way this latest visual medium reorganizes the structure of our knowledge and experience.

Virginás Péter

Megismerés és elismerés között: a kortárs magyar és román filmkultúrákról

Problémafelvetés

Tanulmányomban a kortárs populáris vagy tömegkultúra egyetlen médiumhoz kötődő formájával, éspedig a filmes kultúrával foglalkozom, több diszciplína (kultúrakutatás, kritikai társadalomelmélet, filmfesztivál-kutatások) megközelítéseit is felhasználva. A továbbiakban a saját kutatás megalapozásához kívánok elemzési szempontokat felmutatni; így például azzal, hogy a vizsgálandó jelenkori filmkultúrákat a közöttük fennálló kapcsolatokban vagy kapcsolódásokban szemlélem, olyan működésekre és összetevőkre irányítható a figyelem, amelyek filozófiailag válnak megközelíthetővé.

Nem célom az egyes, magyar és román filmes reprezentációk/szövegek esztétikai összehasonlítása, és az sem, hogy különálló megjelenési környezetükben vizsgáljam őket. Lényeges kiindulópont számomra, hogy a filmkultúrák konstitutív tényezőit – azaz a filmgyártási, filmkészítési folyamatok ágenseit, az adott (esetünkben magyar vagy román nyelvű) filmalkotásokat vagy filmes reprezentációkat és ezek befogadói közegét, közönségeiket tekintetbe véve – a filmkultúrák keletkezésére kívülről ható diszkurzív gyakorlatok, másrészt belső, identifikációs folyamatok eredményeképpen¹ specifikus kulturális helyzetekben, átmeneti kontextusokban vélem beazonosítani. A továbbiakban egy konkrét terepre, illetve az ott rögzített megfigyeléseimre is utalni fogok, éspedig a kolozsvári TIFF nemzetközi filmfesztiválra: amennyiben a filmkultúrák a szélesebb kultúra részeiként értelmezhetők, úgy vélem, a filmfesztivál mint rendezvény jellege szerint a „gyártásban, forgalmazásban, és fogyasztásban artikulálódó kultúra”² egyik leglátványosabb terét képezi. A konkrét filmfesztivált azért is gondolom vizsgálatra érdemesnek, mert évek óta kiemelten foglalkozik a magyar és a román filmmel a *Magyar film napja* és a *Román film napjai* tematikus filmvetítéseken és egyéb kapcsolódó programok révén. Ezért alapvető kérdésekként tételezhetőek, hogy mi áll e programok háttérében, hogyan viszonyulnak egymáshoz, illetőleg milyen jelentéseket hordoznak az érdekelt szereplők számára?

Virginás Péter (1978) – kutató, Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Kolozsvár; doktorandus, BBTE, Kolozsvár, peter.virinas@gmail.com

¹ Vö. Stuart Hall: *Introduction: Who needs identity? = Questions of Cultural Identity*. Eds. Stuart Hall–Paul DuGay. London 1996. 6; Margaret Wetherell: *The Field of Identity Studies. = The SAGE handbook of identities*. Eds. Margaret Wetherell–Chandra Talpade Mohanty. London 2010. 14.

² Fredric Jameson: *On „Cultural Studies”*. *Social Text* (1993)34. 37. A jelen tanulmányban fellelhető valamennyi idézet és hivatkozás saját fordításból származik.

A filmfesztivál keretében a magyar és román alkotói filmek és maguk az alkotók nyilván a globális filmipari termékek mellett jelennek meg; pontosabban, úgy tekintem, hogy a magyar és román filmkultúrák a fesztivál tér-idő képződményében és fogyasztásmintázataiban konfigurálódnak. Mindez nem azt jelenti, hogy nem létezne a TIFF-en kívül magyar vagy román film, illetve azt sem, hogy ne alakulnának ki másfajta egyéb filmes kultúrák az előbbieket körül/által, csakis az elemzésem spektrumát körvonalazza. Jelesül arra irányíthatja a figyelmet, ahogyan a specifikus etnikai összetevők mentén, pontosabban nemzetiként tálalt/bemutatott filmes tartalmak és kapcsolódó fesztiválemények egymáshoz illesztik az általában nemzeti jellegek mentén definiált filmgyártás vagy -termelés és filmfogyasztás szereplőit a filmfesztivál (etnikai szempontból) in/nem-homogén tereiben.

A kutatás kiinduló hipotéziseként azt feltételezem, hogy a vizsgálandó filmkultúrák közötti kapcsolatok a *presztízs* és az *elismerés*, illetve *megismerés* fogalmi kibontásaival magyarázhatóak; így például a magyar filmes jelenlét a főként román szervezésű filmfesztiválon általában a magyar film presztízisének tudható be, melyet mind a kortárs, mind a filmtörténeti elismerésnek örvendő alkotók/alkotások halmoznak fel.

Noha a *nemzeti* jelzőkkel ellátott vagy pedig azok mentén történetileg tárgyalt filmkultúrák vonatkozásában általában a filmes alkotók nemzeti hovatartozását tekintik meghatározónak, jelen esetben ez inkább kiindulópontot képez: úgy gondolom, a fesztivál interkulturális környezetében a két filmkultúra kollektív csoportosulásuk kialakulásában és azok (illetve meghatározó személyek – filmes alkotók, programszervezők) közötti viszonyokban, illetve azok nyomán képződik folyamatosan újra. A *köztiség* azért fontos perspektíva, mert éppen a résztvevők közötti relációs, összefüggő jelleget emeli ki, a lerögzített, valamely entitás sajátjának vélt nemzeti vagy etnikai vonatkozások helyett – nemcsak amiatt, hogy az (európai) film vonatkozásában a nemzeti jelleg (is) relációs, szituatív természettel bír,³ illetve csak annak folytán, hogy a filmgyártási/filmipari termékek is egyre inkább transznacionális jelleget öltenek.⁴ A filmfesztiválon való ott-lét átmeneti, és évente megismétlődő tapasztalatai érvényessé teszik a pusztán film(kép) mint identifikációs forráson vagy lehetőségén való túllépést,⁵ másrészt a rendezvény kulturális politikáját jelentő diszkurzív gyakorlatok (mint például a *Magyar film napja* és a *Román film napjai* létrehozása és tartalmi) révén létrejövő szubjektumpozíciók az azonosulási mechanizmusok kibontását teszik szükségessé.

Az etnikumközi jelleget vagy a nemzeti identitásokat előtérbe helyező, immár széleskörűen elfogadott megközelítések (úgy mint – Hall kifejezéseivel élve – nemzeti narratívák és elképzelt közösségek)⁶ felől kiindulva, felmerül a kérdés, hogy valóban olyan, a brubakeri értelemben vett *eseményekről* van-e szó, amelyekben az etnicitás munkálkodik, vagy pedig az utóbbinak mindennaposá vált, háttérbe szoruló, rutinszerű alkalmazásairól.⁷ Azt feltételezem, hogy esetünkben az utóbbi bír relevanciával, azaz egyéb folyamatok válnak hangsúlyossá: éppen a filmkultúrák konstituálódását

³ Thomas Elsaesser: *European Cinema: Face to Face with Hollywood*. Amsterdam 2005.

⁴ Marijke deValck: *Film Festivals From European Geopolitics to Global Cinophilia*. Amsterdam 2007. 109–121, 177. A hivatkozott szerző többek között kiemeli a(z európai) filmgyártás transznacionálissá váló dimenzióját a korábbi, hangsúlyosan nemzeti filmgyártásban való gondolkodás helyett, illetve az értékhozzáadást (*value-adding*), azt, hogy a filmfesztiválokön bemutatott és/vagy ott kapott díjak presztízst nyújtanak a filmes alkotásoknak/alkotóknak. Vö. uo. 43, 109.

⁵ Meg kell említeni, hogy a filmkép/vászon mint tükör, illetve szimbolikus identifikációs forrás paradigmatisusan tekintett a filmelmélet/filmkutatások terén. Vö. pl. Th. Elsaesser: *i.m.*; Thomas Elsaesser–Malte Hagener: *Film Theory: An Introduction through the Senses*. New York 2010.

⁶ Vö. Stuart Hall: *A kulturális identitásról. = Multikulturalizmus*. Szerk. Feischmidt Margit. Bp. 1997. 60–85.

⁷ Vö. Rogers Brubaker: *Ethnicity without Groups*. Cambridge, Mass. 2004. 12, 19.

megvalósító köztes (fesztivál)tér fogyasztási és szakmai hálózatépítési jellemzői engednek arra következtetni, hogy – amennyiben a magyar és román etnicitások a fesztiváldiskurzusban felkínált szubjektumpozíciók sokféleségének tükrében értelmezhetőek – az utóbbiak személyes megélése, tapasztalatai válnak fontossá. A résztvevők mindig valamit végeznek a látottakkal, tapasztaltakkal, vagyis felmerül, hogy ki mit „ruház be” ezen szubjektumpozíciókba.⁸ Ilyen értelemben a két filmkultúra viszonyaiban a filmfesztiválon „becsatornázódó” és az általa kiváltott szubjektivitások tehetőek a vizsgálat tárgyává.

Kultúra és szubjektivitás

A vizsgálat körét a filmszakmában dolgozó alkotói viszonyulásokra szűkítve a filmfesztivál keretében, párhuzamos elemzési sikokat kívánok felvázolni. A kutatás elméleti megalapozásában a filmfesztivál terének konceptualizálásához a csoportközi viszonyok szabályozásaként/ábrázolásaként elgondolt *kultúra* fogalma felől közelítek,⁹ melynek révén több rokonítható fogalom, a *presztízs* és az *elismerés*, illetve a *tapasztalat* (*experience*) és a *szubjektivitás*¹⁰ kerül előtérbe.

A kultúrát nemrég több jeles kultúrakutató is a csoportközi viszonyokkal azonosította;¹¹ mindekenélőtt azonban a csoportra mint elemzési kategóriára szeretnék kitérni. Némiképp hasonlóan az identitás sokszor hangoztatott változékonyságához, töredezettségéhez, sokféleségéhez ma a csoport fogalma is leginkább „kontextálisan fluktuáló változóként” tárgyalható,¹² ezért esetünkben úgy tekintem, hogy a TIFF-en egyrészt szakmai, másrészt fogyasztói csoportszerű időszakos képződmények artikulálódnak. A statikus csoportelgondoláson túllépve Fredric Jameson kultúrakonceptiójának erőssége azonban abban rejlik, hogy azt az itt hasznosnak bizonyuló érzékelés, illetve (ön)kép irányába gondolja tovább oly módon, hogy a különböző társadalmi csoportosulások kultúráit a közöttük fennálló kapcsolatokról vagy viszonyokról kiemelkedő *ábrándképeknek* tekinti.¹³ Ezeket *objektív*nak véli abban az értelemben, hogy nem egy csoport saját magáról alkotott képét mutatják, hanem éppenséggel azt a jelentésgyűttest, amelyet az egyik csoport a másíkról hordoz. „Saját” kultúráról beszélni úgy tekinthető mint a *Másik* rólunk kialakított képének a visszaszerzése ezen *objektív* ábrándképből.¹⁴ Azon túlmenően, hogy amennyiben a magyar és a román filmkultúrákat a filmfesztiválon létrejövő átmeneti csoportszerű képződmények közötti viszonyokban véljük beazonosítani, aminek értelmében például a *Magyar film napja* ilyenszerű ábrándképként tételezhető, azt is észre kell venni, hogy itt belső ellentmondásról is szó van, hiszen a lényege szerint rövid ideig látható és mindig eltűnő ábrándkép abban a vonatkozásban nevezhető objektívnek, hogy a csoporton

⁸ Vö. M. Wetherell: *i.m.* 17.

⁹ Vö. F. Jameson: *i.m.*

¹⁰ Lisa Blackman et al.: *Creating Subjectivities*. *Subjectivity* 22(2008). Elérhetőség: <http://www.palgrave-journals.com/sub/journal/v22/n1/full/sub20088a.html#bib76> (Megtekintve: 2015.06.25.)

¹¹ Vö. S. Hall: *i.m.*; F. Jameson: *i.m.*

¹² Vö. R. Brubaker: *i.m.* 11. A hivatkozott szerző a csoport mint elemzési kategória helyett a *csoportjelleg* (*groupness*) javasolja annak fényében, hogy az etnicitás, faj vagy nemzet relációs, folyamatszerű (*processual*), dinamikus gyakorlatok, diskurzusok stb. formájában jelentkeznek, mintsem szubsztanciával bíró csoportok vagy entitások sajátjaként. Uo.

¹³ Ebben a tanulmányában Jameson (már?) nem hivatkozik explicit módon Lacanra, illetve az általa bevezetett pszichonanalitikus kategóriák diskurzusszintű elemzéseire; az ábrándkép (*mirage*) és a tükörkép (*mirror image*) közelsége véleményem szerint egyszerre nyelvi elmozdulás és az utóbbi, lacani fogalom továbbgondolása.

¹⁴ Vö. F. Jameson: *i.m.* 33–35.

kívül keletkezik. Ugyanakkor az ilyen ábrándképek – mind a felmutatott, mind a visszaszerzett – jelentés együttesként szemlélve, nem az objektív, hanem ellenkezőleg, a szubjektív aspektusra hívják fel a figyelmet. Vagyis ily módon a személyes benyomások, érzékelések elsődlegességét, azaz a mindkét oldalon jelen levő szubjektivitást jelzik, mely úgy ragadható meg mint a diszkurzív pozíciók „megélt sokféleségének tapasztalata, (és) ami történetileg esetleges/kontingens, az erők/ ismeretek játékában képződik, és amelyet időnként a vágy tart össze”.¹⁵

A továbbiakban arra térek ki, hogy a fentebb áttekintett csoportköziség, illetve az ábrándkép metaforája az interszubjektivitást mint fontos elemzési szempontot engedik sejtetni. S. Žižek idevágó meglátásában az interszubjektivitás lényegi feltétele a másik *megismerhetetlensége*, s ami ily módon a szubjektivitás fennmaradásának a záloga marad.¹⁶ Ez ugyanakkor arra való utalást is jelent, hogy az elismerés és a megismerés ebben a folyamatban elválnak egymástól, azaz az elismerés nem lesz teljes, a nyomán mindig ott marad valami, amit az elismerést nyújtó nem tehet teljesen magáévá; azaz az elismerés diszkurzív gyakorlata által létrehozott szubjektumpozíciók (vagy nevezhetjük azonosulásra felkínált objektív ábrándképeknek is) nem tudnak mindent befogni, leszabályozni, s azok tapasztalata mindig személyes marad.

Az elismerés a bourdieui-i szimbolikus tőke formájában értelmezett presztízs feltételeként is tárgyalandó. Ennek hegeli kölcsönösségét alapul véve úgy vélem, hogy a fesztiválon mint közös vagy megosztott kulturális tapasztalatban az *egymás/másik* megismerése vegyül az elismeréssel. Vagyis a magyar és román alkotók viszonyait a másik megismerése iránti vágy motiválja – analóg módon az alanyok vagy szubjektumok vélt teljességéhez szükséges konstitutív külsővel/másikkal.¹⁷ Végezetül az *önmegismerésre* tett kísérletet is felfedezni vélek, mégpedig abban a gyakorlatban, ahogyan a román filmesek/fesztiválszervezők a közönségeiket kezelik. Így a *Román film napjai* az új román filmprodukciók bemutatására és közönségtalálkozókat tereként is szolgál, lehetőséget nyújtva arra, hogy a jelen levő filmes alkotók szubjektív benyomásokat, ismereteket szerezzenek itthoni közönségükről, arról, hogy kiknek készítik filmjeiket, kik fogyasztják azokat; a filmkultúrák végső soron ezekben a szubjektivitásokban tűnnek fel.

Presztízs és elismerés

A korábban hivatkozott Jameson-tanulmány csoportközi (szükségszerűen antagonisztikus) viszonyok szublimáló tényezőjeként azonosítja az *irigységet* (*envy*) mint ellentmondásos affektív érzést, amely az elismerés és a presztízs megadásának háttérében állna az erősebb (domináns)-gyengébb csoportok közötti kapcsolatokban.¹⁸

¹⁵ Lisa Blackman et al.: *i.m.*

¹⁶ S. Žižek in Stephen Frosh: *Psychoanalytic Perspectives on Identity*. = *The SAGE handbook of identities*. 42.

¹⁷ S. Hall: *Introduction: Who needs identity?*; Ch. Mouffe: *A politika és a politikai*. Századvég 60(2011). 25–47; M. Wetherell: *i.m.* A vágyat a legtöbb nagyhatású teoretikus (Hegeltől Lacanig) hiányként azonosítja, és úgy konceptualizálja, mint aminek az egyéni én formálódásában van döntő fontossága, abban az értelemben, hogy az én mindig a Másik, azaz önmaga iránt vágyakozik, ami egyszersem mindig rajta kívül lesz. Vö. Braungardt Jürgen: *Theology After Lacan? A Psychoanalytic Approach to Theological Discourse*. Other Voices 1(1999)3. Elérhetőség: <http://www.othervoices.org/1.3/jbraungardt/theology.php#7> (Megtekintve: 2015.06.06.)

¹⁸ F. Jameson: *i.m.* A Gramscitól kölcsönzött (*nyelvi- és kulturális*) presztízs az olasz filozófus által bevezetett *hegemóniakonceptió* előzményeként tematizált. Lásd pl. Luigi Rosiello: *Linguistic Marxism in the thought of Antonio Gramsci*. = *Gramsci, Language, and Translation*. Eds. Peter Ives–Rocco Lacorte. Lanham 2010. 38.

Míg az irigységbe a versengés és vágy egyaránt belefoglalt,¹⁹ a presztízis leginkább úgy általánosítható mint valamiféle akkumulálódott értéktöbblet, mint a bourdieu-i szimbolikus tőke.²⁰ A magyar filmes jelenlét a főként román szervezésű filmfesztiválon a magyar film szimbolikus tőkájének tudható be, melyet mind a kortárs, mind a filmtörténeti elismerésnek örvendő alkotók/alkotások halmoznak fel. A magyar film presztízsszel bír a fesztiválszervezők szemében, vagyis az utóbbiak megelőlegezik a kortárs magyar filmnek nyújtott hitelt, mert az szimbolikus (lásd a magyar film filmtörténeti jelentősége) és anyagi biztosítékot (lásd a magyar nézők részvétele) nyújt a rendezvény részleges sikeréhez. Ugyanakkor, szem előtt tartva a bourdieu-i társadalmi és szimbolikus tőke nemzedékeken keresztül való felhalmozódását mint lényegi sajátosságot, a jelenkori filmesek a korábbi elismert neves filmesek/sikerese alkotások letéteményesei lehetnek. A retrospektív (román és magyar) vetítések során ilyen értelemben ezt (a román film esetében nem explicit módon kitüntetett/díjazott filmes örökséget) a saját szimbolikus-tőke-képzésükre használják fel.

A presztízsnövelés Jameson szerint egyszersmind arra való kísérlet, hogy a másik kultúráját magunkévá tegyék, s ebben a folyamatban újraalkossuk és felmutassuk – s így behelyettesíthető a korábban vázolt ábrándkép fogalmába. Egyfajta kollektív irigységet fejez ki, dialektikus módon, a másik csoport *meglévő* presztízse iránt,²¹ ami ily módon a maga során megkettőződik: azaz a csoport meglévő presztízse az, ami az elismerés forrásává válik. Tehát presztízis ad(ományoz)ása egy (másik) csoportnak az elfogadás vagy tiszteletadás formája. Ezt a tágabb kontextusban is figyelembe kell venni, hiszen a kétezres évek elejéig a megelőző időszak a (magyar) kisebbségi mivolt tekintetében alapvetően (morális?) sérülésekkel járt a többséghez való viszonyában, különösen Kolozsváron.²² Ehhez képest pozitív elmozdulásnak lehet tekinteni a magyarokra való odafigyelést a fesztivál keretében – még akkor is, ha ez afféle bourdieu-i *félreismerést* rejtene magában, amennyiben a *Magyar film napja* elsősorban a magyarországi filmes alkotókat ünnepele.

Nyilvánosság és filmfesztivál-kutatások

A filmnek mint művészeti, esztétikai kvalitásokkal bíró médiumnak központi szerepet tulajdonító filmfesztivál a kultúrágyártásban érdekelt „nyilvános esztétikai térként”²³ is elgondolható – azzal a fenntartással, hogy a habermasi nyilvános tér fogalma esetünkben akkor alkalmazható, ha a domináns hegemoniákat kitapintva, azokkal való szembehelezkedést tesz lehetővé, akár a többségi-kisebbségi kultúrák vonatkozásában, akár egyetlen (pl. a román) filmkultúra belső viszonyaiban is. Ugyanakkor az előbb hivatkozott szerző meglátása alapján

¹⁹ „Envy” – *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Elérhetőség: <http://plato.stanford.edu/entries/envy> (Megtekintve: 2015.06.06.)

