

ERDÉLYI MÚZEUM

LXXXII. KÖTET

2020. 4. FÜZET

Az észlelés tartalma

*

A külső és a belső beszéd problémája Augustinus filozófiájában

*

Létezik-e politikai a priori?

*

A létben szituáltság módusai és az időbeliség

*

Gadamer és a humanista hagyomány

*

„Jövősokk” helyett „jelensokk”

*

Feldaraboltság, magunkra záródás:
a posztmodern állapot és az ezen való túllépés otthonos és idegen aspektusai

*

Salvator Mundi, a művészeti világ Megváltója

*

Önreferencialitás és érzékiség a kilencvenes évek magyar művészetében

*

A nem-politikaitól a biopolitikáig: Roberto Esposito a politikai közösség lényegéről

*

Műhely

*

In memoriam

*

Szemle



KOLOZSVÁR, 2020
AZ ERDÉLYI MÚZEUM-EGYESÜLET KIADÁSA

ERDÉLYI MÚZEUM

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület
bölcsészettudományi és társadalomtudományi folyóirata

A folyóiratot a CNCSIS a B kategóriába sorolta.

Szerkeszti

Kovács Kiss Gyöngy (felelős szerkesztő), Feyné Vincze Mária, Ilyés Szilárd Zoltán,
Kerekes György (szerkesztőségi titkár), Kovács András (szerkesztőségi főtitkár),
Tánczos Vilmos, Varga P. Ildikó, Veress Károly

A szám szerkesztője
Veress Károly

Szerkesztőségi tanácsadók

Barta János, Domokos Johanna, Egyed Emese, Gebei Sándor, Konrad Gündisch, Horváth Gizella,
Kovács Magdolna, Mohay Tamás, Monok István, Nyíró Miklós, Olay Csaba, Szakolczai Árpád

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

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

www.eme.ro/erdelyimuzeum

A lapszám megjelenését támogatta:



Gróf Mikó Imre Alapítvány

Felelős kiadó Biró Annamária

ISSN 1453-0961

Készült a gyergyószentmiklósi
F&F INTERNATIONAL Kft. nyomdában

Felelős vezető

Ambrus Enikő ügyvezető igazgató

Papp Levente

Az észlelés tartalma

Tanulmányomban az észlelés intencionalitásával foglalkozom, főként az észlelés tartalmának mibenlétére összpontosítva. Kérdésem arra irányul, hogy amennyiben az intencionalitás általános elméleti megragadása során alapvetően a *szubjektum-pszichológiai mód-tartalom-tárgy* képletében gondolkodunk, vajon ezen struktúra miként érvényesül, és egyáltalán érvényesíthető-e az észlelés modalitására alkalmazva. Először is pontosítom az észlelés azon fogalmát, amellyel dolgozom, majd röviden bemutatom az említett intencionális struktúra értelmét. Ezek után megpróbálok bizonyos alapvető distinkciókat tenni az érzékelés és észlelés között azon tézist támogatva, miszerint a fogalmi tartalmak nem esszenciálisak az észlelés alapvető értelmében. Ezt követően rákérdezek arra, hogy mit érthetünk az észlelés tartalma alatt, ha ragaszkodunk a tartalom-tárgy különbségéhez, és ha kivonjuk a diskurzusból a fogalmi tartalmakat. Végül pedig egypár lehetséges gondolat mentén illusztrálom az észlelés nem fogalmi tartalmának lehetséges értelmét.

Az észlelés fogalmának pontosítása

Ahogy a terminológiát használom, minden észlelési aktus magába foglal valamilyen érzéki tapasztalatot, miközben értelme túlmutat a pusztá érzékiség szintjén. (A különbséget természetesen értelmezni fogom.) Az érzéki képességek fogalma alatt nemcsak a hagyományos modalitásokra gondolok (látás, hallás, tapintás, szaglás, ízlelés), hanem mindenféle lehetséges érzéki képességre, pl. kinesztéziára, propioceptivitásra, interoceptióra (a saját test belső érzékelésére) stb.

Továbbá az *észlelés* és az *észlelés tapasztalatának* szűkebb fogalmára összpontosítok, amelyet a következő feltételek érvényesülésével szeretnék pontosítani. Ahogy a fogalmat használom, x észlelése automatikusan együtt jár azzal, hogy x létezik, és megfelelő módon okozza a rá irányuló észlelés tapasztalatát.

Továbbá, ha x -et úgy észlelem (ha x úgy tűnik nekem), mint amely z tulajdonsággal rendelkezik, akkor x valóban rendelkezik z tulajdonsággal. Másképp kifejezve, témám központjában a veridikus, tudatos percepció áll, és nem az észlelés tapasztalatának tágasabb fogalma, amely egyaránt magába foglal mindenféle illuzórikus és hallucinatív élményt.

Végül pedig az így körvonalazott észlelést eleve a közvetlen realizmus fényében értelmezem. Az utóbbi nézet alapján az észlelésben maga a külvilág dolgai, eseményei, tulajdonságai mutatkoznak meg, és nem a külvilágról konstruált belső, mentális képek, benyomások, érzetadatok, amelyek úgymond fátyolként beékelődnek az észleleti aktusok és a dolgok közé, ellehetetlenítve a külvilághoz kapcsolódó közvetlen viszonyunkat.

Mivel az észlelés egy mentális folyamat, magán hordozza az elme lényegi jegyeit. Véleményem szerint valami csak akkor számíthat mentálisnak vagy pszichológainak, ha valamilyen lényegi módon kapcsolódik a tudatosság és intencionalitás jegyeihez (egyik, másik vagy mindkét tulajdonsághoz). Egy mentális állapot akkor tudatos, ha azt valamilyen módon átéljük, ha annak tanúi vagyunk az egyes szám első személyes perspektívából. Egy mentális állapot pedig akkor intencionális, ha saját magán túlmutatva valamire irányul, valamit megcéloz, valamit prezentál vagy reprezentál. Az észlelés lényege szerint intencionális, hiszen ha észlelünk, szükségszerűen észlelnünk kell valamit. Másodsor, mivel felmerül a nem tudatos észlelés lehetősége (pl. viszonylag egyszerűbb organizmusok kapcsán, vagy vaklátás esetében), jeleznem kell, hogy tanulmányomban kizárólag az észlelés átél, szubjektív tapasztalatával foglalkozom.

Az intencionalitás szerkezete:

a „szubjektum-aktus-tartalom-tárgy” struktúra rövid értelmezése

Hogyan körvonalazható a tudatos észlelés tapasztalatának alapvető intencionális strukturája? E kérdés tisztázásához először a tudatos mentális folyamatok intencionalitásának azt az általánosabb elméleti keretét vázolom fel, amely véleményem szerint a legígéretesebb opciónak számít. Leírásomból kiderül, hogy habár a husserli fenomenológiai hagyomány inspirált, szándékomban nem áll annak minden részletében való követése.

A kezdetben kétféle probléma is óvatosságra int. Először is nem egyértelmű, hogy minden tudatos mentális folyamat intencionális lenne. Miközben világos, hogy ha gondolkodom, szükségszerűen gondolkodnom kell valamiről, nem világos, hogy bizonyos hangulatok vagy testi érzetek bármire is vonatkoznának a szó megfelelő értelmében. Jelenleg nem szeretnék állást foglalni abban a kérdésben, hogy minden tudatos mentális állapot intencionálisnak tekinthető-e vagy sem. Elégséges, ha pusztán azt az óvatosabb tézist fogadom el, miszerint a tapasztalati modalitások nagy része intencionális. Nem tudok vélekedni, hinni, vágyakozni, akarni, remélni, félni stb, ha nincs válasz arra a kérdésre, hogy miben hiszek, mire vágyom, mit akarok, stb. Másodsor, mégha e pontosításból kifolyólag diskurzusunkat le is szűkítjük azokra a mentális folyamatokra, amelyek minden bizonnyal intencionálisak (hiszen e katarterük nélkül értelmüket vesztenék, és ellehetetlenednének), nem biztos, hogy az intencionalitás a pusztán valamire való vonatkozásokon túl minden konkrét mentális módozat – pl. gondolat, érzelem, észlelet stb. – esetében is ugyanolyan struktúrával rendelkezik, és ugyanazon képlet alapján írható le. Mindjárt kiderül, hogy mire is célzok.

Az intencionalitás azon megközelítése, amely azt alapvetően egy *szubjektum-aktus-tartalom-tárgy* struktúrában értelmezi, ígéretesnek tűnik. A következőkben először kifejtem, hogy mit is értek e struktúra alatt, majd rákérdézek arra, hogy kiterjeszhető-e az észlelésre nézve, és ha igen, hogyan.

Először is jelen tanulmányomban a problematizálás hangsúlya nem az említett struktúra első elemére, a szubjektum mibenlétére esik. Csak rögzíteni szeretném, hogy szubjektum alatt azt a létezőt értem, amelyhez a mentális állapotok tartoznak, amely saját mentális életének tanúja.

A képlet második elemét az aktus fogalma képezi. A szó félrevezető lehet, amennyiben aktivitásra, ágenciára is utalhat. Jelenleg azonban pusztán modalitást, attitűdöt értek alatta,

nevezhetjük azonban pszichológiai módozatnak is. A mentális állapotok lényegi eleméről beszélünk, vagyis arról, hogy egy meghatározott tapasztalat milyen formát ölt. Látni, hallani, ítélni, emlékezni, képzelni, félni, szeretni stb. a mentális aktusok konkrét példáit képezik. Az intencionalitás képletében ezek az aktusok azok az elemek, amelyek az intencionalitás jegyével rendelkeznek, és amelyek tárgyakra irányulnak.

Mielőtt az intencionális tartalom kérdésére térnék, először a tárgy problémájával kezdeném. A kifejezést a lehető legtágasabb értelmében használom, amely egyaránt magába foglal dolgokat, eseményeket, tulajdonságokat, viszonyokat, tényállásokat stb. A tárgy mindig arra a kérdésre adott válaszban adódik, hogy mi az, amire egy szóban forgó mentális aktus irányul. Ilyen vonatkozásban a tárgyak természete sokszínű lehet, hiszen az elme megcélozhat hétköznapi tárgyakat, tudományos objektumokat, kulturális jelenségeket, művészeti alkotásokat, absztrakt entitásokat, múltbeli eseményeket stb. A tárgy meghatározásában (ahogyan a fogalmat jelenleg használom) nem az elmétől való függőség vagy függetlenség a mérvadó, hanem csakis az, hogy egy mentális aktus mire irányul. Bizonyos tárgyak ugyanis elmefüggetlenek, mások viszont nem. Egyrészt saját tapasztalataimat is eltárgyasíthatom, (pl. a metakognícióban, reflexióban), másrészt számos tárgy nem függetleníthető pl. az interszubjektivitás vagy társadalmi konvenciók lététől (a pénz nem lehet ugyanúgy elmefüggetlen, mint pl. a molekulák). A helyzetet bonyolítja, hogy gondolkodhatunk fiktív, lehetetlen vagy nem létező entitásokról is, amelyek az intencionalitás leírásában egy sorozat nehézséget szülnek. Ezekkel a problémákkal azonban e tanulmány kereteiben nem szükséges foglalkoznom.

Nyilvánvaló, hogy az intencionalitás leírásában nemcsak arról beszélhetünk, hogy miben rejlenek az intencionált tárgyak, hiszen arra is rákérdezhetünk, hogy a különböző tárgyak *hogyan adódnak*. A tudat számára minden tárgy szükségszerűen *valahogyan* kell adódjon. A tárgyak adódásmódjának egyik alapvető formája és értelme azonban pontosan arra vonatkozik, hogy a tárgyat milyen módon, vagyis milyen mentális modalitás révén célzom meg. Ugyanazt a tárgyat megtapasztalhatom észlelve, irányulhatok rá az emlékezetben, avagy ítéletet formálhatok róla, stb. A tárgy *adódásmódja* azonban nem merül ki ebben az elsődleges értelemben. A mentális modalitások ugyanis, legalábbis bizonyos esetekben, magukba foglalnak, magukkal hordoznak valamilyen reprezentációs egységeket, képzeteket, ideákat, fogalmakat vagy összetettebb fogalmi strukturákat (gondolattartalmakat) stb., amelyek nem lehetnek azonosak sem az aktusok értelmével (hiszen ugyanaz az aktus különböző tartalmakkal operálhat), sem azokkal a tárgyakkal, amelyeket a mentális modalitások megragadnak (mivel különböző tartalmak egyaránt irányulhatnak ugyanarra a tárgyra). A tárgyak adódásmódja tehát nemcsak az eltérő aktusokban ragadható meg, hanem a sokszínű tartalmakban is.

A tartalom egyik típusa a fogalmi, avagy összetett formájában gondolati tartalom, amelyet egypár példával szeretnék szemléltetni. A barátomra gondolhatok úgy, mint az osztály éltanulójára, az idei matekverseny nyertesére vagy a tanárok kedvencére stb. Ugyanazt a képzeleti tárgyat megragadhatom ugyanazzal a képzeleti modalitással egymást követő alkalmak során, miközben különböző értelmi tartalmakat mozgósítok. Zeuszt elképzélhetem úgy, mint a görögök főistenét, mint a mindenség atyját, mint Herkules apját, mint Kronosz fiát stb. Ugyanarra a tárgyra, pl. a kerékpáromra, emlékezhetek úgy, mint az egyik legkedvesebb ajándékra, amelyet szüleimtől kaptam, mint arra a tárgyra, amelyre a legtöbb barátom irigy volt, mint arra a dologra, amely a legjobb túrámra tette lehetővé, stb. Ha egy kávéra vágyom, akkor a kávé elgondolhatom úgy, mint amely az egyik kedvenc italom, mint amely a világban az egyik legnépszerűbb élvezeti cikk, mint amely a kávémagvakból előállított ipari termék, stb.

Ha az intencionalitás teoretizálása során az emberi elmére koncentrálnak, hajlamosak lehetünk egy olyan irányba mozdulni, amely szoros kapcsolatot tételez az intencionalitás és az értelem között, az értelmet pedig a fogalmisággal asszociálja. Először is megalapozottnak tűnik úgy vélni, hogy bizonyos mentális modalitások lényegéhez alapvetően és nélkülözhetetlenül hozzátartozik az, hogy valamilyen fogalmi tartalmakkal operáljanak. Ezen kategóriát egypár példával szemléltetném: ahhoz, hogy valamiről ítéletet formáljak, hogy valaminek az igazságát elfogadjam vagy tagadjam, hogy valamiben kételkedjem, vagy valaminek eltűnődjek a valószínűségén, hogy belássak egy értelmi összefüggést, hogy levonjak egy deduktív következtetést, hogy valamit úgy ismerjek fel, mint egy általános kategóriába tartozó individuális dolgot, minden esetben szükségszerűen valamilyen fogalmi, gondolati vagy propozicionális tartalmakkal kell operáljak. Mindez azonban nem implikálja azt a radikálisabb conceptualista álláspontot, amelynek értelmében az intencionalitás minden formájában és egyáltalában vett lehetőségében mindig igényli és feltételezi a fogalmi tartalmak jelenlétét és aktivitását.

Felmerül tehát a kérdés, hogy létezik-e nem fogalmi mentális tartalom. Fontos hangsúlyoznom, hogy ezt a kérdést az említett tartalom-tárgy distinkciójának fényében értelmezem, hiszen a tapasztalat tárgyai tipikusan nem fogalmi természetűek. Amikor a vízre gondolok, amelyet a gondolat során konceptualizálok, természetesen a víz maga nem egy fogalom, és természete nem konceptuális. (Míg a víz fogalma intencionalitással bír, a víz maga nem.¹) A kérdés tehát nem az, hogy léteznek-e nem fogalmi tárgyak (természetesen igen), hanem az, hogy léteznek-e nem fogalmi tartalmak.

Az említett megjegyzéshez még inkább hozzásegít két további pontosítás, amely a tartalom-tárgy viszonyát illeti. Először is, ahogyan én használom ezeket a fogalmakat, az aktus és tartalom minden esetben mentális, vagyis a tartalom konkrétan az elme „része”, a pszichológia internális eleme, míg a tárgyak általában (de persze nem feltétlenül) elmefüggetlenek. Másodszor a mentális aktusok tipikusan nem a tartalmakra, hanem a tárgyra irányulnak. Éppen ezért félrevezető, amikor az irodalomban a mentális állapotok egy osztályát propozicionális attitűdökként értelmezik, és hozzáteszik, hogy ezek az attitűdök propozíciókhoz való különböző viszonyulásmódok.² Ez a megfogalmazás azonban félrevezető, mert tipikus esetben a mentális állapotok nem a propozíciókra, hanem a külvilágra irányulnak, mégpedig az aktusaik és az aktusaik által hordozott tartalmaikon keresztül (azok révén, azok által, azoknak köszönhetően). Végül pedig az intencionális tartalom általában pre-reflektív, hiszen tipikusan az intencionált tárgyak képezik az elme elsődleges fókuszát.

A nem fogalmi-tartalom egyik lehetséges jelöltje pl. a képzettartam. Amikor „lelki szemem” előtt felidézek egy múltbeli eseményt, azáltal, hogy vizualizálok, nyilvánvaló, hogy az intencionalitásom tárgya az a múltbeli esemény, amely már nincs jelen, nem pedig a képzet maga, amely viszont jelen van, és konkrétan a mentális állapotom internális eleme. Ha azonban a képzetek nem fogalmak, miközben tárgyaiktól is elhatárolhatók, felfoghatók nem fogalmi tartalmakként.

Engedve tehát annak a lehetőségnek, hogy talán különböző típusú intencionális tartalmakat is elkülöníthetünk egymástól, felmerülhet a kérdés, hogy vajon az eddigiekben körvonalazott séma, pontosabban a *szubjektum-aktus-tartalom-tárgy* sémája minden lehetséges intencionális

¹ Vö. Walter Hopp: *Perception and knowledge. A phenomenological account*. New York 2011. 38.

² Vö. Colin McGinn: *The character of mind. An Introduction to the Philosophy of Mind*. New York 1996. 9.

módozat esetében érvénybe léphet-e, avagy vannak kivételes esetek, olyan intencionális állapotok, amelyek nem illeszkednek e keretbe. A kérdésben jelenleg nem szeretnék állást foglalni, hanem ennek az általánosabb problémának egy specifikusabb esetére összpontosítanék, mégpedig az észlelésre fókuszálva. Adva tehát az eddigi keretet, arra kérdezek rá, hogy vajon az észlelés intencionális struktúrája összhangban van-e az említett sémával.

Érzékelés és észlelés

Úgy gondolom, hogy az érzéki és észleleti tapasztalatok distinkciójával kapcsolatban legalább egy hármas képletben kell gondolkodnunk, amelynek kapcsán megkülönböztethetjük 1) az észlelésnek egy „magasabb rendű”, kognitív szintjét, 2) az észlelés alapvető formáját, végül pedig 3) a pusztá érzékelés szintjét. Ezeket a különbségeket, illetve az említett distinkciók megalapozását a következőkben pontosabban is kifejtem. A tisztázások érdekében jó kiindulópontot képez, ha először az észlelés általam elkülönített harmadik szintjének értelmezésével kezdem, majd innen, úgymond fentről lefelé haladok az alapvetőbb érzéki folyamatok irányába. (Nyilván a történetet egy fordított irányban is bemutathatnánk.)

Észlelés mint fogalmi tartalmakkal átítatott tapasztalat

A mindennapi életünk folyamán személyes észleleti tapasztalatainkba automatikusan beleivódnak, úgymond fentről lefelé hatást gyakorolnak hiteink, elvárásaink, tudásunk, előzetes tapasztalatainkból szerzett ismereteink stb. Az utcán sétálva nem pusztán hangokat hallok, nem pusztán színeket és formákat érzékelek, nem pusztán azonosítatlan illatoknak, szagoknak vagyok a tanúja, hiszen eleve házakat, intézményeket, járműveket látok, gépjárművek zaját hallom, vagy éppen friss péksütemények illatának válok tanújává. Minden érzékszervi tapasztalatomban beleivódnak vagy beleivódhatnak különböző, a tapasztalt dolgok mibenlétével kapcsolatos fogalmi azonosítások. A szubjektív perspektívában a dolgok felismerése nem utólagos, hanem azonnali. Tipikusan nem az történik ugyanis, hogy először adva van valami az érzékelésben, amelyet majd utólagosan, valamilyen időbeli eltolódást követően, illetve valamilyen tudatos kognitív következtetés folytán egy bizonyos fogalom alá rendelek. Jelenleg, mivel a tapasztalatnak pusztán a személyes szintjéről beszélek, eltekintek attól a kérdéstől, hogy személy alatti szinten agyam esetleg milyen „következtetéseket”, információfeldolgozásokat működtet ahhoz, hogy perceptuális rendszerem normálisan működhessen. A lényeg, hogy szubjektíven csak különös esetekben tapasztalatok egyfajta eltolódást valamilyen, először azonosítatlan érzéki „adatok”, illetve az őket utólagosan fogalmilag is átítatott rekogníciós aktusok között. Az észlelés azon szintje, amely az észlelt dolgoknak a fogalmak hatására történő automatikus felismerését jelenti, az észlelés legszofisztikáltabb formáját képezi. Egy olyan összetett képességről beszélünk, amely egyaránt és nélkülözhetetlenül igényli az érzékelés alapvető jelenlétét, illetve a rájátszott kognitív szintet. Az észlelést ebben a formában azon képességként értem, amely az érzékelték automatikus kategorizációjával, értelmezésével jár. Egy házat házként, egy labdát labdaként, egy fenyőfát fenyőfaként látni konkrét példákat képez az észlelés ezen formájára. A percepció ilyen tekintetben persze

minden érzéki modalitással kapcsolatban előfordulhat, hiszen bármit, amit érzékelünk, elvben egyúttal fogalmilag is behatárolhatunk, azonosíthatunk.

Elismerem, hogy az észlelésről beszélhetünk úgy, mint amely a felismerés, értelmezés, fogalmiság révén átítatott érzékelés, de rákérdezhetünk arra, hogy ebben rejlik-e az észlelés lényege, avagy ez a szint tulajdonképpen csak az észlelés egy szofisztikált formája. Úgy vélem, hogy inkább az utóbbi választás volna a megfelelőbb. Ha kizárólag egy kettős képletben gondolkodunk, amelynek mentén a puszta érzékelést elkülönítjük a fogalmi lencséken keresztül megvalósuló észleléstől, arra a kijelentésre kényszerülünk, hogy az észlelés definíció szerint lehetetlen fogalmi tartalmak mozgósítása és hatása nélkül. Ésszerűbbnek látom azonban azt a megközelítést, amely az észlelés lényegét és az érzékeléstől való különbségét nem a fogalmi tartalmak jelenlétére hivatkozva teszi meg. A következőkben tehát ezt a megközelítést fogom különböző lépésekben bemutatni és megvédeni.

Az észlelés alapvető formája

Melyek tehát az észlelés ismertetőjegyei, ha nem a fogalmi tartalmak jelenlétében vagy hatásában találunk rá a válaszra? A következőkben az észlelés sajátos jegyeiről szólnék, anélkül, hogy belebonyolodnék a kérdésbe, hogy melyek az észlelés egyenként szükségszerű és közösen elégséges kritériumai.

A percepció tapasztalatának egyik kitüntetett karaktere a világra való olyan nyitottság, amelynek során az észlelt dolgok (a szó tág értelmében) elmfüggetlenként, publikusként mutatkoznak meg (mint amelyek nem függenek, nem dependensek a megfigyelő jelenlététől, és több szubjektum számára is hozzáférhetők). Fenomenológiai vonatkozásban még egy teljes hallucinációban is úgy tűnik, hogy elmfüggetlen dolgoknak vagyok a tanúja. Az észlelés karakterének fontos aspektusa a háromdimenziós térbeliség és távolságészlelés. Egy olyan térről beszélünk, amelyben mozoghatunk és tárgyakat manipulálhatunk. Az észlelés megvalósulásában tehát kiemelkedő szerep jut a testmozgásnak, hiszen a dolgokhoz csak ezáltal férhetünk hozzá különböző perspektívákból. Az észlelés tapasztalatában tehát, ellentétben a puszta érzékiséggel (pl. egy fájdalom érzettel), különbség van az észlelés modalitása vagy aktusa és az észlelés tárgya között.³

Az észlelés következő kiemelkedő karaktere a mentális élet egy olyan integrációs teljesítményére vonatkozik, amelynek pl. a gestaltpszichológia igen sok figyelmet szentelt. Ez a teljesítmény tulajdonképpen az egészlátásra és a dolgoknak mint egységeknek a diszkriminációjára vonatkozik. Az észlelés szóban forgó jellegzetessége abban rejlik, hogy különböző, az érzékek számára hozzáférhető minőségeket eleve az egész dolgok függvényében, azok aspektusaiként ragadja meg. Másképp kifejezve, az észlelés tapasztalatában bizonyos érzékileg adott minőségek összetartoznak, különböző egységekbe tagolódnak. Az észlelésre való tekintettel először a dolgok a szembetűnőek és elsődlegesek, amelyből kiindulva a szelektív figyelem aztán a dolgok különböző aspektusaira reflektálhat, kiemelve, ráfókuszálva erre vagy arra a tulajdonságra (pl. színre, textúrára, alakra stb.). Ezzel szorosan összefügg az észlelésnek azon karaktere, hogy egymástól és a környezettől többé-kevésbé pontosan elhatárolt objektumokat, entitásokat képes megragadni, diszkriminálni.⁴

³ Vö. A. D. Smith: *The problem of perception*. Cambridge (Massachusetts); London (England) 2002. 133–165; David Kelley: *The Evidence of the senses. A realist theory of perception*. Louisiana State University Press 1986.

E két, összefüggő képességet egy példán keresztül szeretném illusztrálni. Képzeld el a szituációt, amelyben egy erdő szélét bámuljuk, és nem vesszük észre, hogy egy katona is ott lapul a fűben. Tegyük hozzá, hogy a szóban forgó diszkrimináció hiánya nem abból fakad, hogy a katona kívül esik a látóterünkön, vagy mert figyelmetlenek vagyunk, hanem azért, mert a katona, ruházatának köszönhetően nagyon jól álcázza magát, és „beleolvad” a környezetébe. Tétélezzük fel továbbá, hogy egy adott pillanatban egy olyan mozdulatot tesz, amelynek következtében tüstént kirajzolódik előttünk. Azt hiszem, hogy a példában szereplő észleleti változás érthetővé teszi az egészlítés jelenségét. A szóban forgó szituációban bizonyos minőségeket csak utólagosan, az észleletben történő változást követően érzékeltünk úgy, mint amelyek egy új egységhez, jelen esetben a katonához tartoztak. Ezzel egy időben azonban, az egység, jelen esetben a katona kirajzolódása magával ragadta azt is, hogy egyéb dolgoktól és a környezetétől elkülönülteként bukkanjon fel.

Az észlelés szóban forgó képességének fontos jellegzetességeit képezik a különböző alak-, szín-, nagyságkonstanciák. Ha pl. valaki távolodik tőlem, ez nem jelenti azt, hogy ennek okán méretét kisebbnek fogom látni. Ha egy kerek érmét kissé megdőltve észlelek, akkor továbbra is kereknek és megdőltnek fogom észlelni, nem pedig elliptikusnak. Továbbá egy tárgy színét állandónak észlelhetem akkor is, ha különböző fényviszonyokban tapasztalom. Az említett konstanciák egyfajta rendet, koherenciát teremtenek a világ leképezése során. Nyilván nem feledkezhetünk meg az észlelés azon integratív szerepéről sem, amely az időiséggel kapcsolatos. Egy dolgot állandónak, önazonosnak tapasztalhatok akkor is, ha mozgásának következtében megjelenése nagymértékű változásokon megy keresztül. Továbbá, beszélhetünk az észlelésben történő szenzoros modalitások összhangjáról is. (Ugyanazt a tárgyat, amelyet látok, megérinthetem, hallhatom, utánanyúlhatok stb., és az eltérő tapasztalati modalitások során a tudatom tárgya ugyanaz az egységes dolog marad.)

Az észlelés jellemzését persze tovább folytathatnánk, de az említett tömör leírás, azt hiszem, elégséges a szóban forgó jelenség alapvető megragadásához. A tanulmány következő részében majd megvédem azt az álláspontot, miszerint az észlelésnek az itt jellemzett karaktere alapvetően nem a fogalmi tartalmak mozgósításának köszönhető.

Most már továbbléphetünk, és rákérdezhetünk arra, miként értelmezzük a pusztai érzékelés szintjét. (Pusztai érzékelés alatt az észleléstől mentes érzéki szintet értem.)

A pusztai érzéki szint

Az érzékelés természettudományos értelemben az a képesség, amelynek révén az idegrendszer a szervezet különböző típusú érzéki kapuit, receptorait ért, a saját testből és a külvilágból érkező belső és külső ingereket – kémiai molekulákat, hanghullámokat, fényhullámokat stb. – detektálja és feldolgozza. Ez a leírás azonban nem árulkodik a szenzori tudat fenomenológiájáról. Egy olyan érzéki tudatnak a megragadása, amely teljes mértékben nélkülözi az észlelést, azért problémás, mert az észlelésünknek a tapasztalatban betöltött hatását nem tudjuk egyszerűen „kikapcsolni”, hogy anélkül vessünk egy új pillantást a világra. A feladat megkövetelné, hogy tapasztalatainkat elgondoljuk az észlelés szerveződése, integratív műveletei és értelmező teljesítménye nélkül.

Mivel az észlelés tulajdonképpen az érzékelésnek egy sajátosabb, komplexebb formája, ezért elvben minden észlelési modalitásnak beszélhetnénk egy pusztai érzéki formában megvalósuló lehetőségéről. Másképp kifejezve, ha pl. a látásról van szó, akkor a látásnak beszélhetnénk egy pusztai érzéki, illetve egy összetettebb észleleti formájáról és így tovább minden más modalitás esetében.

Mint láttuk, az észlelési szint jelenlétének egyik lehetséges ismertető jegye talán abban rejlik, ha jelen van a tapasztalati modalitás és a tőle függetlenként megragadott tárgy kettőssége. Mivel e kritérium alapján pl. a fájdalom esetében nem világos, mi lehetne az aktus–tárgy distinkciója, ezért nem világos, hogy bizonyos testi érzetek esetében hogyan tehetnénk különbséget az érzéki és észleleti szint között. E problémák végett a továbbiakban olyan modalitásokra koncentrálok, ahol az érzéki és észleleti szint – mind fogalmi, mind empirikus szinten – világosabban szétválasztható.

Először az érzéki tudat pusztán fogalmi meghatározásával kezdeném, amelyet követően rákérdezek arra, hogy az így megragadott jelenségre vajon szolgálnak-e aktuális példák, avagy kizárólag egy teoretikus absztrakcióról, netán csak metafizikai lehetőségről beszélünk.

A személyes tapasztalat szintjén a pusztán érzékelés különböző tulajdonságoknak, minőségeknek, pl. pirosságnak, keménységnek, melegségnek, édességnek a tudata. Fogalmilag tekintve az érzéki szint kompatibilis sokféle minőségnek egy gazdag érzéki mezőben egyszerre felbukkanó vagy megmutató tapasztalatával, de az érzéki szinten ezek az attribútumok nem szerveződhetnek úgy, mint amelyek meghatározott objektumok aspektusait alkotják, hiszen az utóbbi teljesítmény már az észlelet szintjén mozog. Az érzéki mező tehát (mindaz az érzéki minőség, amelynek tanúi lehetünk) magával hordozhat alapvető diszkriminációkat, hiszen az említett tulajdonságok közti különbségekre érzékenyek lehetünk. Nyilván az érzékiség legegyszerűbb, legalapvetőbb és izolációban tekintett formáját képezné egyetlen attribútumnak, minőségnek egyetlen modalitásban való megragadása.

Habár az így meghatározott érzéki tudat az észleléssel eleve rendelkező alanyok számára valami idegen dologként hangzik, talán úgy vélhetnénk, hogy a szelektív figyelem gyakorlása révén mégis könnyen demonstrálhatjuk. E gondolatmenet értelmében az érzékelés elemi tapasztalatához elégséges eljutni pusztán azáltal, hogy egy összetett dolognak egyetlen aspektusára figyelünk. Ez az ötlet azonban félrevezető, hiszen amikor egy összetett dolog észlelése során egyetlen tulajdonságára próbálunk összpontosítani, az „izolált” tulajdonságot még mindig a szóban forgó dolog tulajdonságaként, részeként tapasztaljuk. Ha a bögrémet bámulom, és a szelektív figyelmem révén kizárólag a színére, a feketeségre próbálok összpontosítani, e művelet révén a szint továbbra is a bögre színéként fogom tapasztalni. Ha tehát eltekintünk a vitatott testi (interoceptív) érzetektől, nem könnyű aktuális példával demonstrálni a pusztán érzéki szint jelenlétét. Mindenféle észlelési hatástól mentes érzékelésnek talán csak abnormalis vagy atipikus esetekben lehetünk tanúi. Azt hiszem, a pusztán érzéki tudat tényleges jelenlétére a patológiás vagy abnormalis esetek képezik a legjobb (még ha nem is tökéletes) példákat. Bizonyos személyek, akik hosszú évekig nem látnak, de sikeres műtétek révén visszanyerik vizuális képességüket, olyan élményekről számolnak be, amelyek ha nem is azonosak, de mindenképp hasonlóak az észleleti szinttől mentes érzékelés lényegéhez. Ezek a személyek küszködnek az arcok felismerésével, a dolgok távolságának bemérésével, a tárgyak egymástól való elválasztásával stb.

Észlelés és fogalmi tartalom

Számomra ésszerűnek tűnik feltételezni, hogy még ha bizonyos tapasztalatok nélkülöznek is a fogalmi lencséken keresztül történő kognitív szintet – pl. egy almafának *mint almafának* a felismerő észlelését –, még mindig beszélhetnénk az észlelés lehetőségéről és jelenlétéről. A példánknál maradva: miért ne tudna egy szubjektum egy almafát úgy észlelni, mint amely független tőle, mint amelyet körbejárhat, és több perspektívából megfigyelhet, mint amely tapasztalatának tárgya, mint

amely kiemelkedik a környezetéből, és elhatárolódik a körülötte lévő dolgoktól, még akkor is, ha nem rendelkezik az almafának vagy egyáltalán a fának a fogalmával?

Ha a fogalmak jelenléte szükséges lenne az észleléshez, akkor soha nem lehetne senki olyan helyzetben, amelynek során valaminek az észlelését követően még mindig kérdéses lenne számára az észlelt dolog mibenléte, értelme. Márpedig ilyen helyzetre számos példát felhozhatunk.

Sokféle irányból felgyülemelő érvek erősíthetik meg a kételyünk azon nézetekkel szemben, amelyek, úgy tűnik, túlintellektualizálják az észlelés természetét. Ezek közül három témakört említenék meg. Először is, míg bizonyos állatoknak könnyedén tulajdonítunk perceptuális képességeket, jóval bizonytalanabbak vagyunk abban a kérdésben, hogy birtokában vannak-e fogalmaknak vagy sem. Másodszor, ha a fogalmakkal történő operációkat esszenciálisnak tartjuk az észlelésben, a gyerekek fogalomelsajátításának kérdésében a konceptualizmus intuitívellenes következményekhez vezethet. Hacsak nem hiszünk valamilyen, a fogalmak eredetével kapcsolatos innatizmusban, a kognitív fejlődés szakaszaiban ésszerűbbnek tűnik az észlelést a fogalmak elsajátításának előzményeként és alapjaként tekinteni. Ez a különbség azonban nehezen fér össze azzal a nézettel, miszerint az észlelés lényegileg fogalmi lencséken keresztül történik, hiszen be kell számolnunk azon eredeti tapasztalatokról is, amelyekben bizonyos dolgokat először észlelünk. Harmadszor, érvelhetünk azon gondolat mellett, miszerint bizonyos patológiás esetek empirikusan is alátámasztják az észlelés és fogalmi felismerés alapvető distinkcióját. A vizuális agnóziában (pontosabban az asszociatív agnóziában) szenvedő alanyok ebben a kontextusban azért releváns példák, mivel úgy tűnik, érzéki és perceptuális rendszerük rendben van (egy koherens és rendezett külvilágot tapasztalnak, nem pedig valamilyen érzéki zűrzavart), miközben képtelenek bizonyos tárgyak azonosítására. Ezen alanyok számára a tárgyak olyan módon vannak reprezentálva, hogy eközben értelmüket veszítették.⁴

Érezhető, hogy a konceptualista álláspont csakis egy olyan formában lehet védhetőbb és erősebb, amelynek alapján egy fogalom birtoklásának és alkalmazásának nincsenek túl magas követelményei. A kérdés végső soron azon múlik, hogy miként definiáljuk a fogalmakat, és mit érthetnénk alapvetőbb fogalmak alatt.

Ahogy én a terminust használom, a „fogalom” feltételez valamilyen klasszifikációs képességet, dolgoknak kategóriákba történő sorolását, valamilyen rekogníciót. Az észlelésben pedig egy fogalmi tartalom abban az esetben aktivizálódik, amikor egy adott dolog észlelését kiegészíti (vagy követi) a dolognak mint valamilyen fogalom alá tartozó példánynak a felismerése. A fogalmi tartalom pedig lényege szerint olyasmi kell legyen, mint amely leválhat arról, ami itt és most számomra érzékileg adott. Másképp kifejezve és ennek alapján egy fogalmi tartalom olyan tartalom, amely része lehet egy mentális állapotnak, amely e tartalom révén úgy is irányulhat intencionálisan egy tárgyra, ha a tárgy érzékileg nincs jelen.

Ha azonban úgy gondoljuk, hogy a pusztá diszkrimináció elégséges egy fogalmi tartalom jelenlétéhez, az egész vita az észlelés fogalmi és nem fogalmi természetével kapcsolatban eleve eldöntött lenne, hiszen senki sem tagadná, hogy a diszkrimináció nyilvánvalóan jelen van az észlelésben. Ha azonban (véleményem szerint helyesen) a fogalom értelme túlmutat a diszkrimináción a klasszifikációs érzékenység és felismerés irányába, akkor a konceptualizmus képviselője a következő problémába ütközik: az észlelet diszkriminatív képességei jóval túlhaladják a felismerőképességet. Az észlelésben pl. rengeteg olyan színárnyalatot vagyok képes diszkriminálni, amelyet utólag nem tudnék felismerni.

⁴ Vö. Martha J. Farah: *Visual Agnosia. A Bradford Book*. Cambridge (Massachusetts); London (England) 2004. 4.

Felfegyverkezve az eddigi gondolatmenettel, most már világosabban is kifejezhetem azon tézist, miszerint az észlelés egyáltalában vett lehetőségéhez nem szükséges fogalmi tartalmak mozgósítása. Más szóval, a tézis értelmében az észlelésnek mindaz a diszkriminatív és integratív teljesítménye, amelyről szó esett az eddigiekben, és amely az észlelést egyáltalán észleléssé teszi, és megkülönbözteti a pusztá érzékiségtől, nem a fogalmiságnak köszönhető.

Ez nem akadályozza annak, hogy az észlelésről úgy beszéljünk, mint fogalmilag átítatott érzéki tapasztalatról, ha hozzátesszük, hogy ez a szint pusztán az észlelés szofisztikáltabb formája, de nem az észlelés lényegi, esszenciális magja.

Az észlelés tartalma

Ha az intencionalitás általános elméletében a szubjektum-aktus-tartalom-tárgy strukturából indulunk ki, hogyan festene egy ilyen struktúra az észlelésre való tekintettel? A diskurzusunk az észlelés tartalmi oldalára fókuszál, hiszen a következőkben pontosított okok miatt az észlelés ezen aspektusa tűnik a legproblematisabbnak. Alapvetően öt megfontolást sorakoztatok fel, amelyek miatt az észlelés tartalmi oldalának kérdése nehéz feladatnak bizonyul. Ezen okok kimutatása azért fontos, mert hozzájárul a tanulmány központi kérdésének világosabb értelmezéséhez. Fontos, hogy a központi kérdést specifikusan e kontextus fényében és az eddigi fogalomhasználattal összhangban értelmezzük, hiszen ugyanazokat a terminusokat, mint pl. *tartalom*, különböző szerzők gyakran különbözőképpen használják.

Egy olyan nézet fényében, amely az észlelés tartalmát kizárólag fogalmi tartalomként határozza meg, nyilvánvaló, hogy az észleleti tartalom mibenléte és karaktere nem egy olyan probléma, amely túlmutatna a fogalmi tartalom általánosabb meghatározásának problémáján. Számunkra azonban ez nem egy járható út annál az oknál fogva, hogy kijelentettük: a fogalmi tartalom nem képezheti az észlelés lényegi, konstitutív elemét, pusztán annak egy formáját, amennyiben az észlelést felismerő észlelésként definiáljuk. A mi kérdésünk tehát úgy szólna, hogy amennyiben eltekintünk az észlelés ezen formájától, beszélhetünk-e valamilyen más tartalomról, amely viszont nem merül ki pusztán a tárgyban vagy az aktus pre-reflektív önadottságában.

Másodszor, az észlelés tartalmának problémája nyilván egy olyan nézetben is másként tevődik fel, amely a tartalmat nem különíti el a tárgytól. Ha pl. valaki a tartalom értelme alá von mindent, ami a tapasztalatban egyáltalán a szubjektum számára adódik, akkor világos, hogy az észlelésnek tüstént lesz tartalma, hiszen van tárgya. Számunkra azonban ez félrevezető lenne, hiszen a koherencia megköveteli, hogy ragaszkodnunk kell a tartalom-tárgy distinkciójához. A saját fogalomhasználatom alapján pl. egy almafa észlelésében az almafa maga a tapasztalat tárgya, nem pedig tartalma. Az észlelés tartalmának kérdése szerintem akkor válik érdekesebbé, ha a tartalom specifikusabb, szűkebb fogalmával operálunk, és ha elkülönítjük a tárgytól és az aktus-karaktertől.

Egy harmadik ok a következő problémából adódik. Az irodalomban folyamatosan találkozunk azokkal a gondolkodókkal, akik úgy vélik, hogy az észlelés tulajdonképpen nem fogalmi tartalmakkal operál. Az észlelés fogalmi tartalmának elutasításából vagy az attól való eltekintéséből azonban nem következik automatikusan az a további állítás, miszerint az észlelés nem fogalmi tartalommal bír. Logikailag ugyanis nyitva áll annak a lehetősége is, hogy az észlelés esetében csak aktus-tárgy distinkcióról beszélhetünk.

A negyedik probléma, amely az észlelés esetében megnehezíti a tartalom-tárgy elhatárolást, az ún. transzparenciatézishez kapcsolható. Ha az egyes szám első személyes perspektívában az észlelés tapasztalatát vizsgáljuk, és úgymond a reflexiót befelé fordítva nem az észlelés tárgyairól, hanem az észlelés tapasztalatáról szeretnénk valamilyen leírást adni, akkor nem világos, hogy egy ilyen művelet révén hogyan tudnánk megragadni valamit, amely nem a tárgyról szól. Ha valaki kérésére beszámolnék arról, hogy a látásban minek vagyok tanúja, először is felsorolnám azokat a számomra megmutató dolgokat, tulajdonságokat, eseményeket, amelyek a jelenlegi fogalomhasználatunk alapján a külvilág jelenségeire, tárgyaira vonatkoznak. (Nem feledkezhetünk meg arról, hogy a tapasztalatot a közvetlen realizmus fényében értelmezzük, amelynek folytán tapasztalatom tárgyai közvetlenül a dolgok maguk, és nem a róluk formált konstrukciók.) Ha ezt követően azzal a kéréssel szembesülök, hogy tekintsek el a tárgytól, és meséljem el, mi másnak vagyok tudatában, azzal válaszolhatnék, hogy tudatában vagyok annak is, hogy épp egy vizuális tapasztalatot élek át, és nem, mondjuk, egy olfaktorikus élményt. Még a reflexió előtt is egy pre-reflektív tudatosságom volt a vizualitás módozatáról. Nem egyértelmű azonban, hogy az aktus-tárgy strukturáján kívül mi másnak vagyok a tudatában, amennyiben eltekintek mindattól a kognitív felismeréstől, amelyet a dolgok mibenlétével kapcsolatban aktivizálok.

Végül pedig az észlelés tartalmának problematikussága abból is kiéleződik, ha az észlelést összehasonlítjuk azokkal az egyéb mentális folyamatokkal, amelyek esetében az aktus-tartalom-tárgy különbsége sokkal evidensebb. Ha pl. egy tárgyról, amelyet észleltem, valamilyen ítéletet formálok magamban, az utóbbi mentális epizódra vonatkozóan elkülöníthetem az aktust, amely ebben az esetben egy ítélet, az aktus tartalmát, amely egy fogalmi-gondolati tartalom, és az aktus tárgyát, amely egy tőlem függetlenül létező objektum. A tartalom és tárgy distinkciója ebben az esetben azért világos, mert a gondolatom jelen lehet a tárgy hiányában is, egy más időben és térben, sőt még akkor is, ha a tárgy megszűnik létezni. Számos mentális modalitás esetében tehát a tárgy és tartalom különbsége azért egyértelmű, mert a tartalom „leválhat” a tárgytól, és teljesen függetlenedhet tőle. Az észlelésben azonban nem beszélhetünk semilyen tartalomról, amely leválasztható lenne a tárgy aktuális tapasztalatáról, hiszen a tárgy hiánya ellehetleníti az észlelést. Természetesen a tartalom fogalma önmagában nem igényli, hogy az említett értelemben minden lehetséges formájában ontológiaiilag leválhasson és függetlenedhessen a tárgy jelenlététől. Mindezek következtében tehát érthető, hogy az észleleti tartalom, amennyiben létezik, szükségszerűen olyan természettel kell bírjon, amely leválaszthatatlanul összefonódik az intencionált tárgynak a tapasztalatban megmutató jelenlétével. Ha elveszed előlem gondolatot tárgyát, ezzel nem vetted el és szüntetted meg gondolatot tartalmát, de vedd el előlem észlelésem tárgyát és ezzel észlelésem tartalmát is megszüntetted.

Az észlelésben tehát, habár a tapasztalat tartalmának értelme tulajdonképpen leválaszthatatlan a tárgy jelenlététől, lényege nem pusztán a tárgyban magában rejlik, hanem a tárgynak egy bizonyos módon való adódásában, amelyet egy sor tényező határoz meg. Testi pozícióm, alkatom, érzékszerveim jellegzetessége, figyelmi állapotom stb. rányomja a bélyegét arra, hogy egy tárgy *milyen módon* jelenik meg számomra. Ugyanazt a tárgyat másként látnám, ha érzékszerveimnek más jellegzetességei lennének, ha több vagy kevesebb információt tudnék befogadni belőle, ha testem kisebb vagy nagyobb lenne, ha a tárgytól távolabb vagy közelebb lennék, ha a tárgy más megvilágításban tűnne fel, stb.⁵ Talán ez az egyik módja annak, hogy valamilyen formában a tapasztalat tartalmának értelmét

⁵ Vö. William Fish: *Perception, hallucination and illusion*. New York 2009. 75.

megkülönböztessük a tárgy értelmétől. Ha csak kijelentem, hogy x tárgyat észlelem, ezzel semmit nem árulok el arról, hogy a tárgy az előbbi szempontok alapján hogyan mutatkozik meg számomra. A tapasztalat tartalma azonban ebben a formában nem valamilyen internális, mentális elem, amely leválasztható a tárgytól, hanem a tárgy maga abban a formában tekintve, ahogyan az számomra sajátosan megjelenik az egyes szám első személyes perspektívából.

Az észlelés tudatos karakterének fenomenológiájára figyelve azonban kiderül, hogy beszélhetünk egyéb, bizonyos nem fogalmi tartalmakról is, amelyek értelme nem merülhet ki pusztán az észlelt dolgokban vagy az észlelt dolgok megjelenési formáinak lehetséges variációiban. Ebben a pontban két kitüntetett, a husserli fenomenológiában ismeretes jelenséget emelnék ki.

Először is a körülöttünk lévő fizikai dolgok észlelésének karakteréhez tartozik, hogy a dolgok sohasem mutatkozhatnak meg a maguk teljességében, hiszen szükségszerűen csak bizonyos oldalaik láthatók. Ha egy széket nézek, a saját megfigyelői pozícióból kifolyólag és a szó szigorú értelmében véve csak a szék bizonyos részeit, bizonyos profilját láthatom, amely viszont mégsem akadályozza annak, hogy a tárgyat magát intencionáljam, és nem pusztán valamilyen vázlatát. Másként fogalmazva, egy fizikai objektum tapasztalata során az észlelés túlmutat azon, ami konkrétan érzékileg adott. Ahhoz azonban, hogy egy tárgyészlelés egyáltalán tárgyészlelés lehessen, szükség van az ún. horizontális intencionalitásra, amely a tárgy érzékileg nem adott oldalaira irányul.⁶

Hasonló jelenség figyelhető meg a tárgyak időbeli tudatával kapcsolatban is. Amikor egy tárgyat a jelenben észlelek, tudatom intencionalitása nem korlátozódik pusztán arra, amit most, ebben a pontban észlelek. Jelentudatom ugyanis kiterjedt abban az értelemben, hogy egyrészt magába foglalja a tárgy előzetes, épp elmúlt tapasztalatát (retenciót), másrészt a tárgyutadat következő időszelétével kapcsolatos elvárást (protenciót) is. Kétféle, egyrészt a múlt, másrészt a jövő felé irányuló olyan tudati intencionalitás jelenlétéről van szó, amely lényege szerint arra irányul, ami nincs jelen (épp már elmúlt, épp várható).⁷

Az észlelés említett aspektusai arra hívják fel a figyelmet, hogy a percepció tapasztalata magába foglalhat olyan specifikusabb aktusokat és nem-fogalmi tartalmakat, amelyek lehetővé teszik és hozzájárulnak a tárgyak észleléséhez, azáltal, hogy megcélozzák a tárgyak konkrétan, érzékileg nem jelen lévő – épp elmúlt, épp várható, konkrétan nem adott – aspektusait.

The Content of Perception

Keywords: perception, consciousness, intentionality, content, concept

This study deals with the intentionality of perception with a primary focus on the content of experience. My question is: as long as we think about the general character of conscious intentionality as fundamentally a “*subject–psychological mode–content–object*” structure, how can we apply this scheme to the nature of perception? Firstly, I will clarify how I intend to use the concept of perception, and I will briefly elaborate on the meaning of the mentioned intentional structure, generally construed. After this brief introduction, I will try to make a fundamental distinction between sensation and perception defending the thesis that conceptual contents are not essential to perception as such. Following this, I will pursue the question of what we mean by the content of perception in light of the content-object distinction given that we have put aside conceptual content. In the end, with the help of a couple of examples, I will try to make sense of what nonconceptual content is.

⁶ Vö. Shaun Gallagher–Dan Zahavi: *Fenomenológiai elme. Bevezetés az elmefilozófiába és a kognitív tudományba*. Bp. 2008. 94–95.

⁷ Vö. uo. 73–78.

Soós Amália

A külső és a belső beszéd problémája Augustinus filozófiájában

A beszéd (*logosz, verbum*), a diskurzus meghatározásának, értelmezésének, a megismerésben betöltött szerepének az augustinusi filozófiában három fő irányvonalát lehet elkülöníteni, értelemszerűen nem függetlenül attól, hogy a filozófus mennyire távolodik el – időben és eszmeiségben – a fiatalkorát és neveltetését meghatározó retorikai-dialektikai képzés szellemétől. A középkori és késő antik filozófia egyik mai neves kutatója, Claude Panaccio a belső diskurzusról írt nagy hatású monográfiájában egész fejezetet szentel a probléma vizsgálatának. A következőkben az ő koncepciója, klasszifikációja alapján fogjuk röviden ismertetni és helyenként értelmezni az augustinusi életmű témánk szempontjából legfontosabb szövegeit, és nem utolsósorban utalni fogunk olyan máig vitatott kérdésekre, mint a platonizmus-újplatonizmus, valamint a kereszténység összeegyeztetésének lehetősége az augustinusi gondolkodásban.¹

Augustinus gondolkodásában a külső diskurzus és a belső dialógus, a külső és a belső beszéd jelentőségének változásaiban fel lehet mutatni egy olyan fejlődési görbét, amely fel tudja tárnai a külső diskurzusról egyre inkább a belső dialógusra és mentális beszédre irányuló fokozatos hangsúlyeltolódásokat. Ennek a filozófiai és teológiai jelentőséggel egyaránt bíró fokozatos elmozdulásnak az első szakasza Panaccio meglátása szerint az Augustinus megkeresztelkedése előtti évekre tehető, s a 395 előtt írt munkáihoz köthető. Ebből az időszakból származik a témánk szempontjából jelentős *De dialectica*, amely egyes források szerint (J. Pinborg, B. D. Jackson kutatásai) 387-ben íródott, és egy elveszett sztoikus forrás inspirálta – Panaccio² egy esetleges Varron-értekezéstről beszél. Ebben az időszakban még teljesen hiányzik Augustinusnál a belső beszéd bármilyen gondolata. A *verbum* – a szó – itt még csak a hangzó szót jelenti: minden, ami beszéd, per definitionem hangzás, mondja a *De dialectica* 5. fejezetében. Továbbá a *verbum*, a szó jelként van meghatározva, s értelemszerűen a beszéd jelrendszerként; a *verbum* valamely dolognak a jele, amelyet a hallgató megérthet, és a beszélő artikulál, kifejez (*prolatum*). A *verbum*, ahogyan itt a beszédre vonatkozik, a *verberare* igéből származó névalak, és a hangzás közegére, a levegőre is utal. A legáltalánosabban elfogadott magyarázatok szerint ez a meghatározás Ágostonnak a retorikai-dialektikus hagyománnyal való szoros kapcsolatát idézi, a latin irodalmi-retorikai hagyományon való neveltetését, amelynek élete első részében egész értelmiségi munkáját szentelte (s amely hagyományt, úgy gondoljuk, élete végéig nem tudott teljesen levetkőzni: gondolhatunk itt a nagy dogmatikai értekezések vagy a *Vallomások* struktúrájára,

Soós Amália (1982) – filozófus, PhD, tudományos munkatárs, BBTE Magyar Filozófiai Intézet, Premodern és Román Filozófia Intézet, Kolozsvár, soosamalia@yahoo.com

¹ Mai napig vitatott ugyanis, hogy az augustinusi művek esetében milyen megfeleltetés lehetséges a keresztény és újplatonikus tanok és források között, illetve, főként a kései munkáira való tekintettel, hogy mennyire tekinthető a bennük kifejezésre jutó újplatonizmus másodlagosnak, eszközszerűnek a keresztény tanítás terjesztésében.

² Claude Panaccio: *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*. Paris 1999. 109.

felépítésére egyaránt; mindegyik kései művében tetten érhető helyenként az elsajátított retorikai eszközök nagyon is célszerű, tudatos használata).

Ennek a hagyománynak a figyelembevételével és a hangzás kérdésének centrumba állításával érthető meg, hogy Ágoston az írott szóra sem tartja alkalmasnak a *verbum* megnevezést, az írott szó csak mint másodlagos, „a jel jele” jöhet itt számításba. A *verbum* rangjára csak a kimondott, hangosan kifejezett, artikulált – s ezáltal egy jól meghatározott struktúrába illeszkedő – beszéd emelkedik, a jelentéses szó hangos kimondása.³ Nem arról van itt szó – ahogyan azt Eugen Munteanu, a *De dialectica* román nyelvű fordítója is megállapította – hogy Augustinusnak ne lett volna elképzelése a természetes jelrendszerek komplexitásáról vagy az emberi interakciót szabályozó egyéb, a beszéden kívüli jelrendszerek kommunikációs fontosságáról, de minden között a beszédnek elsődleges fontosságot tulajdonított a kutatás szempontjából.⁴ Ebben a szellemenben nyilatkozott a *De doctrina christiana* egyes paragrafusaiban is, ahol a beszéd mint ki-tüntetett jelrendszer episztemológiai/gnoszeológiai szerepét már az érzet- és gondolati tartalmak⁵ kifejezéséhez kötötte és ezáltal magyarázta: „Verba enim prorsus inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecumque animo concipiuntur, si ea quisque prodere velit.”⁶

A *De dialectica*val ellentétben a későbbi, 389-ből származó *De magistro* c. értekezés már másfajta szándékkal közelít a beszéd problematikájához, de alapvetően megtartja az előbbi műben alkalmazott meghatározást: mindent, ami hangos kimondás által jut kifejezésre, és jelentésesen van artikulálva, *verbának*, beszédnek nevezünk (*De magistro*, IV, 9). Az írott szavak itt is másodlagos szerepet kapnak, mint *signa verborum*, és Ágoston újplatonista ihletésű gondolatmenetében ez nem is meglepő: a jel, avagy másolat mindig másodrendű ahhoz képest, aminek a jele/képmása.

Ami azonban megváltozott a korábbi *De dialectica*hoz képest, az a diskurzus tétje, a keresztény perspektíva megerősödése: a beszéd kérdése itt nem annyira a dialektika, retorika és grammatika tudományos besorolásával, egymáshoz való viszonyulásukkal kapcsolatos, mint inkább a megismeréssel, mi több, az igazság megismerésével és a tanítás lehetőségével összefüggésben. Megelőlegezzük itt Augustinus konklúzióját, amelynek szó szerinti megfogalmazása

³ Az eredeti megfogalmazásban a következőképpen áll: „Verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intellegi, a loquente prolatum. Res est quidquid vel sentitur vel intellegitur vel latet. Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit. Loqui est articulata voce signum dare. Articulatam autem dico quae comprehendere litteris potest. Haec omnia quae definita sunt, utrum recte definita sint et utrum hactenus verba definitionis aliis definitionibus persequenda fuerint, ille indicabit locus, quo definiendi disciplina tractatur. Nunc quod instat accipe intentus. Omne verbum sonat. Cum enim est in scripto, non verbum sed verbi signum est; quippe inspectis a legente litteris occurrit animo, quid voce prorumpat. Quid enim aliud litterae scriptae quam se ipsas oculis, praeter se voces animo ostendunt. Et paulo ante diximus signum esse quod se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit. Quae legimus igitur non verba sunt sed signa verborum.” – S. Aurelii Augustini: *De dialectica*. = Uő: *Opera Omnia – editio latina. Patrologiae Latinae elenchus*. (= PL). 32. Szerk. Jacques-Paul Migne. <http://www.augustinus.it/latino/dialectica/index2.htm>.

⁴ Vö. Augustin: *De dialectica*. Második, jav. kiadás. Ford., bev., jegyz. Eugen Munteanu. Humanitas, Buk. 2003. 16.

⁵ Augustinus az érzékelés természetéről a platonikus-arisztotelianus szellemenben gondolkodik, ugyanis több helyen is azt mondja, hogy az érzékelés nem a testé, hanem a testen keresztül a lélek mozgása: „Sentire non est corporis, sed animae per corpus.” A megfogalmazás a *De musica*-ból való, de *A Szentháromságáról* írott értekezésben is többször előfordul a gondolat. – Vö. Frederick Copleston: *Istoria filosofiei*. II. Bev. Anton Adămuț, ford. Mihaela Pop, Andreea Rădulescu. Buk. 2009. 55.

⁶ S. Aurelii Augustini: *De doctrina christiana libri quatuor*. = Uő: *Opera Omnia – editio latina*. PL. 34. II. 3. 4. http://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index2.htm. Kurzíválás általi kiemelés tőlem.

lábjegyzetben olvasható, és amely így foglalható össze: a tanulás, az igazsághoz való eljutás sem a beszéd, sem más jelrendszerek által nem lehetséges. Az igazság megismerése ugyanis csak az illumináció által, befele fordulással, introspektív úton, a *belső tanító* által érhető el.⁷ Ami az érzékelés általi megismerést és a mindennapi gyakorlati életet illeti, Augustinus elismeri a jeleknek valamilyen figyelemfelkeltő és eligazító szerepét, ám mindez, egyrészt a teológiai dogmatika, másrészt a platonizmus felől nézve is, csak egy alacsonyabb szintje a megismerésnek: az igazság megismerésének tárgya mindig a transzcendens idea vagy Isten.

A beszéd még a világ dolgainak megismerésében sem *tanít* semmire bennünket, viszont fontos szerepe van abban, hogy a már tudott dolgokat, a lélekben meglévő igazságot emlékezetünkbe idézze, más szóval, hogy elindítsa, generálja a visszaemlékezést. Ez a gondolatmenet is Augustinus jellegzetes újplatonizmusára vall, amelyet egész életművében igyekezett szervesen egybeforrasztani a keresztény tanítás alaptételeivel: a tudást Isten oltotta az ember lelkébe, tehát preegzisztens bármely tanulási folyamathoz képest, és kellő odafigyeléssel, állandó munkával, megfelelő életmóddal az ember közelebb kerülhet az igazság megismeréséhez. A beszéd éppen ebben a keresésben, önképzésben lehet az ember segítségére, de a tanulásban, a megismerésben betöltött szerepe nem több az instrumentális használaténál. Ezek alapján, egyetértve Panaccio értékelésével, elmondhatjuk, hogy Augustinus felismeri a beszéd dialektikáját, és nem jut el a nyelvi nihilizmushoz, pontosan azért, hogy kidolgozza a beszéd szubjektív dimenziójának ontológiáját, és az ismeretelmélet az etikával hozza összefüggésbe (ugyanis a kérdés innentől kezdve úgy tevődik fel, hogy mi lehet a beszéd, avagy a diskurzus szerepe a *vita beata* érdekében).

A *De magistro* talán az egyik leginkább figyelemre méltó augustinusi dialógus. Mind a formai, mind a tartalmi szempontokat figyelembe véve átmenetet jelez a fiatalkori filozófiai-dialektikai és a kései teológiai-morálfilozófiai tézisek között. Első felében, amelynek tartalmi

⁷ Az egyik legfontosabb paragrafus: „*Cum vero de iis agitur quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruatur: sed tunc quoque noster auditor, si et ipse illa secreto ac simplici oculo videt, novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens, vera intuemur; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pendente, manifestis: itaque de his etiam interrogatus respondere posset. Quid autem absurdius quam eum putare locutione mea doceri, qui posset, antequam loquerer, ea ipsa interrogatus exponere? Nam quod saepe contingit, ut interrogatus aliquid neget, atque ad id fatendum aliis interrogationibus urgeatur, fit hoc imbecillitate cernentis, qui de re tota illum lucem consulere non potest: quod ut partibus faciat, admonetur, cum de iisdem istis partibus interrogatur, quibus illa summa constat, quam totam cernere non valebat. Quo si verbis perducitur eius qui interrogat, non tamen docentibus verbis, sed eo modo inquirentibus, quo modo est ille a quo quaeritur, intus discere idoneus; velut si abs te quaerem hoc ipsum quod agitur, utrumnam verbis doceri nihil possit, et absurdum tibi primo videretur non valenti totum conspiciere: sic ergo quaerere oportuit, ut tuae sese vires habent ad audiendum illum intus magistrum, ut dicerem: »Ea quae me loquente vera esse confiteris, et certus es, et te illa nosse confirmas, unde didicisti?« responderes fortasse quod ego docuissem. Tum ego subnecterem: »Quid si me hominem volentem vidisse dicerem, itane te certum verba mea redderent, quemadmodum si audires sapientes homines stultis esse meliores?« Negares profecto et responderes, illud te non credere, aut etiamsi crederes ignorare, hoc autem certissime scire. Ex hoc iam nimirum intellegeres, neque in illo quod me affirmante ignorares, neque in hoc quod optime scires, aliquid te didicisse verbis meis; quandoquidem etiam interrogatus de singulis, et illud ignotum, et hoc tibi notum esse iurares. Tum vero totum illud quod negaveras fatereris, cum haec ex quibus constat, clara et certa esse cognosceres; omnia scilicet quae loquimur, aut ignorare auditorem utrum vera sint, aut falsa esse non ignorare, aut scire vera esse. Horum trium in primo aut credere, aut opinari, aut dubitare; in secundo adversari atque renuere; in tertio attestari: nusquam igitur discere. Quia et ille qui post verba nostra rem nescit, et qui se falsa novit audisse, et qui posset interrogatus eadem respondere quae dicta sunt, nihil verbis meis didicisse convincitur.» – S. Aurelii Augustini: *De magistro liber unus* = Uő: *Opera Omnia – editio latina*. PL. 32. <http://www.augustinus.it/latino/maestro/index.htm>. (Kurziválás általi kiemelés tőlem – S.A.)*

vonatkozásaira itt nem áll módunkban részletesen kitérni, egy szemiotikai szempontú elemzést találunk a nyelv természetét és a szemiozis működését illetően. Eugen Munteanu, Augustinus életművének egyik legismertebb román kutatója szerint ez volt a késő antikvitás addigi legkomplexebb szemiotikai szövege,⁸ amely építkezett többek között a *Kratülosz* c. Platón-dialógusban és *A szofistában* kifejezést nyerő (a nevek és a beszéd kapcsolatát problematizáló) felvetésekből, továbbá az arisztotelészi nyelvfilozófia-logika alapvető fogalmaiból (a *Hermeneutika*, a *Kategóriák* és az *Analitikák* bizonyos meglátásai alapján, amelyekben Arisztotelész a logoszról és a kategóriákról szóló tanítását részben szemiotikai, részben ontológiai nézőpontból fogalmazta meg), nem utolsósorban hasznosította a sztoikus filozófia jelöléssel kapcsolatos teljes fogalomtárát is. Ebben a szövegben Augustinus a jelekre és a jelölés folyamatára vonatkozó sztoikus meghatározások teljes spektrumát szóba hozza, különbséget téve *verbum/signum* (szó/nyelvi jel), *sonus/vox* (hang), *significatio* (szignifikátum), *dictio, dicibile* és *res* között.⁹ Mi több, a szkeptizmus tanai is befolyásolták, és Eugen Munteanu értelmezése szerint Augustinus bizonyos mértékig osztotta is gnoszeológiai szempontból a jelek haszontalanságába vetett hitüket.¹⁰ De ezt az elgondolását csak a dialógus második felében kifejezést nyerő álláspont felől lehet értelmezni, amelynek konklúziója szerint a tanulás, az igazság megismerése nem a jelek által lehetséges, hanem az ezekhez képest preegzisztens, a lélekben rejlő igazságnak köszönhetően. Amint az a szöveg formai felépítésében is érzékelhető (az első rész a platóni dialogikus formában, az utolsó pedig a teológiai értekezések számára alkalmasabbnak vélt, az arisztotelészi szövegekre jellemző *oratio continua* formájában íródott,¹¹ a tartalmi aspektusok is arra utalnak, hogy az értekezés első felében hangsúlyosabb a filozófiai-dialektikai tradíció hatása, míg a második részben egyértelműen előtérbe kerülnek a keresztény teológia tartalmi vonatkozásai.

Tanulmányunk témája szempontjából itt csak a második részben megfogalmazott tartalmi aspektusokra térünk ki, mert a belső tanító és a belső dialógus kérdése az előző műveiben megfogalmazódó állásponthez képest olyan elmozdulást képvisel, amelyben már evidenssé válik a külső diskurzustól az egyre inkább a belső dialógusra, belső beszéd hangsúlyozására összpontosító megközelítés felé való elmozdulás. A belső tanító középpontba helyezésével Augustinus egy olyan hagyományt teremtet, amelyhez a középkor legnagyobb gondolkodóinak is viszonyulni kellett. Aquinói Tamás a *Quaestiones disputatae de veritate* c. értekezésében ugyancsak a tanulás, a megismerés eredetét, a jelek értékét, a nyelv kommunikációs funkcióját és interszubjektív természetét vizsgálva fő autoritásként hivatkozik Ágoston ezen szövegére, és konklúzióin mit sem változtatva csupán annyit ad hozzá, hogy arisztotelészi szellemében rendszerezettebb, világosabb formára hozza azokat. A kérdésfelvetés szempontjából újdonságként lehet kezelni azt, hogy Tamás igyekszik a bölcsességre való törekvést és a tanítást elhelyezni a *vita activa* és a *vita contemplativa* között, meglátása szerint ugyanis mindkettőhöz, bár a gyakorlati élethez nagyobb mértékben, hozzátartozik. Az ágostoni

⁸ Sfantul Augustin: *De magistro / Despre învățator*. Kétnyelvű kiadás. Ford., bev., jegyz. Eugen Munteanu. Iași 1995. 29.

⁹ Uo. 30.

¹⁰ Uo. 31.

¹¹ Nem érdektelen azonban megemlíteni, hogy a dialektikus hagyomány és a dialogikus forma védelmében Augustinus még akkor is nyilatkozott, amikor, kései alkotói korszakában, ő maga már nem dialógus formában írta szövegeit. Főként a donatistákkal – akik a teológiai igazságok kifejezésére abszolút méltatlannak tartották a dialogikus kifejezésformát, következképpen bármilyen alkalmazását elítélendőnek vélték – folytatott vitáiban lehet ennek a nyomait fellelni.

terminológia itt kiegészül az arisztotelészi terminológiával,¹² Tamás ugyanis úgy fogalmaz, hogy a közönséges megismerésben az ismeret nemcsak passzív, hanem aktív lehetőségként is preegzisztens (az *intellectus possibilis* és az *intellectus agens* fogalmaira támaszkodva), ezért az ember semmit sem ismerhet meg önmaga (ereje) által: „Scientia preaeexistit in adiscente in potentia non pure pasiva, sed activa; alias homo non posset per seipsum acquirere scientiam.”¹³

Eckhart Mester az arisztotelészi értelmezést megengedő és bizonyos mértékig az arisztoteléanus logika jegyeit is sejtető aspektusokkal szemben a *De magistro* platonikus vonásait hangsúlyozza, és ezáltal a tanítást úgy értelmezi, hogy az a lélekben előzetesen meglévő tudás előhívása, *életre keltése*.¹⁴

Figyelemre méltó, hogy noha Ágoston itt a belső emberről, a belső tanítóról beszél, az, ahogyan a beszédet meghatározza, még kizárja a tiszta mentális szó, az értelmi beszéd elgondolását. Ezért véli Panaccio úgy, hogy ebben a szövegben csak mintegy előre van jelezve (a teológiai szempontok tartalmi következményeként) néhány a későbbi belső beszéd vonásai közül. Amiről itt szó van, azt a középkori gondolkodás későbbi és igen nagy karriert befutó *imaginatio vocis* vagy *verbum imaginabile* kifejezései tolmácsolják: a kimondásra szánt és/vagy kimondható szavak mentális reprezentációjáról. Ágoston az ima (a belső párbeszéd) kapcsán beszél e fogalmakról: a csendben, magunkban elmondott ima a szavak hangok nélküli el- vagy inkább végiggondolása (ami szintén diszkurzív művelet, szintén időbeli, *locutio*, és bizonyos konkrét nyelvhez kötött), vagyis csupán emlékezetünkbe idézése a már megtanult verbális jeleknek és tartalmaknak.