²⁰ Vö. Pierre Bourdieu: *A szimbolikus tőke*. = Uő: *A gyakorlat elméletének vázlatja*. Bp. 2009. 298–323; George Steinmetz: *Toward Socioanalysis: The „Traumatic Kernel” of Psychoanalysis and Neo-Bourdieuian Theory*. = *Bourdieu and Historical Analysis*. Ed. Philip S. Gorski. Durham 2013. 108–130.

²¹ Vö. Jameson: *i.m.*

²² Ilyen értelemben a vizsgálat terepe implikálná a fesztivál diskurzusában eddig nem tárgyalt/vitatott romániai kisebbségi magyar alkotókat és közönséget is.

²³ Paul Jones: *Beyond the Semantic ‘Big Bang’: Cultural Sociology and an Aesthetic Public Sphere*. *Cultural Sociology* (2007)1. 88–89.

azon az állásponton vagyok, hogy a konszenzusorientált nyilvánosság-koncepció helyett inkább az eltérő vélemények lehetőségén, illetve kinyilatkoztatásán van a hangsúly – csakis így lehetséges a fesztivál autentikus, valódi nyilvános térjellegéről beszélni.

A fesztivál lényegét tekintve nyilvános, ám úgy gondolom, hogy az átmeneti vagy éppen tartós hegemoniákat (is) megvalósító viszonyai a párbeszédre való törekvésen túl az *eltérések*, a *különbözőség (difference)*²⁴ jelenlétére is utalnak. Pontosabban a konszenzusra, konfliktus-mentességre törekvő fesztiváltér az előbbi lényegi tulajdonságok megléte folytán lehet nyilvános, a benne mindvégig jelenlevő, egymással szembenálló mozgások szubjektív jellegének felszínre kerülésével.

Végezetül meg kell említenem, hogy a tervezett kutatás tekintettel kell legyen az ún. filmfesztivál-kutatások (*filmfestival research studies*) eredményeire: ezen interdiszciplináris megközelítés a filmművészeti tanulmányok, a vizuális kultúra, illetőleg a kulturális antropológia egyes meglátásainak (pl. a film mint a nemzeti terek reprezentációja, a néző/közönség aspektusa/nézőpontja, azaz recepciókutatások, továbbá a kultúra ünnepélyjellege, illetve a filmfesztivál mint átmeneti tér és (ön)ünneplés) összevonásával, vagy pedig azok mentén alakult ki.²⁵ A filmfesztivál-kutatások legfontosabb hozadéka esetünkben az, hogy általuk körvonalazódnak a fesztiválmozgások: egyfelől a filmfesztivál programjának megtervezése, másfelől pedig a filmnézés és a fesztiválon való *ottlevés* – azaz az életstílus és fogyasztás gyakorlatai, „amelyek identitásképző forrásokká lépnek elő a hagyományos közösségi kötelekek, hovatartozási mintázatok és társadalmi pozíciók helyett”.²⁶

A kutatás végső soron a fesztiválarculat keretébe helyezendő, aminek ugyanúgy részei vagy töredékes darabja a *Magyar nap*, mint a *Román film napjai*, és nyilván a többi tematikus blokk is: a fesztivál széles, sematikus programkínálatával (az ifjúsági filmes műhelyektől és a fesztiválvideóktól, a fesztivál alatt forgatott filmekről a város filmtörténeti örökségéig, ami keresztezve a hangsúlyosan jelen levő Új Román film kortárs vagy éppen a közelmúlt vagy az átmenet időszakának társadalmi témáival), mint *társadalmi filmtér* konstruálódik, amelyben az etnicitás hiányból jelenlétté való átlényegülése megtörténik. Végül, a megélt szubjektív tapasztalatok testiségét hangsúlyozó érveléseket figyelembe véve²⁷ – amivel összhangban a testi érzékelés kiemelt szerepet kapott a filmelméleti kutatásokban is²⁸ –, ezek a tapasztalatok azt a lehetőséget is tartalmazzák, hogy a szubjektív tapasztalatokban létrejövő filmkultúrákat testi diszpozíciók mentén is továbbgondoljuk.

²⁴ M. Wetherell: *i.m.* 16.

²⁵ Vö. T. Elsaesser: *i.m.*; M. deValck: *i.m.*

²⁶ M. Wetherell: *i.m.* 19.

²⁷ Vö. L. Blackman: *i.m.*

²⁸ Vö. T. Elsaesser–M. Hagener: *i.m.* 13.

Between Knowing and Recognition: the Relationship between the Contemporary Hungarian and Romanian Film Cultures

Keywords: culture, consumption, film, subjectivity, recognition

The study problematizes how acts of (trans)national film production and consumption get articulated in the ‘social cinematic space’ of the film festival by drawing on an researcher observation of the Transylvania International Film Festival (TIFF) held in Cluj, Romania. The author argues first that the workings of prestige can be fruitfully applied to explain the presence of the Hungarian film and Hungarian film-makers, while the festival programmers, being members and promoters of the new generation of Romanian film-makers, are involved in creating their own symbolic capital. While a Hegelian desire for recognition is also considered, the analysis is taken further along a conceptualization of group culture(s) seen as arising between two groups as a ‘mirage’ encompassing one’s view of the other (Jameson 1993); as such it draws attention to both the relational character and the subjectivities invested in the creation of Hungarian and Romanian film cultures as enabled by the discursive practices of the festival.

Szabó Tamás

Értelmiségi elképzelések – geopolitikai realitások

A rendszerváltást megelőző és az azt követő évek eseményeit, történelmi és politikai fejleményeit értelmező reflexiók újraolvasása több probléma elé állítja a szakértőt és a hozzáértő olvasót. A problémák egy része arra vonatkozhat, hogy szakmai szempontok alapján hogyan értékelhető egy olyan időszak korrajza, amikor – a szerző megfogalmazásával élve – még nem dőltek el egyértelműen a dolgok, míg a problémák másik része annak a kérdésnek a megfogalmazását teszi indokolttá, hogy a bemutatott időszakról mennyiben tudunk objektív módon megnyilatkozni. A harmadik problémakör pedig a recenzens és kortársai szempontjából bírhat relevanciával: hogyan látja a bemutatott időszakot az a fiatal generáció, amely nem volt alakítója az eseményeknek, nem élte át a rendszerváltás időszakát, ezzel együtt pedig hiányzik az a közösségi élménye is, amit az akkori események váltottak ki az emberekből. Molnár Gusztáv *Alternatívák* könyvének harmadik kötetét olvasva mélyen szembesültem a fenti problémákkal, amelyek gondolkodásra készítettek.

Molnár Gusztáv neve jól ismert az erdélyi magyar közgondolkodásban, már a hetvenes években jelennek meg írásai, majd a nyolcvanas évek közepén értelmiségi ellenállóként egy igen fontos csoportosulás, a Limes-kör megalakítását kezdeményezte.¹ A csoport leleplezése és a lakásán tartott házkutatás után 1988-ban Magyarországra kényszerül kitelepedni, ahol a Teleki László Alapítvány keretében működő Dunatáj Intézet vezetője, jelenleg a Partiumi Keresztény Egyetem oktatója, ahol politikai filozófiát és geopolitikát tanít.

Az *Alternatívák* könyve² a szerző időrendben egybegyűjtött, eddig megjelent és kézirat formájában fellelhető írásait tartalmazza, amely tulajdonképpen egy életműnek tekinthető.³ A harmadik kötet az *Összmagyar alternatíva* alcímet viseli, közel 60, 1987–1993 között született írást tartalmaz az esztortörténet (főként liberalizmus) és a politikatudomány (geopolitika, pártok és pártrendszerek) tárgykörében. Ebből adódóan a feldolgozott témák egy széles spektruma figyelhető meg Molnár Gusztáv írásaiban. Ezekből kiemelhetőek a liberalizmusról, Kelet-Közép-Európáról és Kelet-Európáról, a magyar–román és magyar–magyar viszonyról, a kisebbségi léhelyzetről, a romániai magyar és a Kárpát-medencében élő magyarságról, az integrációról, konföderációról és Európáról, a magyar bel- és külpolitikáról, nemzetpolitikáról, a román belpolitikáról és a Balkánról szóló elemzései.

Műfajukat tekintve, az írások eklektikusak, az olvasó a hagyományos naplójegyzetek-től (Európai napló) a politikai elemzéseken át beszámolókat, vitaanyagokat, leveleket és

Szabó Tamás (1987) – óraadó oktató, BBTE; doktorandus, BBTE, Kolozsvár, Corvinus Egyetem, Budapest, szabo_tamas@yahoo.com

¹ Vö. *Transzcendens remény. A Limes-kör dokumentumai 1985–1989.* Szerk. Molnár Gusztáv. Csíkszereda 2004.

² Molnár Gusztáv: *Alternatívák könyve III. Összmagyar alternatíva.* Pro Philosophia, Kvár 2014. 407 oldal.

³ Az *Alternatívák* könyvének első két kötete 2007-ben jelent meg (Molnár Gusztáv: *Alternatívák könyve I–II.* Pro Philosophia, Kvár). A kötetekről Egyed Péter közölt egy rövidebb ismertetőt a Korunk folyóiratban. Egyed Péter: *Eszmék evolúciójában.* Korunk 20(2009)6. 114–115.

konferenciákon elhangzott előadásoknak a szerkesztett változatát is olvashatja. A szerző írásainak szerkezete és módszertana viszonylag egyszerű, kivitelezésében viszont annál bonyolultabb: az aktuális helyzetelemzést (beleértve a történelmi visszatekintést is) a lehetőségek felvázolása, az úgynevezett előrejelzés követi. Ebben rejlik a szerző éleslátása, mert rendszeresen követi és olvassa a francia, német, olasz amerikai sajtótermékeket,⁴ szaklapokat, így amellet, hogy kiváló ismerője Magyarország és Románia viszonyának, a két ország belpolitikai fejleményeinek, egy szélesebb, európai dimenzióban is tudja értelmezni a kelet-közép-európai eseményeket, történéseket. Ebből adódóan az elemzési keret nem korlátozódik a kisebbség, nemzetiesítő állam és anyaország triadikus viszonyára,⁵ hanem megjelenik ennek egy tágabb kontextusa, amely abból a tényből adódik, hogy a „Kárpát-medencei magyarság három eltérő geopolitikai régió, Közép-Európa, Kelet-Európa és a Balkán metszéspontján helyezkedik el”,⁶ ez pedig komoly kihívás elé állítja a magyar nemzetpolitikát. Az értelmezési keret egy szélesebb európai dimenzióval is kiegészül: nyugaton az egységesülő Európa, keleten pedig a Szovjetunió felbomlása utáni Oroszország geopolitikai érdekeit kell figyelemmel kísérni – fejti ki a szerző több elemzésében. A regionális és az európai dimenziók szem előtt tartása hozzásegítette Molnár Gusztávot – a fellelhető adatok tükrében – a pontos helyzetleírás elkészítésére és a jövőbeli trendek és prognózisok felvázolására. Az utóbbi az elemző szempontjából nem egy hálás feladat, mert a történelmi események rendre megcáfolják még a legszélesebb látókörrrel rendelkező kutatókat is. Talán ennek betudhatóan írja a szerző a kötet borítóján, hogy „ennek a könyvnek szinte minden bekezdését megcáfolta a történelem”.

A kijelentéssel csak részben tudok egyetérteni, ezért az elkövetkezendőkben a teljesség igénye nélkül néhány, a szerző által exponált, de általam is fontosnak tartott témakört fogok megvizsgálni (európai integráció; szuverenitás, transznacionalizáció és geopolitika; a kelet-közép-európai államok együttműködése; a magyar kül- és nemzetpolitika), és arra keresem a választ, hogy e területeken 25 év távlatából a szerző álláspontjához képest milyen változások történtek, elképzelései ma mennyiben helytállóak.

Európai integráció

A kötetben közölt elemzésekből kirajzolódik a szerző integráció melletti elköteleződése és az az elképzelése, hogy Magyarország prioritásként kell kezelje a nyugat-európai gazdasági és biztonsági szervezetekbe való integrációt. Az integráció elsődleges célja a felzárkózás – írja az *Új Frontier* című elemzésében –, de nagy dilemma, hogy a kormány hogyan kezelje a határon túli magyarságot⁷ mind a nemzetpolitika, mind pedig az államközi kapcsolatok szempontjából. A szerző számára világos volt, hogy a volt kommunista országok között nemcsak politikai és társadalmi, hanem jelentős gazdasági különbségek vannak, mi

⁴ A következő újságokra és folyóiratokra történik utalás: Le Monde, Frankfurter Allgemeine Zeitung, Time, Libération, Der Standard, Commentaire, Espirit, The Economist, Foreign Affairs.

⁵ Vö. Rogers Brubaker: *Nemzeti kisebbségek, nemzetiesítő államok és anyaországok az új Európában*. Regio – Kisebbség, politika, társadalom (2006)3. 3–30.

⁶ Molnár Gusztáv: *Alternatívák könyve III*. 223.

⁷ Molnár Gusztáv: *i.m.* 130.

több, a rendszerváltás egyes országokban nem eredményezett jelentős átrendeződést, így kevésbé tartotta elképzelhetőnek, hogy Ausztria, Csehország, Szlovákia, Lengyelország és Románia és a többi kelet-közép-európai és kelet-európai állam egységesen csatlakozzon az Európai Közösséghez. Meglehetősen illuzórikusnak bizonyult a szerzőnek 1991-ben az a feltételezése, hogy 2000-ig a skandináv államok, Ausztria és a visegrádi országok lehetnek tagjai az EK-nak. Ahogy az elemzéseket olvasva haladunk az időben, többször is kitolódik a visegrádi országok csatlakozása, a legutolsó becslült időpontot a szerző 1995–2005 közötti időszakra teszi.⁸

A csatlakozási időpont mellett egy másik fontos kérdés is megfogalmazódik elemzéseiben, méghozzá az, hogy a magyar állam „képes lesz-e olyan politikát kialakítani és megvalósítani, amely az egész magyarság számára megfelelő perspektívát kínál a felemelkedésre”. A kérdés rendkívül aktuális volt a csatlakozást megelőző időszakban, ugyanis két problémahalmazra világít rá: egyrészt arra, hogy Magyarország integrációja jelenthet-e valódi felzárkózást (a közösségi vívmányok elsajátítása mellett gazdasági fellendülést), másrészt pedig Magyarország pozíciójából fakadóan, milyen hatással lehet a határon túli magyarokra.

Európa jövőjét a szerző a nemzeti struktúrák feletti, de mégsem egységes Európáként látja, hanem „rendszerek és alrendszerek dialektikájaként”, amelyben két elképzeléssel számolt: az újabb államok csatlakozásával regionális tömbök vagy kis integrációk föderációja valósulhat meg, másrészt pedig állam alatti tartományok jelennek meg.⁹ E feltételezéseket megcáfolta a történelem, azonban ha ma áttekintjük a tagállamok társadalmi és szociális kohéziójára vagy a regionális diszparitásokra vonatkozó mutatóit, kirajzolódnak azok a „regionális tömbök”, amelyek felzárkózása komoly problémaként jelenik meg, amikor egységes Európáról beszélünk.¹⁰

Szuverenitás, transznacionalizáció és geopolitika

A kelet-közép-európai államokban a rendszerváltás időszaka a külpolitikai függetlenség és a szuverenitás visszaszerzését is jelentette.¹¹ A nemzetállamok szuverenitása azonban több kihívással szembesült, így a nyugat-európai integrációval, aminek elkerülhetetlen következménye a szuverenitásátranzfer. Egy másik tényező szintén hatással lehet az állami szuverenitásra, amelyet a szerző a transznacionális szereplők szerveződésével – főként az állami szint alatti régiók megerősödésével – magyaráz. Ezzel a felismeréssel a szerző teljességgel „ráértett” a transznacionális kapcsolatok megerősödésére, amelyek mára jelentősen átszövik az állami és nem állami szereplők viszonyrendszerét, azonban arra már nem bizonyultak elég erősnek, hogy „áttörjék a nemzet politikai héját és újabb, nagyvonalúbb kereteket

⁸ Uo. 326. Végül a keleti bővítés első hullámára 2004-ben, a második hullámra 2007-ben került sor, Horvátország 2013-as csatlakozásával pedig az EU tagállamainak száma 28-ra emelkedett.

⁹ Vö. Molnár Gusztáv: *i.m.* 333, 345.

¹⁰ Eurostat: *Eurostat Regional Yearbook 2014*. Brüsszel 2014; *Európai Bizottság: Befektetés a munkahelyekbe és a növekedésbe. A fejlődés és a felelősségteljes kormányzás elősegítése az EU régióiban és városaiban* (Hatodik jelentés a gazdasági, társadalmi és területi kohézióról). Brüsszel 2014.

¹¹ Lásd erről bővebben: Kiss J. László: *A kádárizmustól az EU-tagságig: a magyar külpolitika metamorfózisa. = Magyar külpolitika a 20. században*. Szerk. Gazdag Ferenc–Kiss J. László. Bp. 2004. 44–78.

teremtsek”.¹² Egy másik, a szerző által felvázolt folyamat szintén nem indult el, amely a kulturálisan és területileg körülhatárolt államnemzetek eltűnését vizionálta. Példaként Romániát említi, egyben pedig arra hívta fel a figyelmet, hogy „ha az ország továbbra is kitart az erőltetett centralizáció mellett, akkor Erdély és Bánság elindulhat az önállósulás útján”.¹³ Az utóbbi feltételezésre is rácafoltt a történelem, ugyanis az utóbbi években a regionalizációs és terület-közigazgatási vitáiból is kitűnik, hogy milyen mértékben jelenhet meg a kérdés a politika napirendjén, mellőzve minden érdemi vitát. Mi több, a gazdasági válság, az államok és a nemzetközi pénzügyesek közötti viták a gazdasági megszorításokat célzó politikákról és az adósságkezelésről érdekes módon az erős állam vízióját vetítik előre.

Ha a geopolitikai realitásokat nézzük, nem meglepő, hogy a szerző a kilencvenes évek elején Németországnak és Oroszországnak fontos szerepet tulajdonított. Nem véletlenül, ugyanis mára Németország az EU vezető gazdaságává és a kelet-közép-európai államok legnagyobb exportőrévé vált, míg Oroszország kész volt fegyveres erővel fellépni, azért hogy stratégiai pozícióit a közelkülföldön biztosítsa. Az ukrán kérdés kapcsán ma is aktuálisnak tűnhet a szerző megállapítása: „Amint tapasztaljuk, a térségben – Ukrajnát is beleértve – egyfajta integrációs folyamat zajlik. Meglepő, hogy sok nyugati szakértő mennyire nem érzékeli az ukrán problémát, mennyire készpénznek veszi, hogy Ukrajna független állam.”¹⁴

A közép- és a kelet-közép-európai államok együttműködése

A térség államainak speciális együttműködéséről a szerző több tanulmányban értekezik (*Közép-európai konföderáció, Miért kell konföderáció? Korlátozott szuverenitás*), a lehetséges jövőképet egy közép-európai konföderációban, vagy (kis)integrációban képzelve el, amely a nyugati integráció első lépése lehetne.¹⁵ A szerző álláspontja szerint a két integrációs forma csak akkor töltheti be stabilizáló szerepét, ha „az egymással szövetségre lépő államok eleget tesznek a kisebbségi és nemzeti kritérium támasztotta lehetőségeknek”.¹⁶ A konföderáció és kisintegráció elképzelése manapság illúzióknak bizonyulna, de a rendszerváltás időszakában, a kilencvenes évek elején a közép-európai országok együttműködése életképes alternatívaként jelent meg. Beszédese példaként a térségben létrejövő államközi kezdeményezések, együttműködések szolgálnak: 1989 novemberében alakult meg a Közép-európai Kezdeményezés (CEI) elődje a Quadragonale, amelyhez később több kelet-európai és balkáni ország is csatlakozott, 1991 februárjában létrejött a Visegrádi Együttműködés, majd ennek alapítói létrehozták a Közép-európai Szabadkereskedelmi Megállapodást (CEFTA). E három együttműködési forma nem vált az európai integráció alternatívájává, de a szervezetek tevékenységei elősegítették a térség államai számára az európai gazdasági és biztonsági struktúrákba történő betagozódást.

¹² Molnár Gusztáv: *i.m.* 351. Néhány empirikus adat a transznacionális kapcsolatokról: a világon 207 állami szereplő (*World Factbook*) mellett 68 000 nemzetközi szervezet (*The Yearbook of International Organizations*) és 43 000 transznacionális vállalat (*Global Issue*) tevékenykedik.

¹³ Molnár Gusztáv: *i.m.* 354.

¹⁴ Uo. 349.

¹⁵ Vö. uo. 183–193.

¹⁶ Uo. 190.