Amint arra a kutatások felhívják a figyelmet (gondolhatunk itt Alain de Libera, C. Panaccio, Lucia Wald vagy É. Bréhier munkáira), a meghatározás szintjén itt még csak a hangoknak a gondolkodásban megragadott/mozgatott képzetéről van szó, nem pedig a későbbiekben kifejtett, főképpen *A Szentháromságról* és *Vallomások* c. műveiben kifejezést nyerő és egyre sokrétűbben kidolgozott belső beszédről, amely már olyan általánossági fokozat, hogy nem tartozik egyetlen nyelvhez sem. Talán ezért is játszhatott a *De magistro* olyan fontos szerepet a későbbi realizmus-nominalizmus vita alakulásában, ugyanis ha a dialógus konklúzióit vesszük figyelembe, egyértelműen az esszencialista álláspont korai kifejezésével állunk szemben, ugyanakkor a belső logosz, a belső diskurzus itt használt meghatározása még az arisztoteléanus hagyományhoz köthető, abban az értelemben, hogy még a logikai formák, a mérlegelés, a diszkurzív gondolkodás térénuma, ezért strukturált részeiben artikulálható.¹⁵

A definícióban azonban már a kezdetektől utalás esik a szavak jelentésének problémájára, amelynek természete az intelligibilis tartalom, és amely ezáltal megkülönböztetendő a dologtól, a külső létezőtől, amelyre a szavak vonatkoznak. A *De dialecticában* már megjelenik a *dicibile* terminus, ez alatt a szó azon részét kell értenünk, amit, az augustinusi szöveg parafrázisával élve, inkább az elme, mint a fül fog fel. Tulajdonképpen már itt az értelemről beszél, azon mentális/logikai tartalomról, amit a dialektikus és főleg a sztoikus hagyomány¹⁶ alapján világosan el

¹² Augustinus és Tamás elképzeléseinek részletesebb összehasonlításához lásd Sfantul Augustin: *De magistro / Despre învățator*. 200–224.

¹³ Uo. 21.

¹⁴ Uo. 20.

¹⁵ A kései korszak verbummeghatározására ez már nem érvényes. – Lásd Claude Panaccio: *i. m.* 117–118.

¹⁶ Hogy csak egyet említsünk a legfontosabb források közül: a sztoikus gondolkodásban meghonosodott, a külső dolog–nyelvi jelölő–értelmi tartalom (fogalom) vagy *lekton* (a nem teljes *lekton* szójelentéseket takar, pl. névszó vagy ige, a teljes *lekton* nyelvtani-logikai formája a kijelentés, mondat, szillogizmus) hármás distinkcióját és a (külső) logosz

lehet különíteni a külső dologtól, amelyre a szó vonatkozik. (Vitatható, hogy Ágoston itt csak a sztoikusok által használt *lekton* terminust hasznosítja-e, vagy emellett a *logosz prophorikosz* és *logosz endiathetosz* különbségéről lezajlott vita¹⁷ is inspirálta elképzelését.) A *dicibile*-t a lélekben találjuk, tehát az értelem valami mentálisként van meghatározva. Viszont a *De dialecticának* az a része, amelynek terv szerint az értelem, a *dicibile* természetével kellett volna foglalkoznia, nem íródott meg, Augustinus befejezetlenül hagyta ezt a művét, ezért tisztázatlan a fogalom pontosabb értelmezése. Amennyiben viszont az elméleti, belső intellektuális folyamatra utal, már előre jelzi a későbbi belső beszéd kérdéskörét és a nagy traktátusokban megjelenő lélektani klasszifikációkat.¹⁸

Az ágostoni beszédkonceptiók második állomását a *verbum in corde* jelenti, a lélekben hordott szó, amely anélkül fejeződik *ki*, hogy bármit is lényegéből és egységéből elveszítene. Ennek a kifejezésnek a használatát a *De doctrina christianában* találjuk: egy teológiai jellegű hasonlattal állunk szemben, amely által a szerzőnek az a célja, hogy tisztázza a Fiú megtestesülésének lényegét és értelmét. Az eszmefuttatás röviden így hangzik: amikor valamit kimondunk, a bennünk, a lelkünkben lévő szó hanggá lesz, és beszédnek (*locutio*-nak) nevezzük. De a beszéd aktusa által gondolkodásunk nem válik azonossá a kibocsátott hanggal. Teljes és azonos marad önmagával, nem történik más, mint hogy kölcsönveszi a hang formáját, ezáltal viszont benne semmi nem változik meg. Ugyanígy van, mondja Ágoston, az isteni Ige esetében is: Istenben semmi nem változott, nem hasonlott meg azért, hogy testet öltött, *megtestesült* az emberek között.¹⁹

Az analógia a gondolkodás, az értelmi aktus immateriális természete és az isteni természet anyagtalansága között lát hasonlóságot, illetve aközött, ahogyan mindkettő materializálódhat anélkül, hogy ezáltal megoszlaná vagy megváltozna, de nem terjed ezen aspektuson túlra. (Nem

prophorikosz–(belső) logosz endiathetosz szembeállítását illetően megkerülhetetlen forrás Sextus Empiricusnak az *Adversus mathematicos* c. műve. Ebben mutat rá, hogy a sztoikus gondolkodók álláspontjának megfelelően a jelölő valódi jelöltje nem maga a dolog, hanem az értelmi reprezentációja, a *lekton*. A *lekton* a sztoikus elgondolásban testetlen (szemben a hanggal és a beszéd tárgyával, amelyek materiális létezők) és objektív, tehát nem valamely a tudatban végbemenő testi, szubjektív gondolkodási folyamat része. Nem gondolat, de mint objektív tartalom csak annyiban létezik, amennyiben a gondolkodás létrehozza, érzékletesebben szólva megjeleníti, megtestesíti. Megjegyzendő még, hogy ez a sztoikus elképzelés, ámbar a predikáció kérdéseit állítja a középpontba, nemcsak egy grammatikai-logikai sémát képvisel, hanem értelmezhető egy gnoszeológiai, ugyanakkor ontológiai elképzelésként is, amennyiben a *lekton* tiszta és objektív szellemi léttel ruházza fel. A *lekton*nak a nyelvtani-szintaktikai kérdések szempontjából való megragadásáról lásd Dobos Csilla: *A vonzat fogalmának kialakulásáról*. Publicationes Universitatis Miskolcensis. Sectio Philosophica. Tomus X. Fasciculus 3. (2005). 27–49. https://matarka.hu/koz/ISSN_1219-543X/tomus_10_fas_3_2005/ISSN_1219-543X_tomus_10_fas_3_2005_027-048.pdf. (Megtekintve: 2020.10.11.)

¹⁷ Ennek a vitának filozófiai képviselői, valamilyen módon mind a sztoikus filozófusokhoz kapcsolódva, azt próbálták eldönteni, hogy mi a különbség ember és állat között a külső és belső logosz fogalom páros szempontjából. A nagy kérdés az volt, hogy vajon az állatok rendelkeznek-e a *logosz endiathetosz* valamilyen képességével, illetve ha nem is, miért tagadják a sztoikusok a *logosz prophorikosz* meglétét az állatok esetében. A fogalom páros legrégebbi használatáról Alexandriai Philón szövegei tanúskodnak, de az említett vitának résztvevői voltak olyan más ismert gondolkodók is, mint Porphüriosz és Sextus Empiricus is. – Vö. Claude Panaccio: *i. m.* 53–57.

¹⁸ Vö. uo. 111.

¹⁹ „Quomodo venit, nisi quod *Verbum caro factum est et habitavit in nobis*? Sicuti cum loquimur, ut id quod animo gerimus in audientis animum per aures carneas illabatur, fit sonus verbum quod corde gestamus, et locutio vocatur. Nec tamen in eumdem sonum cogitatio nostra convertitur, sed apud se manens integra, formam vocis qua se insinuat auribus, sine aliqua labe suae mutationis assumit. Ita Verbum Dei non commutatum, caro tamen factum est ut habitaret in nobis.” – S. Aurelii Augustini: *De doctrina christiana libri quatuor*. I. 13.12. http://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index2.htm.

arról van szó, hogy az emberi értelem és az isteni természet egyenrangúak volnának, hanem inkább arról, ha a szentháromságtan pszichológiai analógiáira is gondolunk, hogy az emberi gondolkodás ezen önazonossága egyfajta *imago dei*. A *verbum in corde*, amennyiben a *locutio*val szembehelyezett és amennyiben a hangsúly az egységére tevődik, már arra enged következtetni, hogy itt nem a diszkurzív gondolkodásról esik szó, hanem egy alapvetőbb, egyszerűbb, közvetlenebb s ahhoz képest elsődleges szintről, amely egyáltalán lehetővé teszi az emberi és isteni közti említett analógiát. Amint arra Panaccio is felhívja a figyelmet, a szóhasználatnak itt inkább egezetikai háttere van, ugyanis a szöveg hely a János Evangéliumának Logosz-fogalmára használja a latin *Verbum* kifejezést (*Az Ige testté lőn, és közöttünk lakozék*), következésképpen a *verbum in corde* gondolatmenete nem valamilyen filozófiai előzményekből, hanem a keresztény hittételek magyarázatából levezetett elgondolás.²⁰

Augustinus gondolatmenete hasonló itt elődei – Antiochiai Theophilosz, Juszinosz, Tertullianus és milánói Ambrus – gondolatmenetével: az isteni ige emberi gondolkodással való összehasonlításának célja az, hogy bebizonyítsa, egy szellemi lény testet ölthet, kitárulkozhat anélkül, hogy bármit is veszítene saját belső egységes lényegéből. A *verbum in corde* gondolata egyéb későbbi műveiben is előfordul (főként a *Sermones*-ben és más prédikációkban),²¹ ugyanazon értelemben használva: egy olyan *verbum*, amely megelőzi a nyelviséget. Ez a belső beszéd nem kötődik egyik vagy másik konkrét nyelvhez,²² és csak akkor kell intézményes formára hoznunk, ha kommunikálni akarjuk kifele. A belső, mentális beszéd éppen azáltal különbözik a külsőtől, hogy a psziché azon jelensége, amelyben az ember legközelebb áll teremtőjéhez, mi több, hasonló is hozzá. A belső beszéd, szemben a külső, hangzó szóval, nem fragmentált, nem feltételez beszédhangok, sem szótagok közti különbségeket, ez a tiszta egység és azonosság. A nyelvek sokfélesége csak az exteriorizálási szándéknak és a kifejezésnek köszönhető, a nyelviséget megelőző gondolkodás és tudás azonban fogalmi vagy akár fogalom előtti. A kimondott szó és – tegyük hozzá – a külső diskurzus az érzékelés összetevői (az érzékszervek és a közeg) által anyagiságot implikálnak, ezáltal pedig a belső (értelmi) diskurzushoz képest másodrendűvé válnak, nem lényegi, hanem csak instrumentális használatra redukáltak.

A szóban forgó kérdés vonatkozásában harmadik és egyben végső álláspontját főként a *Szentháromságról* írott értekezés és a *Vallomások* egyes részei képviselik. Arról a komplex és szisztematikus szándékkal végzett pszichológiai elemzésről beszélünk itt, amelynek célja, hogy a Szentháromság mintájára az emberben meglévő hármasságokat feltárja, illetve, hogy ezek által érthetőbbé tegye a három isteni személy egységes természetét, egylényegűségét. Ez az elemzés, amelyhez Augustinus a *homoousios* krisztológiai tantétel védelmében és az ortodox keresztény álláspont példázásának szándékával folyamodik, azért bonyolult és sokrétű, mert olyan fogalmakat köt össze, mint az emberi értelem, az érzékelés, a memória, az intenció, az akarat és a szeretet: az emberi léleknek a tapasztalati-értelmi racionális megismeréssel kapcsolatos teljes spektrumát fel akarja tárni, ám nem ismeretelméleti céllal, hanem

²⁰ „On peut en conclure que ce ne sont pas l'énigmatique source stoïcienne du *De dialectica* ni d'ailleurs sa culture philosophique générale qui inspirèrent à Augustin son thème caractéristique du *verbum in corde*, mais les lectures proprement chrétiennes qu'il a dû faire dans les années 390.” – Claude Panaccio: *i. m.* 112.

²¹ Ez a második szakaszra jellemző fogalomhasználat és gondolatmenet Panaccio szerint kb. a 417-ig íródott szövegeiben fejeződik ki. – Uo. 112–113.

²² „Augustin, à ma connaissance, est le premier à se montrer aussi net sur ce point.” – Uo. 113.

az említett teológiai megfontolásból.²³ Az értekezés második felében (főképpen a VIII., X. és XV. könyvekben) a korábbi *verbum* belső *képként* nyer meghatározást (*phantasiaként* – ha valamilyen az érzékelés által megtapasztalt dolog emlékképe, vagyis ha érzetképre vonatkozik, és *phantasmaként*, ha a képzelet által létrehozott). Ez a képesség már evidensebb módon áll szemben a diszkurzivitással, mint az előző szakaszban említett *verbum in corde*.

Annak ellenére, hogy – arisztotelianus szellemben értelmezve a fogalmakat – a *phantasia* és a *phantasma* még kapcsolatban állnak a megismerés alacsonyabb szintjeivel,²⁴ az érzékiség fokozatosságával, mint mentális reprezentációk nem diszkurzív logikában működnek. Viszont ha ennél a megállapításnál megállt volna az érvelés, nem tudott volna többet mondani, mint a *De magistrónak* az illumináció általi visszaemlékezés-tanában. Augustinus itt azonban továbbmegy, és eljut a *cum amore noticia* megfogalmazásáig, amely már világosan utal az igazság megismerésének egyetlen lehetséges útjára és az ebből következő gyakorlati-etikai következményekre.

Ágoston kiemeli ennek a folyamatnak a dinamikáját: egyrészt, a belső fogalom kifejeződik, az (ön)ismeret megszületik, másrészt pedig az ész maga a mozgató, a cselekvés szándéka. Az alábbi idézetben jól érzékelhető, ahogyan a *szó* és a *kép* egymás mellett szerepel, és ugyanarra az ismeretre vonatkozik: „... amikor az értelem ismeri és állítja magát, akkor a magáról kimondott szó olyan ismeret, amely vele mindenben egyenlő és azonos. Hiszen nem alacsonyabb lényegű dolgot ismert meg, mint a tárgyak esetében, és nem is magasabbat, mint Isten esetében. És mivel az ismeret hasonló ahhoz a dologhoz, amit megismertünk, vagyis ahhoz, aminek a képe, azért itt a hasonlóság teljes és tökéletes, hiszen az értelem az ismerő és a megismert. Ezért ez az ismeret kép is és szó is, és annyiban kifejező, amennyiben a megismerésben egyenlő lett a megismerővel. Így ami születik, egyenlő azzal, akitől születik.”²⁵

Az ismeret és a fogalom nem jöhet létre a vágy és a szeretet nélkül, vagyis a léleknek egy olyan önmozgásával van dolgunk, amely tárgyat illetően kettős ismeretet eredményez, ugyanakkor működését illetően is kettős indítatású: önmaga és a gondolt tárgy szimultán módon és elválaszthatatlanul jelenik meg benne. E mozgás indítóokát és célját Augustinus egyaránt a szeretetben véli felfedezni. Amint azt a IX. könyvben olvashatjuk, a szó itt az akaratot, a megismerés vágyát és ezáltal örömét is jelöli, úgy is mondhatnánk, a lélek önmagának adott parancsáról van szó, amely bármely gondolati aktus és nyelvi megnyilatkozás mozgatórugója. Nemcsak a kifejezés, hanem a megismerés aktusa is akarati aktus, az egyén részéről akarati erőfeszítést feltételez, amely nélkül semmilyen külső hatásra nem jöhet létre igaz ismeret: „amikor az értelem ismeri és szereti önmagát, akkor megjelenik benne

²³ Panaccio szerint ezt a módszert ihlethették Marius Victorinus hasonló eljárásai. – Lásd Claude Panaccio: *i. m.* 114. Úgy gondoljuk, a felvetés annál inkább megállja a helyét, minél inkább szem előtt tartjuk az ebben a dogmatikus értekezésben még mindig helyenként érzékelhető újplatonikus filozófiai háttérrel, amely többek között az eljárás motívációjában is megragadható: a metódus választásának kiindulópontja azon újplatonikus hierarchikus világkép, amely a teremtett világban egy olyan rendet feltételez, amelyben az alsóbb szintű teremtményekben is megragadhatók bizonyos aspektusok a teremtő perfekcióból. *A Szentháromságról* c. munka IX. könyvének 7. fejezetében ennek explicit megfogalmazásával is találkozunk: „Az időben keletkezett dolgok mind az örök igazság alapján lettek, és mi értelmünk szemével ebben az örök igazságban szemléljük azt a formát is, amely a mi létezésünk modellje, és amely szerint magunkban vagy a testekben helyes ítélet alapján valamit megvalósítunk. Azután a dolgoknak a létrejött ismeretét, mint szót hordozzuk magunkban, s mintegy gondolatban szüljük, s amikor így az megszületik, nem válik el tőlünk.” – Aurelius Augustinus: *A Szentháromságról*. Ford. Gál Ferenc. Bp. 1985. 275.

²⁴ Vö. Arisztotelész: *Lélektanulmányok*. Ford. Steiger Kornél. Bp. é.n.

²⁵ Aurelius Augustinus: *i. m.* IX. 11. 279–280.

a szava. S mivel szereti az ismeretét, és ismeri a szeretetét, azért a szó is szeretetben fejeződik ki, a szeretet pedig szóban, s mindkettő benne van a szeretőben, illetve a kimondóban.²⁶

Claude Panaccio érzékletes szóhasználata szerint a belső szó ezáltal az emberi spiritualitás és megismerés egyfajta erotikájában²⁷ vesz részt, amint azt a *mens-notitia-amor* hármasság is érzékelteti. Az értelem szava éppen abban különbözik a többi mentális reprezentációtól, hogy a vágy kifejezője a morális rendben. Be kell látnunk, a belső szó itt megjelenő meghatározása a korábbi művekből még teljességgel hiányzik, még akkor is, ha platonizmusának köszönhetően utalások erre vonatkozólag már fel is fedezhetők azokban. Ebben a megfogalmazásban jut Augustinus a legmesszebbre: a szeretettel egyesült ismeret, a *cum amore notitia* lévén a fejlődési görbe utolsó, legkomplexebb, ugyanakkor a belső szót mint ismereti és önismereti dimenziót egyaránt és egyértelműen előtérbe helyező stádiuma.

Szintén erről beszél a XV. könyv alábbi paragrafusa is, amelyben a szerző szándéka az, hogy Isten ígéjét az értelmi szóval összehasonlítva megmutassa, az isteni ige hasonlatosságát a lélekben, a megismerés bonyolult mechanizmusának egységében kell keresni. Ezekben a fejezetekben a belső beszéd dinamikus egysége, kép és szó azonossága a gondolkodás, a logosz folyamatát általában jelenti, mint az a következő idézetből is kitűnik: „De azért, hogy a gondolatokat a szív szavának nevezzük, nem zárjuk ki, hogy vannak olyan meglátások, amelyek ismereteink felidézéséből keletkeznek, amennyiben azok igazak. Amikor ezek kívül, a test által mennek végbe, akkor más a beszéd, és más a látás, de amikor belül gondolkozunk, a kettő egy. Mint ahogy az érzékszervekben a látás és a hallás nagyon különböznek egymástól, a lélekben azonban nem más a látás, mint a hallás. A beszédet kifelé nem látni, hanem hallani lehet, mégis az evangélium azt állítja, hogy az Úr látta belső szavukat, azaz gondolatukat, nem pedig hallotta.”²⁸

A lélekben a megismerés egységes, nem elkülönült, akár az érzékszervek, hiszen a lélek az isteni képmás, a teljes azonosság és a teljes egység emberi léptékű kifejeződése. Ebben az egységben a képi módon megragadott végső igazság alapozza meg a fogalmat, a logikai-szintaktikai struktúrát és a további *locutiót*, bár aktuálisan csak akkor létezik, amikor gondolkodunk róla. A memóriában lokalizálható, de aktuálisan mindig az akarat és a szeretet összefüggéseiben ragadható meg. Továbbá, amint Ágoston mondja: „Ez a beszéd nem tartozik egyetlen nyelvhez sem, vagyis a nemzetek nyelvéhez, mint amilyen a mi latin nyelvünk. Aki ezt megérti, mintegy tükörben és homályosan látja az Igének azt a képmását, amelyről írva van: *Kezdetben volt az Ige, az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige.*”²⁹ A közvetlenül ezt megelőző passzusban az is benne foglaltatik, ahogyan ezek a szintek, a szó/ismeret egyre inkább exteriorizált és verbalizált fokozatai egymásra épülnek: „Tehát bárki megértheti a szót, nemcsak mielőtt hangzik, hanem még mielőtt a hangok képei felvetődnének a gondolatban”³⁰ vagy más helyütt: „De hogyan lenne az szó, amit a gondolkodó látás nem formált ki? Hogyan lenne hasonló ahhoz a tudáshoz, amelyből születik, ha nem ölti magára annak formáját, és csak azért hívjuk szónak, mert felveheti a formát? Ez ugyanaz, mint ha ezt mondanánk: azért nevezzük szónak, mert lehet belőle szó. De mi az, hogy lehet belőle szó, és ezért már méltó a szó névre? Mi az az alakítható

²⁶ Uo. 278.

²⁷ „... une représentation mentale, donc, porteuse d’une charge mobilisatrice ou érotique.” – Claude Panaccio: *i. m.* 116. Hozzáteesszük, hogy a platóni isteni Erősz, a bölcsesség-szépség és az ideák szeretete, kontemplációja Augustinusnál az *Amor Dei* megfogalmazásban válik e keresztény színezetű etika alapkövetelményévé.

²⁸ Aurelius Augustinus: *i. m.* 455–456.

²⁹ Uo.

³⁰ Uo.

dolog, aminek még nincs alakja, hacsak nem az értelemnek valamilyen sajátsága, amit akaratunkkal így vagy úgy irányíthatunk [...] Az igazi szó akkor jön létre, amikor az akaratunkkal mozgatott képesség arra irányul, amit tudunk és átvéve a dolog hasonlóságát, formát ölt. Akkor már úgy gondoljuk a dolgot, ahogy ismerjük, azaz hangzás nélkül, a hangzásra való gondolat nélkül, ezért nem tartozik egyetlen nyelvhez sem, hanem a szívben mondjuk ki.³¹

Ágoston ismerte a Platón-szövegek latin fordítását, ismerhette Antiochiai Theophilosz és Hippolütosz gnosztikusok elleni vitáját, Jusztinosz gondolatrendszerét, valamint Plótinosz felfogását is a logoszról. Az sem véletlen, hogy éppen *A Szentháromságról* utolsó könyvében találjuk az akadémikus szkepticizmus ismeretelméleti szempontú cáfolatát, amelyben Augustinusnak a megismerés lehetőségével kapcsolatos fő érve, szemben a szkeptikus filozófia tanításaival, éppen az öntudat:³² a saját gondolkodásunk meglétéről, ebből következtetve pedig élő mivoltunkról való bizonyosságunk. Az érzékelést illetően Augustinus azon az állásponton van, hogy meg lehet kérdőjelezni és el lehet utasítani a dolgok és az általunk érzékelt fenomenek közötti azonosság gondolatát, viszont nem lehet megkérdőjelezni saját érzeiteink szubjektív igazságát.³³ Abban, hogy *számomra* a dolog ilyennek vagy olyannak látszik, tűnik, nem kételkedhetem. Éppen az öntudat bizonyossága az, aminek létezésére építeni lehet a további cáfolatot, valamint a megismerés és tudás rendszerének továbbgondolását is. Következésképpen elmondhatjuk, hogy nemcsak a fentebb említett gondolkodók, hanem a szkeptikus filozófiai tételek is hatással lehettek a beszédre alkotott nézeteinek e kései formájára. *A verbum* kifejezéssel Ágoston éppen a görög *logosz* fogalmát ültette át latinra, ennek használatát a középkor az ő műveinek és nagy hatású recepciójuknak köszönhette.

A logosz dinamikusságára fektetett hangsúlyt magyarázhatjuk Ágoston újplatonizmusával, azonban a tiszta értelmi szó és az értelemben megjelenő szavak reprezentációja közötti különbségtétel Ágoston egyéni, eredeti hozzájárulása, amelyet a keresztény hit és a dogmatikus magyarázatokra való törekvései tudnak igazolni. Pályája elején a külső diskurzusnak, a szónoki beszédnek, a dialektikának mint *disciplina disputandina* központi fontosságot tulajdonított a beszéd kérdéskörének vizsgálatában; ezekben a szövegekben a diszkurzivitásnak még meghatározó szerepe van, ám ez a kései műveiben háttérbe szorul, helyét átadva az illuminációnak és a megtestesülésnek, valamint a morális értékelésnek. Mert az értelmi szó mint a megismerés alap kategóriája, a *cum amore notitia* nem jelekből áll, hanem minden jelhez képest elsődleges.

The Problem of External and Inner Speech in Augustine's Philosophy

Keywords: external speech, inner speech, rhetoric, dialectics, concept, image, inner truth

The aim of this paper is to sketch some of the philosophical and theological guidelines of Augustine's thinking on the problem of external and inner speech. By the examination of the key works for this topic, scholars identified different meanings of the speech, which seem to show an evolution from the external speech toward the concept of a more interiorized one. In our paper, we intend to discuss the explanation of this movement and to present the main characteristics of its degrees.

³¹ Uo. 469.

³² Uo. 460–463.

³³ Az augustinusi ismeretelméleti elgondolásokról, a szkepticizmussal szemben megfogalmazott érveiről lásd bővebben Copleston igen hasznosnak bizonyuló összefoglaló elemzését. Frederick Copleston: *i. m.* 50–65.

Tánczos Péter

Létezik-e politikai a priori?

Immanuel Kant és Friedrich Schlegel „vitája” a forradalomról

Az etikai és politikai regiszter közötti térben: a zsarnokölés kérdése

A morálfilozófia egészéről mint történeti jelenségről kétségtelenül lehetetlen érvényes, általános kijelentéseket tenni, hiszen ha meg is próbálkoznánk vele, azonnal találnánk olyan tendenciákat, példákat, eseteket, amelyek megcáfolják az elhamarkodott generatív állításokat. Ezzel együtt talán nem teljesen alaptalan általánosítás, ha a nyugati filozófiai etika egyik meghatározó ismérvének az általánosságigényt tartjuk. A morálfilozófia – legalábbis a jelen tanulmány által vizsgált, 18–19. századi formájában – az általánosérvényűség elvárásával lép fel, nem igazán hagy teret a kivételeknek.¹ Bár az egyes morálisan vizsgálható cselekedetek megítélése változhat, legalább az ítélet alapjául szolgáló elveknek azonosnak kell lenniük. Immanuel Kant etikája pedig egyenesen az univerzalitás igényével jelentkezik, s a kategorikus imperatívuszt mint elvárást minden véges eszes lényre (nem csupán az emberekre) is érvényesnek tartja.² A königsbergi filozófus álláspontja – még ha nem is reprezentálja a morálbölcsélet egészét – már csak azért is fontos számunkra, mivel jelen írás középpontjában elsősorban az ő munkássága áll.

A tágan értett elvszerű etikai elvárások azonban igen gyakran kerülnek egymással ellentmondásba: mivel egyaránt az általánosság elvárásával lépnek fel, nehéz eldönteni, hogy az egymást teljesen tagadó erkölcsi parancsok közül melyiknek engedelmessédjünk. Az ilyen, morális tapasztalatunkban rendszeresen jelentkező problémákat a filozófiai etikák általában vagy egy hierarchikus sorrend felállításával próbálják megoldani, vagy az egyik általános etikai imperatívuszt metafizikai alátámasztásával és a konkurens elv negligálásával próbálnak felülkerekedni a dilemmán.³ Ilyen, egymásnak ellentmondó elveket magába olvasztó morális

Tánczos Péter (1987) – filozófus, egyetemi adjunktus, Debreceni Egyetem, Debrecen, tanczos.peter@arts.unideb.hu

¹ Nyilván számos ellenpéldát lehet felhozni erre a kijelentésre – ahogyan azt előre jeleztem is –, de mivel a fenti premissza a későbbi témaszűkítés után elveszti a relevanciáját, csupán egyet említenék itt: elég csak René Descartes ideiglenes etikájára gondolunk, amely pusztá létével ellentmondani látszik az etika általánosság-igényének. Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy ez már csak státuszánál fogva is inkább a szokások rögzítése, mintsem kidolgozott filozófiai etika. – Vö. Kalocsai Dezső: *Descartes etikája*. Bp. 1964. 46–51.

² Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Bp. 1996. 49.

³ A két megoldás közötti különbség leginkább abban nyilvánul meg, hogy csak értéksorrendet állítunk fel az elvek között, vagy az egyik a másikat teljesen felül írja. Előbbire jó példa lehet John Rawls lexikai rendje, míg utóbbira talán Petrus Abaelardus azon megállapítását hozhatjuk fel, miszerint az önvédelemből elkövetett gyilkosság is bűn,

jelenség a zsarnokölés vagy az illegitim hatalommal szembeni törvénytelen fellépés problémája. A hatalmával visszaélő vagy arra méltatlanná vált szuverén elleni felkelés a pre- és kora modern korban alapvetően etikai kérdésként merült fel, hiszen a politika még nem vált autonóm szférává. Egyfelől a gyilkosság bűn (ahogyan a szuverén elleni lázadás is), másfelől a törvénytelené vált állapot felszámolása, a zsarnokság alóli felszabadítás is egy *kellésként* jelentkezik. Ebben a klasszikus politikai kérdésben tehát két, egymást kizáró „etikai” általánosság feszül egymásnak. Az általánosság kérdését így egy ellentmondó generatív elveket integráló részprobléma teszi problematikussá. A magától értetődőség megszűnik, és mivel a sorrend felállítása itt nem lenne megoldás, valamilyen magasabb, metafizikai elvre kell visszavezetni az egymásnak feszülő imperatívuszokat. A fő gond azonban az – ahogy mindjárt látni fogjuk –, hogy a zsarnokölés ott jelent etikai-politikai dilemmát, ahol egy és ugyanazon metafizikai elv legitimálja a két erkölcsi előírást. A paradoxon tehát éppen arra apellál, ami a létét okozza.

A zsarnokölés kérdésének rendkívül nagy irodalma van, elég ha csak az antikvitásban meghatározó koncepciókra (Ciceróra még egy utalás erejéig visszatérek) vagy Kálvin releváns elképzelésére gondolunk, azonban csak egyetlen, a fenti sajátosságot szépen megvilágító elméletet emelnék be a gondolatmenetünkbe. Salisburyi János *Policraticus* című írása tipikus esetét nyújtja az olyan megoldásnak, ahol a szerző a két ellentétes elvárás egyazon metafizikai princípiumra vezet vissza: „Annak szabad ugyanis hízelegni, akit megölni is szabad. A zsarnokot meggyilkolni pedig nemcsak hogy szabad, hanem méltányos és igazságos is. Mert aki kardot ragad, megérdemli, hogy kard által vesszen el. De hogy kardot ragad, csak arra mondjuk, aki a kardot vakmerősége révén bitorolja, nem pedig arra, aki annak használatára az Úrtól kapja a hatalmat. Aki ugyanis Istentől kapja a hatalmat, az a törvénytet őrzi, a jog és igazság szolgálója. Aki viszont bitorolja azt, az elnyomja a jogot, és a törvényeket saját akaratának veti alá. Méltán visel tehát fegyvert a jog az ellen, aki a törvényeket lefegyverzi, és méltán szigorú a közhatalom azzal szemben, aki arra törekszik, hogy a köz kezéből a fegyvert kiragadjá.”⁴

Salisburyi János álláspontja nagyon határozott állásfoglalásnak tűnik, azonban fontos megjegyezni, hogy a könyv későbbi, pontosító megjegyzései, kitételei szinte teljesen kizárják a tényleges zsarnokölés morálisan elfogadott megvalósíthatóságát.⁵ A szerző a gondolatmenetét a barátság és hízelgés témájával indítja, s Cicero álláspontját eleveníti fel⁶ és gondolja tovább, azonban a zsarnoköléssel kapcsolatos tézisét Máté evangéliumára alapozza, tehát arra az újszövetségi hagyományra támaszkodik, amely mindenféle gyilkosságot eleve határozottan tilt. Salisburyi János ugyanabból a metafizikai forrásból kiindulva állítja a zsarnokölés helyességét, amely – a keresztény hagyományban legalábbis – egyúttal el is ítéli azt mint gyilkosságot.

mivel az ölésbe való beleegyezés semlegesíti az öfenntartást. – Vö. John Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Bp. 1997. 88.; Petrus Abaelardus: *Etika*. Bp. 1989. 59.

⁴ John of Salisbury: *Policraticus*. *Az udvaroncok hiábavalóságáról és a filozófusok nyomdokairól*. Bp. 1999. 51.

⁵ Vö. Somfai Anna: *Bevezetés*. = John of Salisbury: *Policraticus*. 34–35.

⁶ Salisburyi János itt csak Cicero a barátságról alkotott, a zsarnok kapcsán releváns elképzelését citálja (vö. Marcus Tullius Cicero: *Laelius vagy a barátságról*. = Uő: *Válogatott művei*. Bp. 1987. 412–413.), de Cicero zsarnokölésre vonatkozó elképzeléseit ezen a ponton nem használja fel. Bár itt nincs lehetőség alaposabban belemenni Cicero koncepciójának elemzésébe, de azt azért kiemelném, hogy például *Az államban* a zsarnok dehumanizálásának legitimációs eljárására támaszkodik. – Vö. Marcus Tullius Cicero: *Az állam*. Bp. 2007. 125.

Azt, hogy az ilyen gesztus lényegénél fogva igazolhatatlan, János egyik eljárása szépen megvilágítja. A *Policraticus* V. könyvében ugyanis egy feltehetően fiktív műre, az *Institutio Traiani* című állítólagos Plutarkhosz-szövegre támaszkodik organikus államfelfogása bemutatásakor; a kitaláció azért valószínű, mivel más, korábbi forrásból nem tudunk ilyen írás létezéséről.⁷ A fikciót tulajdonképpen be is jelenti János, hiszen az előszóban ő maga vallja be, hogy olykor „kegyes hazugságokhoz” folyamodott, és a kitalált szöveghelyeket is beleszótt a könyvébe, ha az a valószínűséget jobban szolgálta.⁸ Az V. könyvben pedig bravúrosan játszik saját fikciójával, például elmagyarázza, hogy miért nem érdemes szó szerint idéznie a könyvet,⁹ de jelzi azt is, hogy Traianus nevelőjének tanait azért érdemes megvizsgálni, mivel a fejedelmek szemmel láthatóan Plutarkhosz instrukcióit követték politikai tevékenységük során.¹⁰ Ezt a játékot és annak nyelvi-logikai alapjait (összevetve például a *Metalogicon* című könyvének állításaival) itt nem áll módunkban rekonstruálni, mivel számunkra csak az a fontos, hogy Salisbury János saját politikai elképzelését – amelynek konstitutív része a zsarnokölés afirmálása – végső soron egy fiktív referenciára építi: paradox módon pont olyan támasztékot keres a koncepciójának, ami arra eo ipso alkalmatlan. Ez az abszurd megoldás híven reprezentálja az egymással szembekerülő általános elvek legitimitációs problémáját.

A problematika némiképp ahistorikus ismertetésére és a középkori előképre azért volt szükség, hogy éppen csak érzékeltessük, az Immanuel Kant és Friedrich Schlegel álláspontja közötti különbségnek messzire visszanyúló történeti és metafizikai gyökerei vannak. Bár jelentős különbséget generál, hogy a zsarnokölés premodern kérdése a modernitásban átalakul az illegitim hatalom elleni felkelés problémájává, és egy tipikusan etikai dilemmából politikai jellegű elvi feszültségtér keletkezik, a jelenség mögött álló problematika nem kizárólag a két német filozófusnál bukkan fel. A zsarnokölés témája ugyan fokozatosan háttérbe szorul a felkelés vagy a forradalom legitimitáskérdésének javára, ahol fennmarad a motívum, ott továbbra is etikai dilemmának mutatja magát; gondoljunk csak például Hume a *Tanulmány az erkölcs alapelveiről* című munkájára, amelyben a kérdés egyértelműen morálfilozófiai vonatkozásban lesz releváns.¹¹ A hatalmával visszaélő szuverénnel szembeni felkelés viszont már jogi-politikai problémaként jelenik meg: mi legitimálhatja a legfőbb (de illegitimnek tartott) politikai hatalom eltávolítását.¹² A probléma átfogalmazása, valamint az ebből fakadó sajátos politikafilozófiai kontextus az általános elvek egy új konfrontációját nyitotta meg.

⁷ Vö. Cary J. Nederman: *Editor's Introduction.* = John of Salisbury: *Policraticus. Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers.* Cambridge 2007. XXI.

⁸ Vö. John of Salisbury: *i. m.* 46–49.

⁹ Vö. *uo.* 102–104.

¹⁰ Vö. *uo.* 105.

¹¹ David Hume: *Tanulmány az erkölcs alapelveiről.* Bp. 2003. 17. Ebből a szempontból kifejezetten tanulságos Hume *Egy párbeszéd* című írása, amelyben a dialógus egyik résztvevője az antik erkölcsi szokásokat Fourli kitalált országának morális normáiként ismerteti, hogy az álca révén nyilvánvalóbbá váljon a különbség korunk morális elveivel. Hume szerint a zsarnokölés antik elismerése ugyanúgy a közösségi haszon elvén alapul, mint a mi etikai normáink, csak a hasznosság megítélésében vélekedünk másként. – Vö. David Hume: *Egy párbeszéd.* = *A skót felvilágosodás.* Morálfilozófiai szöveggyűjtemény. Szerk. Horkay Hörcher Ferenc. Bp. 1996. 89–93.

¹² Jellegzetes megoldás erre Locke álláspontja, szerinte ilyenkor az éghez tudunk folyamodni, hiszen Isten (és a természet) nem engedi meg, hogy ennyire lemondjunk magunkról. – John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról.* Bp. 1986. 159–160.

A kanti distinkció morál és politika között

A zsarnokölés etikai kérdéséből csak akkor lehet a felkelés politikai problémája, ha az etikum és a politikum egyértelműen elkülönül egymástól. Az autonóm politikafilozófia megjelenését szokás Machiavelli nevéhez kötni, mivel a politikai pragmatika nevében indifferensnek minősítette az addig meghatározó, királytűkrökben manifesztálódó morált. Habár Machiavelli politikai *virtù* elképzelését lehet egy új, uralkodói morál bejelentéseként is értelmezni,¹³ nem tisztsem a firenzei filozófus paradigmatis jelentőségét elvitatni, egyszerűen csak jelezni szeretném, hogy a 18. század második felében Immanuel Kant egy teljesen másmilyen politikai autonómia lehetőségét teremtette meg. Míg Machiavelli az empirikus-történeti tapasztalatra alapozva pragmatikusan különítette el a politikától az etikát, addig Kanttól nem is állhatna messzebb ez a tapasztalati bázisú differenciálás, hiszen ő tisztán elvi szinten választja el egymástól a két szférát.

Kant csak viszonylag későn, nagyobb kritikai munkáinak a megalkotása után kezdett el kifejezetten politikafilozófiai kérdésekről írni.¹⁴ Hannah Arendt szerint Kantnál kezdetektől jelen volt a politikai gondolkodás igénye, azonban az elébe kerülő ismeretelméleti problémák elterelték a figyelmét, s *A tiszta ész kritikájának* munkálatai annyira leterhelték, hogy nem tudott foglalkozni a politikai koncepcióival, amelynek nyomai például a *Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről* című 1764-es írásában tetten érhetők.¹⁵ Majd csak a francia forradalom kitörésének hírére kezd el újra késztetést érezni, hogy nekiálljon a politikai munkái megírásának, ám ekkor már új, kritikai alapokra helyezve azokat. Arendt szerint az eredetileg „Az ízlés kritikája” munkacímét viselő harmadik kritikai műnek kellett volna lennie az elmaradt politikai főműnek – azonban (vagy inkább éppen ezért) az ítélőőrré így is kardinális szerepet játszott Kant politikai gondolkodásában.¹⁶

Igaz ugyan, hogy a kanti politikafilozófiai korpusz nem túl terjedelmes, azonban az egész áttekintése mégis meghaladná jelen munka lehetőségeit, éppen ezért csak a hatalom elleni felkelés problémája szempontjából releváns motívumokat emelem ki. Az első Kant-szöveg, amelyre érdemes részletesebben kitérni, az 1795-ös *Az örök békéről* című írása, amely az oktatástól őt eltöltő királyi rendelet után egy évvel jelent meg.¹⁷ A számunkra releváns kérdéseket leginkább ez az ironikus felütésű,¹⁸ bizonyos értelemben rendkívül óvatos szöveg veti fel. Habár saját aktuális helyzetére való utalásként is lehet értelmezni az elméletalkotó politikai jelentőségének megkérdőjelezését – hiszen Kantnak az őt ért eltiltás miatt védekeznie kellett a politikai felforgatás vádjával szemben –, azonban ennek a kitételnek elméleti jelentősége is van.¹⁹ Az esszéhez csatolt második toldalékban világosan kifejezi Kant, hogy a filozófusok uralkodása nem volna üdvös, viszont az elvárható, hogy hagyják

¹³ Vö. Quentin Skinner: *Machiavelli*. Bp. 1996. 54–65.

¹⁴ Vö. Ernst Cassirer: *Kant élete és műve*. Bp. 2001. 391.

¹⁵ Vö. Hannah Arendt: *Előadások Kant politikai filozófiájáról*. = Uő: *A sivatag és az oázisok*. Bp. 2002. 229.

¹⁶ Vö. uo. 230–231.

¹⁷ Vö. Ernst Cassirer: *i. m.* 419–422.

¹⁸ A cím – az előszó tanúsága szerint is – a halál utáni állapotra utal, ezzel rögtön ironikus fénytörésbe állítva az örök béke politikai távlatait. – Immanuel Kant: *Az örök békéről*. Filozófiai tervezet. = Uő: *Történefilozófiai írások*. Szeged 1997. 257. Hannah Arendt Kant egy megjegyzésére alapozva az *Egy szellemlátó álmai* című, kifejezetten ironikus-szarkasztikus hangvételű írásával rokonítja az örök békét tematizáló írást. – Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 226.

¹⁹ Vö. Immanuel Kant: *Az örök békéről*. 257. Már csak azért sem redukálható pragmatikus-biográfiai szempontokra a filozófusok politikai szerepvállalásával szembeni kanti fenntartás, mivel már az eltiltás előtti időszakban is kifogásolja, hogy az elméletalkotókat felforgatással vádolják. Például vö. Immanuel Kant: *Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér*. = Uő: *Történefilozófiai írások*. 213.

nyilvánosan beszélni a filozófusokat anélkül, hogy térítéssel vádolnák őket.²⁰ Ebből a megjegyzésből két, a kanti politikafilozófiára általában jellemző sajátosság is kiolvasható: a politika gyakorlat nem kifejezetten filozófiai jellegű megalapozása, valamint a nyilvánosság elvárása.

A kanti politikai koncepció egyik legfőbb sajátossága, hogy az etika és a politika között elvi jellegű különbséget tesz, míg a morál világát a (gyakorlati) észre mint felsőbb megismerőképességre vezeti vissza, addig a politika kapcsán kifejezetten az emberi természettel, tehát antropológiai sajátosságokkal számol. A politika világa a közösségi lét terepe, amely ki van téve a közösséget alkotó egyének habituális jellemzőinek.²¹ A politika éppen ezért nem vezethető vissza az ésszerűséget képviselő morálra: bár etikai értelemben a kategorikus imperatívusz a meghatározó, mivel két világ polgárai vagyunk, nem várható el, hogy minden cselekedetünket, közösségi tettünket tiszta racionalitással végezzük el. A helyes politikai gyakorlatnak (itt nem a kanti értelemben vett praxistról, hanem pragmatikáról van szó) tehát más elveken kell nyugodnia. Éppen ezért egy jól működő társadalom esetén tulajdonképpen irreleváns a polgárok morális státusza – Kant híres megjegyzése szerint még a csupa ördögből álló társadalmat is működőképes, jól szervezett közösséggé lehet tenni, hiszen az eszes lények önző hajlamaiknak engedve kooperálni fognak egymással.²² A kérdés viszont az, hogy milyen elv teszi ezt lehetővé.

Kant *Az örök békéről* függelékeiben tárgyalja leginkább az etika és politika kapcsolatát. Miután kifejtette a két szféra közötti különbség mibenlétét – erre még vissza fogok térni később –, jelzi azt is, hogy valamiképpen mégis össze kell tudnunk egyeztetni a morál és a politika elvárásait. Ennek az a kulcsa, hogy mégis fel kell mutatnunk egy minden materiális elemtől független, tisztán a priori elvet, amely a politika (pontosabban a közjog) transzcendentális elve lehet. Ezt a maximát Kant a nyilvánosság elvárásában találja meg. Ennek témánk szempontjából fontosabb, negatív megfogalmazása így hangzik: „*Jogtalan a mások jogait érintő minden cselekedet, ha maximája nem tűri a nyilvánosságot.*”²³ Ez az a priori elv összeegyeztethetővé teszi a politikai-jogi és az etikai elvárást, s mint ilyen, a helyes politikai tevékenység irányító elve lesz. Hogy miért a negatív elv volt számunkra lényeges? Mert ennek az elvnek a szemléltetésére hozza fel a zsarnok elleni felkelés dilemmáját. „*Ami az államjogot (ius civitatis), nevezetesen a belső államjogot illeti, ebben fölmerül a kérdés, melyre sokak szerint nehéz válaszolni, de amelyet a nyilvánosság transzcendentális elve könnyedén megold: »Jogos eszköze-e a népnek a fölkelés, hogy általa lerázza egy úgynevezett tirannus (non titulo, de exercitio talis) nyomasztó hatalmát?«* A nép jogait sérelem érte, s a zsarnokot nem éri jogtalanság, ha megfosztják a trónjától; ez kétségtelen. Ám ha az alattvalók ily úton keresnek jogorvoslatot, a legnagyobb mértékben jogtalanul cselekszenek, és ha e harcban leveretnek, s a legkeményebb büntetést kell kiállniuk, hogy jogtalanság érte volna őket, azt maguk sem panaszolhatják föl.”²⁴

Kant szerint tehát a népfelkelés – bármennyire is jogos a panasz, ami mögötte áll – nem lehet sosem legitim, mivel nem állja ki a nyilvánosság próbáját. Ha ugyanis a felkelők nem titkolózva szervezkednének, hanem nyíltan bevallanák tervüket, akkor az uralkodó jogosan

²⁰ Vö. Immanuel Kant: *Az örök békéről*. 288.

²¹ A már emlegetett Hannah Arendt például azért is ir elismerőleg a nem túlzottan részletes kanti politikaelméletről, mivel ő nemcsak azért írt a politikáról, hogy elutasítsa, vagy a filozófia alá rendelje. – Hannah Arendt: *i. m.* 253.

²² Vö. Immanuel Kant: *i. m.* 284–285.

²³ Uo. 304. (Kiemelés az eredetiben)

²⁴ Uo. 304.

lépne fel velük szemben mint a rend megbontóival.²⁵ Bár Kant helyenként affirmatív írást is tesz, esetleges forradalom utáni igazságosabb világról, magát a felkelést, a hatalom elleni bármilyen illegitim fellépést elutasítja.²⁶

A politikai a priori első alkalmazása éppen a zsarnoki uralom elleni lázadás lesz Kant eszében – ezt a régi, igen terhelt kérdést az önálló politikai elv bevezetésével kívánja egyszer s mindenkorra eldönteni. Láthattuk, hogy Kant a transzcendentális maximának köszönhetően egyértelműnek minősíti a probléma megoldását. Álláspontját egyébként máshol is fenntartja, és például *Az erkölcsök metafizikájának* jogtani részében újabb szempontokkal is gazdagítja elvi politikai elemzését. Itt rögzíti, hogy bár időnként szükség lehet az alkotmány módosítására, átírására, ezt csak a szuverén teheti meg, méghozzá reform útján. A forradalom semmilyen formája sem legitím – az uralkodó trónfosztására nincs mód, hiszen az mindig törvényszegés, s a mögötte álló maxima szabállyá tenné ezt a „gonosz tettet”.²⁷ Az uralkodó kivégzésének gondolata Kant szerint azért olyan rémisztő, mivel nem általános szabályként, hanem kivételként jelenik meg – a szuverén és a nép közötti viszony elvi megfordításaként.²⁸ A zsarnok megölése – itt visszautalhatunk jelen tanulmány elejére – pont azért elítélendő és abszurd, mivel az etikai-politikai gyakorlat általánosságigényét tagadja. Kant problémája magával az illegitim fellépéssel van, a következményeket – ahogyan korábban már jeleztem – elfogadja; sőt az új alkotmány azonnal kötelezi a polgárokat annak betartására, de az új körülményeket létrehozó forradalom attól még illegitim volt, és a korábban zsarnoki szuverénen sem lehet már számonkérni korábbi tetteit, hiszen immár ő is egyszerű polgár.²⁹

„Kétrétgörnyedés a morálban”

Hiába olvashatjuk Kantnál a forradalom vagy népfelkelés elvi elutasítását, a königsbergi filozófus álláspontja nem hozható közös nevezőre a szuverén abszolút hatalmát állító teóriákkal. A kanti elméleti pozíció sajátosságát szépen megvilágítja *Az örök békéről* előtt keletkezett, 1793-as *Ama közönségesen használt szövegről, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér* című vitairata. Ebben a szövegében azzal az állásponttal vitatkozik, mely szerint a praxis szempontjából a teória csak hóbortos, felesleges dolog. Kant gyakorlatnak kizárólag azt a céllal bíró tevékenységet nevezi, amelyet általános elveket követve lehet végrehajtani.³⁰ S bár jelzi, hogy a remek elméleti szakemberek abszolút csődöt mondhatnak a gyakorlatban, ha az ítélőerő alkalmazásában rendre hibáznak, azonban legalább ilyen fontos a praxis kielégítő abszolválásához az elméleti-elvi tudással való rendelkezés.³¹ Kant ezt három szempont mentén demonstrálja (morális, politikai és világpolgári) úgy, hogy három vele ellentétes pozíciót

²⁵ Vö. uo. 305.

²⁶ Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 304–305.

²⁷ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. = Uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Bp. 1991. 426–427.

²⁸ Vö. uo. 427.

²⁹ Vö. uo. 428.

³⁰ Vö. Immanuel Kant: *Ama közönségesen használt szövegről, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér*. = Uő: *Történefilozófiai írások*. 169.

³¹ Vö. uo. 170–172.

elfoglaló szerzővel száll vitába (Garve, Hobbes, Mendelssohn). Esetünkben a politikai szakasz lesz igazán releváns.

A szöveg egyik vissza-visszatérő motívuma a felegyenesedés, illetve a görnyedés metaforája. Már a szöveg elején leszögezi, hogy a filozófiát megvető, a gyakorlat önállóságát vallók mást sem csinálnak, mint hogy arról képzelegnek, „hogy vakondok szemüket a tapasztalatra meresztvén messzebb és élesebben látnak, mint ama szemmel, amelyik a fölegyenesedve állni és az égre fölnézni teremtett lénynek osztályrésze lehet”.³² A felegyenesedett járás ebben a szövegben végig egyértelműen az emberi méltóságra, a véges eszes lény erkölcsi tartására utal, amelyet a hatalom vagy az alantas törekvések nem kérdőjelezhetnek meg. Érdekes azonban, hogy a fölegyenesedés nem mindenhol pozitívum Kantnál, ugyanis Herderrel folytatott vitájában elutasítja egykori tanítványának azon tézisé, hogy az egyenes testtartás az ember antropológiai sajátossága,³³ és inkább Moscati professzorral ért egyet, aki a négykézlábon álláshoz képest csak degeneratív elváltozásának tartja, amely számos egészségügyi problémát szül.³⁴

Kant a „Hobbes ellen” alcímet viselő fejezetben újra bemutatja *Az örök békéről* című eszszéből már ismert álláspontját, miszerint minden ellenszegülés a legfőbb hatalomnak lázadás, s a népnek akkor sincs joga felkelni a zsarnok ellen, ha az jogtalanul jár el vele szemben. Mivel ez két évvel korábbi szöveg, a nyilvánosság a priori elve itt még nem jelenik meg – egészen pontosan érintőlegesen felbukkan, amikor Kant a titkos társaságok léte és a nyilvános szabadság elvárása közötti feszültséget jelzi –,³⁵ helyette a népfelkelésben rejlő logikai ellentmondást hangsúlyozza. A legfőbb hatalmat képviselő vezető elleni felkelésnek nem lehet jogalapja, hiszen az államfő és a nép vitájában csak egy még magasabb állami vezető dönthetne, de akkor előbbi nem lenne a politikai hatalom csúcán, és nem kéne ellene forradalmi úton felkelni.³⁶ Akkor mégis mi a különbség Hobbes és Kant elképzelése között? Hobbes szerint – legalábbis Kant interpretációja szerint – a néppel kötött szerződés semmire sem kötelezi a szuverént; Kant viszont úgy gondolja, hogy nagyon is kötelezi, csak az alattvaló nem rendelkezik kifejezetten kényszerítő joggal az uralkodóval szemben.³⁷ Sőt a szabadság, egyenlőség és önállóság elveit is lefekteti,³⁸ s utóbbi lesz számunkra most igazán lényeges. Kant ugyanis az önállóság elvárását a szavazati jog és a politikai szerepvállalás fontos feltételeként tartja számon; ez az önállóság, függetlenség viszont feltételezi a tulajdonot. Tulajdonon nem csak a birtokot vagy egyéb javadalmat érti, hanem az elidegeníthető termék (opus) árusítását is: de a napszámos vagy a fodrász éppen ezért ekkor sem számít nála polgárnak.³⁹ Anélkül, hogy ennek a kérdésnek a mélyére ásnánk, azt fontos leszögezni, hogy Kant a hatalomtól való anyagi-szellemi függetlenségét a polgári lét alapfeltételének tartja.

³² Uo. 171.

³³ Vö. Kelemen János: *Kant és Herder történelemfilozófiai vitája*. = Uő: *Az ész képe és tette. A történelmi megismerés idealista elméletei*. Bp. 2000. 25.

³⁴ Vö. Immanuel Kant: *Recenzió Peter Moscati anatómusprofesszor Az állatok és emberek fölépítésében mutatkozó lényegi testi különbségekről címmel tartott páviai egyetemi előadásról, melyet Johann Beckmann göttingai professzor fordított olaszról*. = Uő: *Antropológiai írások*. Bp. 2005. 309.

³⁵ Vö. Immanuel Kant: *Ama közönségesen...* 202–203. Ezt a passzust egyébként Jürgen Habermas is elemzi a nyilvánosság kanti elképzeléséről írva. – Vö. Jürgen Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Bp. 1993. 178.

³⁶ Vö. Immanuel Kant: *i. m.* 196.

³⁷ Vö. uo. 201.

³⁸ Vö. uo. 186.

³⁹ Vö. uo. 192.

Az egzisztenciális feltétel mellett az ember mint észlény méltósága is szerepet játszik abban, hogy bár nem lázadhatunk a hatalommal szemben, az velünk szemben nem léphet fel hatalmaságként, tehát nem tud teljesen, emberi mivoltunkban fölénk kerekedni.⁴⁰ Kant az írásában végig hangsúlyozza a hatalommal szembeni tartás fontosságát, s ez olyan apróságokban is megnyilvánul, mint a kegyelmes szó használatának korlátozása – mivel ez csak az államigazgatás fejét illeti meg, másokra (például nőkre) csak galantériából utalhatunk így. A kegyelmes úr kifejezés viszont szigorúan egyes számban használandó.⁴¹

Az esszé egyik fontos tanulsága, hogy csak az elvszerű gondolkodás, az általánosság elvárása – tehát az értelemhasználat adhat az embernek politikai méltóságot. Természetesen ez fokozottan igaz az etikumra (hiszen Kant szerint ott a ráció az alapja mindennek): ha morál esetében nélkülözzük az észet, akkor nem illet meg minket a felegyenesedett ember tartása. Ez az, amit Kant úgy nevez, hogy „a kétrét görnyedés művészete a morálban”.⁴² Azt, hogy milyen következményekkel jár az ésszerű morál kiiktatása, *Az örök békéről* egy szakasza remekül illusztrálja. Kant szerint, ha nem feltételeznénk legalább hallgatólagosan a morális és politikai tanok megfeleltethetőségét, akkor tagadnunk kéne a kötelesség fogalmát, és a helyét az önzés maximái vennék át. Ez az az eset, amit általános fortélytannak (*Klugheitslehre*) nevez,⁴³ s amely erkölcstelen okosságként a politikai vezetőket a jogok kisajátítására, a vétkeik áthárítására és a lakosság megosztására sarkallná.⁴⁴ Az elvszerűség bevezetése a politikába (a nyilvánosság politikai a priori) ezt akadályozná meg.

Schlegel Kant-recenziója: az alaptételből levezett politikai a priori

Friedrich Schlegelt az 1790-es évek derekán két nagy téma foglalkoztatta: a görög költészet és a politikai forradalom kérdése,⁴⁵ így nem csoda, hogy egészen más véleményen volt a népfelkelésről és a zsarnokokhoz fűződő lehetséges viszonyulásokkal kapcsolatban, mint Kant. Schlegel egyébként már egyetemi éveit óta csodálja Kant munkásságát, habár rá már az olyan transzcendentál- vagy kritikai filozófusként induló szerzők is nagy hatást gyakoroltak, mint Fichte. Éppen ezért elég kézenfekvőnek tűnt, hogy *Az örök békéről* megjelenése után szinte azonnal, 1796-ban recenziót tett közzé Schlegel, amelyből viszont egyértelműen kiütköztek a kanti politikai teóriával szembeni fenntartásai.⁴⁶

⁴⁰ Hasonlóan ahhoz, amit a szubjektum a fenségessel szemben megtapasztal. – Vö. Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Bp. 2003. 173.

⁴¹ Vö. Immanuel Kant: *Ama közönségesen...* 190–191.

⁴² Uo. 213.

⁴³ A német kifejezés (*Klugheit* = okosság) negatív konnotációjához érdemes talán figyelembe venni, hogy még Friedrich Nietzsche is kiemeli a kutató-kereső okosság eszmetörténeti problematikusságát; egészen pontosan Luthert idézi, aki az észet okos kurvának nevezi. – Vö. Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Bp. 1996. 134. Könnyen lehet, hogy Nietzsche Luther *A házasságról* című szövegéből parafrazál, ahol a természetes értelmet hívja okos szajhának. – Vö. Martin Luther: *A házasságról*. = Uő: *Felelősség a társadalomért*. Bp. 2019. (*Luther Válogatott Művei* 4).

⁴⁴ Immanuel Kant: *Az örök békéről*. 289–296.

⁴⁵ Vö. Zoltai Dénes: *Romantikus kamaszévek*. = August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Bp. 1980. 32–40.

⁴⁶ Vö. Andreas Arndt – Jure Zovko: *Einleitung*. = Friedrich Schlegel: *Schriften zur Kritischen Philosophie*. Hamburg 2007. XLII–XLIII; Mathias Schöning: *Geschichte und Politik*. = *Friedrich Schlegel Handbuch*. Szerk. Johannes Endres. Stuttgart 2017. 240–241.

Kant az esszéjében a köztársasági berendezkedés egy igen sajátos értelmezését adja. A köztársasági alkotmány szerinte nem ekvivalens a demokratikussal. Kant kétféle osztályozást különböztet meg: differenciálhatunk aszerint, hogy kié a főhatalom, illetve a kormányzat módozata szerint. Előbbi, tehát az uralkodás formája szerint háromféle berendezkedésről beszélhetünk: amikor egy emberé a hatalom (autokrácia), amikor egyesek szövetségéé (arisztokrácia) vagy amikor a polgári társadalmat birtoklóké együttesen (demokrácia). Kormányzati forma szerint kétféle államot lehet megkülönböztetni: ami konstitúcióra támaszkodik (köztársasági), és ami önkényre (kényuralmi). A republikanizmus lényege az, hogy elkülöníti a végrehajtó hatalmat a törvényhozótól. A kanti logika szerint elsősorban a demokrácia fenyeget azzal, hogy önkényuralmivá válik, hiszen maga a nép kap itt teljhatalmat. Koncepciójának az a lényege, hogy a képviseleti elv garantálja az államhatalmak elválasztását, s így a monarchikus berendezkedés lesz a leginkább köztársasági, míg az arisztokratikus kevésbé, a demokratikus pedig legkevésbé. Kant szerint az ókori „köztársaságok” önkényuralmi fordulata példázza, hogyan válik a demokrácia kényuralommá.⁴⁷

Schlegel a Berlinben megjelent recenziójában elsősorban a felszínen ezt a köztársaság-felfogást kritizálja, azonban bírálata mélyebbre nyúlik, és a politika sajátos kanti elvszerűségében regisztrálja a hibát. A szöveg még alapvetően a francia forradalom hatása alatt áll, ilyen értelemben nyugodtan nevezhető Schlegel kora romantikus korszaka előtti utolsó (jelentősebb) politikai állásfoglalásának – a jénai korszakában már tartózkodik az ilyen direkt politikai-forradalmi állásfoglalástól: a Bildung eszménye felülírja a forradalmi igényeket.⁴⁸

A szöveg mindenekelőtt elismeri a nagy filozófus érdemeit, s dicséri Kant szellemességét, éleselméjűségét. Schlegel jelzi, hogy általánosságban a tanulmány elnyerte a tetszését, hiszen tele van remek elképzelésekkel a történelemről, politikáról, morálról, viszont szinte azonnal rá is tér a köztársaság elvi problémájára.⁴⁹ Kant a szabadság, a függőség és az egyenlőség elveire vezeti vissza a köztársaságot mint államformát, csakhogy ezzel az a gond, hogy ez nem a köztársasági alkotmányt jelenti, hanem általában az alkotmányosságot. A szabadság és egyenlőség nem állító, hanem tagadó forma: de minden tagadás mögött állni kell egy állításnak. A negáció nem lehet meg lényegi, pozitív afirmáció nélkül. De mit állítunk, amikor köztársaságról beszélünk? Kant törvényes szabadságról alkotott fogalma pusztán tautológia. Schlegel szerint az állampolgári szabadság egy eszme, nem pedig a törvények által nyújtott szabadság pusztán – egy olyan eszme, amelyhez csak approximatív közelíthetünk. Mint minden folyamatnak, ennek is három fázisa, állomása van: egy minimuma, egy közepe és egy maximuma. A minimum a törvényes szabadságot jelenti – ez a kanti meghatározás.⁵⁰ A közepet a többség akarata jelenti, míg a maximum a teljes politikai szabadság elérhetetlen ideálja, ahol a politikai már átsap a morális szabadságba. Itt Schlegel áthágja azt a határt, amit Kant olyan kórosan precízen állított fel – Schlegel sem állítja, hogy ezek reálisan egybemosódhatnak, de meg kell hagyni a lehetőséget, hogy tendenciózusan összetartanak. Schlegel a kanti republikanizmus további kritikájaként kitér arra a kérdésre, hogy kit, vagyis

⁴⁷ Vö. Immanuel Kant: *i. m.* 265–267.

⁴⁸ Vö. Frederick C. Beiser: *The Romantic Imperative*. Cambridge 2003. 91.

⁴⁹ Vö. Friedrich Schlegel: *Versuch über den Begriff des Republikanismus*. Veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden = Uö: *Studien zur Geschichte und Politik*. Paderborn–München–Wien 1966. 11–12. (Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe VII).

⁵⁰ Vö. uo. 12.

pontosabban hány személyt illet meg a végrehajtó hatalom? Kant szerint a demokráciában nincs biztosítva a törvényhozó, végrehajtó és bírói hatalom szétválasztása, mivel mindegyik a nép kezében van. Schlegel érve az, lehetséges, hogy az egyeduralkodó politikusban hivatali szerepei révén elkülönülnek a hatalmi funkciók, de attól még fizikális értelemben ugyanaz a személy gyakorolja a hatalmat, tehát ott sem jobb a helyzet.

Bár a szövegben a köztársaság fogalmának elemzése nagy jelentőséggel bír, számunkra fontosabb egy látszólag elejtett megjegyzése. Schlegel szerint Kantnál zavaró empirikus szempontok voltak jelen, s meg kell találnunk a valódi politikai prioritást.⁵¹ Ez azért is érdekes megjegyzés Schlegeltől, hiszen láthattuk, hogy Kant milyen nagy hangsúlyt fektetett az a priori megtalálására, és eleve mindent megtett – ahogyan ő fogalmazott – az „empirista kontárkodással” szemben.⁵² Schlegel azonban már nem elégszik meg az észeszmére visszavezethetetlen nyilvánosság elvárásával, hanem Fichte nyomán a legmagasabb gyakorlati alaptételből (az Énnel léteznie kell) vezeti le az egyes,⁵³ részleges tudományterületi imperatívuszokat (Fichte nyomán), így „a közösségnek léteznie kell”, vagy „az Énnel közölve kell lennie” speciális, gyakorlati elveit dedukálja. A célja tehát egy politikai imperatívusz megfogalmazása, amelynek viszont csak akkor van értelme, ha politikai szabadság is van.

A politikai szabadság megvalósítása viszont felettébb bajosnak tűnik, hiszen Schlegel okfejtése szerint minden állam despotizmushoz vezet, lényegüknél fogva mindegyikük végcélja az. Hogyan lehetséges akkor a köztársaság? Az a kérdés, hogy az általános akarat politikai elvével hogyan egyesülhet az egyéni akarat. Schlegel megoldása ismét jellegzetes, mivel azt állítja, hogy tulajdonképpen sehogy: approximatív haladunk csak feléje.⁵⁴ Az általános akarat valójában csak mint jogi fikció bukkan fel, de attól még ez is alapvetésül szolgálhat. A politikai imperatívuszt csak egyetlen jogi fikció tartja fenn, amely a jogegyenlőségen alapul: ez a többség akarata az általános akaratot képviselő elve. Ezért aztán minden köztársaságnak egyben demokráciának is kell lennie. Az állam csak a köztársasági formában létezhet, máskülönben elvileg számolja fel magát – különben nincs meg a szabadság és a politikai imperatívusz.

Schlegel tehát a nyilvánosság politikai a priori-ját egy sajátos politikai imperatívusszá formálja. Ez viszont azzal az elméleti következménnyel jár, hogy a forradalom számára igenis affirmálható jelenség lesz. Schlegel az örökös diktatúrát logikai ellentmondásnak tartja, de az ideiglenes változatot antik mintára elfogadhatónak gondolja, így például amikor lejár a diktátor megbízatása, azonnal jogalapját veszti a hatalma.⁵⁵ Hasonlóképpen megszűnik a joguralom, amikor a zsarnok visszaél a hatalmával, így a forradalom már nem számolhatja fel a nem létező alkotmányt, hanem éppenséggel egy új alkotmány bevezetésének ígéretével lép fel. A zsarnok elleni felkelés tehát helyes – Schlegel kifejezetten vitázik azzal a kanti szöveghellyel, ahol a nyilvánosság elvárására hivatkozva a königsbergi filozófus tagadja a népfelkelés legitimitását.

⁵¹ Vö. uo. 14.

⁵² Immanuel Kant: *Ama közönségesen...* 199.

⁵³ Elizabeth Millán-Zaibert: *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*. Albany 2007. 119. A fichte abszolút én gyakorlati ideálként való megvalósulásához vö. Hankovszky Tamás: *Fichte korai tudománytanának alapfogalatai*. Antropológia és transzcendentális filozófia. Bp. 2014. 17–32.

⁵⁴ Vö. Friedrich Schlegel: *i. m.* 16.

⁵⁵ Vö. uo. 20–25.

Schlegel konzervatív fordulata

Zárasképpen érdemes jelezni, hogy Friedrich Schlegel nem tartott ki a forradalom eszméje mellett; először apolitikus fordulatot vett a gondolkodása, lemondva a német forradalom lehetőségéről, majd 1808-as katolizálását követően politikai értelemben is konzervatív álláspontra helyezkedett. Ez nem jelenti azonban azt, hogy a forradalom fogalmáról is lemondott volna, hanem egészen más, paradox jelentést adott neki: „Egy protestáns császár, ez a német forradalom. A protestáns császárság csak fokozná és tovább gerjesztené a katolikus érzéseket. *Ez világos.*”⁵⁶

Ekkor már a királyságot azonosítja a szabadsággal,⁵⁷ azonban szó sincs arról, hogy utólag esetleg a kanti köztársaságfogalmat affirmálta volna mégis. Álláspontja sokkal inkább Friedrich Gentzhez és ahhoz a Justus Möserhez közeledett, aki halála előtt igen élesen kritizálta Kant *Ama közönségesen használt szólásról...* című írásával, ugyanis mélységesen problematikusnak gondolta a politika általános elvekre való visszavezetését.⁵⁸ Schlegel tehát azokkal tartott végül, akik lemondtak a politikai a priori-ról.

Is There a Political A Priori? – A “Debate” between Immanuel Kant and Friedrich Schlegel on Revolution

Keywords: Immanuel Kant, Friedrich Schlegel, a priori, tyrannicide, ethics and politics, revolution

Many different strategies of distinction between ethics and politics exist in the history of philosophy. Though Immanuel Kant created a new critical method of this differentiation in his late works – in which the moral was derived from the fact of reason and categorical imperative, but the politics was derived from the human nature and the maxim of publicity –, this distinction could not be affirmed by young transcendental philosophers, e.g. Friedrich Schlegel. In this paper I reconstruct the “debate” between Kant and Schlegel on the possibility of political ‘a priori’ following their arguments about the notion of republic. According to the complexity of the question I analyse only a sub-question, the moral and political dilemma of tyrannicide (or revolution), which represents the difference between the standpoints of the two philosophers.

⁵⁶ Friedrich Schlegel: *Zur Geschichte und Politik 1813.* = Uö: *Fragmente zur Geschichte und Politik.* II. Paderborn–München–Wien 1995. 3. (Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe XXI).

⁵⁷ Vö. Friedrich Schlegel: *Zur Geschichte 1809 October.* = Uö: *Fragmente zur Geschichte und Politik.* I. Paderborn–München–Wien 1995 (Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe XX). 256.

⁵⁸ Reidar Maliks: *Kant’s Politics in Context.* Oxford 2014. 63–64.

Petki Pál

A létben szituáltság módusjai és az időbeliség

A megértés, a diszpozíció, a hanyatlás és a beszéd időbelisége fundamentálonológiai értelmének interpretációja

Jelen írásban a *Lét és időnek* a *gond* kategóriájával összefüggésben tematizált néhány kulcsfogalma, jelesen a *megértés*, a *diszpozíció*, a *hanyatlás* és a *beszéd* fundamentálonológiai értelmének interpretációját kíséreljük meg. A fundamentálonológiai értelmezési horizontnak megfelelően ez a feladat ezek sajátos, a *jelenválólét* létben szituáltságának modalitása vonatkozásában elgondolt időbeliségi aspektusainak a megragadását feltételezi. Vállalkozásunkat elsősorban az indokolja, hogy a különböző heideggeri kategóriák jelentése általában egyáltalán nem eleve magától értetődő, sőt az értelmezés kényszere a szerző saját interpretációját követően is rendszerint megmarad. Ebből a szempontból megítélve az itt következő fejtegetések hozadéka a fent jelzett kategóriák („egzisztenciálék”) értelmének tisztázásához való hozzájárulás lehet. Ezen túlmenően arra nézve is implicit utalásokkal szolgálhatnak, hogy mennyire különbözik az elemzett fogalmak fundamentálonológiai értelme azok szokványos, pszichológiatudományi értelmétől.

Mivel a jelenválólét időbeliségét Heidegger eksztatikus-horizontális fenomenalitásként értelmezi, ebben az összefüggésben célszerűnek látjuk az ennek alapjaként tekinthető „feltárultság” kategóriájára hivatkozni. A feltárultság fenoménjét Heidegger a következőképpen ragadja meg: „Ez oly módon konstituál egy létezőt, hogy az egzisztálván maga lehet a saját »jelenválósága.«”¹ Abban a szövegekörnyezetben, amelyben előfordul, Heidegger ezt a kategóriát kimondottan a *gond* vonatkozásában érti, a feltárultság időbeli értelmeként magát a gondot jelölve meg. A gondban magában a feltárultság a megértés, a diszpozíció, a hanyatlás és a beszéd struktúramozzanataiban mutatható ki.

A megértés időbelisége

„A megértés eredendően egzisztenciálisan felfogva ezt jelenti: kivetülön viszonyulni ahhoz a lenni-tudáshoz, amelynek kedvéért a jelenválólét mindenkor egzisztál.”² Már ebből a megfogalmazásból is kitűnik, hogy itt nem a megértés (*Verstehen*) szokványosan értett, kognitív-pszichológiai fogalmáról van szó, hanem a jelenválólétnek olyan, az időbeliségben

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

¹ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Bp. 1989. 550.

² Uo. 551.

konstituálódó kivetülésszerű egzisztenciámódjáról, amely minden ilyenfajta megértés előzetes lehetőségfeltételét képezi: „Mint az érthetetlen megértő felfedése minden magyarázat a jelenvalólét elsődleges megértésében gyökerezik.”³

Az egzisztenciális/eredendő értelemben vett, a léttel közvetlen vonatkozásban álló megértés (*létmegértés*) fogalmának értelmezéséhez a *lenni-tudás* kategóriájához kell visszanyúlnunk. Ez a kategória Heideggernél *egzisztenciálé*, a jelenvalólét világban való létének létmódusza. Mint ilyen viszonykategória a fakticitásban megnyilvánuló önmaga-előzéshez viszonyuló jelenvalólét meghatározottsága. A jelenvalólét a fakticitásban önmagát előzi, belevetettként már eleve, minden „gondoskodó” aktusa/cselekedete előtt *van*, és ebben az önmagát előzésben lét és lehetőség sajátosan egyet képez: a jelenvalólét létezhet, mert *van*, megléte egyben létezettségét is magában foglalja. Létezőn lenni-tudásban van. A jelenvalólét a lenni-tudás „kedvéért” egzisztál, azaz fakticitás és önmaga-előzés egységeként értett lenni-tudása léte kontinuitásának ontikus motivációja. A megértés létfogalma, a megértést a léttel közvetlen összefüggésben megragadó megértésfogalom arra utal, hogy ezt a megértést a jelenvalólét lét felé való alapvető nyitottsága, „kivetülése” értelmében kell felfogni. A kivetülés feltárulás/feltárultság, azaz kettős irányú, oda-vissza nyitottság: a kivetülön-viszonyulásban a viszonyuló is és a viszonyulás pólusa is nyitott.⁴ A megértés kivetülésjellegét az magyarázza, hogy a jelenvalólét a „másból” érti meg önmagát, emiatt transzcendálnia kell önmagát, kívül kell kerülnie önmagán, ki-vetülésre, önmaga-elhagyására van szükség, hogy azután a megértés módján önmagához/önmaga felé jöhessen vissza. Emiatt Heidegger értelmezésében az időbeliség szempontjából a megértés lényegi struktúramozzanata a jövő: „Egy egzisztens lehetőségben való kivetülő önmegértés alapja a jövő, önmaga-felé jövés a mindenkori lehetőségből, amelyként a jelenvalólét mindig egzisztál. A jövő ontológiailag lehetővé tesz egy létezőt, amely úgy van, hogy megértőn lenni-tudásában egzisztál.”⁵ A jelenvalólét létének jövő-meghatározottsága a fakticitás ontikai struktúrájában meglévő *lét és lehetőség*-egység, mint az önmaga-előzés folyamánya: „A jövő formailag indifferens terminusa a gond első struktúramozzanatának, az önmagát-*előzés*-nek a megjelenésében áll. A jelenvalólét faktikusan állandóan önmagát-előzően van [...]”⁶

A megértésben a saját lenni-tudására kivetülő jelenvalólét számára az e kivetülés ontikus struktúramozzanatát képező jövőnek autentikus és nem autentikus jellege lehet. Az autentikus jövő megnevezésére Heidegger az „előrefutás” (*Vorlaufen*), a nem autentikus megnevezésére pedig a „várás” (*Gewärtigen*) terminust használja.

A nem tulajdonképpeni jövő a jelenvalólét gond-struktúrájának hozadéka, ezen belül is az ugyanehhez kötődő nem tulajdonképpeni megértés hanyatlásszerű kivetüléstartománya: „A nem-tulajdonképpeni *megértés* arra vetül ki, amiről a mindennapi foglalatosság ügyleteinek során gondoskodhatunk [...]. A jelenvalólét elsődlegesen nem legsajátabb, vonatkozás nélküli lenni-tudásában jön el önmagához, hanem gondoskodón *abból kiindulva vár önmagára*,

³ Uo.

⁴ A viszonyulás/kivetülés struktúrájának feltárultság-jellegét a kérdésség módusza nemhogy gyengítené, hanem éppenhogy nyomatékosítja: „Az egzisztencia kérdéses lehet. Ahhoz, hogy a »kérdéssé-tétel« lehetséges legyen, feltárultságra van szükség.” – Uo.

⁵ Uo.

⁶ Uo. 552. (Kiemelés Heideggertől. A továbbiak során idézett szövegekben előforduló kiemelések, amennyiben más megjegyzést nem fűzünk hozzájuk, minden esetben az adott szövegek szerzőjétől származnak.)

amit gondoskodásának tárgya nyílt vagy éppenséggel nem nyílt. Gondoskodása tárgya felől jön el a jelenvalólét önmagához. A nem-tulajdonképpeni jövőnek várás-jellege van.⁷

A várásjelleg a jelenvalólét kivetülése hanyatlásjellegének tudható be, amelynek értelmében ebben a ki-vetülésben a gondoskodása tárgyait jelentő mássághoz tapad, önmagát ezek számára-valósága vonatkozásában vett esetlegességére bízta: „A mindennapi gondoskodás abból a lenni-tudásból érti meg magát, amellyel a gondoskodásának mindenkori tárgyával kapcsolatos sikerekből és kudarcokból eredendően szembekerül.”⁸ Ennek megfelelően a jövő elvileg nem-vártként „jeleniesül”: ez *nem az én jövőm, én nem ezt várom*. Kiválóan fejezi ki a jelen-jövő kapcsolatnak ezt a lényegi aspektusát a német nyelv jelent kifejező egyik alapszava, a *Gegenwart*, ami szó szerinti fordításban, de a fentiek értelmében értelem szerinti fordításban is *nem vártat, ellenvártat* jelent (gegen = ellen; warten = várni).⁹

Ezzel szemben az „előrefutás” terminussal megnevezett tulajdonképpeni jövőnek az „elvárás” módusza felel meg: „Az elvárás a jövőnek a várásból levezetett módusza, amely jövő tulajdonképpen előlegzéseként jön létre.”¹⁰ Az elvárás mint előlegzés abban az értelemben a tulajdonképpeni jövő sajátja, hogy a hozzá kötődő előrefutás a jelenvalólét lényegi végességét és autenticitását konstituáló „halálhoz előrefutó létként” határozódik meg. Heidegger értelmezésében ez az előrefutás az elhatározottsággal van lényegi összefüggésben, amelynek időstruktúrája a várásjellegű nem autentikus jövő időstruktúrájától lényegesen eltér, és ebben az eltérésben egy eredendőbb időbeliség nyilvánul meg. Ezt az eredendőbb időbeliséget Heidegger a *pillanat* (*Augenblick*) fundamentálonológiai fogalmával ragadja meg: „A tulajdonképpeni időbeliségben tartott, tehát *tulajdonképpeni jelent* nevezzük *pillanatnak*. [...] A pillanat fenomenjét *alapvetően nem lehet a most-ból megvilágítani*.¹¹ A tulajdonképpeni jelent azért képviselheti tehát a *pillanat*, mert az a „tulajdonképpeni időbeliségben” tartatik. Hogy ez hogyan értendő, arra Heidegger a nem tulajdonképpeni időbeliséget/jelent képviselő „most” jellegével összefüggésben utal: „A most olyan időbeli fenomen, amely az időhöz mint időbelüliséghez tartozik hozzá: az a most, »amelyben« valami keletkezik, elmúlik vagy kéznél van.”¹² Ezzel szemben „»A pillanatban« semmi sem adódhat elő [...]”.¹³ A szokványosan értett „most” tehát *már* időbelüliséget jelent, „benne” történnek/vannak a dolgok, a pillanat ellenben lényegét tekintve konstituálja az időt, amennyiben, az elhatározottság fundamentálonológiai fogalmával összefüggésben tematizálva: „Az elhatározottságban nemcsak hogy visszahozzuk a jelent gondoskodásunk legközelebbi tárgyában való szétszórtságából, hanem egyben a jövőben és a voltságban tartjuk. A tulajdonképpeni időbeliségben tartott, tehát *tulajdonképpeni jelent* nevezzük *pillanatnak*.¹⁴ A pillanat mint tulajdonképpeni jelen tehát a jövőt és a múltat (a „voltságot”) egyszerre magában tartja, és ezáltal az időbeliséget mintegy akkor-keletkezően konstituálja; ezzel szemben a hagyományosan értett „most” egyfajta eldologiasított időszemléletet képvisel, amelyben az idő a dolgok, események benne-létként értett létének úgyszólván a közeget

⁷ Uo.

⁸ Uo. 553.

⁹ Vö. uo. 553. Fordítói jegyzet.

¹⁰ Uo.

¹¹ Uo. 553–554.

¹² Uo. 554.

¹³ Uo.

¹⁴ Uo. 553–554.

biztosítja. Ezt a gondolatot látszik aláhúzni az is, hogy Heidegger a nem tulajdonképpeni jelent mint most-ot *meg-jelenítésnek* nevezi, és ennek értelmét az egyáltalábani jelen, a meg-jelenítés és a pillanatszerűség konverzív viszonyba állításával érzékelteti: „Formálisan értve minden jelen meg-jelenítő, de nem mindegyik pillanatszerű.”¹⁵ A „most”-szerű, nem tulajdonképpeni jelen mint meg-jelenítés a gondoskodásszerű világra-hanyatlás dologiasítása/belevezettségére értelmével bír, ezzel szemben a pillant éppen fordítva, a tulajdonképpeni jövőből jön létre.¹⁶

A diszpozíció időbelisége

A diszpozíció (*Befindlichkeit*) időbelisége fenomenális állagának elemzését Heidegger annak a jelenvalólét egzisztenciális meghatározottságához tartozó fenoménként, egzisztenciáléként való felfogására alapozza, amelynek ontológiai funkciója, a megértéssel lényegi egzisztenciális összefüggésben,¹⁷ a jelenvalólétnek belevetettsége fakticitásával való szembesítése által a belevettség feltárultságának elősegítése: „A hangoltság a jelenvalólétet belevettségével szembesíti [...]. A belevetettlét egzisztenciálisan azt jelenti: így vagy úgy vagyunk diszponálva. A diszpozíció ezért a belevetettségen alapul.”¹⁸

Ezáltal Heidegger a diszpozíciót, a jelenvalólét így vagy úgy hangoltságát annak faktikus/belevetett létét elsődlegesen a magát így vagy úgy érzés módján feltáró fenoménként fogja fel.

A belevetettséggel, a jelenvalólét léte magyarázat nélküli, pusztán fakticitásával való kapcsolatbáhozás a diszpozíció időbeliségi dimenzióját a múltra, a „voltság”-ra utalja, szemben a megértés lényegileg jövő-dimenzionalitásával: „A megértés elsődlegesen a jövőn alapul, a *diszpozíció* ezzel szemben elsődlegesen a voltságban jön létre.”¹⁹ Ha a diszpozíció, a jelenvalólét létérzesszerű hangoltsága eredendő minemiségében a belevetettséggel hozható összefüggésbe, akkor ez a jelenvalólétet alapvetően a múltra orientálja, mivel „a jelenvalólét léte értelme szerint állandóan voltként van”.²⁰ Ennek értelmében a jelenvalólét jelenvalósága a belevetettségre/fakticitásra vonatkoztatva *már-létként*, előzősként, a jelenével egyszerre már múltat konstituáló létezésként ragadható meg, a jelene-előttiség módján van: „*eleve-egy-világban-benne-való-önmagát-előző-lét*.”²¹ Ha a diszpozícióban a belevettség tárul fel, és az mint pusztán fakticitás a jelenvalólét önmaga-előzését lehetővé tevő „előttesének” létsituacionalitása, akkor érthetővé válik Heideggernek az a megfogalmazása a diszpozíció időbeliségi irányulásáról, miszerint „a voltság eksztázisa teszi lehetővé a magáralálást a magunkat valahogyan érzés módján”.²² Ezt a diszpozíció ontológiai struktúráját az időbeliség vonatkozásában megragadni szándékozó megállapítást kiegészítendő és pontosítandó, valamivel odább Heidegger még a következőket írja: „Az a tézis, hogy »a diszpozíció elsődlegesen a voltságon alapul«, annyit tesz: a

¹⁵ Uo. 554.

¹⁶ Vö. uo. 555.

¹⁷ Vö. „A megértés sohasem szabadon lebegő, hanem mindig diszpozicionális.” Uo. 556.

¹⁸ Uo.

¹⁹ Uo. 557.

²⁰ Uo.

²¹ Uo. 349.

²² Uo. 557.

hangulat egzisztenciális alapjellege nem más, mint *visszavitel* valamire.²³ A magunkat valahogyan érzés módján való magáratalálás csak azért rendelkezhet az időben visszavitel értelmével, vagyis múltorientációjú időeksztaízissal, mert jelenvalólétszerű létezésünket annak *eredendő* létszituacionalitásával, a belevettséggel mint *előttiséggel* szembesíti.

A diszpozíció időbelisége fenomenális állagának elemzését Heidegger a félelem (*Furcht*) és a szorongás (*Angst*) hangulatának vizsgálatában konkretizálja.

Első ránézésre a félelem időbeliségi konstitúcióját nem a múlt, hanem a jövő határozza meg, hiszen sem a múlt, sem a jelen nem fenyegethet, értelemszerűen mindig valami jövőben eljövőtől félünk. Abban azonban, hogy a félelem alapvetően jövőmeghatározottságának tudja magát, Heidegger szerint e diszpozíció időbeliségének nem tulajdonképpensége fejeződik ki, amit magamra-vonatkoztatottságának nem tulajdonképpensége határoz meg. A félelmet ugyanis az előzőek folyamán nem autentikus viszonyulásként értelmezett *várás* jellemzi, a félelem valami eljövendő fenyegetőre való elutasító várakozás. Ugyanakkor azonban nem nyilvánulhat meg számomra valami még hozzám el nem érkezett a fenyegetés módusában, ha nem jöhetne el/vissza hozzám, ha nem lennék nyitott feléje az ekztaízis mindkét irányulása értelmében. Mert igaz ugyan, hogy mindig valami eljövendőtől félünk, azonban tőle *magunkat* féltjük, akik a fenyegető létezőhöz képest már-léte, tulajdonképpen múlt-léte képviselünk: „A fenyegető csak úgy várható *vissza ahhoz* a létezőhöz, amely én vagyok, és így a jelenvaló lét csak úgy lehet fenyegetett, ha a »vissza« mihez-je ekztaítkusan már egyáltalában nyitott.”²⁴

Abban, hogy a félelmet alapvetően jövőre irányulónak érezzük, Heidegger szerint a jelenvaló lét időbeliségi ekztaítkus dimenzionalitásának, kivetüléssírányultságának a csorbítása mutatkozik meg, amennyiben nem vesszük észre, hogy a félelem mint magunkat féltés intencionális ekztaítkusságának tulajdonképpeni vonzásiránya mi magunk vagyunk, akik a fenyegetőhöz képest, amire elutasítón várunk, az időbeliség szempontjából *már-léte*, múlt-léte képviselünk. A félelem időbeliségi ekztaítkusságának ezt a csorbítottságát Heidegger az önfelejtés számlájára írja, a félelemben ugyanis szerinte sajátos önfelejtés nyilvánul meg: „A félelem egzisztenciális időbeli értelmét az önfelejtés konstituálja.”²⁵ Ennek szövegkörnyezetbeli jelentését ugyan Heidegger elsősorban a „gondoskodó” egzisztencia hétköznapi félelemreakcióinak összefüggéstelenségében, zavarodottságában, kapkodás-jellegében ragadja meg, amelyek mintegy az ezek koherenciájáért felelős én elfelejtésére, a félelemkeltő események általi meghaladottságára utalnak, de mélyebb értelemben a félelem diszpozíciója látszólagos jövőirányultságát meghatározó fenomenális tényállásként is értelmezhető. Megítélésünk szerint elsősorban ebben az értelemben írja Heidegger a félelem időbeliségi struktúrájának vizsgálatát lezáró elemzéseinek a végén, hogy: „A félelem időbelisége várakozón-meg-jelenítő-felejtés.”²⁶

A diszpozíció időbeliségi elemzését Heidegger a szorongás időbeliségi struktúrájának vizsgálata összefüggésében viszi tovább.

Ha a diszpozíciót, a jelenvalólétnek a léthez (az önnön léthez és az általában vett léthez) a hangoltság módján való viszonyulását a belevettségét feltáró és azzal szembesítő fenoménként értelmezzük, akkor ez nem az ember bármely hangulati szituáltságára érvényes maradéktalanul,

²³ Uo.

²⁴ Uo. 559.

²⁵ Uo.

²⁶ Uo. 560.

hanem kizárólag a szorongás diszpozíciójára, amit Heidegger ebből adódóan alapdiszpozíciónak tekint: „Ezt a fenomént alapdiszpozíciónak neveztük. A jelenvalólétet szembesíti legsajátabb belevetett létével, és leleplezi a mindennapian otthonos világban-benne-lét háttorzongató idegenségét.”²⁷

Formálisan tekintve a félelem és a szorongás intencionális struktúrája megegyezik, mindkettő esetében a „mitől” és a „miért” a konstitutív mozzanatok, és ezek a mozzanatok mindkettő esetében, ugyancsak formális értelemben, fedik egymást, hiszen a „mitől” és a „miért” a félelemnél és a szorongásnál végső fokon egyaránt maga a jelenvalólét. Tartalmi és időbeliségi szempontból azonban alapvető különbség van a diszpozicionalitásnak e két formája között. A szorongásnak egyrészt, pontosabban a szorongás „mitől”-jének nincs köze a jelenvalólét gondoskodó léte kézhezállási/kéznéllevőségi dologszerűségéhez, ezek a szorongás sajátos, a belevetettségre/fakticitásra visszavonakoztatott „semmitő” karakterében a jelentéktelenség-jelentéstelenség nemlétébe süllyednek vissza; másrészt a szorongás múltirányulása, amely időbeliségi-eksztatikus vonatkozásban jellemzi, alapvetően különbözik a félelem formális értelemben ugyancsak volt-meghatározottságától.

Mindezek értelmében a szorongás ontológiailag sokkal fajsúlyosabb, a jelenvalólét belevetett/faktikus egzisztenciájának sajátos „lét és semmi” vonatkozást hordozó létszituacionalitásának összefüggésében konstituáló fenomén. A szorongás semmitő karakterét intencionális tárgya „mitől”-jének vonatkozásában Heidegger így fogalmazza meg: a szorongás esetében: „a fenyegetés nem a kézhezállóból és kéznéllevőből jön, hanem épp ellenkezőleg, annak eredménye, hogy a kézhezálló és a kéznéllevő már abszolút semmit sem »mond« nekünk. Nincs közünk többé a környezővilágbeli létezőhöz. A világ, amelyben egzisztálok, jelentéktelenségbe-jelentéstelenségbe süllyed”.²⁸

A szorongásban tehát mintegy megszűnik a világ kézhezállóságként/kéznéllevőségként értett világisága, ily módon a szorongás a világ semmijével szembesít, a szorongás a világ semmijétől szorong. Ez a semmi természetesen sem a létező világ megsemmisítésének ontológiai aktuálként felfogott értelmével, sem a kézhezállóság és kéznéllevőség tárgyai nem tapasztalásának az értelmével nem rendelkezik, ezzel szemben azzal a jelentéssel bír, hogy a gondoskodón egzisztáló, világra utalt és világra hanyatlott emberi egzisztencia mint világban-benne-lét a szorongás diszpozíciójában ezzel a világgal mint önmaga autentikus meg nem értésének alapjával szembesül: „a gondoskodó várás semmit sem talál, amiből megérthetné magát, a világ semmijébe nyúl”.²⁹ Így a szorongásnak nincsen sem elvárás-, sem semmiféle várásjellege, a szorongás semmitő diszpozíciójában, amely a világra vonatkozik, a jelenvalólét semmit nem vár, és semmit nem

²⁷ Uo. A múltidő használatát a szövegben az magyarázza, hogy itt Heidegger a *Lét és idő* nek egy korábbi fejezetére utal vissza, ahol a szorongás diszpozíciója a gond-struktúra elemzése kapcsán mint a világ feltárultságát megnyilvánító/konstituáló fenomén részletes elemzésnek vettett alá. – Vö. 333–347. Nem szándékozunk most ehhez az elemzéshez visszanyúlni, mivel ezek a vizsgálódások a szorongás diszpozícióját elsődlegesen nem az időbeliségre vonatkoztatottan tárgyalják. Tudvalevő, hogy Heidegger a jelenvalólét világban-benne-létére és létszerkezetére vonatkozó egzisztenciális analitikát a *Lét és idő* második szakaszában az időbeliségre vonatkoztatottan mintegy megismétli. (Vö. 66.§: „A jelenvalólét időbelisége és az egzisztenciális analízis eredendőbb megismétlésének ebből származó feladatai.” 544–547.) Következésképpen ehelyütt csak ennek a második szakasznak az elemzéseire támaszkodunk.

²⁸ Uo. 560.

²⁹ Uo. 561.

várhat el a jelentéktelenség-jelentéstelenség semmisségébe sülyedt világtól. Eképpen a szorongás, időbeliségi irányulását tekintve nem lehet alapvetően jövőorientált.

A szorongás egzisztenciális fenoménjének időbeliségi értelmét Heidegger a jelenvaló lét autentikus és inautentikus lenni-tudásával és az „ismételhetőséggel” összefüggésben megragadott sajátos múlt-vonatkozásban, a „voltság specifikus eksztatikus módusában”³⁰ ragadja meg: a világ semmissége, ahogyan az (a világ) a szorongásban szorongást szülve felénk fordul, a jelenvaló létet saját lenni-tudásának (az előbbieket során már értelmezőleg érintett) dimenziójába juttatja, amelyben a világ erre vonatkoztatott semmisségének támasznélküliségében találja magát. Ebben a vonatkozásban „A szorongás a hátborzongató idegenségbe belevetett pusztá jelenvalólétért szorong. Visszavisz a legsajátabb, egyedi belevetettségre pusztá tényéhez.”³¹

A szorongás időbeliségi értelmét és ennek az időbeliségnek a természetét ez a „visszavétel” ragadja meg. A jelenvaló lét legerendőbb létmehatározottsága a világban-benne-lét belevetettsége, ez bármely létmegnyilvánulásának „mindenekelőtti”, amelyekhez képest a jelenvaló lét mindenkor önmagaelőző, vagyis a „voltság” időmódusában van. Ha a szorongásban mint az eredet irányába való feltárultságban a jelenvaló lét belevetettként tárul fel, és szembekerül önmagával mint legsajátabb létlehetőségével és lenni-tudásával, akkor a jelenvaló lét a maga számára bármely létmegnyilvánulása *előtt* már mindenkor *volt*. Ennek a voltságnak az előzetesére való visszautalás az értelme annak a „visszavételnek”, amelyen a jelenvaló lét a belevetettségre mint eredendő/legsajátabb létmehatározottságára és lenni-tudására való vonatkozásban az idővonal eksztázisában mozog. Ez a visszavétel egyben a jelenvaló lét eredendő létszituacionalitása „megisméltésének” értelmével is bír, kettős vonatkozásban. Egyrészt az eredendőségnek a *feltárulása* egyben annak a feltárultságban való kettőzését is jelenti, másrészt az ahhoz való tényleges visszatérés lehetőségét a felvállalás egzisztenciális attitűdje formájában. A belevetettségre voltsághoz való visszatérés a szorongásban még nem az elhatározott egzisztencia döntésében megvalósuló ténylegesség, de annak lehetősége által lehetőségként meghatározott. Ebben a második értelemben írja Heidegger, hogy: „Éppily kevésbé rejlik a szorongásban már az egzisztenciának a döntésben történő ismételt vállalása. Viszont a szorongás nagyon is visszavisz a belevetettségre mint *lehetőséges megisméltelhető*hoz. És ilyképpen leplezi le egy tulajdonképpeni lenni-tudás lehetőségét *is* – azét a lenni-tudásét, amelynek az ismétlésben mint jövőbelinek vissza kell jönnie a belevetett jelenvalóságához. *Az ismételhetőséggel való szembesítés a szorongás diszpozícióját konstituáló voltság specifikus eksztatikus módusza.*”³²

A jövődimenzióra való utalás már tulajdonképpen kivezet a szorongás időbeliségéből, a halálhoz viszonyuló, majd innen a belevetettségre eredendőségéhez visszajövő és ily módon az időbeliség mindkét irányát a végességek felé bejáró elhatározott jelenvaló lét időbeliségének problematikájához. A szorongás időbeliségi struktúrájának szempontjából itt egyelőre csak annak múltvonatkozását emeljük ki, ami azonban a jelenvaló lét egy másik létmódusában (az elhatározottságban mint előrefutó/előlegző visszatérésben) a tulajdonképpeniség lehetőségét is jövőként felvillantja, amit Heidegger a következő megállapításokkal is alátámaszt: „a szorongás eredendően a voltságon alapul, a jövő és a jelen pedig csak belőle jön létre. A szorongásban a jelenvaló lét teljesen vissza van véve a maga hátborzongató otthontalanságába, amely őt teljesen

³⁰ Uo. 562.

³¹ Uo. 561.

³² Uo. 561–562.

fogva tartja. Ez a fogvatartás azonban nemcsak visszaveszi a jelenvalólétet »világi« lehetőségeiből, hanem egyszersmind *megadja* neki a *tulajdonképpen* lenni-tudás lehetőségét.³³

A szorongás alapvetően múltirányulása természetesen nem jelenti ennek az időmozzanatnak a kizárólagosságát ennek a diszpozíciónak a vonatkozásában, mint ahogyan a többi fundamentális egzisztenciálé esetében is a teljes időbeliségi struktúra fennáll (erre a kérdésre később még visszatérünk); ebben az értelemben nem egyedüli, csak kitüntetett, túlnyomósított strukturális mozzanatról van szó, amint ez a szorongás esetében a következőkből tűnik ki: „A szorongásnak [...] a jelenvalólétből való »kiemelkedése« időbelien értve a következőt jelenti: a szorongás jövője és jelene az ismételhetőséghez való visszavitel értelmében vett eredendő voltságból jön létre.”³⁴

Az eddigiekből is kiderül, hogy a szorongás és a félelem egyaránt alapvetően múlt-vonatkozású, míg azonban a szorongás az elhatározottság jövőeksztizálásában gyökerezik, addig a félelem voltságdeterminációjának múlt mozzanata csak a mindenkori/mindennapi jelenig visz vissza, a fentebb már elemzett felejtésmozzanatnak betudhatóan.³⁵

A félelem és a szorongás önmagukban természetesen nem merítik ki a hangoltság teljes fenomenális állagát, így időbeliségi értelmezésük csak akkor lehet releváns a diszpozíció mint olyan időbeliségi értelmére, az időbeliség szempontjából való értelmezhetőségére nézve, ha ez az időbeliség szempontjából vett interpretáció más diszpozicionális fenomének esetében is lényegszerűen elvégezhető, és ezeknél a fenoméneknél a már elemzett diszpozicionális móduszokéhoz hasonló időstruktúrát azonosít. Ebben a vonatkozásban Heidegger álláspontja az, hogy a hangoltság időbeliségi elemzése a diszpozíció bármely tetszőlegesen kiválasztott móduszára ontológiailag konzekvens módon kiterjeszhető, és ezekben végső fokon ugyancsak a múltvontkozás, a „múlt-lét” dominanciája mutatható ki. A remény, öröm, lelkesedés, derű, unalom *időbeliségi* elemzése ezeknek a diszpozícióknak az esetében nem esetleges, hanem fenomenális lényegüket érintő szempont, és ezek mindegyike esetében a múltvontkozás valamilyen módon kitüntetett érvénye ragadható meg, aminek alapján Heidegger leszögezi, hogy „nemcsak a félelem és a szorongás alapul egzisztenciálisan a voltságon, hanem más hangulatok is”.³⁶ A remény például látszólag egyértelműen a jövőre irányul, és ezáltal a félelem látszólagos időstruktúrájához hasonlatos időmeghatározottsággal rendelkezik, de attól eltérően nem egy „malum futurum”-ra, hanem „bonum futurum”-ra vonatkozik. Csakhogy a reménykedés egzisztenciális értelmének lényegét nem a kivételés előre-, hanem visszavontkozási eksztázisa határozza meg, a lényeges tehát nem az, amire a remény irányul, hanem ennek a *kinek számára valósága*. Ily módon a reménykedő személy saját magát mintegy beleviszi a reménybe, és a remény intencionális tárgyát a számára-valóságban saját már-létként értett volt-létéhez hozza vissza. Ennek tudható be például, hogy a remény megkönnyebbülést hoz, ami egyben jelzi is azt, hogy a remény tulajdonképpen a jelenvalólét terhelt egzisztenciájára vonatkozik a volt-lét móduszában.³⁷ Az unalom és az ezzel rokon „unott hangulatnélküliség” közönyének diszpozícióját Heidegger

³³ Uo. 562.

³⁴ Uo. 563.

³⁵ „a diszpozíció mindkét módusza, a félelem és a szorongás, elsődlegesen valamilyen *voltságon* alapul, eredetük a gond egészén belül [...] mégis különbözik. A szorongás az elhatározottság *jövőjéből* származik, a félelem az elveszett jelenből, amely felől féli a félelmet, hogy azután éppen ezáltal zuhanjon csak bele igazán.” – Uo.

³⁶ Uo.

³⁷ Vö. uo. 564.

ugyancsak alapvetően müldeterminációjú fenoméneként értelmezi. Megítélése szerint a közöny a „gondoskodó élet” mindennapi egzisztenciájának leggyakoribb/legdominánsabb diszpozíciója, amely egyben a múltra hagyatkozó felejtés tartalmát is erőteljesen kifejezésre juttatja, amennyiben a mindennapi éldegélést uraló közöny a jelenvalólétet legeredendőbb voltságának, a belevettségnek a hatalmába juttatja, amely, mivel az önmagát felejtő egzisztencia juttatja ide magát ezt az egzisztenciát, a nemtulajdonképpeniség móduszában van.³⁸

A diszpozíció időbeliségi értelme elemzésének fundamentálonológiai tanulságait Heidegger a következőkben foglalja össze: „Csak olyan létező afficiálható, amely létértelme szerint hangolt, azaz egzisztálva már mindenkor voltként van, és a voltság állandó móduszában egzisztál. Az affekció onológiaiálag előfeltételezi a meg-jelenítést, mégpedig úgy, hogy benne a jelenvalólét önmagára mint voltra vezethető vissza.”³⁹

A hangoltság sajátos *létértelme* tehát alapvetően az időbeliséggel összefüggésben, jelesül a már-létként értett mindenkori voltság dimenziójában definiálható, amelynek alapján a jelenvalólét létében a világ által érinthetővé, „afficiálhatóvá” válik. A hangoltság módján való egzisztencia kifejezésre juttatja a jelen-lét igazi onológiai értelmét, a jelenvalólét már-létként értett voltségát, belevettségét. Csak az a létező érinthető létében a lét által, amelynek léte már-létként belevetetten a *vető* létben és így annak hatalmában tartózkodik. Az afficiálhatóság az afficiált és az afficiáló közötti létegyenmőséget feltételezi, és ez a hangolt jelenvalólét alapvető „már-lét” meghatározottságában, belevettségében tárul fel. Ha a hangoltság (mint korábbi elemzésekből kiderült) a jelenvalólét feltárultsági módusza, amelyben ez a létező létének legeredendőbb fenoménjével, a belevettséggel szembekerül, akkor a diszpozicionális világban-benne-lét a jelenvalóság eredendő értelmét a már-létként, önmagát előzősként, volt-létként értett létszituacionalitásban ragadja meg. Ezért lehet az, hogy minden affekcióban lényegileg a jelenvalólét meg-jelenített volta lepleződik le, amely meg-jelenítésben a jelenvalólét „önmagára mint voltságra” vitetik vissza.

A hanyatlás és a beszéd időbelisége

Mint kitűnt, a megértés és a diszpozíció időbeliségre vonatkoztatott interpretációja ezeket a gond struktúramozzanataként értett egy-egy kitűtetett/elsődleges időeksztaázisra, a jövőre és a múltra⁴⁰ vonatkoztatva igyekszik felmutatni. Ezzel szemben a gond harmadik struktúramozzanatának időbeliségi értelmét Heidegger értelmezése szerint a jelenben kell megragadni.

A hanyatlás (*Verfallen*) alapvetően jelenmeghatározottságát Heidegger a kíváncsiságnak (*Neugier*) az időbeliségre vonatkoztatott fenomenális leírásán keresztül jellemzi.

A kíváncsiság a jelenvalólét mindennapi, a kéznéllevő/kézhezálló dologiságba gondoskodón belevesztett („ráhanyatlott”) egzisztenciájának sajátos létmodalitása, amelynek kitűtető jegye e dologiság jelenének a benne való időzésre képtelenség móduszában történő utunkba-engedése. Ennek értelmében a kíváncsiság meg-jelenítése nem az abban elidőző megértés céljából történik, mivel fenomenális lényegéhez tartozik az éppen meg-jelenítettből egy másikba való tovaugrás

³⁸ „A pusztá éldegélés, amely mindent »meghagy« olyanak, amilyen, azon alapul, hogy felejtőn átengedjük magunkat a belevettségnek. A nem-tulajdonképpen voltság eksztatikus értelmével rendelkezik.” – Uo.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Hogy elkerülje a vulgáris időfelfogás müldfogalmának a „kéznéllevőség” létmodalitásához kötött értelmét, Heidegger tulajdonképpen a *voltság* terminust használja.

tendenciája, tehát a mindenkori megjelenítés mindenkori állhatatlansága: „A kíváncsiság »tovaugró« megjelenítése [...] olyan kevésbé adja át magát a »dolognak«, hogy mihelyt megtekintette, már el is tekint tőle – egy következő felé.”⁴¹ A nyughatatlan, önmagát állandóan feladó meg-jelenítés mint tovaugrás a kíváncsiságot látszólag a jövő által dominált fenoménként határozza meg, hiszen a tova-ugrás értelem szerűen csakis a jövő felé történhetik. Minthogy azonban a mindenkori ugrás mindenkori megérkezési pontja ugyancsak egy jelen, a kíváncsiság tova-ugró létmodalitását igazából nem a várón el-jövő határozza meg, hanem a tovaugrás megérkezés pontjának eleve, már a meg-jelenítés előtt is meglévő jelenszerűsége. A kíváncsiság nem jövőként, hanem jelenként várja a jövőt, vagy Heidegger szavaival élve: „A jelen kedvéért jelenít meg.”⁴² A tovaugrás szerű mozgalmasság tehát, amely a kíváncsiságot jellemzi, csak az időbeliség formális strukturális sémája vonatkozásában tekinthető jövő felé való elmozdulásnak, illetve – ami lényegileg ugyanaz – az ugrás jövőbeliségi dimenziója ebben az esetben nem autentikus jövőt képvisel.

Ezzel analóg módon azonban ez az állandóan a jelenből-jelenbe való tovaugrás az autentikus jelent sem képviseli, mivel ahelyett, hogy a szokványos időfelfogásban egyedül valóságos jelen szilárd pontjában tartózkodna, valójában a sehohsem-tartózkodás állhatatlanságában foszlik szét. Ezért írhatja Heidegger, hogy „A jelennek ez a módusza a *pillanat* legszélsőségesebb ellenfenoménje. Az *előbbiben* a jelenvaló-lét mindenütt van és sehohsem. Az utóbbi viszont az egzisztenciát a szituációba helyezi, és feltárja a tulajdonképpeni jelenvalóságot.”⁴³

A beszéd (*Rede*) időbelisége vonatkozásában Heidegger a *Lét és időben* tulajdonképpen nem végez mélyreható egzisztenciális elemzést. Egyrészt azért nem, mert – mint megállapítja – a beszéd alapvető ontológiai funkciója a megértés, a diszpozíció és a hanyatlás móduszaiban konstituálódó feltárultságnak az *artikulálása*, és így nem köthető kimondottan valamelyik időbeliségi eksztázishoz;⁴⁴ másrészt azért nem, mert megítélése szerint a beszéd időbeliségének a kérdése a fundamentálonológia szemszögéből nemcsak hogy nem tárgyalható, hanem egyáltalán fel sem vehető annak a tradicionális fogalmiságnak az alapján, amit a nyelvtudomány a nyelv fenoménjének vizsgálatával kapcsolatban alkalmaz. A bevett nyelvtudományi rálátás a nyelvet lényegileg grammatikai strukturaként tekinti, ahol az idővontakozás csak az igeidők formájában, tehát kizárólag „időben lejátszódó” folyamatok szempontjából tevődik fel, amit legfeljebb a beszéd pszichikai időben lezajlására figyelő nyelvpszichológiai vizsgálódás mélyít el. Ebben az értelmezési horizontban nem tematizálható adekvátan például a „van” ontológiai értelme, mivel a reflektálatlanul ebben tartózkodó nyelvtudományi megközelítés csak a „léte” kopulaként értelmezett logikai-grammatikai entitásként való megragadására képes.⁴⁵

⁴¹ Uo. 566.

⁴² Uo. 567.

⁴³ Uo. A tulajdonképpeni jelen fogalmának mint *pillanat*nak az egzisztenciális értelmére a megértés-előlegző elhatározottság–tulajdonképpeni időbeliség összefüggésében előbb már utaltunk. Ennek értelmében a pillanat mint „tulajdonképpeni jelenvalóság”, szemben a kíváncsiság „mindenütt és sehohsem” tartózkodása jelenével, a belevettség mint autentikus *volt*-ság és a halálhoz előrefutó előlegző elhatározottság mint autentikus el-jövő által a *szituációban* mint a múlt és jövő által *egyszerre* konstituált jelenben van lehorgonyozva.

⁴⁴ Vö. uo. 569.

⁴⁵ A nyelvtudományi megközelítés ontológiai illetéktelenségének deklarálása azonban nem jelenti azt, hogy Heidegger egyértelműen kizárná annak lehetőségét, hogy a „lenni” szó ontológiai értelméhez a grammatika felől is közeledhessünk. Példa erre a *Bevezetés a metafizikába* II. fejezete, amelyben a „lét” terminus ontológiai értelmének vonatkozásában éppen hogy a „lét” („lenni”) szó grammatikájára és etimológiájára kérdez rá. – Lásd Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. Ford. Vajda Mihály. Bp. 1995. 27–37.

Mindezeket figyelembe véve a beszéd időbeliségét érintő szövegrész leglényegesebb mondanivalóját nem a beszédre, hanem azoknak az egzisztenciális móduszoknak az időbeliségére tett, összegező és konkluzionáló jellegű megállapítások képezik, amelyeket a beszéd artikulál, ennek a résznek a mondanivalója tehát lényegében a megértés, a diszpozíció és a hanyatlás időbelisége irányába hangsúlyos. Ebben a vonatkozásban Heidegger egyértelműen leszögezi, hogy ezek mindegyike valamelyik időeksztázis (múlt, jelen, jövő) elsődlegességén nyugszik ugyan, ezzel együtt azonban mindegyik a teljes időbeliségi struktúrát is tartalmazza.⁴⁶ Ennek értelmében írhatja, hogy „*az időbeliség minden eksztázisban teljesen létrejön, vagyis az egzisztencia, a fakticitás és a hanyatlás struktúraegységének teljessége – a gondstruktúra egysége – az időbeliség mindenkori teljes létrejövésének eksztatikus egységén alapul*”.⁴⁷ Ennek a megállapításnak a jelenvalólét időbeliségének jellege szempontjából való legfontosabb mondanivalója az, hogy az időbeliségi struktúramozzanatok, az időben létezés „eksztázisai” nem egymáson kívüliek, hanem mindegyik eksztázisban a másik kettő is benne foglaltatik, az időbeli létezés tehát teljességgel eksztatikus, ami kizárja az egymásra következésként felfogott időbeliség értelmét a jelenvalólétszerű létezés vonatkozásában: „Az időben létezés nem az eksztázisok »egymásutánja«. A jövő *nem későbbi*, mint a voltság, ez pedig *nem korábbi*, mint a jelen. Az időbeliség a voltságot jelenként őrző megjelenítő jövőként jön létre.”⁴⁸

Modes of Situatedness in Being and Temporality. Interpretation of the Fundamental-Ontological Sense of the Temporality of Understanding, of Disposition, of Fall and of Discourse

Keywords: Heidegger; fundamental ontology, understanding, disposition, fall, discourse, state of opening, project, temporality

The present paper aims at the interpretation of certain specific Heideggerian concepts related mainly to *Being and Time*. According to the interpretational horizon of fundamental ontology, in which it is included, the concept mainly presumes a way of viewing aspects of temporality in connection with the modality of situatedness in being of *Dasein*, which is identifiable in the phenomenal texture of “existential modi”, to which the concept refers. At the same time, all analyses performed implicitly highlight the fundamental difference between the Heideggerian meaning and the traditional/psychological meaning of the discussed concepts.

⁴⁶ „A megértés elsődlegesen a jövőn [...] alapul. A diszpozíció elsődlegesen a voltságban [...] jön létre. A hanyatlás időbelileg elsődlegesen a jelenben [...] gyökerezik. A megértés egyszersmind mindig a »voltat jelenként őrző« jelen. A diszpozíció egyszersmind mint »meg-jelenítő« jövő jön létre. A jelen egyszersmind egy voltságot jelenként őrző jövőből »ugrik tova« [...]” – Heidegger: *Lét és idő*. 570.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ Uo.

Loboczky János

Gadamer és a humanista hagyomány

Tanulmányomban azt vizsgálom, hogy Gadamer számára milyen jelentése és jelentősége van a tágan értelmezett humanista hagyománynak. A tág jelzöt azért használom, mert egyrészt magának a hagyománynak az értelmezése is fontos aspektusokat vet fel Gadamernél, másrészt az általa „humanista vezérfogalmak” címmel összefoglalt témán túl a magyar nyelvű szakirodalomban kevesebb figyelemre méltatott gadameri mítosz-értelmezéssel is foglalkozom. Írásomban a következő kérdéseket járom körbe:

- 1) A szellemtudományok és a humanista hagyomány: módszertani előfeltevések;
- 2) A 'Bildung' értelmezésének főbb sajátosságai Gadamernél;
- 3) A *sensus communis*, ízlés, ítélőerő mint „humanista vezérfogalmak”;
- 4) A mítosz jelentésének történeti aspektusai: mítosz és logosz; mítosz és ész; mítosz és tudomány.

A szellemtudományok és a humanista hagyomány

Bevezetésként föltétlenül érdemes kiemelni, hogy Gadamer szemében a humanista hagyománynak módszertani szempontból is fontos szerepe van a szellemtudományok egésze számára. Itt egyfelől azt hangsúlyozza, hogy maga a „szellemtudományok” kifejezést J. S. Mill *Logikájának* német fordítója honosította meg, Millnél az „erkölcstudományok” szó (*moral sciences*) szerepel. Az elnevezésen túl Gadamer arra hívja fel a figyelmet, hogy a 19. században (Mill, Helmholtz), de bizonyos mértékig még a 20. század elején is (Dilthey) az jellemző a szellemtudományokra, hogy a természettudományokban meghonosodott induktív módszert tekintik mintának, amelynél a megfigyelt jelenségekben feltételezett szabályszerűségeket lehet és kell megállapítani, s ezek alapján lehet prognosztizálni folyamatokat. Ez a felfogás a társadalmi élet területére is kiterjeszti az induktív módszer érvényességét: „Az induktív módszer használata itt is mentes minden metafizikai feltételezéstől, s teljesen független attól, hogy hogyan képzeljük el a megfigyelt jelenségek létrejöttét. Nem meghatározott hatások okait tárjuk fel, hanem egyszerűen szabályszerűségeket állapítunk meg.”¹ Gadamer ezzel szemben azt hangsúlyozza, hogy a szellemtudományokat a természettudományok induktív módszerével „nem lehet tudománnyá tenni”, mivel az előbbieknél „a cél nem az, hogy ezeket az általános tapasztalatokat megerősítsük és bővítsük, s így eljussunk egy törvény ismeretéhez például arról, hogy az emberek, a népek és államok általában hogyan fejlődnek, hanem azt akarjuk megérteni, hogy *ez az ember; ez a*

Loboczky János (1955) – filozófus, PhD, habil. egyetemi tanár, Eszterházy Károly Egyetem, Eger, loboczky.janos@uni-eszterhazy.hu

¹ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. egy filozófiai hermeneutika vázlatja.* (A továbbiakban IM). Ford. Bonyhai Gábor. Bp. 1984. 27.

nép, ez az állam hogyan lett azzá, ami – általánosan szólva: hogyan történhetett, hogy így van.”² Ez a megközelítés a természettudományos módszereszménnyel éppúgy szembefordul, mint a klasszikus metafizikai történelemfilozófiával vagy éppen a historizmussal. Gadamer ugyan elismeri, hogy már Helmholtz kétféle – logikai és művészi-ösztönös – indukcióról beszél, de ebben még mindig ott kísért az induktív módszer univerzalitása. Ugyanakkor Helmholtz kétségtelenül arról beszél, hogy a szellemtudományi tevékenység sajátos „tapintatot”, érzéket igényel, s ehhez az emlékezet gazdagságára és a tekintélyek elismerésére van szükség. Gadamer ezzel együtt is kevésbé tartja meggyőzőnek ezt az álláspontot, amely természet és szabadság kanti megkülönböztetésén alapul. Sokkal inkább a hermeneutika 17–18. századi újabb fejleményeit tekinti kiindulópontnak, például Rambach hermeneutikáját, amelyben „a versengés humanisztikus szelleméből keletkező »subtilitas« (finomság) kifejezés kiválóan mutatja, hogy az értelmezés »módszerek« – mint egyáltalán szabályok mindenféle alkalmazása – ítéloerőt kíván, amely maga már nem biztosítható újabb szabályok által”.³

Gadamernél a szellemtudományok hermeneutikai értelmezésének kulcsmozzanata a *hagyomány* jelentőségének a megfogalmazása. Éppen ezért érdemes külön is kitérni arra, hogy témánk szempontjából milyen lényeges aspektusokat hangsúlyoz ezzel kapcsolatban. Először is – összefüggésben a természeti szükségszerűség versus szabadság kérdésével – a hagyománynak „névtelen autoritása” van, viselkedésünket nem pusztán az ésszel belátható, hanem a hagyomány tekintélye is befolyásolja. Ez különösképpen igaz erkölcsi értékek áthagyományozódására. A hagyományok átvétele azonban nem jelenti az ész szerepének a kiiktatását: „A hagyomány valójában mindig magának a szabadságnak és a történelemnek a mozzanata. A legvalódibb, leghatározottabb hagyomány öröklődése sem a természeti folyamatok módján játszódik le az egyszer már meglévő tehetetlenségi erejénél fogva, hanem igenlésre, megértésre és ápolásra szorul. Lényege szerint megőrzés, mely egyébként minden történeti változásban szerepet játszik. A megőrzés pedig az ész tette, persze olyan tette, melyet észrevétlenül hajt végre. Ez az oka, hogy csak az újítás, a tervbe vett látszik az ész cselekvésének és tettének. Ez azonban látszat. Még akkor is, amikor az élet viharosan átalakul, mint a forradalmi időkben, mikor úgy véljük, hogy minden dolog megváltozik, még akkor is sokkal több őrződik meg a régeből, mint bárki is gondolná, s új érvényességéig egyesül az újjal. Mindenesetre a megőrzés nem kevésbé szabad viselkedés, mint a hirtelen fordulat és az újítás.”⁴

A történelmi hagyomány megértésével kapcsolatban Gadamer azt hangsúlyozza, hogy csupán redukált feladat történelmi szövegek, illetve szituációk esetében annak megértésére törekedni, amire a szerző vagy a történelmi személyiség gondolt. A megértés így egyfajta rekonstrukció, amellyel a természettudományok megismerésideálját követjük, amelynek lényege, hogy egy dolgot csak akkor értünk, ha mesterségesen elő tudjuk idézni. A történésznek és a filológusnak viszont számolnia kell annak az értelemhorizontnak az elvi lezárhatatlanságával, amelyen belül megértése mozog: „A történeti hagyományt csak úgy lehet megérteni, ha azt is tekintetbe vesszük, hogy a dolgok továbbhaladása révén szükségképp tovább folytatódik a meghatározása.”⁵ A hagyomány így az új aktualizálás, az eseményeket pedig a saját folytatódásuk valódi

² Uo. (Kiemelés tőlem – L.J.)

³ H.-G. Gadamer: *Hermeneutika*. Ford. Bacsó Béla. = *Filozófiai hermeneutika*. Vál. Bacsó Béla. Bp. 1990. 15. (Kiemelés tőlem – L.J.)

⁴ IM. 201.

⁵ Uo. 262.

történebe vonja be. A hermeneutikai tapasztalaton belül ezt nevezi Gadamer hatástörténeti tudatnak. Ezzel függ össze a történeti hermeneutikának az az alapvető szándéka, hogy feloldja a hagyomány és a történeti ismeret, a történelem és a róla szóló tudás absztrakt ellentétét.

A hatástörténeti tudat szoros kapcsolatban áll a horizont és az ún. horizont-összeolvadás gadameri értelmezésével. A horizont kifejezés Gadamernél egyrészt egyfajta térbeliségre utal, másrészt egy ember látókörére, amelynek révén a dolgok jelentőségét fel tudja mérni: „A horizont az a látókör, amely mindent átfog és körülzár, ami egy pontból látható. Például a gondolkodó tudatra vonatkozóan szokás beszélni szűk horizontról, a horizont lehetséges tágításáról, új horizont feltáruulásáról stb. [...] Akinek van horizontja, az minden dolog jelentőségét helyesen tudja felmérni ezen a horizonton belül, közelsége és távolsága, nagysága és kicsinysége tekintetében.”⁶

Visszatérve a humanista hagyomány kérdésére, Gadamer saját horizontjából a német klasszika jelentőségét főleg abban látja, hogy „a humanitás fogalmának, a felvilágosult ész eszményének is alapvetően új tartalmat adott”. Itt elsősorban Herderre hivatkozik, aki a „felvilágosodás perfekcionizmusát az »emberré képzés« új eszményével helyettesítette”.⁷ Ez a felvetés már a *Bildung* gadameri értelmezéséhez vezet át.

A 'Bildung' értelmezése

Gadamer hermeneutikai filozófiájának egyik fontos kiindulópontja a humanista tradíció „előhívása”, vagyis a modernitás szellemiségével való termékeny ütköztetése. Nem valamiféle merev hagyománytiszteletről van itt szó, hanem a hagyományok megújításáról. Ebben az értelemben fordul például a filozófiatörténet klasszikus gondolkodóihoz is: „A filozofálás egyik elemi tapasztalata, hogy a filozófiai gondolat klasszikusai, ha megpróbáljuk megérteni őket, maguktól érvényesítenek egy olyan igazságigényt, melyet a jelenkori tudat nem képes sem elutasítani, sem felülmúlni. A jelenkor naiv önérzete persze fellázadhat az ellen, hogy a filozófiai tudat lehetségesnek ismeri el: saját filozófiai belátása nem olyan rangos, mint Platóné és Arisztotelészé, Leibnizé és Kanté vagy Hegelé. Sokan talán a jelenkori filozofálás gyengeségének tartják, hogy saját esendő voltát bevallva lát hozzá klasszikus hagyományainak értelmezéséhez és feldolgozásához. De egész biztos, még nagyobb gyengeség, ha valaki elzárkózik az ilyen megmérettetés elől, és inkább önállóan bohóckodik. Hogy ezeknek a nagy gondolkodóknak a szövegeit megértve olyan igazságot ismerünk meg, melyet más úton nem lehet elérni, azt akkor is be kell vallanunk, ha ez ellentmond a kutatás és a haladás mércéjének, mellyel a tudomány méri magát.”⁸

Gadamer számára ebből az alapállásból kitüntetett jelentőségű olyan „humanista vezérfogalmak” vizsgálata, mint a *képzés*, a *sensus communis*, az *ítélőerő* vagy az *ízlés*. Azt is látnunk kell, hogy nála a megértés és értelmezés „nem elvekből való konstrukció, hanem egy messziről eredő történés továbbfolytatása”.⁹

⁶ Uo. 214.

⁷ Uo. 31.

⁸ Uo. 22.

⁹ Uo. 23.

Nézzük meg most már közelebbről a *Bildung* fogalmának gadameri analízisét. Először arra utalnék, hogy a szó többféle magyar fordítást is lehetővé tesz. Jelenthet *képzést*, *kiképzést*, ugyanakkor *művelődést*, illetve műveltséget is. Az *Igazság és módszer* magyar fordítója, Bonyhai Gábor a *képzést* használja, amellyel elsősorban a német szó etimológiájához kapcsolódik. Eredetileg ugyanis a „természeti képződmény” fogalmával volt szoros összefüggésben. De jelentette a testrészek kiképzését, jól megformáltságát is. Egyébként ebben a jelentésében a képzés szó latin megfelelője a *formatio*. A képzés szóhasználat emellett azt a folyamatot is érzékelteti, amelynek során műveltté válik az ember. Előadásom címében azért használtam a műveltség kifejezést, mert már itt utalni kívántam arra, hogy Gadamer nem valamiféle szakképzésre gondol a *Bildung* kapcsán. A magyar nyelvhasználatban viszont óhatatlanul van ilyen mellékíze a szónak, gondoljunk csak a didaktikában gyakran használt képzés és nevelés fogalom párra.

Gadamer a felvilágosodás korából *Herder* meghatározását tekinti kiindulópontnak, amelynek lényege, hogy az ember a képzés révén felemelkedhet a humanitásig, amely egyszerre jelent széles körű ismeretekkel való rendelkezést, valamint erkölcsiséget is. Érezhetően a kultúra fogalmával kerül szoros kapcsolatba a szó. *Kant* a cselekvő szubjektum szabadságának aktusaként beszél a képesség „kultúrájáról”, ezenkívül arról is szól, hogy önmagunk iránti kötelességünk a tehetségünk kiművelése. *Humboldt* meghatározását azután idézi, mert pontosan megfogalmazza a *Bildung* tágasabb jelentéskörét: „de amikor mi a mi nyelvünkön képzést mondunk, akkor valami magasabbról és ugyanakkor belsőre gondolunk, tudniillik arra az érzékre, mely a teljes szellemi és erkölcsi törekvés ismeretéből és érzéséből árad ki harmonikusan az érzésmódra és a jellemre.”¹⁰

Gadamer arra is utal, hogy a képzés szóban a kép is benne rejlik, a kép pedig „titokzatos kétoldalúsággal”, egyszerre jelent képmást és mintaképet (*Nachbild*, *Vorbild*). A képzés ugyanakkor nem egy előre pontosan megformázott minta követését jelenti, hanem egy állandó folyamatról van szó: „a képzés eredményét nem a technikai célkitűzés módjára állítjuk elő, hanem a formálás és a képzés belső folyamatából ered, s ezért állandó továbbképzés marad.”¹¹ A görög *phüszisz*, természet szóhoz is azért hasonlítja a képzést, mert egyik sem ismer önmagán kívüli célokat. Gadamer meglehetősen iróniával utal a folyton „képzési célokat” kitűző, egyoldalúan prakticista oktatási gyakorlatra: „A képzés voltaképpen nem lehet cél, mint olyat nem lehet akarni, legfeljebb a nevelő reflektált tematikájában.”¹² A képzés végső soron olyan folyamat, amelynek során a megszerzett műveltségben „semmi sem tűnik el, hanem minden megőződik”.

Gadamer kiemelten fontosnak tartja *Hegel* *Bildung*-felfogásának az értelmezését. Hegelnél a képzés lényege az általánossághoz való felemelkedés, ami elméleti és gyakorlati képzést egyaránt jelent, a partikularitás háttérbe szorítását: „Aki átengedi magát a partikularitásnak, például: aki mértéket és arányt nem ismerve enged vak dühének, az képtelen. Hegel kimutatja, hogy az ilyen embernek alapjában véve az absztrakciós ereje fogyatékos: nem tud eltekinteni önmagától, s egy általánosra tekinteni, mely az ő különösségének mértéket és arányt kölcsönözne.”¹³

A képtelenség tehát nem csupán elméleti fogyatékoság ebben az értelmezésben, hanem egyúttal a *hübrisz*, a mértéktelenség vétkeit idézi elő. Hegel a képzést tehát általános emberi

¹⁰ Uo. 31.

¹¹ Uo. 32.

¹² Uo.

¹³ Uo. 33.

feladatnak tekinti, s ezzel összefüggésben beszél a munkáról, valamint a munkavégző tudatról. Ez utóbbi „a dolgot képezve önmagát képi”. A munkálkodó tudat saját önérzetre tesz szert azáltal, hogy elsajátít egy jártasságot. Ebben az önérzetben olyan mozzanatokat vehetünk észre, mint a személyes vágyainknak a korlátozása, azonkívül valami általánosnak az elismerése. Mai szemmel „korszerűtlennek” tűnik az, ami a *pályaválasztással* kapcsolatban itt felvetődik. Napjainkban többnyire az önmegvalósítás privát céljait, valamint a praktikus, hasznossági szempontokat szokás ezzel kapcsolatban emlegetni. Ezzel szemben Hegel a hivatás betöltését hangsúlyozza, illetve azt, hogy minden hivatásban van valami „sorsszerű”, „külső szükségszerűség”, és így olyan feladatokat követel tőlünk, melyeket privát célként nem tűznénk ki. A hivatás betöltése egyfelől önmagunk korlátozását jelenti, de egyúttal azt, hogy a hivatásunkat a magunk ügyévé tesszük, s így végső soron mégsem jelent korlátot. Úgy vélem, Gadamer jogosan tapint rá ennek a felfogásnak az aktualitására. A pályaválasztás bármennyire is mindenkinek személyes ügye, az ebben való döntés olyan etikai kötelezettségeket is maga után vonz, amelyeknek csak valamely közösségre vonatkoztatva van értelme. Magunkat választva egyúttal a másikat is választjuk – fordíthatnánk át a személyiségetika nyelvére az előbbi gondolatot. Természetesen ezzel nem azt akarom sugallni, hogy próbáljuk meg a hegeli filozófiát mintegy „összebékíteni” a rendszerfilozófiájával éppen ellentétes kiindulópontú szemléletekkel. Inkább csak arra kívántam ezzel is felhívni a figyelmet, hogy termékeny dolognak bizonyulhat, ha nem merev sémákkal közelítünk a filozófia klasszikus szövegeihez.

A gadameri hermeneutika egyik kulcsszava a *dialógus*. A történelmi hagyomány értelmezése éppúgy dialogikus viszonyt előfeltételez értelmező és „szöveg” között, mint a műalkotások befogadása. Hegel ebből a szempontból is tanulságos Gadamer számára. Az *elméleti képzés* eszméjében ugyanis az a mozzanat is benne rejlik, hogy „megtanulunk valami mást is érvényesülni hagyni”. A régi nyelvek és világok vizsgálatát azért tartja alkalmasnak az elméleti érdekek kialakításában, mert ezek elősegítik az elméleti vizsgálódáshoz szükséges távolságtartás kialakítását, de egyúttal az „önmagunkhoz való visszatérés” kiindulópontjai is. A régi koroknak ezt a hegeli értékelését ugyan Gadamer egyfajta klasszicista előítéletből eredezteti, de az alapgondolatot helyesnek tartja: „Az idegenben felismerni a sajátot, otthonossá válni benne – ez az alapmozgása a szellemnek, melynek léte csak abban áll, hogy a másleltől visszatér önmagához. Ennyiben minden elméleti képzés, az idegen nyelvek és képzetvilágok feldolgozása is, egy olyan képzési folyamat pusztá továbbfolytatása, mely sokkal korábban kezdődik. Minden egyes individuum, amely természeti lényéből a szellemibe emelkedik, népének nyelvében, erkölcsében, intézményeiben előre adott szubsztanciára talál, melyet, miként a nyelvtanulásban, el kell sajátítani. Így az egyes egyén eleve mindig a képzés útján halad, s állandóan csökkenti saját természetiségét, mert a világot, amelybe belenő, a nyelvben és az erkölcsben az emberek képzik.”¹⁴

A *Bildung* fogalmának értelmezése során Gadamer az *emlékezet* kategóriájához is fontos reflexiókat fűz. Egyrészt nem valamiféle adottságnak tartja. Azt emeli ki, hogy a megőrzés, az elfelejtés és az újraemlékezés szorosan összetartoznak, és „az ember történetének és képzésének egy darabját alkotják”. Az emlékezetet is képezni kell, hogy képes legyen értelmesen szelektálni. A felejtés nem csupán hiány, hiszen „a felejtés révén válik lehetővé a szellem teljes megújulása, az a képessége, hogy mindent friss szemmel nézzen, úgy, hogy a rég ismert

¹⁴ Uo. 34.

sokrétű egységge olvad össze az újonnan látottal”.¹⁵ Gadamer itt nyilván arra gondol, hogy az információk mérhetetlen tömege sokszor inkább blokkolja az összefüggések átlátását és megfogalmazását, rutinszerűvé teszi ítéleteinket. Ugyanakkor hadd jegyezzem meg, hogy Gadamer nem fordít igazán figyelmet arra az ellenkező előjelű problémára, ami a manipulatíván szelektív emlékezetből fakad. A volt szocialista országok rendszerváltó éveinek egyik tanulsága például éppen az, hogy a személyes érdekek mennyire befolyásolják, sokszor eltorzítják az emlékezet működését. Egyébként nagyon is az előbbihez hasonló folyamat játszódott le Németországban a fasizmus emlékeinek feldolgozásával, illetve fel nem dolgozásával, legalábbis a II. világháború után közvetlenül.

A képzettséghez, illetve műveltséghez hozzátartozik egyfajta „*tapintat*” is. Ezt a kategóriát főként Helmholtz nyomán járja körül Gadamer. A szónak jól ismert a társas érintkezéssel kapcsolatos jelentése. Valami kényelmetlent tapintatosan elhallgatunk, megkerülünk. Ha valamit tapintatosan mondunk, a szituáció lényegéhez akkor is hozzátartozik valaminek a kimondhatatlansága. Ez a fajta tapintat nyilvánvalóan hozzájárul az emberek intim szférájának a megőrzéséhez. Ugyanakkor a tapintat „megismerésmód” és „létmód” is, az esztétikai és a történeti iránti érzéket jelent: „Az esztétikai és a történeti iránti érzékünk kell hogy legyen, vagy ki kell képeznünk érzékünket, hogy a szellemtudományi munkában rábízassuk magunkat a tapintatunkra.”¹⁶ Ez a tapintat csak részben adotttság, hiszen bizonyos műveltséggel rendelkezés alakítja ki a működését. Az érzékek közvetlenségével viselkedik, tehát választ és értékkel, csak éppen nem tudja döntését szakszerűen megindokolni. Akinek van esztétikai minőségérzékenysége, az meg tudja különböztetni a jelentős alkotást a silány fércműtől, még ha nincs is tisztában az esztétikai kategóriák elméletével, sőt arra is akad példa, hogy jelentős művészetelméleti tudás nem párosul biztos esztétikai érzékkel. Persze nem célszerű eltúlozni ennek az érzéknek az ösztönös jellegét. A műalkotások értéke iránti fogékonyság nem alakulhat ki gyakori művészeti élmények nélkül.

A történeti érzékkel rendelkező tudja, „hogy egy kor számára mi lehetséges és mi nem, s van érzéke a múlt másága iránt, mely megkülönbözteti a jelentőt”. Ennél a magától értetődő kijelentésnél azért érdemes megállnunk. Úgy tűnik, napjaink Magyarországa nem kedvez a történeti érzék kialakulásának, hiszen lépten-nyomon találkozhatunk történelmi múltunk ideológikus, propagandaizáló kisajátításával, modern kategóriák jogosulatlan visszavetítésével. Az pedig kifejezetten megoldatlan kérdés, hogy miként lehetne és kellene közelmúltunk dokumentumait elemezni, illetve bemutatni. A személyiségi jogok védelmének elve a gyakorlatban sokszor ütközik a történelmi igazság feltárásának szintén jogos, etikai szempontból is indokolható igényével. Vajon lehetséges-e a jelzett problémákat pusztán jogszabályokkal megoldani? Bizonyosan nem. Ehelyett talán meg lehetne próbálni olyan műveltséget magunkban kialakítani, amely az *erkölcsi érzéktől* elválaszthatatlan. Gadamer összefoglalása a képzés általános jellemzőjéről éppen ehhez nyújthat támpontot: „...ily módon általánosabb szempontokat tartunk nyitva a másik, a mások számára. A képzésben benne rejlik az általános érzék a mérték és a távolságtartás iránt, s ennyiben az is, hogy önmagunk fölül emelkedünk, az általánosságához. Mert hiszen önmagunkat és saját céljainkat distanciával szemlélni azt jelenti: úgy nézni, ahogy a többiek nézik.”¹⁷

¹⁵ Uo. 35.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Uo.

A *sensus communis*

A *sensus communis* a *Bildung* mellett a másik olyan „humanista vezérfogalom”, amelynek fontos szerepe van Gadamernél a hermeneutika megújításában. A *sensus communis* elsődleges jelentése „közös érzék”, bizonyos értelemben közfelfogás, egy adott kulturális közösség általánosan elfogadott, a megítélés alapjául szolgáló etalonja. Az angol ’common sense’ jelentésében az általában vett ’józan ész/értelem’ is benne van. Gadamer a kifejezés használatának humanista hagyományából külön is kiemeli Vicót, a 17–18. század fordulóján élt itáliai bölcselőt, aki az antikvitásra is hivatkozva beszél egy pedagógiai művében a *sensus communis*ről és az eloquentiáról (ékesszólásról). A humanista hagyományra való hivatkozás Vico és Gadamer számára az új, a matematikai módszert előtérbe helyező tudományosság egyoldalúságával szemben igazán fontos, különösen a nevelés szempontjából: „A nevelés célja még most is valami más: a *sensus communis* kiképzése, mely nem az igazból, hanem a valószínűből táplálkozik. Számunkra a következő a fontos: a *sensus communis* itt nyilvánvalóan nemcsak azt az általános képességet jelenti, mely minden emberben megvan, hanem egyúttal azt az érzéket is, mely közösséget létesít.”¹⁸

Vico az ékesszólás jelentőségét is az igaz és a helyes iránti közös érzékre alapozta, amely lehetővé teszi, hogy ráleljünk a beláthatóra. Ez nagyon is hasonló elv, mint amit a modern pedagógia képvisel, amikor azt hangsúlyozza, hogy nem elég az ismeretek reprodukív megtanulása, hanem sokkal termékenyebb, ha pl. a kooperatív tanulás során a résztvevők közös erőfeszítése révén jut el az adott csoport valamilyen belátható eredményre. Vicónál emellett a *sensus communis* a közjó iránti érzéket is jelenti, amelyet a közösségben élés alapvető emberi szituációja határoz meg. Ez a morális motívum Shaftesburynél (1671–1713) is megfigyelhető, akinél a *sensus communis* a társas érintkezés érenyeként jelenik meg, összefüggésben a szellemességgel és a humorral, de a közösség vagy a társadalom szeretetét, természetes vonzalmat, emberséget, szolgálatkészséget is jelentett.