Magyar kül- és nemzetpolitika

Magyarország külpolitikai céljait a szerző *A Magyarországgal közvetlenül szomszédos országok komplex vizsgálata* c. elemzésében fejti ki. Szerinte elsődleges prioritásként kell kezelni Magyarország EK-tagságát és a NATO garanciáinak kiterjesztését, a szomszédos államok felzárkóztatását, beleértve a kisebbségi kérdés rendezését. E stratégiai célkitűzések megegyeznek az Antall-kormány által a külpolitika hármas prioritásként kezelt célkitűzésekkel (integráció, jószomszédi viszony és a határon túli magyarok helyzetének kezelése), amely az alapszerződésekkel – főként a magyar–szlovák és magyar–román alapszerződéssel – kapcsolatos államközi tárgyalásokban felbomlik, és mély megosztottságot eredményez a kül- és nemzetpolitikai célok tekintetében a kormány és az akkori ellenzék között.

Ami a nemzetpolitikára vonatkozó előrejelzéseket illeti, két fontos meglátásról érdemes szót ejteni. Az első javaslat arra vonatkozott, hogy „az összmagyarság fogalmát a szellemi és kulturális életből át kell vinni a politika világába”,¹⁷ viszont azzal maga a szerző sem számolt, hogy a határon túli magyarság kérdését a különböző kormányok eltérő hangsúllyal képviselik és jelenítik meg a különböző szakpolitikákban, a belpolitikai viták¹⁸ pedig a magyar közvéleményt is megosztják. A szerzőnek az az előrejelzése is igaznak bizonyult, amelyben a FIDESZ szerepét vetíti előre. Noha vitatható a kormánypárt szerepe a nemzetpolitikai konszenzus kialakításában, az állampolgársági törvény módosításával – a könnyített honosítási eljárás bevezetésével – és a támogatáspolitikai rendszer átszervezésével jelentős változásokat vezetett be a 2010 utáni nemzetpolitikában.

A megjelenés kontextusa

Molnár Gusztáv könyve sajátos szempontból mutat be egy olyan korszakot, amely három periódusra osztható, elsőként a rendszerváltás előtti időszakot, majd az elnyomó hatalmi struktúrák összeroppanását, végül pedig az átmenet első éveinek időszakát. Egyéni elemzői szempontja elsősorban abból ered, hogy aktív értelmiségiként élte meg az eseményeket, történelmi, eszmetörténeti tájékozottsága a térség államairól elősegítette a tágabb európai összefüggések megértését, a magyar szellemi elittel fenntartott kapcsolatai és külföldi konferenciaszereplései pedig árnyalták a rendszerváltás éveiről felvázolt objektív szemléletmódot.

A kötet szerzője véleményem szerint egyetlen problémára adandó válasszal maradt adós, amelyet egy előszóban vagy egy bevezetőben fontos lett volna tisztázni. Ugyanis a szerzőnek, az elemzésekben megfogalmazott álláspontokból kirajzolódó, a nemzetállamok megerősödése elleni folyamatos harca és küzdelme egyszerre megkérdőjelezhetővé válik az elemzések kötetbe szerkesztésével és kiadásával, amelyre egy olyan időszakban került sor, amikor a magyar kormány minden eszközzel a nemzetállam megerősítésére törekszik. Az elemzések üzenete,

¹⁷ Uo. 86.

¹⁸ Lásd az alapszerződésekről, a kedvezménytörvényről vagy státustörvényről és a kettős állampolgárságról szóló vitákat.

beleértve a megjelenés kontextusát, és az aktuálpolitikai realitások közötti feszültség azért is problematikus, mert azt a benyomást keltheti az olvasóban, hogy a szerző önmaga is leszámolt a kötetben megfogalmazott reflexiókkal, elfogadván azt a sokat hangoztatott érvrendszert, miszerint a nemzetállam hosszú távú fennmaradása csakis az erős állam keretei között lehetséges, a regionalizmusról és az állam alatti szintek megerősödéséről szóló értekezések pedig merő pótcselekvésnek bizonyulnak.

Egyed Péter filozófus, az *Alternatívák* első két kötetének ismertetésében azt írta Molnár Gusztávról, hogy azok közé a gondolkodók közé tartozik, akiknek eszmei fejlődése van,¹⁹ ami abban nyilvánult meg, hogy „komolyan veszi a szellemet”. Az *Alternatívákat* olvasva azonban e fejlődésnek megmutatkozik egy legalább ennyire fontos, másik aspektusa is, mégpedig a témaválasztás, ami leginkább abban érhető tetten, ahogyan a szerző a marxizmus-kritikától eljutott a geopolitikai vizsgálódásokig. Noha voltak illúziói az európai integráció és a közép-európai államok együttműködése – a geopolitikai alternatívák – kapcsán, mindig tisztán látta Magyarország és a szomszédos államok pozícióját ezekben a fokozottan összetettebbé váló integrációs struktúrákban, amelyekben a nemzetállami érdekek, szemben a közösségi érdekekkel, egyre jobban artikulálódnak.

Intellectual Ideas – Geopolitical Realities

Keywords: Geopolitics, cooperation, European integration, Foreign, Policy

Gustav Molnár's book is a collection of reflections interpreting historical and political developments between 1987-1993, which mainly contains a number of analysis and studies in the field of political science (geopolitics) and philosophy (liberalism).

The analyses cover the cooperation between Central and Eastern European states, sovereignty, integration and the opportunities offered by the European integration, domestic political situation in Hungary and Romania, the bilateral relations and the situation of Hungarians living abroad.

¹⁹ Vö. Egyed Péter: *i.m.* 114.

SZEMLE

Az erkölcsi élet mint műalkotás

Ungvári Zrínyi Imre: *Életünk formaelvei. Erkölcs a gondolkodásban és a mindennapokban.*
Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kvár 2014. 190 old.

Charles Taylor, egy viszonylag jó nevű, bár talán mégsem kellőképpen méltányolt kanadai filozófus és eszmetörténész, több művében is említi (így például a *Sources of the Self* címűben, Cambridge, Massachusetts 1989), hogy a német romantikával egy sajátos és új gondolat jelenik meg az európai civilizáció történetében, ami mind a mai napig kihát az egyéni önrételmezésünkre. Eszerint minden egyének az életben az önmegvalósítás sajátos, egyedi, csak rá jellemző útját kell járnia. Ez nem az *individualitás* elve (az jóval korábbi, egyesek szerint eredetében egészen a 11–12. századokig vezethető vissza), még csak nem is az ember *személy* mivoltának az elismerése (ez mindenestől keresztény gondolat, s a kereszténységgel együtt jött létre), hanem a *személyiségnek* vagy *egyénségnek* az elve, vagyis valamilyen módon az egyén, az egyéni lét „autenticitásának” az ideája.

Ungvári Zrínyi Imre könyve arra irányuló kísérlet, hogy az autentikus egyéni életnek ezt a Taylor által kodifikált eszméjét az egyének morális önteremtésének a folyamatára alkalmazza. A kérdés az, írja mindjárt az előszóban, hogy miként „válhatunk morális önmagunkká” (9.), vagy – ahogy másutt fogalmaz – hogyan képzelhető el, hogy (erkölcsi értelemben) „műalkotássá formáljuk az életünket”. (13.) Ez a probléma, állítja a szerző (egyébként Tylorral együtt) „nemcsak az erkölcsi szubjektum kialakulásának klasszikus kérdését érinti, hanem a személy autentikus önmagává válásának személyiségtudományi kérdését is”. (12.) Könyve tehát tulajdonképpen azoknak a

„motivumoknak” vagy „formaelveknek” a számbavétele, lajstromozása és elemzése, amelyekre az egyén ebben morális „önteremtő projektben” hagyatkozhat „a szabadságtól, a lelkiismereten és a barátságon át, egészen a mindennapi félelmeig”, (13.) mindeniknek önálló fejezetet szentelve a kötetben.

Fontos megjegyezni, hogy a szerző értelmezésében ezek a formaelvek „nem követelmények és parancsolatok”, és „még csak nem is értékek”, hanem inkább a „lényünkkel összeforrott értelemigények”, amelyek ugyan „nem formalizálhatók”, de amelyek a morális önteremtési folyamatainknak mégis „tartós irányultságot”, egyszóval valamiféle állandóságot kölcsönöznek. Mégpedig azáltal válnak formaadókká, ahogyan az egyén a morális önteremtési folyamatában ezekhez közelít, vagy tőlük távolodik, mert ezáltal a személyes élet egyébként spontán folyamatainak „irányt és célt, vagyis rendezettségét” kölcsönöznek. (16.)

Összegezve tehát: ez egy olyasfajta morálfilozófiai elgondolás leírására tett kísérlet, ami egyfelől személyiségtudományi, másfelől viszont mégiscsak megőrzi a kanti etikának a formalizmusából fakadó *általános* karakterét. Csakhogy a kanti erkölcsfilozófiával szemben az egyetemes követelményeket „a konkrét feltételekre” vonatkoztatja, „s a személyt kiténtetett szereppel ruhazza fel”, tudniillik rajta áll, hogy ezekhez a formaelvekhez az adott szituációban hogyan viszonyul. (21.)

Alaposabban megnézve azt látjuk tehát, hogy az autentikus egyéni életnek a Taylor által oly gyakran hangsúlyozott romantikus eszméjén túl

ez az erkölcsfilozófiai elképzelésrendszer legalább két másik filozófiai forrásból is táplálkozik: részben Gadamer, részben pedig Husserl filozófiájából. Annak a Gadamernek a filozófiájából, aki szerint azt, hogy mi a jó, azaz adott helyzetben mit kell cselekedni, nem valamiféle egyetemes norma határozza meg, mert a (számomra való) jó „mindig a gyakorlati szituáció konkrétumában fordul elő”. (19.) És annak a Husserlnek a filozófiájából, aki szerint „azt, hogy nekem mit kell tennem, az »Én tudok« határozza meg, és az, hogy mit tudok, különbözik attól, amit másvalaki tud”. (20.) Még egyszer tehát: ez egy olyasfajta személyiségetika leírására tett kísérlet, ami *situacionális* (azaz az erkölcsi cselekvő mindig a konkrét szituációban dönt arról, hogy éppen mit kell tennie), ami kitüntetett jelentőséget tulajdonít a *személynek*, de ami a formaelvekre való irányultság miatt mégis megőrzi a kanti etika általános jellegét, ha annak formalizmusát nem is. Kétségtelenül izgalmas és eredeti gondolat-kísérlet egy ilyen morálfilozófiai elképzelésrendszer körvonalazása, s ez adja a kötet kétségtelen gondolati novumát és jelentőségét.

Persze rögtön felvethető egy ilyen gondolat-kísérlettel szemben, hogy az egyén autentikus önteremtésének romantikus ideálja talán mégsem vihető át zavartalanul az egyén *morális* önteremtésének területére, amennyiben az etika területén mégiscsak arról van szó elsődlegesen, hogy az ember miként viszonyul a másikhoz, nem pedig arról, hogy miként viszonyul önmagához. Ezt a lehetséges ellenvetést ugyan Ungvári Zrínyi Imre nem fogalmazza meg, de mégis megválaszolja, mégpedig a *barátság* formaelvének elemzése közben. Itt úgy írja le a barátságot, mint a másokkal való kapcsolataink „alapviszonyát”: a barát, ebben az értelmezésben, „erkölcsi erőfeszítéseink tanúja”, (87.) „külső referenciális lelkiismeret”, (88.) „egyszóval nélkülözhetetlen erkölcsi tájékozódási pont az életünkben”, (86.) „aki kezeskedik erkölcsi egyéniségünk állandóságáért”. (77.) Azt mondhatjuk tehát, hogy a szerzőnek van egyféle válasza – mégpedig részleteiben kellőképpen meggyőző válasza – erre az általa meg sem fogalmazott ellenvetésre.

Ha a kötetben szereplő szövegek első megjelenési helyét vesszük (a kötet végén, a 189–190. oldalakon találjuk), akkor azt látjuk, hogy a könyv különféle időkben, különféle konferenciákon elhangzott előadások szövegeiből áll össze. Műfaját tekintve tehát tanulmánykötet. Viszont már a tartalomjegyzéke is azt sugallja, hogy többről van szó egyszerű tanulmánygyűjteménynél, s hogy ez egy monografikus igényű munka. És kétségtelenül igaza is van Ungvári Zrínyi Imrének, amikor az előszóban azt írja, hogy amint egymás mellé tette a különféle írásokat, meggyőződött róla, hogy „belső kapcsolat van közöttük”. (9.) Valóban, az egyes formaelveknek (szabadságnak, akaratnak, lelkiismeretnek, barátságnak stb.) az egymásra következő elemzése (vagyis a könyv egyes fejezeteinek az egymásra következője) egy egységes egészet ad ki, a maga gazdag belső utalásrendszerével együtt.

Ha tehát hiányoltam néhányszor a tartalmi koherenciát olvasás közben, akkor az nem a fejezetek *közötti* koherencia, hanem az egyes fejezeteken *belüli* koherencia miatt volt. Az egyes formaelvek leírásában ugyanis a szerző leggyakrabban azt a stratégiát követte, hogy kitekintett az illető elvnek (például a szabadságnak) a filozófiatörténetben fellelhető változatos értelmezési hagyományaira (például mit mondott Platon, Scheler, Heidegger, Arendt a szabadságról), s a filozófiatörténeti exkurzusból leszűrhető tanulságok mentén igyekezett, mintegy végkonklúzió gyanánt, leírni az illető elvet. A magam részéről én az ilyesfajta iskolás-didaktikus számbavétel helyett inkább a fenomenológiai leírás módszertanát követtem volna: azon lettem volna, hogy az illető formaelv gyakorlati/situacionális működésének egy teljes értékű fenomenológiai leírását adjam, csupán akkor kölcsönözve a filozófiatörténetből illusztrációkat ehhez, ha ezen működés valamely aspektusának szemléltetése ezt kifejezetten megkívánta volna. Találunk ilyesfajta megközelítésre is példát a könyvben, például az *Önvonatkozás és másvonatkozás a barátságban* című alfejezetben, ami a barátságról szóló fejezet végén olvasható,

s ami egy kiváló – szituacionálisan is jól körvonalazott – fenomenológiai leírása a barátság viszonyrendszerének, mindösszesen két darab futó utalással Heidegger és Arisztotelész egy-egy felvetésére.

Most nem is beszélve arról, hogy az ilyesfajta exkurzus (mások gondolatainak számbavétele, azokra való hagyatkozás) félrevezető is lehet, legalábbis ha Ungvári Zrínyi Imre könyvének alapintenciójából, vagyis egy személyiségtikai elképzelésrendszer leírásának igényéből indulunk ki. Példa lehet rá a szabadságról szóló fejezet. A szerző itt Platón, Scheler, Heidegger szabadságfogalmait elemzi, hogy végezetül eljusson Hannah Arendt szabadság-konceptusához, mint ami „mai önértelmezésünk szempontjából különösen érdekes” vonással bír. (41.) Konklúziója ezzel kapcsolatosan az, hogy „Arendt »politikai« szabadságfelfogásában” „a szabadság az emberek szuverén cselekvőképességének kifejeződése”. (43–44.)

Ezzel a definícióval kapcsolatban alapvetően két problémát látok. Az egyik az, hogy ezt akár Kant is mondhatta volna (azaz nincs benne semmi specifikusan arendti), bár persze ez az értelmezés valóban alátámasztható azokkal a gondolatokkal, amelyeket Arendt a *The Human Condition* című művében fejt ki (Chicago and London 1958), ahol megkülönbözteti az olyan emberi cselekvésfajtákat, amelyek csupán az embernek a környezetével való vigasztalan „anyagcseréjében” merülnek ki (Marxtól kölcsönzi ezt a formulát), az olyanoktól, amelyek a természeti kötöttségektől és kényszerektől való eloldódást jelentik, s amelyek tehát valóban megjelenítik az ember teremtképességét.

Másfelől, ha már Arendt „politikai” szabadságfelfogásáról van szó, akkor azt célszerűbb lett volna egyebütt keresni, mint például a *Mi a szabadság?* című esszéjében (= Uő: *Múlt és jövő között*. Bp. 1995. 151–180.), vagy még inkább a *Mi a politika?* című művében (= Uő: *A sivatag és az oázisok*. Bp. 2002. 9–222.), különösen annak tudatában, hogy Arendt szerint a politikának csupán egyetlen klasszikus problémája van, ez pedig

éppen a szabadság problémája. Itt, vagyis a *Mi a politika?* című, torzóban maradt művében a következőket írja a szabadságról: „Az egyes ember a maga egyedüliségében sohasem szabad; csak akkor válik azzá, ha a polisz földjére lép, és ott tevékenykedik. Mielőtt a szabadság egy ember [...] kitüntető jellemzőjévé válik, nem más, mint az emberek egymás közötti meghatározott szerveződési formájának egyik attribútuma. Keletkezési helye sohasem az emberi bensőben (bármilyen természetű legyen is az), akaratban, gondolkodásban vagy érzésben rejlik, hanem csakis a köztestérben, ami egyáltalán csak ott jön létre, ahol többen jönnek össze, s csak addig állhat fenn, amíg együtt maradnak. A szabadságnak van egy tere, s szabad volt, akit ide beengedtek, s nem volt szabad, akit innen kizártak.” (120.) Nos azt gondolom, hogy a szabadságnak ez a felfogása valóban, minden ízében *politikai* (többek között például azért, mert a szabadságot mindenekelőtt a politikai szerveződési forma attribútumának tekinti), de pontosan emiatt megítélesem szerint személyiségtikai célokra alapvetően hasznavehetetlen.

És van még egy olyan dolog, ami mellett nem mehetek el kritikai észrevétel nélkül a kötet kapcsán: éspedig a stílus. A könyv, összességében nézve, rendkívül eruditív megközelítése a morálfilozófiának, s az alapeszme, egyfajta szituacionista/fenomenológiai személyiségtika gondolata kétségkívül megérdemli a figyelmet. Szerkezetében az egész gondolatmenet átgondolt, kategoriálisan jól tagolt, az egyes formaelvek elemzései is a legtöbbször meggyőzőek. Kár viszont, hogy mindeközben a szerző vajmi kevés stiláris engedményt tesz az olvasónak, ami ezt a gondolatilag kétségkívül gazdag könyvet nehezen hozzáférhető olvasmánnyá teszi: nekem legalábbis kétszer kellett elolvasnom, hogy egyszer megértem. Nem ártott volna szerintem több stiláris engedményt tenni az olvasóknak, hogy a könyv könnyebben szert tehesen arra az olvasottságra, sőt – miért ne? – népszerűsége, amit véleményem szerint méltán megérdemelne.

Demeter M. Attila

Mi történik/történhet (meg) velünk. A tapasztalati történés hermeneutikai vizsgálata

Veress Károly: *Ami megtörténik velünk. Hermeneutikai tanulmányok.*
Pro Philosophia, Egyetemi Műhely Kiadó, Kvár 2014. 243 old.

J. Grondin *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába* (Bp. 2002) c. könyvében írja, hogy a hermeneutikai kutatások a történelem során két nagy csoportba sorolhatóak:

1. az első csoport *normatív-technikai* megközelítést alkalmaz (kutatási kérdései: Hogyan kell helyesen értelmezni, érteni? Milyen szabályokat kell követni, amikor szövegeket értelmezünk?);

2. a második csoport *fenomenológiai*ak nevezhető vizsgálódásokat folytat, figyeli és *leírja*: hogyan történik *de facto* a megértés. Mi történik velünk megértés közben. Hogyan megy végbe a megértés velünk, bennünk, általunk. E második csoportba sorolhatnánk Martin Heidegger és Hans-Georg Gadamer hermeneutikai vizsgálódásait.

Veress Károly jelen kötetének a címe – *Ami megtörténik velünk* – és a mottója is jelzi, hogy a szerző H.-G. Gadamer filozófiai hermeneutikájának a szemléleti és tematikai horizontjába helyezkedik, amikor azt kívánja feltárni, hogy mi történik velünk a megértés folyamatában. Hiszen – mondja a mottóul választott Gadamer-idézet – „a kérdés nem az, hogy mit teszünk, hanem az, hogy akarásunkon és tevékenységünkön túl *mi történik velünk*”.

A kötet tanulmányai a hermeneutikai kérdés néhány fogalmi csomópontját vizsgálják: a megértés és a távolság tapasztalatának összetartozását, a hozzátartozás strukturáját, a tapasztalat végességét, a tapasztalat megfordíthatóságát és az igazságkérdést. A tanulmányok egy összefüggő kutatásiprojekt-sorozat termékei. Az elmúlt évek során a BBTE Filozófiai Doktori Iskolájában, valamint az Alkalmazott Filozófiai Kutatóközpont szervezésében a szerző irányításával megvalósult,

több évre kiterjedő *hermeneutikai és alkalmazott filozófiai kutatási folyamat* önálló, de egymással szemléletileg és tematikailag szervesen összefüggő szakaszainak az eredményei közös tanulmánykötetekben jelenítődtek meg: *A távolság antinómiái* (2009), *A hozzátartozás strukturái* (2010), *A végeség tapasztalata* (2011), *A megfordíthatóság értelemdimenziói* (2014), *Az igazság történései* (2014). E kötetekben a szerző, a szakmai szerkesztésen túlmenően, egy-egy saját tanulmányt is közölt a vizsgált kérdésekről. Ezek a Veress Károly által jegyzett tanulmányok váltak most egy helyen olvashatóakká ebben a kötetben.

A távolság és a hozzátartozás az identitás megalapozó struktúramozzanatai. Ezt a kettőt vizsgálja, az ontológia dimenziójáig behatolva, az első két tanulmányban a szerző. *A távolság hermeneutikai produktivitása* c. tanulmány a fizika és a geometria felől indítja a vizsgálódást. Ezek hajlamosak a távolság definíciójaként tekinteni a mérést, de egyik mérési eredményből se derül ki a távolság lényege. A tanulmány rámutat arra, hogy a távolság a mérésben csupán megmutatkozik. A fizika elsődlegesen adott létezőket feltételez, amelyek között kisebb-nagyobb távolság keletkezhet. Viszont két létező világos elkülönülése már távolságot feltételez (enélkül a pontok egybeesnének). A távolság elsődleges a létezőkhöz képest: „nem az egyes létezők között képződő táv, térköz, hanem a lét olyan strukturális szerveződési mozzanata, amelynek köszönhetően egyáltalán létezők keletkeznek; univerzális létstrukturáló elv, amely a lét minden szintjén, minden összetevőjében fellelhető.” (14.) Ekként a távolság az, ami érvényre juttatja a létezőket a maguk sajátossága szerint. A szerző megvizsgálja

a távolságot, mint a lét viszonzyszerkezetének alapvető szervező elvét, majd a kulturális távolság problémáját veti fel Assmann nyomán, a továbbiakban pedig a hermeneutikai megközelítést járja körül. A filozófiai hermeneutika az a kortárs irányzat, amely a leghangsúlyosabban tematizálja a távolság *produktivitását* a tapasztalati folyamatokban. A modernitással ellentétes távolságtételezést dolgoz ki, hiszen szembefordul az eltárgyiasítással, mely a szubjektum és objektum (tudat és lét) szféráinak mint merőben különböző természetű két világnak a szétválasztását, el-távolítását feltételezi. A modern távolság legfennebb áthidalható (mesterséges építménnyel). A hermeneutika átértékeli a távolság szakadékszerűségét és átjárhatatlanságát. A historizmus elhatároló távolságot iktat be a múlt és a jelen, a megismerő és a megismert közé. A filozófiai hermeneutika kimutatja, hogy a hagyományhoz való viszonyunk nem ilyen. Az időbeli távolság nem szakadék, amit utólag át kellene hidalni, nem elválasztó-távolságtartó, hanem olyan közeg, amelyben a történet igazi produktivitása valósul meg: kitölti a hagyománytörténet. Voltaképpen nem két különböző történeti horizontról van szó, hanem egyetlen közös tapasztalati-történeti horizontról.

A hozzátartozás mint alapstruktúra c. tanulmány több alfejezetre tagolódik. A tanulmány első felében a tartozás, összetartozás, egymáshoz tartozás, hozzátartozás kifejezések szemantikai mezőjét elemzi a szerző. A kapcsolat lehet lazább vagy szigorúbb. A hozzátartozás esetében a viszony az elsődleges, az egymáshoz tartozás és összetartozás esetében a kapcsolatba lépők előzetesen fennállnak, megvannak. A viszonyulók nem azonosak, hanem éppen különbözőek, de nem is önállóak. Egyszerre beszélhetünk hozzátartozásról és távolságról. A metafizikában a hozzátartozás a lét és igazság közötti transzcendentális viszonyt jelenti, mely az ismeretet magának a létnek egyik mozzanataként, nem pedig a szubjektum magatartásaként gondolja el. (65.) A görög hagyomány a gondolkodás és lét eredendő egymáshoz tartozásán alapul, a gondolkodás a lét egyik mozzanata, a

dialektika a dolog mozgása, melyet a gondolkodás tapasztal. Gadamer-nél az interpretátor hozzátartozik ahhoz a hagyományhoz, mellyel dolga van. Így a hozzátartozás fogalma ellentétben áll a modern tudomány módszereszményével, a szubjektum és objektum szétválasztásával, szembeállításával. A filozófiai hermeneutika a hozzátartozás struktúráját a hermeneutikai történet végbemenésének képződéseként gondolja el. A hagyomány és értelmezője közti kapcsolat beszélgetésként, a beszélgetés játékként valósul meg. Az egymáshoz tartozók e történet révén jönnek elő, nincsenek készen előtte. Gadamer a hozzátartozás struktúráját nyelvi történet alapstruktúrájaként tárja fel, és azt is megállapítja, hogy nem predikatív, hanem spekulatív (tükröződési) struktúra. A szó lényege a hozzátartozás: a megszólalásban megszólaló értelem és a kimondásban szóhoz jutó dolog hozzátartozása egymáshoz. Ugyanakkor a kimondáshoz az is hozzátartozik, ami éppen kimondatlan marad, alapként. A mondottak továbbmondhatóak új szavak keresésével. Amikor viszont módszeres pontosságú, tudományos kijelentéseket teszünk, a nyelv instrumentalizálódik: elfedődik a mondani-való végtelenbe nyúló értelemhorizontja, és ezzel megfosztjuk a kijelentést a többet vagy másképp mondás lehetőségétől. A tanulmány következtetése az, hogy a nyelvi történetként megvalósuló hozzátartozás struktúrája univerzális ontológiai struktúra, ami minden olyasminek az egyetemes alapstruktúrája, ami megérthető, és amire a megértés egyáltalán irányulhat.

A tapasztalat végessége c. tanulmány elején a vég, határ és végesség fogalmak tisztázására kerül sor. A véggel kapcsolatos tapasztalatok mindennaposak: dolgok, folyamatok elmúlnak, lezajlanak, életek véget érnek. A szerző megvizsgálja azt a kérdést, hogy vajon a vég azonos a határral. A vizsgálódásból kiderül, hogy a vég nem azonos a határral. A határ a meglévő létezőhöz tartozik hozzá, valami a határával együtt van. Ami nem létezik, annak határa sincs. A határnál megáll egy létező kiterjedése, de nem ér véget. A határ átlépése a másiknál-való-létbe vezet, nem pedig

léttelenségbe. A vég soha nem tapasztalható meg a dologgal együtt. A dologhoz tartozik mint vége. Például egy előadásnak vannak időbeli, tematikai, szellemi/szemléletmódbeli, térbeli határai, korlátai, de minden határával együtt egyszer csak véget ér, befejeződik, nincs többé. A dolog „nincs többé”-jén mutatkozik meg a vég. A szerző szerint a vég nem lehetősége a végesnek, a vég a véges létező léttelenje, nem-létezője. A vég nem adottság, nem tapasztalható meg önmagában: valami a már-nem-tapasztalhatóságaként tapasztalható meg csupán. További kérdés: mit jelent a végesség? A tanulmány amellet érvel, hogy a végesség tapasztalatából vezetjük le magát a véget, és nem fordítva. (106–107.) Egy adott valami viszont oly módon véges, hogy még nincs vége. A végesség a létből következik, alapvető létmódként: a véges léte visszavonhatatlanul tart a keletkezéstől a vég felé. A második részben véges-végtelen, végesség-végtelenség szópárok kerülnek a vizsgálat előterébe. A végtelent nem tapasztalhatjuk, tapasztalása lehetetlen és értelmetlen. A tapasztalásban véges lények véges valamiket tapasztalnak. A harmadik részben a tapasztalat végességéről, a negyedikben a végesség tapasztalatától, az ötödikben az emberi végességről van szó. Minden tapasztalás véges aktusok formájában valósul meg. Az új tapasztalatok megszerzését az motiválja, hogy a meglévő tapasztalatok hiányosak, meghaladhatóak. (117.) A tapasztalási folyamat paradoxonáról beszél a szerző: a tapasztalat egyfelől véges, másfelől kimeríthetetlen. Hermeneutikai értelemben a végesség a tapasztalat belső meghatározottságaként tárul fel: a tapasztalat belső strukturáltsága révén véges. A végesség úgy tartozik hozzá a tapasztalathoz, hogy semmi másra (tapasztalaton kívülre, előttire) vissza nem vezethető, tehát fakticitás. A tapasztalat az embert a dolgokkal szembesíti, valamint önmagával és önnön tapasztalatával, oly módon, hogy saját végességének a tudatára ébreszti.

Az odafordulás értelme c. tanulmány bevezető részéből kiderül, hogy a filozófiai gondolkodás gyakran él a megfordítás (fogalmak, állítások, érvek logikai viszonyának megfordítási)

lehetőségével. Példákként a lét és a nyelv köré szerződő descartes-i, kanti, heideggeri „kopernikuszi” fordulatokat említi, valamint a nyelv- és kommunikációfilozófiai, hermeneutikai és dekonstrukciós szemléletváltásokat. A szerző a fordulat mibenlétere és mélyebb értelmére kérdez rá, ezt vizsgálja. Szerinte „mindenik ilyen fordulat meghatározott *oda*fordulást hordoz egy olyan problématerülethez [...], amely kívül esett addig a filozófiai érdeklődés körén, vagy az érvényes előfeltevések alapján háttérbe szorult, egyfajta »felejtési« állapotba (pl. létfelejtés, nyelvflejtés), avagy a domináns problémák árnyéka vetült rá...” A fordulat új kezdetet, másfajta megalapozást hoz magával, „a filozófiai kérdés és vizsgálódás irányváltásait eredményezi, egyszóval *produktivitást* és *feltárást* azon a területen, amelyhez *oda*-fordult”. (142.) Veress Károly tézise a továbbiakban az, hogy mélyebb lényegük és értelmük szerint a hermeneutikán kívüli fordulatok is hermeneutikaiak. „Mindenféle megfordításban és fordulatban voltaképpen *hermeneutikai* lehetőség rejlik. A *filozófiai hermeneutika* ennek a lehetőségnek a kiaknázásán, a megfordításon és a fordulaton alapul.” (143.) A tanulmány három fő irányban vizsgálja a hermeneutikai beállítódásban érvényesülő *oda*fordulás értelmét. Ezek: a pozitivitás és negativitás hagyományos viszonyának megfordulása; a belül kerülés a történezen; az önmagához való *oda*fordulás. A szerző kiemeli, hogy miközben a *fordulat* hagyományos megközelítésmódjai az *elmozdulásra/fordulásra* (az ezzel járó pozíció-, perspektíva- és környezetváltózásra) helyezik a hangsúlyt, addig hermeneutikai nézőpontból a fordulat lényegét a hiányhoz, a negativitáshoz való tapasztalati *oda*-fordulás képezi. Valaminek a hiánya kell hogy tapasztalattá váljon ahhoz, hogy ez a *hiány*-tapasztalat *oda*-fordítson a létezés pozitív feltételeihez és lehetőségeihez. (145.) Az *oda*-fordulás nem egy szubjektum akarati aktusa, hanem a tapasztalati történezen való részesező részvétel folyamatos velejárója, egyfajta önátadás annak a létfolyamatnak, amelyben részt veszünk (legyen az játék, dialógus, megértés). „Az *oda*fordulás eszerint nem olyasmi, amivel (el)kezdődik valami. Inkább *válasz* arra, ami

történik velünk és együttmozgás ezzel a történéssel.” (151.) A megértés – Gadamer szerint – azzal kezdődik, hogy valami megszólít bennünket, maga a dolog szólal meg a megértésben. Minden értelmező magát a dolgot kell hogy érvényesíteni engedje az odaforduló-megengedő viszonyulás folytán, úgy, hogy „engedje megszólalni a minket megszólítót, és engedje érvényesülni az értelemigényét annak, amit mondani akar magáról nekünk”. (151.)

Az utolsó tanulmány, *Az igazság igénye* jelzi, hogy az igazság ügye/problémája a filozófiai hagyományban redukív utat jár be: az emberi lét egészét átfogó problémából (praxisz és phronészis, tapasztalat, cselekvés, jó és rossz tudása) egyre inkább elméleti síkra áttevődő kérdéssé válik, egyfelől ontológiai kérdéssé, másfelől episztemológiai kérdéssé, majd a megismerés kérdéskörén belül is a megfelelés, megalapozás és ellenőrizhetőség területére szűkül. Így az igazság egyre inkább kikerül az emberi élet természetes folyamataiból, és mesterséges instrumentumként, technikaként, technológiaként csak a szakértők számára válik hozzáférhetővé. Ily módon az emberi lét és igazság elszakad egymástól. Az igazság fokozatosan elveszti emberi arculatát. A szerző rámutat, hogy a modernitás episztemológiai irányultságával szemben Heidegger az ontológiai dimenziót emeli be újra az igazság problematizálásába. Heidegger szerint ahhoz, hogy a dolognak és a megismerésnek a megegyezését be lehessen látni, a dolognak mégiscsak meg kell mutatkoznia: kilépnie az elrejtettségből az el-nem-rejtettségre. Az igazság létmódját Heidegger ebben a nyitottságban tételezi (a létezőnek a nyitottban való megnyilvánulásaként). Az igazság tehát eredendően nem az állításban honol. Rámutat igazság és szabadság (lenni-hagyás, nyitottság) lényegi összefüggésére: a kijelentés helyességeként értett igazságnak az alapja a szabadság. A tanulmány második nagy fejezete a platóni barlang hasonlatot és annak heideggeri értelmezését elemzi. Veress Károly javaslata, hogy a platóni történetet ne csak az elrejtettség fokozatai mentén vegyük szemügyre, mint ahogy Heidegger tette, hanem az elrejtetlenséggel kapcsolatba kerülő

emberi lény oldaláról is. Az átmenetek ekként az egész embernek a maga lényében való körbefordulását vázolják fel. A szerző elgondolása szerint nem a szó fizikai értelmében való kilépésről van szó, hanem a barlang átváltozásáról a benne lakó életében, minek folytán ő barlanglakóból szabad polgárrá változik át. A „maga körül” megforduló ember átváltozásáról van szó a történet folyamatában. A tanulmány negyedik részében a képzésről és az átváltozásról esik szó, a platóni neveléskoncepciók arról a másik oldaláról, miszerint a nevelés a megfordításnak, a lélek jó irányba való fordításának a művészete (a látás eleve benne van a lélekbe, csak nem jó irányba fordulva tekint). Az átváltozás hermeneutikai értelemben nem átmenetet jelent az egyik világból a másikba, hanem fordulatot, az igazsághoz való odafordulást, amely egyazon világban végbemennő új tapasztalatszerzési folyamatként valósul meg. Az átváltozó nem lép át egy másik világba, hanem az átváltozatlanból lép ki az igazságával gyarapodó tapasztalás, a képződménnyé válás létmódjába. A tanulmány vége felé a szerző amellett érvel, hogy Platón (valamint Gadamer) esetében nem az igazság mibenléte a kérdés, hanem inkább az igazsághoz vezető *emberi* utunk. A tevékeny emberi mozgatóerő az *igazság igénye*. Mivelhogy az igazság nem valami készen álló az ember számára, amely birtokba vehető lenne. De éppen ezért, „az ember résztvevő-részesülőként az igazságképződés és az igazságtörténet folyamatából nem is vonhatja ki magát.” (236.)

Az öt tanulmány központi fogalmai és a vizsgálatuk folytán megnyíló kérdések egyazon gondolati körön belül mozognak, kölcsönösen megvilágítják, magyarázzák és értelmezik egymást. Az egyes tanulmányok egy összefüggő, egységes hermeneutikai vizsgálódás fejezeteiként építik mindig tovább a gondolatmenetet. Ennélfogva az olvasó is résztvevő-jévé válhat egy olyan hermeneutikai párbeszédnek, amelynek során a felmerülő elméleti és gyakorlati kérdéseken elgondolkodva a saját szemléleti és magatartásbeli problémáira a *hermeneutikai beállítódás* felkínálta horizontban kereshet válaszokat.

Kerekes Erzsébet

Haladékok könyve

Orbán Gyöngyi: Hid és korlát. Irodalmi hermeneutikai esszék. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kvár 2014. 250 oldal

„(...) egyszer Nápolyban, bizonyos antik sírkövek látványa közben nyilallt belém a parancs, hogy embereket soha ne érintsek meg tolakodóbb kézmozdulattal, mint azokon a sírkő-ábrázolásokon látható.”

Rainer Maria Rilke

Orbán Gyöngyi legfrissebb, *Hid és korlát. Irodalmi hermeneutikai esszék* című kötete az irodalmi nyelv, az irodalmi mű taníthatóságára, illetve taníthatatlanságára, természetére, az irodalomértés interszjektív, dia- és polilogikus feltételeire vonatkozó kérdéseket fogalmaz újra. Az Egyetemi Műhely Kiadó gondozásában közreadott esszé tanulmányok elsősorban nem az irodalom oktatásának tartalmi kérdéseire vagy szoros értelemben vett metodikai-intézményes problémáira fókuszálnak, hanem magának a tanításnak a jelentését, jelentőségét próbálják visszahajlítani, „visszaközéltíteni” valami eredendőbb, ám egyszersmind empátikusabb, húsbavágóbb értelemez.

A kötetben szereplő írások fényében a tanítás nem egyéb, mint érintve lét, részvételt lét, az anonim, az idegen, az érthetetlen színe előtti termékeny megtorpanás, elnémulás, sebezhetővé válás, mindenetre (vagy legalábbis a szerző reménykedő perspektívájából): egzisztenciavontkozású (igazság) történés. Ebben a tágasabb szellemi keretben helyezi el a szerző az irodalom(oktatás), nem mellékesen pedig saját írásgyakorlata lehetséges értelmét, céljait, funkcióit. Egy pedagógiai projektről érdemes tehát beszélnünk, vagy pontosabban egy hosszú távon és számos szintéren kibontakoztatott életpálya újabb fontos állomásáról (a szerző egyetemi oktató, több középiskolai irodalomtankönyvet jegyez, a Hermészkedő vetélkedők gigondolója és szervezője). A(z irodalmi) hermeneutika a kilencvenes évek

óta a romániai magyar irodalomoktatás, illetve a felsőoktatás keretében sokat veszített a súlyából, látványos térvésztest könyvelhet el, sokan úgy gondolnak rá mint olyan paradigmára vagy diszciplínára, mely – a nyelvbe, az írásbeliségbe, egyáltalán a kommunikációba vetett túlzott és eufemisztikus bizakodása révén – nem váltotta be a hozzá fűzött várakozásokat. A kérdés ugyanakkor – azt hiszem, a szerző kérdése is – tulajdonképpen arra vonatkozik, hogy érdemes-e, hasznos-e pusztán diszciplináris környezetben, diszciplináris felosztások mentén gondolnunk a hermeneutikára – gyakorolhatóságának, alkalmazhatóságának kereteitől elvonva, elvonatkoztatva azt –, nem éppen az volna-e a tét, hogy az oktatásszervezés tágasabb szemléleti kereteként, a diszciplína-léten felülemelkedve, mintegy a gondoskodó érintkezés perspektívájaként jusson érvényre (ami nyilvánvalóan nem történt meg sem a középiskolai, sem pedig a felsőoktatás mindennapjaiban).

Mintha erre a helyzetre is vonatkozna az a „haladék”, mely az első fejezet címében (*A haladék*) szerepel. A fejezet lazán egymásba fűződő írásai ugyanis éppen arra figyelmeztetnek, hogy a műélvezet, az értő, elidőző olvasás, a kultúrában lakozás – alapjában véve csak interszjektív, interperszonális feltételek között megvalósuló – képessége az, ami kiemelhet bennünket énésségünk morajló értelmetlenségéből, szoliptikus zártágából, halandóságunk lineáris időbeliségéből (miközben a versenyhelyzet folyamatos előidézésével, a számonkérés, sőt elszámoltatás nem túl körültekintő rendjének fenntartásával a romániai magyar irodalomoktatás is ez utóbbiakban erősít meg). Az itt szereplő esszék annak a lehetőségeit kutatják és tárják fel (tágabb értelemben ezeket a lehetőségeket határozva meg haladékként), hogy miként mozdulhatunk ki az ok-okozatilag, kizárólag múltként, szekvenciák szigorú egymásra

következéseként elbeszélt-felfogott idő láncolatából, miként billenhetünk át a műértelmezés gyakorlatai révén olyan szférákba, melyek az időt nem múlásként, az emberi élet megcsalátásaként, hanem kiteljesedésként, folytonos (újra)képződésében teszik megtapasztalhatóvá, olyan újraképződésként, mely kereső modalitásunk, jelenlétünk hiányában elképzelhetetlen. A szerzővel szólva: „Az újraolvasásra irányuló késztettségünk – amely nem más, mint engedelmes megfelelés a műalkotás velünk szemben támasztott követelményének – megajándékoz az időnek a megszokott felfogástól eltérő, rendkívüli tapasztalatával: mert ilyenkor érzékeljük az időt nemcsak elmúlásában, hanem keletkezésében is. A szöveghez való visszatéréssel az időt engedjük újra visszatérni.” (73.)

Amikor a második fejezetet felítve a szerzővel Averroes arcvonásai nyomába eredünk, ez csak részben metaforikus. Részben, ugyanis az *Averroes* című fejezetbe betagozódó szövegek alapvetően a tapasztalatlanság kérdése körül, annak jegyében fogannak.