Kantnál és az utána következő német filozófiában a *sensus communis* értelmezése Gadamer szerint éppen ezt a közjával és a neveléssel kapcsolatos morális, kritikai jelentését veszítette el, és az esztétikai ízlésítélet, illetve a teoretikus ítélőerő területére korlátozódott az érvényessége.

A *sensus communis* értelmezéséhez szorosan kapcsolódik az *ízlés* fogalma. Gadamer lényeges mozzanatokra hívja fel a figyelmet e kifejezés jelentéstartalmának változásával kapcsolatban. A fogalom történetét áttekintve azt emeli ki, hogy eredetileg inkább morális, nem pedig esztétikai fogalom volt. A 17–18. századi műveltségideállal volt szoros összefüggésben a jó ízlés kérdése. Még az érzéki ízlés terén is (lásd pl. ételek és italok megkülönböztetése) is beszélhetünk egyszerűbb vagy kifinomultabb ízlésről. A születési kiváltságokon alapuló nemesi rend mint az előkelő emberek társasága helyett egy olyan kultúrtársadalom ideálja jelenik meg, amelyben a „jó társaság” tagja az lehet – függetlenül származásától, címeitől –, aki művelt és egyúttal jó ízléssel és ebből következően megfelelő társasági viselkedéssel rendelkezik. Az ízlés itt a dolgok bizonyos megismerésmódját jelenti. A jó ízlés azt is jelenti, hogy képesek vagyunk távolságot tartani önmagunk vonzalmaival szemben egy adott kulturális térben elfogadott általános norma jegyében. Az ízlés ennyiben szoros összefüggésben áll a „közös érzékkel”. Az ízlésítélet nem vezethető le logikai szükségszerűséggel valamilyen törvényszerűségből, ezért mondjuk érzéknek.

¹⁸ Uo. 38.

Gadamer külön foglalkozik a divat kérdésével. Azt hangsúlyozza, hogy a jó ízléssel rendelkező ember nem követi mechanikusan a mindenkori divatáramlatokat, hanem mértéket tartva saját ítéletünket követjük. „Az ízlés tehát nem abban az értelemben közös érzék, hogy egy empirikus általánosságtól, mások ítéleteinek általános egybehangzásától teszi magát függővé. [...] Ezért a divat zsarnokságával ellentétben, a biztos ízlés megőrzi specifikus szabadságát és fölényét.”¹⁹

Kantnál azt emeli ki, hogy az ízlés ott az esztétikai ízlésítéletre korlátozódik. Gadamer éppen ezért az egyoldalúságáért bírálja ezt a felfogást, mivel megszakad az a hagyomány, amely a görögöktől kezdődően egészen a 18. századig az ízlés esztétikai és erkölcsi vonatkozásait egyaránt hangsúlyozta.

A mítosz jelentésének történeti aspektusai Gadamernél

Gadamer a *mítosz* gazdag, sokfelé elágazó jelentéstartalmának vizsgálatával, mítosz és logosz, mítosz és ész összefüggéseivel több fontos tanulmányában is foglalkozik.²⁰ Ezeket az írásokat a szerző nem véletlenül sorolta be a *Kunst als Aussage* (*A művészet mint kimondás/ki-jelentés*) című kötetének *Die Transzendenz des Schönen* (*A szép transzcendenciája*) alfejezetébe. Egyrészt a klasszikus esztétikák szépségfogalmán túlmutató szépségértelmezéssel találkozhatunk a kötet különböző, szorosabban a művészetekkel foglalkozó tanulmányaiban,²¹ másrészt a mítosz jelentésének vizsgálatába a művészi tapasztalatot éppúgy bevonja, mint az antik filozófia és a humanista tudományosság, például az újkori filológia szempontjait.

Mítosz és ész sajátos viszonyának taglalásában Gadamer először is a 18. századi felvilágosodásnak a tudományos racionalizmust és az autonóm gondolkodás bátorságát előtérbe helyező szemléletét hangsúlyozza, aminek következménye a mitikus világkép és a vallásos hit alárendelődése az észnek. Másfelől a felvilágosodás északultuszára egyfajta válaszként született a romantika, amely mintegy felfedezi a történeti világot, illetve a világ történeti szemléletét. Ennek horizontjából pedig a mítosz már nem egyszerűen ellentéte a tudományos világmagyarázatnak, hanem – ahogy azt a romantika korában megfogalmazzák – a racionális világmagyarázat által elérhetetlen igazság, bölcs idők hordozója. Nietzsche egyenesen minden kultúra életfeltételének tekintette a mítoszt. Gadamer egyébként arra is joggal utal, hogy az említett kétféle áramlat, illetve szemléletmód a 18–19. század fordulóján a német bölcséletben bizonyos értelemben összekapcsolódik, például Schelling filozófiájában. Az újkori tudományosság mellett a kereszténység is élesen elutasította az antik, „pogány” világ mitikus világképét, mivel erre a világra mint nem-igaz, az emberi lét megváltására szoruló világra tekintett.

A mítosz fogalmának körbejárása során Gadamer arra utal vissza, hogy eredetileg áthagyományozott történetek „gyűjteményéről” beszélhetünk, amelyekben az istenek és az emberek viszonyáról éppúgy szó van, mint az istenek által kreált világrendről. Az évszázadokon keresztül tovább élő hagyomány itt lényegében önmagát hitelesíti, szemben a logosszal, amely a dolgokra vonatkozó, természeti megfigyeléseken is alapuló levezethető tudást jelent. Ugyanakkor a

¹⁹ Uo. 49.

²⁰ Lásd Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke*. 8. (A továbbiakban GW). Ästhetik und Poetik I. *Kunst als Aussage*. Tübingen 1993. *Mythos und Vernunft* (163–169.); *Mythos und Logos* (170–173.); *Mythologie und Offenbarungsreligion* (174–179.); *Der Mythos im Zeitalter der Wissenschaft* (180–188.).

²¹ Lásd például a *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest.* = GW. 8. 94–142.

mítosz kritikája és a vallási hagyomány nem állt éles ellentétben egymással. Platón filozófiájának többek között éppen az a jelentősége és vonzereje, hogy nála a logoszt középpontba állító filozófia és a mitológiai-vallási hagyomány egymásba kapcsolódik, filozófiai „mítoszaiban” a mitikus hagyomány történéseinek régi igazsága és az új belátás egysége jelenik meg egymás mellett.²² Az újkori tudományos világnézet szemszögéből azután ez a tudományosan nem verifikálható hagyomány elveszíti igazság-érvényét, a mítoszképző fantázia és az esztétikai képzelőerő alkotásai alárendelődnek a tudományos észnek.

Az ész fogalmának analízise során Gadamer szintén fontos összefüggésekre hívja fel a figyelmet. A szó alapvetően újkori fogalom, amely emberi képességet és a dolgok „alkotmányát” (*Verfassung der Dinge*) egyaránt jelenti, mintegy a gondolkodó tudat és a létezők rendjének belső egymásnak megfelelése analógiájára. Ennek előzményét a görög ’logos’-ban lehet megragadni. Az újkori gondolkodásban ez abban a célkitűzésben él tovább, hogy a létezők sokrétűségét egyetlen princípium egységében fogják össze. Ez éppúgy jelen van a matematikai módszerek által megalapozott természettudományokban, mint Hegel rendszerfilozófiájában és történelemfilozófiájában. Ugyanakkor ez a törekvés beteljesíthetetlen ígéret marad, így a huszadik században az ész felvilágosodás kori fogalma leértékelődik. Már nem garantálhatja az abszolút egység lehetőségét, hanem pusztán az adott célok elérését szolgáló helyes eszközök megtalálását, anélkül, hogy ezeknek a céloknak az észszerűsége bizonyított lenne.²³ Így azután – figyelmeztet Gadamer a súlyos ellentmondásra – a modern civilizációs apparátus racionalitása végső soron egy „racionális oktalansághoz/ésszerűtlenséghez (Unvernunft)” vezet, az eszközök „lázáadásához” az uralkodó célokkal szemben. Gadamer megítélése szerint ez éppen annak a jellemzője, amit a modernitásban technikának nevezünk. Az ész ugyan „varázstalanította” a mítoszt, de az abszolút autonóm ész eszméje is illúzióknak bizonyul a planetáris technika korában, sőt bizonyos értelemben függő helyzetbe kerül a gazdasági, társadalmi és állami hatalommal szemben.

A tudományos ész mindenhatóságával szemben Gadamer azt az álláspontot képviseli, hogy a mítosz szintén rendelkezik „saját igazsággal”, a mitikus történetek nem pusztán a fantázia teremtményei (lásd például Cassirer *A szimbolikus formák filozófiája* című munkáját). A mitológiai istenek világa tulajdonképpen az emberi élet szellemi és erkölcsi hatalmainak a megjelenítését fejezi ki. Gadamer a mítoszban rejlő világtapasztalatot a költészetével állítja párhuzamba, amennyiben az emberi létezés kérdéseire olyan válaszokat adnak, amelyek elősegíthetik az emberi jelenvalólét (*Dasein*) jobb megértését, tehát az önmegértés sajátos tapasztalatára tehetünk szert.

Mítosz és ész fogalmi körüljárásánál már utaltam arra, hogy Gadamer hangsúlyozottan megy vissza az antik hagyományra. Ehhez kapcsolódik a mítosznak és a görög filozófia egyik lényegi fogalmának, a *logosznak* az újraértelmezése.²⁴ Ezt azért is tartja fontosnak, mivel a racionalitást középpontba állító felvilágosult gondolkodásnak nemcsak a 18. századi felvilágosodás volt a színtere, hanem az i. e. V. századi görög bölcelet, főleg a szofisták, valamint a 20. század az

²² „Nur so versteht sich, wie es der großen attischen Philosophie und vor allem Plato möglich war, Philosophie und religiöse Überlieferung ineinanderzubinden. Platos philosophische Mythen bezeugen, wie die alte Wahrheit und die neue Einsicht eines sind.” – H.-G. Gadamer: *Mythos und Vernunft*. 166.

²³ „Sie ist nicht mehr das Vermögen der absoluten Einheit, nicht mehr das Vernehmen der letzten unbedingten Zwecke, sondern vernünftig heißt nunmehr die Findung der rechten Mittel zu gegebenem Zwecke, ohne daß die Vernünftigkeit dieser Zwecke selbst ausgewiesen wäre.” – Uo. 167.

²⁴ Lásd H.-G. Gadamer: *Mythos und Logos*. 170–173.

„ateizmus vallásával”. Gadamer most elsősorban azt járja körül, hogy a görög hagyományban hogyan értelmezték e két kifejezést. A mítosz a korai görög nyelvhasználatban ’beszédet’, ’közhírré tétel’, ’hírhózást’ (*Rede, Verkündung, Kundgabe*) jelentett, amelynél maga a történet, valamint az azt felidéző különleges beszédmód a meghatározó, nem pedig a mitologikus világkép igazolhatósága, hitelesítése. A logosz ezzel szemben már a preszókratikusoknál (például Hérakleitosznál vagy Parmenidésznél) a magyarázó, a dolgok valódi természetét feltáró, az igazsághoz vezető beszédet jelenti. Ugyanakkor – mint ahogyan az Platón és Arisztotelész filozófiájában is érzékelhető – mítosz és logosz nem áll egymással éles ellentétben, a homéroszi korból származó hagyomány és a szigorúbb fogalmi reflexió „összevegyítése” különösen Platónnál szembeötlő. Gadamer egyenesen azt állítja, hogy Platón dialógusaiban a racionális érveléssel egyrészt a logosz jelenik meg, másrészt a mítosz gyakran mint a dialógusok „megkoronázása”²⁵ lép fel.

Arisztotelész *Poétikájára* utalva pedig Gadamer a költői alkotással állítja párhuzamba a mítoszt. A IX. fejezet gyakran idézett megfogalmazását eleveníti fel, amelyben a görög filozófus arról beszél, hogy a történetíró megtörtént eseményeket mond el, a költő pedig olyanokat, amelyek megtörténhetnének: „Ezért filozofikusabb és mélyebb a költészet a történetírásnál; mert a költészet inkább az általánosot, a történelem pedig az egyedi eseteket mondja el.”²⁶ Gadamer ennek kapcsán egyrészt azt emeli ki, hogy az antik filozófia tudás-fogalma nem az empiriát, az egyedi tényeket jelenti, hanem sokkal inkább az általánost, a logoszt. Másrészt a költői alkotásokban és a mítoszokban egyaránt arról van szó, hogy valami régtől ismertet, vagyis lényegi tudást *megtalálva és nem kitalálva*, a régit megújítva hoznak létre újat.²⁷ Egyébként Gadamer szerint a görög filozófia lényegében a mítosz racionalizálásának a gyümölcse.

Mítosz és filozófia viszonyát a német klasszika és a romantika korában is vizsgálja röviden Gadamer.²⁸ Egyrészt itt gondolhatunk a romantikus költészetben, illetve kritikában megjelenő „új mitológia” megteremtésének igényére, például F. Schlegelnél vagy Hölderlinnél. Másrészt magában a bölcsleletben képzet és fogalom, vallás és filozófia spekulatív „kibékítésére” való törekvés érzékelhető, például Hegel rendszerfilozófiájában. Schelling amellett, hogy alárendeli a mítoszt a filozófia fogalmának, tulajdonképpen a keresztény kinyilatkoztatás előfokának tekinti azt. A „mitológia filozófiája” schellingi kifejezés arra utal, hogy a mitológiában nem kitalálásról van szó, mint a költészetben, s ezért megközelítésmódja megtisztítja a „költői szemlélettől” a mítoszt, és visszaadja vallási érvényességét.

A romantika „új mitológia”-igényében egyébként nem csupán valamiféle költői-esztétikai mitológia megteremtéséről van szó, hanem egyúttal az „ész mitológiájáról”, amely a vallás szellemi és érzéki oldalát képes lenne harmonikusan egyesíteni egyfajta „népi vallásban”.²⁹ Ez az

²⁵ „Die rationale Argumentation verlängerte sich gleichsam über die Grenzen ihrer eigenen Ausweisungsmöglichkeiten hinaus in den Bereich, in den nur Erzählen hineinreicht. So tritt in Platons Dialogen an die Seite des Logos und oft als seine Krönung der Mythos.” – Uo.

²⁶ Arisztotelész: *Poétika*. Ford. Sarkady János. Bp. 1992. 18.

²⁷ „Sie sind »gefunden« – oder besser: innerhalb des schon längst und von alters her Bekannten findet der Dichter Neues, das das Alte erneuert. Der Mythos ist in jedem Fall das Bekannte, die Kunde, die verbreitet ist, ohne irgendeiner Herrkunftsbestimmung und Beglaubigung zu bedürfen.” – H.-G. Gadamer: *Mythos und Logos*. 172.

²⁸ Lásd H.-G. Gadamer: *Der Mythos im Zeitalter der Wissenschaft*. 180–188.

²⁹ Lásd uo. 186–187.

elképzelés azonban csak lehetséges terv maradt, igazából nem valósult meg, talán még Wagner mitológikus zenedrámái állnak a legközelebb ehhez az ideálhoz.

A gadameri mítoszértelmezés még egy izgalmas mozzanatát emelném ki. A mítosz szóból származó 'mitológiai' és a 'mitikus' kifejezések jelentésbeli árnyalatainak a megkülönböztetése fontos összefüggéseket vet fel. Gadamer Nietzsche-re hivatkozva hangsúlyozza, hogy a 'mitológiai' alapvetően negatív jelentésű, amennyiben ellentétben áll az Evangéliumok igazságigényével éppúgy, mint a modern tudomány valóságfogalmával. A 'mitikus' szónak viszont más a csengése. Ez egyfelől túl van azon a tapasztalaton, ami a való világon belül történik, másfelől olyan tapasztalatokat hagyhat örökül, mint nagy tetteket, győzelmeket vagy bukásokat, amelyek ilyen módon tovább élnek. A 'mitikus' átfogó értelemben mindaz, ami egy kultúra életének a szubsztanciáját megőrzi.³⁰

Gadamer ugyanakkor arra is figyelmeztet, hogy a mítosz ilyen új felfogásában, az új mítosz „dicsőítésében” – gondoljunk a wagneri zenedráma utóéletének bizonyos aspektusaira – egyfajta kétértelműség rejlik. A mitikus világ bizonyos vonatkozásban áthagyományozódik, másrészt a mítosz elveszítheti ősi korszakának időtlen, korokon átívelő érvényességét, és veszedelmes, embertelen ideológiák eszközévé is válhat. Gadamer itt nem véletlenül említi a náciizmus Führer-kultuszát és annak az időszaknak a „tudományos-babonás” elveken nyugvó „agymosás” technikáit.

A hagyomány hermeneutikai értelmezésével összefüggésben külön is érdekes, ahogyan *filozófia* és *filológia* kapcsolatáról szól Gadamer a 20. század jeles filológusára, Wilamowitz-Moellendorffra visszaemlékezve.³¹ E két tudományterület elnevezésének etimológiáját kibontva szembeötlő, hogy mindkét szóban benne rejlik a 'szeretet' kifejezés. A filológia esetében a 'logos' ('beszéd', 'szó') szeretetéről, tehát valamely szöveg jelentésének lehető legpontosabb leírásáról van szó, a filozófia pedig közismerten „a bölcsesség szeretete”, tehát itt inkább teoretikus szenvedélyről van szó, amely a dolgok általános törvényszerűségeinek a megragadására irányul. Ugyanakkor Gadamer e kétféle megközelítésmód hasonlóságaira is felhívja a figyelmet. Az egyik ilyen közös sajátosság, hogy egyik terület sem a hasznossági szempontokat előtérbe helyező pragmatikus tudományosságot helyezi előtérbe.

Gadamer másik fontos vizsgálódási szempontja, hogy milyen megtermékenyítő hatása lehet a filológiának a filozófiára. Wilamowitz-Moellendorff életműve éppen azért jó példa erre, mert munkáiban nem pusztán száraz filológiai szövegértelmezésekkel találkozhatunk, hanem a szövegek szerzőjének emberi arcélét is megrajzolja. Gadamer kutatói pályájának indulására is nagy hatást gyakorolt Wilamowitz könyve Platónról, amelynek fő érdemét abban látja, hogy Platón életrajzát képes volt úgy megírni a szerző, hogy róla alig maradtak fenn életrajzi adatok vagy visszaemlékezések. A filológus itt a filozófus szövegein keresztül képes volt Platón alakját közel hozni, elevenné tenni, s ezáltal egy sajátos filozófusi példaképet is elélni állítani. A megidézett filológus megtermékenyítő hatását Gadamer az ún. „hatásösszefüggés” ('Wirkungszusammenhang')-kutatásokban is látja, amelynek egyfelől filozófiatörténeti

³⁰ „»Mythisch« heißt in einem noch weit umfassenderen Sinne all das, dem Leben einer Kultur seine eigentliche Substanz bewahrt.” – Uo. 184.

³¹ Lásd H.-G. Gadamer: *Philosophie und Philologie* – Über Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. = GW 6. Tübingen 1985. 271–277.

hozadéka is van, másfelől a gadameri 'hagyománytörténés', valamint a 'horizontok összeolvadása' hermeneutikai értelmezéséhez is hozzájárulhatott.

Szintén a hermeneutikai filozófia szemszögéből emeli ki Gadamer a szó és a fogalom közötti árnyalt összefüggést, amelynél bizonyos értelemben a filológia nyújt segítséget a filozófiának. A filológus a szó etimológiájának felfejtése során az egyedi jelentés finom árnyalataira is tekintettel van, a filozófiai fogalmak viszont mindig valamilyen általánost fejeznek ki. Ugyanakkor a szavak jelentésének filológiai elemzése arra hívhatja fel a filozófus figyelmét, hogy mi rejtőzhet a fogalmi sablon mögött, s ezzel magát a filozófiai értelmezést is továbblendítheti.

Gadamer arra a kérdésre is reflektál, hogy egyáltalán mi tekinthető „filozófiai szövegnek”, amivel a filozófus foglalkozik. Az irodalmi, költői szöveget pontosan be tudjuk azonosítani, a filozófiai szöveg azonban nem ilyen belső, sajátos zárttsággal rendelkező képződmény. Gadamer szerint „a filozófiai múlt egész hagyománya egy diszkusszió sorozata, amely egy soha véget nem érő beszélgetéshez járul hozzá, amelyben mi mint filozófusok állunk”.³² Ugyanakkor ez nem jelentheti azt, hogy el kellene zárkóznia a költői szövegek értelmezésétől, hogy figyelmen kívül hagyja a „művészet mércéjét/mértékét”. Sőt az emberiség nagy kérdéseinek megfejtését mélyítheti el a költői szövegek – a filológia által is inspirált – filozófiai interpretációja.

Gadamer ezzel nem csupán a filológia és a filozófia belső összefüggéseit helyezi új megvilágításba, hanem egyúttal filozófiai hermeneutikájának, avagy hermeneutikai filozófiájának alapvetéséhez, a „beszélgetésben lenni” gondolatához tér vissza, amikor azt hangsúlyozza, hogy mi mindnyájan kezdettől fogva a logosz hagyományának örökösei vagyunk, amennyiben részei vagyunk a róla szóló beszélgetésnek.³³

Gadamer and the Humanist Tradition

Keywords: “humanist leading concepts”, tradition, historically-affected consciousness, horizon, fusion of horizon, formation (Bildung), common sense (sensus communis), taste, judgment, myth, logos, reason, science

In my paper, I examine the meaning and significance of the more widely interpreted humanist tradition for Gadamer. I apply the 'wide' attribute because on the one hand the interpretation of the tradition itself by Gadamer raises important aspects, on the other hand I also deal with Gadamer's interpretation of myth, in addition to "humanist leading concepts". In my paper I deal with the following questions: the human sciences and the humanist tradition – methodological reflections; the main characteristics of the interpretation of the concept of "formation" (Bildung) by Gadamer; common sense, taste and judgment as "humanist leading concepts"; the historical aspects of the meaning of myth; myth and logos; myth and reason; myth and science.

³² „Gibt es in diesem Sinne philosophische Texte, oder ist nicht die ganze philosophischen Vergangenheit eher eine Kette von Diskussionsbeiträgen zu einem nie endenden Gespräch, in dem wir als Philosophierende stehen?” – Uo. 276.

³³ „...und wir wissen zugleich, daß wir Erben sind – wir alle und von jeher – und daß wir damit auf die Logoi verwiesen sind, auf die Teilhebe an einem Gespräch, das über uns hinweggeht und das allein uns die Sprache und die Sichtweite gibt, die uns leiten können.” – Uo. 277.

Tamás Dénes

„Jövősokk” helyett „jelen sokk”

Bevezető

Jelenünk legtöbb kérdése az idővel kapcsolatos. És itt most nem a filozófiai, társadalomelméleti, szociológiai kérdés általánosságára utalunk, hanem a mindennapi élet megannyi ténykedése közben felmerülő problematikusságok sokaságára. Mire szánok időt? Miről maradok le? Mit jelent ma dönteni? Tervezhető-e a holnap? Mikor érem utol magam? Gondban vagyunk az időt illetően – jelzik ezek a kérdések, amiben nincs semmi különlegesség, főleg, ha Heidegger „gond” fogalmából indulunk ki, amely az emberi ittlét alapvető határozománya, és elsősorban pont az idővel kapcsolatosan mutatkozik meg. „A jelenvalólét léte mint gond mutatkozik meg” – mondja Heidegger,¹ ami azt jelenti, hogy az emberi gondoskodásnak folyamatosan számolnia kell az idővel, hiszen tulajdonképpen az alkotja létének értelmét.

A fenti kérdések azonban többet jeleznek ennél. Pontosabban azt, hogy ezt a gond erőteljesen a jelenben, sőt a jellel kapcsolatosan képződik meg. Most, itt a jelenben érezzük, hogy túllépnek a dolgok rajtunk, hogy csak futunk az események után, hogy nincs időm semmire. Hogy elveszítettük a tervezhetőség horizontját. Ahogy azt is érezhetjük, történt valami az idő többi dimenzióival, a jelenre irányuló erőteljes figyelem és aktivitás miatt mintha redukálódtak volna, elveszítették gazdagságukat. Egyszóval problémássá váltak a múlt és a jövő felé irányuló értelemadó aktusaink, nem jut időnk rájuk, mivel figyelmünket, akaratunkat felemészti a jellel való birkózás.

Az idő emberi tapasztalata egy nagyon komplex kérdés. Filozófiailag talán Szent Ágoston időfelfogása a legelgázitóbb; ő az idő szubjektív tapasztalatából indult ki, mivel szerinte az idő hármas dimenzionáltsága csak az emberi lélekben létezik: a múlt az emberi emlékezetben, a jövő az emberi várakozásban és tervezésben. Mindez a jelen felől nyílik meg, ami az időtapasztalat origóját képezi. Heidegger ugyanezt az összefüggést az emberi ittlét perspektívájából írja le, aminek egyik legfontosabb sajátossága, hogy előreveti magát a jövőre, illetve az időbe belevetetten részese elsajátított tradíciójának, egyéni és kollektív múltjának. A tapasztalás és cselekvés mindenkori szituációját a három időmód együtt alkotja. A három időmód által alkotott időhorizont ennyiben minden tapasztalás és cselekvés lehetőségfeltétele.² Ez az időtapasztalat azonban könnyen kizökkenhet, mind pszichológiai, mind társadalmi vonatkozásban. Ekkor valamelyik idődimenzió eluralkodik a többi felett, negatív irányba eltolva az idő megélését, miáltal az ember értelemképző tevékenységét is. Gondoljunk most a trauma vagy a gyász különleges

Tamás Dénes (1975) – filozófus, PhD, egyetemi adjunktus, Sapientia–EMTE, Csíkszereda, tamasden@yahoo.com

¹ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Bp. 2007. 215.

² Lásd uo.

léttapasztalatára, annak féloldalas idődimenzionáltságára.³ Az egzisztenciális pszichológia próbálja leírni az emberi egzisztencia önmegértését, amely mindig az idő vonatkozásában történik meg. Normális, kiegyensúlyozott időmegélésről akkor beszélünk, ha a jelen perspektívájából, a múltra visszatekintve és azzal számot vetve fogalmazzuk meg a jövővel kapcsolatos vágyainkat. A fenti kérdésségek ebben az időérzékelésben beállt változásokat jelzik, pontosabban a jelen eluralkodását a többi idődimenzió rovására, aminek következményeit még csak sejteni tudjuk.

Ez a személyes szint. Hogyha ellépünk ettől, akkor a kultúra és az idő, a társadalom és az időtudat összefüggésének filozófiai-szociológiai kérdéseire akadunk. Ugyanis ezek a problémák nem egy légüres térben képződnek meg, hanem egy nagyon is meghatározott történelmi-társadalmi kontextusban. Az időhöz való viszonyunknak megvannak a kulturális markerei, az időérzékelés mindig is konkrét társadalmi, sőt technikai előfeltételek függvényében változott.⁴ Jelenünket, társadalmi-kulturális környezetet már egy ideje információs társadalomnak, digitális korszaknak tekintjük. Egy nagyfokú átalakulást próbálunk jelezni ezekkel a kifejezésekkel, amely természetesen időérzékelésünkre, időfelfogásunkra is kihatással van. A digitális világ kiépülésével járó robbanásszerű információterhelés hatással van az emberre, ennyiben időérzékelésére is. Az átalakuló időérzékelésben beállt változásra használja Douglas Rushkoff a „jelen-sokk” kifejezést,⁵ amivel tulajdonképpen egy új civilizációs kihívást is jelez.

Ezt a sokkot, sokkoltságot próbáljuk értelmezni tanulmányunkban, illetve néhány kulturális összefüggés keretében érzékeltetni. A címben ugyanakkor egy elmozdulásra is történik utalás, hiszen az európai kultúra sokáig nem a jelen, hanem a jövő ígésében élt, egyfajta utópikus irányultságnak megfelelően. Több kulturális váltás előzte meg a jelen-sokk bejelentkezését, amelyeket az alábbiakban próbálunk érintőlegesen áttekinteni. Érintőlegesen, azaz csak a korszakok időperspektívájára koncentrálva. Ugyanis ezek a váltások érzékeltetik, mi az igazi tétje társadalmilag és kulturálisan az időhöz való viszonyulásnak. Mi alakul át, mi kerül veszélybe akkor, amikor a hangsúly túlságosan is a jelenre helyeződik.

A jövőtől a jelenig

A modernitást tekinthetjük annak az értelmezési keretnek, amelyen belül értelmet nyernek az idővel kapcsolatos vezető jellegű fejtegetéseink. Ez a korszak az, amely az időhöz való viszonyulásnak egy markáns arculatát mutatja, amihez képest értelmezni tudjuk a későbbi elmozdulásokat is. A mérvadó értelmezések szerint a felvilágosodás eszmerendszerére épülő modernitás alapkaraktere a jövőre való irányultság, amit a modernitás utópikus, emancipatorikus és programszerű jellegéből tudunk leolvasni.⁶ Egy mélyebb értelmezés szerint a modernitás keretében a keresztény világkép apokaliptikus jellege egy szekuláris összefüggésbe fordítódott át, abban folytatódott, ahol az apokalipszis nem valaminek a katasztrófaszerű végét, hanem a

³ Lásd ehhez Széplaky Gerda: *Traumakultúra*. = Uő: *Sötét és néma*. Bp. 2019. 21–38.

⁴ Lásd ehhez Edward P. Thompson: *Az idő, a munkafegyelem és az ipari kapitalizmus*. = *Időben élni*. Szerk. E. Bárfai László – Gellériné Lázár Márta. Bp. 1990. 60–117.

⁵ Lásd Douglas Rushkoff: *Jelensokk*. Bp. 2014.

⁶ Lásd ehhez Karl Mannheim: *Ideológia és utópia*. Bp. 1971 és Jürgen Habermas: *A modernség: befejezetlen program*. = Jürgen Habermas – Jean-Francois Lyotard – Richard Rorty: *A posztmodern állapot*. Ford. Angyalosi Gergely. Bp. 1993. c. szövegeit.

szó görög jelentése szerint (*apokalipto* = felfed) az igazság megmutatkozását, kinyilatkozását jelenti.⁷ Ezen az összefüggésben belül a történelmi idő mint lineáris, fejlődéscentrikus és a beteljesülés felé haladó mozgás határozódik meg. A történelem kaotikus mozgásába az utópia linearitást és irányultságot vezet be. Ez a megközelítés, mint már jeleztük, az európai kontinensen a felvilágosodás korszakától vált dominánssá, amely egyértelműen a jelennel és az ahhoz kapcsolódó múlttal szemben határozta meg magát. Emancipatorikus mozgásról van itt szó, azaz a múlt terhelt örökségétől való megszabadulás szándékáról, amit a nosztalgiához képest ellentétes előjelű *posztalgia*, azaz az egyszer beköszönő aranykorba vetett hit hat át.

Ez a világtérlemezési keret több válságtünet után a huszadik század második felében mutatta fel tarthatatlanságát, ami a posztmodernnek nevezett szellemtörténeti krízist eredményezte. A posztmodernnel kapcsolatosan az ész, a racionalitás válságát, a modernitás „utópikus energiáinak” a kimerülését, a nagy történelmi elbeszélések végét szokás emlegetni.⁸ Frederic Jameson a posztmodernizmust egyenesen a történelemhez való kapcsolat elvesztésével jellemzi, és a posztmodern baloldali olvasatát nyújtva arról beszél, hogy a posztmodern a történelmi múltat kiüresített stilizációk sorozatává változtatta, amelyek így könnyen árucikké változtathatók és fogyaszthatók.⁹ Ezek az általánosan ismert, jelzésszerű korjellemzők világosan jelzik a posztmodern időtudatának legfontosabb jellemzőjét. Az újnak nincs érvénye ezen az időfelfogáson belül, hiszen azt az utániség érzete hatja át. Ami, ha jól meggondoljuk, egy különös állapot eredményez, egyfajta senkiföldjét, hiszen valami után létezni és csak azáltal meghatározódni, azt jelenti, hogy képtelenek vagyunk kihordani saját lényegiségünk, saját megnevezésünk szubsztátumát, mint lemondani a jövőről.

A posztmodernnel azonban nem állt meg a történelem. Ugyanis vele párhuzamosan egy másik nagy léptékű változás is zajlott, egy technikai-gazdasági jellegű átalakulás. Ennek leírására kezdetben egy másik poszt előtagú kifejezés szolgált, a posztindusztriális társadalom, amely azonban hamar érvényét veszítette, miután kiderült, az átalakulás nem egy átmeneti állapot, ezért saját megnevezést igényel. Egy új értelmezési keretre volt szükség a „poszt”-korszakok után, amit a múlt század hatvanas-hetvenes éveitől az információs társadalom kifejezés jelez. Akár a modernitás vadhajlásának is tekinthetjük eszmeiségét, hiszen, főleg kezdetben, egyfajta technofil jellegű utópiának nézett ki. Egyetemes kommunikálhatóság, általános demokratizálódás, a tudás hozzáférhetősége, a társadalmi és kulturális korlátok felszámolása – íme néhány elvárás, amelyet a kezdeti lelkesedés a különböző információs és kommunikációs technológiák elterjedéséhez kapcsolt. Ezek a hangok napjainkra szinte teljesen elhalkultak, sőt a kezdeti reménykedés sok esetben kiábrándultságba, sőt egyfajta krízis érzékelésébe csapott át. Kiderült, hogy a hiányok betöltése nem hozza meg automatikusan a megoldást, mivel legtöbb esetben új problémák születnek. Az új krízis azonban már nem valaminek a hiányaként jelentkezett, hanem a „túl sok” problémájaként formalizálható. Túl sok lett az információból, a kommunikációból, a vitából, a hozzáférhetőségből. Nem hiány van tehát, hanem inflálódás, mindenütt jelenvalóvá válás. Ezzel pedig – lezárva nagy léptékű történelmi áttekintésünket – a jelensokk értelmezésének a kapujához érkeztünk. Rekapitulálva az eddig elmondottakat, azt lehet mondani, a különböző

⁷ Lásd Jacques Derrida – Immanuel Kant: *Minden dolgok vége*. Bp. 1993.

⁸ Lásd Jean-François Lyotard: *A posztmodern állapot* = Jürgen Habermas – Jean-François Lyotard – Richard Rorty: *A posztmodern állapot*.

⁹ Lásd Frederic Jameson: *A posztmodern, avagy a késői kapitalizmus kulturális logikája*. Bp. 2010.

korszakok időperspektíváját vizsgálva felvázolható egy olyan folyamat, amely a modernitással kezdődik, ennek fontos állomása a posztmodernitás, míg vég alakzata az, amit információs társadalomnak nevezünk. E folyamat során a társadalom időmegélésének súlypontja a jövőről a jelenre tevődött át. Most már csak arra a kérdésre kell választ adni, hogy ez az áthelyeződés miben érhető tetten, és hogyan értékelhető.

Miféle jelen?

Még szükségünk van egy lépésre hátrafelé. Ugyanis a múlt század hetvenes, nyolcvanas éveiben, tehát pont az információs társadalom kiépülése környékén már érzékelhetővé váltak a rendkívül felgyorsult társadalmi változások következményei. Alvin Toffler erre az állapotra használja a *jövősokk* kifejezést.¹⁰ Az 1970-ben publikált könyvében ezzel a kifejezéssel a jövő túl korai bekövetkezése okozta tanácstalanságot, sokkoltságot jellemzi. Azt az állapotot, amikor túl sok minden történik túlságosan rövid idő alatt, és ezért a változások feldolgozására, az alkalmazkodásra nincs elég idő. A jövő-sokk okozta terheltséget és bizonytalanságot Toffler szerint a jövő kutatásával, a lehetséges forgatókönyvek felvázolásával, a jövőbeli realitások modellezésével lehet tompítani. Ezek az évek hozzák el a futurológia, a jövőkutatás időszakát.

Toffler vizsgálódásaiban még érvényesnek tartja a jövő és a jelen közötti distanciát. A felforgató jövő a még viszonylag állandó jelenbe érkezik meg, annak berendezkedésén, az érvényes és működő szabályok és körülmények rendszerén követ el erőszakot. Toffler azonban még nem sejtette meg azt a korszakot, amikor az időérzékünk teljesen összezavarodik, amikor a valós idejű technológiák, a kiterjesztett valóság eszközei megváltoztatják az idő és a tér hagyományos belakását, megélését. Amikor a véges figyelmünkért egész iparágak fognak küzdeni, s eredményesen. Hiszen a folyamatos behálózottság és az állandó információk általi stimuláltság állapota nélkül szürkébbnek és üresebbnek érzékeljük a valóságot.¹¹ Ezen a helyzeten már nem segíthet semmilyen futurológia, hiszen a jövőorientáltság helyébe a jelenre irányultság lépett. A futurizmus korszaka helyett a prezentizmusé.

A *prezentizmus* leírására François Hartog történész vállalkozott. Szerinte manapság már egészen másként érzékeljük a történeti időt, mint régebb. A múlt egyre hosszabbá, a jelen kortárs érzése egyre mozdulatlanabbá (örök jelenné) válik. A mozdulatlan örök jelen kortárs érzése pedig megteremti a történeti időt saját maga számára. „Az időnek ezt a kortárs pillanatát és érzékelését jelölöm a prezentizmus kifejezéssel” – mondja Hartog.¹² Mark Fisher egyenesen a jövő lassú elmúlásáról beszél. Ez abban az érzésben csúcsosodik ki, hogy tulajdonképpen a történelem végpontján élünk, nincsenek hátra már forradalmak, igazi változások. Bizonyos szempontból tehát az idő lineáris felfogása az, ami nincs többé. Ennek a helyét átvette egy folyamatos jelen, amiből nincs menekvés – összegez Fisher.¹³

De milyen jelenről beszélhetünk ebben a kontextusban?

¹⁰ Lásd Alvin Toffler: *Future Shock*. New York 1970.

¹¹ Martin Burckhard és Dirk Höfer egyenesen digitális világpusztításról beszél, a mélység iránti érzék és a történeti tudat eltompulásáról. – Martin Burckhart – Dirk Höfer: *Minden és semmi. A digitális világpusztítás feltárulása*. Bp. 2018. 38.

¹² Vö. François Hartog: *A történetiség rendjei. Prezentizmus és időtapasztalat*. Bp. 2006. 109–115.

¹³ Lásd Mark Fisher: *Capitalist Realism – Is There No Alternative*. John Hunt Publishing, 2009.

Egy olyan jelenről, ami a „mindent azonnal” imperatívuszának a nyomása alatt áll. A digitális világ ugyanis meg tud ajándékozni az elérhetőségnek ezzel az illúziójával. Hogy mindenhez hozzá tudunk férni, hogy mindent be tudunk fogadni, sőt, hogy hozzá is *kell* férjünk, különben valami lényegesről maradunk le. Ennek azonban ára van. Hiszen nem tudunk mindent befogadni, legfeljebb a nagyon is véges figyelmünket próbáljuk meg megosztani, felaprózni. A jelen ezért ebben a megosztott, szétkapkodott, folyamatosan előre üzött-hajtott figyelemben adódik. Nincs már időnk a jelenbe belefeledkezni, hiszen a belefeledkezés valami mástól, valami ugyanannyira aktuálistól foszt meg bennünket. Ennek következtében az időérzetünk rettenetesen beszűkül, és a jelen pillanatainak, kis digitális mikrószeteleinek a nem összefüggő sorozatává változik. Egy olyan mező áll elő ebből – állítja Martin Burckhardt és Dirk Höfer – amelyben a világ minden teremtményének egyidejűsége jelentkezik.¹⁴ A dolgok, az események levetkőzik az idő kontinuumához való kapcsolódásukat, az idő lineáris folyásában betöltött rögzíthető helyüket. Előáll a végtelen jelen.

A jelensokk markerei

A jelen újfajta érzékelésének jelölésére Douglas Rushkoff a „jelensokk” kifejezést alkotta meg. Hiszen ez az állapot valóban sokkért érhet mindannyiunkat, de elsősorban azokat a digitális bevándorlókat, akik még emlékezhetnek az idő megélésének és belakásának más módozataira. Akiknek valamikor még annyi idejük volt, hogy belefoghattak az önmegfigyelés fáradságos munkájába, vagy akár unatkozhattak is, és ezért, Heideggerrel szólva, a létező egésze vagy akár semmisége lepleződhetett le előttük.¹⁵ A jelensokk mégsem csak egy hangoltság vagy pszichikai állapot, hanem általánosabb szinten az időhöz és ezáltal a világhoz való viszonyulásmódokban érhető tetten. Egyszerre ír felül bizonyos hagyományos viszonyulásmódokat, illetve kényszerít újszerű cselekvésekre, világmagyarázatokra. Ezeket az átalakult viszonyulásmódokat nevezem a jelensokk markereinek. A következőkben Douglas Rushkoff könyvét alapul véve tekintem át őket, megőrizve a szerző megnevezéseit.

A narratíva összeomlása

Míg Lyotard a posztmodernet a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságként határozza meg,¹⁶ addig Rushkoff a jelensokk kapcsán egyenesen a narratívák összeomlásáról beszél. Egy narratívát úgy is felfoghatunk, mint az idő megszervezésére, összefogására irányuló kísérletet. „Az idő oly mértékben lesz emberi idővé, amely mértékben elbeszélő módon artikulált” – jelenti ki P. Ricoeur az *Idő és elbeszélés* című művében.¹⁷ Az idő artikulálásának narratív lehetőségei azonban megváltoznak egy olyan világban, amely egyre inkább a mostra összpontosít. A jelen minden eseményének kényszeres lekövetése megnehezíti, hogy a múlttal és a jövővel is foglalkozunk, és az oda kapcsolódó tapasztalatainkat egy történet keretében megjelenítsük. De

¹⁴ Martin Burckhart – Dirk Höfer: *i. m.* 85.

¹⁵ Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. Bp. 1995. 3.

¹⁶ Jean-François Lyotard: *i. m.* 8.

¹⁷ Lásd Paul Ricoeur: *Temps et récit*. Paris 1983. Magyarul részlet belőle: Paul Ricoeur: *Hármas mimézis = Uő: Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Bp. 1995. 255–310.

igazából már nincs is szükségünk összefüggő történetekre, hogy megérthessük és lekövethessük azt, ami a digitális világunkban zajlik. Elég, ha részt veszünk benne. A narratíva összeomlását jelzi az is, ami a populáris kultúrában már régóta zajlik. A valóságshow-k, a sitcomok, a vetélkedők, a tehetségkutatók jelzik ezt az új kultúrát, amelyet Rushkoff „mostista popkultúrának” nevez. Ezek a műsorok ugyanis lemondanak a koherens történetek megszerkesztéséről, ehelyett laza keretet szolgáltatnak az adott pillanatban megjelenő poének, konfliktusok átélésére. De ide tartoznak a televíziók valós idejű közvetítései, a 24 órás hírműsorok, a videojátékok is, amelyek a mesélés helyett szintén a közvetlen megélésre helyezik a hangsúlyt. A narratíva helyett a szimulációra.¹⁸

Digifrénia

A digifrénia egy Rushkoff által alkotott kifejezés, amely a „digitális” és a „szkizofrénia” szavak összetételéből keletkezett. A digitális szkizofrénia a figyelmünk, a tudatunk hasadtságára utal, amire már történt utalás fentebb. Egyszerre több helyen lenni, egyszerre több mindennel foglalkozni – ez a digifrénia mélyén lévő késztetés. Amely lassan társadalmi jelenséggé válik, és olyan megnyilvánulásai vannak, mint a folyamatos internet és okoseszközhasználat, a folyamatos megosztott figyelem és multitasking, és az idő uralására, a folyamatos informáltság elérésére tett erőfeszítés. A digifréniaival küzdő ember az időt úgy próbálja uralni, hogy a lehető legtöbb információt próbálja begyűjteni a világ egy adott pillanatáról. Egyszerre több párhuzamos valóságot próbál meg észlelni, de a megosztott figyelem miatt egyiket sem tudja teljes mélységében átélni. Kísérletek bizonyítják, romlik a teljesítményünk, ha egyszerre két vagy több aktív figyelmet igénylő feladatra próbálunk koncentrálni. Ugyanakkor egy másik fontos következménye is van a digifréniaának. Ugyanis azáltal, hogy a legtöbb információt próbáljuk begyűjteni a világ egy adott pillanatáról, mivel számtalan párhuzamos információra figyelünk, pont a történő időről maradunk le, magáról az események átéléséről.

Túlfeszítés

A túlfeszítés jelenségekora a digifréniaival szorosan összekapcsolódva jelentkezik. Természetesen megint az idő uralásáról, a jelen sürgetésének való megfelelésről van szó, aminek következménye az a kényszer, hogy minél több mindennel kerüljünk kapcsolatba, minél több mindent birtokoljunk. A túlfeszítés az időléptékek felcserélésének következménye, és azáltal áll elő, hogy hosszú idő alatt lezajló folyamatokat próbálunk minél kisebb időegységekbe préselni. Ennek a képességnek sok esetben elengedhetetlen érdemei vannak. Egy civilizáció azért tud előrehaladni, mert a korábbi generációk összesűrített eredményeire és tapasztalataira épít. Azonban annak már ára van, ha úgy döntünk, hogy nem olvasunk el egy könyvet, mert az interneten megszerezhetjük róla az információkat. Ahogy annak is, ha megpróbálunk felgyorsítani olyan folyamatokat, amelyek a hosszú elidőzést, a szemlélődést igényelik (lásd öt perc jóga). Nem vesszük észre, de mindenhol lemondunk az információ, az esemény összetettségéről. De a túlfeszítés eredménye a környezetszennyeződés, ahogy a fenntarthatatlan gazdasági fejlődés

¹⁸ Lásd ehhez Gonzalo Frasca: *Szimuláció vs. narratíva. Bevezetés a ludológiába. = Narratívák 7. Elbeszélés, játék és szimuláció a digitális médiában.* Szerk. Fenyvesi Kristóf, Kiss Miklós. Bp. 2008. 125–142.

is. Mindkét esetben a jelenben átélhető, pillanatnyi előnyökért a környezetre, a jövőre háritjuk az időbeli költségeket. Így válik a túlfeszítés egy romboló stratégiává.

Fraktálnoia

A fraktálnoia szintén egy Rushkoff által alkotott kifejezés a „fraktál” és a „paranoia” szavakból. A kifejezés az egymástól független dolgok, események közötti összefüggés teremtésének kényszerére utal. Annak érdekében, hogy könnyebben tudjuk egységként kezelni és értelmezni őket, hajlamosak vagyunk kapcsolatokat, fraktálszerű, ismétlődő mintázatokat belezni egymással össze nem függő dolgokba. Sőt egyre nagyobb az igényünk erre egy olyan világban, amelyben nincsenek időálló történetek. Idő híján eleve nem tudjuk megérteni, honnan merre tartanak a dolgok, nem tudunk kontextust, mélységet teremteni. Ezért hozunk létre hivatkozásokat, tükröződések, egymásra emlékeztető dolgok között kapcsolatokat. És minél több az információ, annál erőteljesebben működik ez a kényszer. A jelensokkal küzdő emberek eleve hajlamosak összefüggéseket sejtteni az egyidejűleg történő dolgok között. Gyakorlatilag most az összeesküvés-elméletek létrejöttének a logikáját írtuk le, de ott sejtethjük ezt a működést elszigetelt világmagyarázatainkban is.

Apocalyptó

Az igényelt, sóvárgott vég gondolatát próbálja jelölni Rushkoff ezzel a kifejezéssel. Egy olyan vágyat, amit a végtelen jelen szorongató érzete vált ki belőlünk. A jelensokk ugyanis egy olyan ingató bizonytalanságot vezet be az életünkbe, amit mindenképpen oldanunk kell. A fraktálnoia következményeihez hasonlóan az apocalyptó is feloldja a jelensokk okozta rövidzárlatot, a világ rettenetes bonyolultsága és kiismerhetetlensége okozta szorongást. Már nem hisszük el, hogy van megoldás a jelen gazdasági, társadalmi, környezeti problémáira, ezért inkább arról kezdünk el fantáziálni, milyen lesz az élet az összeomlás után. A legszélsőségesebb forgatókönyvek ugyanis egyszerűséget vezetnek be a vég nélküli megpróbáltatások beláthatatlan folyamatába.

Más következmények

A narratíva összeomlása, digifrenia, túlfeszítés, fraktálnoia, apocalyptó – Rushkoff ezeket a kifejezéseket ajánlja a jelensokk okozta következmények feltérképezésére. Más szerzőknél szintén felfedezhetünk ebbe az irányba mutató gondolatokat, értelmezéseket. Most csak két egymástól nagyon távol álló területre mutathatunk rá, amelyek magyarázata mégis nagyfokú közelséget mutat.

Egyes szerzők a popkultúra területén létező retromániát próbálva értelmezni jutnak el hasonló következtetésekre. Simon Reynolds *Retromania* című könyvében hívja fel a figyelmet a zenekultúra különleges anomáliájára, miszerint abból mintha kiveszett volna minden újítási hajlandóság, ehelyett a múltbeli stílusok, szubkulturális jellegzetességek folyamatos és egyidejű újrafelhasználása zajlik.¹⁹ Míg a hetvenes-nyolcvanas, kilencvenes évek zenéje jól

¹⁹ Lásd Simon Reynolds: *Retromania*. Faber & Faber 2011.

beazonosítható stílusjellemzők alapján elkülöníthető, a ma létrejövő zenék már nem mutatnak fel semmilyen tipikus korszakjellemzőt. Másrészt az is általános tapasztalat, hogy a digitális technológiák segítségével bármilyen zenei tartalomhoz hozzáférhetünk, a korszakok egymást követő időbelisége helyett a szimultaneitás kerül az előtérbe, azaz a különböző időszakokhoz köthető stílusok egyidejűsége. „Semmi nem hal meg többé” – mondja Mark Fisher, bármilyen kulturális irányzat hozzáférhető és bármikor fel is támasztható.²⁰ A revivalok (felélesztések) korszakát éljük, gondoljunk a régebbi kultuszfilmek erőltetett és erőtlen folytatásaira. Az alternatívák, biztató jövőképek és utópiák hiányában kénytelenek vagyunk a múltban vájkálni, a múltat újrahasznosítani. Mi lenne más ez, mint a jelensokk, a túlzott jelenbe kényszerültség újabb következménye.

Max Fisher, számos más szerzőhöz hasonlóan, korunk alapvető pszichés problémájának a szorongást és a rá adott válaszreakciót, a depressziót tartja. Az állandó felajzottságok, stimulusok korszakában a szorongás mint társadalmi reakció határozódik meg. E jelenség mögött egy olyan változást sejthetünk, amelyet a fegyelmező társadalomról a teljesítményelvű társadalomra való átállás hozott magával. Ezt a folyamatot próbálja körülírni Byung-Chul Han *A kiégés társadalma* című művében.²¹ A depresszió, a figyelemhiányos hiperaktivitás-zavar, a borderline személyiségzavar, a burnout-szindróma, mind egy olyan társadalmi állapot tünetjelenségei lesznek, amelyben a kényszer, a tiltás, az elnyomás nem kívülről érkezik, hanem belső késztetések formájában interiorizálódik. „Minden lehetséges, csak akarni kell” – így szól a teljesítményelvű társadalom parancsolata, amely egy olyan teljesítési spirálba viszi az embereket, ami egy ponton túl óhatatlanul kiégéshez vagy más mentális zavarokhoz vezet. Ebben a társadalomban legnagyobb ellenségünk önmagunk leszünk, hiszen ez a késztetés folyamatos, önmagát gerjesztő és fenntartó aktivitásra kényszerít, amiből kiszállni legfeljebb pszichés problémák formájában tudunk. „A teljesítő alany átengedi magát a kényszerítés szabadságának – vagyis a teljesítmény-maximalizálás szabad kényszerének” – fogalmaz paradox módon Han, amivel egy olyan társadalmat próbál körülírni, amelyben önmagunk rabszolgáivá lettünk.²² Ez a kényszer pedig megint hasonlít a jelensokk által kiváltott következményekre, leginkább a digifréniára, amelyet fentebb úgy határoztunk meg mint annak a vágyát, hogy egyszerre több mindennel foglalkozzunk, egyszerre több helyen legyünk. A teljesítménykényszeres ember cselekvésének időhorizontja szintén nem terjedhet túl a jelenen, figyelme felszínese, megosztott, ugráló. Ez a kapcsolat pedig egy újabb konkretizációját adja a társadalmi valóság és az időtudat egy lehetséges összefüggésének, aminek értelmezésére kísérletet tettünk ebben a tanulmányban.

Összefoglaló

Tanulmányunk elején egy olyan folyamatról próbáltunk tudósítani, amelynek során a társadalmi és a közösségi élet időhorizontja a jövőről a jelenre helyeződött át. Ennek az áthelyeződésnek komplex okai vannak, ahogy a következmények feltérképezése is összetett és meglehetősen nehézkes folyamat, hiszen könnyen eltévedhetünk a tények és az adatok feltérképezésének,

²⁰ Lásd Mark Fisher: *i. m.*

²¹ Byung-Chul Han: *A kiégés társadalma*. Ford. Miklódy Dóra, Simon-Szabó Ágnes. Bp. 2019.

²² Uo. 26.

az ok-okozatok azonosításának, a következtetések és értelmezések összevetésének a szövevényében. Amiben biztosak lehetünk, hogy napjaink információs társadalmában egyre inkább szembevető a jelenre irányuló figyelem felfokozódása, a jelennel való küszködés különböző megnyilvánulásainak megszorodása. Folyamatosan azt érezzük, hogy egy olyan jelennel birkózunk, amely túllép rajtunk, amely uralhatatlan, amellyel mégis meg kell küzdenünk, mert kilépni nem tudunk belőle. A jelenbe való belekényszerültség kéz a kézben jár a jelen uralására való törekvéssel, ami folyamatos kényszerként nehezedik ránk. Ez az áthangelődés elsősorban a különböző információs és kommunikációs eszközök elterjedésének és mindennapi használatának köszönhető, de számolni kell a társadalmi valóság más jellegű átalakulásával is, többek között a fegyelmező társadalomról a teljesítményelvű társadalomra való áttéréssel.

Nagyon általános és szinte szükségszerűnek tűnő szemlélet az, amely a változást válságként érzékeli. Az átalakulás ugyanis leginkább a romlásban, a leépítésben a legszembevetőbb, a felépülő új valóság ritkán mutatja meg pozitívítását. Ennek ellenére számolni kell a jelensokk tüneteinek kétarcúságával, különben mi is könnyen belecsúszhatunk a Rushkoff által azonosított apocalyptó csapdjába. Hogy példát is mondjunk erre: a narratívák felbomlását egyszerre élhetjük meg hatalmas kulturális veszteségnek, de gondolhatjuk azt is, hogy a jövőre fókuszálás nem sokat segített abban, hogy a jelennel megbirkózzunk, az egyszer valósággá váló, ígéretes jövő nevében pedig nem foszthatjuk meg magunkat a jelen értékadó és jelentőséggel felruházó képességétől. A jelensokkról beszélni, a jelensokk ismétlődő alakzatait felmutatni különben is kétértelmű tevékenység. Ugyanis, ha a jelensokk valóság, akkor már mi magunk is az áldozatai vagyunk. Kultúrkritikai meglátásainknak, diagnózisainknak pedig magukon kell viselniük a jelensokk következményeit. Ezért a tanulmányunk végén muszáj élnünk a gyanú hermeneutikájával, és meg kell kérdeznünk: mennyire lehetünk biztosak abban, amit eddig mondtunk, amit beazonosítottunk? Mennyire hihetjük el a különböző társadalmi tünetek közötti kapcsolódásokat, összefüggéseket? Ha nem tudjuk is a választ, kételyként mindenesetre felmerülhet bennünk: nem vagyunk-e mi is a fraktálnoia újabb áldozatai?

Present Shock, instead of Future Shock

Keywords: modernism, presentism, future shock, present shock

The essay aims to draft the changes that occurred in the time experience of our era. In the informational societies of the present the exacerbation of attention towards the present and the different ways of handling the present is increasingly upfront. We are placed at the end of a process during which the centre of gravity of time experience was placed from the future into the present. Douglas Rushkoff uses the expression “present shock” for describing this experience. The essay is trying to draft the process leading to this, also aiming to estimate the possible effects of the present shock. The present shock is overwriting at the same time some traditional attitudes, and forces original actions and interpretations. How we can handle this is very much dependent on the precision of the diagnosis.

Hausmann Cecília

Feldaraboltság, magunkra záródás: a posztmodern állapot és az ezen való túllépés otthonos és idegen aspektusai

A második ipari forradalomtól számított több mint százötven év művészetét áthatotta az otthonos és idegen, a rend és káosz, az ismerős és a felforgató harca.¹ Jelen tanulmány az elmúlt ötven év képzőművészete és ennek elmélete kapcsán vázaltszerűen demonstrálja ezt a dinamikát. Kiindulási pontként kiválóan alkalmasak erre az ipari forradalomra száz év múltán visszautaló hatvanas évekbeli törekvések. Ekkoriban, a háború utáni ipari fellendülés révén az egyik leginkább hangsúlyos törekvés a természethez kapcsolódik, amelyre eszközként, médiumként, alapanyagként és témaként is tekint. Ami általában közös ezekben az alkotásokban, a rituális és primordiális, a „természetes” és a „valós” felé fordulás a kultúra és a társadalmi konvenciók ellenében,² illetve szembeszegülés a művészet és az élet közötti elidegenedéssel, kísérlet arra, hogy közel hozzák egymáshoz embert és környezetét, a médiumot és annak üzenetét, a művészt és alkotását, alkotót és közönségét.³ Ezáltal a művészet szükségszerűen politikaivá válik, és ez a hozzáállás a hatvanas évek végétől már a posztmodern korai jellegzetes formai elemeit felmutató – hibrid, időleges, helyspecifikus és széttöredezett – művészet minden szegletét áthatja.

A művészek sokszor közvetlen politikai üzeneteket fogalmaznak meg, és – szinte már közhely – nem riadnak vissza az aktivizmustól sem.⁴ A természetművészeti műfajokban ennek különös jelentősége van, mert „az időtlenné vált világban” nem csak egy absztrakt síkon megnyilvánuló otthon elvesztésének kockázatát éljük át. Itt az alkotói cselekedet politikaivá válásának a szükségessége a kézzelfogható világ, a bolygón való létünk működéséhez szükséges alapvető elemek elvesztésének félelméből is táplálkozik. Ugyanakkor a hetvenes évek közepétől-végétől közrejátszott a művészet alakulásában a konceptuális művészetben való csalódottságérzés is,⁵ amely abból fakadt, hogy a művészeti világ nem tudott kellőképpen szembeszegülni a kereskedelemmel. Hamar kitermelte saját vásárlórétegét,⁶ és ezzel az elidegenedés minden lehetséges formájának kívánalmait tökéletesen kielégítette.⁷

Hausmann Cecília (1988) – képzőművész-iparművész, PhD, Nagyvárad, hausmanncb@gmail.com

¹ Ez egyik tézise és központi gondolata a doktori disszertációmnak, amelyet *Az otthonosság és az idegenség reprezentációi a modern és kortárs művészetben* címmel a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Filozófiai Doktori Iskolájában 2020. június 10-én védtem meg. Témavezetőim dr. Egyed Péter egyetemi tanár (†), és dr. Veres Károly egyetemi tanár voltak.

² Lea Vergine: *Body Art and Performance. The Body as Language*. Milánó 2000. 15.

³ Vö. Lucy Lippard: *Overlay: Contemporary Art and the Art of Prehistory*. New York 1983. 159.

⁴ Vö. Jeffrey Kastner – Brian Wallis (szerk.): *Land and Environmental Art*. London 1998. 37.

⁵ Ian Burn: *The Art Market: Affluence and Degradation*. Artforum 1975. április. 34–37.

⁶ Vö. Lucy Lippard: *Six Years: the dematerialization of the art object*. The University of California Press (Reprint) 1997. 263.

⁷ Vö. Burn: *i. m.* 34–37.

Egyes alkotók, mint Joseph Beuys, az ellenkező végénél próbálták megragadni a művészet önmagától és társadalomtól való eltávolodásának problémáját. Szentül hittek abban, hogy a művészet lesz az, amely megoldást nyújt majd a társadalom gondjaira. Beuys olyan társadalmi szerveződést képzelt el, amely önmaga is műalkotás: minden élő ember ennek a létrejöttéhez tesz hozzá. Ennek a szükségletnek pedig az elsődleges kiváltója a közösség és a rend hiánya. Mel Ramsden 1975-ben úgy látta, a piaci igényeket egy teljes bürokrata apparátus elégíti ki, így idegenítve el a művészetet az élettől. A radikális váltás lehetőségét a művészet szociális jellegének megerősítésében, új társadalmi felelősségvállalás központivá tételében látta, és megfelelően objektív kritikai elméletek kidolgozását sürgette. A politikai és privát szétválasztásában, az ezzel járó individualizmusban és szabadosságban véli megérteni⁸ a kortárs művészet kiüresedésének az okát.

Thomas Kuhn ebben az időszakban kidolgozott paradigmaelmélete lehetséges magyarázatként szolgálhat a Ramsden által is felvetett problémára, a művészet kiüresedésének kérdésre. Eszerint a tudomány s ezzel analóg módon a művészet és eleve a világszemlélet is paradigmák elégtelenné válásával, majd azok „forradalmakon” keresztüli megváltoztatásával és új paradigmák felépülésével periodikusan változik.⁹ Épp egy ilyen helyzetre hívta fel a figyelmet 1971-ben Roland Barthes is, aki a nyelv és irodalom változásának az okát az egyre értékeltőbbé váló interdiszciplináris kutatásban vélte felfedezni.¹⁰ Új, paradigmaticus törésként értelmezte ezt, amelyre az utóbbi száz évben nem volt példa. 1975-ben Jean Baudrillard pedig abban látta az okát a huszadik századi gondolkodást ért törésnek,¹¹ hogy a marxista ideológiának meg kellett feneklenie, mert bár etikai kérdésekben elvetette a burzsoá ideológiát, esztétikai szempontból a játék, a szabadság, az otthonosság ideálját éltetve fel is karolta azt. Pierre Bourdieu ugyanakkor arra hívta fel a figyelmet,¹² hogy éppen a kapitalista rendszer velejárója, hogy a régi termékeket, termelőket, ízlésrendszereket célzottan háttérbe szorítja, ezeket helyettesítve pedig újakat tol előtérbe. Az előbbi, a paradigmaelmélettel is szoros kapcsolatban álló gondolatmenettel pedig rávilágít a felcseréléssel való visszaélések lehetőségeire, amelyek a piaci logika sajátosságai.

A paradigmaváltásokra való elméleti reflexiók talán nem kerülhettek volna központi szerepbe, ha nem egy paradigmaváltónak nevezhető periódusban látnak napvilágot. Ebben az értelemben a leváltandó paradigma a művészetben nemcsak a családottságra okot adó konceptuális művészet, hanem a modernizmus egésze volt, a hetvenes-nyolcvanas évek művészetelméletének pedig központi kérdése az, hogy mi volt a modernizmus megfeneklésének oka,¹³ illetve ehhez kapcsolódva: hogyan határozhatjuk és érthetjük meg az ezt felváltó gondolkodásbeli és művészeti áramlatokat. A hatvanas évektől népszerű strukturalista irányzatok központi kutatási területe a nyelv volt, és a nyelv struktúrájából kiindulva a szemiotikai módszer domináns szerepet nyert a művészetkutatásban és az alkotásban egyaránt. A kortárs művészeti irányzatok

⁸ Vö. Mel Ramsden: *On Practice*. The Fox 1975. április. New York. 66.

⁹ Vö. Th. S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Ford. Bíró Dániel. Bp. 2000.

¹⁰ Vö. Roland Barthes: *A műtől a szöveg felé*. Pompeji 1991/3. 95.

¹¹ Vö. Jean Baudrillard: *The Mirror of Production*. St. Louis, Missouri 1975. 51.

¹² Vö. Pierre Bourdieu: *The Production of Belief: Contribution to an Economy of Symbolic Goods*. = *The Field of Cultural Production, Essays on Art and Literature*. Szerk. Richard Nice. Cambridge, Oxford, London 1993. 108.

¹³ Frederic Jameson: *The Ideologies of Theory, Vol. 2, The Syntax of History*. University of Minnesota Press 1988. 133. Jameson 1977-ben mutatott rá: „An aesthetic of novelty today – already enthroned as the dominant critical and formal ideology – must seek desperately to renew itself by ever more rapid rotations of its own axis: modernism seeking to become post-modernism without ceasing to be modern.” – Uo.

szétszórtságát és sokféleségét Rosalind Krauss az indexikus jelekkel magyarázta,¹⁴ azzal, hogy nem a mű jelentése áll az alkotás középpontjában, hanem annak nyomhagyó, rámutató jellege. A műfaj és technika másodlagossá válnak, mert a műről készült dokumentum veszi át annak a helyét, ebben pedig nagy szerep jut a fotográfiának mint a dokumentálás eszközeinek. Olyan műfajokban, mint a videó, a performansz vagy a természetművészet, a jelentések megszakadnak és absztrakttá válnak, a helyükbe az indexikus jel lép.

Ezekben az években a festészetben és a szobrászatban a fotorealizmus és hiperrealizmus válik a domináns kifejezési formává. Itt a referens nem a reprezentált tárgy vagy személy, hanem maga a fénykép, és a jelölő és a referens között mindig áll egy köztes médium vagy technika. Frederic Jameson megkérdőjelezi azt,¹⁵ hogy milyen mértékben lehet az említett műfajokat realizmusnak¹⁶ tekinteni. A modernizmusban, szerinte, az elidegenítés módszerei kapitalistákká váltak, így a modernizmus utáni korszakban a modernista töredezettségnek valamiféleképpen „el kell idegenednie önmagától”. Ennek az eredményét ebben a késő kapitalista struktúrában pedig nem nevezhetjük elidegenedésnek, csak eltárgyasodásnak, amely minden elemében felborítja viszonyunkat a társadalmi valósággal, mert ebben a viszonyrendszerek csak látszólagosak, szokásokon és automatizmusokon alapulnak. Ebben a struktúrában, amelyben az elidegenedés legfelsőbb fokát az eltárgyasodás jelenti, életünk minden jelenségét a tárgyak rendszerezik, ezt a társadalmat pedig már nem iparinak, hanem fogyasztóinak nevezzük. A tárgyak előntik világunkat, ahogy J. A. Tillmann szemléletesen megfogalmazta: „csordultig vagyunk”.¹⁷

A fogyasztói társadalomban a tárgy tárgymivolta másodlagossá válik, és szisztematikusan olyan jellé változik, amelyben egyfajta viszonyt helyettesít,¹⁸ legyen az a viszony ember és ember, ember és tárgy, ember és társadalom vagy ember és világ közötti. A tömeges, végletekig sokszorozódó fogyasztás okát Jean Baudrillard a világban való teljesség és a megélt valóság hiányától fellépő csalódottságban látta.¹⁹ Erre a hiányérzetre válaszként a tárgyak jelrendszerében találjuk meg a valóság és teljesség megélését ígérő, bármikor megvásárolható eszközeinket. Egy kézre álló öngyújtóban vagy az autónk áramvonalas formájában a természettel való elvesztett viszonyunk szimulákrumát,²⁰ mindennapi eszközeinkben melegséget és meghittséget, a régi tárgyak gyűjtésében²¹ a hagyományos renchezés és az időhöz való, másképp ki nem fejezhető viszonyunkat, a technikai újdonságokban képességeink és erőnk sokszor fals ígértét és a körülöttünk felhalmozott tárgyak összességének milyenségében saját identitásunkat. Mert: „az ember »soha

¹⁴ Vö. Rosalind Krauss: *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*. Cambridge Massachusetts and London 1986. 196–219.

¹⁵ Vö. Jameson: *i. m.* 133–147.

¹⁶ Jameson itt a realizmusra a modernizmussal ellentétes előjelű, arra válaszként szolgáló új, kidolgozandó elméleti apparátusként utal.

¹⁷ J. A. Tillmann: *A kényszeres új kultúráját követően, avagy A telítettségből eredő ürességen túl. = Elmozdulások – utak a mai művészetben*. Bp. 2004. 34.

¹⁸ Vö. Baudrillard: *i. m.* 199.

¹⁹ Így zárja és egyben összegzi *System of Objects* című könyvét: „The systematic and limitless process of consumption arises from the disappointed demand for totality that underlies the project of life. In their ideality sign-objects are all equivalent and may multiply infinitely; indeed, they *must multiply* in order at every moment to make up for a reality that is absent. Consumption is irrepressible, in the last reckoning, because it is founded upon a *lack*.” – Jean Baudrillard: *System of Objects*. Books, London 1996. 205.

²⁰ Vö. uo. 58

²¹ Vö. uo. 74

nines 'otthon' a tiszta funkcionalitásban [...]. Ilyen tárgyakon keresztül a szétesett lény az embrió kezdeti és ideális helyzetével azonosul, visszafejlődve a születés előtti élet mikrokozmosz, alapvető állapotába. Ezek a fetisizált tárgyak tehát semmiképp sem egyszerű kiegészítők, sem pedig csak kulturális jelek a többi jel között: egy befelé forduló transzcendenciát jelképeznek, a valóság középpontjának azt a fantáziáját, amely minden mitologikus és egyéni tudatosságot táplál – azt a fantáziát, amelyben egy kivetített részlet az ego helyére áll, majd a világban minden egyéb elem e köré szerveződik.”²² (Fordítás tőlem – H.C.B.)