„Vajon most – veti fel a szerző –, miután a »tragédia« és a »komédia« szavak jelentése mégiscsak megvilágosodott előtte, és megtörtént a tőlük elválasztó időbeli és kulturális szakadék értelmes áthidalása a kommentárban, azaz sikeresen megvalósult a nyelvi közvetítés, mit láthatott szeme a fémtükörben, amikor belepillantott? Észrevette-e – bár fáradt és álmos volt –, amit a tudat még nem, de a test már mindig is ért és önkéntelenül kinyilvánít (például az arckifejezésben), hogy »az önmaga előtt is rejtett cél« – ókori mestere szavainak teljes megértése, a »tragédia« és a »komédia« fogalmainak lefordítása – az ő számára, aki az iszlám körébe zártan él, lehetetlen? Hogy élete nagy vállalkozása – hogy pusztán a képzelete erejével megszüntesse azt a másfél ezer évnyi, világok közti szakadékot, amely egy másik ember gondolataitól, életétől elválasztja – kudarcra ítéltetett?” (154.)

Nincs más választásunk, mint újra meg újra belezuhanni ugyanabba a hibába, melybe Averroes is – rögzíteni, majd újra felkaparni, megragadhatatlanná váltani, felszabadítani vagy traumatikuságában érvényre engedni az értelmet –, ám éppen

a tapasztalhatóság képtelensége az, ami egzisztenciavonatkozásává váltja a megértés feladatát, ezt az örök kudarcot. Mert a mindenkori Másik világerzékelésének mindenkori közvetlen átélhetlensége, közvetlen módon történő megtapasztalásának, az azonosulásnak a lehetlensége – e megtapasztalhatatlanság kínja, fájdalma, szégyene és egyszersmind öröme – az, ami vonásokat kölcsönöz az emberi arcnak, érzékelhető testkérgét az irodalmi műnek. Amikor olvasunk is, ezekben a vonásokban tájékozódunk, a jól megírt (és okosan olvasott) irodalom esetében nem rögzített gondolatokat, hanem viszonyokat olvasunk, testek idő- és térbeli egymásra vonatkozásának hálózatát.

Úgy tűnik, az imént idézett esszé alábbi sorai már valamelyest továbbmutatnak a Németh László pedagógiai krédóját, programját rekonstruáló, megelevenítő, elő-állító fejezet irányába: „a műalkotás megértése nem merül ki a szöveg reprodukciójában, hanem az értelmezésben bomlik ki, amely viszont mindig tartalmaz (egzisztenciális) vonatkozást az értelmező helyzetére; ez a forrása a régi szövegek nemzedékeken át folytatódó értelemgazdagodásának [...]. Az értelmezés egzisztenciavonatkozása teszi lehetővé, hogy a régi hagyomány nem tűnik el véglegesen a múlt homályában, hanem ismétlődően újjászületik, nem a pusztá repetíció, hanem az egyéni újraátélés, az eleven tapasztalás értelmében. Így nem maga a (rögzített) hagyomány ismétlődik, hanem a hagyomány tapasztalása lesz mindig újjá.” (153.)

Beszédes, hogy a szerző zárófejezetben explicitebb módon is kirajzolódó *ars pedagogicája* a minta, a megelőzőttség-/megelőlegezettség-tudat, a hagyomány alázatos előtérbe vonásával, az arcadás esszéről esszére megújuló gesztusával valósul meg. Olyasfajta intimitással, vallomásossággal van dolgunk, mely paradox módon a megfeszített, önelveszejtő figyelem gyakorlatain keresztül fejlik föl. Ahogy az ígérve tanítani imperatívuszának, úgy a hit vallásának sem előfeltétele az én töretlensége, folytonossága, szubsztancialitása. Sőt épp ellenkezőleg: maga a szerző figyelmeztet arra több alkalommal, miszerint a „religio” szó eredeti

értelme szerint valamiféle újrakötés – ilyesfajta újrakötésre pedig nemigen volna szükség ott, ahol az én megkérdőjelezhetetlen bizonyossággal rendelkezik létének ténye, értelme, igazolhatósága felől.

A derridai imperatívusz – „felelni kell a másikkal, a másik előtt és magunktól” – nem lezárja, hanem tulajdonképpen megnyitja a könyvet. De ez a megnyílás már a közölhetetlen nyelvén, a közölhetetlen nyelvében történik, azon a nyelven, melyet nem beszélünk ugyan, mégsem beszélheti senki más helyettünk, hátríthatatlan és átvállalhatatlan. Erre a nyelvre

tanít a *Híd és korlát* – ahol ezt nem „beszéljük”, ott nincs más, csak – Lévinas szavaival – a „»van«, úgy, mint »hideg van« vagy »este van«. Nyoma sincs az örömmnek vagy a bőségnek: ez egy zaj, amely minden zaj megszűnte után is visszatér. Nem a lét, és nem is a nemlét.” (Emmanuel Lévinas–Philippe Nemo: *Etika és végtelen. = Transzcendencia és megértés. Etika és metafizika Lévinas filozófiájában*. Szerk. Bokody Péter–Szegedy Nóra–Kenéz László. Bp. 2008. 26.)

Szerestély Zalán

A pluralitás ellenstratégiája: elzárkózás, alávetettség és konfliktus

Tódor Imre: A politikai konstitutív a(nta)gonisztikus dimenziója.

Carl Schmitt konfliktusos politikai filozófiájáról.

Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kvár 2014. 221 old.

A politikai rezsimek váltások előbb-utóbb változásokat hoznak a politikai és szellemi orientációkban is, mindenekelőtt azért, hogy felengednek a kultúrpolitikai tiltások és mentalitásbeli önkorlátozások zsilipei. Ennek köszönhetően szóvá tehető, és elvi elméleti szempontú elemzésnek alávethetőek azok a korábbi gondolkodói döntések és életfordulatok is, amelyek a felszínes szemlélet számára pusztán egy nagy kaliberű gondolkodó megdöbbentő „politikai eltávolításának” tűnnek. A legismertebb példák közé tartozik Lukács György 1919-től kifejtett aktív kommunista szerepvállalása, amelynek során mind „rész vevő cselekvőként”, azaz mozgalmárként és politikai funkcionáriusként, mind pedig szellemi munkásságában azonosult a proletárdiktatúra céljával, illetve Martin Heidegger és Carl Schmitt náciizmus melletti állásfoglalásai és a náci rezsimek a maguk tevékenységi körében aktívan, „kezdeményezőként is” kiszolgáló együttműködése. Mindháman olyan gondolkodók, akik számos rezsimek megélve fejtették ki a maguk nagyszabású, minden időkben jelentős, de tendenciózusan mégis kiváltképp saját jelenük társadalmi-politikai-kulturális ellentmondásaival

szembeszegzett, történelmi „korszakváltónak” szánt filozófiáját, és olyan döntéseket hoztak, amelyek megmutatták a történelmi egzisztencia „világtörténelmi perspektívákkal” való tragikus összeütközésének káros következményeit és tanulságait. E tanulságok nem pusztán a „világtörténelmi” vagy akár „üdtörténelmi” perspektívából való gondolkodás és az ilyen perspektíváknak aktuálpolitikai, „korszakváltó” célokra való kisajátításának „mérhetetlen hübriszéről” szólnak, hanem a gondolkodói egzisztenciáról is, így például a gondolkodóval szembeni szellemi kihívásokról, a „megélt gondolkodás” mélységeiről és magasságairól, „jóra” és „rosszra” egyaránt inspiráló jellegéről, végső soron pedig a gondolkodó spirituális-morális és köznapi-egzisztenciális lényének egymással, illetve az életproblémákkal való küzdelméről, győzelmeiről és bukásairól is.

Az említett, morálisan és szellemileg is kompromittáló döntéseknek e figyelemre méltó gondolkodók korábbi intellektuális attitűdjével való mélyebb összefüggését feltárni és nem engedni, hogy másod- és harmadrangú pszichologizáló, moralizáló, patologizáló vagy ideologizáló szempontok

lépjének a magyarázat helyébe – komoly szellemi, politikatörténeti és eszmetörténeti munkát igényel. Tódor Imre *A politikai konstitutív a(nta)gonisztikus dimenziója. Carl Schmitt konfliktusos politikai filozófiájáról* című doktori disszertációja és az abból született (a kolozsvári Egyetemi Műhely Kiadó Doktori Dolgozatok sorozatában, a Pro Educationem Transilvaniensis Egyesület támogatásával megjelent) monografikus kötet ilyen, valódi eszmetörténeti teljesítmény. A szerző alaposan áttanulmányozta és művében világosan tagolt gondolati egységekben átfogóan tárgyalja Carl Schmitt politika-filozófiai fel-fogását, annak eszmetörténeti forrásaival, kortörténeti adalékaival és gazdag recepciójával együtt. Annál inkább fontos munkáról van szó, mivel egy ilyen elemzésnek nemcsak számos ismeretlen, korábban feltáratlan, „népszerűtlen”, illetve „illúzióromboló” tény, emberi kvalitásoknak gyarulásokkal, szellemi és politikai-hatalmi csábításokkal való összekapcsolódásának motívumait kellett kideríteni, hanem ehhez egyszersmind le kellett építeni számos közkeletű és nemegyszer eszmetörténeteszek tekintélye által alátámasztott előítéletet is.

A könyv elé Egyed Péter, a szerző doktori dolgozatának szakirányítója írt összefoglaló és megvilágító jellegű előszót, amelyben kiemeli a koncepció hangsúlyos elemeit, a szellemi alapok értő feltárását, a fogalmiság előtérbe állítását, az elmélyült szöveg-elemzéseket és összehasonlító-kontrasztív vizsgálódásokat, amelyek a Schmitt-szakirodalom értő összefoglalásával együtt a művet az egész magyar nyelvű tudományosság számára is értékes teljesítménnyé teszik.

Tódor Imre hat nagyobb témakörben tárgyalja Carl Schmitt politikai filozófiáját: Schmitt szellemiségének jellege és alapfogalmai; a nemzetiszocializmushoz fűződő viszonya; antiliberalizmusa; a „politikai” fogalmának koncepciója; az a(nta)gonizmus mint a politikai konstitutív eleme és az ellenség politikai identitásképző funkciója. Gondolatmenetében mindvégig érezteti Schmitt életének és művének nehezen megfeythető, ám egyszersmind problematikus és ambivalens jellegét is, és ebben a vallási-mitológiai és világi-politikai szemlélet közötti átjárásra

törekvésben mutatja fel az etatista és decizionista politika és jogértelmezés fogalmi kereteinek azt a rendszerét, amelyben a politikai konstitutív a(nta)gonisztikus dimenziója, a „barát”-„ellenség” szembeállítás mentén felépített politikaértelmezés kirajzolódik. Az alábbiakban az említett nagyobb problémaösszefüggéseket és a szerző részletesen adatolt és alaposan végiggondolt érveit követve éppen azáltal igyekszünk rámutatni vállalkozása jelentőségére, hogy minden kérdéskörben jelezzük, mi az, amit az életmű és a felhozott érvek érdemei mellett Schmitt filozófiájában és a hozzá való mai visszatérésben továbbra is mélyen problematikusnak találunk.

A mű bevezetése és első fejezete mindenekelőtt az arra adott válaszokat tekinti át, hogy ki is Carl Schmitt, és miért kell foglalkozni politikai filozófiájával, illetve milyen eszmei alapon áll ez a filozófia. A szerző megmutatja, hogy számos, egyaránt jogosult és mégis egymással szemben álló válasz adható arra a kérdésre, hogy ki az a Carl Schmitt, aki számára kiemelten a „Ki az ellenségem?” kérdés vált alapot adó szemponttá a politikai közösségre vonatkozó kérdésfelvetésében. Ha Schmittet akarjuk értelmezni, a személy megkérdőjelezhetetlen tehetsége és jellemének összetettsége mellett döntő jelentőségű szellemi lényének meghatározottsága. Azokra az eszmékre és belátásokra gondolunk, amelyek alapvetően meghatározták kérdésfelvetéseit, és amelyek mellett minden körülmények között kitartott. E tekintetben Schmittre egyfajta katolikus fundamentalizmus jellemző, amelynek gyökereit Günter Maschke de Maistre, de Bonald és Donoso Cortés ellenforradalmi politikai filozófiájában, IX. Piusz pápa antiliberalis polémiáját tartalmazó 1864-es Syllabusában és a századforduló utáni francia és német katolikus újjászületésben jelöli meg. Ezen eszmék hatására és Donoso Cortés decizionista álláspontját követve Schmitt úgy véli, hogy a liberalizmussal és a kommunista ateizmussal szemben az egyháznak állást kell foglalnia, hogy mint a szerző írja: „Csak a barát-ellenség megkülönböztetésének segítségével nyerheti el a katolikus egyház a politikai formát.” (31.)

Már Schmitt eszmei elkötelezettségének tisztázásában és alapvető politikai álláspontjának

körvonalazásában is megmutatkozik, hogy számára a politika elsősorban közösségalkotás és közösségvállalás, döntés amellett, hogy kiket érez önmagához közel állóknak, és kiket az általa képviselt ügygel összeegyeztethetetleneknek. Mások ezt valószínűleg személyek cselekvéseihez és életmódjához kötötték volna, egyszóval ahhoz, amit valaki alkalmilag vagy tartós módon tesz, és nem ahhoz, ami. Ezzel szemben Schmitt a maga katolicizmusát nem pusztán hitvallás, hanem történeti eredet kérdésének („faj szerinti”-nek) tartja. Az így megfogalmazott szellemi elkötelezettségből kinövő politikai filozófiai álláspontnak döntő szemléleti formája egy pesszimista antropológiára épülő végtelen etatista gondolkodásmód, amely a személyt az állami hatalom függvényének és kiszolgáltatottnak tekinti. E két szemléletmód kölcsönösen kiegészíti egymást, ugyanis a „pesszimista politikai antropológia” arra a meggyőződésre épül, hogy az ember javíthatatlanul önző, és végérvényesen rossz, akit csak állandó életfenyegetettsége és e fenyegetettségétől őt megvédeni képes főhatalomnak való alávettség képes megtartani a törvényes keretek között. A két szemléletmód összekapcsolása a szerző szerint részben Donoso Cortés, részben pedig Hobbes felfogásából származik, és kettőjük közös nevezőjéül fontos szempontként kínálkozik számára az eredendő bűn dogmája. A szerző gondolatmentéhez kiegészítésként megemlíti itt Hegel etatizmusát is, aki a *Politikai teológia II.* alkalomszerű utalása szerint szintén hatott Schmittre, és akinek állam és egyén viszonyáról a Thomas Hobbes (lényegében individualista) abszolutizmusától eltérő felfogása van. Hegel felfogásában az állam a családdal és a civil társadalommal együtt jelenti az erkölcsiség alapját, és a politikai-filozófiai helyét csak az „egyetemes történelem” távlatában lehet kijelölni. A hegeli megközelítés jelentősége Schmittnél úgy tűnik, hogy elkerülte a szerző figyelmét. Abban viszont teljes mértékben egyetértünk, hogy Schmitt katolikus decizionizmusából és etatista nézőpontjából származik antiliberalizmusa, illetve a demokrácia és a diktatúra kibékítésére tett törekvése, amely őt mind a „konzervatív forradalom”-mal, mind pedig a nemzeti-szocialista eszmerendszerrel rokonítja.

A Carl Schmitt nemzetiszocializmushoz fűződő viszonyával kapcsolatos érvek és ellenérvek ütköztetése fontos fejezete mind a kötetnek, mind pedig a Schmitt életművét tárgyaló szakirodalomnak. A szerző alapos elemzéssel és kritikai párhuzamok felállításával bizonyítja, hogy bár Schmitt nemcsak decizionista katolikus gondolkodó, aki a politikairól való elgondolásait etatista politikai teológiai formulákban fogalmazta meg, de antiliberalis, nacionalista és lényegi értelemben (bár személyes kapcsolata nem ezt mutatják) nyíltan antiszemita is, mindazonáltal legalábbis védhető az a hipotézis, hogy: „Schmitt nem a nemzetiszocializmusból táplálkozott, nem a Párt iránt érzett szimpátiája miatt csatlakozott, hanem a már meglévő [...] – főképp etatista és nacionalista – »pozíciói« kerül(het)tek felszínre.” (49.) Amit viszont mindenképpen el kell ismerni, az az, hogy művei és állásfoglalásai (lásd 1934-ből származó *A Führer oltalmazza a jogot* és az 1936-ban megjelent *A német jogtudomány a zsidó szellem elleni harcban* című tanulmányokat) segítségére voltak a náciknak saját eszméik és politikai döntéseik igazolásában, és ily módon tudatosan is alátámasztotta a náci politikát. Ezért a kétségtelen különbségeket figyelembe véve (pl. hogy eszméi minden hasonlóságuk mellett időrendileg korábbiak, hogy kezdetben ugyanúgy eredményeztek nála náciellenes, mint nácibarát politikai megnyilvánulásokat, hogy vallási támpontjaik és politikai teológiai szemléleti kereteik miatt szemben állnak a náciizmus alapvetően pogány ideológiájával) nem hagyható figyelmen kívül a totalitárius és diktatórikus, jogfosztást is implikáló nacionalista politikát elfogadó elméleti pozíciója.

Az alaposan összeválogatott ellenérvek alapján megkérdőjelezhető, hogy Schmitt náciizmus melletti állásfoglalásai és a náci politikában való szerepvállalása mennyiben tekinthető saját eszméi meggyőződésből fakadó magatartásnak, és mennyiben származik az általa kívánatosnak tartott, hasonlóképpen nacionalista és autoriter állameszményen alapuló, pusztán konjunkturális (vagy akár kényszerű) alkalmazkodásnak. Azonban sajnos komoly érvek mutatkoznak amellett is, hogy Schmittet számtalan honfitársához hasonlóan nem a rohamosztagok, a

titkosszolgálat vagy a kulturális pártfunkcionáriusok ébersége, hanem a „mindenkori” (értsd: bármilyen!) Németország melletti konzervatív (a múlttal összeforrott, irracionális és feltétlen) elkötelezettsége kötötte a náci rendszerhez. Az antiliberalizmus, mind a bal-, mind pedig a jobboldali, kezdetől fogva támpontokat keresett és talált Schmitt filozófiájában, s bizonyos értelemben máig ez képezi népszerűségének egyik forrását. A korlátozatlan piaci verseny mindenkefelettségét és egyedüli értékmérő szempontját, a személyre, az emberi együttélésre, a kultúrára és a természetre gyakorolt pusztító hatásai miatt ma már sokan méltán kifogásolják. Ha azonban meg akarjuk érteni Schmitt eszméinek veszélyességét, akkor figyelembe kell vennünk azt is, hogy Schmittet meggyőzőnek vélt eszmetörténeti forrásaiból (azaz lényegében a vallási alapok feltétlenségéből magyarázó), illetve a kortörténetileg kényszerítő konjunktúrákból értelmezők (akik ezáltal az elvek felfüggeszthetőségét is kénytelenek védelmezni) mellett következményeikben sokkal kockázatosabbak azok a mai értelmezések, amelyek arra keresnek érveket, hogy a világnézetek, értékválasztások, életmódok és politikai álláspontok pluralizmusa értelmében vett liberalizmus (azaz szabad társadalom), a demokrácia és parlamentarizmus nem feltétlenül összetartozók és „mára már meghaladott” feltételek. Az igazi veszélyt abban látjuk, hogy e felfogások hívei szerint a „liberális, parlamentáris demokrácia” helyett „a nem homogén kizárásának” elvén alapuló demokratikus egyenlőség megvalósítása, a szuverén (teljhatalmú populista vezér) által illiberális módon gyakorolt diktatúra is elfogadhatóbb lenne. A szuverén ebben szabadon dönthetne az államon belüli, sőt az államok közötti „barát” és „ellenség” kijelölése alapján, az abból származó összes következményekkel, beleértve a jogfosztást, a gyilkolást és a háború indítását is. „Az államnak, mint mértékadó egységnek – olvashatjuk a 140. oldalon – [...] rendkívül fontos jogosultsága Schmitt szerint az, hogy háborút indíthat, tehát az állam ellenségét meghatározhatja, s azt, ha tudja, el is pusztíthatja.”