Ha a világban való otthonlét – Alberto Moravia *Unalom* c. regényének főszereplőjére és annak felismerésére²³ utalva – azt jelenti, hogy „közünk van a valósághoz”, akkor ezek a jelek azok, amelyek a valóság érzetét keltik azáltal, hogy behelyettesítik a hozzá való viszonyunkat. Ez a viszony azonban nem direkt, hanem áttételes, amelyben az otthonosságélmény transzcendenciája közvetítőn, a tárgyon keresztül jön létre. A valóság elvesztését és annak jelekkel (legyenek ezek fogyasztható tárgyak vagy információk), vagyis szimulákrumokkal való pótlását Baudrillard hiperreálnak nevezte, amelyben a dolgokat az azok felszínén nyugvó tekintet definiálja. A valóság a hiperreálban túllép a reprezentáción, mert olyan szimuláció, amely önmaga tagadásában és állandó önreprodukciójában szertartásos jelleget vesz fel.²⁴ Ahogy a hiperreális szimuláció a mindennapiságon átvette az irányítást, művészetben is ugyanezek a folyamatok mentek végbe, a műalkotások jel-funkciójának megsokszorozódása és végtelen önreprodukciója által.

Bár Frederic Jameson tagadta, hogy az eltárgyasodáselmélet elidegenedéselmélet lenne, és valóban távol kell állnia annak marxi értelmétől, mert a posztmodern valóság önmagát újratelemző és felemésztő felszínes reprodukciójának fogalma túllép a produkciós folyamat tizenkilencedik századi értelmén, Baudrillard elméletével összevetve szembevetendő, hogy eredői ugyanazok. Látható ugyanakkor, hogy a posztmodern gondolkodásban a modernizmus kritikájával állunk szemben, és ha az eredendő problémák gyökere azonos is, nincs már linearitás, amely alapján egyszerű ellenreakcióként vagy dialektikus folyamatként foghatnánk fel a művészeti stílusok, mozgalmak és irányzatok változását. Nincsenek váltakozások, csak egymásmellettségek. A műalkotásokon belül pedig éppúgy nincsen eredetiség, teljesség vagy bármilyen földöntúli eszme, csak ismétlés,²⁵ jelenidejűség, felhalmozás, paradoxonok, utalások, „szántsándékkal elidegenítő vonások”,²⁶ önreflexió és a különböző médiumok és művek párbeszéde.

A posztmodern önmagába forduló és visszatekintő, de a történetiséget elvető folyamatainak egyik lényegi következménye a felismerés, hogy nincs már eredetiség, minden ismétlődés, az eredetiség mítoszát²⁷ tehát le kell rombolni. A posztmodern fogalmának paradoxonját az nyújtja, hogy bár már nevében is tartalmazza a modernizmusra való utalást, ő maga is erre való ellenreakció.

²² „By means of such objects a dispersed being identifies with the original and ideal situation of the embryo, retrogressing to the microcosmic yet essential state of prenatal life. These fetishized objects are therefore by no means mere accessories, nor are they merely cultural signs among others: they symbolize an inward transcendence, that phantasy of a centre-point in reality which nourishes all mythological consciousness, all individual consciousness - that phantasy whereby a projected detail comes to stand for the ego, and the rest of the world is then organized around it.” – Uo. 79.

²³ Alberto Moravia: *Az unalom*. Ford. Zsámboki Zoltán. Bp. 1969. 20.

²⁴ Jean Baudrillard: *Simulacra and Simulation*. = *Jean Baudrillard – Selected Writings*. Szerk. Mark Poster. Stanford University Press 1988. 166–184.

²⁵ Lásd Rosalind Krauss: *i. m.*

²⁶ Niklas Luhmann: *The Work of Art and the Self-Reproduction of Art*. = *Art and Theory 1900-2000. An Anthology of Changing Ideas*. Szerk. Ch. Harrison–P. Wood. London 2002. 1077.

²⁷ Uo. 170.

A történelmi gondolkodást elutasítja, valamint tagadja, hogy az életvilág minden szegletét átható modernség még táptalaja lehet bármiféle kreativitásnak.²⁸ És míg a képzőművészet ekkor a történelmi stílusoktól és a modernizmustól való teljes elszakadásra törekszik, a posztmodern egyik legfontosabb eszköze mégis a visszatekintés. A posztmodern meghatározására való próbálkozásában a művészettörténet és művészetelmélet is mindig a modernizmushoz viszonyul, és mindig történelmi alapokra építi elméleteit. Victor Burgin kihangsúlyozza, hogy a posztmodern nem is annyira fogalom, mint problematika, és mert a modernizmusra reagál, „szükségszerűen retrospektív is”, és emiatt mindig magában hordja a politikaiságot is.²⁹

Bár alapvetően visszatekintő jellegű, mint bármely „izmus” a posztmodern létrejöttében is közrejátszott egyfajta törés. Az a generáció, amely a második világháborút megtapasztalta, ezekben az években már nincs vagy alig van jelen a művészetben, mutat rá Peter Halley.³⁰ Többek között ebből fakadóan is a strukturalista elméletek virágzásával egy olyan korszak elé néztünk, amelyben a természet „kiapadt” a kultúrából. Ez nem az iparosodás kultúrája, amelyben olyan egzisztencialista és fenomenológiai problematikák voltak a központiak, mint az elidegenedés felszámolása és visszatérés a természet egységéhez, egy bizonyos „esszenciához”.³¹ Ez egy posztindusztriális kultúra, amelyben az előzővel ellentétben már nem a természet jelenti a valóságot.

Ennek a kultúrának, a posztindusztrializmus kapitalista kultúrájának, amely a vietnami háború és a hetvenes évek olajkrízise idején körvonalazódott, és tagadja önmaga történetiségét, a reprodukciós eszköze már rég nem az ipari és a tárgyi. Ez a kultúra a végtelen sorozatokat generáló információs és számítástechnikai reprodukciós eszközökkel analóg. A posztindusztriális és posztmodern világnézet feldaraboltságát elemezve Jameson is amellet érvel,³² hogy az *elidegenedés* nem kielégítő fogalom a kortárs szubjektum problematikájának leírására, mert azt felváltja a *széttöredezetség* tapasztalata, ezt pedig az ego, az individuum végének is tekinthetjük. Szerinte ez a modern kultúra szorongástapasztalata alól egyféle feloldozást jelent, de nem a probléma megoldása, hanem a problémát megelő szubjektum eltűnése révén, mert az egyén hiánya minden érzés hiányát is magával vonja.

Raymond Williams is hasonló mód kritizálta 1989-ben az elidegenedés, az otthonalanság és magány narratíváinak egyeduralmát és „univerzális mítoszvoltát”³³ a modern művészettörténetben. Úgy tartotta, hogy a művészttársadalom első világháború óta tartó migrációs mozgásainak tudható be, hogy a beilleszkedni nem tudó, otthonától elszakadt, elszigetelt és emiatt elidegenedett művészek ugyanezt az életérzést kifejező alkotásai kanonizálódhattak. Ez az egyik oka annak, hogy a művészek elfordultak a modernizmus egyik fő alapvetésétől, a burzsoáziaellenességtől, és megtalálták helyüket a tőkés világban, ahol az elidegenedés konvencióit a média legváltozatosabb ágaiban is kamatoztatni tudták. Williams a probléma komplexitásától eltekintve és azt meglehetősen egyoldalúan elemezve a közösség hiányát tartja a probléma okának, és a modern hagyomány közösségi irányvonalának kutatását tartja a jövőbeli megoldás egyik alappillérenek.

²⁸ Jürgen Habermas: *The Discipline of Aesthetic Modernity*. = Hal Foster: *Postmodern Culture*. London 1985. 5.

²⁹ Victor Burgin: *The End of Art Theory, Criticism and Postmodernity*. London 1986. 164.

³⁰ Vö. Peter Halley: *Collected Essays. 1981-1987*. Zürich 1988. 63–73.

³¹ Uo. 63.

³² Frederic Jameson: *The Deconstruction of Expression*. = *Art and Theory 1900–2000. An Anthology of Changing Ideas*. Szerk. Ch. Harrison – P. Wood, London 2002. 1046.

³³ Raymond Williams: *The Politics of Modernism – Against the New Conformists*. London 1989. 34–35.

A posztmodern elidegenedésnarratíváknak ezen a ponton három kritikai megközelítését összegezhethetjük: az eltárgyasodás és a széttöredezettség elméleteinek új formáit, valamint a modernségbeli elidegenedésértelmezések kritikáját. Ezeket alaposabban megfigyelve megállapíthatunk néhány dolgot. Az első, hogy feltéve, hogy a szubjektum, ha meg is szűnik, kevés az esélye, hogy ezt örökre teszi – a posztindusztriális kultúra széttöredezettsége nem tekinthető az elidegenedés végleges megoldásának, inkább a rendellenesség felfüggesztésének. A második, hogy ezek az elméletek korántsem nyújtanak kielégítő magyarázatot arra, hogy a strukturalista teóriákkal párhuzamosan, sőt bennük is, miért jelennek meg olyan gyakran „természet” és a „realitás” – nagyon is modernista – témái. Választ nyújthat erre Jean-François Lyotard meglátása, miszerint a posztmodern egyszerűen része a modernnek.³⁴

Célszerűbb magyarázatot nyújtana az a meglátás is, mely szerint az eddig fennálló valóságproblematika megmaradt, de kaleidoszkóp-szerűen megsokszorozódott, illetve kifordult önmagából. Ha a világban nincs eredetiség, és minden ismétlődés, az ugyanúgy elidegenítő folyamatot generál, mint az ismétlődések teljes hiánya. Csak abban az esetben lenne szükség szimulákrumokra, amelyek az igényelt valóság helyettesítői, amennyiben az individuum valóságigénye nem szűnik meg. Mert a szimulákrum legfontosabb funkciója az érzékek felfüggesztése. Nem véletlenül beszélünk a modern művészet nagy vízvázlatójával, a Dadával kapcsolatban érzéstelenítésről, és a posztmodern művészet gyökerével, a pop art felbukkanásával kapcsolatban „anti-sensibility”-ről.³⁵ Az, amit itt érzéstelenítésnek és az érzékek felfüggesztésének nevezünk, újfajta hozzáállást eredményezett a gondolkodásban, majd a képzőművészetben és az arról való diskurzusban is. A populáris kultúra és a „magasművészet” közötti határ egyre inkább elmosódik, az intermedialitás és az önreflexió a posztmodern sajátjává válik.

Ennek a kultúrának a jellemzője, hogy az elidegenedés problematikájának zárójelbe tételével és a világ széttöredezettségének felismerésével éppen a dolgok felületes pásztázásának gyakorlattal megy szembe, és a részproblémákra, tematikai és politikai kérdésekre koncentrálnak.³⁶ Vagyis megoldásokat keres a világnak az eddig megoldatlan és az általános diskurzusokból hiányzó, addig marginalizált problémáira. A közösség utáni visszatérő vágy és a történelmi igazságtalanságok jóvátételeinek egyre nagyobb hangot kapó akarata mind arra engednek következtetni, hogy a posztmodern egyes irányzatai,³⁷ ha el is vetik az idegenségről való beszédmódnak az elmúlt száz évben gyakorolt formáit, ezt mégis valamilyen újfajta idegenség által motivált építési vagy legalábbis rendteremtési szándék vezérli. Az iparosodás, ipari forradalmak elidegenítő hatása már nem ugyanúgy hat, és sokkal inkább a történelmi sérelmek és lelkiismeret-furdalások teremtik meg azt a kontextust, amelyben az egyes társadalmi aktorok egymástól elidegenülnek. Erre azonban ugyanúgy a rendteremtés a válasz, mint a korábbi problémákra.

A kulturális posztkolonializmus és a feminizmus kérdéseinek jelentősége a második világháború utáni évtizedekben egyre központibb szerepre tett és tesz szert. A telekommunikáció, az internet és a tömegturizmus, a globalizált tömegtermelés – vagyis az árucikkek kontinenseken

³⁴ Vö. Jean-François Lyotard: *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester University Press 1984. 79.

³⁵ Vö: Roy Lichtenstein: A College Art Association éves találkozásán tartott beszéd. Philadelphia 1964. = *American Artists on Art from 1940-1980*. Szerk. Ellen H. Johnson. Boulder, Colorado 1982. 104.

³⁶ Vö. Burgin: *i. m.* 39.

³⁷ Feltéve, ha a posztmodern esetében beszélhetünk irányzatokról. Ha igen, akkor ezek szimultán együttéléséről tárgyalunk.

átívelő uniformizálódásának – érájában a világ egyszerre kitágul, és összeszűkül, minden és mindenki karnyújtásnyi távolságba kerül. A legnagyobb nyomatókat az a kérdés nyeri, hogy hogyan tudjuk a valóságunkat, önmagunkat (és identitásunkat), valamint teljes társadalmunkat is érvényes módon definiálni. Ez különösen problematikus az állandó befelé- és visszatekintéssel és újraértelmezéssel operáló „poszt-korszakban”, amelyben a modernség problematikáin kívül a térhez és „a megváltozott tudatú időhöz”³⁸ való viszonyunk is állandó változásban van.

Jürgen Habermas a modernség kudarcát a világban zajló folyamatok széttöredeztségének és ezek különböző értelmezési szakágakra való felbontásának tulajdonította, amelyek ellehetetlenítik a világ egységben való látását és a különböző élményvilágok érintkezését, űrt és hiányérzetet hagyva maguk után. Jean-François Lyotard rámutat, hogy ez a kritika ugyanúgy érvényes lehet a posztmodernre, mint a modernségre. A posztmodern sokrétűségében pedig mégiscsak van valami, ami közös nevezőként bukkan fel a számtalanfajta alkotói hozzáállásban. A kritikával és a széttöredezettséggel mint szervezőelvvel, illetve ennek kívánalmával háttérbe szorult a genuin kísérletezés „a rend, az egység, az identitásra való vágyakozás, a biztonság és a népszerűség [...] javára”,³⁹ és ez – a látszólag posztmodern felütés dacára – különböző újkonzervatív irányzatok létrejöttét eredményezte. Ezt az igényt a kortárs művészet az avantgárral szembe fordulva, a realizmus különböző formáinak újraalkalmazásával igyekszik kielégíteni. Csak hogy a kapitalizmus működésének, amelyben ez létrejön, alapvető elve, „hogy a valóságtól olyan mértékben távolítja el az ismerős tárgyakat, társadalmi szerepeket és intézményeket, hogy az úgynevezett realisztikus ábrázolások már nem idéznek fel semmilyen valóságot, esetleg csupán nosztalgiát vagy gúnyolódást, kielégülés helyett szenvedésre adva csupán lehetőséget”.⁴⁰ (Fordítás tőlem – H.C.B.)

Lyotard ennek egyik okát éppen abban vélte megérteni, hogy a destabilizált valóság nem nyújt semmiféle lehetőséget annak megélésére és megtapasztalására, ezért tapasztalat (*experience*) helyett csak az osztályozás és kísérletezés (*experimentation*) lehetőségét nyújtja. Az éppen a realitást létrehozni képtelen realizmus a giccs, valamint a kortárs eklekticizmus, a kapitalizmust kiszolgáló eszközzé válik. A modernség Lyotard-féle meghatározása: megfosztottság a realitástól. A modern művészet a fenséges, vagyis az elképzeltet megmutatásának képtelenségéből és az ebből származó feszültségből nyeri erejét. Egyrészt a *jelenlét* utáni vágy lehetetlen melankóliájából, másrészt az újdonság (*novatio*) kereséséből.⁴¹ A posztmodern ehhez képest annyiban más, hogy kihangsúlyozza az ábrázolhatatlant és a megmutatás lehetetlenségét, elemei így pedig *eseményszerűvé*⁴² válnak. Így azok az alkotások, amelyek egységet próbálnak teremteni, a valóság megmutatását tűzik ki célul, és nem ismerik el az ábrázolás lehetetlenségét, és így értelemszerűen hamisak lesznek.

Ha a modernség újdonságkeresés a realitástól való megfosztottságban, amelyben nem létezik valódi jelenlét, és ha a posztmodern ezen úgy lép tovább, hogy elfogadja és magáévá teszi a jelenlét lehetetlenségét, a széttöredezettséget és a hiányérzetet, akkor egy önmagára záródó körrel találjuk szembe magunkat. Ebből kilépni őszintétlen, sőt visszafejlődés lenne. A kilencvenes évek végétől ennek a problematikának a feloldási kísérleteit vélhetjük felfedezni az új

³⁸ Habermas: *i. m.* 3.

³⁹ Vö. Lyotard: *i. m.* 73.

⁴⁰ Uo. 74.

⁴¹ Vö. uo.

⁴² Vö. 81.

intézményességben, valamint a művészet tematikus, diskurzív, szituatív és kurátori megnyilvánulásaiiban. A *kortárs művészet* megnevezés a posztmodern és az azt követő időszak általános, elmosódott, összegző nevévé vált, és arra mutat, ami „most van”, amelyben a térben és időben önmagunkra záródunk, kifejezve a további perspektívákról való lemondást. A digitális és végletekig felgyorsult korszak elérte azt a pontját, amelyben már nem képes újat teremteni, sem pedig a létező világ sokrétűségét felfogni. Ezért egyedül – térünk vissza egy ismerős gondolatmenethez – a befelé fordulás és a meglévő dolgok rendszerezése maradt eszközeként.

A „körön belül” való kortárs kísérletezés számos aspektusa szembehelyezkedik a fogyasztói társadalom működésének mechanizmusaival. Ugyanakkor a művészeti piac működése nagyban meghatározza annak fejlődési irányát. A modernből és posztmodernből való továbblépésre tett egyik legjellemzőbb megoldási kísérlet, a tematikák felé való fordulás legjelentősebb pillanatát a MoMA „modernstarts” című 2000-ben rendezett kiállításához köthetjük, amelyben a modern és kortárs gyűjteményt nem kronológiai, hanem tematikai szempontok alapján válogatták és szervezték újra. Franco Moretti kiállításkritikájában⁴³ arra világít rá, hogy a posztmodern az absztrakció ellenében visszaemelte a művészetbe a figuratív, az irodalomba a történetiséget és a zenébe a dallamot, majd a tematika fontosságának megnövekedésével – tévesen – a modernizmust is a tematika függvényében igyekezett újraértelmezni. Ennek okát a piac művészetbe való visszatérésevel magyarázta, egyenlőségiélet téve a művészet elpiacosodása és annak rendigénye között. Bár a marxista folyóiratba írt cikkében Moretti a piac hatásának tulajdonítja a tematikai fordulat bekövetkeztét, – bosszankodva – azt is elismeri, hogy itt valamiféle „rendszereződésről” van szó, még ha az nem is megfelelő, és nem is célszerű. Sokkal mélyebbre és a kérdésben Hans Belting, amikor a művészetben meggyökerezett politikai korrektség kultúrája kapcsán magyarázza a tematikai fordulat okát: „Természetesen nem kizárólag Amerikára vonatkozó jellemző jelenségről van szó, bár mindez az Egyesült Államok puritán előtörténetének és multikulturális, haladó társadalmának köszönhetően itt korábban alakult ki. Az önmagával meghasonlott és a véleménykülönbségeket adekvát eszközökkel feloldani nem képes társadalmat már nem annyira a művészetről alkotott eltérő elképzelések, mint inkább a művészet témái osztják meg.”⁴⁴

Mint olyan sok esetben a modern művészet története során, itt is egyfajta tarthatatlan állapotra való reakció, megoldási kísérlet rajzolódik ki, a töredezettség megmutatása helyett a belső rendszerek újra- és újraértelmezésének készítése. A pozitív előjelű visszarendeződési korszak kezdetét – ahogy Moretti is diagnosztizálta – a piaci viszonyok, de ezek mellett az elavult működésmechanizmusok kimerülése is okozta. A kilencvenes évekig zajló intézménykritikus periódus után a művészet társadalmi elkötelezettségével, a művészet élményszerűvé válásával és a biennálék rendszerének felívelésével az új intézményesség korszakába lépett.⁴⁵ Az intézmények kritikai, reflexív és párbeszédese hozzáállásának elterjedésével a múzeum, a biennále, a galéria és a kurátor nem bebetonozott hatalmú és világlátású, hanem újfajta, társadalmilag hasznos és széles körű alkotó szerepkört tölt be.⁴⁶

⁴³ Franco Moretti: *MoMa2000: The Capitulation. = Art and Theory 1900-2000. An Anthology of Changing Ideas.* Szerk. Ch. Harrison – P. Wood. London 2002. 1183–1187.

⁴⁴ Hans Belting: *A művészettörténet vége.* Ford. Teller Katalin. Bp. 2006. 72.

⁴⁵ Vö. Claire Dorherty: *Új intézményesség és a szituatív kiállítás.* = Kékesi et al. (szerk.): *A gyakorlatlótól a diskurzusig, Kortárs művészetelméleti szöveggyűjtemény.* Bp. 2012. 308.

⁴⁶ Vö. Mick Wilson: *A diskurzív fordulat.* = Uo. 322.

A nagy összefüggések átláthatatlansága a mikrokozmoszok, a felnagyított részletek és a mindennapi élet apróságai felé, a banalitás megnyilvánulási formái terelik figyelmünket. A magunkra záródás lehetséges megoldása így tehát a befelé figyelés és valamiféle rend megtalálása maradt. Ez pedig, az adott körülmények között, a legrövidebb úton a környezetünk felfogható részleteinek megfigyelésén és elemzésén keresztül érhető el.

A doktori dolgozatomban tárgyalt művészetelméleti írások részletesen illusztrálják azt, hogy hogyan vetette alá magát a modern művészet a modernség mindent átható elidegenítő tapasztalatának, majd pedig annak, hogy milyen sokrétű módon dolgozta fel ezt a tapasztalatot. Ugyanakkor azt is megmutatják, hogy súlyok és ellensúlyok dinamikus rendszerében, a művészet hegeli értelemben vett bensőséges harcában a modern művészetben folyamatos küzdelem zajlott az idegenségért, de ugyanakkor a teljes elidegenedés ellen is. A tematikai és intézményes fordulat óta viszont az első, nagyjából rendteremtő, mint rendbontó periódusnak vagyunk tanúi. Erre úgy is tekinthetünk, mint az elidegenedéssel való első nagy léptékű szembenézésre a modern művészet megszületése óta. Moretti aggodalmát és Belting cinizmusát igazolva viszont úgy is tekinthetünk erre, mint elfordulásra az idegenség és elidegenedés művészeti problematikája elől. Az elidegenedett társadalom aktuálpolitikai és köznapi-mindennapi problémáinak folyamatos tematizálása értelemszerűen ezek pótlékává válik. A befelé-tekintés pedig annak a veszélyét rejti magában, hogy könnyebb lesz vagy máris könnyebb elsíklani az összkép fölött. A művészettörténet, sokak jóslatát rendhagyó módon beváltva, újból túlsordult önmagán.⁴⁷

Abban általános volt az egyetértés, hogy a kétezres évekre a posztmodern struktúrái megváltoztak, és már nem a modern dekonstrukciójának, hanem valamiféle újbóli felívelésének voltunk tanúi.⁴⁸ Az egyik erre vonatkozó definíció *metamodernnek* nevezi a posztmodernt felváltó szellemiséget. Ebben a történelem és művészettörténet „végét” elvetve, a történeti iránt nyitott, a minőséget, őszinteséget, autenticitást és az iróniával és passzivitással szembeszegülő érzékenységet, a transzcendenciát, az értelmet és meghittséget kereső esztétikai törekvések jelentek meg,⁴⁹ amelyek felelőtlennek találják a történetiség tagadását, és a *kortárs* technikai lehetőségeit felkarolva újra visszatérnek ahhoz. Ugyanakkor a posztmodern utáni művészet modern kultúrával való szembenállása éppen a digitális felgyorsulásból következő nagymértékű hibriditásban ragadható meg. Ez esetben nem egy „program”, hanem a káoszban való összefüggések, kapcsolódások sokszor impulzív keresése, fenntartható rendszerek kialakítása az irányadó. Ebben a rendszerező hibriditásban összefornak a realista és hiperrealista, digitális és kézműves, lokális és globális törekvések.

Visszaulva Deleuze és Guattari 1987-ben használt „*kozmosz kézműves*”⁵⁰ fogalmára, Sjoerd van Tuinen amellel érvel,⁵¹ hogy a kétezres évek kézművesség iránti lelkesedése sokkal inkább a Bauhaus ideálját követi, mint Ruskinét és Morrisét, mert a technika által adott lehetőségeket nem veti el, hanem eszközként tekint ezekre. Egy másik, a metamodern kontextusában tárgyalható, de már a kilencvenes években definiált jelenség, a performativizmus,⁵² figyelembe

⁴⁷ Vö. Belting: *i. m.* 28–31.

⁴⁸ Vö. Robin van den Akker – Alison Gibbons – Timotheus Vermeulen: *Metamodernism Historicity. Affect, and Depth After Postmodernism*. Rowman & Littlefield International 2017. 23.

⁴⁹ Lásd *uo.* 83–147.

⁵⁰ Gilles Deleuze & Félix Guattari: *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis 1987. 345.

⁵¹ Vö. *uo.* 69–70.

⁵² Vö. *uo.* 199.

véve a képek mediatiszáltságát megmutató posztmodern reflexiót, nem állt ezekhez cinikus távolságtartással, és nem követelte, hogy a képre üresként, vagy halottként tekintsünk, sőt etikai kérdéseket is felvetett. A metamodern meghatározó világszintű jelenségek, mint a globalizáció, a menekültválság, a természeti és emberi környezetünket veszélyeztető káros folyamatok, valamint a szociális média és az internet általános elterjedése felerősítették azt a szemléletet, mely szerint közös felelősséggel viseltetünk a világ iránt, ezek pedig a művészet átpolitizáltságát is meghatározzák. A fentebb leírt törekvéseket a valóság megragadására és lehorgonyzására, a tér, a testünk és a történelmi idő megélésére⁵³ tett kísérletekként is értelmezhetjük.

Allan Kirby épp ellentétesen látja a posztmodern felváltó szellemi irányzatokat. Míg az előbbi az ambivalenciák, a tudás és a játékoság működtették, a *pszeuromodern* vagy *digimodern* jellemzője az ignorancia, a mindennapiságba való menekülés, az új-barbárság, a vallásos és politikai fanatizmus, és a szorongás transzállapota, amelyben minden gombnyomásra működik, és ez infantilissá tesz, vagyis „megvonja tőlünk a világot”.⁵⁴ Nemesak a posztmodern után következő periódus definiálása kapcsán, hanem abban is jelentős eltérések vannak, hogy mikortól számítjuk az új korszak kezdetét. Míg a metamodern és a pszeuromodern korszakokat hozzávetőlegesen a kétezres évek elejétől számolják, a Nicolas Bourriaud által meghatározott *altermodern* a kétezres évek végén húzza meg a határvonalat, amely azt a posztmodern kultúrától elválasztja. A Tate galéria weboldalán nyilvánosságra hozott – az azonos című kiállításához kapcsolódó – *Altermodern* manifesztójában⁵⁵ Bourriaud a globalizáció kaotikus világának új helyzetét írja le, amelyben a felgyorsult és univerzalizálódott kommunikáció, utazás és migráció egy fordítás, feliratozás és szinkronizálásalapú, többnyelvű világot hozott létre. Szerinte ebben a világrendben, vagy „világkáoosban” kétféle, egymással szemben álló ideológia veszélyeinek vagyunk kitéve: az uniformizálódott tömegkultúra és a szélsőjobboldali tradicionalizmus hatásának. Ebben a világban a mű hipertextus, amelynek kódjait a térben és időben – a történelemben – való állandó helyváltoztatások írják, a művészet alapja tehát nem az úticél, hanem az útvonal: a vándorlás és bolyongás folyamata. Bourriaud írása a manifesztó műfaja által visszautal a modernre, ezáltal valamelyest el is köteleződik mellette.

A posztmodern és a posztmodern után következő művészetre vonatkozó általánosan használt kifejezés, a „*kortárs művészet*”, mindezeket a meghatározásokat magába olvasztja, egyedül az alkotások jelenidejűségére vagy az alkotásokkal való jelenidejű viszonyunkra fekteti a hangsúlyt. A sokféle elméletnek, amelyek a posztmodern utáni időszak művészetének meghatározását célozzák, egyetlen közös nevezője van, hogy a posztmodernnel szemben álló, a modernhez és posztmodernhez egyaránt viszonyuló világnézetekről van szó. Nyilvánvaló, hogy míg a poszt-posztmodernre vonatkozó elméletek egy része a rendteremtő, a valóság megélését segítő folyamatokat látja dominánsnak, másik része a „világ megvonását” látja bele a jelen folyamataiba, ez a kettősség pedig, nagyban emlékeztet a modern művészetre vonatkozó elméleti szövegekből is kiolvasható, váltakozó otthonosság–idegenség dinamikára.

⁵³ Timotheus Vermeulen szerint a metamodernizmus kétségbeesett próbálkozás arra, hogy történetileg, térben és testileg gondolkozzunk, érezzünk, és tapasztaljunk. – Vö. uo. „*If metamodernism as we conceive it here can be summarily described as the return of historicity, affect and depth, it is a return that should be understood above all as a desperate but wishful attempt to think, feel and perceive historically, spatially and corporeally.*”

⁵⁴ Allan Kirby: *The Death of Postmodernism And Beyond*. Philosophy Now 58(2006). 34–37.

⁵⁵ Nicolas Bourriaud: *Altermodern explained: manifesto*. <https://www.tate.org.uk/whats-on/tate-britain/exhibition/altermodern/altermodern-explain-altermodern/altermodern-explained> (Utolsó megtekintés: 2019.12.18.)

Disintegration and the Joy of Auto-Enclosure. Aspects of Familiarity and Strangeness in the Process of Endorsing and Exceeding the Postmodern State

Keywords: postmodern, order, disintegration, reality, familiarity, strangeness

Although we can perceive postwar art as one that reacts to forms and ideas perpetuated by Modernism, curiously enough, it is tantamount to a series of similar mechanisms both in terms of ideas and of the forms represented. This paper surveys and analyzes theories related to familiarity and strangeness in art theory from the 1970s, from the shipwreck of modernism, through hyperrealism and post-industrial art, to the thematic turn induced by the postmodern state, new ways of institutionalization, and new attempts on the definition of contemporary art, such as the interlocking vistas of meta-, alter-, pseudo- and digimodern.

Horváth Gizella

Salvator Mundi, a művészeti világ Megváltója

A reneszánsz új művészete

Bár a reneszánsz önmagát (Giorgio Vasari tollán keresztül) újjászületésnek, azaz valami már halottat újrafeléleveníetőnek gondolja, sok tekintetben igazi új jelenségek szülője. A hagyomány (értsük ez alatt: a gótikus hagyományt) és az innováció közötti egyensúly, amit oly nagyszerűen mutat be E. H. Gombrich jól ismert művészettörténetében,¹ úgy tűnik, a reneszánszban mégis az innováció irányába billen.

Gombrich az új szemléletet „a valóság meghódításaként” értelmezi,² és úgy látja, hogy attól a pillanattól kezdve, hogy a művészet elkezdett rivalizálni a természettel, már nem volt visszaút. Felfogásban és technikában a reneszánsz festők elszakadtak a hagyománytól. Felfogásban, amennyiben nem a láthatatlant próbálták megjeleníteni, hanem a láthatót reprodukálni. Technikában, amennyiben megtalálták azokat a technikai eljárásokat, amelyek segítségével a valóság illúzióját meg is tudták teremteni.

Leon Battista Alberti, akinek az első modern szemléletben írt szisztematikus reflexiót köszönhetjük a festészetéről, eleve abból indult ki, hogy „a festészet a látott dolgok bemutatására törekszik”.³ Tehát nem a láthatatlant teszik láthatóvá (a transzcendenst, az istenit, a mitológiai történeteket), hanem a láthatót mutatja be. Vagy ahogy Leonardo da Vinci fogalmaz: „a festő munkái a természet műveit mutatják meg”, sőt egyedül a festészet „képes utánozni a természet látható műveit”.⁴ Ez nem jelent föltétlenül tematikai változást. A reneszánsz festészet továbbra is a keresztény toposzokkal foglalkozik, illetve a görög–római mitológiából táplálkozik. Viszont most már nem elégzik meg azzal, hogy támpontokat ad a történet megértéséhez, hanem elébünk akarja helyezni a történetet, a történet részesévé akarja tenni a befogadót, ahogyan bizonyára a milánói Santa Maria delle Grazie szerzetesei *Az utolsó vacsora* részeseinek érezhették magukat Leonardo freskója szomszédságában.

A reneszánsz festői csodálatos módon megoldották a látható megmutatásának technikai kérdését. Ennek érdekében technikájukat egyrészt elméleti tudásuk alapján (mértan, anatómia, fizika stb.), másrészt gyakorlati megfigyeléseik mentén fejlesztették, hogy a természettel rivalizáló láthatót hozhassanak létre. Így megvalósították Alberti eszményét a „tudós festőről”, „akinek elég tehetsége van betartani mindezeket a dolgokat, de ezenfelül jó ember, művelt és jártas a szabad művészetekben”.⁵

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

¹ Lásd Ernst Hans Josef Gombrich: *A művészet története*. Bp. 1975.

² Uo. 158.

³ Leon Battista Alberti: *A festészetéről*. Bp. 1997. 101.

⁴ Leonardo Da Vinci: *A festészetéről*. Bp. 1967. 39.

⁵ Alberti: *i. m.* 145.

A reneszánsz nem csupán a művek létrehozásának célját és módját változtatta meg, hanem azt is, ahogyan a művészekre tekintettek, és ahogyan a művészek önmagukra tekintettek. Tulajdonképpen ettől kezdődően a művészet több mint mesterség, és a művész több mint mesterember. A művészet a tudományokkal, a szabad művészetekkel rokon, szajkózza jegyzeteiben fáradhatatlanul Leonardo da Vinci, és a művész csak akkor kiváló, ha egyben tudós is, állítja Alberti. A művészek büszkék tudásukra, a királyok, a gazdag városok büszkék művészeikre. Hans Belting megjegyzi, hogy a reneszánsz előtt is létezett művészet, de jelentése most megváltozik, és most kezdik önmagáért értékelni; most kezdődik „a művészet korszaka”, ami a mai napig tart.⁶

A művészet modern paradigmája

A reneszánsz nagyszerű kezdet. Véleményem szerint viszont hajlamosak vagyunk visszavetíteni a reneszánszra egy olyan művészetfelfogást, ami leginkább a 19. század környékén szilárdult meg, és amit a művészet modern paradigmájában nevezek.⁷ A művészet modern paradigmája egy olyan koherens művészetfelfogás, amelyben az alkotó, a zseniális művész létrehoz egy aurával rendelkező műalkotást, amit a befogadó a művészet templomában, a múzeumban tiszteletteljesen kontemplál.

Úgy vélem, ezt a közkeletűvé vált művészetfelfogást logikusan le lehet vezetni I. Kant koncepciójából a „fogalom nélküli szépről”, amit *Az ítélőerő kritikájában* fejt ki.⁸ Amennyiben a szép nem rendelkezik fogalommal, nem adható meg egy olyan definíció, amely objektív tulajdonságok alapján egy kategóriába sorolná a szép jelenségeket. Ha a szép ítélete rendelkezik általános és/vagy szükségyszerű jelleggel, ez csak a befogadókban valósulhat meg, a szubjektum fakultásai egyetemességének köszönhetően, azaz annak köszönhetően, hogy minden szubjektumban az értelem és a képzelőerő ugyanúgy működik. Kérdés, hogyan történik a szépművészet létrehozása. Ha a szép rendelkezne definícióval, akkor meg lehetne fogalmazni azokat a szabályokat, amelyeket betartva létre lehet hozni a szépet. Ilyen szabályokkal nem rendelkezünk – így a szépet a művész saját képességeire támaszkodva kell hogy megalkossa. A művészet kategorikus imperatívusza ettől kezdve: légy eredeti! Itt már nem egyszerűen valamilyen tehetségről van szó, ami nélkül a művész nem fog tudni korrektül rajzolni, vagy nem fogja tudni jól használni a színeket. Itt már többről van szó: minta nélkül, előzmények nélkül, a szabályok segítségével létrehozni egy mintaszerű alkotást. Nem elég tehetségesnek lenni, megtanulni a perspektívát, az árnyékolást, a kompozíciót stb., mindazt, amire Alberti utal – zseninek kell lenni, eredeti módon a semmiből kell létrehozni a fogalom nélküli szépet.

Így maga a műalkotás is egy páratlan tárgy (jelenség) lesz: nem lehet még egyszer létrehozni, nem lehet (illetve nincs értelme) leutánozni, még az alkotója számára is rejtélyes módon (szabályokba nem fogható módon) jön létre. A műalkotás szent kép – olyan értelemben, hogy más régióhoz tartozik, mint a mindennapi tárgyak, magával hoz valamit a transzcendenciából, vagy – hogy Walter Benjaminre hagyatkozzunk – aurával rendelkezik. Léte közel áll az

⁶ Hans Belting: *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art*. Chicago 1994. XXXI.

⁷ Lásd Horváth Gizella: *A szép és a semmi*. Kvár, Nagyvárad 2016.

⁸ Lásd Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Bp. 2003.

élőlényekéhez: individualitással rendelkezik, önmagában értékes, teljes és megismételhetetlen, organikus egység.

A mindennapi halandó a múzeumban találkozhat a műalkotással, ami a zseni egyszeri emanációja. Ott minden adott ahhoz, hogy érezze a pillanat kivételességét: a templomra emlékeztető, gyakran timpanonnal díszített bejárat, ahová a befogadónak lépcsőkön kell felkapaszkodnia ahhoz, hogy a művészet ritka levegőjéhez jusson, a szellős termekben kordonnal elkülönített, külön megvilágított helyeken pillanthatja meg a remekműveket, amelyeket tudós szöveg szokott kísérni, megkönnyítve és egyben irányítva a befogadást.

Úgy gondolom, a reneszánsztól a modern művészetfelfogásig elég nagy utat kellett bejárni. Bár a művészet modern paradigmájának kezdetei valóban a reneszánszban jelentek meg (mesterember és művész közötti különbség, a műalkotások kivételes értéke, a műalkotások gyűjtése), ezek még csak kezdetek. A reneszánsz művész nem az eredetiségével, hanem a mesterségbeli tudásával kérkedett, a tehetségével, képességeivel és tapasztalatával. A művészetnek voltak szabályai: a perspektíva szent törvényei, az emberi test arányai, az árnyékolás technikája, a kompozíciós megoldások. Ezeket csak abban az esetben illett túllépni, ha a művész egy olyan megoldást talált, ami netalán még közelebb vitte a természet utánzásához. A művészetet taníthatónak tartották, így a nagy művészek műhelyeket üzemeltettek, ahol a tanítványokkal együtt dolgoztak. Megszokott dolog volt, hogy egy-egy festményen nemcsak a mester dolgozott, hanem tanítványai is. Nem volt ördögtől való egy-egy téma „újrahasznosítása”, egy-egy ötlet ellesése más mesterektől. A 15. századról beszélve Gombrich megjegyzi, hogy ebben a periódusban természetesnek tartották egy más művész ötletének vagy kompozíciójának újraalkalmazását.⁹

Röviden: bár mi a reneszánsz alkotókban az eredetiségüket (is) csodáljuk, kezdeményező-készségüket, azt a határozottságot, amellyel hátat fordítottak a gótikus hagyománynak, és teljesen járatlan utakon indultak el – a korszak még nem látta és nem követelte meg az eredetiség erényét a művészekről (sem). Mivel az eredetiség a művészet modern paradigmájának gerince, a reneszánsz korszaka és a legutóbbi két évszázad lehet, hogy ugyanahhoz a „művészet korszakához” tartoznak, de kérdés, hogy vajon lényegében végig ugyanazt jelenti-e a művészet.

A művészet modern paradigmájának néhány következménye

A művészet modern paradigmájának születése nagyjából egybeesik a múzeumok elterjedésével és a művészettörténet intézményesülésével. A művészet ezen új felfogását erősítették a romantika értékei (az egyediség kultusza, a zseni kultusza, a poézis dicsőítése, az alkotás mint önkifejezés), majd az avantgárd néhány eszméje (a művészek előljáró szerepe, a útokornak szánt alkotás, a burzsoá társadalommal való szembeszegülés, az épater les bourgeois, a lázadás, a kísérletezés). Így kialakult egy érdekes dinamika a társadalomtól elszakadó, a fölötte álló művészek és a művészetet követők között: a művészet kezdett begubózni saját intézményeibe, és a l'art pour l'art helyét átvette a l'art pour l'artiste.¹⁰ A művészet egyre inkább önmagáról szól (lásd Clement Greenberg, A. C. Danto elméleteit), és a művészek elsősorban saját szakmájuknak

⁹ E. H. Gombrich: *Istoria artei*. Buc. 2012. 285.

¹⁰ Lásd Pierre Bourdieu: *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London 2010.

alkottak. A művészet befogadása nem dialógus volt, ahogyan Gadamer leírta, hanem átalakult a múzeumba helyezett érinthetetlen mű csendes kontemplációjává.

A művészet egyre szofisztikáltabbá, a kulturális tőkében szükködők számára elérhetetlenné, élvezhetetlenné vált. Amíg a művészet célja a természet utánzása volt, bárki megítélhette, hogy vajon ez az utánzás sikerült-e vagy sem, illetve bárki élvezhette a témák felismerését, a narrációk vászonra vitelét. Amikor a művészet erről lemond, és saját lehetőségeit kezdi kutatni (nagyjából az impresszionizmustól kezdődően), a befogadók hada lemarad, a kritikusok közvetítő munkája nélkül majdnem esélytelenül kúszik az avantgárd művészet nyomában. A (szépművészeti) múzeumok és galériák kegytárgyakat őrző intézményekké válnak, egy teljes professzionális csapattal, amely garantálja a műalkotások legfőbb értékét – az eredetiséget – most már az autenticitás oldaláról, biztosítva azt, hogy még véletlenül se kerüljön a falra / vitrin alá / talapzatra egy másolat, egy hamisítvány vagy egy tévesen tulajdonított műalkotás.

Az első világháború környékén a műpiac átalakul befektetési piaccá: a műalkotások felértékelődnek, a felhalmozott tőke egy része műalkotásokba menekül, a műpiac még a gazdasági válságok közepette is relatív stabil maradt. Nyilván itt is életbevágóan fontos kérdés az autenticitás biztosítása, ugyanis a vásárlók csakis eredeti művészekért és eredeti művekért hajlandóak (sok) pénzt fizetni. Úgy tűnik, hogy a szellem önmozgásának magas szintjén álló művészet, amely magas szellemi értéket képvisel, egy művelt és gazdag elit ünnepe, és nem sok köze van a mindennapi ember mindennapjaihoz.

A huszadik században rengeteg kezdeményezéssel találkozunk mind a művészetelmélet, mind a művészi gyakorlat részéről, amelyek megpróbálják lebontani ezt a paradigmát vagy legalábbis legbosszantóbb következményét: a művészet és az élet közötti szakadékot.

A Megváltó felbukkanása és rejtélyes eltűnése

Az utóbbi évek egyik legjelentősebb eseménye a művészeti világban a Leonardo da Vincinek tulajdonított *Salvator Mundi* festmény felbukkanása és rejtélyes eltűnése. Egy ilyen festmény jelentőségét nehéz túlbecsülni: a reneszánsz ikonikus művésze, vitathatatlan zsenije, Leonardo da Vinci festménye a kereszténység központi figurájáról, Krisztusról, a Világ Megváltójáról az európai világkép szervező elvének találkozása az európai történelem egyik kiemelkedő korszakának legjelentősebb személyiségével. Egy ilyen műalkotás felbecsülhetetlen: mégis felbecsültek, eladták, és a történeket nem követte osztatlan ujjongás.

A *Salvator Mundi* 2017-ben 450 millió dollárért kelt el New Yorkban a Christie's aukciósház árverésén.

A *Salvator Mundi*ből több, Leonardo műhelyéből származó variáns vagy későbbi másolat létezik. A New York-i *Salvator Mundi*ről a 19. századtól kezdve lehet tudni, de sokáig eltűntnek tartották. Majd 2005-ben megjelent a műpiacon, és elkelt mint egy reneszánsz kép, nagyjából 1000 dollárért.¹¹ Majd elkezdődött egy vitatott restauráció, amit Dianne Modestini professzor végzett el, és 2011-ben a képet a The National Gallery londoni kiállításán eredeti Leonardóként

¹¹ Matthew Shaer: *How a \$1,000 Art-Auction Bet Turned Into a \$450 Million 'Da Vinci'*. Vulture April 14, 2019. <https://www.vulture.com/2019/04/salvator-mundi-leonardo-da-vinci.html>.

állították ki. 2017 november 15-én rekordáron kelt el New Yorkban a Christie'snél, így a valaha legdrágábban eladott festményé vált.

Nem csoda, hogy a média nem tudott leszállni a témáról: a szupersztár Leonardo da Vincinek kevesebb mint 20 műve ismert, és hirtelen megjelenik egy új, eddig ismeretlen Leonardo. Természetesen, a *Salvator Mundi* egyből főhír lett. A festmény későbbi sorsa már krimibe illő. Egyrészt sokáig nem lehetett tudni, ki a vásárló. Úgy tűnik, a szaúdi koronaherceg, Mohamed bin Szalmán a kép tulajdonosa. Ugyanakkor, nem sokkal az árverés után, a Louvre Abu Dhabi igazgatója bejelentette, hogy birtokában van a festménynek, és 2018 szeptemberében ki fogják állítani: miután ennyi időt felfedezetlenül töltött, ez a remekmű most a mi ajándékunk a világnak, nyilatkozta az igazgató, kiemelve, hogy várják a látogatókat közelről és távolról, hogy tanúi legyenek a kép szépségének.¹² Azt továbbra sem árulták el, ki a tulajdonos, illetve nem lehet tudni, hogy ez tulajdonképpen mit jelent: hogy megvásárolták, ajándékba kapták, kölcsön vették? A lényeg, hogy a nagy leleplezés elmaradt: a képet nem állították ki, és semmilyen magyarázattal nem szolgáltak a kiállítás lemondására.

Egy második kísérlet a párizsi Louvre-hoz kapcsolódik, amely Párizsba hozta volna a képet a 2019-es nagy Leonardo-kiállítás keretén belül. Az érdeklődők itt sem láthatták a festményt: vagy azért, mert a Louvre-nak nem sikerült felvenni a kapcsolatot a tulajdonosokkal, vagy azért, mert a Louvre nem igazi Leonardóként, hanem csak a Leonardo műhelyéből származó képként állította volna ki, és ebbe a tulajdonos nem egyezett bele.

Így utolsó adatként elfogadjuk (vagy nem) Kenny Schachter 2019. június 10-i információját, amit meg nem nevezett közel-keleti informátoroktól szerzett: „Nem fogják elhinni, mit mondtak arról, hogy hol van ma a festmény. Úgy tűnik, hogy a munkát az éjszaka közepén a szaúdi koronaherceg repülőgépre szállították, és áthelyezték a Serene nevű jachtjára.”¹³

A szakmán belül a lelkesedés korántsem volt egyöntetű. Mai napig nincs véglegesen eldöntve, hogy a képet Leonardo festette, vagy valaki az ő műhelyéből. És ez a különbség, pénzben kifejezve, több száz millió dollár. Két dolog is aggályos ebben a történetben: egyrészt a restauráció kérdése, másrészt az attribúció kérdése.

Amikor megtalálták a képet 2005-ben, nagyon rossz állapotban volt: több réteg volt ráfestve, helyenként le volt pattogva a festett felület, a díófa lemez meg volt repedve, egy adott pillanatban több részre esett szét. Többek között úgy tűnt, hogy Jézus egyik kezének két hüvelykujja van, valószínűleg azért, mert a művész meggondolta magát arról, hogy hol kell a hüvelykujját elhelyezni. Modestini professzor eltüntette azt a hüvelykujjat, amelyről úgy gondolta, hogy Leonardo első, sikertelen kísérlete.¹⁴ Dianne Modestini tíz évig dolgozott a restauráción, kijavíttatta a falemez hasításából származó sérüléseket, eltávolította a ráfestett rétegeket, és helyreállította a részleteket. Restaurálás közben jött rá, hogy ez egy eredeti Leonardo, és a további munkáját úgy folytatta, hogy tanulmányozta Leonardo munkáit, technikáját. Mivel a restaurálási folyamatnak a dokumentációját nem publikálták,¹⁵ a szakemberek nem tudják megítélni, hogy

¹² David D. Kirkpatrick: *A Leonardo Made a \$450 Million Splash. Now There's No Sign of It.* The New York Times March 30, 2019. <https://www.nytimes.com/2019/03/30/arts/design/salvator-mundi-louvre-abu-dhabi.html>.

¹³ Kenny Schachter: *Where In the World Is 'Salvator Mundi'?* Artnet News June 10, 2019. <https://news.artnet.com/opinion/kenny-schachter-on-the-missing-salvator-mundi-1565674>.

¹⁴ Kirkpatrick: *i. m.*

¹⁵ Frank Zöllner and Johannes Nathan: *Leonardo: The Complete Paintings and Drawings.* Taschen 2019. 6.

mostani állapotában a *Salvator Mundi* mennyit köszönhet Dianne Modestininek, így egyesek úgy gondolják, talán túl sokat.

Az attribúció kérdése mai napig megosztja a szakembereket. Több szakember kétséget kizáróan elfogadja, hogy a képet Leonardo festette, mások úgy gondolják, hogy részben Leonardo, részben a műhelyében dolgozó tanítványok munkája, míg egy harmadik csoport úgy gondolja, hogy a képet Leonardo műhelyéhez tartozó más festő festette. Kritikus álláspontot foglal el Frank Zöllner is, aki a Taschen-féle ünnepi Leonardo-album szerkesztője. Szerinte a New York-i *Salvator Mundi* vitathatatlanul nagy értékű, bár erősen restaurált mű, ugyanakkor problematikusnak tartja azt az álláspontot, hogy a kép száz százalékosan Leonardo műve lenne. Több kérdése és felvetése van. Az 1500-as datálást eleve problematikusnak tartja, amennyiben Leonardo munkájáról van szó, mivel stílárius részletek egy későbbi dátumot valószínűsítene. A képet Leonardóval kortárs írások nem említik, ami fölöttebb furcsa, mivel a korszak vezető festőjének a kereszténység kulcsfigurájáról készülő képéről bizonyára tudhattak a kortársak, és hihetetlen, hogy senki sehol nem említi. A *Salvator Mundi* első említése 1525-ben történik, és a képet egy tanítványnak tulajdonítják. A képet csak a huszadik században tudjuk nyomon követni. A legnagyobb kifogás viszont a helyreállítással kapcsolatos: a kép 2005-ös újrafelfedezése után, „a nyilvánvalóan súlyosan megsérült mű radikális restauráción ment keresztül, amelynek 2005-ös kezdete egyáltalán nem dokumentált”.¹⁶ Nem tudjuk, mostani állapotában a festmény mennyit őrzött meg eredeti állapotából, illetve a restauráció mennyire volt képes híven visszaállítani egy 500 éves festményt.

Összegezve: feltűnik 2005-ben egy kiváló reneszánsz festmény, ami nagyon rossz állapotban van, a restaurátor, miután meggyőződik, hogy ez egy „Leonardo”, intenzíven tanulmányozza a művész többi munkáját, és restaurálja (nem lehet eldönteni, végül is hány százalékban) a festményt, amit 2011-ben a londoni The National Gallery autentikus Leonardóként állít ki, ezzel elősegítve azt, hogy a Christie’s-en keresztül 2017-ben 450 millió dollárért eladják a szaudi trónörökösnek. Azóta se kép, se hang – a képet nem állítják ki, nem lehet benne gyönyörködni, nem lehet esetleg lefolytatni a szakmai vitát arról, hogy vajon eredeti Leonardo-e vagy sem, mert egy képről csak úgy lehet vitázni, ha látják.

A képpel kapcsolatos heves viták azóta is tartanak: egyesek az érte fizetett áron képednek el, mások azon, hogy a keresztény reneszánsz páratlan darabja, amely Krisztust ábrázolja, egy arab trónörökös tulajdona lett, mások a restauráció módjától vannak kiakadva, végül mindenki aggasztónak és elszomorítósnak tartja, hogy már több mint két éve a kép el van tűnve. A józanabak szerint a kétes attribúció miatt, mások szerint valamilyen kultúrháború következményeként.

És közben talán fel sem tűnik, hogy itt milyen mellékvágányra futottak a dolgok. Egy festménnyel szemben talán inkább azt kellene kérdezzük: miről szól, mit mond, mit jelent, milyen hatással van ránk, hogyan éri el ezt a hatást. Ezzel szemben, ahogyan Ben Lewis szellemesen megjegyzi, ez a kép egyetlen kérdést tesz fel: Vajon Leonardo vagyok-e?¹⁷

¹⁶ Uo.

¹⁷ Lásd Ben Lewis: *The Last Leonardo: The Secret Life of the World's Most Expensive Painting*. Ballantine Books 2019.

Egy újabb Megváltó

2019. október végén Carolyn Christov-Bakargiev, egy Torino melletti, relatíve kisebb múzeum kurátora (a Castello di Rivoli Museo d'Arte Contemporaneáról van szó) a sajtóban a következő kérdésbe burkolt bejelentést tette: „Október 30-tól a Castello di Rivoli Museo d'Arte Contemporanea be fog mutatni egy festményt, ami lehet Leonardo da Vinci híres *Salvator Mundi*ja?” A rejtélyes bejelentést ravsasz sajtófogásnak vélték: a projekt viszont sokkal ravaszabbnak bizonyult a bejelentésnél. Ugyanis Carolyn Christov-Bakargiev valóban kiállított másnap egy *Salvator Mundi*t (nevezzük ezentúl: a torinói *Salvator Mundi*nak), amit egy német-török fotorealista festő, Taner Ceylan festett a meglévő fotók alapján, a kurátor felkérésére. Kicsit nagyobbra festette, hogy ne legyenek copyright problémák – különben igyekezett egy tökéletes másolatot létrehozni. Lehet-e ez Leonardo da Vinci híres *Salvator Mundi*ja? – tette fel a beharangozó sajtótájékoztatón a kurátor.

Ha a New York-i *Salvator Mundi* teljes bizonyossággal Leonardo munkája lenne, és ha jelenleg valamelyik nyilvános múzeum falán lógna – a kérdés megválaszolható lenne, és a válasz egyszerűen: nem. Így viszont a kurátor gesztusa felér egy művészetfilozófiai kihívással: gondoljuk újra azokat a kérdéseket, amelyeket a *Salvator Mundi* körüli történések a nyakunkba varrtak.

Kezdjük a könnyebbektől, és haladjunk a nehezebbek irányába.

A műalkotás értéke

Mennyire függ egy műalkotás értéke a művészeti világ intézményeitől? Adva van egy festmény. Maga a tárgy nem változik attól, hogy a The National Gallery kiállítja – viszont az értéke igen. Ugyanaz a fizikai tárgy, ugyanaz az esztétikai élmény – és mégis sokkal értékesebbé válik attól, hogy egy komoly intézmény nem úgy állítja ki, mint egy festményt Leonardo műhelyéből, hanem úgy, mint Leonardo művét. Miért változik meg a viszonyulásunk egy képhez attól, hogy megtudjuk, hogy Leonardo festette? Vajon mást látunk, másképp látjuk a képet attól, hogy tudjuk, ki festette? Más képet látunk? Ha a kép, amelyről nem tudtuk, hogy Leonardo festette, nem okozott katarzist, akkor miért okozna most, ha semmilyen fizikai vonása nem módosult? Vajon csak sznobizmusról lenne szó? Megszoktuk, hogy a művészetet a zseniális művész produktumának tekintsük, és a márkajelt keressük a képen, a művész ujjlenyomatát? Ha a befogadók öntudatlanul is inkább a mester ujjlenyomatát látják, és nem magát a festményt, akkor azok felelősége, akik attribuílnak egy festményt – óriási. Amikor ekkora a tét, nehéz nem arra gondolni, hogy más, a tudomány szférájától távol eső érdekek is közrejátszhatnak egy ilyen attribúcióban. Nem kétséges, hogy Modestini, a restaurátor egy szaktekintély, és kemény munkát és kiváló szaktudást fektetett be a restaurációba. Az viszont kissé aggályos, hogy a restaurációt eleve az a felismerés/feltételezés irányította, hogy a munka egy Leonardo – főleg, amikor „masszív” restaurációra volt szükség. A szakemberek, akik a munkát később megvizsgálták és értékelték, eleve a restaurált képpel dolgoztak. Lényeges szereplő az egész történetben a The National Gallery, amely felvállalta, hogy a képet Leonardo munkájaként állítja ki (jelentős bevételhez jutva a megnövekedett érdeklődés nyomán). Tette ezt annak ellenére, hogy az öt szakértő közül, akiket megkértek 2008-ban, hogy véleményezzék a képet, ketten igent mondtak Leonardo szerzőségére, egy kételkedett, és ketten azt nyilatkozták, hogy a kép annyira meg van rongálva, hogy

nem nyilatkozhatnak.¹⁸ Ennek ellenére a The National Gallery kurátora, Luke Syson „autograph” Leonardo festményként állította ki. A viták később sem csitultak, mégis a Christie’s úgy mutatta be a kép eredetének kérdését, mint amit a szakemberek széles konszenzusa övez. Ördögtől való azt feltételezni, hogy mindkét intézmény érdekelt volt abban, hogy egy eredeti Leonardóról legyen szó? És itt egyáltalán nem tisztességtelen eljárásról beszélnek: csupán arról, hogy kétes helyzetekben megessik, hogy azt látjuk, amit látni szeretnénk.

A műalkotás befogadása

A 20. századi gondolkodás, elsősorban a hermeneutika irányából, ráirányította a figyelmet a műalkotások befogadásának kérdésére, amit a 19. század alkotásra irányuló gondolkodása elhanyagolt. Mára már eléggé elfogadott gondolat, hogy tulajdonképpen a műalkotás a befogadóban teljeseedik ki, a befogadó értelmező aktusa nélkül nem is beszélhetünk művészetről. A befogadás folyamatának első lépése mindenképpen a találkozás a művel, a mű esztétikai tapasztalata. Ez így volt Leonardo idejében is. Ha a huszadik századi műveknél az esztétikai tapasztalat nem elegendő, és mindenképpen rá kell kérdeznünk a „művészeti világgal” való viszonyra is,¹⁹ Leonardo idején a helyzet, úgy tűnik, egyszerűbb volt. A festményeket nemcsak a szakértők, hanem mindenki érthette, értékelhette, mert a mérce, amivel mérték a festő tudását, mindenkinek kéznél volt: maga a természet és annak alkotásai. A *Salvator Mundi* újra felvet egy olyan kérdést, ami régóta izgatja a művészeti-filozófusokat: vajon miért preferáljuk az eredeti munkákat a tőlük megkülönböztethetetlen vagy alig megkülönböztethető művekkel szemben? A válasz nem lehet az esztétikai tapasztalat: alig állítható, hogy a műkedvelők többsége számára relevánsan más esztétikai tapasztalatot nyújt a New York-i *Salvator Mundi*, mint Taner Ceylan replikája. Sőt, ha nem Leonardo munkája lenne, hanem egy tanítványáé, attól még az esztétikai tapasztalat ugyanaz lenne, mert maga a kép fizikailag egy tapodtatnyit sem változna. Akkor mégis, miért ennyire fontos, hogy Leonardo legyen a szerző? Persze, azt meg lehet érteni, hogy nem vagyunk hajlandók elfogadni hamisítványokat, mert azok a megtévesztés céljával készülnek, tisztességtelenek. De miért ne értékelhetnénk egy gondosan elkészített másolatot, ha ugyanolyan (vagy nagyon hasonló) esztétikai élményt nyújt? Talán igaza van Nelson Goodmannak, hogy maga az esztétikai tapasztalatunk is megváltozik, ha megtudjuk, hogy egy másolattal van dolgunk, és nem az eredeti képpel. Az elején nem látjuk a különbségeket, majd, ha megtudjuk, hogy az egyik eredeti, a másik másolat, akkor már az apró különbségekre is megtanulunk odafigyelni, így már az esztétikai tapasztalat sem lesz azonos.²⁰ Talán Robert Hopkinsnak is igaza van, hogy végül mi a művész látásmódjával szeretnénk találkozni, az ő gondolatmenetével, ami az eredeti munkában benne van, egy másolatban viszont nincs benne.²¹ Vagy Denis Dultonnak, aki megjegyzi, hogy még abban az esetben is, ha elfogadjuk, hogy az esztétikai tapasztalat azonos, a művészi érték akkor is különbözni fog, mivel az eredeti munka valamilyen konkrét viszonyban van a korabeli művészet kérdéseivel, valamilyen megoldást nyújt, valamilyen újdonságot vezet be – és ezt a

¹⁸ Lásd Ben Lewis: uo.

¹⁹ Arthur Danto: *The Artworld*. *The Journal of Philosophy* 61(1964). no. 19. 571–84.
<https://doi.org/10.2307/2022937>.

²⁰ Lásd Nelson Goodman: *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis 1976.

²¹ Robert Hopkins: *Forgery. = A Companion to Aesthetics*. Szerk. Stephen Davies, Kathleen Marie Higgins, Robert Hopkins, Robert Stecker and David E. Cooper. Wiley-Blackwell Publishing 2009. 287–290.

másolatról semmiképpen sem állíthatjuk.²² De vajon ezek nem olyan finesszek, amelyeket csak egy nagyon szűk szakmai elit vehet észre, és a befogadók nagy tömegei számára irrelevánsak?

A műalkotás identitása

Itt eltekintek attól a nem mellékes kérdéstől, amit az imént érintettem, és ami arra vonatkozik, hogy bizonyára a mű identitásának fontos aspektusa a szerző kiléte. Emellett viszont a műalkotás identitása szempontjából komoly problémákat vetnek fel a restauráció körülményei is. Ha a műalkotást a művészet modern paradigmáján belül gondoljuk el, akkor elvárjuk, hogy a mű teljes, szétszedhetetlen, megváltozhatatlan, organikus egység legyen. Amennyiben a festményt már többször átfestették, és a jelenlegi restauráció is néhány felület kiegészítését, átfestését jelenti – vajon ugyanarról a műről van-e szó? Ha a „masszívan” restaurált *Salvator Mundi* lehet azonos egy Leonardo-festménnyel, vajon lehetséges-e a tőle megkülönböztethetetlen Taner Ceylan másolatát ugyanannyira eredeti Leonardónak tekinteni? Tegyük fel, hogy a *Salvator Mundit* tényleg Leonardo festette. Ha egy festmény portré (és a *Salvator Mundi* az), és a festmény leginkább megrongált, átfestett része éppen az arc, vajon állíthatjuk-e, hogy ez még mindig Leonardo műve?

A művészeti világ kritikája

Most térjünk át Carolyn Christov-Bakargiev gesztusára. A nagy szakmai viták és újságírói találgatások közepette Carolyn Christov-Bakargiev megbíz egy művészt azzal, hogy tökéletes másolatot készítsen Leonardo (?) munkájáról, és azt kiállítja a múzeumban, egy eredeti reneszánsz festmény (*Madonna gyermekkel*, amit Leonardo tanítványa, Marco d'Oggiono festett 1561-ben) és egy kortárs interpretáció (Gino de Dominicis 1992-ben készült *Cím nélkül [La Gioconda]* című festménye) mellett. Nyilván nem azzal a céllal, hogy a közönséggel elhitesse, ez egy eredeti Leonardo-mű – sokkal inkább azzal a céllal, hogy megkérdőjelezze a The National Gallery és a Christie's által kanonizált festményt, illetve kiemelve azt az abnormalitást, hogy tulajdonképpen nem a festményről folyik a szakmai diskurzus, hanem a lehetséges szerzőről. Gesztusa egyedülálló: ő egy olyan intézményrendszernek a képviselője (alkalmazottja), amelynek az a dolga, hogy beazonosítsa, megőrizze és a közönség elé tárja a vitán felüli értékeket. Ha a múzeum kiállít egy munkát, ezzel garantálja, hogy a szakemberek tanulmányozták, jóváhagyták, és a mellé kerülő információk megfelelnek a valóságnak. Továbbá ha egy múzeum valamit kiállít, ezzel elismeri értékét. Kiállítani egy képet egy olyan gesztus, amely egyben szentesíti is a szóban forgó művet. Így egy komoly múzeum legnagyobb rémálma, hogy ne adj isten nem eredeti munkákat, hanem csak jól megcsinált másolatokat, hamisítványokat vásároljon meg és állítson ki. És mit tesz Carolyn Christov-Bakargiev? Egy kanonizált reneszánsz festő eredeti festménye és egy kortárs művész eredeti munkája mellé kiakasztja a Taner Ceylan-féle *Salvator Mundit*, megszegve a szakma egyik, ha nem az első parancsát.

Taner Ceylan másolata pimasz röhgés a művészet templomában. Ugyanakkor fityiszt mutat annak az érdekszövegségnek, amely a szakmát (szakértők, múzeumok) és a vevőket egyesíti:

²² Denis Dutton: *Authenticity in Art. = The Oxford Handbook of Aesthetics*. Szerk. Jerrold Levinson. Oxford University Press 2003. 258–274.

ha valami 450 millió dollárt ér, az csakis eredeti lehet, illetve csakis eredeti lehet az, amit egy neves aukcióház eredetiként árverez. Ha netalán kiderülne, hogy mégsem Leonardo „autograph” munkája, mindenkinek sok vesztenivalója lenne: nagy presztízsveszteség a szakmának, nagy pénzvesztés a vevőnek. Talán a legkevesebbet a publikum vesztené: Leonardo vagy sem – így sem, úgy sem tudja, hol rejtőzik, illetve nincs lehetősége megcsodálni annak szépségét.

Carolyn Christov-Bakargiev gesztusa egyfajta „nesze nektek”: ha a drágán megvett, kétes eredetű és masszívan restaurált/alterált művet eltüntették, akkor mi a teendő, hogy a publikum, akihez elvben a művészetnek szólnia kellene, mégis találkozhasson vele? Megrendelünk egy perfekt másolatot, és kiakasztjuk a múzeumban. Így a földi halandó, ha kíváncsi rá, hogy nagyjából milyen lehetett (talán) Leonardo szerint a Világ Megváltója, nem kell 450 millió dollárt kifizessen, csupán a 8,5 eurós belépési díjat. Hogy ez nem egy eredeti Leonardo? Vajon a másik az-e? És vajon számít-e az esztétikai élmény, sőt a spirituális találkozás szempontjából?

A szerzőség kérdése

A *Salvator Mundi* körüli történések két szempontból is felmelegítik a szerzőség kérdését. Egyrészt a New York-i *Salvator Mundi* szerzőségével kapcsolatban, másrészt a torinói múzeumban lévő másolat szerzőségével kapcsolatban. És nehezen eldönthető, melyik kérdés egyszerűbb.

A New York-i *Salvator Mundi*val kapcsolatban talán a legelfogadottabb álláspont az, hogy Leonardo műhelyében festették, többen dolgoztak rajta, Leonardo tervei alapján, és ő személyesen is kidolgozott néhány részletet (pl. az áldó kezét vagy az üveggömböt). Ha ez így van, akkor nehéz lesz egyértelműen válaszolni arra a kérdésre, hogy ki a szerző. Talán azért, mert rosszul tesszük fel a kérdést, mégpedig egy későbbi művészetparadigma perspektívájából. A reneszánszban, sőt később is (például Velázquez idejében) a mű nem az elszigetelten alkotó zseninek az önkifejezése. A reneszánszban még nem várták el, hogy a mű teljességében az alkotói túlsordulás eredménye legyen, az ötlettől az utolsó pacáig. Egy 1500 körül keletkezett festmény sokkal valószínűbb, hogy egy olyan munka, amin egy csoport dolgozott, minden bizonnyal a Mester ötlete alapján és követve utasításait. Az akkori perspektívából nem az volt a fontos, kinek a kezényomát viseli a kép, hanem az, hogy milyennek sikerül. El tudjuk dönteni, a festmény felületének hány százalékát kellett, hogy fizikailag is érintse Leonardo, hogy ez egy eredeti Leonardo legyen?

Nos térjünk rá a torinói *Salvator Mundi*ra. Ezzel a festménnyel kapcsolatban feltehető-e az a kérdés, hogy ki a szerző? Egyáltalán méltó-e egy másolat arra, hogy megkérdezzük, ki a szerzője? Esetleg a nagyon jó másolatok esetében (amilyen például ez) feltehetjük, a többi esetében pedig nem? Mit jelent a jó másolat? Az a jó másolat, ami megtévesztésig hasonlít az eredetire, vagy az, amelyben a másoló stílusa is felismerhető?

Tegyük fel a kérdést a torinói *Salvator Mundi*val kapcsolatban. Ki a szerzője? Leonardo da Vinci, akinek (esetleg) köszönhetjük az elképzelést, vagy Taner Ceylan, aki minden egyes ecsetvonást a magáénak tudhat a képen?

De lehet, hogy el vagyunk tévedve, és a másolat nem műalkotás. Bár festmény, nem eredeti festmény, bevállaltan egy másolat, amit fényképek után csináltak, így nem műalkotás. Akkor miért lóg egy (szépművészeti) múzeum falán?