Az elemzésnek szerintünk döntő jelentőségű szempontja kell legyen, hogy Schmitt gondolatai

melletti és elleni állásfoglalásoknak kritikusaknak kell maradniuk Schmitt eszméinek alaptendenciája és azokból a mi korunk számára adódó szellemi és politikai tendenciáknak a megítélésében. Ez olykor éppen a szövegekkel és azok szempontjával való megértő azonosulás miatt igen nehéz lehet. Mégis szóval kell tennünk, hogy a szerző olykor teljesen átveszi az elemzett műnek, illetve az elemzett szerzőnek a saját kora tapasztalataiból táplálkozó, illetve egy adott kivételes helyzetre összpontosító gondolatmenetét, anélkül hogy annak általában vett megalapozottságát vagy megalapozatlanságát a saját mai szemszögéből is megvizsgálná, illetve problematizálná. Ilyen eset fordul elő pl. Schmitt demokrácia és diktatúra összeegyeztethetőségét kijelentő álláspontja esetében: „A parlamentarizmusba vetett hit, mely bár történelmileg kötődik a demokrácia fogalmához, kizárólag a liberalizmus és nem a demokrácia világához tartozik, s a köztük lévő ellentmondás miatt a demokráciát el kell választani a liberalizmustól. Schmitt e téves azonosítás ellen szólal fel [sic!], és kimutatja a diktatúra és a demokrácia kompatibilitását is. A demokráciát, a *Politikai teológiából* kölcsönzött megfogalmazással, a kormányzók és kormányzottak azonosságán alapuló uralmi formaként definiálja.” (87–88.) Ez az észrevétlenül kritikátlan maradó attitűd (amelyről nem gondolnánk, hogy teljes egyetértésből fakad) azért is említésre méltó, mert olyan politikai eljárásokra vonatkozik, amelyek mai politikai fogalmainktól teljesen idegenek. Az itt említettekhez hasonlóan ilyen „az akklamáción alapuló demokrácia is”. Ennek ellenére nem állítható, hogy a szerző alapvetően kritikátlan lenne Schmitttel szemben. Világosan megmutatkozik ez Schmitt és Hobbes összehasonlításában: „...Hobbes soha nem kötelezte el magát a királyi abszolútizmus politikai rendszerének, míg Schmitt igen (NSDAP mellett). Továbbá: bár Hobbes hosszú élete több »hatalmon levőt« is érintett, írásaiban inkább polgártársai tanítója, mintsem az uralkodók szóvivője, ahogyan azzal Schmittnél találkozhatunk.” (38.)

A mű döntő jelentőségű fejezetei azok, amelyek a politikai „konstitutív a(nta)gonisztikus dimenzióját”, a „barát” és „ellenség” megkülönböztetésének jelentőségét és ennek mai relevanciáját tárgyalják.

A *politikai* a szerző szerint „Schmittnél mindig potenciálisan jelen levő konfliktus és ellentmondás színtere, amely ellentmondás emberi természetünkkel adatott”. (133–134.) A politikai tehát az ember sorsa, mely elől nem menekülhet. A politikai színtere, az állam pedig „olyan mértékadó politikai egység, mely a barát-ellenség csoportosítás alapján áll fenn, és amelynek alapját az egyesülés-szétválás intenzitása képezi. Az állam fő jellemzője – írja a szerző – tehát az az egység, mely a belső ellentétek fölött létezik, és a külső viszonyokban maga döntheti el, hogy ki az ellenség, mely jogáról egyetlen állam sem mondhat le, főképp, ha az az ő egységét, saját létezését veszélyezteti. (139.) Az itt érintett alapvető szempontok elemzésében láthatjuk a szerző legfontosabb egyéni kutatási eredményeit és számos alkotó hozzájárulását. Ilyenek például a *politikai* fogalmának a schmitti életművön belüli változásainak értelmezése, a fogalom központi jelentősége melletti érvelés, illetve magyar megfelelőire tett javaslatok áttekintése, a fogalom kortárs értelmezéseinek részletes bemutatása, valamint a magán- és nyilvános ellenség közti különbségtétel klasszikus nyelvbéli etimológiájának és szemantikájának filológiai elemzése.

A kötethez alapos irodalomjegyzék, illetve név- és tárgymutató is tartozik, amelyek megkönnyítik

a témában való tájékozódás lehetőségét, és a kötet használatát. Hasonlóképpen hasznos a kötet tartalmának román és angol nyelvű összefoglalója.

A mű kidolgozottságát és az elemzésekben megmutatkozó alapos munkát nagyra értékeljük, és ennek alapján a kötetet mindenkinek, aki az utóbbi ötven év politikai eszmetörténetének fontos mozzanatait, illetve személyesen Carl Schmitt politikai filozófiája iránt érdeklődik, elolvasásra ajánljuk. Tódor Imre munkáját elsősorban eszmetörténeti teljesítménynek tekintjük, és úgy véljük, hogy a politikai filozófia elméleti szempontja az eszmetörténeti mellett csak másodlagos, alárendelt szerepet játszik. A szerző elfogadja Schmittnek azt az álláspontját, hogy a jogi és politikai elméletek csak adott kor és társadalom konkrét problémáinak összefüggésében értelmezhetők, s ezért nem vizsgálja azt a korábban említett alapvető politikai filozófiai kérdést, hogy milyen következményekkel járna a schmitti politikai filozófiai álláspont és politikakonstrukció elfogadása, milyen általános érvek szólhatnak elfogadása, illetve elutasítása mellett. Egy ilyen elemzés fontos további adalékokkal szolgálhatna a mai Schmitt-recepció kritikusabb megítélésére nézve is.

Ungvári Zrínyi Imre

A szubjektum filozófiája a de(kon)strukció horizontjában

Lurcza Zsuzsanna: Kulturális identitás és de(kon)strukció. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kvár 2014. 167 old.

Az előttem álló könyvre tekintve az első olvasás időbeli behatároltságával szemben a végtelenbe futó élmények kavalkádja idéződik fel bennem, a dekonstruálásra megidézett Szubjektumban. A korszerű jelző ezen a ponton is abszolút korszerűtlennek bizonyul, miközben egy hangsúlyosan radikalizáló/radikalizálódó textus világába nyerhetünk betekintést. A „rólam szól, magamnak akarom” ereje e könyv esetében nem a klasszikus

módon von be az olvasásba, a végére érve pedig (ha az utolsó fejezet utolsó lapját utolsónak nevezhetjük) már a millióra szabdalt gondolataink mezején kell keresgelnünk a saját Szubjektumunk szilánkjait (is), akár meglepő ez, akár nem.

Lurcza Zsuzsanna *Kulturális identitás és de(kon)strukció* címmel az Egyetemi Műhely Kiadó Doktori dolgozatok sorozatában 2014-ben Kolozsváron megjelent kötete szerkezetileg

három fejezetre tagolódik: Meta(fizika)-filozófiák; Metafizika-politika; Melléklet. (Poszt?) posztModern: az „előtt”-ön és az „után”-on „innen” és „túl”. E fejezetekben, a szerzőt idézve, tematikailag „a nagy horderejű filozófiai erőfeszítések során destruált és dekonstruált, de valamiképp minduntalan rehabilitált *szubjektum* filozófiájának és kritikájának néhány vonatkozását körvonalazom a kortárs metafizika-kritika és az ún. metafizika-politika horizontjában”. (7.)

A *Bevezető egy bevezetéshez* felvázolja azt a problematikát, mely az utóbbi évtizedekben egy kritikus állapotot eredményezett, főleg a humán tudományokon belül. Kérdéssé válik ugyanis az a metafizikai hagyomány és beállítódás, mely elsősorban a sajátos fogalmi rendszere által tört metodológiai utat magának az évezredekben keresztül. Tulajdonképpen a „Mi a valóság?” kérdés illuzórikus jellegére való rávilágítás az, ami elvezet a valóságkép, az aktualitásélmény és a korszerűség fogalmak Nietzsche, Heidegger és Gadamer által már kiemelt megkonstruáltságának a felismeréséhez. Vagyis „a jelen nincs jelen, és a valóság nem a valóság, inkább egyfajta fantomvalóság, ugyanakkor etnocentrikus, hierarchikus, hauntológikus kapitális valóság”. (12.)

A modernizmus koncepcióinak ellehetetlenülését és a válságérzet felhalmozódásán és dominanciáján túlható igény jelenlétét a posztmodern és a poszt-posztmodern születése igazolja, mely nem magát a meghaladást, hanem annak iránylehetőségeit hangsúlyozza. Ezen alapgondolatra épül fel a tanulmány, mottóként kezelve az alábbi Heidegger-idezetet: „a filozófia mint a »fordított világ« tudománya az alapfogalmakban egyáltalán nem bízhat.”

A *Bevezetésben* a fenti problematika az identitás, a kultúra, a szubjektum, a kulturális identitás, valamint a kulturális sokféleség fogalmak köré szerveződik, anélkül hogy a szerző valamilyen elméletalkotó szándékkal rendelkezne. A terület interdiszciplináris jellegéből adódóan az elmúlt évtizedekben e fogalmak más és más meghatározásainak, illetve azok párbajának lehettünk tanúi, mely fokozta az univerzalizáló definíció

megadására való törekvést, ám ugyanakkor a töredezettség és differenciálódás magasabb fokát eredményezte.

Etikai-politikai-jogi vonatkozásban a politikai diskurzus mibenléte kérdőjeleződik meg, lévén, hogy a rendszer egyik alappillére, az identitás már nem egy adottnak vélt fogalomrendszer, illetve az európai filozófiai hagyomány és gondolkodásmód felől tételeződik. Derrida álláspontjára alapozva a cél tehát csakis „a hagyományos szemléletrendszer totalizáló, azonosító, előíró és univerzalizáló »lényegének« dekonstrukciója” lehet. (18.)

Az első fejezet strukturális szempontból a fordított logika szerint épül fel, az egység felदारabolásából kiindulva a De-KonstrAkcióig, melyet már az alfejezetek tagolása is jelez: (1.1.) Tétélezett egység(ek) differenciálódásának filozófiai: Hegel; (1.2.) A kalapács filozófiája: „korszerűtlenség” és de-(Kon)strukció – a fennálló értékek aktív felszámolása mint teremtőerő; (1.3.) Destrukció és dekonstrukció – kérdések az eredet, a jelenlét és a szubjektum körül; (1.4.) Hermeneutikai destrukció és dekonstrukció; (1.5.) A dekonstrukció mint radikalizált „korszerűtlenség”, avagy a saját pusztulás affirmációja, valamint (1.6.) De-KonstrAkció.

Az első fejezetben körvonalazott metafizikai keret a semmi és a lét vonatkozásában kellő módon emeli ki az egyazonosság és egység kérdésfelvetés relevanciáját, elsősorban a hegeli dialektika spekulatív igazságként megfogalmazott tétele keretében, mely az azonosságot és egységet a különbség fölé emeli, továbbá betekinhetünk e dialektika heideggeri, gadameri, valamint derridai továbbgondolásába. A létmód és az egzisztenciális karakter irányának taglalása elvezet az identitás és nem identitás közt húzódo ellentmondásosság logikai problémájáig, valamint a nyugati metafizikai hagyomány felülírásának igényéig, feltéve olyan lényegi kérdéseket, mint a „Metafizikai-e a metafizika meghaladásának programja?”, „Miben áll a filozófia mint a fordított világ tudománya?”, „Tétélezhető-e még egyáltalán az (id) entitás, amelyet (ki)fordítunk?”, „Mit fordítunk és

hova?”, „Miért kell a meta, a hyper, az über, az el?”, „Ki lehet-e lépni a kilépésből?” Nietzsche „korszerűtlen” destruktív kalapácsfilozófiájából kiindulva dekonstruálódik a dekonstrukció fogalma is, a szerző jelentős hatásokat emelvén ki a heideggeri destrukcióprogram differenciafilozófiájából, valamint a gadameri hermeneutika új filozófiai horizontokat megnyitó beállítódásából. Kiemelendő az a gondolati folytonosság és követhetőség, aminek a kontextusában a derridai dekonstrukció felvázolódik. Lényegi hangsúly kerül ugyanis az alapvető szemléletbeli eltérések mellett azok közös pontjaira is, így a dekonstrukció nem csupán mint totális szemléleti elkülönböződés mutatkozik meg; a rétegekre szakítás és az „Abbauen” koncepcionális jellegéből adódóan nem beszélhetünk soha tulajdonképpeni szerkezeti egységekről, sőt a folyamat végéig, avagy a fogalom eredetéig sem érhetünk el soha. A „túl” paradoxon végevesztett kísértése tehát kétségtelenül fölöttünk lebeg magára váratra.

A szubjektum kérdéskörét illetően a benne rejlő lehetőségek világítódnak meg immár nem egy újrafogalmazás által, hanem a fogalom dekonstrukcióján keresztül, mely „a meghasadással, a belső elmozdulással, az el-különböződéssel, a nyommal, a nyomok nyomával, a disszeminációval ragadható meg”. (70.) E nézőpont alapján vázolódnak fel a dekonstrukció-program mibenléte és feladata, melyet a művelet a „plus d'une langue”, a nyelvet meghaladás jellegének akadályai ellenére igen jelentős könnyedséggel ír le a szerző.

A második fejezet már a nyugat-európai filozófiai hagyomány, a nyugati metafizika fogalmi rendszerei és a nyugati társadalmi-politikai rendszerek, valamint intézményi struktúrák között fennálló komplex kapcsolatrendszer keretein belül vállalkozik annak a párhuzamnak a felállítására, ami az ún. metafizikapolitika és a metafizika között húzódik. Ezen belül nyolc alfejezet különül el: (2.0.) Bevezető. Metafizika és metafizikapolitika; (2.1.) A posztmodern mint a modernizmus hauntológiája; (2.2.) A posztmodern mint a kulturális egység és különbözőség

kérdése: Lyotard kontra Rorty; (2.3.) A posztmodern és „után”-jának „aktualitása”; (2.4.) Az „a kultúra” dekonstrukciói; (2.5.) A „cultivating identity” dekonstrukciója; (2.6.) „Új” konstelláció, régi fogalmak: kultúra és kulturális sokféleség – clean and superclean; (2.7.) „Egyesülve a sokféleségben” – avagy a sokféleség mint ez egység jelszava?; (2.8.) Egység, Európa, identitás – metafizikapolitika és dekonstrukció.

J.-F. Lyotard posztmodern szemléletére, valamint J. Derrida dekonstrukciójára építve itt azon radikális szemléletváltási igény fogalmazódik meg, amelyen szűkebb értelemben a modernről a posztmodernre való átmenetet értjük. Tulajdonképpen annak a nyugat-európai felfogásnak a kritikájáról beszélünk, ami a szubjektum, a szubjektum kultúrája, identitás, önazonosság, egységsszemlélet, nemzetállam, demokrácia, kolonizáció stb. kulcsfogalmak köré szerveződik. A szubjektum megingása a 20. század második felétől futótűzként égette fel az előbbi fogalomlánc elemeit, forradalmasítva a poszt(posztmodernizmus) paradoxális utóját, mely áthidalta mind a politikai, mind gazdasági, társadalmi és kulturális szférába. A nyugati társadalmak válságjelenségeiből való kilábalás a szerző nézőpontjában sem mehet végbe egy egységsszempontról, azonosságcentrikus és metafizikai identitáson alapuló gondolkodásmód rögzített keretén belül, a hangsúly így a hagyományos beállítódással való radikális szakításra tevődik a mindennapi élet játékterében is.

Végül a harmadik fejezet a metafizika és a meghaladás fogalmaiban gyökerező kitekintő kérdésekkel, a fogalmi rendszer problematikájára való rámutatással, valamint a kulcsfogalmak összekapcsolásával „nyit ajtót” az olvasónak az önmeghaladás felé. Annak ellenére, hogy a posztmodern jelenség által jelölt heterogenitás, differenciálódás és eldönthetetlenség által tökéletesen ellenáll a kategorizálás fogalmának, mégis sikerül átlátható képet kapnunk arról, hogy miben is áll az elgondolt paradigmaváltás, a megfogalmazatlan (megfogalmazhatatlan).

A téma sajátosan szerteágazó jellegéből, valamint megfelelő strukturáltságából kifolyólag a könyvben az identitás fogalma a metafizika területéről kiindulva a filozófiatörténet, a társadalom, a politika, valamint a kultúra szféráját is bejárja. A kérdésfeltevéseknek ezáltal egy mély tartalommal telített egymásba játszásával találkozunk. Fontos továbbá

kiemelni, hogy a nyelviség határait feszegető tanulmány nagy figyelmet szentel a szavakat tagoló zárójelek használatának, mely az olvasó gondolati irányultságának a szerteágazását, megsokszorozódását, valamint differenciálódását eredményezi.

Incze Rebeka

Igazságtapasztalatok a hermeneutikai folyamatokban

Az igazság történései. Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai kutatások. Szerkesztette Veress Károly. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kvár 2014. 237 old.

Az igazság kérdéséről elmélkedni mindig aktuális, hiszen e gondolatkör kérdései számos területen folyamatosan újabb nézőpontokat, újabb értelmezési lehetőségeket vethetnek fel. A tanulmánykötet a hermeneutikai értelmezés szemszögéből vizsgálja az igazság történéseit a filozófia, a művészetek, az irodalom, a politikatudomány területén.

A kötet egy 2013/2014-ben megvalósult hermeneutikai kutatási projekt eredményeit közli. A szerzők – a több éve folyamatban levő hermeneutikai és alkalmazott filozófiai projektsorozat folytatóiként – a Filozófiai Doktori Iskola hallgatói, a Kritikai elmélet és multikulturális tanulmányok mesterképzős hallgatói, mindannyian az Alkalmazott Filozófiai Kutatóközpont programjainak résztvevői a BBTE-n. A tartalmas tanulmánykötet egyfelől tájékoztat arról, hogy az igazság fogalmának milyen logikai, fenomenológiai, hermeneutikai, művészetelméleti és politikai filozófiai jelentéskonstituensei foglalkoztatják a fiatal kutatógenerációt, másfelől meg közvetlen „beavatást” nyújt az igazság nem föltétlenül „kéznél-levő” dimenzióiba is. Hiszen, mint látni fogjuk, az igazságot csak összetett viszonyrendszerek értelmezése során tudjuk önmagunk számára is feltárni. Továbbá a kötet az igazságértelmezés egyfajta pragmatikus kézikönyveként is funkcionál, azáltal, hogy termékeny párbeszédre invitálja mindenkori olvasóit – olyan párbeszédre,

melyből természetesen bomlik ki a könyv tárgyának – az igazságnak – az egyszerre megértett és megélt teljessége.

A könyv 13 tartalmas elemzést foglal magába, melyeket a szerkesztő, Veress Károly (filozófus, egyetemi tanár) előszava vezet fel. A következőkben röviden áttekintem a kötet tanulmányait.

A kötet első tanulmányában Gergely P. Alpár az analitikus filozófia keretén belül lezajlott Austin–Strawson-vita kapcsán az igazság kérdésével kapcsolatos alapproblémákra világít rá, melyek a következő kérdésekkel írhatók le: Mit nevezünk igaznak? Mik a tények? Mit jelent, hogy az, amit igaznak mondunk, megfelel a tényeknek? A tanulmányból megtudhatjuk, hogy az alapkérdések megválaszolása által fogalmi szinten feltárhatjuk az igazság összetevőit, azonban hogy az igazsággal kapcsolatosan végleges válasz(oka)t nem fogalmazhatunk meg. A végleges definíció hiánya zavaró lehet, de ha az igazság *valódiságára* figyelünk, talán pont a kimondhatatlansága jelzi számunkra az igazság teljességét.

Csergő Antal tanulmánya fenomenológiai irányból közelít az igazság kérdéséhez, úgy, hogy J. Patočka filozófiáját követve mutat rá a cselekvési mozzanatra, amely az egzisztencia és az igazság közötti kapcsolódást biztosítja. Az emberi élet az igazság és a nem igazság polaritásában játszódik le, írja a szerző, s ezzel nem az elméleti és tudományos

értelemben vett igazságra utal, hanem az igazságot mint az élet igazságát tárgyalja, annak minden összetevőjével együtt. Kiemeli, hogy Patočka olyan központi fogalomként tekint az egzisztenciára, amely alapján valamennyi filozófiai probléma megoldható-nak bizonyul.

Nagyon érdekesnek tűnik a nyelven kívüliség és a nyelvi kifejezések viszonya az igazság történéseiben. A kötet egyik tanulmányában a bahtyini nyelven kívüli szituáció elemzésére tesz kísérletet Lázár Zsolt. Elemzése során rámutat, hogy a bahtyini nyelven kívüli szituáció csak egy lehetséges tere az igazságtörténésnek, mivel az igazság mindig a nyelv által is történik. Ezzel magyarázható, hogy a kifejezés alkotóereje visszahat a nyelven kívüli szituációra, és folyamatosan korrigálja azt a dialógus alakulásának függvényében.

A kötetben az igazság történései kapcsán elemzésre kerülnek a megértés, az identitás, a narrativitás, valamint a velük összefüggő etikai kérdések is.

Feketelaki Tibor *Az eredendő zárttság alakzatai* című tanulmányában az ókori görög filozófiai gyökereket vizsgálva visszamenően tekinti át az identitáshoz és a megértéshez kapcsolódó fogalmakat. A végtelen messzeségre irányuló tekintet tapasztalata alapozza meg a horizont fogalmát. Ehhez hozzátartozik a szemlélődő mozgása, valamint a látóhatár folyamatos tovasiklása. A megértés vonatkozásában ez a határ nemcsak tágulást és kinyílást jelenthet, hanem a horizont szűkülését, a határ korláttá válását is jelentheti. Felvetődik a kérdés, hogyan lehet a korláttá vált határok veszélyei ellen tenni, miként lehetséges a dolgokat egy másik álláspont felől szemlélni.