Talán itt nem a festmény, Taner Ceylan másolata Leonardo (vagy nem) festményéről, maga a mű, hanem a kiállítás gesztusa. Ez már sokkal érdekesebb hipotézis: beleillik abba a sorozatba,

amely az intézménykritikát művészi eszközökkel űzi (pl. Hans Haacke vagy Marcel Broodthaers szellemiségében), vagy egy újabb irányzatba, amit relációművészetnek nevezünk, és ahol a művész társadalmi viszonyokat hoz létre művek helyett (pl. amikor Rirkrit Tiravanija fiatal művészeket és diákokat fogad fel, hogy rajzolják le az újságokból kiválogatott fotókat a *Demonstration Drawings* sorozatához). A torinói *Salvator Mundi* esetében a mű szerzője megbízza az egyik kortárs művészt azzal, hogy hozzon létre egy másolatot, amit kiállít a múzeumban, így hívja fel a figyelmet a művészi intézmények megkérdőjelezhető működésére. Egy a bökkenő: aki mindezt kiterveli és megvalósítja, nem művész, hanem kurátor. Manapság ez nem olyan nagy gond: itt is, mint nagyon sok más helyen, az eddig szilárdnak hitt határok elmosódnak látszanak.

Új művészi paradigma?

A művészet legújabb, átfogó elmélete a kilencvenes évek végén született, Nicolas Bourriaud tollából.²³ A relációesztétikában, ahogy Bourriaud nevezi, van néhány jelentős elmozdulás, ahhoz képest, ahogyan a művészetet a modernításban felfogták. Ezek közül a legjelentősebbek:

A művész nem tárgyakat alkot, hanem viszonyokat hoz létre emberek között – szituációkat, mondaná Guy Debord.²⁴

A műnek nem kell eredetinek lennie, és jellemzően nem az, hanem másolat, appropriáció, újrafelhasználás, mixelés, kollázs, talált tárgy, gyűjtemény stb.

Így az eredetiség nem követelmény, nem kell a semmiből alkotni, de a kreativitás igenis követelmény (a már meglévő újfajta bemutatása, új megvilágításba helyezése, átköltése, mással való kombinációja stb.).

Az alkotás gyakran nem egy elszigetelt művész munkája, hanem egy csoporté.

A torinói *Salvator Mundi* kiállítása egy múzeumban ennek a leírásnak tökéletesen megfelel: az alkotás nem maga a tárgy, hanem a tárgy múzeumban való kiállításának gesztusa (azaz a művészeti világ egyik viszonyának csavaros rekreációja), a kiállított tárgy nem eredeti, hanem bevallottan egy másolat, maga a gesztus kreatív, példanélküli, és bár a concept Carolyn Christov-Bakargievé, a munka fontos és nominalizált résztvevője Taner Ceylan. Így nem szentségtörés azt gondolni, hogy a torinói és a New York-i *Salvator Mundi* egy nap egymás mellett állhatnak egy múzeum falán.

Konklúzió

A 2005-ben felbukkant *Salvator Mundi* olyan eseménysorozat elindítója, amely reflektorfénybe állítja a művészeti világ működésének néhány neuralgikus pontját, ami talán abból is ered, hogy napjainkban együtt él legalább három művészeti paradigma: a reneszánszbeli, a modern és egy új, kialakulófélben lévő paradigma. Ezek között a legnagyobb különbség az, ahogyan a művészre tekintenek. A reneszánszban a festő mester és tudós, kiválóságát tehetségének, mesterségbeli tudásának és tudományos tájékozottságának köszönheti. A modern paradigmában

²³ Lásd Nicolas Bourriaud: *Relációesztétika*. Ford. Pálfi Judit. Bp. 2007.

²⁴ Lásd Guy Debord: *A spektákulum társadalma*. Ford. Erhardt Miklós. Bp. 2006.

a művész zsenialitásának köszönheti kiválóságát, ami elsősorban eredetiségként mutatkozik meg. Az új, kialakuló paradigmában, úgy tűnik, az eredetiség követelményét kezdi konkurálni a kreativitás, ami már nem csak a művész privilégiuma, így a szerző már nem csak a művész lehet, illetve mindenki lehet művész, és a mű sokszor appropriáció, másolat, interpretáció vagy gyűjtemény.²⁵

A New York-i Salvador Mundi nem váltja meg a művészi világot – ad viszont egy esélyt arra, hogy újra elgondoljunk alapvető kérdéseket (pl. ki a szerző, mi határozza meg a műalkotás identitását?), illetve megengedi, hogy azt a kérdést is feltegyünk, hogy vajon ezek alapvető kérdések-e még a művészet számára, vagy talán egy új kezdet előtt állunk.

Salvator Mundi – The Saviour of the Artworld

Keywords: originality, reproduction, authorship, Renaissance, Leonardo da Vinci

Art – in a certain sense - was born in the era of Renaissance. At least two explicative paradigms about art have appeared since the Renaissance, and we might be witnessing the appearance of a new one. The story of *Salvator Mundi*, found in 2005 and attributed to Leonardo, highlights the artworld's expectations, possibilities, and challenges on the one hand; while on the other hand, it shows how art institutions function. These aspects may be of interest mainly to art historians. However, if a curator decides to exhibit a contemporary copy of *Salvator Mundi* in a museum, his/her gesture raises art philosophical issues.

²⁵ Lásd Nicolas Bourriaud: *Postproduction. Culture as Screenplay. = How Art Reprograms the World*. New York 2005.

Bartha Sándor

Önreferencialitás és érzékiség a kilencvenes évek magyar művészetében

Jelen tanulmány nem a tautologikus jelleg rejtett, általános dimenzióit vizsgálja, nem az önmagunkra való rácsodálkozás, a saját létünk szemlélése az, amire a figyelmet szeretném irányítani.¹ Azok a képzőművészeti esetek érdekelnek, amelyekben az önreferencialitás kinyilvánított formában, az alkotás alapvető konstrukciós elemeként, a művész által tudatosan alkalmazva jelenik meg. Az önreferencialitás és az érzékiség fogalmi mentén vizsgálom a kilencvenes évek magyar kortárs művészeti szcénájának három alkotóját, Várnai Gyulát, KissPál Szabolcsot és Benczúr Emesét, ugyanakkor a következő kérdésekre keresem a választ:

Miben változott az önreferenciális műtípus a képzőművészetben a hatvanas-hetvenes évekbeli elődökhöz képest?

Kimutatható-e a magyar neokonceptualizmus (érzéki konceptualizmus) szellemiségének hatása a kilencvenes évek önreferenciális alkotásaira?

Önreferencialitás a képzőművészetben

Önreferenciális alkotásokról a képzőművészetben akkor beszélünk, amikor a mű saját magáról (is) „beszél”, illetve állításait saját tulajdonságainak felvillantásával, saját konstruálásának feltárásával teszi. Ez az önfeltárás általában egy folyamatot jelent, amely legtöbbször egybeesik magával a mű befogadásának folyamatával. Ez olyan zártkörűséget eredményez, amelyben az alkotó, alkotás és befogadó szerepei gyakran összemosódnak, és kölcsönösen átértelmeződnek. Ha az alkotás szintjétől eltávolodunk, az önreferenciáról beszélve tulajdonképpen a művészetről való beszéd kérdését érintjük, és a kosuthi értelemben vett konceptuális művészet alap gondolatához jutunk.² Nem véletlen tehát, hogy az önreferencialitás szorosan összefügg a konceptuális művészetrel, az előbbi vizsgálata az utóbbi kontextusában, azzal összefüggésben kell hogy történjen. Ebben az összefüggésben említésre méltó Joseph Kosuthnak számos műve, közöttük a konceptuális művészet kezdeti korszakából származó, neonsövekből konstruált szövegsorozata

Bartha Sándor (1962) – képzőművész, egyetemi adjunktus, Partiumi Keresztény Egyetem, Nagyvárad, barthasan@gmail.com

¹ „Például maga az ábrázolás egy tautológia, azonkívül, mint Wittgenstein is kimutatta, maga a logika is tautológia” – állítja Erdély Miklós 1982-ben az újvidéki Híd c. folyóiratban Sebők Zoltán kérdéseire válaszolva. Lásd Sebők Zoltán: Új misztika felé – Beszélgetés Erdély Miklóssal. Híd III(1982). 366.

² Joseph Kosuth többször kinyilvánította, hogy számára a művészet egy önkiszélesítő tautologikus rendszer, a művészet tárgya pedig maga a művészet. „A művészet csak művészet akar lenni. A művészet a művészet definíciója.” (Art’s only claim is for art. Art is the definition of art.) – írta 1969-ben a *Filozófia utáni művészet (Art After Philosophy)* című írásában. http://www.ubu.com/papers/kosuth_philosophy.html (Letöltve: 2020.09.26.)

(*Five Words in Green Neon*, 1965; *Four Colors Four Words*, 1966; *Five Words in Blue Neon*, 1969 stb.), de természetesen bőven akad példa más művészek alkotásai között is. Csak néhányat említve, ide sorolható John Baldessari, aki a szerzőség kérdésének megváltozott státuszát dolgozza fel a *Megrendelt festményekben* (*Comissioned paintings*, 1969), Luis Camnitzer a műalkotás és befogadás kapcsolatát vizsgáló szövegalkotásaival (*This is a mirror, you are a written sentence; It's not me; It's you*), On Kawara és a „dátum munkái”, Walter de Maria 1969-es telefonos installációja (*Art by telephone*), Vito Acconci 1969-es *Szöveg* (*Text*) című szövegmunkája vagy a kiállítással, a galéria terével önreflexív módon foglalkozó Mel Brochner³ 1969-es *Szoba méretekkel* (*Measurement Room*) c. műve. A technikai médiumokat alkalmazó alkotások közül ide sorolható Peter Weibel 1973-as *A megfigyelés megfigyelése. Bizonytalanság* (*Observation of Observation: Uncertainty*) című alkotása, Nam June Paik 1976–78-as *TV-Rodinje*, illetve a későbbi *Video Buddha* (1989) című alkotása, és természetesen a sort folytathatnám. Ezek az alkotások és még nagyon sok más, általam nem említett alkotás természetesen különböző szempontokból, módon és mértékben sorolhatók az önreferenciális alkotások közé.

Teljesen zárt önreferencialitás – legalábbis a képzőművészetben – nem létezik. A kizárólagosan önmagáról szóló alkotás nonszensz. Joseph Kosuth a tautológiáról szólva a következőket mondja: „Jóllehet nyelvészeti szempontból egy tautologikus egységnek nincs önálló jelentése, a kulturális kontextust figyelembe véve a tautológia már nyilvánvalóan nem jelentés nélküli.”⁴ Peternák Miklós 1983–1985-ben írt, *A konceptuális művészet hatása Magyarországon* című tanulmányában, Kosuthnak nem ellentmondva a következőképpen határozza meg a tautológiát: „Olyan formula, ami önmagán kívül másra nem vonatkozik, de egy kicsi »eltérés« is elég ahhoz, hogy »megállíthatatlan« – végtelenbe tartó – folyamat (végtelen regresszus) induljon belőle.”⁵ A fenti véleményekre támaszkodva megelőlegezhetjük, hogy a nyelvi tautológia zártsága nem jelentkezik a képzőművészet területén. Még egy teljesen jelentés nélküli szöveg (pl. A piros, az piros), ha kapcsolatba lép a vizuális művészet specifikumával – például anyagok társulnak hozzá, térbeliség vagy bármilyen más kontextus –, jelentésének zártsága relativizálódik. Az önreferencialitás tehát marad egy formula, amelyhez a kontextus, az alkotás által érintett problémakör, a téma, a használt anyagok, a tér stb. mind-mind hozzáadják azt a többletet, amelyek összessége alkotja a művet.

A fentebb említett „hardcore” konceptuális alkotások, annak ellenére, hogy természetesen nem sorolhatók a „retinális” műalkotások közé, mégsem mentesek az érzékiségtől, és nem feltétlenül vagy nem csak a fentiekben tárgyalt képzőművészeti önreferencialitás sajátossága miatt. Ugyanakkor azt is hozzá kell tennünk, hogy egy visszafogott érzékiségről van szó, ezeket az alkotásokat egyáltalán nem nevezhetjük vizuális értelemben hivalkodó alkotásoknak.

³ Mel Bochner a konceptualisták és a minimalisták egyaránt sajátjuknak tekintetik. Egyébként az amerikai szakirodalom az általa 1966-ban a New York School of Visual Art-ban megrendezett *Working Drawings and Other Visible Things on Paper Not Necessarily Meant To Be Viewed as Art* című kiállítást tekinti az első konceptuális művészeti kiállításnak. Bochner eredetileg egy „hagyományos” kiállítást szeretett volna csinálni, de a galéria kurátora, miután szembesült a Bochner által a művész barátaitól összegyűjtött rajzokkal, nem engedélyezte a keretezéshez és egyéb kiadásokhoz szükséges pénzügyi keret folyósítását. Ezért Bochner lefénymásolta és négy mappába helyezte a rajzokat, amelyeket szobortalapzatokon állított ki.

⁴ Joseph Kosuth: *Zeno az ismert világ határán*. Bp. 1993. 128–129.

⁵ Peternák Miklós: *A konceptuális művészet hatása Magyarországon*. 1997. <http://www.c3.hu/collection/koncept/index0.html> (Letöltve: 2015.09.08.)

Szövegközpontú önreferencialitás

A kilencvenes évek magyar kortárs művészetében az önreferenciális alkotások két fő kategóriába sorolhatók. Így beszélhetünk szövegközpontú és technikai önreferencialitásról. A nézőnek a közvetlen megszólítására sokszor a legalkalmasabb médiumnak maga a nyelv bizonyul. Ezekben az esetekben a szöveg teremti meg a kapcsolatot néző és alkotás, néző és alkotó között, annak elolvasásakor jöhet létre az a visszakapcsolás, amely alapfeltétele a zártkörűség létrejöttének. A befogadó jelenlétére való tudatos odafigyelés, annak az alkotás részeként való szerepeltetése a minimalizmusra vezethető vissza. Ők voltak, akik nonreferenciális alkotásaikban, az alkotás belső vonatkozásainak (internal issues) kiiktatásával a figyelmet a külső vonatkozásokra (external issues) – vagyis a befogadóra – irányították.⁶ Ez a folyamat a konceptualizmusban folytatódott, ahol nem egy esetben az alkotó-alkotás-befogadó háromszög, illetve a köréjük szerveződő befogadási folyamat képezi a mű alapszerkezetét.

Magyarországon a kilencvenes évek generációjának művészei sok esetben és sokféleképpen használtak szövegeket. Ezek néhányszor a hagyományos médiumokba beolvadva jelentkeztek (festmény, rajz, fotó, például Gerber Pál számos alkotásában), más esetekben – ez volt a jellemzőbb – installációk, köztéri intervenciók fontos alkotóelemeiként szerepelnek, például Sugár János, Nemes Csaba, Bakos Gábor, Lakner Antal, Benczúr Emese, Várnai Gyula vagy Gerber Pál több alkotása esetében. Ezek közül, az önreferencialitás kérdéskörét vizsgálva szeretnék rávilágítani Várnai Gyulának 1996-os, ismeretelméleti kérdéseket feszegető, a székesfehérvári István Király Múzeumban installált *W. H.* című munkájára. Werner Heisenberg mondatát (innen a mű címe), „a valóság attól függően más és más, hogy megfigyeljük-e vagy sem”, a művész a kiállítótér falaira anamorfotikus torzításban írta fel, így csak a tér egyetlen pontjából körbe fordulva vált olvashatóvá, értelmezhetővé. Az alkotás befogadása két szinten, egy percepciós és egy gondolati szinten történt. A művész a szövegben szereplő „valóság” helyébe, illetve annak modelljeként – innen az alkotás önreflexív jellege – saját installációját helyezte, amely a befogadót egy megfigyelési situációba kényszerítette. A „percepciós pont” megtalálása, a szöveg elolvasásának fizikai feltétele volt ugyan, de nem hozott teljes sikerélményt a befogadónak. Ebben a pontban tulajdonképpen a mű befogadása átsiklott a következő, gondolati szintre. Itt szembesült a néző a szöveg értelmével, rádöbbenve arra, hogy az általa sikerként hitt pillanat csak arra volt jó, hogy további kételyeket ébresszen, az optimális pozíció nem arra szolgált, hogy onnan megfigyelhesse optimálisan a valóságot, hanem arra, hogy rejtélyesebbé tegye a valóság megfigyelésének a folyamatát. Várnai alkotásáról tudomásom szerint két tanulmányjellegű írás jelent meg,⁷ a dolgozatom által felvetett témakör szempontjából a második a relevánsabb. Várnai alkotásának tautológiájáról szólva Tatai Erzsébet a következőket írja: „... a tautológia beteljesítése céljából a »vagy« helyett a »honnan« lett volna helyénvaló. Ilyen első ránézésre is szofisztikált műtől idegen ez a slamposság, a pontatlanság tehát szándékos lehet, ezt támasztja alá az alkotó több munkája is. Az installált mondat csak az »eredeti« idézet sérülésével tudná illusztrálni pontosan a benne rejlő mondat tartalmát, például így: »E fekete foltornak akkor tárul fel az értelme, ha egy pontból körbefordulva nézed.«, vagy: »Ezt az

⁶ Bővebben lásd Frances Colpitt: *Minimal Art. The Critical Perspective*. Seattle 1997.

⁷ Lásd Várnagy Tibor: *Ajtókból kapu. Várnai Gyula munkái Fehérvárott és Budapesten*. Balkon XII(1996). 16–19, illetve Tatai Erzsébet: *Neokonceptuális művészet Magyarországon a kilencvenes években*. Bp. 2005. 155–157.

installációt akkor fogod megérteni, ha a megfelelő helyről és módon nézed.»⁸ A fenti idézet egyértelműen igazolja a fejezet bevezetőjében tett állításaimat a vizuális művészetek terén használt tautológiával kapcsolatosan. Várnai munkája épp azért izgalmas, mert nem áll meg a Tatai által utólag bemutatott verzióknál. Nem egy tautologikus rendszert akar illusztrálni, hanem olyan szituációt teremt, amely megnyitja a tautologikus rendszer zártságát, amelynek következtében a rendszerbe beszűrődő többlet további kérdéseket generál. Így válik/válhat az alkotás egy a zárt tautológiának ellentmondó nyitott struktúrává.⁸ A teret ennyire szorosan saját gondolati struktúrájába építő önreferenciára az előző évtizedekből Szentjóby Tamás 1973-as *Légy tilos!* című alkotása a legjobb példa. Természetesen nem a mű agitatív jellege az, ami a kilencvenes évek alkotásaival párhuzamot képez, hanem a mű struktúrájába kódolt manipulatív kényszerhelyzet, amely a befogadót konkrét térbeli gesztusra, egy meghatározott irányú térváltoztatásra ösztönzi. Szentjóby alkotásában, ha a néző nem lépi át a teret elzáró kordont, és ezáltal nem válik önmaga is „tilossá”, illetve Várnai esetében, ha nem helyezkedik abba a térbeli pontba, amit az alkotó kijelölt a számára, akkor nem jut/nem juthat el a jelentéssig.

Várnai alkotása és a „klasszikus” konceptualisták szöveges önreferenciális alkotásai között a különbség elsősorban az, hogy az utóbbiak nem feltétlenül gondolkodtak installatív helyzetekben. Gondolataik megfogalmazásában, nem kétséges, fontos szerepet játszottak a nézők, hisz szövegeiket hozzájuk intézték, de nem volt jelen, legalábbis nem olyan mértékben, mint Várnainál, a nézőnek a manipulatív befolyásolása. Várnai alkotása esetén a befogadás aktusa a nézőt egy „játékra”, a térrel való interakcióra kényszeríti, gesztus, amely ennyire nyíltan nyilvánított formában a kilencvenes évek alkotásaira jellemző.

Technikai önreferencialitás

Magyarországon, akárcsak a kelet-közép-európai régió más államaiban a kilencvenes évek a képzőművészek számára az új technikai médiumokkal való megismerkedés és kísérletezés korszakát jelentette. Mind a videó médiuma és technikája, mind a számítógép által a kép- és hangszerkesztés területén ajánlott lehetőségek új dimenziókat nyitottak meg a kortárs alkotók gondolkodásában. Az új technikai lehetőségekre való rácsodálkozás egyes művészek számára – itt elsősorban KissPál Szabolcsra gondolok – már eleve magában hordozta az önreferencialitás lehetőségét. KissPál az, aki ebben az időszakban olyan „gépezeteket” gyárt, amelyek saját technikai szerkezetüket és működésüket „mutatják fel / használják fel” annak érdekében, hogy metaforaként értelmezhető installációs helyzeteket teremtsenek. A művész még Romániában, az *Ex Oriente Lux* kiállításra⁹ készíti el első önreflexív alkotását,¹⁰ viszont saját installációs nyelvezeté-

⁸ Várnai alkotása a szóban forgó szövegen kívül tartalmaz még két, ugyancsak önreflexív elemet. Az egyik egy asztalra helyezett speciálisan kialakított maszkokból állt, amelyek lényege, hogy viselőjük a bennük különböző dőlési szögekben elhelyezett tükrökben saját testrészeit (vállát, nyakát, fülét stb.) láthatta. A másik elem egy hanganyag volt, amelyet a kiállítás felépítése során rögzített a művész, és a befogadást háttérzajként kísérte.

⁹ *Ex Oriente Lux*. Bukarest Dalles terem 1993.

¹⁰ *Michelangelo* című installációjában egy akváriumba helyezett és elektromotorral mozgatott viaszkéz videoképét négy, az akvárium oldalaihoz illesztett monitoron jelenítette meg. A valóság, illetve annak leképzései között a művész időbeli eltéréseket hozott létre, illetve a mozgásokat, irányokat úgy állította be, hogy a valós kéz mutatóujja néha találkozhasson saját, videomásának mutatóujjával.

nek a tulajdonképpeni kibontakozása Magyarországra való áttelepülése után, a kilencvenes évek második felére tehető. A videó médiumába „kódolt” zártkörűség technikai/tartalmi vonatkozásai, a valóság és annak leképzése közötti szinkronicitás vagy éppen az ettől való eltérés foglalkoztatta a művészt. *Appendix* (1999) című installációjában KissPál két, lassított metronómot helyezett a felfelé fordított monitorok felületére. A képernyőkön látható videofelvételen a metronómok lengőkarjainak egy korábbi időpontban felvett árnyéka látható, így az árnyékok a valós metronómok árnyékainak tűnnek addig a pillanatig, amíg nem szűnik meg a szinkronicitás. Ettől a pillanattól kezdve már nem áll össze a valóság és annak leképzésének közös képe. Kettészakad a jelenség, az installáció felfedi saját turpisságát, de csak addig a pillanatig, amíg nem kerül újból szinkronba a jelent képviselő fizikai valóság és annak múlt idejű regisztrációja. Szintén az önreferenciális munkái közé tartoznak azok az alkotások, amelyek az előzőekhez képest jóval szofisztikáltabb technikai tényezőkkel operálnak. Itt elsősorban azokra az önmagukba forduló, zárt rendszerekre gondolok, amelyekben KissPál a hang és a kép elektronikus jelei közötti átjárhatóságra épít. Ilyen 1998-as *Anima* (1998) című installációja, amelyben egy kamera által regisztrált folyamat (elhaladó autók ritmusa) videojelei egy számítógép segítségével hangokat generálnak, amelyeket szimultán módon egy hangszóró közvetít. A hangszóró membránjára helyezett számítógépegér átveszi a membrán rezgőmozgásait, ezáltal egy másik videofelvétel megjelenésének ritmusát határozza meg. A művész a videojelek konverziója révén – először hangjelekké, majd mozgássá átalakítva – jut vissza a videóig. Ugyanakkor – azt gondolom, hogy az alkotás értelmezése szempontjából ez éppannyira fontos – a hétköznapok ellenőrizhetetlen és állandóan változó videoképétől elérkezik egy előre megfontolt, átgondolt, manipulált videoképig, amelynek kockánként történő megjelenítését, ritmusát ugyancsak a hétköznapok véletlenszerűsége szabja meg. A *Hangolás* (1998) című videoinstallációban éppúgy, mint a sorozatot záró *Lélegzetvisszafojtva* (1999) című installációjában a hétköznapiság keresetlensége szerveződik poétikus egységbe a technikai eszközökkel. Az utóbbiban a zártkörűség még inkább meghatározó lesz, tulajdonképpen egy önmagát generáló, elméleti értelemben végtelen folyamatra épül a rendszer. Itt a képi jeleket két gyertya látványa képviseli. A levegőmozgások hatására megmozduló gyertyalángok, mozgásuk erősségének a függvényében egy korábban rögzített hang (emberi ki- és belélegzések hangja) erősségét szabályozzák. A gyertyalángok mozgáserősségének megfelelő hangok két, a gyertyákhoz közel elhelyezett nagy teljesítményű hangszórók által a lángek újabb mozgásait generálják.

Amint látjuk, KissPál kilencvenes évek végén alkotott installációiban, azok önreferenciális sajátosságain keresztül, többek között a valóság és annak leképzése között rejlő játékos és megtévesztő kapcsolatokat keres, amelyek utólagos felfedésével gondolkodásra készítenek. Egyszerre épít a valóság pillanatnyi érzékelésére/érzékiességére és az attól elvonatkoztatott olyan kérdések felvetésére, mint tér és idő szinkronicitás vagy a végtelen problematikája. Számára a technikai önreferencialitás azt a módszert jelenti, amelynek segítségével a művészetről beszélve saját korokkal kapcsolatos gondolataikat, preferenciáikat fogalmazzák meg. Alkotásai gondolatiságukon túl erőteljes érzékiséget képviselnek, elég, ha a *Hangolás* videoinstalláció ritmusát meghatározó poétikus esőcseppekre, a *Lélegzetvisszafojtva* című installációban a levegő által mozgatott gyertyalángokra vagy a hang-kép elektronikus jeleinek átfordíthatóságát megcélzó videóiban használt hétköznapi, keresetlen képekre gondolunk. Annak érdekében, hogy még jobban kirajzolódjanak a „klasszikus” konceptualizmus ilyen jellegű alkotásaival szembeni különbségek érdemes összevetni KissPál munkáinak érzékiségét pl. Peter Weibel vagy Nam June

Pajk hetvenes években született önreferenciális alkotásaival. Ami a leginkább megkülönbözteti KissPál alkotásait a nagy elődökéitől, az elsősorban a poétikus jelleg, ami a fent említett vizuális elemek érzékiségéből adódik. Mind Weibel *Observation of Observation: Uncertainty* című munkája (1973), mind Nam June Pajk *TV-Rodin-e* (1976) vagy akár a *TV-Buddha* (1974) című alkotása a zártkörű jellegből adódó prímér gondolatok megfogalmazására, kiaknázására épülnek. Weibel alkotása egy olyan installációs helyzetre épül, ahol a néző saját magát tudja megfigyelni egy külső nézőpontból, de soha nem frontálisan, csak hátulról és oldalról. Pajk egyszerűen egy videokamera és egy monitor összekapcsolásával zártkörű rendszert teremt, amelybe harmadik elemként Rodin *Gondolkodóját*, illetve egy Buddha-szobrot helyez. KissPál installációi meg általában a kilencvenes évek videó installációi sokkal poétikusabb és szofisztikáltabb helyzeteket teremtenek, ami egyrészt a videotechnika fejlődéséből is adódik, ugyanakkor nem kétséges – legalábbis magyarországi viszonylatban –, hogy ez nemcsak technikai kérdés, hanem esztétikai is. Az a szellemiség, amely az egész kilencvenes évek kortárs alkotásait meghatározta, értelemszerűen KissPál alkotásait is jellemzi, ebből kifolyólag konceptualizmusa teret enged – sokkal inkább, mint elődei esetében – az érzeki aspektusoknak, amelyek a gondolatisággal szerves egészet képeznek.

Időbeliség és látvány

Benczúr Emese már a főiskola éveiben szakított a hagyományos festék/vászon együttesel és az ehhez köthető festészeti nyelvezettel. Helyette alkotásaiban olyan manuális technikákat használt, mint a hímzés és a varrás, illetve mindezek mellett a szöveg kommunikációs lehetőségeit. Amennyiben a kilencvenes években készített alkotásainak szerkezetét vizsgáljuk, akkor nem az új technika és a megváltozott anyagiség a mérvadó, hanem az a két pólus, amelyekre ezek az alkotások épülnek: az időbeliség és a látvány. Igazából, ezen két pólus összhatásainak vizsgálatából érthető, értelmezhető Benczúr alkotásai. A festőszakon a pályatársai által készített alkotásoktól is ez különböztette meg az általa készített munkákat. A festmény esetében az alkotás „nem lóg ki a keretből”, míg Benczúr alkotásainál maga az elkészítés, a látvány előtti fáradtságos munka kerül be az alkotás szerkezetébe. Tehát egy „iceberg”-jelenséggel állunk szemben, ahol a víz alatti láthatatlan rész (a hímzés, varrás aktusai) éppannyira konstruktív része az egésznek, még akkor is, ha a valóságban nem látjuk azokat. Ennek a láthatatlan résznek, a tulajdonképpeni látvány „múltjának” az alkotásba való foglalását Benczúr a szövegek tartalmi vonatkozásaival teremti meg. Ugyanakkor az általa használt anyagok (legyen az gurtni, cérna, vászon, farmeranyag, selyem, citromhéj stb.) és technikák (hímzés, varrás) éppúgy szerves részei alkotásainak, hisz ezek szoros kapcsolatban állnak a megjelenített szövegek jelentéseivel, illetve azokon keresztül az alkotás elkészítésére szánt idővel és a befektetett munkával.

Vehetjük példaként a *Teljesítem a kötelességem* (1995) c. alkotást, de akár említhetjük a csikos nyugágyvászakra hímzett *Ma sem voltam a strandon* (1994) vagy a *De jó annak, akinek ennyi szabadideje van* (1994) c. alkotást, minden esetben a megfogalmazás „hogyan”-ja (a látvány), illetve az alkotás időbelisége (például a hímzés által eltöltött időintervallum) együttesen „rajzolják ki” azt a strukturális hálót, amelyben az alkotás értelmet nyer. Szerkezeti szempontból ezeket az alkotásokat Robert Morris *Saját elkészítésének hangját tartalmazó doboz* (*Box with the Sound of Its Own Making*, 1961) című munkájával lehet összehasonlítani. Morris

dobozba esetében a folyamat, maga az asztalosmunka, az elkészült dobozba zárt hanganyag ezt a folyamatot „tükrözi”, míg Benczúr esetében a folyamat a hímzés aktusa, a végeredmény meg a hímzett szöveg. Benczúr néhány alkotásában az időbeliség kategóriáján belül az idő strukturálása, rendszerezése válik szerkezeti elemmé. Ilyen az *Egyheti fogyasztás és termelés* (1996) című alkotása, amelyben egy hét alatt elfogyasztott citromok héjaira hímezi a „Fruit of My Work” szöveget, de megemlíthetjük az *Egy hónap rendszerezése – az egyformaság viszonylagos* (1996) c. alkotását is, amelyben egy hónap alatt egy Levis boltból begyűjtött nadrágszárakra hímezi rá „az egyformaság viszonylagos” szöveget.

Az 1998-as luxemburgi Manifestára készített *Ha száz évig élek is – napról napra gondolkodok a jövőre* c. munkában a napi rendszeresség nemcsak szerkezeti értelemben, hanem a szövegbe foglalva is megjelenik. A 72 évre előre legyártott adagra (a művész akkor 28 éves volt, pontosan kiszámította, hogy a következő 72 évben hány nap lesz, annak megfelelő gurtncsíkot használt fel az alkotásban. A „Day by Day” szöveget gépi hímzéssel készíti, viszont a szöveg folytatása, az „I think about the future” már napi rendszerességgel, kézi hímzéssel kerül rá a gurtnira. Az egész életre tervezett alkotófolyamat tíz év napi hímzés után megszakadt, az alkotás a már hímzett és a még hímzésre váró darabokkal a Ludwig Múzeumba került. Eredetileg az idő múlásának metaforájaként funkcionáló alkotás folyamata megrekedt a jelenben (úgy vélem, hogy túl az egyedi eseten ez elmond valamit az általában vett intézmény és művészet viszonyáról). A kilencvenes évek vége felé, az 1998-as *Az alap a változások miatt válik láthatóvá* (*The Changes Render Visible the Foundation*) és az 1999-es *Próbáld meg rózsaszínben látni a világot* (*Try to See the World Through*) alkotások már nem az elvégzett munkát „rejtik” önmagukba. A fáradtságos munka mozzanata megmarad bennük (főleg a második esetben), viszont már nem játszik fő szerepet az alkotás gondolati struktúrájában. Helyébe, mindkét esetben, a megjelenített szöveg két különböző szinten történő értelmezése kerül. Az első a konkrét, fizikai értelmezés – innen a mű önreferenciája –, a második ugyanennek a szövegnek az elvontabb, általánosabb értelmezése.¹¹ Az 1999-es Velencei Biennálé magyar pavilonjába készült szöveg *Próbáld meg rózsaszínben látni a világot* (*Try to See the World Through*) egy 11×8 m-es rózsaszín selyemvászonra készült, oly módon, hogy a művész a vásznat fél centinként varrógéppel végigvarrogatta, csak a betűk maradtak fedetlenül, így azokon keresztül nagyobb mértékben lehetett átlátni. Az óriási selyemvásznat majd a pavilon középső nyitott terének tetőzetére rögzítette. Amint látható, a kitarító, fáradtságos munka még jelen van a háttérben, viszont a kezdeti munkáira jellemző egymásra vonatkoztatottság közte és a szöveg jelentése között eltűnt. Itt az önreferencialitás mozzanatában nem a látvány mögötti munka vesz részt, hisz a szöveg nem erre utal, hanem a néző jelenléte és a percepció. Tulajdonképpen ez az a pillanat, amikor váltás következik be Benczúr Emese alkotásaiban, hisz egyrészt előtérbe kerül a percepció, ezáltal a befogadó fizikai léte, térbeli pozíciója lesz fontos, másrészt lezárul a varrott, hímzett munkák sora. Mindaddig a művész saját személye volt – rejtett módon – jelen az alkotásban, hisz épp az általa befektetett munka volt a fontos, ezért a szövegek többnyire egyes szám első személyben vannak megfogalmazva (*Ma sem voltam a strandon, Teljesítem a kötelességem*), vagy ha mégsem, akkor arra voltak vonatkoztatva (*Munkám gyümölcse, De jó annak, akinek ennyi*

¹¹ A munkavégzés folyamata az 1998-as alkotás esetében természeti folyamatokkal helyettesítődött. A művész azt a szöveget, hogy „Az alap a változások miatt válik láthatóvá” (*The Changes Render Visible the Foundation*) ugyanolyan selyemvászomból vágta ki, mint amilyenből az alap volt megformálva, majd rávarrta az alapra. Három hónap múlva – mialatt az alkotás ki volt téve az időjárás viszontagságainak – leszedte az ideiglenesen rávarrt betűket, olvashatóvá téve a szöveget.

szabadideje van). A percepció témakörével egy időben értelemszerűen a „te” kerül előtérbe, amely innentől kezdve, főleg a következő évtizedben rendszeresen jelen van Benczúr Emese alkotásaiban. A tárgyalt szempont vonatkozásában Benczúr alkotásai közül még megemlítésre méltónak tartom az 1999-es Ludwig Múzeum – Kisterembe készített *Akkor jó, ha észre sem veszed, hogy dolgozol* című installációját. Az alkotás majdhogynem „remake”-ként mutatja fel a nagy elődökhöz való kötődést (John Baldessari *The Pencil Story*, 1972, illetve *I Will Not Make Any More Boring Art*, 1971), ugyanakkor itt is felsejlenek mindazok az aspektusok – elsősorban a földre hullott és ott hagyott ceruzaforgácsok érzékiségére gondolok –, amelyek a klasszikus konceptualizmus és a neokonceptualizmus közötti, fentebb már említett különbségeket tükrözik.¹²

Szembetűnő az anyagoknak, a befektetett munkának és a manualitásnak a fontossága Benczúr alkotásaiban. Elsősorban ezeknek a jelenléte az, amitől alkotásai a kilencvenes évek szellemiségét hordozzák. A gondolatiság nála is, akár Várnainál, vagy KissPálnál nem egy szikár, visszafogott formához társul, sőt a három bemutatott alkotó közül az ő esetében van jelen leginkább az a kézművesjelleg, amely szintén jellemzője volt a magyar kortárs művészetnek a kilencvenes években.

Konklúzió

Összegzőképpen megfogalmazható, hogy a kilencvenes évek magyar kortárs művészetének önreferenciális alkotásai – műfajukat tekintve egytől egyig installációk – egyrészt természetesen kapcsolatot képeznek a hatvanas és a hetvenes évek ilyen jellegű munkáival, másrészt elsősorban erős érzékiségüknél fogva az előbbiekhöz képest szembetűnő eltérések is megfigyelhetők. Erre mindhárom tárgyalt művész alkotásai, de leginkább Benczúr Emese „kézművesmunkái” a bizonyítékok. Alkotásaiknak az érzékisége egyértelműen kapcsolatba hozható a kilencvenes évek magyar kortárs művészetét alapvetően meghatározó szellemiséggel. Ugyanakkor az érzéki jelleg túl eltérés mutatkozik az önreflexivitás jellegében is. Míg a hatvanas-hetvenes évek alkotásaiban az önreflexivitás a legtöbb esetben egy egyszerűbb, könnyen „olvasható” szerkezeti elemeként van jelen, addig a kilencvenes évek önreflexivitása sokkal szofisztikáltabb, rejtettebb. Itt az önreferenciális konstrukcióba olyan, az alkotást alapvetően meghatározó tényezők kerülnek be, mint a néző interaktív helyváltoztatása (Várnai), a videotechnika fejlődéséből adódó újabb lehetőségek (KissPál) vagy az alkotási folyamat tudatos szerepeltetése (Benczúr).

Self-Referentiality and Sensuality in the Hungarian Art of the Nineties

Keywords: self-referentiality, contemporary Hungarian art, installation, classical conceptualism, neoconceptualism

The study deals with self-referentiality as one of the defining aspects of the Hungarian art of the '90s looking for answers to the following questions:

What changes took place in the nineties in the field of self-referential works compared to the same type of works from the 1960s-1970s?

¹² Bővebben lásd Tatai Erzsébet: *Neokonceptuális művészet Magyarországon a kilencvenes években*. Bp. 2005.

Can the effect of neoconceptualism be demonstrated on the self-referential works of the Hungarian art of the 1990s?

Analyzing the artistic activity of three Hungarian artists of the 1990s (Gyula Várnai, Szabolcs KissPál, Emese Benczúr) it can be stated that if in the works of the 1960s and 1970s the self-referential aspect is present as a simple structural element, easily “readable”, the self-referentiality of the 1990s is much more sophisticated and hidden. At the same time, one can demonstrate an accentuated sensuality compared to the works of classical conceptualism, an aspect that can be attributed to the spirituality of the contemporary Hungarian art of the 1990s.

Kiss Lajos András

A nem-politikaitól a biopolitikáig: Roberto Esposito a politikai közösség lényegéről

A kortárs olasz politikai filozófiában Giorgio Agamben és Antonio Negri mellett Roberto Esposito az a szerző, akinek munkáiban központi szerephez jut a biopolitikai megközelítés. A szakirodalomban Esposito biopolitikával kapcsolatos álláspontját általában közbülső pozícióként szokás meghatározni. De mit is kell ezen a közbülső pozíción érteni? Arról van szó, hogy amíg Agamben értelmezésében szinte csak negatív konnotációi vannak a biopolitika fogalmának, addig Negri munkáiban jórészt pozitív kontextusban fordul elő ez a kifejezés. Azaz Negrinél a biopolitika olyan „életpolitikaként” jelenik meg, amely számot vet az élet másra visszavezethetetlen (irreduktábilis) milyenségével. Úgy is fogalmazhatunk: Negri szemében az életnek a politikával szemben mindig van egyfajta többletjellege. Espositónál már erősen ambivalens a fogalom jelentéstartalma: az adott szituáció függvényében hol a negatív, hol a pozitív oldala jelenik meg az élet és a politika összekapcsolásának, egymásba fűzésének. Érdekes, hogy bizonyos hasonlóságokra bukkanhatunk a biopolitika Foucault-féle változata és az Esposito által kidolgozott biopolitikai megközelítés között is. Jól ismert, hogy Foucault nem egy invariáns, mintegy természeti dologként adott valamiként tekint az életre, hanem olyan jelenségként vizsgálja, amely a történelem során folyton átalakul, belső ellentmondásokkal terhes. Foucault *A tudás akarása* című munkájában minderről a következőket olvashatjuk: „Ha »biotörténelemnek« nevezünk azokat a kényszereket, amelyekkel az élet folyamatai és a történelem fejlődése kölcsönösen hatnak egymásra, akkor »biopolitikának« kell neveznünk mindazt, ami az egyértelmű számítások birodalmába vonja az életet és annak mechanizmusait, a hatalom-tudás párost pedig az emberélet átalakításának hajtóerejévé változtatja. Nem mintha az élet teljes egészében betagozódott volna a gondját viselő, felette uralkodó technikába, hiszen minduntalan kicsúszik ellenőrzésük alól.”¹

Esposito ebből azt a következtetést vonja le, hogy Foucault voltaképpen nem vállalja annak kockázatát, hogy egyértelműen meghatározza a politika és a biopolitika egymáshoz való viszonyát, hiszen a szuverenitást és az abból fakadó biopolitikaiát – legalábbis a modernitástól kezdődően – egymással szimmetrikus jelenségeknek tekinti. Foucault inkább csak egymásra helyezi azt a politikai rendszert, amely limitálni kívánja az életet, illetve azt, amely az előzővel ellentétben az élet kiterjesztését célozza meg. Mindez kihat Foucault totalitarizmus-értelmezésére is, ugyanis a francia filozófus nem vonja be a totalitarizmust a szuverenitás belső rendjének vizsgálatába. Ezzel összefüggésben Esposito a következőket mondja: „Ha a totalitarizmus egy öt megelőző állapot eredménye lenne, akkor a hatalom az életet egy kegyetlen börtönbe zárná. Ha olykor lenne is időleges és esetleges változás, ez csak annyit jelentene, hogy az élet végső soron

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

¹ Michel Foucault: *A szexualitás története. A tudás akarása*. Ford. Ádám Péter. Bp. 1996. 147.

képes minden olyan hatalmat legyőzni, amely őt erőszakkal igyekszik elnyomni. Az első esetben a biopolitika feloldódna egy az élet fölött álló abszolút hatalomban, a második esetben pedig az abszolút hatalom oldódna fel az életben. Két egymással szemben álló lehetőség közé beszorítva, egy olyan apriori által blokkolva, amely e két lehetőség kereszteződésben határozódik meg, a szerző [azaz Foucault – K. L. A.] mégis egyszerre igyekszik végigjárni mindkét útvonalat.”²

Agambentől és Foucault-tól eltérően Esposito egy „harmadik” perspektívában értelmezi a politika és az élet kapcsolatát. Az olasz filozófus a múlt század utolsó éveiben kezdett el intenzíven érdeklődni az ember megszüntethetetlen közösségi létéből (*communitas*) és – legalábbis a modernitástól kezdődően – fokozatosan erősödő individuális autonómiájából (*immunitas*) fakadó ellentmondások problematikája iránt. A *közösségiség* versus *individualitás* kérdéskörének kutatása kapcsán kitüntetett szerepet szánt az immunitás fogalmának, amelynek eredeti orvosi/biológiai jelentéseit átvitte a társadalmi/politikai szféra területére, „azért, hogy megvilágítsa a *communitas* és az *immunitas* artikulációt anélkül, hogy ezek kölcsönösen kizárnák egymást, azaz egyszerre igyekszik megvilágítani a biopolitika pozitív és negatív alakzatait”.³ Az egyik rövidebb írásában Esposito tömören összefoglalja a *communitas* és az *immunitas* fogalmak jelentését, illetve értelmezi egymáshoz való viszonyukat is. „Ebben az esetben is nagy segítségünkre lehet, ha a fogalmak értelemének feltárása során az etimológiához fordulunk segítségül. Ha a *communitas* az, ami a közösség tagjait – bizonyos egymás iránt teljesítendő kötelezettség tekintetében – egymással összeköti, akkor ezzel szemben az *immunitas* az a valami, ami lehetőséget biztosít az erről a kötelezettségről való leválásra, illetve mentesít eme kötelezettség teljesítése alól. Ilyenformán a *communitas* valamilyen általánosra és nyilvánosra utal, míg az *immunitas* egy szituáció partikularitásához vezet vissza, amely éppenséggel a közösből való kilépés *feltételén* (*condito*) keresztül ismerszik meg.”⁴

Amíg a *communitas* fogalma meglehetősen ismerősen cseng a filozófiai, társadalomtudományi területeken járatos embertársaink fülében, addig az *immunitas* kifejezés némi magyarázatra szorul.

Az immunitás (és az immunológia) eredendően orvosi kifejezés, amely az élet fenntartását és megerősítését éppenséggel az étellel ellentétes „erők” segítségével igyekszik elérni. Mint azt jól tudjuk, az injekcióval beadott oltóanyagban gyakorta a betegség egy gyengített változata van jelen. Egyébként ezt a furcsa paradoxont nagyon jól kifejezi magának a *pharmakon*nak a fogalma is, amely egyszerre jelent gyógyszerert és mérget. Vagyis *pharmakon* implicité azt az „eszmét” tartalmazza, amely szerint a gyógyulást csak az „egészség tagadásán keresztül” lehet elérni. Ezeket a gondolatokat rendre megtaláljuk Michel Foucault munkáiban is, mégpedig alaposan kidolgozott változatokban. Esposito azonban megkísérli, hogy egy újabb, a foucault-itól jelentősen eltérő értelmezési keretbe helyezze el az immunitás fogalmát. Munkáinak többségében Michel Foucault a társadalom, illetve a társadalom nevében ténykedő állam „normalizáló” (biopolitikai) intézkedéseire koncentrál. Ezek elsődlegesen azt a célt szolgálják, hogy az állam megőrizze a „közösség higiéniáját”. Teszi ezt az állam oly módon, hogy az antiszociális (vagy antiszociálisnak tekintett) csoportok tagjait (bűnözőket, hajléktalanokat, örülteket stb.) szigorú és racionálisan megszervezett kontroll alá vonja (börtönök, elmeegógyintézetek, kórházak

² Roberto Esposito: *Bios. Biopolitica e filosofia*. Torino 2004. 38.

³ Claudia Giordano: *Interprétations italiennes de la biopolitique*. Klesis – Revue Philosophique. Vol. 8/2008. Elektronikusán: *La biopolitique*. 6. <https://www.revue-klesis.org> >pdf>Klesis-Giordon. (Letöltés ideje: 2019.11.05.)

⁴ Roberto Esposito: *Vom Unpolitischen zur Biopolitik.* = *Das Politische und die Politik*. Szerk. Thomas Bedorf – Kurt Röttgers. Frankfurt am Main 2010. 96.

stb.). De amíg Foucault-t elsődlegesen a közösségi immunitás megerősítésének a kérdései izgatják, addig Roberto Esposito az *immunitást* a *communitas* ellenfogalmának tekinti, és úgy látja, hogy a biopolitika valóságos értelme csak a két fogalom metszetében bomlik ki. Esposito utal Max Weber *Gazdaság és társadalom* című munkájára, amelyben a német szociológus a „társadalmiasodást” azon szociális kapcsolatok megjelenésével, illetve megszilárdulásával azonosítja, amelyekben a szociális cselekvésre való „ráhangolódás” az érintettek kollektív összetartozásának szubjektív érzületeire épül.⁵ Az effajta „odatartozás” ugyan elemi szinten a területiális együttlétre vonatkozik, de ez semmit sem változtat azon a tényen, hogy a területorium éppen az „elsajátítás” kategóriáján – mint bármilyen rákövetkező tulajdon ősmátrixán – keresztül határozódik meg. „De ha most egy pillanatnyi szünetet tartunk – írja Esposito a *Communitas* című munkájában –, és a megszokott mintázatokon túlra reflektálunk, akkor látható lesz a fenti tételek legnagyobb paradoxonja, nevezetesen az, hogy a közös (*comune*) szinte teljesen azonos lesz a maga ellentétével: a közös az, ami egyesíti a közösség minden egyes tagját a maga egyedi identitásának sajátosságában (*proprietá*) – lett légyen ez etnikai, területiális vagy szellemi sajátosság.”⁶

Esposito mindezt azzal egészíti ki, hogy az élet csak akkor kelti fel a politika érdeklődését, amikor megtörténik a közösségről való leválás mozzanata, azaz amikor a közösségtől elkülönült individuum tudatosan szembeállítja a maga belső autonómiatörekvéseit az őt körülvevő társadalom „normalizáló” tevékenységével. A modern világban a *szocializációs* folyamatokat mindig *de-szocializációs* folyamatok kísérik. Azaz az immunizációs folyamat a közösségi kapcsolatok alóli „kibújás” egy olyan sajátos fajtájának is tekinthető, amely egyúttal elősegíti a közösség továbbélését. „Ilyenformán az immunizáció a közösség belső mechanizmusaként jelenik meg, amely ugyan támogatja a közösséget, de azon az áron, hogy a közösségi élet értelmének egy része veszendőbe megy.”⁷ Esposito a „negatív támogatás” paradox fogalmával jellemzi az immunizáció folyamatát, amelynek szélsőséges változata éppenséggel határt szab az élet expanzív hatalmának, azt kockáztatva, hogy a minőségi életet (a *bioszt*) a szimpla *zoé*, azaz a csupasz élet szintjére süllyeszti le. Az immunizáció tehát az a politikai kategória, amely lehetővé teszi a biopolitika két, egymástól eltérő „változatának” elgondolását, s amelyek aztán egy egységes politikai stratégia két eseteként realizálódnak. Egy másik munkájában maga Esposito a következőképpen fogalmazza meg az *immunitas* és a *communitas* paradox viszonyát: „ha az immunitás, amire azért van szükségünk, hogy erősítse életünket, túllendül egy bizonyos határon, akkor a végén megsemmisíti magát az életet is. Ketrecbe vagy vasrácsok mögé zárja az életet, amelyben aztán nem is csak a szabadságunkat veszítjük el, de személyes és kollektív egzisztenciánk értelme is semmivé lesz. Azaz: a társadalmi cirkuláció, az egzisztencia önmagán kívül kerülése az, amit én a *communitas* fogalmával határozok meg.”⁸

Ezeket az elvont fejtegetéseket könnyedén lehet aktualizálni, mondja Claudia Giordano, és nagyon kifizetődőknek tűnik napjaink világpolitikai eseményeit az Esposito által kidolgozott

⁵ Weber szerint a cselekvők különböző módokon tulajdoníthatnak legitim érvényességet egy rendnek. Ez megtörténhet a *tradíció* alapján, indulati (emocionális) töltésű hit alapján, az értékrationális hit alapján, illetve a *legalitásba* vetett hitnek nevezett pozitív szabályozás (azaz a törvényes rendben való megegyezés) alapján. – Lásd Max Weber: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*. 1. Ford. Erdélyi Ágnes. Bp. 1987. 63.

⁶ Roberto Esposito: *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*. Berlin 2004. 10.

⁷ Claudia Giordano: *i. m.* 7.

⁸ Idézi *uo.*

fogalmi keretben értelmezni. Már csak azon ok miatt is szerencsés lehet a *communitas* versus *immunitas* mátrix alkalmazása, mert a harmadik évezred küszöbére érve láthatóan csődöt mondtak a politikai filozófia hagyományos kategóriái, főképpen akkor, amikor azokat a globális politika újabb fejleményeire próbálták alkalmazni. Ha tehát meg akarjuk érteni, hogy mi is történt 2001. szeptember 11-én, akkor hasznos lehet az Esposito által javasolt fogalmi keretbe foglalni a történetet. A szeptember 11-én történt események valójában két – egyidőben végbemenő –, de egymástól eltérő oksági sorozatba illeszkedő „immunizációs kísérteként” határozhatók meg. Az egyik oldalon az iszlám fundamentalizmust, másik oldalról a Nyugat gazdasági és politikai modelljének önféjű védelmét látjuk megjelenni. Azaz, voltaképpen két immunizáló szélsőségség csatájának radikalizálódását láthatjuk, és semmi kétségünk nem lehet afelől, hogy ami szeptember 11-én történt, az végső soron egy elkeseredett immunizációs küzdelem konzekvenciájaként értelmezhető. „A terroristák félelme és a velük szemben alkalmazott intézkedések mértéke azzal a kockázattal jár, hogy végül majd éppen ezek fogják blokkolni a nyugati társadalom egészségét, jelesül az eddig megszokott kommunikációs és mozgásszabadságunkat.”⁹ Ezen túlmenően Esposito arra is felhívja figyelmünket, hogy manapság már nem kizárólag támogatni kell az életet, de egyúttal védekezni is kell ellene, mint például az olyan fenyegetések ellen, amelyeket „egy kamikáze testéből fakadó fenyegetés reprezentál, vagy amiket egy bakteriológiai fegyverrel történő támadás jelenthet.”¹⁰

Jól látható, hogy Esposito az immunizáló stratégiák kétfajta szélsőségére hívja fel a figyelmet. Az egyik szélsőség az individuumok radikális immunizációs törekvéseiben érhető tetten. Ennek lehetnek látszólag „ártatlan” változatai is. Az aszketikus életvezetés különböző történeti formái tartozhatnak ide. Például a középkori „oszlopos szentek” sajátos „immunizációs gyakorlatai”, illetve napjainkban az anorexiások életvezetése és más ehhez hasonló immunizációs törekvések a közösségtől való radikális elfordulás szélsőséges változatait reprezentálják. De miként Hegeltől tudjuk, az aszkéta, aki látszólag az állandósult önkontroll révén megszabadult saját testi vágyaitól, lényegében mást sem tesz, mint folyton önmaga testével foglalkozik. Vagy – miként René Girard mondja – a bulémiások (akik gyakorta anorexiások is) ugyan saját örömkért esznek, de bizonyosan mások kedvéért hánynak. Azaz: az ajtón kitessékelt közösség, visszamászik az ablakon. Természetesen az eltűzött egyéni immunizációs törekvéseknek vannak ezeknél sokkal veszélyesebb formái, mint például a fentebb említett, a vallási fanatizmusok inspirálta terrorizmus. Ugyanakkor Esposito egy másfajta immunizációs gyakorlatról is beszél, amikor nem az individuumok, hanem a közösség egésze, pontosabban a közösség nevében beszélő és cselekvő politikusok „immunizálják” a társadalmat. Ennek legszélsőségesebb változata

⁹ Esposito úgy látja, hogy a hidegháborút követő évtizedekben, tehát nagyjából a múlt század kilencvenes éveitől kezdődően még a korábbiakhoz képest is bizonytalanabbá vált a világpolitikai helyzet. A „magánháborúk” megsokosodása végképp eltörölte a háború és béke közötti különbséget. A háború többé nem kivétel, hanem a politikai konfliktusok megoldásának normális eszköze lett. Az olyan, korábban megkülönböztethető ellentétpárok, mint háború/béke, támadás/védekezés, élet/halál differenciálatlanul egybefolytak. „Ha napjaink terroristáinak gyilkos és öngyilkos logikáját szemügyre vesszük, akkor nem nehéz felismerni, hogy itt egy újabb lépés történt a thanato-politika irányába, amely túlmutat a nemzetiszocializmus gyakorlatán. Itt nemcsak arról van szó, hogy a halál a maga túl-hatalmával benyomul az életbe, hanem az élet maga lesz a halál eszköze. Vajon mi más lehetne egy öngyilkos terrorista, mint az élet egy fragmentuma, ami azért támad egy másik életre, hogy halált hozzon számára? Vajon a terroristák nem azért tekintik a nőket és a gyermekeket elsődleges célpontoknak, mert ők azok, akik a legtokéletesebben testesítik meg az életet?” – Roberto Esposito: *Person und menschliches Leben*. Zürich-Berlin 2010. 24–25.

¹⁰ Claudia Giordano: *i. m.* 8.

a totalitárius politikai rendszerek formáját ölti magára. Ilyenkor – a politikai közösség védelmére hivatkozva – az egyéneket megfosztják minden szabadságuktól, egy hatalmas gépezet csavarjává fokozzák le őket, vagy egyenesen a fizikai (pontosabban a *biológiai*) megsemmisítés vár rájuk. A *communitas* szélsőséges immunizációs törekvéseire a náci fajelmélet lehetne a legtokéletesebb példa. Azok a német orvosok, akiket a koncentrációs és megsemmisítő táborokban embereken folytatott kísérletek bűnével vádoltak meg a háború után, rendszerint azzal védekeztek a bíróság előtt, hogy ők voltaképpen az orvosi hivatás „legősibb normáinak szellemében” cselekedtek, hiszen „kötelességük volt a német nemzet súlyosan beteg testét gyógyítani, miközben a megfertőzött részeket és a testbe befurakodott betegséggócokat eltávolították”.¹¹ A náciizmusban jutott a csúcspontjára az a politika, amely az „élet fokozott védelmét” a „halál fokozott kiterjesztésével” kívánta elérni. Ezzel együtt végbement az élet és a halál fölötti uralom paradox demokratizálódása is. Amíg a klasszikus szuverenitás korszakában az élet és a halál fölötti rendelkezés a „szuverén számára volt fenntartva”, addig a náci Németországban egy átlagos hivatalnok is gyakorolhatta ezt a jogot. Ugyanakkor például Japánban (és – legalábbis a háború vége felé – már Németországban is) szinte természetes normává vált, hogy a megalázónak tekintett vereség elkerülése érdekében a felsőbb rendű rassz tagjainak kötelessége öngyilkosságot elkövetni. „Ezen a ponton szinte már lehetetlenné vált egymástól megkülönböztetni az élet védelmét és megsemmisítését.”¹²

Ilyen perspektívában szemlélve a dolgokat, lehetséges-e még egyáltalán affirmatív biopolitikáról beszélni? Lehetséges-e másképpen is elgondolni az „életpolitikát”, nevezetesen azért, hogy abból ne hátránya, hanem előnye származzon a közösség egészének, mindeközben lehetőleg ne sérüljenek az egyéni autonómiatörekvések sem? „Vajon képes-e még a filozófia egy olyan politikai gyakorlat eszméjét kidolgozni, amelynek segítségével elkerülheti, hogy az immunizáló dialektika negatív spiráljába zuhanjon? Hogy választ találjon ezekre a kérdésekre, Esposito azt javasolja, hogy maradjunk továbbra is az immunizáló folyamatok kontextusában, amely egyébiránt összeomlással fenyegeti korunk társadalmait. A politikát mégis az élet egy olyan fogalmának segítségével lehet megújítani, amely átlátja az élet komplexitását, képes azt átalakítani, azaz jóval komplexebb annál, mint hogy csak a szimpla biológiai élet fogalmával szolgáljon.”¹³

Az *Immunitas* című munkája konklúziójában Esposito megfogalmaz néhány olyan gondolatot, amelyek az említett irányba mutatnak. A legizgalmasabb ötletei azok, amelyek a születés fogalmának „politikafilozófiai átértelmezésére” irányulnak. Jól tudjuk, az anyai test magába fogad egy más élőlényt, mintegy helyet biztosít neki önmaga kifermálódásához. Azaz az anyaméhben egy másik genetikai identitás van jelen, nevezetesen az apától származó génállomány. Mégis, az anya immunrendszere nem egyszerűen csak támogatja a magzat növekedését, de minden erejével igyekszik megvédeni. „A terhesség megtapasztalása vagy még inkább a szülés annak a ténynek a bizonyítéka, hogy az immunizáló funkció a biológiai élet esetében nemhogy nem akadályoz egy »hózzá képest idegen lényt«, de olyan »rezonáló hólyagot képez köré, amelyen keresztül az anya kontaktust teremt a magzattal.«¹⁴

¹¹ Roberto Esposito: *i. m.* 20.

¹² Uo.

¹³ Claudia Giordani: *i. m.* 8.

¹⁴ Uo.

Az a sajátos kapcsolat, amely a gyermek és az anya között működik, bizonyos fokig általánosítható, és nyugodtan elmondhatjuk, hogy az *immunitas* ugyanúgy együttműködésre „ítéltetett” a *communitas*-szal, mint a magzat az anyával, ami azt bizonyítja, hogy az élet megőrzése nem feltétlenül implikál negatív dialektikát, hanem kifejezetten megerősíti és megújítja az életet. Természetesen joggal tehető fel a kérdés: vajon a terhesség alatti magzat/anya kapcsolat metaforája komolyan átvihető a társadalomtest területére is? Esposito úgy gondolja, hogy a valóban létező veszélyek ellenére, a politika szférájában is termékeny lehet ennek a metaforának a használata. Az imént idézett *Immunitas* című munkájában az olasz filozófus a következőképpen érvel: „Éppen az immuntámadás ereje az, ami életben tartja azt, amit normális esetben meg kellene semmisítenie. Az anya a gyermek ellen dolgozik, a gyermek pedig az anyja ellen. És mégis ennek a konfliktusnak gyümölcse lesz az, amit az élet szikrájának nevezünk. Más módon, mint az élet és a halál küzdelmének metaforájában, az anyai ölben egy olyan harc bontakozik ki, amely kizárólag az életről szól – s ez egyúttal azt is bizonyítja, hogy ennek a kontrasztnak és differenciának nem feltétlenül kell destruktívnak lennie. Ebből a szempontból nézve semmi sem marad vissza az Én és a Másik közötti konfliktusból. A Másik éppen az a forma, amelyet az Én magába fogad, mégpedig ott, ahol a Belső és a Külső keresztezik egymást, a Saját az Idegennel, az Immun a Közössel.”¹⁵

A szingularitás (*immunitas*) és a pluralitás (*communitas*) Esposito által bemutatott „örök konfliktusa” lényegében azon az ösvényen halad tovább, amelyet Georges Bataille, Maurice Blanchot és Jean-Luc Nancy tapostak ki előtte. Bataille a *Belső tapasztalat* című munkájában a következőket mondja: „A barátaimmal való kapcsolat motivált kapcsolat: azt hiszem egyedül senki sem képes elérni a lét határait. Ha mégis megpróbálja, belefut valami olyan »részlegességbe«, aminek csak a maga számára van értelme. Márpedig az elkülönült ember számára nem létezik értelem: az önmagában álló lét kivetné magából a »részlegest«, ha ilyennek látná (ha azt akarom, hogy az életemnek legyen értelme önmagam számára, szükséges, hogy *mások számára* is legyen: senki nem merészelne olyan értelmet adni az életnek, amelyet egyedül csak ő értene, ami elől az övét kivéve minden élet elmenekülne).”¹⁶

Miként Bataille, hasonlóképpen Esposito számára is evidencia, hogy csak az emberi lét végső metafizikai lényegével való szembesülés adhat megfelelő alapot ahhoz, hogy az emberi együttélés politikai aspektusait értelmezni lehessen. Az olasz filozófus azt állítja, hogy talán senki sem jutott olyan messzire az immunitas és a *communitas* ellentmondásos viszonyának feltárásában, mint éppen Bataille. A *Communitas* című munkája utolsó fejezetében Esposito odáig megy, hogy Bataille személyében a legradikálisabb Ellen-Hobbes-ot látja újjászületni. Szó szerint a következőket mondja: „Ha Hobbes-ot kezdetektől fogva az immunizáló folyamatok legkövetkezetesebb védelmezőjeként lehet megnevezni, aki az egyéni túlélést szerette volna garantálni; és aki ettől a céltől vezérelve – a halál nevében – nem rettent vissza attól sem, hogy minden olyan közösség megsemmisítésére szavazzon, amely nem egyeztethető össze az állammal, illetve magának az emberiségnek az eszméjével, akkor Bataille éppenséggel Hobbes legkövetkezetesebb ellenfelének nevezhető. Ugyanis szembeszállva a *conservatio vitae* azon

¹⁵ Roberto Esposito: *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*. Zürich–Berlin 2004. 240. Idézi Dario Gentili: *Der Ursprung des Konflikts. Vom Impolitischen zur Biopolitik bei Roberto Esposito*. = Vittorio Borsò: *Wissen und Leben. Herausforderungen einer affirmativen Biopolitik*. Bielefeld 2014. 83–84.

¹⁶ Georges Bataille: *Belső tapasztalat*. Ford. Szabó László. Bp. 2013. 57–58.

kényszerképzetével, amely odáig megy, hogy minden más jót feláldozhatónak tekint saját céljai elérése érdekében, a francia filozófus az élet csúcspontját abban a szélsőségességben ismeri fel, amely folyamatosan a halál tözsomszédságában tanyázik.¹⁷

Esposito számára nyilvánvaló, hogy Hobbes a közösség immunizálását tekinti elsődleges feladatának. Ez azt jelenti, hogy Hobbes szerint az eredeti „horizontális kapcsolatrendszer”, amely a „mindenki háborúja mindenki ellen” állapotként írható le, egy „vertikális kapcsolatrendszernek” kell felváltania, amely a társadalmi szerződés formájában ölt testet. „Az immunizáció evidens módon minden ragályos kapcsolat neutralizációját jelenti, a ragály azon veszélyét, amely az emberi kapcsolatokon keresztül közvetítődik. Ami immunizálva van, az nem más, mint a közösség egésze.”¹⁸ Bataille észjárása szöges ellentéte a hobbes-inak. Éppenséggel a „ragály” lehetősége izgatja az emberi kapcsolatokban, vagyis azok a szituációk, amelyekben az interperszonális kapcsolatok a leginkább sebezhetőnek bizonyulnak. Elsődlegesen a *sebezhetőség* (például egy szenvedélyes szerelmi kapcsolatban), továbbá a fájdalom okozása és a fájdalom elszenvédeése tekinthetők azon fenoméneknek, amelyeken feltárulhat az emberi lét valódi értelme.¹⁹

Hogyan kapcsolható össze a *communitas*/immunitás dilemmája a politikai filozófia alapkérdéseivel? Miként arra Dario Gentili joggal mutat rá, Esposito iménti eszmefuttatása *A nem-politikai kategóriája* (*Categori dell'impolitico*) című munkájában kidolgozott problematikára támaszkodik, s ha ezt a tényt tekintetbe vesszük, akkor már nem is tűnnek annyira meglepőnek ezek a fejtegetések. Tudniillik a *nem-politikai* (impolitico) gondolata, illetve a fogalom tartalma azt célozza meg, hogy egyrészt megőrizze a politika és politikai közötti különbséget, tehát azt a különbséget, ami a politika mint konfliktus és a modern politikai között feszül. Azaz megőrizze a politikai megalapozó funkcióját (az immunizáció formájában) azért, hogy a konfliktust és magát a politikait semlegesítse. A nem-politikai tehát egyfajta közvetítő a politikai rend (a politika) és a politikai diffúz, a fogalmi reprezentáció szintjén mindig csak deficites formában megjeleníthető formái között. A politikai filozófia a politikát csak a rend formájában tudja elgondolni. „Szoros és szükségszerű kapcsolat köti össze a reprezentáció rendjét, mégpedig abban az értelemben, hogy az ábrázolás – minden lehetséges kifejeződésében – a *rend* ábrázolása. Még ha akadályba ütközik is, ez egy előzetesen – aktuális vagy lehetőség szerint – adott rendből kiindulva következik be. Ez pedig a rend *vonatkozásában* megjelenő konfliktus, ami úgy jelenik meg, mintha a politikai rend közvetlenül a fogalmi rendből lépne elő, vagy mintha a fogalmi rend – egyfajta belső kényszer révén – már az eleve adott rendre redukálná a konfliktust, A konfliktust tehát egy már fennálló rendnek veti alá, illetve egy olyan szcenáriumot hoz létre, amely szimbolizálni enged a szóban forgó konfliktust. Ez pedig azt jelenti, hogy a konfliktus éppen azzal a reprezentációval képes megújítani, amelynek első formáját köszönheti, azaz ismételten egyesül vele, és miközben magába integrálja, meg is rögzül benne.”²⁰

A nem-politikai azt a nem-ábrázolhatóságot „igazolja”, amely a „halál közösségi mivoltában” jelenik meg. Esposito itt újfent Heidegger és Bataille halálértelmezéseit gondolja tovább,

¹⁷ Roberto Esposito: *Communitas*. 184. Lásd még Boyan Manchev figyelemre méltó interpretációját Bataille és Jean-Luc Nancy „élet-felfogásáról”. – Boyan Manchev: *La méthamorphose et l'instant. Désorganisation de la vie*. Strasbourg 2009.

¹⁸ Uo. 52.

¹⁹ Vö. Roberto Esposito: *i. m.* 184–185.

²⁰ Roberto Esposito: *Nova pensieri sulla politica*. Bologna 1993. 16. Idézi Dario Gentili: *i. m.* 74–75.

mégpedig oly módon, hogy ennek az alapvetően egzisztenciális problémának politikai értelmezést ad. Bataille felfogásában a halál egyszerre választ szét és köt össze bennünket embertársainkkal. A halál maga a teljes „ézszerütlenség”, már amennyiben kivonja magát a racionális megismerhetőség alól. Esposito ezeket a gondolatokat a következőképpen értelmezi át: „A halál kizárólag az egyes emberhez tarozik (vagy inkább az egyes ember az, aki csak a halálhoz tarozik), jóllehet éppen abban az értelemben, hogy a halál azt a részt jeleníti meg, amelyet nem lehet »megosztani« másokkal. És mégis, pontosan ez a felosztás vagy osztályrész (*partage/spatizione*) teremti meg a közösséget. De ez olyan felosztás, amely a felosztott részeket nem közelíti egymáshoz. Azonosíthatóvá sem teszi őket, mert éppenséggel végtelenül eltávolítja a részeket egymástól. Sohasem ismerhetem fel magamat a másik halálában, amely pedig egyesít vele. [...] A közösség azt jeleni: a lehetetlent kell szétosztani, tehát azt, hogy mindenki a saját halálát halhassa. Csakhogy éppen ez az, ami a maga legsajátosabb formájában szinte lehetetlen, tehát itt egy lehetetlen közösségről van szó. A közösség lehetetlenségének közösségéről. Semmi sem reprezentálja a közösséget, semmit sem lehet a jelenvalóság szintjére emelni, még a közösség semmije, a közösség végtelen távolsága, távoli mivolta sem reprezentálható. [...] Ebben az értelemben a közösség valóban a nem-politikai extrém alakzata: kommunikálhatatlan, nem lehet semmilyen közös helyre visszavezetni.”²¹

Ennek ellenére, figyelmeztet Dario Gentili, a halál közössége nem az egyetlen és kizárólagos lehetőség arra nézve, hogy a közösséget a szubjektivitásra tekintettel alapozzuk meg, és nem is ez a legextrémebb formája annak a törekvésnek, hogy megszabaduljunk a politikai „jármától”. Magának a politikának mint konfliktusnak az eszméje (amelynek a nem-politikai bármilyen reprezentatív rendre történő dekonstrukciója mindig felesleges műveletként lepleződik le) másfajta kifejtésre méltó. „Esposito számára mindez azt jelenti, mondja Gentili, hogy saját gondolkodását le kell választania arról a kritikai és dekonstruktív tételről, amely szerint már a nem-politikai (im-politisch) fogalmában implicite benne rezonál az olasz »im« prefixum, aminek egyébként kettős jelentése van. Először azt jelenti, hogy *inherens* módon hozzátartozik a politikaihoz (mintegy *benne foglaltatik*), ugyanakkor az »im« a politikai tagadására is utal.²² Röviden: ha a politika afirmatív koncepciójának saját, karakterisztikus mezejét a modern politikaiban kell megtalálnia, akkor ezt csak a nem-politikaiból nyerheti ki. De mi lenne akkor, ha a politika és a konfliktus színhelye eredendően nem a modern politikain belül lenne található? Esposito gondolkodása éppen ezeket a kérdéseket tekinti kiindulópontnak azért, hogy túllépjen a nem-politikai eszméjén.”²³

S ezt a továbblépést Esposito a – már idézett – *Communitas* és az *Immunitas* címmel megjelent könyveiben végzi el. Ennek a továbblépésnek a lényegét – a fentebb kifejtett gondolatokra visszautalva – röviden a következőképpen lehetne összefoglalni. Esposito kiindulópontját az a feltevés képezi, hogy a közösség eszméje önmagában hordozza azt a kulcsot, amivel ki lehet nyitni

²¹ Roberto Esposito: *Catégories de l'impolitique*. Paris 2005. 237–238.

²² A magyar nyelv nehezen adja vissza ezt a kettőséget. Az olasz *implitico* fogalmában rejlő kettős értelmet esetleg *impolitikai*-ként is lehetne magyarázni (a *potens/impotens* mintájára), de ekkor hiányozna a szó jelentéséből az, amit a „magyarban” az „in” prefixum tudna kifejezni, nevezetesen a „beletartozó”, „hozzátartozó” jelentésárnyalat. Ezt a jelentésváltozatot az *impolitikai* fogalma ugyan visszaadhatná, de ebből meg a tagadó mozzanat hiányozna. De az *apolitikai* vagy az *antipolitikai* kifejezések sem megfelelőek, mert Esposito maga tiltakozik az ellen, hogy az *impolitico*nak ilyen jelentéseket tulajdonítsanak.

²³ Dario Gentili: *i. m.* 76.

a megoldáshoz vezető zárat, mégpedig azért, hogy meg lehessen szabadulni a nem-politikai folytonos önmagába gyűrődésétől, és vissza lehessen nyerni a politikai valódi súlyát. Az ehhez vezető út a latin szótáron keresztül vezet, mondja Esposito, mivel a latin *communitas* szó etimológiája visszavezet minket a szó gyökéhez, a *munushoz*. Ez a szógyök kettős jelentésű, mert egyaránt magában foglalja a *törvény* és az *adomány* jelentéseit, illetve ezek összekapcsolását: az *adomány törvényét*. Azaz: a közösség vagy közösségiség lényegét az teszi ki, hogy a közösséghez tartozó individuumok lemondanak szubsztanciájuk valamennyi részről, és azt beadják a közösbe. S ez az a pont, ahol kezdetét veszi a közösség politikai dimenziójához vezető út. A gondolatmenet folytatása szó szerint a következőképpen jelenik meg Esposito egyik tanulmányában: „Ennek az átmenetnek a centrumában az immunitás paradigmája áll, amelynek a *cum* oldaláról történő megközelítése nehézségekbe ütközik, mivel jelentése negatív vagy privatív, és éppenséggel a *munusból* származik. Ha *communitas* az, ami a tagokat az adomány kötelezettségén keresztül kölcsönösen összeköti, úgy az immunitás ennek pontosan az ellentéte: az, ami ettől a kötelezettségtől megszabadít. Ahogyan a közösség valamilyen általánosra utal, úgy az immunitás vagy immunizálás arra a privilegizált szituációra utal, amely a közösből való kivonuláson keresztül definiálódik.”²⁴

Köszönhetően az imént bemutatott értelmezésnek a közösség kategóriája újra pozitív értékre tehet szert anélkül, hogy valamiféle szubsztancialista metafizikába zuhanna vissza. Ebben a fogalmi mátrixban a közösség, azaz a társadalom egyszerre képes valóságos és szimbolikus formát öltetni, anélkül, hogy bármely oldal abszolút fölényre tenne szert a másikkal szemben. Szerencsés esetben ez a két oldal „egymást korrigáló erőként” működik: ha a közösségi aspektus (*communitas*) kezd el túltengeni, akkor azt az individuumok felől (*immunitas*) kell korrigálni, és ha az egyéni ambíciók válnak mértéktelenné, akkor közösség (*communitas*) fog immunizáló eszközökhöz folyamodni.

From the Impolitical to Biopolitics. Roberto Esposito on the Substance of Political Community

Keywords: biopolitics, communitas, immunitas, impolitical

In contemporary Italian political philosophy, Roberto Esposito is the author, besides Giorgio Agamben and Antonio Negri, who attributes a central role to the biopolitical approach in his works. Esposito's standpoint is special. By Agamben's interpretation, biopolitics has exclusively negative connotations; Negri uses the same expression in a mainly positive context; Esposito represents a *third* standpoint. Sometimes the positive, sometimes the negative side of the linking of life and politics appears in his writing, depending on the actual situation. Esposito interprets the actual appearances of biopolitics in the connection of two fundamental concepts, namely *communitas* and *immunitas*. *Communitas* means the historically changing practice of political cohesion of community; *immunitas* is a summarised expression of the different versions of individual endeavours and ambitions. It is clear from the beginning of the modernity that the political contests can be interpreted as an opposition of the principles of *common* and *own*. Besides the concepts of *communitas* and *immunitas*, the *impolitical* has an important role in the works of the Italian thinker. The aim of the idea of *impolitical* is to preserve the foundational function of the *political*, in the form of *immunisation*, for the neutralisation of the conflicts and the *political* itself. Consequently, the *impolitical* is a kind of mediator between the political system, i.e. institutionalised politics and the diffuse content of *political*, which can only be explained in the level of conceptual representation with a deficit.

²⁴ Roberto Esposito: *Communitas, Immunitas, Biopolitik.* = Vittorio Borsò: *i. m.* 64–65.

MŰHELY

Krivánik Dániel

Gondolatok a mitikus tudatosságról

Az alábbiakban a mitikus tudat szinte kimeríthetetlen témakörét szemrevételezzük, néhány példán keresztül igyekezvén megvilágítani a mitikus tudatosság mint a tudat alapszintje¹ működésének egy-két lényeges jellemzőjét. De mit is értünk most mitikusságon – és még előbb mítoszon? „A »mítosz« kifejezés, illetve a mítosz valóságosságának értelmezése még manapság is képlékeny talajon nyugszik”.² Bár Loszev e megállapítása az 1930-as években született, tartalma mégis aktuális: elég, ha a témáról folyamatosan futó, és nagy szellemi horderejű diskurzusok fő áramlatait tekintjük a teljesség igénye nélkül Nestletől Blumenbergig, Lévi-Strausszon és Kerényin át Taubesig, Marquardig. Loszev szavaival élve a mítosz „hús-vér” *valóság*. Hogy ezt mennyire komolyan kell érteni, támassza alá a következő idézet: „Ahhoz, hogy mítosz jöjjön létre, legkevésbé intellektuális erőfeszítésekre van szükség. És itt megintcsak nem a mítosz teóriájáról beszélünk, hanem magáról a mítoszról mint olyanról. A különféle teóriák kapcsán beszélhetünk a mítoszt létrehozó szubjektum gondolati tevékenységéről, e tevékenységnek a világnézet más pszichikai tényezőihez való viszonyáról, sőt a más tényezőkkel szembeni előtérbe kerüléséről is stb. De immanensen szemlélve a mitikus tudat a legcsekélyebb mértékben sem mutatkozik intellektuális és ideális-gondolati tudatnak. Homérosz (Od. XI, 145.) leírja például, hogyan ereszkedik le Odüsszeusz a Hádészba és, miként éleszti fel *vérrel* rövid időre az ott lévő lelkeket. Ismeretes a megvágott ujjából kiserkenő vér összevegyítése révén kötött szerződés szokása, vagy az újszülött vérrel történő meglocsolásának szokása, a megölt vezér véréből való ivás szokása stb. Megkérdeshetjük: vajon a vér fogalmának valamely ideális-gondolati felépítése készíti a mitikus tudat képviselőit arra, hogy a vérhez éppen így viszonyuljanak? És vajon a vér hatásáról szóló mítosz csak valamely *fogalom* absztrakciója? Kénytelenek vagyunk megállapodni abban, hogy mindebben pontosan annyi gondolat van, amennyi, mondjuk a vörös színhez való viszonyulásban, amely, mint tudjuk, megvadít bizonyos állatokat. Amikor valami vademberek befestik a halottat, vagy a csata előtt vörös festékkel kenik be az arcukat, akkor világos, hogy itt nem a vörös színről alkotott elvont gondolat működik, hanem valami más, sokkal intenzívebb, szinte affektív tudat, amely a mágikus jelenségekkel határos.”³

Krivánik Dániel (1980) – filozófus / nemzetközi kapcsolatok szakreferens, doktorandus, Debreceni Egyetem, Debrecen–Bécs, dkrivanik@yahoo.de

E tanulmány egy készülőben lévő, hosszabb lélegzetű tudományos munka része.

¹ Vö. Carl Gustav Jung: *A tudattalan megközelítése*. = Uő: *Az ember és szimbólumai*. Ford. dr. Matolcsi Ágnes. Bp. 2000. 81.

² Alekszej Loszev: *A mítosz dialektikája*. Ford. Goretity József. Bp. 2000. 40.

³ Uo. 9–11.

Ekképpen „a mitikus tudat szempontjából pedig semmiképpen sem mondhatjuk, hogy a mítosz fikció, vagy a fantázia játéka nem kitaláció, hanem a legfényesebb és a legvalódibb valóság”.⁴

A mítoszfogalom teoretikus megalkotásának során Loszev a negatív teológia analóg útján bolyong.⁵ Megmondja, mi *nem* a mítosz. Nem fikció – de *eleven valóság*. Nem ideális létezés, de átélt realitás. Nem elméleti konstrukció, de *gyakorlati életvezetés*. Nem tévedés, de *alternatíva*. Nem allegória, nem költészet – de ismét csak (akár esztétikai) *realitás*.

A mítoszban egyfelől az abszolút és relatív szembenállásában⁶ immanensen jelen-lévő, illetve belőle egy bizonyos *trigger* hatására (ennek részleteit itt nem tárgyaljuk) kipattanó *feszültség* jut szóhoz. Nyelvhasználata természetesen koronként változik: egy az antikvitásban élő görög számára nyilvánvalóan más volt a mítosz, mint mondjuk egy mai ember számára vagy akár az ókori Kelet dualista vagy monoteista embere számára. Nietzsche így ír: „Ha egy fa egyszer csak nimfaként szólalhat meg, avagy isten bika képében szüzeket ragadhat el, ha egyszer csak megjelenik maga Athéné istennő, amint egy szép fogaton Peiszisztratosz kíséretében végighajt Athén piacain – s ezt valóban így hitte a derék athéni polgár –, akkor minden pillanatban minden lehetséges, akár az álomban, és az egész természet úgy rajzik az ember körül, mintha az istenek maszkbálja volna, akik kedvüket lelik abban, hogy mindenféle megtevesztő alakot öltve megrézfálják az embereket.”⁷

Taubes szerint két lehetőség kínálkozik e nyelvhasználat értelmezéséhez: „vagy egy specifikus, szimbolikus formaként magyarázzuk, vagy a mítosz beszámolóját valóságnak vesszük. A mitikus esemény valóságosságának problémája a szellem és anyag közötti feszültég ontológiai premisszáját szólaltatja meg hangsúlyosan. A szellem ugyanis nagyon nehezen vehető rá az anyaggal való egyesülésre, mivel a szellem az anyag birodalmában egyáltalán nem »otthonos«.”⁸

Másfelől – és éppen a fentiekből adódóan – az abszolút és relatív szembenállása egyúttal *egységüket* is jelenti. E két oldalt az élet köti össze. Ezért a természet szövédékekében az élet a domináns elem. „Ha az élet a tapasztalat birodalmában manifesztálódik is, a biológia törvényeinek eredete a fizikai tartományokon túlra nyúlik. E kezdetek, melyek az élet »ősforrásait« képezik, nem mások, mint a mitikus korok istenei. Az istenek a különböző emberfajták »biológiai centrumai«.”⁹

Taubes szerint Hegel és Schelling után Goldberg az, aki megkísérli a politeizmus történetfilozófiai értelmezését. Számára az istenképzet nem egy elvont emberiségfogalommal függ össze, hanem a lehető legszorosabban a nép fogalmával. Az egyik nép istene különbözik a másik nép istenétől, mert más a biológiai centrumuk: adott törzsközösség adott földrajzi helyen él. „A nép és az isten közötti kapcsolat szövetség is egyben.”¹⁰ A törzs tagjai, a nép jelentik azt az eszközt-közeget, amely révén és amelyben az isteni hatalom kibontakozhat és manifesztálódhat. „E szövetségben formálódik meg az a történeti territórium, melyen isten és nép

⁴ Uo. 13.

⁵ Vö. Pávay Tibor: *Mythos contra factum – a posztmodern mítoszszövéshermeneutikája*. Doktori értekezés. Debrecen 2012. 99–100.

⁶ Lásd uo. 10.

⁷ Friedrich Nietzsche: *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*. Ford. Tatár Sándor. Athenaeum I(1992). 3. sz. 13.

⁸ Jacob Taubes: *Vom Kult zur Kultur*. = Uő: *Vom Kult zur Kultur – Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte, herausgegeben von Aleida und Jan Assmann, Wolf-Daniel Hartwich und Winfried Menninghaus. München 2007. 274. (Ha külön nem jelöljük, a szöveget saját fordításban közöljük.) Taubes itt Goldberg mítoszerőltetését vonja játékba.

⁹ Uo. 275.

¹⁰ Uo. 275.

találkozik. Az adott állam így az adott isteni hatalomhoz van hozzárendelve, s ezért az ország földje sem pusztán természeti tér, hanem egy dinamikus, istenekkel telített valóság¹¹ – realitás.

A biológiai centrumok, biológiai gyökérzet („Bios”) fogalma e kontextusban nem Goldberg vagy Taubes „találmánya”: Hegel már a világtörténet filozófiájáról szóló előadásaiban a zsidó vallásról szóló fejezettel kezdődően kifejezetten bevonja a szellem önmegismerésének vizsgálati körébe.¹² Kerényi pedig a görög világ isteni és emberi lakói közötti viszonyban vizsgálja a „Bios”-t, a hordozó nép létét, amelyben a mitológia él 2-3000 éves kisázsiai és sumér gyökerekből kinöve, és amelyben emberek és istenek az ünnepek, a szent játékok során találkoznak egymással közvetlenül, mintegy oscillálva egymás szférái között.¹³ Az antik vallás az ő értelmezésében „nem arra a hitre alapszik, hogy a mitológia történeteinek ellentmondásos variációi igazak volnának (az igazságra vonatkozó kérdés ugyanis *fel sem merül*), hanem elsősorban arra a bizonyosságra, hogy a kozmosz annak a *valaminek*, ami a mitológiában emberi arcát mutatja, koherens, folytonos és hiánytalan alapjaként illetve háttereként *van jelen (da ist)*”.¹⁴ A mítosz ekként tekintve a tudat, illetve tudatosság alapszintjének *létfeltétele*.¹⁵

Köztes következtetésként tehát elmondhatjuk, hogy a mitikus tudatosság a valóság, a realitás dinamikus kavargó szerves egységének feszültségében benne foglalt létfeltétel *bekövetkezése*. De hogyan ismerhető fel, hogyan válik láthatóvá mindez? Próbáljuk ezt megérteni néhány mito-logikus kép segítségével.

Kerényi *A Nap leányai* című munkájában nem az olümposzi világrend központi szerepére támaszkodva interpretálja az ókori görögség világnézetét, hanem egy istengenerációval korábbi szemlélve fejt fel egy lehetséges napkultusz képi-fogalmi összefüggéseit. E világrend uralkodó alakja még nem Zeusz, hanem Héliosz (titánneven Hyperión), aki mindent lát, és mindent hall. Az eskü istene is, és egyben Atya. Abból következően, hogy az eskü istene, a legmegbízhatóbb tanú is egyben; az Atya-ság pedig produktív, nemző jellegére utal.¹⁶ A tanú egyben nemző is (a német *zeugen* ige egyaránt jelent tanuskodást és nemzést). Héliosz a világ nemzője és tanúja: Nap és Ember viszonya ekképpen – a Héliosz által körülhatárolt világ, melynek középpontjában az Ember áll.¹⁷ Az ember Naphoz kötődését a szemünk teszi lehetővé – így *láthatunk* egyáltalán. Ember és Nap léte a látás és a nemzés által eggyé lett. Ebben az egységben a Nap elsődlegesen mitológiai lény.¹⁸ A Nap nagy világitó tudata (*great blazing consciousness*) viszonyban áll az „apró, világitó tudattal” (*little blazing consciousness*).¹⁹

¹¹ Uo. 275. Vö. Nietzsche az ember körül „rajzó természetről” szóló fenti leírásával.

¹² Vö. Karl Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Hamburg 1995. 233. és Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Bp. 1979. 359. kk.

¹³ Lásd Karl Kerényi: *Antike Religion*. München–Wien 1971. 40.

¹⁴ Uo. 43. Szövegközi kiemelések tőlem – K. D.

¹⁵ Vö. Kerényi Károly: *Görög mitológia*. Ford. Kerényi Grácia. Szeged 1997. 155.

¹⁶ Kerényi Károly: *A Nap leányai*. Ford. Tóth Zoltán. Kaposvár 2003. 12.

¹⁷ Uo. 13. A nagy kezdőbetűvel írt „ember” szót Kerényi használja. Ennek jelentősége, hogy a nem (*genus, Gattung*) fogalmának általánosságával megnyitja azt az ontológiai horizontot, amelyen a további vizsgálódás zajlik.

¹⁸ Ezen egységből kiszakítva már nem Héliosz Napisten, hanem „egy világitó gázgolyó, egy tudományos csillag” (D. H. Lawrence – idézi Kerényi: *A Nap leányai*. 14.). Platónnál még a középpontban áll, a kereszténység azonban kiszakítja a helyéről, az újkor absztrakt-tudományos rendszere pedig teljesen átstrukturálja az addigi világ-nézetet s ezzel az emberi gondolkodást is.

¹⁹ Ugyancsak Lawrence fogalmai. Lásd még Carl Gustav Jung *Az archaikus ember* című tanulmányát = Uő: *Szellem és élet*. Ford. S. Nyíró József. Bp. 1999. 69–104.

A tudat (*consciousness – Bewusstsein*) által nem „kifelé”, hanem „befelé”, önmagunk számára válunk láthatóvá.²⁰ Ugyanakkor – és egyúttal e felismerést továbbvive – ami egyszer láthatóvá vált, az újra el is tűnhet, szem elől veszhet: a napszimbólumok az értelmezés további mélységeit nyitják meg. Állatalakban megjelenítve az isteni szféra khtonikus – a mélységgel, a nemléttel, a sötéttséggel mint a fény teljes *hiányával* való – kapcsolódási pontjaira mutatnak rá. A napszimbólumok közé tartozik a sárkány²¹ és annak „mása”, a kígyó (Médeianak és Triptolemosznak is sárkányfogata van), Héliosz (és Hádész) lovasfogatóban a ló (a Taigetoszon és Rodoszon lóáldozatot mutattak be az istennek), illetve korábban a krétai kultúrkörben a bika.²² Napszimbólumként értelmezhető továbbá maga a fogat, amit Héliosz (és Hádész) hajt – gondoljunk a kerékre. Héliosz kocsiját fehér, Hádészét fekete lovak húzzák. Homérosznál Hádész neve az archaikus „*a-idesz*” formában szerepel, ami annyit tesz: láthatatlan és láthatatlanná tevő.²³ Héliosz vele ellentétben a látható és láthatóvá tevő. Strukturálisan vizsgálva azonban látható, hogy csak egy és ugyanazon lény képes adni és elvenni – ez pedig maga Héliosz.²⁴ Héliosz gulyája, illetve Héliosz marhái, egyben – Nap-állatként – őt magát is jelölik, másrészt azonban időbeli napokat is (ez a szemléletmód van jelen a magyar „nap” szóban is). Az emberek napjainak elvételében (az életidő kiszabásában) Héliosz – Hádész; ám épp ekkor – a megfosztottságban-tartásban – *nem* is ő, mert akkor *nem* Héliosz, hanem éppenséggel Hádész.²⁵ Miért is félünk a sötétben,²⁶ miért hat legtöbbünkre elrettentően a vakság²⁷ állapotának akár csak az elgondolása is? A magyar nyelvnek van egy szinonimája a vakságra: a világtalanság. Nem kell ennél kifejezőbb szó; a sötétben, *fény* híján a világ(osság)unk szűnik meg – ezt a megszűnést pedig csak egy *másik* világ(osság) képes *megszüntetni*. Ez a mozzanat, ez a „világok harca”, a mitikus tudatosságnak azon elemét hordozza (mintegy szellemi burokként), amely a magában-tükröződést, az önreflexiót s ezzel az öntudatra ébredést teszi lehetővé a tudat számára.

E tudatosság két fenti „szélsőértékét”, avagy „pillanatfelvételét” egy látszólag harmadik alkotó elem, mégpedig kettejük dinamikus, realitásképzést lehetővé tevő s ennyiben „önmegalapozó” viszonya – az a valami, melyet a mítosz nyelvezete Ókeánoszként nevez meg – tartja egyben. Héliosz mindennapi újjászületése az éjszaka előli, Ókeánoszhoz való menekülése után történik meg. Ókeánosz – a víz, a nedves elem – az istenek és minden létező eredete.²⁸ Az ere-

²⁰ Ez az öntudatra ébredés első lépése.

²¹ Hogy mi minden lehet sárkány a mitikus tudatban, lásd Róheim Géza: *Sárkányok és sárkányölő hősök. = A bűvös tükör. Válogatás Róheim Géza tanulmányaiból.* Szerk. Verebélyi Kincső. Bp. 1984. 5–82.

²² Kerényi: *A Nap leányai.* 20.

²³ Vö. Platón: *Kratülosz* 403a. Ford. Szabó Árpád. = *Platón összes művei* I. Bp. 1984. 774. Szókratész ugyanezt az etimológiát használja. Taylor szerint azonban e „dialógus igazi célja, már ha egyáltalán beszélhetünk ilyenről, Szókratész legszeszélyesebb hangulatának a megőrzésén kívül nem a nyelv eredetének, hanem használatának és funkcióinak a megfontolása.” – Alfred Edward Taylor: *Platón.* Ford. Bárány István – Betegh Gábor. Bp. 1997. 116.

²⁴ Héliosz és Hádész itt megjelenő azonossága és nem-azonossága jelöli ki annak a tengelynek egy-egy pontját, amelyre Kerényi görögségértelmezése épül.

²⁵ Kerényi: *i. m.* 23. és lásd még Kerényi: *Görög mitológia.* 129.

²⁶ Vö. Jankovics Marcell: *A Nap könyve.* Debrecen 1996. 12.

²⁷ Most nem az egyes mitológiai hősök – Órión, Oidipusz, Teiresziász – megvakulásának specifikus körülményeiről és vonatkozásairól beszélünk; azok nem tartoznak szorosan az itt vizsgált tárgyhoz. Bővebben lásd Kerényi: *Görög mitológia.* 114, 214., valamint Róheim Géza: *Teiresziász és más jósok.* Ford. Hegedüs Éva. = *A bűvös tükör.* 424–464.

²⁸ Vö. G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok.* Ford. Csiszter Kálmán – Steiger Kornél. Bp. 1998. 41–49.

det értelme itt nem az egyszeri, ugrásszerű *pillanatot* (*der Moment*), hanem egy *folyamatosan* ömlő, mozzanatszerű (*das Moment*)²⁹ áramlást jelöl, mely egy szakadatlan ősnemzésből ered. A kozmogóniai ősnemzés azonban megszűnt: az olümposzi isteni rend nem esik egybe a titáni erők teremtésével. Ókeánosz a genezis az abszolút tér- és időtlenségben. Belőle születik újjá mindennap Héliosz.³⁰

Héliosz és Ókeánosz azonban majd csak az olümpiai rend perifériáján kap helyet, Zeusz a titánok közül csak őket adoptálja – szerepüket viszont világosan mutatja, hogy *egyáltalán* adoptálja őket. Mivel idősebb istenségek (proteronok), *féktelen* hatalmuk nem érti az új – emberi világot *támasztó* – világrendet. „Ókeánosz csupán *eredeti erő kifejtése megszűnése után* tudott »e világ egységességének és törvényszerűségének kezesevé válni.«³¹ Héliosz esetében ugyanez a helyzet – a titánok ereje a természet ereje; a Zeusz által *kormányzott*³² világ az ember szellemi erejére épül. A titánok folyamatos határtalan erő kifejtése (ami lényegüket jelenti) atyjuk – Uránosz – folyamatos ősnemzéséből ered. Ezen ősnemzést szakítja meg Kronosz, az ég magasabb régióiba³³ kényszerítve ezzel Uránoszt. A görögök azonban a természet jelenségeiben újra felismerték a folyamatos megtermékenyítést – például az eső hullásában.³⁴

És bár a mitikus tudatosság fent bemutatott jellemzői egyfelől nagyon is jól azonosíthatóan kapcsolhatók bizonyos történeti-földrajzi meghatározottságokhoz (lásd a „Bios” fogalmáról

²⁹ *Der Moment* és *das Moment* episztemológiai vonatkozásában: „Arisztotelész számára a megismerés pillanata (*der Moment*) fontos, míg Hegel számára a megismerés mozzanata (*das Moment*), azaz a megismerés *folyamat-jellege*.” – Drimál István: *Az abszolút viszony, amely átvonul az egésznek létén*. = *Az aktuális Hegel*. Szerk. Rózsa Erzsébet – Michael Quante. Debrecen 2003. 126.

³⁰ Kerényi: *A Nap leányai*. 35. Az isteni gyermekek (Apollón, az eleusziszi misztikus gyermek) születését szintén a napkelte szimbólumával látják el – Héliosz ekkor Atya és Fiú egy személyben. Jel és jelölt belső azonosságáról van itt szó: a gyermek az isten maga. Fontos ugyanakkor tisztában lennünk vele, hogy sem Héliosz, sem Ókeánosz, sem a többi ősi istenség – de az új, „ifjú”, olümposzi istenek is bírják e jellemzőt – nem a nap, a tenger vagy bármi más *istenei*. Ők maguk azok, ami „isteneinek” a felszínes perszifikáció nyelvi formája jelöli őket. Tehát nem arról van szó, hogy van egy természeti Nap, s annak egy istene: Héliosz (a görögök soha nem fogalmazzak így); hanem arról, hogy a Nap – minden, az adott valóságban szövődő viszonyrendszerével és az emberi életvilágot folyamatosan átítató funkcionális vetületeivel – nem más, mint Héliosz maga. – Lásd Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*. Szerk. Zoltai Dénes. Bp. 2002. 192., illetve Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. 459., valamint Kerényi Károly: *Hegel és Görögország istenei*. Ford. Turgonyi Zoltán. Magyar Filozófiai Szemle XXXIV(1990). 5–6. sz. 599. Továbbá e viszonyulással, e felfogással mutatnak rokonságot a Jung által leírt archaikus tudat képzetei is, lásd Jung: *Az archaikus ember*. 99.

³¹ Kerényi: *i. m.* 39. (Kiemelés tőlem – K. D.) A „megszűnés” itt a hegeli *aufheben*, azaz megszüntetve-megőriz és felelmei (*negare, conservare, elevare*) jelentésében értendő. – Vö. Hegel: *A logika tudománya* I. Ford. Szemere Samu. Bp. 1979. 82. és Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Bp. 1979. 65.

³² A vezérlés és a kormányzás közti különbségre szeretnénk itt felhívni a figyelmet. A természet ereje *vezérli* a világot és a benne élő lényeket abban az értelemben, hogy nem enged visszajelzést e rendszerbe. Az embernek nincs beleszólása abba, hogy tomboljon-e a vihar, vagy legyen-e aszály – a titáni erők kényük-kedvük szerint játszanak vele. A szellem ereje azonban *kormányoz*, azaz megjelenik a visszajelzés, egyfajta „párbeszéd” alakul ki isten és ember között a kultuszban. (A vihar természetesen ettől még tombol, ha tombolnia kell, és aszály is jöhet; de ez nem cáfolat a Zeusz általi kormányzás visszajelzést engedő jellegére, épp ellenkezőleg: a titáni világ – az idősebb istengeneráció – megszüntetve-megőrzöttönását emeli ki, és utal arra, hogy az olümposzi világrend arra-abból építkezve áll fenn.) Ez a kormányzásfogalom persze nem ugyanaz, mint a kereszténység Istene által „fenntartott” folyamat, de annak már konkrét tartalmi és formai előképe, hiszen törvényhozásról és törvénykezésről, a szellemi hatalom megjelenéséről van szó; a polisz társadalmi rétegződésének, a politikai kormányzás megszületésének „mitológiájáról” beszélhetünk.

³³ Kerényi szerint az ég magasabb régiói, a Boldogok Szigete és az Aranykor ugyanazt a mitológiai szintet jelölik.

³⁴ Lásd Kerényi: *i. m.* 49.

írottakat), e helyen kell – legalábbis jelzésszerűen – megjegyezni, hogy másfelől a mítosz tárgyalásakor alapvető időproblémába ütközünk. Csak az ember mint ember megjelenése után *lesz idő*. Hogy ez „mikor” következik be, épp ezen időprobléma lényege miatt nem határozható meg egyértelműen, legfeljebb különböző leírások adhatók róla: a titánok – Hegel szófordulatával, a régi istenek³⁵ – legyőzése után, a trójai háború hőseinek a világból való távozásával,³⁶ az ötödik emberi nem illetve a vaskor eljövetelével,³⁷ az istenek hallgatásába burkolt titkok megismerésével³⁸ – s e leírások mögött nagy valószínűséggel egy létminőség-beli változást sejtethünk.

A görög mítoszok az istenek, illetve az isteni *működését* beszélnek el. A kérdésre, hogy *kik* vagy *mik* az istenek, szintén nincs egyértelmű válasz. Tanácsadóként megint csak Kerényit hívjuk, aki azt a lehetőséget ajánlja, hogy az istenek „*a Lét alakjai*”,³⁹ illetve „világaspektusok (*Weltaspekte*)”.⁴⁰ A problematikusság e működés *kezdetére* irányul, az istenek *születése* ugyanis sehogyan sem látszik összeegyeztethetőnek isteni mivoltukkal, tudniillik halhatatlanságukkal. Az isteni gyermekek születési „helyei” az időn kívül, lét és nemlét különbségén kívül vannak,⁴¹ maga az *isteni gyermek* pedig az a minden hangot magában foglaló, mégis egyhangú ősmotívum, amely az összes isteni alakká kibontakozhat.⁴² Ezek az istenek mindig is léteztek – nemzés és születés tehát vonatkozásukban nem problémamentes.⁴³

³⁵ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 360.

³⁶ Lásd Kerényi: *Görög mitológia*. 352–359.

³⁷ Lásd Hésziodosz: *Munkák és napok*. 174–176. sor. = Uő: *Istenek születése / Munkák és napok*. Ford. Trencsényi-Waldapfel Imre. Bp. 1974. 46.

³⁸ Lásd *Henoch apokalypsise*. Ford. Hamvas Béla. Bp. 1989. 10.

³⁹ Kerényi: *Hegel és Görögország istenei*. 599. Bár itt Walter Otto gondolatait vonja játékba, „alak” alatt Kerényi egész pontosan „ideá”-t ért. „Nem »fogalom«, hanem tudott, a szellem szemével látott »alak« az »ideá« helyes fordítása. A görög istenek »alakok«, amint a világ is – Platón szemével nézve –, amennyiben van, annyiban: »alak«.” Kerényi Károly: *Platonizmus*. = Uő: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*. Szerk. Komoróczy Géza, Szilágyi János György. Bp. 1984. 473. Lásd még Somos Róbert: *Kerényi Károly és a platonizmus*. Jelenkor XLI(1998). 10. sz. 1070. Innen szemlélve az „istenek” fogalmából azonban egy nagyon is hegeli jellegzetesség, a *létidealitás* vonása ragyog elő, amely a *lényeges dolog (die Sache selbst)* vonatkozásában bír meghatározó jelentőséggel. – Vö. Simon Ferenc: *A hegeli reálonológia születése*. Veszprém 2003. 581, 585, 589. A mitológiai tudat szintjén mindez a Nietzsche által is leírt „rajzó” valóságként jelenik meg. Ezt a távlati összefüggést itt nem fejtiük ki, csak megemlítjük.

⁴⁰ Jung–Kerényi: *Einführung in das Wesen der Mythologie*. Zürich und Düsseldorf 1999. 19.

⁴¹ Uo. 74.

⁴² Uo. 78. A kibontakozás e lehetőségének ös-, kiindulópontját” vagy még inkább kódját egy másik helyen a „bimbó”/„bimbószerű” (*Knospe/knospenhaft*) kifejezésekkel írja le, lásd uo. 116. Ez jel és jelölt belső azonossága megnyilvánulásának (miszerint a gyermek az isten maga) egy másik, mélyebb szintű leírása. Az isteni gyermek mint ősmotívum egyértelműen felfogható anamorfózisként. E szimbólum a dialektika azon működésmódjának leképeződése a mitológia rétegeiben, amit Hegel szintén a bimbó, illetve a gyermek szimbólumával jelenít meg a létezés kibontakozásának tudatos regisztereiben. – Vö. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 10., illetve Hegel: *Ifjúkori írások*. Válogatás. Szerk. Márkus György; Ford. Révai Gábor. Bp. 1982. 118–121. Úgy látjuk, hogy Kerényi és Hegel „bimbó”/Knospe kifejezései a realitás tudatos és tudattalan rétegeinek közös strukturáló mozzanatára mutatnak – e gondolati összefüggés részletes kifejtése egy későbbi vizsgálat tárgyává lehetne.

⁴³ Michael Erler: *Praesens Divinum. Mythische und historische Zeit in der griechischen Literatur*. = *Platon als Mythologe – Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*. Hrsg. Markus Janka und Christian Schäfer. Darmstadt 2002. 85.

Az ókori görögök azonban legalábbis kétféle időt különböztettek meg: az istenek szent idejét, valamint a halandó emberek múltból érkező, és jövőbe folyó idejét.⁴⁴ Az isteneket illető események leírásakor, feldolgozásakor tehát az istenek idejében – a mitikus időben – vagyunk, ami teljességgel különbözik a mi történeti időfelfogásunktól. Bár az emberi idő is folyamatos jelen (mindig „most” van), de kétirányú időbeli horizonttal – múlt felől, jövő felé – rendelkezik. Az istenek ideje ezzel szemben *nem* bír ezzel a horizonttal.⁴⁵ E jellemzők miatt nagy nehézségekbe ütközik bármit is közölni ezen időről, hisz nyelvünk és gondolkodásunk, teljes szellemi-antropológiai beállítottságunk időhöz kötött, csak időben értelmezhető – elég, ha csak a nyelvtani „jelen”-, „jövő” és „múlt idő” kifejezésekre gondolunk.

Idő és időtlenség ezen együttes paradox jelenlétét a mítoszban Assmann az abszolút és viszonylagos múlt,⁴⁶ illetve ezek vonatkoztatási pontjaiként a megalapozó (kulturális) és biografikus (kommunikatív) emlékezés⁴⁷ fogalompárosain keresztül közelíti meg. Az abszolút múlttól a jelen mindig azonos távolságra marad, és így bizonyos értelemben örökkévalóságot jelent. Az ünnep és a szent rítusok során (a kultusz cselekvésközpontjában, az Ember „létrejövetele” folyamatában) újra jelenvalóvá lesz, és így sohasem távolodik el a jelentől. Amennyiben azonban az ünnep tartalma pusztá múltidézéssé jegecesedik, távolsága egyre inkább nőni fog a jelentől, mígnem történelemmé válik.

Hogy tehát megérthessük, miről is van szó a görögök mítoszaiban, azt kell látnunk, hogy a bennük elmondott történetek nem az *egyed* relatív, hanem a teljes *nem* (*genus*, *Gattung*) abszolút történetét beszélik el – tehát az általánost. Azaz amit a mítoszok ábrázolnak, „sosem” „történt meg”, hanem – egyfajta latens erőmezőként – mindig *van*. A mitológia olyan térkép, amelyen a szelleminek a saját bensőjéből fakadó, mondhatni kényszerítő erejű kibontakozási szükséglete nyilvánul meg.⁴⁸ Mindez pedig egy lételmélet alapjaira látszik rámutatni: a mítosz ontológiai szerepe pedig épp *ebben* – az általános bemutatásában és az egyessel való kapcsolatba-állításában – nyilvánul meg. Az egyes egyed, az ember mint ember a mitikus tudatosságban önmagát megpillantva, az idővel együtt jelenik meg, és hoz magával létminőségbeli változást – az egyes és az általános közti ellentmondás megjelenítését – a világba. *Ez az az*

⁴⁴ A mennyiségi időt (a fizikailag mérhető tartamot, az „óra idejét”) kifejező *khronosz* és a minőségi (valaminek a megfelelő, kiszabott mértéke szerint bekövetkező; kitüntetett; szent) időt kifejező *kairosz* közti különbségtelt itt csak megemlítjük. Hogy hogyan lehetséges átjárás a kettő közt, itt nem fejtegetjük tovább. *Khronosz és kairosz* fogalompárosához bővebben lásd Gerardus van der Leeuw: *A vallás fenomenológiája*. Ford. Bendl Júlia – Dani Tivadar – Takács László. Bp. 2001. 334–338.

⁴⁵ Theo Kobusch idézi Sallustius *Die Wiederkehr des Mythos. Zur Funktion des Mythos in Platons Denken und in der Philosophie der Gegenwart* című cikkében = *Platon als Mythologe*. 44.: „Ez sohasem történik, ez folyton van; a szellem egyszerre lát mindent, a beszéd az egyiket hozza először, a másikat meg azután.” (*De diis et mundo*, IV, 8.) Lásd még Plótinusz: *Enneászok* III. 5. 9.: „A mítoszok – ha egyszer igazán azok – kénytelenek időben felosztani azt, amit el akarnak mondani és kénytelenek szétválasztani egymástól olyan dolgokat, amelyek együtt vannak, s csupán rangban és erőben különböznek; még tudományos értekezések is keletkezésről beszélnek olyan dolgoknál, amelyek soha nem keletkeztek (ti. örökkévalók), és szétválasztanak olyan dolgokat, amelyek csak együttesen léteznek. Erre tanítanak meg – már amennyire lehetséges – a mítoszok, s megengedik annak, aki ésszel föléri, hogy újra összerakja (ami összevaló).” – Plótinusz: *A szépről és a jóról / Istenről és a hozzá vezető utakról*. Ford. Techert Margit. Bp. 1998. 157–158.

⁴⁶ Lásd Jan Assmann: *A kulturális emlékezet*. Ford. Hidas Zoltán. Bp. 2004. 75–78.

⁴⁷ Uo. 49–56.

⁴⁸ Vö. Jung–Kerényi: *i. m.* 30–34.

ultimatív tényállás, illetve történésösszesség mint cselekvés, amelyet (fel)ismervén a mítosz megnyit bennünket önmagunk sokdimenziós mivolta számára.⁴⁹

*

A fenti megpillantás egyúttal kettérepeszi a mitikus tudatosság „nagy tükrét”.⁵⁰ Az eddig adottak – bár egyszersmind törékenynek is – tűnő egység látszólag vonatkozás nélküli kettősre esik szét. Ezt az állapotot többen többféleképpen igyekeztek és igyekeznek „menedzselni.”

Már Homérosz is félreérthetetlen erőfeszítéseket tesz annak érdekében, hogy a ránk hagyományoz(ód)ott, az emberekről és istenekről szóló mítoszokat és elbeszéléseket átítassa a *logosszal*. Igyekszik érthetővé tenni az érthetlent, elnyomni az iszonytatót, emberivé tenni az istenit, idealizálni az emberit. Mégis: Homérosz elbeszéli a mítoszt, kinyilatkoztatásként fogadja – lásd fentebb a szerzőség ellentmondására vonatkozó kitételeket. Platón előtt senki gondolkodásában nem játszott akkora szerepet mítosz és logosz viszonyának problematikusága, mint az övében.⁵¹ De Homérosz nem filozófus.

Platón hevesen támadta a mitológiai hagyományt, ugyanakkor nagyon sok mítoszt használt fel, illetve teremtett saját műveiben.⁵² Az újplatonikusok közül Proklosz egyenesen e mítoszokban látta a kulcsot filozófiája központi misztériumának megértéséhez.⁵³ Mindez egy kulturális-történeti kibontakozás-gazdagodás egy-egy fázisát jelenti; az antik és a platóni mítoszok megértésének alapvető problematikusága pedig ennek megfelelően abban rejlik, hogy modern mítoszfogalmunk a szellemtörténeti fejlődés és az újkor kulturális szükségleteinek gyümölcse, és ebből következően legfeljebb részben képes megfelelni a mítosz antik – és platóni – értelmezésének.

Glenn W. Most a platóni dialógusokban előforduló mítoszoknak nyolc kritériumát különbözteti meg. Ezekről ő maga mondja, hogy nem szabad mechanikusan alkalmazni őket, hanem inkább megfelelő rugalmassággal, egészséges önszkepszissel, azaz szókratikusán.⁵⁴ Ezen ismeretobjegek túlnyomó része azonban ráillik bármely görög mítosza, ez pedig felveti a platóni filozófiai mítoszok és a tradícióból származó görög mítoszok közötti viszony milyenségének kérdését. E viszony alaposabb vizsgálata nem célunk; úgy gondoljuk, elég, ha annyit mondunk, hogy Platón is – mint minden filozófus – saját korának gyermeke: bár új struktúrákat teremt,

⁴⁹ Vö. Stephan Krause: *Mitikus nyitottság és mitikus toposz*. Ford. Tamás Ábel. Ókor III(2004). 4. sz. 21–23.

⁵⁰ Vö. Pávay Tibor: *i. m.* 160.

⁵¹ Lásd Glenn W. Most: *Platons exoterische Mythen. = Platon als Mythologe*. 7.

⁵² Vö. Mircea Eliade: *Vallási hiedelmek és eszmék története* II. Ford. Saly Noémi. Bp. 1995. 158.

⁵³ Lásd Glenn W. Most: *i. m.* 8.

⁵⁴ E kritériumok a következők: 1. A platóni mítoszok monologikusak. 2. Egy idősebb beszélő adja elő őket fiatalabb hallgatóknak. 3. Régebbi szájhagyományra vezethetők vissza. 4. A platóni mítoszok tárgyai nem ellenőrizhetők. 5. A platóni mítosz nem a beszélő saját tapasztalatából nyeri autoritását, hanem a tradícióból. 6. A platóni mítosz „pszichagogikus” hatással bír (hallgatása örömet okoz, és még ha például Szókratész nincs is meggyőződve a halál utáni életről szóló mítosz igazságában, akkor is kitart mellette, és „varázsszóként” – *epaidein* – használja, ami bizalmat önt belé. 7. A platóni mítoszleíráshoz vagy -elbeszéléshez hasonlatosan strukturált, nem pedig a „dialektika” szerint. 8. Vagy egy dialektikus kifejtés elején áll, vagy annak a végén. – Lásd Glenn W. Most: *i. m.* 11–13.

mégis benne áll a tradícióban.⁵⁵ Mítosz és logosz (nála: dialektika) szorosan egymásra vonatkoznak nála: kölcsönösen kiegészítik egymást, és egymástól függenek.

Ha ugyanis – így Taubes – „a görög filozófia mítosztalanított tudata ki tudta volna törölni emlékezetéből az istenekről és hősokról szóló történeteket és mondákat, akkor soha nem jött volna létre az allegorikus mítoszinterpretáció. Minden allegorikus mítoszinterpretáció előfeltétele a mitikus tartalom egy töretlenül maradt darabja. E megmaradt darabot akarja a filozófiai allegória számúzni”⁵⁶ (mint ahogyan a *creatio ex nihilo* egyébként számúzi is). „Ám éppen a görög mítoszok filozófiai interpretációja készítette elő az antikvitás talaját a valóság újfajta megértése számára. Az allegória bizonyossága kétértelmű: egyfelől a mítosztalanított tudat mitikus tudat felett aratott győzelmének hirdetője, másfelől a mitikus tradíció hatalmának tanúja. Így a mítosz minden őt meghaladó és keresztező allegorikus átváltozás fundamentuma marad.”⁵⁷

Mégis: a mítosz és a logosz e közhelyszerű ellentétpárja az újabb kori kutatásokat is a legmesszebbmenőig áthatja. Wilhelm Nestle negyvenes években született művei – például *Vom Mythos zum Logos, Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian in ihrer Entfaltung vom mythischen zum rationalen Denken* – ezen ellentéppárra épülnek, és ezt élezik folyamatosan tovább. Ezek szerint a mitikus szemléletmód lényege szerint képi, a tudattalanból teremt, és hisz a kultikus cselekedetek mágikus hatásában, míg a logosz – mely lényegét tekintve fogalmi – tudatosan oszt fel, és köt össze. A görögök útja tehát a mítosztól a logoszhoz, azaz a szellem szóbelietlenségétől annak szóbeliségéhez tart.⁵⁸

Épp ezen utóbbi fogalmak mutatnak rá arra, honnan is származik az ellentét: a felvilágosodás szelleméből. Ekkor deklarálták a mítoszokat a tévedések első forrásaként, kiváltva ezzel a romantika tiltakozását, mivel a romantikusok szerint a mítosz ekképpeni felfogása teljesen eltorzítja és félreismeri annak lényegét. Ez az egész vita persze nem a második, modern – francia – felvilágosodásra, hanem az első európai, azaz a görögök felvilágosodására nyúlik vissza.⁵⁹ A görögöknél mindazonáltal *nem* szembeállítva, hanem csak *megkülönböztetve* volt e két oldal.

⁵⁵ Vö. Kurt Hübner: *A tudományos ész és a posztmodern kor*. Ford. Balogh László. = *Kortárs német filozófusok* Szerk. Nyizsnyánszki Ferenc. Debrecen 1997. 108–127.

⁵⁶ Jacob Taubes: *Der dogmatische Mythos der Gnosis*. = Uő: *Vom Kult zur Kultur – Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*. 100.

⁵⁷ Uo. 100. Megjegyezzük: Taubes szerint a „racionalizálódás” folyamata – melyet közkeletűen „a mítosztól a logosz felé” szabályban foglalnak össze – nem egyedül és kiváltképpen Görögországban (Hellaszban) zajlik le. Szerinte nem csak a görög filozófia és természettudomány az, ami az antik és keleti mítoszokat megfosztja hatalmuktól. Nemcsak a filozófiai fogalom, hanem még inkább a törvény és a proféták vallásos kinyilatkoztatása rombolja le a mitikus (világ) képet. A mitikus tudat nem ismer határokat isteni, világi és emberi tartományok között. A mitikus elbeszélésben az istenek, a tárgyak és az emberek közötti átmenetek elmosódnak, áramlásban maradnak. Mivel e határok még ki sincsenek jelölve, egy alakzat minden nehézség nélkül átlényegülhet egy másikba. Istenek, tárgyak és emberek e valószerűtlen egysége robban fel a monoteista kinyilatkoztatott vallás transzcendenciájának megtapasztalásában. A teremtésről szóló tanítás éles határt húz az isteni, illetve a világi és emberi tartományok közé. Amennyiben elismerjük istent mint a világ és az ember „teremtőjét”, korlátot emelünk, melynek egyik oldalán isten mint teremtő, a másikon pedig a világ és az ember mint teremtmény állnak. A világ istenektől való megfosztása (Hegel szavaival „az Ég elnéptelenedése” – lásd Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 377.) tehát nem csak a görög filozófia műve, hanem elsősorban a monoteista kinyilatkoztatásé. Taubes a proféták vallásos kinyilatkoztatására és a monoteista vallás szerepére való utalással Hermann Cohen és Gershom Scholem gondolatait is játékba vonja.

⁵⁸ A *Vom Mythos zum Logos* című munka gondolatmenetét Theo Kobusch elemzi és illeti kritikával már idézett cikkében = *Platon als Mythologe*. 44.

⁵⁹ Glenn W. Most: *i. m.* 11–13.

Mítosznak számított *mindenfajta*⁶⁰ elbeszélés vagy történet; mindegy, hogy a jelentéktelen hétköznapiokról vagy épp az istenekkel való találkozásról szólt, és csak később kapott negatív melléköngét.

Platónnál a mítosz a mese értelmében *teljesen* hamis, még ha tartalmaz is igazat. A filozófia tudás és megismerés a törvények és alapvetések általi tematizálásban különbözik el a mítosztól, amely az írói fantáziára van utalva. Ám mivel a filozófia nemcsak a legfőbb lényvel, hanem minden létezővel foglalkozik (csakúgy, mint a kozmogóniák), az igazat akarja megragadni; az igazat a hamistól így el kell választani. A mítoszt is ezek szerint kell hát tárgyalnia, mivel a mítosz maga ezt nem teheti: tudniillik *nem kérdez rá az igazságra*. (Vajon rá „kell” kérdeznie egyáltalán?...⁶¹) A mítosz és a logosz itt a „hamis képzelet” és az „igazság formája” szembenállásban tételeződnek egymás számára – mindazonáltal a múzsai művészet *egyenrangú részeiként*.⁶²

Megjegyezzük: a mítosz logikai úton való megközelítésének – számunkra túlerőltetettnek látszó – igénye már Platónnál is zátonyra futtatja egy flexibilis (témánk vonatkozásában nem volna helyes a „helyes” terminus használata) értelmezés lehetőségét.⁶³ Ezen „ellentét”, illetve a mítosz ekképpen „helytelenségének”, „diagnosztizálása” csak a racionalitás emancipációjának fegyveréül szolgál, és egy ön-elidegenítési folyamat kezdete.

A mítosz funkciója azonban Platónnál és a filozófiai diskurzusban egyaránt, hogy szemléletessé tegye a dialógusban vizsgált logoszt.⁶⁴ A homéroszi típusú mítosz visszatérése Platónnál lehetetlen; csak a logosz által „kinyilatkoztatott” mítosz van. Ez a reflexió működésbe lépését és egyáltalán a reflexió *megjelenését* jelenti. Maga a homéroszi mítosz is „logosz”, mégpedig abban az értelemben, hogy értelmes szavakból, mondatokból áll – *megértjük*, hogy mit mond. Tudományként felfogva a logosz azonban itt nem létezik még – a logosz: tudomány mint tudomány elsőként nem is Platónnál, hanem majd csak Arisztotelésznél nyeri el rendszeres formáját.

A nyugati logocentricizmus annyit tesz, hogy a mítosz a logosz szolgálatában áll; a platóni mítoszokon átfénylő igazság egy bizonyos mértékig a logosztól kölcsönzött. E történetek tarka képeit

⁶⁰ Loszev: *i. m.* 13.

⁶¹ Lásd fentebb és vö. Kerényi: *Antike Religion*. 43.

⁶² Vö. Kerényi Károly: *Mi a mitológia?* Bp. 1988. 9. Somos Róbert mítosz és logosz illetően módon történő összekapcsolását Kerényi „egyik legzseniálisabb meglátása”-ként aposztrofálja. Hiszen „a mítoszok élete épp elmondásukban, variációikban gyökerezik. A dinamikus, élő mitológia pedig magának a kommunikációnak is alapja.” – Somos: *i. m.* 1071.

⁶³ Nagyon tanulságosnak látjuk itt felidézni Mumford egy gondolatát, amellyel mintha csak Hegel szellemében írná le, hogy hogyan esik áldozatul Platón is az ész cselének: „Platón az eszményi tájolópontokat a tényleges rendeltetési helyekkel tévesztette össze. Az ő szemében a jó meg a rossz örök, változhatatlan és egymástól elkülönült ideálok voltak; ha egyszer megalapozták ezeket, soha többé nem szorultak változtatásra. Azt ajánlotta, hogy bölcs törvényekkel, szigorú cenzúrával, erős fegyvellemmel, titkossággal, elszigetelt zsarnoki szabályozással számolják föl a rosszat, és tartsák meg a jót. Nemigen ismerte föl, hogy éppen az általa megválasztott eszközök fordítanak visszajára e folyamatot. Azt sem értette meg, hogy noha a jó és a rossz az erkölcsi iránytű fix pontjai, *magának az életnek az áramlatai gyakorta megcserélik polaritásukat*. [...] Egy túlságosan is rendületlenül megvalósítani szándékozott jó gránitkemény rosszá válhat, és útját állhatja minden további haladásnak, ugyanakkor a fölismert tévedés és rossz éppen a visszaható effektus révén szolgáltat energiát az előrevívó mozgás számára.” – Lewis Mumford: *A város a történelemben*. Ford. Félix Pál. Bp. 1985. 172. (Kiemelés tőlem – K. D.)

⁶⁴ Kobusch: *i. m.* 50. Fink – félig kikaacsintva, félig komolyan – egy ettől eltérő véleményt fogalmaz meg, amikor azt mondja, hogy Platón nemcsak szemléltető céllal nyúl a mítoszhoz, hanem *folyamatosan* a mítosz (mint a lényeges gondolkodás) elemében mozog. Ahogyan fentebb mi magunk is mondtuk: Platón is saját korának gyermeke. – Vö. Eugen Fink: *Hegel: Phänomenologische Interpretationen der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main 1977. 15.

csak a filozófia fényében értjük.⁶⁵ A mítosz mint a filozófiai megismerés szemléletessé tétele az újplatonikusoknál is jelen van (a fentebb említett kulturális-történeti kibontakozás-gazdagodás egy következő lépcsőfoka). Az ő felfogásuk szerint a mítoszból magáért-valóan hiányzik a saját igazság fénye, mivel azonban fényét a logosztól nyeri, az igazság képének vagy hasonmásának lehet nevezni.

E logocentrikus felfogás első jelentős kritikája a romantika korára tehető, amikor is a mítoszt rehabilitálni kívánták.⁶⁶ Ez is e fejlődéstörténet része, másfelől egy másik fejlődéstörténet kezdete, hisz itt a mítosz pozitív szereplővé válik. A mítosz ebben az értelmezésben az isteni önkinyilatkoztatás, az igaz műalkotás, az eredeti igazság, míg a logosz valami meghaladott vagy meghaladandó.

Hübner például a mítosz és tudomány ellentétét veszi alapul, hogy a kettőt kibékítse, illetve, hogy a technikai világ tudományosságát a mítosza vezesse vissza.⁶⁷ Már a görög mítosz is a logosz egy formája, amennyiben a meghatározatlan határozza meg, illetve egy tapasztalat-rendszert ábrázol, amelynek a valósághoz fűződő kapcsolatai semmiben sem különböznek a tudományéitól.⁶⁸ Blumenberg és Marquard szerint⁶⁹ amennyiben a mítosz lemond a dogmatikus igazságfogalomról, a szabadság tulajdonképpen formájával bír. Ahol ugyanis a logosz története során nem vett fel mítoszokat, ott dogmává, azaz kompromisszummentes igazság hirdetővé meredett. Ahol azonban a mítosz az igazságmegszállottság helyébe lép, ott garantált a szabadság.

Ezzel a fajta „esztétikai” szabadságfogalommal azonban – Kobuschal együtt – nem érthetünk egyet, annál is inkább, mert az említett szerzők ezáltal az egyik oldalon igazság és terror, a másikon pedig mítosz és szabadság összekapcsolódását sugallják. Az igazság a maga közvetlenségében az ember számára rettenet, valami kibírhatatlan (Blumenberg). Ezért áll elő a mítosz szükséglete, hogy ettől elválasszuk magunkat. A mítosz nem az igazság előfeltétele tehát, hanem olyasvalami, ami segít elviselni az igazságot (Marquard). A logosz azonban az igazság helyszíne, erről pedig nem lehet lemondani – végképpen nem a filozófia nevében.⁷⁰

„A mítosz ma százféle vita tárgya”⁷¹ – mondja Marquard, és épp Nestle *Vom Mythos zum Logos* című munkája felemlegetésével villantja fel ironikus szkepszisét a mítosztalanítás (vagy ahogyan ő fogalmaz: demitologizálás) ezen erőltetett igényével szemben. És a két nyilvánvalóan meglévő álláspont mellé – melyek szerint a mítosz valami meghaladott, és hogy e meghaladott valamit magunk mögött akarjuk hagyni az jó (Comte-tól Horkheimerig, Adornóig), illetve rossz (Vico és a heideggeri iskola) – felvesz egy harmadikat, melynek értelmében „a demitologizálás folyamatának ez a története maga is mítosz; és hogy a mítosz halálából magából is mítosz lesz, az némiképp a mítosz viszonylagos halhatatlansága mellett bizonyít. Legalábbis indíciuma annak, hogy nem lehetünk meg mítoszok nélkül.”⁷² (Egyébként éppen Heideggert és Adornót nevezi meg Bubner is a *művészetben* igazságot keresők két nagy táborának prominens képviselőiként.)⁷³

⁶⁵ Kobusch: *i. m.* 50.

⁶⁶ Vö. Peter Bürger: *Az ész és ami más, mint az ész*. Ford. Valastyán Tamás. = *Kortárs német filozófusok*. 248–260.

⁶⁷ Lásd Kurt Hübner: *Die Wahrheit des Mythos*. München 1985. 295–320.

⁶⁸ Vö. Kurt Hübner: *A tudományos ész és a posztmodern kor*. 123.

⁶⁹ Kobusch hivatkozásai, lásd Kobusch: *i. m.* 55.

⁷⁰ Uo. 57.

⁷¹ Odo Marquard: *A politeizmus dicsérete*. Ford. Mesterházi Miklós. = Uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Szerk. Miklós Tamás. Bp. 2001. 76.

⁷² Uo. 77.

⁷³ Lásd Rüdiger Bubner: *Az esztétikum modern pótlék-funkciói*. Ford. Szűcs Éva. = *Kortárs német filozófusok*. 399–400.

A mítoszok történetek, melyek elmesélése az emberi történet, az emberi történelem elmesélése, s e történetek az emberért állnak helyt.⁷⁴ És hogy a mítosz mennyire az igazság helyszíne, azt éppen a mítoszok működési „mechanizmusa” támasztja alá: a megfoghatatlan igazság történetbe foglalása „annak a művészete, hogy (nem a történetesen hiányzó, hanem) a már föllelt igazságot élet-képességeink hatókörébe vonjuk”.⁷⁵ Az igazság elviselésének záloga a történetmesélés belülről jövő kényszere, hiszen életvilágunk-létezésünk maga is történeti, s ennek horizontját, illetve horizontjait a történetek – a mi történeteink, az ember történetei – formálják.⁷⁶ A mítosz így csodás módon elbeszél *személyes* történelem volna; az a folyamat (pontosabban állapot), ahogy az egyén világban való önkonstitúciójának, individuális világkoncepciójának előfeltételei történetjelleggel öltönek.⁷⁷

Amint talán érezhető, a „statikus” igazságfogalom (logosz a mítosz ellenében) használata „megakasztja” a dialektikus kibontakozás menetét tárgyunk vizsgálata során, s a látszólag vonatkozás nélküli kettősség viszonya a körmozgás rekurziójába fagy. Ezzel szemben egy „dinamikus” igazságfogalom, amilyent Hegel is javasol az „igaz az egész” formulájával, új horizontot, a helyreállítás/helyreállítás horizontját nyitja meg.⁷⁸

Álláspontunk szerint – és egyúttal egy lehetséges konklúziót levonva – mítosz és logosz egyazon világformáló működésnek a billenőmozzanatai,⁷⁹ és nem választhatók el roncsolásmentesen egymástól. Úgy is tekinthetünk rájuk, mint képrejtvényekre vagy kettős képekre (*Kippbild*, *Vexierbild*), amelyeken a részben elrejtett információ csak hosszas, intenzív szemlélés során válik felismerhetővé, mivel a körvonalak és a belső vonalak egybeesnek a kép „értelmezési

⁷⁴ Marquard: *i. m.* 78. Marquard itt Walter Schappót idézi.

⁷⁵ Uo. 79.

⁷⁶ Uo. 80.

⁷⁷ A mítosz e jellemzőjének e husserli hangoltságú megszólaltatásához lásd Pávay: *i. m.* 21., a szóban forgó vonatkoztatási pont pedig Edmund Husserl: *Kartezianus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Bp. 2000. 90.

⁷⁸ „Az egész pedig csak fejlődése által kiteljesülő lényeg.” Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 18. Mind a jungi gondolat – miszerint az egység vagy egész mivolt annyit tesz, mint valamit igazzá (vagyis rendeltetésszerű helyére) tenni illetve meggyógyítani (lásd Carl Gustav Jung: *The symbolic life – The collected works of C. G. Jung vol. 18*. Ed. Gerhard Adler. Princeton 1976. 270 §.) –, mind Mumford fent idézett Platónra való reflexiója egybevág Hegel dinamikus-dialektikus álláspontjával. „Amikor az emberek életéből eltűnik az egyesítés hatalma, amikor az ellentétek elveszítették eleven kapcsolatukat és kölcsönhatásukat és önállóságra tesznek szert, akkor kialakul a filozófia szükséglete. Ennyiben ez a szükséglet véletlen, de az adott kettéosztottság mellett szükségszerű kísérlet a megszilárdult szubjektivitás és objektivitás szembeállítottágának megszüntetésére [*aufzuheben*] és arra, hogy az intellektuális és reális világ létrejött voltát mint létrejövést [*Werden*], termékként való létét mint egyfajta termelést lehessen megérteni [*ihr Sein als Produkte als ein Produzieren zu begreifen*]. A létrejövés és a termelés végtelen tevékenységében az ész egyesíti azt, ami el volt választva, és az abszolút kettéosztottságot valami relatívva fokozza le, s annak így az eredeti azonosság lesz a feltétele.” – Hegel: *Ifjúkori írások, Válogatás*. 160–161., illetve Hegel: *Jenaer kritische Schriften*. Hrsg. Hans Brockard und Hartmut Buchner. Hamburg 1979. 12–13. Engedtessek meg egy rövid megjegyzés a fordításhoz: úgy véljük, a „Produkt”, illetve „Produzieren” szavak „termék”-ként és „termelés”-ként történő fordítása könnyen kötött nyom pályára állíthatja a szöveg értelmezési lehetőségeit. Több – és a jelen vizsgálódás szempontjából talán relevánsabb – irányba engedne elmozdulni, ha a fenti két szó fordításaként az „eredmény”, illetve „előállítás/létrehozás” szavakat használnánk. Hegel azt üzeni az idézett szövegrészletben, hogy az, ami már létezik, nem lehet az igaz, mivel az igazat (ami az egész) – vagyis a valódi emberi létezését a maga realizálásában – elő- illetve helyre kell állítani, mivel ez nem pusztán csak valami adottként van jelen. Ebben az értelemben határozza meg Hegel a létet egyszerre eredményként [*Produkt*] és előállításként/létrehozásként [*Produzieren*], ami azonban önmagában csak üres általános, egy keret, melyet az ész cselének működése, ama folyamatosan létrejövő-gyarapodó léttöbblet „tölt be” és gazdagít emberi realitással, a lényeges dologgá (*die Sache selbst*), az igazi művé. A szövegrésznek a kantai és fichte-i filozófiára való reflexiók vetületét itt nem tárgyaljuk.

⁷⁹ Vö. Manfred Frank: *A költészet mint „új mitológia”*. Ford. Gombos Csaba. = *Kortárs német filozófusok*. 264.

homlokterében” látható ábrázolással. Lényegük épp e vibráló többértelműségben áll. A megfigyelőben csak akkor tudatosul, hogy a képben valójában különféle alakok láthatók, amikor az érzékelés az egyik jelentésről mintegy „átkapcsol” a másikra⁸⁰ – a szemlélő gyakran érzi úgy, hogy nem is ő az, aki ezt a „kapcsolót” működésbe hozza, hanem a képrejtvény jelentései mintegy „maguktól” billennek át egymásba. A *Kippbild* szó szerinti fordításban „billenőkép” jelentéssel bír, s ez meggyőződésünk szerint találójában meg is ragadja az érzékelés megváltozásának ezt a kvázi-megfoghatatlanságát, itt ugyanis inkább erről van szó, nem pedig egy fogalmilag/tudatosan beindítható „rejtvényfejtésről.”⁸¹

A mítosz dinamikus anyagával⁸² való foglalatalkodás során, illetve az ezen anyag hozzánk intézett kihívását elfogadva, ily módon magunk is bevonódunk a mitikus körzetébe,⁸³ így a mitológiával való foglalatalkodás – az öntudat működési létmódjának megfelelő önvonatkozási következményként – voltaképp maga is mito-logikus. A fent leírtak fényében tehát elmondhatjuk, hogy mítosz és logosz csak egymásba tükröződésükben, egymáshoz való *viszonyukban* nyílnak meg egymás és a gondolkodásunk számára; egymást implikálva és kölcsönösen teremtve.⁸⁴

Reflections on Mythical Consciousness

Keywords: myth, logos, Ancient Greece, consciousness, reality, truth

Abstract: In this paper I examine the correlation of myth and logos with the help of some Ancient Greek mythological pictures and modern explanations of these. In the study I compare certain sides of the static and dynamic interpretations of this correlation with special attention to the terms of "consciousness" and "truth". I support my analysis above all with the reasoning results of Kerényi, Jung and Taubes, respectively Hegel. The thoughts of the first three authors are explicitly treated in my work, while those of the latter one implicitly.

⁸⁰ Lásd *Pillanatgépek – Hogyan keletkeznek a képek, vagy egy pillantás a Werner Nekes gyűjteményre a kortárs művészet szemszögéből*. A magyar katalógus szerkesztői: Kékesi Zoltán, Peternák Miklós. Bp. 2009. 197.

⁸¹ Persze miután már rájöttünk, hogy mi mindent lehet „belelátni” az adott billenőképbe, működik a fogalmi / tudatos „kapcsolgató” a kép jelentései közt. Az első billenés azonban ilyen módon nem beindítható, hanem „csak” „megtörténik”, mintegy „elöragyog” a szemlélő számára eladdig rejtett jelentés.

⁸² Vö. Kerényi: *Mi a mitológia?* 11.

⁸³ Vö. Schreiner Dénes: *Schelling mitológia-felfogásának stádiumai*. Világosság XLVIII(2007). 5. sz. 68.

⁸⁴ Lásd ehhez Blumenberg példáját az „alpmítosz” vagy „háttérmítosz” (*Grundmythos*) és „művészi mítosz” (*Kunstmythos*) összefüggésén bemutatva. – Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main 1979. 192–238. és vö. van der Leeuw: *i. m.* 359. „A mítosz egy olyan kimondott szó, amelynek döntő hatalma van azért, hogy megismétlik. Hiszen pontosan úgy, ahogy a szent cselekedethez hozzátartozik a megismétlés, a mítosz lényegének is része, hogy elmeséli, újra meg újra elmondják.” Egyebek mellett pontosan ez történik a kultusz cselekvésmézőjében. Lásd még Loboczky János: *Ünnep és idő*. Gond III(1994). 7. sz. 91.

Ivácson András Áron

Elmélyült rálátás: a 玄学 fogalma a daoista episztemológiában

A daoizmus egy olyan filozófiai irányzat, amellyel nagyon korán kapcsolatba kerültem, még ha érintőlegesen is a legelején. Már liceumi diák koromban volt egy Daode Jing¹ a lakásunkban, azonban akkoriban még filozófiával sem foglalkoztam a világfájdalmas tinédzser által elkövetett Nietzsche (félre)olvasásokon túlmenően, nemhogy specifikusan kínai filozófiával vagy még inkább daoizmussal. Azonban ezt azért emlegettem fel, mert a Nyugaton a kínai filozófia egy hasonló helyzetben van: jelen van, de inkább háttérben, nem figyelünk különösebben oda rá – hacsak nem kutatjuk vagy gyakoroljuk, habár az utóbbi talán ritkább errefelé –, és mindenki hetet-havat összehord róla. Ez azonban odavezet, talán érthető okokból, hogy többféle félreértésünk és torz képünk él róla. Hogy csak egyet említsek – és ezt szokás kivetíteni a kínai filozófia egészére, ami már orientalizmus –, gondoljunk arra, ahogy tudni véljük, hogy „a kínai filozófia úgy általában a felvilágosodásról szól”, vagy éppen „mindössze spiritualizmus”. Annál érdekesebb volt számomra is azt felismerni, hogy a daoizmus nemcsak hogy ellentétes a felvilágosodás doktrínájával, hanem egyenesen tagadja azt.