Száva Csanád *Az elbeszélt történet egysége és igazsága* című tanulmányából megtudhatjuk, hogy az identitáshoz nem tudunk úgy közelíteni, hogy ne lépünk át az etika területére is. Értékproblémák tárgyalására van szükség ahhoz, hogy a maga egységében értelmezhesük az önazonosságot. Az elbeszélt történetnek mint identitást létrehozó alakzatnak az igazságtartalma elválaszthatatlan az identitás önértelmezésétől. A narratív identitás értelméhez hozzátartozik az önmegértés és önértékelés. Az élet narratív egysége csak valamely meghatározott cselekvési

irány szerint gondolható el. Így összekapcsolódik az etikai dimenzió és a narratív egység, az önértelmezés önértékeléssé (is) válik.

Míndezek a kérdések az irodalom és a művészetek irányából is megvilágítódnak a kötet tanulmányaiban.

Lakatos István József Attila költészetében az elmúlás problémakörét közelíti meg a filozófiai hermeneutika eszközeivel. A költő kései költészetéből származó versek értelmezését követve megfigyelhetjük, hogy hogyan történik a létezés időbeliségének tematizálása, az elmúlás tudatosítása milyen vonatkozásokban vizsgálható rá a létre és annak igazságára. Szabó Katalin Láng Zsolt *Az időlátó* című novellája értelmezése kapcsán a műalkotás igazságának megtapasztalási lehetőségeiről ír. Az értelmezésből megtudjuk, hogy az egyetlen állandó tényező, amit a kérdező a műalkotás igazságát keresve tapasztal, nem más, mint a dialógushelyzet. Ugyanakkor a narráció által kapcsolódik össze a jelen és a múlt, ezáltal mutatkozik meg ténylegesen a jelenlét.

Nemcsak az irodalom, hanem a művészetek is képesek igazságtörténésként feltárulni, mivel ugyancsak poézisből fakadnak. Így például az építészet esetében is beszélhetünk igazságtörténésről. Ince Éva tanulmányából megtudhatjuk, hogy milyen értelemben lehet szó az épületek igazságáról. A kötetben a kortárs képzőművészeti műfajok kapcsán is szó esik az igazság kérdéséről. Túrós Eszter tanulmányában olvashatunk a helyspecifikus művészetről, a rurális és urbánus dichotómiájáról, mindkettő sajtóságos jellemzőjéről, olyan terekben, amelyek eltérőek a rendeltetésszerű kiállítófelületektől, galériáktól. Ezek a műfajok nem új keletűek, de az említett falusi, kisvárosi környezetben szokatlanok vannak elkönyvelve, ami sajtóságos módon befolyásolja a művekké váló találkozás közösségi élményét a helyiek számára.

Az előbbi tanulmányok meggyőző módon érvelnek amellett, hogy az irodalom és a művészetek problémáját nem az esztétikai tudatból kiindulva, hanem csak az igazságigény tágabb keretében lehet helyesen értelmezni. A kötetet olvasva, a szerzők egybecsen-gő álláspontjával összhangban, arra a következtetés-re juthatunk, hogy az esztétikának fel kell oldódnia a hermeneutikában.

A kötetből a politikai igazság kérdéskörét vizsgáló tanulmányok sem hiányoznak. A *homo politicus* küzdelmét vizsgálva is az igazság sokoldalú megközelítésével találkozhatunk Tankó Éva tanulmányában. Jó példa ez a tanulmány arra, hogy milyen szerteágazó gyakorlati jelentőséggel bírhat egy filozófiai elemzés inter- és transzdiszciplináris keretekben. Felhívja a figyelmünket arra, hogy a *homo politicus* igazságának keresése során mind a történelmi perspektívára, mind pedig a pszichikai dimenzióra figyelniünk kell. Máté Adél az individuum és a csoporttag viszonyában vizsgálja a politikai igazság kérdését. A tanulmány megvilágítja, hogy hogyan járul hozzá a politikai elmélet a politikai igazság és igazságosság egymással összefüggő érvényesüléséhez, valamint megtudhatjuk, hogy miképpen befolyásolhatja ezt az egyéni és csoportjogok egymáshoz való viszonya. Végül Vajda Anita tanulmánya a posztmodern ember igazságigényét állítja előtérbe. A posztmodern ember úgy véli, hogy az igazságot valamire vonatkozólag nem lehet abszolút objektív igazságként felfogni, állítani. A modernizmus emberével szemben a posztmodern ember szerint az abszolút igazságok nem léteznek, gyakorlatilag minden megkérdőjelezhető. Az igazság minden megfogalmazása a nyelv eszközeinek használatát igényli. Mivel a nyelven belüli szavak emberi teremtmények, ezért nem beszélhetünk abszolút igazságokról. Addig, amíg a modernizmus a történelmi hagyományokat szorította háttérbe, a posztmodern magát a történelmi tudatot szorítja háttérbe. Ebből kifolyólag

nemcsak a valóság szubjektívizálódása válik hangsúlyozottá, hanem az erkölcsi felelősség fontossága is veszít értékéből. A tanulmány konklúziója szerint a technikai modernizáció következtében az ember önnön eltűnésének válhat szemlélőjévé, amennyiben nem ismeri fel idejében a helyzete komolyságát.

A kötetet Veress Károly *Az igazság igénye* című tanulmánya zárja. A projekt vezetőjeként a szerző az igazságkérdés aktualitását hangsúlyozza, miközben újbóli megnyitására és újragondolására ösztönöz, a platóni barlanghasonlatból kiindulva, amely az egyik legszemléletesebb példája az igazságkeresés tapasztalatának. A szerző úgy véli, hogy az igazság *történi igazságként* való megélése és megértése tapasztalati szintű megközelítést igényel, s a valóság és látszat helyes elkülönítését feltételezi.

A kötet tanulmányai mindvégig az inter- és transzdiszciplináris horizontokban megnyíló hermeneutikai dialógus érvényességét szemléltetik az igazság történései vizsgálata során. Hogy miképpen oldódik fel és képződik újra a valóság és az igazság viszonya a hermeneutikai dialógusban, az mindig a felvetődő problémák és a kérdezés jellegének a függvénye. E kérdező beállítódás során az egymást követő tanulmányok az igazság folyamatosan kiteljesülő történésebe vonják be az olvasót, a sokrétű értelmezési módokkal való élő párbeszédbe, amelynek során az igazság „igazságában” való részvétel és részvétel valós élményével gazdagodhat.

Péter János

A hangról és megközelítési módjairól

Fogalom és kép 4. Hang/hangzás, beszéd, zene. Szerkesztette Egyed Péter és Gál László. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kolozsvár, 2014. 301 old.

A *Fogalom és kép* című kiadványsorozat 4. tanulmánykötete a hang/hangzás, beszéd, zene tematikájú, a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Filozófiai Intézete által szervezett nemzetközi tanévkezdő konferencia előadásainak az írott, tanulmánnyá átdolgozott

változatait tartalmazza Egyed Péter és Gál László szerkesztésében.

Egyed Péter *Bevezetőjéből* megtudhatjuk, hogy a kötet és az azt megelőző konferencia létrejöttének a fő oka a hiánypótlás, ugyanis igencsak indokoltá vált egy, a hang kérdéseivel foglalkozó témakör filozófiai

és interdiszciplináris jellegű feldolgozása, hiszen az érzékelés, az emlékezés, a tapasztalatszerzés funkciói nem korlátozhatóak csak a fogalmi és képi struktúrákra, hanem fontos szerepet játszanak ezekben az effektív hallás és a vele kapcsolatos emlékezeti funkciók, valamint a hangtapasztalatnak a tudat konstitúciójával kapcsolatos funkciói is.

A kötet szerkezeti felépítése a konferencia tematikai ívéhez igazodik. A bevezetőt a konferencia nyitóelőadásából született két egyéni tanulmány követi, amelyek nagymértékben segítik a kötet tematikájára való ráhangolódást.

Az első rámutat arra, hogy Jaques Derrida 1967-ben megjelent szemiotikai és fenomenológiai tanulmányában – Husserl koncepciójával ellentétben – megpróbálta bebizonyítani, hogy a tiszta hang nem feltételez transzcendens autoritást. A belső beszéd, a belső monológ nem egyéb, mint egyfajta önaffekció, amely egy bizonyos tárgyilagosságot is feltételez – olvashatjuk Egyed Péter az *Arról a bizonyos (filozófiai) Hangról, amely nem hang(zás) – Derrida-olvasat és kommentár* – című írásában. A tanulmány második részében a hang intramundaneitásának az aspektusait vizsgálja a szerző a filozófiai megtapasztalás problémaköréhez kapcsolva.

A kép és a hang kapcsolatában bizonyos kétirányú, alá-, illetve fölrendeltségi viszony áll fenn. A képek némák, és csak a vizuális érzékeinkre hatnak, a hangok viszont a láthatóság mezsgyéjén kívülrre esnek. A kettő közti kapocs a megélés, az átélés komplexitása lehet, de ugyanolyan fontosnak tűnik az emlékezet is, hiszen ezen a szinten a kép és a hang összefonódik, tudjuk meg Lehmann Miklós a *Kép, hang és emlékezet* című értekezéséből. A tanulmány arra az alapvető kérdésre próbál választ keresni, hogy a kép és a hang közti kapcsolat csupán az érzékek szintjére korlátozódik, vagy pedig a kettő együtt, harmonikusan képes egy sokkal tágabb körű információmennyiséget átadni, annak ellenére, hogy a közlés-módjuk, a közlési csatornájuk különbözők.

Ezt követően a tanulmánykötet két nagy egységre tagolódik.

Az első *A hang a filozófiai hagyományokban – Megközelítésmódok és perspektívák* összefoglaló

címet viseli, és szám szerint kilenc tanulmányt foglal magába, melyek a hanggal, a hangzással, a hallással összefüggő jelenségek és tapasztalatok filozófiai hátterét, reprezentációs és kommunikációs szerepkörét vizsgálják.

Etimológiailag a hang a levegőhöz kapcsolódik, a levegő és a lélek pedig majdnem minden nyelvben a gyökérből származik, amely létfontosságú a bírószer, az élethez szükséges táplálékanyag felvételének, tehát ezzel egyidejűleg magának az életelvnek, a létezésnek a forrása. A hang tehát elsősorban a lélekkel függ össze, de felébreszti az anyagot is, értelmet, célt ad neki – arisztotelészi kifejezéssel élve entelechiával tölti meg a csendet – platóni értelemben pedig harmóniába rendezi a világot. A hang, a szó, a dallam átviszi a rendet, a tagoltságot, a ritmust a világba. Ezáltal harmonizál a külső a belsővel. Nemcsak az okszerűségnek a hordozója – az érzelmektől a hangulatig bármiben változásokat idézhet elő. Háborús időkben lelkesítő, buzdító, retorikai szerepeket lát el, békeidőben pedig istenekhez, emberekhez egyaránt szóló belső rend, harmónia. A hang, hangzás elemzése lehetetlen az őt kísérő vagy megelőző csendnek a figyelembe vétele nélkül. A csend megelőzi a hangot, megnyilvánul benne az isteni. Magában foglal minden potencialitást, megelőzi a nyelvet, a beszédet. Beszélgetés közben is szükségünk van a csendre, a lélek csendjére, a lélegzés csendjére, amely nem más, mint az élet csendje. A csend a hang és a szavak forrása is, része a kommunikációnak. Csend nélkül zűrzavar uralkodna el a mondandón.

Walter Ong történész elmélete szerint korunk kommunikációs technológiájának a fő jellemzője a másodlagos verbalitás, olvashatjuk Ropolyi László *Másodlagos szóbeliség vagy vizualitás* című tanulmányában. A szerző szeretné bebizonyítani ennek az elméletnek a helytelen voltát, azt állítva, hogy korunk kommunikációs technológiájára relevánsan inkább a vizualitás a jellemző.

A látás és a hallás a többi érzékeinkkel karöltve a megtapasztalásnak és ebből adódóan a megismerésnek is igen fontos és specifikus elemei, módozatai.

Az érzékeink kiegészítik egymást, vagy éppenséggel egymásra épülnek, egymásra fonódnak, ezáltal megalkotva az érzékek antropológiáját. Ungvári Zrínyi Imre célja *Az érzékek ismeretelméleti és antropológiai jellemzője* című tanulmányában bebizonyítani, hogy a fenomenológiai perspektívák antropológiai szempontból történő megközelítése, ezen belül pedig az akusztikus módozati irányából történő megközelítés is egy fontos láncszem a megismerés folyamatában.

A következő tanulmány kísérletet tesz – a teljesség igénye nélkül – az aurális módozatok, fordulatok összehangolására és egybegyűjtésére, ezáltal adva útmutatót a jövőbeli vizsgálódásoknak. Az olvasó számára világossá kell válnia, hogy az aurális fogalma maga is mozgásban van és közvetíteni kíván a hallószerv fiziológiája, a hangészlelés pszichológiája és a levegő rezgésének a fizikája között, állapítja meg Fogarasi Hunor *Aurális fordulat* című terjedelmes tanulmányában.

Tankó Éva *Hang a lélekben* című tanulmánya a Szókratész lelkében jelen levő démon hangján „szólítja meg” az olvasót. Ez nem csupán azzal a „bizonyos belső hanggal” (ti. a lelkiismeret hangjával) azonos, mivel olyan meggyőző erővel bír, hogy hatására a filozófus Szókratész inkább az életét áldozza, mintsem hogy az elveinek mondjon ellen. A szerző több interpretáció közül választotta ki azt az értelmezést, amely ezt a bizonyos hangot azzal az *alkotó szóval* azonosítja, amely Hildegard von Bingen víziójában is fellelhető.

Veress Károly a *Valamit mondó hang. A hangmetafizika kezdő és végpontjai* című tanulmányában az európai filozófiában meghonosodott hangmetafizika kezdő- és végpontjait vizsgálja, különös tekintettel arra, hogy a hang *hangzás-meghallás egységeként* való felfogása Arisztotelésznél hogyan fordul át a hangnak a *különbség* és a *nyom formájaként* való felfogásába Derridánál.

A percepció fogalmának az arisztotelészi vetületeit vizsgálva az emberi megismerésben és megértésben Péter Mónika *A hallás arisztotelészi fogalma* című tanulmányában arra a következtetésre jut, hogy egy bizonyos hierarchikus viszony

lelhető fel az érzékek között, és ennek kapcsán feltevődnek a következő kérdések: mi a szerepe a hallgatásnak az emberi megismerésben? Miért van az, hogy a zene központi szerepet játszik a többi művészeti ág között? Hogyan válik egy dallam az érzéki élvezetek forrásává?

Jánó Mihály *Festett beszéd. Mondatszalogok a középkori festészetben* című tanulmányából megtudhatjuk, hogy a hang/hangzás/beszéd egy bizonyos formája fontos szerepet játszik a festészetben is. A középkori művészetben, különösen a festészetben gyakran találkozunk a következő jelenséggel: az ábrázolt alakok kezében valamilyen felirat található, amely a festményben szereplők nevét tartalmazza, vagy idézeteket arról a karakterről, amelyet megformálni igyekeznek, de találhatóunk akár más, a festmény cselekményével kapcsolatos rejtett üzenetek is.

Továbbra is a középkornál maradvá, Arisztotelész nyomán tudjuk, hogy a klasszikus görög gondolkodásban az írott szöveget megelőzi a beszéd, vagyis a hang, a hangzás, ami pedig nem más, mint az előadás spontán vagy szerkesztett része. Az antik kultúra retorikájában központi szerepet játszott ez a felismerés. Lucian de Samosata számára nyilvánvaló volt az érzéki hangoknak a dominanciája a néma betűkkel szemben. Szent Ágostonnál viszont már a hangoknak, a beszédnek, a retorika kultúrájának az elnémulását észlelhetjük. Szent Ágoston után a retorika kultúráját felváltotta a „néma betűk” retorikája, mutat rá Mester Béla a *Bűnös hangok. A gondolkodás elnémulása* című tanulmányában.

Végül Gál László *Hangmondatok* című tanulmányában azt foglalja össze, hogy hogyan próbálta az évek során felkutatni és nyomon követni a nyelvben elrejtett logikát. Tanulmányában az eddigi kutatási eredményeit egy új szempont – a hangzás – felől igyekeznek megközelíteni, megvizsgálni, újraértelmezni, feltárva a logika és a hangzás közti sokrétű összefüggéseket.

A tanulmánykötet második nagy egysége *Zene, hermeneutika és fenomenológia* cím alatt gyűjt össze szám szerint hat tanulmányt.

A zene, a hang, a hangzás valójában isteni nyelv – „vox Dei” –, melynek hatása mindenképp mély értelműnek, bizonyos tekintetben mágikusnak és misztikusnak nevezhető. Ha valaha fölfedhetnénk a szabályait, olyan dallamokat tervezhetnénk, melyeknek varázsereje a lelkek legmélyéig hatolna. Mindenkori titokzatosságában megfejtethetetlen hatalom rejlik. Emocionális összefüggésekben és hermeneutikailag vizsgálva a zene kérdését Angi István *Zenehermeneutikai vizsgálódások a fájdalomról* című tanulmányából megtudhatjuk, hogy a szenvedés igen érzékeny, muzikális megfoghatósága a *titokzatos leleplezés*ének a paradoxonában rejlik. A szerző arra a kérdésre keresi legfőképpen a választ, hogy a szomorúság, a fájdalom és a sirás zenei metaforái miért esnek annyira távol a szavaktól.

Loboczy János *Értelem és hangzás* című tanulmánya a zene befogadásában rejlő értelmezési változatokat kutatja Gadamer, Dahlhaus és Adorno nyomán. Csíki Huba a husserli időanalízisek problémáira keres megoldást. A *Hang és idő* című tanulmányának fő problematikája: hogyan artikulálódnak a megismerés specifikus, folyamatos változásai, és mit jelent e folyamat tudat alatti eredete. Jakab András *Hang a fenomenológiában* című tanulmánya ugyancsak a hangnak, a hangzásnak és az időnek a specifikus fenomenológiai kapcsolatát igyekszik megvilágítani Don Ihre nyomán. Végül Fodor Attila az

impresszionizmus világába vezet be minket a zenei benyomások esztétikai paradigmája kapcsán, majd Arthur Schopenhauer zeneesztétikájáról tudhatunk meg több mindent Tódor Imre szemszögéből, előtérbe állítva a zene metafizikai aspektusait.

Mindezek alapján láthatjuk, hogy a román és angol kivonatokkal, gondosan összeállított tárgymutatóval, valamint a szerzőkre vonatkozó szakmai információkkal is ellátott kötet belső rendje logikus és jól áttekinthető. Ennek köszönhetően egy újabb tartalmas és igényesen szerkesztett kiadványt vehet kezébe nemcsak az, aki szűkebb értelemben a filozófiai kérdések iránt érdeklődik, hanem mindazok is, akik tágabb betekintést szeretnének nyerni – az interdiszciplinaritás jegyében – a filozófiai vizsgálódásoknak a filozófiatörténetet, az antropológiát, a metafizikát, a logikát, a lélek- és nyelvfilozófiát, a fenomenológiát, esztétikát, filozófiai hermeneutikát felölelő sokrétűségébe, valamint a filozófiai és a szaktudományos kutatások termékeny kapcsolati hálójába.

Jelen kötet a *Fogalom és kép* konferencia- és kötet sorozat negyedik, egyben utolsó darabja, de ebből korántsem következik a felvázolt komplex kutatómunka lezárása. A bevezetőben arról is hírt kapunk, hogy a szerkesztők-szervezők bizakodó elképzelése szerint e sokoldalú foglalkozás kutatási projektként működik tovább Kolozsvár és Budapest helyszínekkkel.

Rusu Rowenna

Játsszunk el a gondolattal!

*Játék és tudomány. Szerkesztette Veress Károly.
Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kvár 2014. 276 old.*

A 2013-ban, a Bolyai Társaság és a Babeş–Bolyai Tudományegyetem által megrendezett második *Interdiszciplináris párbeszéd* konferencia nem pusztán névrokona az első, 2012-ben hagyományteremtő szándékkal útjára indított *Interdiszciplináris párbeszéd*nek. Az első

rendezvény jó alkalmat biztosított a résztvevőknek, hogy körüljárják azokat a módszertani igényeket, amelyek az interdiszciplináris megközelítés szükségességét megalapozzák, illetve metodikai javaslatokkal szolgáljanak az elmélet gyakorlatba ültetésére. A „programkonferencia”

anyaga könyv alakban is megjelent a Lázár I. Zsolt és Veress Károly által szerkesztett *Paradigma(váltás) és kommunikáció* (Egyetemi Műhely Kiadó, Kvár 2014) című kötetben. Arról nem tudunk biztosat állítani, hogy az ott megbeszéltek mennyire épültek be a kolozsvári tudományosság gyakorlatába, az viszont bizonyos, hogy 2013-ban, a konferenciasorozat második rendezvényén a különböző diszciplínák szféráiból érkező előadók már nem az interdiszciplinaritás módszertani kérdéseiről vitakoztak, hanem egy megadott, jól körülhatárolt témáról folytattak dialógust – interdiszciplináris megközelítésben. A konferencián elhangzott 31 előadásból 20 tanulmány készült el, ezek olvashatók az itt bemutatásra kerülő kötetben.

A konferencia hívószavai: *játék és tudomány*. A szervezők akár így is feldobhatták volna a labdát: *játék, tudomány*, sőt akár *játék – tudomány*. Mintha így mellőződött volna az *és* kapcsolatos jellege, amely egymás mellé állít, de ezáltal szét is választ, és deklarálódott volna a játék és tudomány közötti kapcsolat szervezősége, hiszen – amint a kötet tanulmányai bizonyítják –, a két fogalom rendkívül szorosan (ha úgy tetszik, lényegileg) kapcsolódik egymáshoz. A játék nem csupán tárgya lehet a tudománynak, hanem eszköze is, de a viszony fordítva is fennáll: a tudomány mindig egyfajta játéknak tekinthető, hiszen ha nem öncélúan és a világtól elzártan műveljük (és miért tennénk ezt?), alkalmazkodnunk kell bizonyos *játékszabályokhoz*, amelyek a gondolatok, felfedezések áramlását biztosítják. Ellenkező esetben akarattunkon kívül tesszük hermetikusan zárttá saját tudományunkat.

Az alábbiakban néhány pontban foglalnám össze a kötet tanulságait.

1. *Mi is a játék?* Az első tanulság e kérdés formájában fogalmazható meg. A kérdéshez hozzászóló tanulmányok azt bizonyítják, hogy a játék fogalmát definiálni nem egyszerű, igazából talán nem is lehetséges. Erre utaltak a szervezők is, amikor a felhívásban „a játék filozófiai, szaktudományos és művészeti szempontú megközelítése(i)“-t

vetették fel témaként. Hiszen ha a játék rendelkezne egyértelműen leírható (fogalom)testtel, máris beszűkülne a kérdezhetőség szférája. Így azonban, lényegének szerzteágazóságával és megfoghatatlanságával tematizálódik a fizikus, az irodalomkutató, a nyelvész, a történész, a közgazdász, a pedagógus, a teológus számára.

2. *Mi is a tudomány?* Ez a kérdés leginkább hiányával van jelen a kötetben. Furcsa módon a tanulmányok szerzői közül alig kísérelték meg definiálni a téma másik elemét: a tudományt. Nyilvánvaló, hogy ez a fogalom ugyanúgy megfoghatatlan, mint a játék. Amint Homa Ildikó írja *Élejtételek vagy játékelet?* című tanulmányában: nem tudnánk olyan egységes meghatározást találni, amely magába foglalja az összes játékot. (192.) Talán ez a tudományra is igaz, de meglehet, hogy éppen ez lehet a két konceptus hasonlósága. Ha úgy látjuk, hogy számtalan meghatározást adhatunk játékokra és tudományra, miért ne feltételeznénk, hogy a két halmaz számos eleme egybeesik? Berszán István előfeltevéseiből a játék felől tekintve kiolvashatunk egy burkolt tudománymeghatározást: „A játékot leginkább kitalálása közelíti a (tudományos) kutatáshoz, akár a játék adott szabályai szerinti (érdembeli) játszást, akár az (érdembelien) új szabályok kitalálását helyezük előtérbe.” (42.) Úgy tűnik tehát, hogy játékban és tudományban közös, hogy „lebegő” fogalmakként lebegtetik az értelmüket: a játék nem játék, amíg valaki nem tekint rá ilyen módon, a tudomány sem tudomány, ha nem valaki számára reprezentálódik így. Szabó Gábor hasonló gondolatból indul ki nyitótanulmányában: „tulajdonságokkal nem *per se* rendelkeznek a tárgyak, hanem valamely interakcióban tesznek rájuk szert.” (11.) Azonban ugyanezzel az interakcióval – ti. hogy tulajdonságokkal ruházunk fel tárgyakat – létrehozzuk az intenciókat is: a tudományt.

3. *Az élet játék.* Pontosabban: „nincs olyan alapvető emberi tevékenység, amelynek ne lenne játékformája, játékszerű megfelelője” – írja Veress Károly. (69.) A szerző Jorge Luis Borges

kapcsán fejt ki, hogy a játéktapaszlatnak két regisztere van: az egyik az aktuális pillanatban és környezetben lezajló cselekvés – azaz játszunk, a másik regiszter ezen túlmutat, egyfajta univerzális dimenzióba helyezi a tapasztalatot: ti. hogy valaki „velünk játszik”. (68.)

4. Az előző felismerésből nem meglepő módon levezethető, hogy *a játék a tudománynak módszere*. Az emberi cselekvések dimenziója mintegy lekicsinyítve vizsgálható a játékon keresztül. Ezt bizonyítja Sógor Árpád sakkterápia-módszere: egy sakkparti mellett beszélget el a partnerével, hiszen sok kézenfekvő analógia mutatkozik élet és sakkjátszma között. Erre a gondolatra alapozva vált oktatójátékká a 16.–18. században a sakk, a kártya, a táblajáték – tudósít G. Etényi Nóra. Az emberek intenciói és reakciói tanulmányozhatóak úgy, ha döntéshelyzeteket játékba „kicsinyítünk”. Így működnek a fogolydilemmák, amelyekről Szabó György és Vukov Jeromos értekeznek.

5. *A játék a tudománynak tárgya is*. Ezt felismerni természetesen nem igazi aha-élmény, viszont érdekes látni, hányféle irányból hányféle tudomány közelít a játékok hányféle válfajához. Legyen szó számítógépes játékokról, politikai hatalmi játszmaokról vagy nyelvjátékelméletről, a megismerhető világ egy-egy aspektusa lévén belépnek a tudomány érdeklődési körébe. A kutatást még érdekesebbé teszi, ha a játék kétoldalú – Wittgenstein szerint ettől játék a nyelvjáték: mivel a beszéd társas jellegű, mutat rá Máthé Dénes

tanulmánya –, mint pl. egy irodalmi szöveg esetében. Orbán Gyöngyi Kosztolányi Dezső *A játék* című verse kapcsán mutatja ki, hogy a szöveg játék módján bontakozik ki, azaz a receptor felöltsége engedni a vers *játékságát* kibontakozni.

6. *A játék a tudomány eszköze*. Sokféle célt lehet elérni játékkal, ezt bizonyítja Demény Piroska tanulmánya. Szövegalkotási készségek fejlesztésére javasol dramatikus játékokat, azonban a fejlesztendő kompetenciákból kitetszik, hogy a játékkal sokkal többet is el lehet érni: „Pozitív viszonyulások kialakítása és megerősítése: nyitottság, empátia mások iránt” stb. (223.)

7. *A játék lehet az interdiszciplinaritás terepe*. Berszán István felteszi a kérdést: „Kíváncsi vagyok, hogyan sikerül boldogulnunk konferenciáink merész kísérletében, melynek során megpróbálunk eljutni egymás (kölcsonösen vad) kutatási gyakorlataiba. Sikerül-e segítenünk egymásnak abban, hogy a másik is beléphessen a számunkra otthonos gesztusok ritmusába, és (ki)találunk-e ügyes játékokat (izgalmas átjárásokat) a mozgás-tereink közötti hatékonyabb vagy igényesebb tájékozódásban.” (50.)

Az interdiszciplinaritás tehát akár úgy is értelmezhető mint a különböző tudományjátékosok játéktudományának játszótere – még akkor is, ha ez a jövőben vár felépítésre. Érdemes eljátszani a gondolattal!

Bilibók Renáta

Otthon van-e a filozófia Erdélyben?

Többlet 2014. 2. sz. – Huszonöt év oktatás és kutatás a BBTE Magyar Filozófiai Intézetében.
244 old.

Jellemző a magyar filozófiára, hogy állandóan rákérdez saját létére. Kénytelen ezt tenni, hiszen sajátos kulturális meghatározottságából fakadóan meglehetősen nehéz helyzetben van, sőt egyes

radikális vélemények szerint valójában nem is létezik. Ez persze nem sok jót sejtet az erdélyi magyar filozófiával kapcsolatban sem. Mégis elmondhatjuk, Erdélyben van hagyománya a magyar

nyelven történő filozofálásnak és filozófiaoktatásnak, ami ma is tovább él. A rendszerváltást követően a magyar filozófiai gondolkodás intézményes formái mondhatni az „illegálisból” küzdötték fel magukat a nyilvánosság szférájába. A felsőfokú, magyar nyelvű filozófiaoktatásban a felzárkózás és az intézményépítés új időszaka vette kezdetét, s az akkori kemény munka eredményeként bontakozhatott ki újból, a kilencvenes évek második felétől az eredményes kutatói és alkotói tevékenység az intézményen belül. Az eltelt huszonöt év munkájának gyümölcsét ünnepli tehát a Többlet 2014-es jubileumi lapszáma. A kiadvány nemcsak a különböző kutatási területeken elért eredményekről ad számot, a színpalak mögé is betekintést nyújt.

Soós Amália összefoglalója a Babeş–Bolyai Tudományegyetemen működő, magyar nyelvű filozófia szak jelenlegi helyzetét mutatja be. Az egyetem Történelem és Filozófia Karán belül 2011 óta létezik a Magyar Filozófiai Intézet, magyar filozófiaoktatásról viszont régebbtől fogva beszélhetünk: a magyar nyelvű filozófia szak rögtön a rendszerváltás után újrászerveződött. A MFI jelenleg kilenc főállású oktatót foglalkoztatva két akkreditált magyar nyelvű képzést működtet: a Filozófia szakos alapképzést és a Kritikai elmélet és multikulturális tanulmányok mesterképzőt. A magyar nyelvű filozófiai képzés a Filozófiai Doktori Iskolában megvalósuló doktori képzéssel válik teljessé.

Az Intézeten belül foglalkoznak filozófiatörténettel, fundamentálonológiai kérdésekkel, hermeneutikával és kultúrfilozófiával, ismeretelmélettel és logikával, morálfilozófiával, antropológiával és axiológiával, valamint művészetfilozófiával és politikai filozófiával, de figyelemre méltóak a fenomenológiai kutatások terén megvalósított eredmények is. A lapszám jelentős részét a Magyar Filozófiai Intézet oktatóinak, kutatóinak reprezentatív tanulmányai teszik ki. Érdekes ezek mindegyikének fő kérdéseit áttekinteni, ugyanis ily módon bebizonyosodik, hogy a Magyar Filozófiai Intézet oktatói – és hallgatói – kutatómunkájuk során a filozófia számos területén jelen vannak. Annál is inkább, mivel az oktatók azokkal a tanulmányaikkal

járultak hozzá a jelen lapszám tartalmához, amelyeket saját érdeklődési körük és kutatási eredményeik felmutatásához mérvadóknak tekintenek. Demeter M. Attila *Az „Ember” állítólagos jogairól* ír, azokról a jogokról, melyek nyugati társadalmunk politikai narratívájának az alapját jelentik, és a kormányzatok legitimitásának mércéjeként működnek. A szerző e jogokkal kapcsolatban megfogalmazódó kritikai álláspontokat tekinti át. Egyed Péter a belső szabadság kérdését követi nyomon az ókori görögöktől Szent Ágostonon és Kierkegaardon át Kantig. „Nem azért akasztják fel a tolvajt, mert lopott, hanem azért, mert nem tudta elrejtetni” – Gál László egy közmondás logikai vizsgálatán keresztül szemlélteti azt, ahogyan a logikai szimbolizálás maga is egy interpretációs folyamat. Gregus Zoltán tanulmányában végigkövethetjük a folyamatot, ahogy Jancsó Miklós filmjeiben a hatalom leereszkedik az emberek közé, arctalan ideológiává válik. Kerekes Erzsébettől megtudhatjuk, mit ért Heidegger „formális jelzés” alatt, és hogyan utalnak erre vallásfenomenológiai előadásiban használt diagramjai. *Élet–halál–titok–terrorizmus* című tanulmányában Király V. István a terrorizmus jelenségére reflektál a halálhoz való viszonyulás és a titok fogalmának kontextusában. Szigeti Attila fenomenológiai inspirációjú kérdésekre keres választ: hogyan befolyásolta Lévinas időfenomenológiáját Husserl időelemzése, és mi a gond a lévinasi hiánylét-metafizikával. *Életünk formaelvi az önmagunkká válás folyamatában* címet viselő tanulmányában Ungvári Zrínyi Imre arra kérdez rá, hogy mi az, aminek formaalkotó jelentősége lehet erkölcsi szubjektummá válásunkban. A lapszám első blokkját Veress Károly *Közöttség – kultúra* című tanulmánya zárja. Veress a köz, közöttség fogalmának jelentéseit történeti horizontban tárja fel, arra a sajátos hermeneutikai nézőpontra vonatkoztatva, amely az interkulturalitást mint beállítódást jellemzi.

A kiadványt átlapozva kiderül, az egyes diszciplináris kutatások között vannak átfedések, a kutatók között tényleges együttműködési viszony áll fenn, s törekvéseik önreflexív módon valósulnak meg. Épp

ezért különösen érdekes olvasmány lehet a függelék, Demeter M. Attila, Tonk Márton és Veress Károly közös írása, mely az erdélyi magyar filozófia utóbbi harminc évének alapos történeti áttekintését nyújtja. Nemcsak az intézményes felsőoktatás helyzetének alakulását követhetjük végig, képet nyerhetünk az e köré szerveződő alapítványok, önképzőkörök, folyóiratok tevékenységéről is.

Nyitva marad a kérdés, hogy mi vár az elkövetkezőkben az erdélyi magyar filozófiai gondolkodásra. A Többllet ezen igényes, alapos összefoglaló lapszámát olvasva számos pozitív válaszlehetőség, lehetséges továbbhaladási irány körvonalazódhat előttünk.

Bíró Noémi

Contents

Péter Szakács: The Theory of Exaltation in Giordano Bruno's Philosophy	1
Erzsébet Kerekes: Christian Roots in Heidegger's Concept of Care. Care and Time	12
Péter Molnár: The Session of Variable Duration and the Care that Leaps Ahead. Lacan and Heidegger	29
Attila Szigeti: Supplements of the Real. Slavoj Žižek's Psychoanalytical Philosophy of Ideology	37
Imre Tódor: The Enemy-Construction. Carl Schmitt and Reinhart Koselleck.....	50
Szilárd Zoltán Ilyés: How Should We Read Bibó?.....	61
M. Attila Demeter: The European Union and its Political Community.....	71
Gizella Horváth: Extended Aesthetic Experience in Contemporary Art	91
Éva Incze: The Aesthetic Rank of Architecture.....	101
Károly Veress: The "Sin" of Language.....	115

Workshop

Vince Mag: The Interpretation of the Geographical Space in the Greek Tradition based on the Work of Thucydides, Xenophon and Strabo	128
Rowenna Rusu: Is there Difference between Sky and Earth? The Difference between Plato and Aristotle's Philosophy	137
P. Alpár Gergely: The Searleian Critique of Grice's Theory of Meaning.....	148
Katalin Szabó: Perception of Time on the Novel „Hősöm tere” by Lajos Parti Nagy	156
Imola Részeg: New Medium, New Lifeworld. The Effects of the Digital Image	163
Péter Virginás: Between Knowing and Recognition: the Relationship between the Contemporary Hungarian and Romanian Film Cultures.....	170
Tamás Szabó: Intellectual Ideas – Geopolitical Realities.....	177

Review

M. Attila Demeter: The Moral Life as Work of Art	183
Erzsébet Kerekes: What is Happening to Us? Hermeneutical Examination of the Empirical Action	186
Zalán Serestély: Extensions Book	190
Imre Ungvári Zrínyi: The Counter-Strategy of Plurality: Isolation, Subjection and Conflict	192
Rebeka Incze: The Philosophy of the Subject from the Perspective of the Deconstruction	196
János Péter: Truth-Experiences in Hermeneutical Processes.....	199
Rowenna Rusu: About Sounds and their Access Manners	201
Renáta Bilibók: Let's Coquette with the Idea!.....	204
Noémi Bíró: Is the Philosophy at Home in Transylvania?	206

Cuprins

Szakács Péter: Concepția ascensiunii în filosofia lui Giordano Bruno	1
Kerekes Erzsébet: Rădăcini creștine în conceptul de grijă al lui Heidegger. Grijă și timp	12
Molnár Péter: Ședințele cu durată variabilă și grija care devansează. Lacan și Heidegger	29
Szigeti Attila: Suplementele Realului. Slavoj Žižek și filosofia psihianalitică a ideologiei	37
Tódor Imre: Constituirea inamicului. Carl Schmitt și Reinhart Koselleck	50
Ilyés Szilárd Zoltán: Cum trebuie să citim pe Bibó?	61
Demeter M. Attila: Uniunea Europeană și comunitatea ei politică	71
Horváth Gizella: Extinderea experienței estetice în arta contemporană	91
Incze Éva: Rangul estetic al arhitecturii	101
Veress Károly: „Păcatul” limbii	115

Atelier

Mag Vince: Interpretarea spațiului geografic în tradiția greacă bazată pe lucrările lui Thucidide, Xenophon și Strabon	128
Rusu Rowena: Diferența este cer și pământ? Filosofia lui Platon și Aristotel despre suflet	137
Gergely P. Alpár: Critica searleană a teoriei semnificației lui Grice	148
Szabó Katalin: Percepția timpului pe marginea romanului „Hősöm tere” de Lajos Parti Nagy	156
Részeg Imola: Forme noi ale mas mediei, noi condiții umane. Despre efectul imaginii digitale	163
Virginás Péter: Între cunoaștere și recunoaștere: despre raportul între cultura maghiară și românească a filmului	170
Szabó Tamás: Idei intelectuale – realități geopolitice	177

Recenzii

Demeter M. Attila: Viața morală ca operă de artă	183
Kerekes Erzsébet: Ce se mai poate întâmpla cu noi? Analiza hermeneutică a acțiunii experimentale	186
Serestély Zsolt: Cartea amănărilor	190
Ungvári Zrínyi Imre: Contrastrategia pluralității: izolare, subordonare și conflict	192
Incze Rebeka: Filozofia subiectului în perspectiva de(con)strucției	196
Péter János: Experimentarea adevărului în procesele hermeneutice	199
Rusu Rowena: Despre sunet și despre modalitățile de abordare ale acestuia	201
Bilibók Renáta: Să ne jucăm cu conceptul ideii	204
Bíró Noémi: Este filozofia la ea acasă în Transilvania?	206

Tartalom

Szakács Péter: Giordano Bruno exaltatitana.....	1
Kerekes Erzsébet: Keresztény gyökerek Heidegger gondfogalmában. Gond és idő.....	12
Molnár Péter: Változó időtartamú analízis és elébe ugró gondoskodás. Lacan és Heidegger.....	29
Szigeti Attila: A Valós fantáziapótlékai. Slavoj Žižek és az ideológia pszichoanalitikus filozófiája.....	37
Tódor Imre: Ellenségkonstruálás. Carl Schmitt és Reinhart Koselleck.....	50
Ilyés Szilárd Zoltán: Hogyan olvassuk Bibót?.....	61
Demeter M. Attila: Az Európai Unió és politikai közössége.....	71
Horváth Gizella: Kiterjesztett esztétikai tapasztalat a kortárs képzőművészetben.....	91
Incze Éva: Az építészet esztétikai létrangja.....	101
Veress Károly: A nyelv „bűne”.....	115

Műhely

Mag Vince: A földrajzi tér értelmezése a görög hagyományban Thuküdidész, Xenophón és Sztrabón munkái alapján.....	128
Rusu Rowenna: Ég és föld a különbség? Plátón és Arisztotelész lélektana. Hasonlóságok és különbségek.....	137
Gergely P. Alpár: Grice jelentéseméletének searle-i kritikája.....	148
Szabó Katalin: Időtapasztalat Parti Nagy Lajos <i>Hősöm tere</i> című regénye alapján.....	156
Részeg Imola: Új média, új életvilág. A digitális kép hatásmechanizmusáról.....	163
Virginás Péter: Megismerés és elismerés között: a kortárs magyar és román filmkultúrákról.....	170
Szabó Tamás: Értelmiségi elképzelések – geopolitikai realitások.....	177

Szemle

Demeter M. Attila: Az erkölcsi élet mint műalkotás.....	183
Kerekes Erzsébet: Mi történik/történhet (meg) velünk? A tapasztalati történés hermeneutikai vizsgálata.....	186
Serestély Zalán: Haladékok könyve.....	190
Ungvári Zrínyi Imre: A pluralitás ellenstratégiája: elzárkózás, alávetettség és konfliktus.....	192
Incze Rebeka: A szubjektum filozófiája a de(kon)strukció horizontjában.....	196
Péter János: Igazságtapasztalatok a hermeneutikai folyamatokban.....	199
Rusu Rowenna: A hangról és megközelítési módjairól.....	201
Bilibók Renáta: Játsszunk el a gondolattal!.....	204
Bíró Noémi: Otthon van-e a filozófia Erdélyben?.....	206