Ennek következtében döntöttem úgy, hogy a daoista episztemológiával fogok foglalkozni, hiszen ez az attitűd annyira más volt, mint amire számítottam, és amit előzőleg tudni véltem, hogy azonnal lenyűgözött. Azonban az, hogy „daoista episztemológia”, figyelembe véve a daoizmus összes filozófiai és vallásos dimenzióját és tendenciáját,² annyira tág fogalom, hogy kénytelen voltam némileg szűkíteni. Ezért jutottam arra a következtetésre, hogy azon belül is szűkebben azzal a tendenciával fogok foglalkozni, amit az eredeti kínai szövegek a 玄学 (xuánxué)³ fogalommal jelölnek meg.⁴ A xuánxué egy nagyon specifikus fogalom a daoizmuson belül, amelyet különböző fordítások olyan kifejezésekkel szoktak visszaadni, mint „titokzatos tudás”, „rejtett bölcsesség”,⁵ „sötét tudás”, „elmélyült tanulás”, azonban jómagam elsősorban a Xiao Jiefu és

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

¹ A szövegben a ma már világszerte használatos hivatalos kínai pinyin átírási rendszert használom a nagyrészt helytelen magyar átírási rendszer helyett. Néhány példában láttatva: taoizmus helyett daoizmus, Tao tō king helyett Daode Jing, Lao Cō/Ce helyett Lao Zi stb.

² A kínai gondolkodástörténet minden egyes tendenciája – kivétel a legizmus (法家) – szinkretikusan egyszerre működött filozófiaként és vallásként. Az a fajta szétválás a filozófia, vallás, tudomány és spiritualizmus között, ami a Nyugaton lejátszódott, a kínai gondolkodástörténet esetében alig-alig jelentkezett, igazából csak a modernitással jelenik meg. Erről bővebben lásd Ronnie Littlejohn: *Chinese Philosophy: an introduction*. London 2015, illetve szintén tőle *Daoism*. London 2009.

³ A kínai fogalmak esetében zárójelben szintén a pinyin rendszerbeli kiejtőmintát követve adom meg a latinizált megfelelőiket.

⁴ A daoizmus nagyon rövid összefoglalását lásd Wen Haiming: *Chinese Philosophy*. Beijing, 2017. 36–45, illetve Kevin Burns: *Eastern Philosophy: the greatest thinkers and sages from ancient to modern times*. London 2019. 194–200.

⁵ Ez később a xuánxué fogalmából kiindulva önállóult filozófiai fogalomná bővül ki: 黑知识 (hēi zhīshì), ami konkrétan „fekete” vagy „sötét tudást” vagy „bölcsességet” jelent.

Li Jinquan által szorgalmazott „elmélyült rálátás” fogalmát fogom használni.⁶ Természetesen mint minden filozófia és vallás, a daoizmus ezen tendenciája is szorosan összefügg azzal a korrall, amelyben létrejött és kifejlődött, azonban helyszükében a történelmi kontextus pontos felvázolására nem lesz alkalmunk, ugyanis sokkal lényegesebbnek tartom azt, hogy megértsük, mit is feltételez a daoizmus xuánxué episztemológiája.

Mielőtt azonban belemennék konkrétan a témába, szükséges egy figyelmeztetést tennem: a daoizmusnak egyszerre van egy filozófiai, valamint egy vallásos irányzata, amelyek más módokon, más formában, más alapokon működtek, még ha nem is teljesen. Jelen írásom a filozófiai daoizmussal foglalkozik, nem a vallással. Noha nem lehet a kettőt tökéletesen leválasztani egymásról, mindazonáltal létezik elégséges különbség a jelen téma kapcsán való külön kezelésükre.

A daoizmus alapműve, a 道德经 (*Daode Jing*) feltehetőleg valamikor az i. e. 6. században született, a hagyományosan Tavasz és Ősz korszaknak nevezett időszakban (i. e. 711–476), azonban igazán különálló filozófiai iskolaként a Hadakozó birodalmak korától (i. e. 475–221) szokás említeni, amikor hatalmas politikai és hadi konfliktusok egy hatalmas filozófiai robbanást is kiváltottak.⁷ A filozófia terén ezt a robbanást voltaképp a daoizmus indította meg azáltal, hogy egy teljesen új értelmezést adott annak, amit korábban az „ég útja” fogalommal jelöltek,⁸ ugyanis ez egy központi téma volt azokban a vitákban. A daoisták meglátásában a 道 (dào),⁹ amelyet részben azonosítottak, részben pedig behelyettesítettek az „ég útjaként” – attól függően, melyik daoista belső tendenciát nézzük – legfelsőbb szubsztancia, mindenek eredete, személytelen – ez nagyon fontos! –, magába foglalja minden létező mozgásának és változásának törvényszerűségeit, valamint azokat a normákat és társadalmi törvényszerűségeket, amelyeket minden emberi közösségnek követnie kell, illetve idővel egyszerűen mindenek eredetének, lényegének és törvényszerűségének megfelelő általános fogalomná vált még a daoizmuson kívül is.¹⁰

Többek közt azért is lényeges pont ez, mert amint Xiao és Li rámutat az idézett munkájukban, ez egyfajta félateizmust vezet be a kínai gondolkodástörténetbe az egyéb irányzatokhoz képest, különösen abban, hogy elveti „az ég akarata” (Kong Zi)¹¹ elvét. A daoizmusban nincs akarata, sem meghatalmazása a mennyeknek, mivel nincs menny sem, mindössze ég és ég alatti, ahogy

⁶ Ez az általuk írt és szintén saját maguk által angolra fordított könyv „profound insight” kifejezésének egy általam megadott magyar változata. A fogalom pontos leírásához lásd Xiao Jiefu – Li Jinquan: *An outline history of Chinese philosophy*. vol. 1. Beijing 2008. 94–97.

⁷ A mű datálása roppant nehéz feladat, erről külön lásd D. C. Lau: *Appendix 1: The Problem of Authorship*. = Lao Tzu: *Tao te Ching*. New York 2001. 105–115.

⁸ Az eredeti fogalom a 天道, tiāndào, amelyet nagyon gyakran „mennyek útjának” szokás fordítani, angolban „the way of Heaven”, azonban ez némileg téves fordítás. A 天, tiān, mindössze eget jelent, nincs meg az a keresztényi „mennyek országa” tölblételelem benne, amivel szokás nyugaton azonosítani. A félreértés gyökere onnan származik, hogy a kínai filozófia legelső fordításait nyugatról érkező keresztény misszionáriusok készítették.

⁹ A leggyakoribb fordítások az 道 szót szokták használni a fogalom visszaadására, azonban mai napig nincs véglegesen leszögezett kanonikus megfelelője semmilyen más nyelven, sőt, még a kínai gondolkodástörténetben sem. Ahogy felvethető az, hogy a nyugati filozófia szinte egész története Platón óta azon vitázik, hogy mi is az idea, hasonlóképpen állítható az, hogy a kínai gondolkodástörténet több ezer éve alatt szakadatlanul vita folyt arról, hogy mi is a 道, dào. A *Daode Jing* azon tizenhárom változatában (a kínai eredeti, két magyar, két román és nyolc angol), amelyeket olvastam, minimum tizenhétféle különböző visszaadási kísérletet láttam eme egyetlen fogalomnak.

¹⁰ Xiao Jiefu – Li Jinquan: *i. m.* 90–91.

¹¹ Konfuciusz helyes neve.

nem léteznek szellemek és bármilyen transzcendens lények sem – legalábbis ebben a filozófiai formájában.¹² Ugyanígy viszont nincs megszemélyesített teremtő sem a daoizmusban, vagy bármelyik más kínai filozófiai iskolában sem, és maga az ég, a tiān sem egy megszemélyesített entitás, még kevésbé a Dao.¹³ Tőkei Ferenc magyar fordításában olvashatjuk: „*Ha az égalattit a tao-val kormányozzák, akkor a holtak szellemei [ku] nem művelnek csodákat [pu-sen]*”,¹⁴ illetve: „*Én nem tudom, hogy szülötte-e valakinek. Csak azt tudom, hogy mint képmás [hsziang], az ősoket is megelőzi.*”¹⁵

Xiao és Li ezen a ponton tér át konkrétan a daoista episztemológia elemzésére, amiben követni fogjuk őket. Mivel a Dao, az „Űt”, minden létező legfelsőbb eredete, így értelemszerűen a gondolkodás legfelsőbb eredete és legfőbb tárgya is. A *Daode Jing* 48. fejezetében olvashatjuk, hogy „*Aki tanulóssal foglalkozik, az napról napra gyarapodik (tudásban); aki a tao szerint él, az napról napra csökken (vágyak dolgában).*”¹⁶ Xiao és Li meglátásában a konkrét dolgokról szerzett ismeretek jelentik magát a tudásra való törekvést, ami a filozófiai daoizmus alapja.¹⁷ Ezt azért lényeges már az elején tisztázni, mert mint később látni fogjunk, mindazok az értelmezések, amelyek azt vetik fel, hogy a daoizmus tudásellenes, mindig csakis befele fordul, a külvilágról nem akar tudomást venni, kivétel nélkül tévesek. A tudásra való törekvés pedig – Xiao és Li értelmezésében – a Daóra való törekvés, a vele való harmóniában létezésre való törekvés. Lássuk azonban, hogy mi támasztja alá ezt az interpretációt, amely érdekes módon Kínában gyakoribb, míg nyugaton sokkal inkább a daoizmus „tudásellenes” értelmezése az elterjedtebb.¹⁸

¹² A vallásos daoizmus olyan aspektusaiba, mint a Nyolc Halhatatlan, nincs lehetőségünk itt belemenni, ezzel kapcsolatban lásd Terry F. Kleeman: *Celestial Masters: history and ritual in early daoist communities*. Cambridge 2016.

¹³ A konfucianizmus és a legizmus szintézisét adó Xunzi (荀子) pontosan fogalmazza ezt meg: 故程士而为山，程水而为海，旦暮程谓之岁，至高谓至天，至下谓之地，vagyis: „halmozva a földet hegyet kapunk; vizet gyűjtve össze tenger lesz; magasságot mérve magasságra az éghez érünk; mélységtől mélységhez haladva a föld az eredményünk...” (Saját fordítás John Knoblock angol fordítása alapján.) Forrás: *Xunzi*. Beijing 1999. 200. Ford. John Knoblock. Semmiféle utalás nincs „menny”-re, „mennyei országára” vagy bármiféle kínai gondolkodástól idegen keresztény koncepcióra.

¹⁴ Lao-Ce: *Tao te king*. Ford. Weöres Sándor, Tőkei Ferenc. Bp. 2001. 138. Jobbnak találok itt Daniel Baida Su és Chen Shangyu fordítását, akik nemcsak a szellemeket fordítják, hanem szellemek, istenek és szentek sem képesek az emberi világba való beavatkozásra, még ha léteznek is egyáltalán. Lásd Yuan Zhiming: *Tao te Ching: Original text and a modern interpretation*. Ford. Daniel Baida Su és Chen Shangyu. Bloomington 2010. 127. Az eredeti szöveghely ökinai nyelven uo.: 以道莅天下，其鬼不神。128.

¹⁵ Lao-Ce: *i. m.* 111. Ugyanakkor itt pedig lábjegyzetben Daniel Baida Su és Chen Shangyu előbbi lábjegyzetben idézett műve a daoizmus vallásos ága mellett száll síkra, mintha az volna az egyetlen, amellyel szemben én sokkal közelebbinek találok Xiao és Li korábban idézett művében található interpretációt. Egy hasonló interpretációért lásd Xu Yuanhong ford.: *Laws divine and human*. Beijing 2012.

¹⁶ Lao-Ce: *i. m.* 132. Daniel Baida Su és Chen Shangyu fordításában minél többet tanul, annál önteltebb lesz az ember, és minél inkább a tao szerint él, annál alázatosabb. – *i. m.* 103. Azonnal látni fogjuk az okát ennek a lényeges fordításbeli eltérésnek. Az eredeti szöveghely: 为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。

¹⁷ Xiao Jiefu – Li Jinquan: *i. m.* 94.

¹⁸ Abba a forráskritikai vitába pedig, hogy nyugaton miért a daoizmus „tudásellenes” értelmezése az elterjedtebb, most nincs alkalmunk belemenni. Azokról a neveléses értelmezésekről nem is beszélve, amelyek valamiféle gyermekességet próbálnak belélni a daoizmusba olyan erőltetett félrefordítások alapján, amelyek Lao Zi eredeti kínai nevét, amely egyébként 老子, „öreg mester” helyett „öreg gyerekként” értelmezik, csak azért, mert a 子 karakter gyereket is jelenthet, egy sor más dolog mellett. Mindennek ellenére NINCS az a komolyan vehető és legitím fordítás vagy értelmezés, amely a 老子 szókapcsolatot „öreg gyerekként” próbálná visszaadni. Kontár „fordítás” azonban, amely „fordítók” közül sok nem is beszél a kínai nyelvet, annál több található könyvesboltok polcain. A kínai filozófiát kínaiul nem tudó „fordítókról” lásd Paul R. Goldin: *Those who don't know speak: translations of Laozi by people who don't speak*

Xiao és Li egész konkrétan fogalmaznak: „Azon tudásra való törekvés, amely rávezeti az embert a legfelsőbb szubsztancia és mindenek eredetének felismerésére.”¹⁹

Az említett félreértés olyan szöveghelyek alapján történik, amelyek első látásra az ismeret, a tudás vagy a tanulás ellen beszélnek. Ilyenek például a *Daode Jing* 47. fejezete, amely az egyik leghíresebb fejezet. Lássuk Tőkei fordítását, amely a magyar fordítások közül az egyik jobb: „A bölcs ki sem lép az ajtón, s megismeri az ég alattit [a világot]. Kis sem pillant az ablakon és mégis látja az égi tao-t [a természet törvényét].”²⁰ Amint ebből a részletből is látszik, nem a tudás az, ami ellen a daoizmus fellép, hanem sokkal inkább a pusztán érzéki tapasztalatra való hagyatkozás, egyfajta naiv és közvetlen realizmus ellen való fellépés. Xiao és Li ugyanezt veti fel, hogy a daoizmus voltaképp mindössze az érzéki közvetlen tapasztalat- és információszerzés ellen lép fel, különösen azon formája ellen, amely nem veti alá nagyon komoly elmélkedésnek az így szerzett tudást.²¹ A daoizmus tehát nem vonja kétségbe a tudást és nem a tudatlanság, műveletlenség mellett száll síkra, ahogy gyakran vélni szokás, mindössze a kizárólag az érzéki tapasztalatra alapozott tudást veti el – ki sem lép az ajtón, és megismeri az ég alattit.²² Az érv a következőképpen néz ki: a valódi „Út” megértése nem követeli meg annak érzékszervi érzékelését, hiszen az „Út” a legfelsőbb szubsztancia, minden létező gyökere, eredetpontja, mindenben jelen van annak létezése minden pillanatában. Ezért is szokás a Daót úgy értelmezni mint „természettörvény”-t, hiszen a kettő itt nagyon komoly átfedést mutat. Ha ismered a Daót, ami mindenek eredetpontja, leglényegibb esszenciája, akkor ismersz mindent, mi ismerhető. Pontosan ezért létezik a tudásra a szikla metaforája a daoizmusban: a szikla monolitikus, nem széttördelt, nem darabjaira hullott, egységes, holisztikus és pusztán érzékszerveinkkel csak a felületét ismerjük, „bensejéről”, „tartalmáról”, „lényegéről” semmit nem tudunk. Pontosan ezért lép fel a szétforgácsolódás és a szilánkosodás ellen az episztemológia terén: a daoizmus számára a szakbarbár pedantéria nem azonos a tudással, még kevésbé a bölcsességgel. Pontosan azért nem, mert a szakbarbarizmus szűk látókörhöz vezet, és azzal ugyan miként lehetne a létezés legfelsőbb szubsztanciáját, a minden létezők lényegét átlátni. Mindemellett azonban ezzel tagad egy másik korábbi elméletet is, mégpedig Kong Zi azon elméletét, amely szerint a bölcs a tudásával együtt születik, és nincs szüksége különösebb tanulásra. Ezzel szemben a daoizmus egyik legalapvetőbb gondolata éppen az, hogy a gondolkodás, az elmélkedés, a „kogníció” legfontosabb funkciója épp a Dao, vagyis a valóság lényegének megragadása. Már a *Daode Jing* első és egyben legismertebb soraiból is kitűnik ez: „A tao, amelyet szavakkal ki lehet fejezni, nem az örök tao. A név (ming), amelyet meg lehet nevezni, nem az örök név.”²³ A két sor lényege pontosan azt megmutatni, hogy a Dao sem formával, sem névvel nem rendelkezik, más szóval:

Chinese. = Uő: *After Confucius: Studies in Early Chinese Philosophy.* Honolulu 2005. 119–135, illetve Julian F. Pas: *Recent translations of the Tao te Ching.* Journal of Chinese Religions 1990/18. 127–141.

¹⁹ Xiao Jiefu – Li Jinquan: *i. m.* 94.

²⁰ Lao-Ce: *i. m.* 132.

²¹ Ehhez a bekezdéshez lásd Xiao Jiefu – Li Jinquan: *i. m.* 94–95.

²² Tehát: a daoizmus voltaképp nem a tudás, hanem – mai filozófiai fogalommal élve – a bulvár empiricizmus ellen száll síkra. Azon fajta agitálás ellen, amely azt mondja, hogy csak arról lehet biztos tudásunk, amit a magunk érzékeivel tapasztaltunk meg, azonban ez az álláspont már csak azért is felettébb problémás, mert ha komolyan vesszük, akkor az egész történelemtudományt kidobhatjuk az ablakon – egy sor egyéb tudománnyal együtt.

²³ Lao-Ce: *i. m.* 109. A szöveg eredeti formája: 道可道非常道，名可名非常名. Más helyeken feltárt formája a mondatnak: 道，可道也，非恒道也. A megfogalmazása a két kínai bambuszforrásnak különbözik, azonban az értelme nagy vonalakban ugyanaz.

nem rendelkezik formával, tehát pusztán érzékszervi észleléssel nem ismerhető meg, továbbá pedig nem létezik teljesen átfedő névvel sem, vagyis pusztán logikai-racionális gondolkodás által sem tárható fel teljes mértékben.²⁴ A módszer, amit a daoizmus ezen tendenciája ajánl, a xuánxué, vagyis az „elmélyült rálátás”.²⁵

A xuánxué fogalma így pontosan nem jelenik meg a *Daode Jing* szövegében, hanem ez annak a tendenciának a neve, amely először kezdett a daoista episztemológiával mélyrehatóan foglalkozni. Legelőször erre való utalás a *Daode Jing* legelső fejezetének utolsó sorában van: „...s egyik csodálatostól a másik csodálatos felé (haladni): minden titkok kapuja.”²⁶ Az idézett szöveg eredetije: 玄之又玄，众玄之门 (Xuánzhīyòuxuán, zhòng xuán zhī mén) – ezt fontosnak látom az elemzés okán, a bevett szokással ellentétben, a főszövegben idézni kínaiul. Nézzünk néhány másik fordítást ennek a kritikus pontnál (a zárójelbe helyezett írásjelek az én kiegészítéseim): „Darkness (玄) upon darkness (玄), the gateway to all that is subtle (玄)”;²⁷ „Mystery (玄) upon mystery (玄) – the gateway to manifold mysteries (玄)”;²⁸ „They are mystery (玄) upon mystery (玄), gateways to the infinite mutability of the Dao (玄)”;²⁹ végül pedig „Darker (玄) than any mystery (玄), the Doorway whence issued all Secret Essences (玄).”³⁰ Nagyon nehéz volna eldönteni a kínai és különösen az ókínai nyelv jellegzetességei okán, hogy ezek közül melyik is a legpontosabb vagy egyáltalán az eredetihez valamennyire közel álló fordítás. Azonban azt látjuk, hogy a 玄 szónak általában titkot, titkozatosságot, rejtélyt, sötétséget, esszenciát, kifinomultságot, elmélyülést feleltetnek meg a különböző fordítások.³¹ Mindezek önmagukban (之) is ilyenek, és önmagukba is foglalják (之) saját jellemzőiket, ugyanakkor önmagukban kapuk (门) mindaz felé, amit kifejeznek, ami mindössze egy kapu (门) a minden titkok titka (众玄), a legfelsőbb lényegiség, a mindenek eredete, vagyis a Dao (道) irányába. Ennek tanulmányozása lett a xuánxué a daoista episztemológia egyik alapvető ága.³² Az viszont nagyon világos kell legyen már itt, hogy

²⁴ Az úgynevezett „logikai iskolának”, amit a Nevek Iskolájának (名家) is hívtak, egyik feladata épp az lett volna, hogy demonstrálja a Dao logika általi megismerhetőségét. Azonban a nem sokkal később színre lépő legizmus (法家) alapú Qin dinasztia teljesen elfojtotta a logikai iskolát, amely a buddhizmusig és az indiai filozófia Kínába való megérkezéséig szinte teljesen eltűnt. Lásd Wen Haiming: *Chinese Philosophy*. 52–59.

²⁵ Itt a Xiao és Li által használt „calm observation”, valamint más helyeken „profound insight”, a 玄 és alább hamarosan jelzett néhány fogalom köztes, párhuzamos, egymás viszonylatában tett fordításból jutottam az „elmélyült rálátás” fogalmához. Ugyanakkor azért találok jónak az „elmélyült rálátás” fogalmát, mert hangsúlyozódik az, hogy a daoizmus a mélységbe, a sötétségbe, a titokba, a homályba vezet, és azon keresztül ér el a tudás szintjére: a mélyből látni rá valamire az alá- és föléhelyeztettség ellentmondása. Ezt alább bővebben kifejtem.

²⁶ Lao-Ce: *i. m.* 109.

²⁷ Lao-Tzu: *Tao te Ching*. Ford. D. C. Lau. New York 2001. 49.

²⁸ Uo. 3.

²⁹ Lao-Tzu: *Daode Jing: the way to goodness and power*. Ford. James Trapp. London 2017. 8.

³⁰ Lao-Tzu: *Tao te Ching*. Ford. Arthur Waley. Hertfordshire 1997. 1.

³¹ Az évezredek során a 玄 fogalma átalakult: ma azt mondjuk 形而上, és akképpen lehetne lefordítani, hogy „ami a fizikai forma előtt létezik (és így nem részesül ebből)”, azonban maga ez a fogalom régebbi a daoizmusnál is, ugyanis már a *Változások Könyvében* (易经) is felmerül. A középső 而 karakter jelenthet „átalakulást” és „átváltozást” is, azonban téves Boodberg azon felvetése, hogy ennek okán a szó értelme „az, ami meghalad” volna. Sokkal inkább az az értelme, hogy „az, ami forma nélküli és mindenszerű”. A fogalomnak létezik egy párja, a 形而下, amely leegyszerűbb formájában úgy fordítható, hogy „az, ami rendelkezik fizikai formával”. Ezen értelmek következtében a „metafizika” mai kínai szava a 形而上学, vagyis „mindannak a kutatása, bölcsellete, tanulása, ami nem rendelkezik fizikai formával”. – Forrás: Wing-Tsit Chan: *A sourcebook in Chinese Philosophy*. New Jersey 1969. 786–787.

³² Lásd D. C. Lau: *Appendix 2: the nature of the work*. = Lao-Tzu: *Tao te Ching*. New York 2001. 105–115. Továbbá, lásd a 学 karakter jelentése „tudás”, „tanítás”, „tanulás”.

sem az eredeti kínai szöveg, sem a fordítások nem tartalmaznak semmiféle utalást felvilágosodásra, sőt épp az ellenkezője: sötétség, elrejtettség, titok, homály, változatosság, elvontság, sőt titokzatos lényegiség. Ugyanakkor látni kell, hogy egyik fordítás egyenesen azonosítja a Daót a xuánnal, ami egy igencsak kontextuális, azonban teljesen helyes olvasata az eredeti kínai szövegnek.

Xiao és Li hangsúlyozzák, hogy ennek az elmélyült rálátásnak a külső világgal való megbékélés a módja – ami, újra hangsúlyozzuk, természetesen nem jelenti a róla való tudatlanságot – és az, hogy az szív-elmében³³ az ember „egy békés, passzív ürességgé” váljék. A Dao megismerésére egy közvetlenül introspektív módszerre van szükséged, azonban ez még csak az érvrendszer fele. A daoizmus meglátásában az önismeret és a létező világ ismerete egy és ugyanaz, ugyanis a világ része maga az önmegismerő is. Tehát: az egyén és a személye nem válik el a létező egészétől, nem válik el a világtól, hanem annak szerves és attól elválaszthatatlan része. A Dao minden létező legfelsőbb lényege és eredete, így az önmegismerő és az ő gondolkodásának is legfelsőbb lényege és eredete.³⁴ Önmagad egy vagy a létezéssel,³⁵ azonban mint látni fogjuk, ez a daoizmus számára sokkal többet jelent, mint amit a mai divatos spiritualizmusban értenek rajta.

Ez az ürességfogalom az, ami a legtöbb értelmezőt megtéveszti, és arra a következtetésre vezet, hogy a daoizmus tudásellenes alapállást venne fel. Nézzük azonban előbb, hogy a „rálátás” fogalmára milyen szavakat találunk a *Daode Jing* lapjain. Alapvetően három fogalommal találkozunk: 览 (lǎn), 监 (jiān) és 鉴 (jiàn).³⁶ Az első fogalom jelentése látás, látvány, nézés, olvasás, keresés. A másodiké vizsgálat, felülvizsálat, értékelés. Végül a harmadiké – és ez a kulcsfogalom – látás, látvány, tükör, tükröződés, vizsgálat, reflexió, önmagára tekintés. Ez a rálátásra, tudásra, bölcsességre, ismeretre használt három fogalom adja meg az értelmezés lényegét. Xiao és Li fogalmazásában a szív-elme olyanná kell váljon, mint egy tökéletesen tiszta tükör, amely mesterséges fogalmak nélkül tökéletesen visszatükrözi a valóságnak azt a képét, amely rávetül: minden önmaga tökéletes „természetes önazonosságában” (自然) tükröződik vissza. Xiao és Li itt Heshang Gong értelmezésére alapoz, aki egy feltehetőleg időszámításunk szerint első századi remete volt. Heshang megfogalmazásában: „a mélyreható rálátás mindig a kiüresített szív-elmében gyökerezik, amely mindig egy sötét hely.”³⁷

Itt egyszerre három kulcsfogalommal is találkozunk: mélyreható rálátás, szív-elme (心) és sötétség (玄). Azonban a kommentár és az üzenet helyes megértéséhez muszáj megértenünk azt, hogy a daoizmusban az üresség nem azt a negatív konnotációt hordozza, mint amit a nyugati filozófia vagy egyáltalán a közgondolkodásban megszokott: nem a hiány, hanem a potenciális, a lehetséges, a nyitott fogalmakkal lehetne behelyettesíteni. A *Daode Jing* azért is tartalmaz oly

³³ A kínai gondolkodástörténetben az elme és a szív fogalma nem vált olyan élesen el, mint a nyugati filozófiában. Noha a 心 (xīn) karaktert leggyakrabban a „szív” megfelelőjeként szokták használni, igazából mindkettőre használható, és egyszerre jelöli mindkettőt. Például a „pszichológia” szava kínaiul 心理学 (xīnlǐ xué), amelyet úgy lehetne magyarul fordítani, hogy a „szív-elme megértésének tana”.

³⁴ Xiao Jiefu – Li Jinquan: *i. m.* 96.

³⁵ Ez az oka annak, hogy a 自然 (zìrán) fogalmát nagyon sokszor a *Daode Jing* különböző fordításában angolul a „self-so” (önazonos, önmagával azonos, önmagában olyan, amilyen) műszóval adják vissza, noha a modern nyelvben annyit tesz: „természetes” vagy „természet”. A *Daode Jing* lapjain ez egy nagyon specifikus fogalom, ami valaminek önmaga legmélyebb lényegiségével való önazonosságát fejezi ki.

³⁶ Xiao Jiefu – Li Jinquan: *i. m.* 96.

³⁷ Uo.

sok edény és víz tematikájú metaforát,³⁸ mert az egyik üzenete éppen az, hogy mindössze az az edény képes befogadni, amely üres, amelyben van hely, pontosan úgy, ahogy új tudást, tapasztalatot mindössze az az ember képes befogadni, akinek szív-elméje nyitott, tehát üres. Így pedig a daoizmusban az abszolút üresség mindössze az abszolút nyitottság megfelelője, így pedig az abszolút befogadása is. Ezért mondható el, hogy a daoizmusban az üresség egy pozitív jelző. Az egyik legszembeötlőbb szöveghely a *Daode Jing* kilencedik fejezete, amelyben azt olvashatjuk: „*Jobb az edényt tele nem tölteni, semhogy két kézzel kelljen vinni a túlságosan teli edényt*”,³⁹ ahol pontosan a telítettségtől int óva a mű, az üresség mellett szállva síkra. A tizenegyedik fejezet mondja ezt ki talán még pontosabban: „*Harminc küllő együtt tesz ki egy kereket, de a kerék használhatóságát (éppen a küllők közti) nemlét (űr) biztosítja. Agyagot forgatva csináljuk az edényeket, de az edény használhatóságát éppen a benne lévő nemlét biztosítja. Ajtót és ablakot vágva csináljuk a házat, de a ház használhatóságát éppen a benne lévő nemlét [belső tere] biztosítja. Ezért a lét hasznot (li) hajt számunkra, a nemlét azonban használhatóságot (jung) biztosít.*”⁴⁰

Ezen a ponton én jobbnak találom Ágner Lajos fordításában az utolsó mondatot, amely értelmét ő lényegesen jobban adja vissza: „*Az anyag a dolgok hasznosságát, az anyagtalan a lényegét határozza meg.*”⁴¹ Itt ugyanis nagyon világossá válik az üresség és a lényegiség kapcsolata: az anyagtalan, a nemlét a lényegét határozza meg. Ezért nincs ellentmondás a daoizmusban az üresség és a bölcsesség között, ugyanis amint fentebb láttuk, a bölcsesség csakis az üresség megléte mellett tételvezhető fel, így pedig a daoista számára az üresség nem az ostobaságot, hanem a tudásra való legnagyobb nyitottságot fejezi ki.⁴²

Ugyanez a téma tér vissza a külső és a belső közötti hasonlatban, amit a *Daode Jing* tesz. Az emberi tudást mindig korlátozzák élete időbeli, térbeli, földrajzi határai, képességei, és ez az „elmélyült rálátás” éppen annak a módszere, hogy ezeken a korlátokon túllépjen. Ebben látszik az a különbség, amit bevezet a *Daode Jing* a potenciális és aktuális tudás között, noha természetesen nem ezekkel a fogalmakkal. A daoizmus egyik, noha nem Lao Zi-től, hanem a

³⁸ Lásd a *Daode Jing* nyolcadik, kilencedik, tizenegyedik, tizenötödik, harminchatodik, harminckilencedik, negyvenyedik, hatvanegyedik és hetvennyolcadik fejezeit.

³⁹ Lao-Ce: *Tao te King*. Ford. Ágner Lajos. Bp. 1943. 5. Noha a magyar fordítások közül eddig Tőkei Ferenc fordítását használtam, mivel valóban a jobb fordítások közé tartozik, ezen szöveghely általa visszaadott magyar változata egész egyszerűen félrefordítás: „*Aki túlságosan megfeszíti íját, az jobban tette volna, ha idejében abbahagyja.*” – Lao-Ce: *Tao te king*. Ford. Weöres Sándor, Tőkei Ferenc. 112. Az eredeti kínai szöveghelyben sem íjról, sem feszítésről, semmi ilyesmiről nincs szó: 持而盈之，不如其已。 – Mindkét kínai szövegrész: Yuan Zhiming: *Tao te Ching: Original text and a modern interpretation*. Ford. Daniel Baida Su és Chen Shangyu. 27. Arról nem is beszélve, hogy a nyugati logikai formák túlnyomó részével ellentétben a kínai logikai iskolák sosem az egymástól pontosan elkülöníthető állapotokra helyezték a hangsúlyt, hanem az átalakulások, az átmenetek, maga a dialektika folyamatának és vizsgálatának szentelték a legtöbb figyelmet. A Logikai Iskola (名家) számos esetben mutat rá erre, és ez is az egyik oka, hogy a klasszikus kínai logikában nem jött létre soha a „logikai kategóriák” elképzelése úgy, ahogy Arisztotelésznél felmerült Nyugatban. Fehéren-feketén elválo kategóriák helyett egymásba átmenő fázisok vannak, amit maga a kínai nyelv jellegzetességei is alátámasztottak.

⁴⁰ Lao-Ce: *Tao te king*. Ford. Weöres Sándor, Tőkei Ferenc. 113.

⁴¹ Az utolsó mondat az eredeti szöveghelyen: 故有之以以为利，无之以以为用。 – Forrás: Yuan Zhiming: *Tao te Ching: Original text and a modern interpretation*. 31.

⁴² Itt lényeges megérteni, hogy a kínai gondolkodástörténetben teljesen más megközelítése van az ellentmondás koncepciójának, mint a nyugati formális és más logikában. A kínai megközelítése a témának azt veti fel, hogy az ellentmondás mint olyan egy nagy egész, amelynek a két oldala átfedheti, kiegészítheti, sőt adott esetekben fel is cserélheti egymást – részben ezt fejezi ki a daoizmus legismertebb jelképe is, amelyet gyakran tévesztenek össze a Yin yang filozófiával. Erről bővebben lásd Eli Franco: *Xuanzang's proof of idealism*. Horin 11(2004). 199–212., illetve Kevin Burns fentebb idézet művét.

másik nagy daoistától, Zhuang Zi-től származó alapvető kijelentése az, amely szerint „életünk véges határok által keretezett, a tudás azonban határtalan.”⁴³ A *Daode Jing* első sorai arról, hogy a Dao-nak nincs sem formája, se nem fejezhető ki nyelvben pontosan erről szól: a nyelv mindig leíró jellegű, azonban sosem ragadja meg azt a lényegét, amelyet ez az „elmélyült rálátás” hivatott megragadni. Ez pedig visszavezethető a korábban említett sziklametaforához, ugyanis a tudásnak a daoizmus szerint négy alapvető tulajdonsága van, akárcsak a sziklának. Faragatlan egységes egész, a különböző koncepciók, fogalmak, szavak nem választanak le semmit róla, nem tördelik szét, darabolják fel. Holisztikus, monolitikusan önhatárolt és önfenntartó: tudás az, ami egységet fejez ki, nem szakbarbár pedantériát. Immanens, mindig kézhezálló, mindig jelenlévő, „helyzetimmanens”, ugyanakkor a valóság mindenkor kerete és része is. Végül pedig megtevesztő, homályos, első látásra érthetetlen, elmélyült rálátás nélkül, vizsgálat és önvizsgálat hiányában felfoghatatlan.

Ezért alakult sokáig úgy a kínai gondolkodástörténet, ahogy:⁴⁴ az egyéni meglátás ebben is háttérbe szorult és sokkal fontosabbá vált a filozófiai tantételek⁴⁵ lemásolása és azok pontos értelmezése. Ez azt jelentette, hogy bizonyos értelemben a kínai gondolkodástörténet egyfajta emergens filozófia abban az értelemben, hogy új dolog azután tűnt fel, miután már olyan mennyiségű kommentár jelentkezett a régi dologhoz, amely elkerülhetlenné tette az új felbukkasát.⁴⁶ Ebben az episztemológiai modellben tehát az egyéniség az üresség helyét foglalja el: ezt az „individualizált ürességet” kell feltölteni a mindenki számára adott „kollektív telítettség-gel”, vagyis a tudással, később pedig maga a Dao-ról való tudással. Majd ismét, újból és újból, előlről kezdve. A daoizmus legérdekesebb társadalomfilozófiai meglátása – ugyanis a *Daode Jing* nem pusztán „spirituális” mű, ahogy nagyon gyakran félreértelmezik, hiszen szinte a teljes második könyv társadalomfilozófia, csak azt kevésbé idézik naplementés fotókon – éppen az, hogy a „bölcst”⁴⁷ pontosan az az ember, aki képes a maga kis individualizált álláspontjáról a közösségi, kollektív, társadalmi, „tömeg”⁴⁸ álláspontra helyezkedni, majd ezt kiterjesztve az egész valóságra, elérni a Dao ismeretét.⁴⁹

Innen térhetünk vissza oda, hogy voltaképp mi is a kapcsolat az üresség-sötétség és tudás-ellentmondás fogalom párok között. A *Daode Jing* huszadik fejezete azt mondja, hogy a tömeg készen vallott tudása mindig tiszta, egyszerű, ragyogó, világos és egyértelmű. Ezzel szemben a bölcstudása, aki megragadta már a Daót, mindig nehéz, ellentmondásos, sokrétű, összetett, homályos, első látásra érthetetlen, kellemetlen és kényelmetlen. A huszadik fejezet első sora nagyon konkrétan fogalmaz ezen a téren: „*Ha nem volna többé tanulás, nem létezhetne bánat*

⁴³ A mondat eredeti kínai formája: 吾生也有涯，而知也无涯， bővebben lásd Xiao Jiefu – Li Jinquan: *i. m.* 130–139.

⁴⁴ A nyugati és kínai gondolkodástörténet közötti alapvető különbségek egyikét vizsgáló korábbi angol nyelvű cikkem lásd a *Cogito* nevű szingapúri filozófiai lap online felületén: <https://cogitocollective.org/2019/06/02/moderately-prosperous-society/>

⁴⁵ A 教 (jiào) szó kontextustól függően egyaránt jelent vallásos tant, filozófiai tant, oktatást, tanítást és nevelést.

⁴⁶ Érdekes volna ezt, már doktori témám okán is, a marxista filozófián belüli a „mennyiség minőséggé válik” szempontból megközelíteni, ám ez a legjobb esetben is egy későbbi kutatás témája lehet csupán.

⁴⁷ A 君人 az a fogalom, amelyet általában „bölcsként” szokás visszaadni, azonban ez nem pontosan megfelelő, továbbá a kínai szó sokkal többet fejez ki, végül pedig a fogalom közel átfordíthatatlan más nyelvre. Illetve a daoizmus gyakori csereszava erre a 圣人, amelyet szintén szokás „bölcsként” is fordítani, azonban ez inkább „szent ember”.

⁴⁸ A tömeg ezen értelmében használt kínai szava a 众.

⁴⁹ Ez hasonlatos ahhoz, ahogy a sztoikusok elképzelték a társadalmi köröket az egyén saját elméjétől egészen a valóságig, azonban mégsem teljesen ugyanaz.

sem.”⁵⁰ Ám ha ezt összeolvassuk a mű egészével, épp az jön ki belőle, hogy ezt a bánatot a tanulás és tudás, a Daóra való elmélyült rálátás érdekében maradéktalanul vállalni kell, vagyis ismét: a daoizmus nem tudásellenes. Pár sorral alább a bölcs személyébe helyezkedve azt mondja a szöveg: „*A közönséges emberek ragyognak, csak én vagyok maga a homály.*”⁵¹ Ez nemcsak a fenti sorokat támasztja alá, ahogy egyébként a huszadik fejezet egésze is, hanem azt az írásom elején felvetett pontot is, hogy a daoizmus nemcsak elveti, hanem egyenesen tagadja a felvilágosodás élményét.

Azonban itt van egy szubjektumfilozófiai vetülete is eme kérdésnek, ugyanis a *Daode Jing* pontosan azt veti fel, hogy az egyén álláspontjáról a tömegére helyezkedni épp azt jelenti, hogy a tudás kételye – a folyamatos kérdés és kritika által – a tisztát homályossá, a biztosat kételyessé, az egyszerűt összetetté tenni,⁵² a bevett korábbi konfuciánus társadalmi rendet a feje tetejére állítani.⁵³ Pontosán ezért állítható, hogy az a fajta befelé fordulás, amelyet a *Daode Jing* ajánl, nem szolipszizmus, nem akarja kizárni a valóságot, a létezés: nem a világtól való elfordulásról van szó, amint látuk a szív-elve és a tükör metaforáinál, hanem éppen hogy a világ felé való fordulásról, hogy az a saját szív-elménkben visszatükröződhessék. Az érvelés a következőképpen hangzik. A Dao mindenben ott lakozik, hiszen minden létezők eredete és legfelsőbb szubsztanciája, ám ha ez így van, akkor következik, hogy bennem is lakozik, így pedig a világ megismerése és önmagam megismerése elválaszthatatlanul egybeforr. Az elmélyült rálátás általi introspekció önmagamtól idegenít el önmagamon keresztül: önmagamra figyelve a saját szív-elmében tükröződő valóságra lelek, és ezáltal a kettőből összeálló Daóra ismerek. Ezen daoista episztemológia, a xuánxué, az önmagamra figyelés által közelít a világhoz, s így egyszerre távolít is magamtól: odáig terjeszti ki a szubjektumot, amíg az feloldódik a valóságban, amelynek része. Önmagam megismerése így elszakíthatatlan a világ megismerésétől. A Dao részben pontosan ezért is megnevezhetetlen és leírhatatlan: mindenben benne lakozik, tehát nincs semmi elkülönítő jellemzője, ami alapján el lehetne bármitől is választani, mert minden jellemző, amit az ember valaha kigondolhat, már eleve része is és részesül is belőle, mint mindenek legfelsőbb szubsztanciájából és eredetéből.⁵⁴

A daoizmus ezért nem szolipszista, ezért nem tudásellenes, ezért nem hajszolja a felvilágosodást, és ezért nem az egyszerűség filozófiája, ahogy oly sok esetben halljuk. Reményeim szerint az írás során sikerült megfelelően alátámasztanom, hogy a daoizmus épp mindezek szöges ellentéte, és emellett azt is, hogy egy legitim filozófiai iskola és tendencia, mindamelllett, hogy csak egyik alágát vettük itt szemügyre. Különösen azt tartom vesszőparipámnak, nemcsak a daoizmus, hanem általában a kínai gondolkodástörténet kapcsán, hogy láttassam, hogy ezek a

⁵⁰ Lao-Ce: *Tao te king*. Ford. Weöres Sándor, Tőkei Ferenc. 117.

⁵¹ Uo. 118. Az eredeti szövegrész beszédes, így fontosnak látom idézni: 俗人昭昭，我独昏昏。

⁵² Már csak ezért sem igaz az, hogy a Lao Zi által elgondolt daoizmus „az egyszerűség filozófiája” volna. Itt érdemes figyelmesen olvasni azt, amit Xiao és Li a daoizmuson belüli „naiv dialektikának” nevez. Egy olyan dialektika, amely nem teljesen értette még meg, a történelmi korból adódóan, az érzéki tudás és a racionális tudás közötti dialektikus viszonyt, azonban már tartalmazza eme dialektikus viszony megértésének magvait.

⁵³ Ez az a pont, ahol a *Daode Jing* legkevésbé ismert aspektusa sejlik fel, mégpedig a daoista társadalomfilozófia, amelynek legmesszebb elmenő konklúziója volt, hogy amennyiben az uralkodó nem mondható legitimnek, az ellene való lázadás jogos, sőt a Dao szemszögéből nézve morális kötelesség. Lásd Yuri Pines: *To rebel is justified? The image of Zhouxin and legitimacy of rebellion in Chinese political tradition*. *Oriens Extremus* 47(2008). 1–24.

⁵⁴ A világ, valóság, a személy és a szubjektum összefüggéseiről a daoizmuson belül lásd Yuk Hui: *The question concerning technology in China: an essay in cosmotechnics*. Falmouth 2016. 61–101.

gondolkodási és elmélkedési formák nem merülnek ki a mindössze nyugati értelemben felfogott spiritualizmusban.⁵⁵ Más példával élve: a Buddha-kép kihelyezése a polcocskára és az előtte való napi többszörös hajlongás mit sem ér, ha az ember továbbra is hányattatik a nyolc szél⁵⁶ által. A daoizmusról és a „keleti tanokban” való elmélyedésről kár úgy beszélni, hogy közben nem vesszük figyelembe azt, amit mondanak: felszín marad „elmélyült rálátás” helyett.

Ezen kutatás egyik számomra fontos következtetése épp a jelenlegi téma kapcsán az volt, hogy ha az itt leírtakat komolyan vesszük, és elvisszük ezeket a felvetéseket a maguk logikai végkövetkeztetéséig, oda lyukadunk ki, hogy a xuán (玄) voltaképp azt jelzi nekünk, hogy a valóság funkcionálisan név nélküli. Ebből pedig az következik, hogy a xuánxué (玄学) annak a módszertana, hogy ráébredjünk arra, hogy az, ahogyan a nyelv és más eszközök segítségével, többé vagy kevésbé találó fogalmakkal próbáljuk megnevezni a megnevezhetetlent, voltaképp mindig is holt próbálkozás lesz. A legbornírtabb példával élve: az, hogy mindezeket írva egy széken ülök, és egy asztalra támaszkodom, a „szék” és az „asztal” nevek merő nyelvi és kulturális konszenzusok (az egységes, monolitikus valóság sziklájából letört szilánkok) – mindazonáltal azonban a jelölő és a jelölt közötti szakadék objektíven nézve voltaképp továbbra is végtelen és áthidalhatatlan, így pedig pont annyira meg- és kiismerhetetlen, mint annakelőtte egységes, tömör egészként, „sziklaként” volt. Semmi sem indokolja, hogy a szék szó a legmegfelelőbb arra a valamire, amit ezzel a névvel illetünk, ugyanígy az asztal esetében. Itt pedig csak székről és asztalról beszéltem egyetlen nyelven; hol vannak még az olyan fogalmaink, mint a hit, metafizika, valóság, természet vagy épp filozófia az összes többi nyelven és azon túl is?

Számomra a daoizmus az egyik legérdekesebb gondolkodástörténeti forma, amellyel találkoztam: szinte minden elképzelhető formában szembemegy minden filozófiai iskolával, a maga idejében teljesen újat alkotott minden korábbi filozófiához képest a maga környezetében, és maradandóságát az is mutatja, hogy nem veszett a gondolkodástörténet kódéba kétezeröttszáz év alatt sem. Az a fajta alkalmazkodó képessége, amely összehozta és keverte minden későbbi kínai filozófiai formával, adja ezt az erejét: talán a legérdekesebb épp a daoizmus és a buddhizmus szinkretikus egymásmellettsége adott történelmi korokban, hatásuk a chan buddhizmus – amely a későbbi sokkal ismertebb zen buddhizmus eredetpontja – kialakulásában, amely mindmáig meghatározta egész Ázsia történetét. Ennek az alkalmazkodási képességnek nagyon nagy

⁵⁵ Egyrészt itt hozzáfűzném azt, hogy nem tartom helyénvalónak, amikor azt vetjük fel, hogy a kínai gondolkodásformák nem filozófia, mivel eltérnek a nyugati gyakorlattól – ezt némileg orientalizáló megközelítésnek látom –, másrészt itt figyelembe kell venni, hogy a spiritualizmus szintén egy nyugati szemléletmódban megalkotott fogalom, ami nem feltétlenül érvényes a kínai gondolkodástörténeti formákra. Pontosan úgy, ahogy félreértés azt mondani, hogy a keleti bölcsék „meditálnak”. A meditáció egy nagyon specifikusan nyugati, precízen Marcus Aureliusig visszavezethető fogalom. Ázsiában soha nem volt és most sincs meditáció. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ne lett volna, vagy ne lenne lelki vagy filozófiai gyakorlat, csak épp nem meditáció az. Ezért nem tartom helyénvalónak azt sem, amikor arról beszélünk, hogy a daoizmus „voltaképp mágia”. Nem az, és a „mágia” fogalma sem illeszthető bele minden probléma nélkül az ázsiai kultúrkörbe.

⁵⁶ A nyolc szél a chan buddhizmusban négy-négy párban megjelenő kísértés megnevezése. Lásd például Wu Cheng-en *Nyugati utazás* (西游记) című regényében a „Nyolc tilalmas disznó” (猪八戒) nevű szerzetest, akinek a neve pontosan arra utal, hogy megtérve a buddhizmus útjára miket kell betartson, és miket kell elkerülnön azért, hogy „disznóból emberré váljék”. Arról már nem is beszélve, hogy úgy a buddhizmus, akárcsak a daoizmus szélsőséges aszkéta és sok esetben vegetáriánus, élvezetektől mentes életmódot követel meg. Látni nálunkfelé „buddhistákat” vagy legalábbis azokat, akik annak vallják magukat, cigarettával, alkohollal, dözsölés közben, nos, felettébb megmosolyogtató. Lásd Kevin Burns: *Eastern Philosophy: the greatest thinkers and sages from ancient to modern times*. London 2019. 245–249.

részben épp ez a fajta xuánxué episztemológia az alapja, még akkor is, ha épp ez módosult a chan buddhizmusban, ami már a jól ismert „felvilágosodás” fogalmát helyezte központi szerepbe.⁵⁷

A daoizmus mindenféle összetettségét, különböző tendenciáit és átalakulásait esélyünk sem lenne egy ilyen rövid írásban kifejteni. Az i. e. 6–5. századok óta megszámlálhatatlanul sok oldalt szenteltek ennek a filozófiai iskolának, vallásnak és lelki gyakorlatnak. Itt mindössze a filozófiai daoizmuson belüli xuánxué episztemológia jellemzőit kíséreltem meg bemutatni. Ami itt olvasható, nem terjesztendő ki a daoizmus egészére, hanem csakis ezen a tendencián belül értelmezendő. Mindazonáltal úgy vélem, már ezek láttatják, hogy egy különleges gondolkodás-történeti formával állunk szemben.

Profound Insight: the Concept of 玄学 in Daoist Epistemology

Keywords: xuánxué, epistemology, Daoism, Chinese history of thought, syncretism

The concept of xuánxué (玄学) denotes a specific epistemology within Daoism that opposes all taboos of conventional knowledge regarding Daoism. The dogmas of emptiness, childishness, simplicity and ignorance and many others still alive and well especially in the western reception of Daoism evaporate in this epistemological context. A myriad of interpretations exist according to which not only Daoism, but the Chinese history of thought is mere spiritualism lacking any kind of philosophical depth, categories or content whatsoever. While it is true that one of the most prominent features of Chinese history of thought is its deep syncretism in which among other things philosophy, or that which we denote as such in the West, co-exists at the same time with a certain kind of religiosity, the above statement is nonetheless false. The aim of this essay is to present a very narrow segment of non-religious Daoism, that at the same time highlights how Chinese history of thought in no sense whatsoever lags behind western philosophy with regards to content or the modality of surveying the world.

⁵⁷ Lásd John McRae: *Seeing through Zen: Encounter, Transformation and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*. Berkeley 2003, különösen az utolsó fejezetet: 119–155.

Láng Márk

Fichte és Kierkegaard az Én azonosságáról és a különbségéről

Bevezetés

A Kant utáni filozófia legfontosabb kérdése, hogy hogyan helyezhető biztos alapokra az Ész rendszere. Amint ugyanis azt Schelling Hegelnek írott levelében is megfogalmazta, a német mester megadta az eredményeket, az út azonban még kidolgozásra vár.¹ Ennek útnak a kidolgozásában a legelső lépést Reinhold tette meg, aki már első művével olyan vitát váltott ki, amely a Kant utáni filozófiát egészében végigkísérte. Reinhold célja az volt, hogy egyesítse a kritikai filozófia két oldalát, az elméletit és a gyakorlatit, amihez egy megfelelő alapot kellett találnia. A nagy előrelépést a kérdésben ugyanakkor mégis Fichte hozta meg, aztán az őt követő két tübingeni szobatárs, Hegel és Schelling. Az alap problémájával olyan kérdések merültek fel, melyek hosszú időre meghatározták a filozófiai vitákat. Ezek közül elsődleges bizonyításra szorult az azonosság, feltétlenség és az elégséges alap kérdése is.²

Kierkegaard a korszellemmel szembe fordulva nem alkotott a szigorú filozófiai értelemben vett rendszert. Ezzel ellentétben egy olyan gondolkodásmód létrehozására törekedett, amely az embert a maga létező egzisztencialitásban tudja felfogni, a maga mindennapi létviszonyaiban, nem egy absztrakt, hanem egy személyes Én-nek a megragadásában, olyan jellemzőit vizsgálva, mint a szorongás, kétségbeesés, erkölcsi kötelesség vagy az Istenhez való viszony. Ugyanakkor az sem tagadható, hogy gondolatait éppen a sokat kritizált spekulatív filozófia nyelvezetén keresztül fejtette ki, és nemcsak a nyelvezetében, hanem tartalmi aspektusaiban is folyamatos átfedésben van Hegel, Schelling és Fichte bizonyos elgondolásaival.

Tanulmányomban amellett szeretnék érvelni, hogy a dán szerző gondolkodásának meghatározó alapját a kései Schelling és a Hegel hatása mellett a fichtei filozófia befolyásolta leginkább. A fichtei tudományt felhasználva alapozta meg ugyanis saját Én-fogalmát. Ennek folytán a következőkben a német filozófus Én-koncepcióját szeretném rekonstruálni, és a fogalom meghatározásában játszott kitüntetett szerepét, összefüggésben az alap problémájához szorosan kapcsolódó azonosság és különbség kérdésével, valamint ennek a problémának a lecsapódását a dán filozófus műveiben.

Az alábbiakban arra összpontosítok, hogy kimutassam a kierkegaard-i életműben megmutató fichtei hatásokat. A Hegel utáni filozófiában ugyanis erőteljesen megfigyelhető az a tendencia, hogy visszatérnek a fichtei filozófia alapvetéseihez, úgymint a praxis elsőbbsége,

Láng Márk (1994) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, langmark30@gmail.com

¹ Simon Ferenc: *Hegel élete és filozófiája*. Máriabesenyő-Gödöllő 2014. 27.

² Philipp Schwab: *A=A. Zur identitätslogischen Systemgrundlegung bei Fichte, Schelling und Hegel*. Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism. 12(2017).

a szubjektum kitüntetettsége, az abszolút dialektika ellenében pedig egy „antitetikus dialektikához”.³ Nem kivétel ez alól Kierkegaard sem. Ez az aspektus ugyanakkor, mely Fichtével rokonítja, az egzisztencia etikai stádiumában ragadható meg igazán,⁴ melyben az Én és nem-Én viszonyának fichtei kérdését Kierkegaard az Én és a társadalom egzisztenciális kontextusába helyezi át.

Fichte alaptétele és az Én azonossága

Fichte Reinhold hatására kezdi el a kanti filozófia tanulmányozását. Hamar rájön azonban, hogy az az elgondolás, miszerint transzcendentális filozófiát a tiszta ész kritikájára lehetne alapozni, melyen egyesíthetővé válik a két oldal – az elméleti és a gyakorlati –, egy fenntarthatatlan álláspont. Bár nagy érdemeket tulajdonított Reinholdnak, éppen ezen álláspontja miatt elvetette egész megoldási kísérletét, egyetlenegy aspektusát kivéve: a célját – vagyis hogy a különböző képességeket, melyeket Kant meghagyott a maguk koordinálatlanságában egy princípium alá lehetne rendelni. Fichte maga a megoldási módszerét *Tudománytannak* nevezte.

A korabeli vita középpontjában ennek az alapelvnek a kérdése állt. Két kantianus tábor sokrakozott fel egymással szemben: a fichtei megfogalmazás szerint a dogmatikusok és a kritikai filozófiát művelők. Előbbiek ezt a princípiumot a magánvaló dologból vezették le, utóbbiak pedig a transzcendentális appercepcióból indultak ki. E filozófiai program igénye az volt, hogy mind gyakorlati, mind elméleti értelemben is a kanti filozófia fundamentuma legyen. Fichte szerint a reinholdi filozófia csak az elméleti képességekre vonatkozik, csak közvetett módon a megismerési képességeken keresztül tudja a gyakorlati filozófiát megalapozni, mivel a képzetet tette meg alaptételnek, melyből levezethetetlen a gyakorlati ész és a szabadság.⁵ Éppen emiatt is világosnak kell lennie a ténynek, hogy az alapelv a szubjektumban van. Tehát mindent az általános szubjektivitás alá kell rendelni, az elméleti és a gyakorlati filozófiát egyaránt.

A szabadság kérdése volt az, amely azon álláspont ellen fordította, hogy a princípiumot a magánvaló dologból kell kinyerni. Az általa dogmatikusnak nevezett irányzat szerint ugyanis minden olyan elképzelésnek, amely a magánvaló dologból akarja igazolni a rendszer alapját szükségképpen tagadnia kell a szabadság eszményét. Minden olyan dolognak ugyanis, mely tudatunkban előfordul, szükségképpen a magánvaló dolog produktumának kell lennie, ami így azt jelenti, hogy azok a meghatározásaink is, melyeket állítólag a szabadságunknak tulajdonítunk, a magánvaló dolog produktumai. A dogmatikus gondolkodó tehát fatalista Fichte szerint, mert „nem tagadja a tudat ama tényét, hogy szabadnak tartjuk magunkat, mert az értelmetlenség volna, alapelvből viszont bebizonyítja e kijelentés hamis voltát”.⁶

Az alap meghatározása azért játszik kulcsszerepet a Kant utáni filozófiában, mert a königsbergi filozófus gondolkodásából hiányzott magának a totalitásnak a meghatározása. Annak a tisztázása, hogy minden addigi tudást kétségbevonó transzcendentális ismereteink határai miért ott vannak, ahol egyáltalán vannak. Fichte szerint a tudománytan éppen ezt biztosítja:

³ Von Richard B. Purkathofer: *Von Fichtes Ich zu Kierkegaards Selbst? Kontinuität und Bruch.* = Kierkegaard und Fichte *Praktische und religiöse Subjektivität.* Szerk. Jürgen Stolzenberg. Berlin 2010. 144.

⁴ Uo. 142.

⁵ Hankovszky Tamás: *Fichte korai tudománytanának alap gondolata.* Bp. 2014. 19.

⁶ J. G. Fichte: *Első bevezetés a tudománytanba.* = Uő: *Válogatott filozófiai írások.* Bp. 1981. 31.

a tudománytan fog abszolút totalitással bírni, amely tartalmazza az emberi szellem azon meghatározott cselekvéseit, amelyeket feltételelesen, feltétlenül, kényszerítve vagy szükségszerűen hajt végre,⁷ és egy olyan megalapozó erővel bírna, mely ontológiai elsőbbséget élvezne a logikával szemben, vagyis megalapozná magának a gondolkodásnak a formális jellegét.

Az alaptétel Fichte szerint nem lehet más, mint „az emberben lévő legfőbb ösztön”, az azonosság tétele, az $A = A$. Melyeket azonban kiegészít két másik alaptétellel is, ezáltal mintegy alaptételek rendszerét hozva létre.

Ahhoz, hogy a tudománytan totalitásként tudja felmutatni a tudás rendszerét, egy olyan alapot kell találnia magának, amely karteziánus értelemben mint fundamentum inconcussum állhat fenn. Philip Schwab foglalta össze, hogy milyen követelményeknek kell megfelelnie egy ilyen alaptételnek:⁸

1. Oly módon kell az egész rendszert alátámasztania, hogy általa egy erős és kikezdzhetetlen azonosság fejeződjön ki.
2. Ugyanakkor ebben az eredendő alapan formának és tartalomnak közvetlennek kell lennie, és egyesítettnek.
3. Az egységnek a tudás rendszerét kell kiadnia, azaz szubjektumnak és objektumnak az egységét kell tartalmaznia.
4. Az öntudatban kell megalapozva lennie, az öntudatnak pedig közvetlennek kell lennie.
5. Feltétlennek kell lennie, mivel ez nem a mindennapi empirikus öntudatot mutatja be, hanem az intellektuális szemléletet létrehozó abszolút Ént.
6. Mégsem áll fenn saját magában, alapját a karteziánus meditációból meríti. Fichte ezt így foglalja össze: „Az $A = A$ tételből indultunk ki; nem mintha ebből volna bizonyítható az én vagyok tétel, hanem azért, mert valami biztosból kellett kiindulnunk, mely adott az empirikus tudatban. Éppen fejtegetésünkéből tűnt ki azonban, hogy nem az $A = A$ alapozza meg az én vagyok tételt, hanem sokkal inkább az utóbbi az előbbi.”⁹ Tehát A csak azért lehet azonos A-val, mert szükségképpen lennie kell egy azonos Én-nek, amely igazolni tudja, a tételező A megfelel a tételezett A-ként megragadott második taggal. Fichte ebből azt a következtetést vonja le, hogy „minden, ami van, csak annyiban van, amennyiben az énben tételezett, és az énen kívül semmi nincs”.¹⁰

Hogyan lehetséges mégis a sokféleség és a választás, hogyan lehetséges a különbség? Ehhez Fichte egy második alaptételt is felvesz. Az Én tételez maga mellett egy nem-Ént is, mely tartalma szerint az elsőhöz kötődik, mivel az Én tételezi; ugyanakkor mivel negációjaként tételeződik, formája szerint feltétlen, így nem vezethető le az elsőből. Ám az önmagában vett szembeállítás lehetősége maga is feltételezi a tudat azonosságát. Az ebben a funkcióban cselekvő én eljárása a következő: A (a teljességgel tételezett) = A (amelyikre a reflexió vonatkozik). Ezzel az A-val mint a reflexió objektumával szemben tételezzük abszolút cselekedettel –A-t, melyről úgy ítélünk, hogy a teljességgel tételezett A-val is szemben álló, mert az előbbi az utóbbival megegyezik. Ez a megegyezés pedig a tételező és a reflektáló én azonosságán alapul.¹¹

⁷ J. G. Fichte: *A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról.* = Fichte. Szerk. Felkai Gábor. Bp. 1988. 213.

⁸ Schwab: *i. m.* 266. skk.

⁹ J. G. Fichte: *A teljes tudománytan alapvetése* Ford. Hanokvszky Tamás. Kézirat. Forrás: <https://btk.ppke.hu/db/0A/9D/m00000A9D.pdf> (Megtekintve: 2020.02.20) 6.

¹⁰ Uo.

¹¹ Uo. 9.

A két alaptétel közötti ellentmondás végett Fichte felvett egy harmadik alaptételt is, melyben szintézist próbál teremteni a szemben álló Én és nem-Én között. Az ellentmondás abban gyökereszik ugyanis, hogy attól függően, melyik alaptételt tekintjük érvényben lévőnek – érvényteleníti ellenpárját. E harmadik alaptételnek a jelentősége abban fejeződik ki, hogy feloldja a logikai ellentmondást, amely a két oldal között fennáll.¹² Vagyis: Én és nem-Én egymást korlátozzák, tehát a két tétel már nem határtalan és oszthatatlanul érvényes, hanem oszthatók. Ennek a szintézisnek magában kell foglalnia minden egyéb szintézist, ami csak érvényes lehet: ezeknek már benne és vele együtt meg kell valósulniuk.¹³ A harmadik tétel egy olyan platformot biztosít a számukra, amely által Fichte szerint viszonyba kerülhetnek, így a kettő között már nem ellentmondás, hanem kvantitatív megkülönböztetés áll fenn.

Mindkét logikai alaptétel egy transzcendentális magyarázathoz tartozik, így Fichte előtt két út állt: vagy lemond valamelyikről, vagy kibékíti egymással őket. Lemondani nem mondhatott le egyikről sem. Először is azért nem, mert ha az elsőről mond le, akkor nem tudhatjuk, hogy honnan vagyunk biztosak abban, hogy $A = A$. A második elvetésével viszont a sokféleség bizonyításától esnénk el. Másodszor, az első az öntételező, a második az önmagáról tudó aspektusát fejezi ki az Én-nek. Vagyis amíg az első alaptétel Én-meghatározása szerint abszolút, és nem létezik semmi vele szemben álló, addig a második tételben egy véges Én tételez magával szemben egy nem-Ént.

Kierkegaard ezt a problémát hidalja át az egzisztencia fogalmával, szerinte ugyanis a transzcendentális idealizmusban a gondolkodás megelőzi a létezést. Tehát mintegy cserét hajt végre ezen a konstelláción, kihangsúlyozva, hogy egy teljességgel absztrakt Én-nel szemben, mely magát a létet is csak saját cselekvése által tételezi, ontológiai elsőbbsége annak a létnek van, amely mindenféle gondolkodást megelőzően már individuális Én-ként tételezi magát. Ezzel együtt pedig el is veti mindenféle olyan metafizikai természetű megközelítést az Én-nek, amely a spekulatív gondolkodás módszerével szeretne állítást tenni róla.

Fichte számára az azonosság és a különbség dialektikája kapcsán nem maradt más megoldás, mint hogy összebékítse őket. Egy elméleti megközelítés azonban nem jut messzebb attól, hogy a két ellentétes pólus között egyfajta köztes pozíciót vegyen fel. A gyakorlati tudománytan segítségével azonban eljut egy olyan álláspontra, ahol a cél már a közöttük lévő ellentét felszámolására irányuló törekvés.¹⁴ Ez egy olyan mozgást jelent, mely bár csökkentheti az ellentétet a két antitetikus alaptétel között, azonban el soha nem törölheti. Az abszolút Én létezik mint ismereteink szükségszerű lehetőségfeltételeit tartalmazó transzcendentális struktúra, de ez nem azonos az individuális Én-nel, mivel az ember nem lehet csupán saját önmeghatározásának eredménye, vagyis meghatározásában éppolyan fontos a nem-Én szerepe is, vagyis minden, ami nem ő maga. Ezért létezik az Én abszolút ideaként: azt az eszményt testesíti meg, amivé válnunk kell.¹⁵ A gyakorlati

¹² Schwab: *i. m.* 272.

¹³ Fichte: *A teljes tudománytan alapvetése.* 16.

¹⁴ Hankovszky: *i. m.* 24.

¹⁵ „Továbbá felteszem magamról, hogy képes vagyok megtestesíteni ezt a fogalmat [Én] valamilyen kívülre végbemenő valóság cselekvésben; felteszem magamról, hogy birtokában vagyok valamilyen valóságos, valamely létteremtő hatóerőnek, mely egészen más mint a pusztá fogalomalkotás képessége. Ama fogalmak – a nevük célfogalom – a megismerési fogalmaktól eltérően nem utóképei valami adottnak, hanem előképei valami létrehozandónak.” – J. G. Fichte: *Az ember rendeltetése.* = Uő: *Válogatott filozófiai írások.* 334.

ész ugyanazt a célt tűzi ki tehát, amely ismereteink végső lehetőségfeltétele is, a tudást, illetve az önmagunkká válást.

Létezik tehát egy második Én is, gyakorlati ideálként, melynek – ahogy Fichte mondja – „általunk *kell* létrejönnie, de nem tud”.¹⁶ Az ember rendeltetése az, hogy egyre inkább azonossá váljék önmagával, és hogy ezt kiterjessze az egész emberi nemre, mígnem az emberiség „mindenütt egyformán kiművelt testté egyesül”.¹⁷ A gyakorlati ész tehát ugyanazt a célt tűzi ki elénk, mint amelyet ismereteink végső lehetőségfeltétele, az appercepció transzcendentális egységét, melyet az Én = Én képében ragadhatunk meg. Az embert tehát Fichte szerint az „önmagát teljeséggel tétélező, önmagával maradéktalanul azonos, abszolút énből kiindulva kell megértenünk”.¹⁸

Amennyiben tehát a tudománytanban primátusa is van a gyakorlati filozófiának az egésznek a középpontjában egy olyan eszményi Én áll, amely ugyan nem vagyunk, de amellyé szabadságunk révén válnunk kell, és amely a megismerés transzcendentális feltételeként valahogyan mindig is létezik. Fichte számára úgy van jelen egy alaptétel, hogy az kettő. Dialektikájuknak ez az antitetikus feszültsége lesz az egész gondolatmenet hajtóereje, melyet aztán a gyakorlati ész, az ellenmondás megszüntetését követelő kellés old fel. E kettő mellett az ellentétük megszüntetését lehetővé tenni hivatott harmadik tétellel kibomlik az egész világ és az emberi képességek tárháza. Fichte szerint nem elég, ha akaratumkat ehhez az eszményhez hangoljuk, hanem meg is kell valósítanunk azt. Ellenkező esetben ideális és reális valóságunk különbözne egymástól, melynek következtében nem válhatnánk többé Én-né sem. Ezt Fichte egy sajátos „antitetikus dialektika” segítségével bontja ki; amely a gyakorlati filozófia területéhez tartozik, amennyiben ez az Én-nek a nem-Én meghatározására való törekvésére utal.¹⁹

Az etikai stádium és az Én azonossága Kierkegaard-nál

Kierkegaard alaptézise, hogy a szubjektumot nem elsősorban a gondolkodás határozza meg, hanem létezése. Még pontosabban saját individuális létezése, amelynek bensőségessége számára közvetíthetetlen minden külső. Ez egy olyan állapot, melyet Hegel szerencsétlen tudatként határozott meg. Szerinte ez az álláspont a tudat egy történelmileg meghatározott, ugyanakkor túlhaladott mozzanata. Ugyanis a tudat képes meghasadságát meghaladni, és képes realizálni magát a valóságban, illetve felismerni, hogy azonos magával a valósággal. Kierkegaard ezzel ellentétben ezt nem egy meghaladott állapotként írja le, sőt szerinte a szerencsétlen tudat a polgári világ legjobbika, amennyiben képes megfogalmazni a jelenhez tartozó szubjektív viszony egyedüli adekvát lehetőségét.²⁰

Legnyilvánvalóbban egy ismeretelméleti meghasadságban mutatkozik meg a probléma. A külső és belső, azaz lényeg és jelenség azonosságának helyén Kierkegaard-nál már áthidalhatatlan különbség tátong. Ezt fejezi ki az irónia, illetve a humor, a két átvezető állapot a három stádium, az esztétikai, az etikai és a vallási között. E két köztes állapot két különböző szemszögét jeleníti meg az egzisztenciális szituációnak, idealitás és valóság elválasztásának szubjektív

¹⁶ Fichte: *A teljes tudománytan alapvetése*. 8.

¹⁷ Fichte: *Az ember rendeltetése*. 357.

¹⁸ Hankovszky: *i. m.* 31.

¹⁹ Purkarthofer: *i. m.* 146.

²⁰ Heller Ágnes: *Utószó*. = Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Bp. 1976. 1023.

és objektív nézőpontjai. Az ironikus szenved a világtól való távolságtól, a humorista azonban fölé emelkedik az elválasztottságnak. Az ironikus e szubjektív nézőpontjának következtében akadálytalanul képes mozogni az egzisztencia dialektikus folyamataiban, a dialektika ellentmondásaihoz ezért sokkal közelebb van a humor. A *Vagy-vagy* ezt a diszkrepanciát szubjektum és valóság között a szerelem/szeretet motívumának segítségével mutatja be. Az első stádiumban a másik pusztá tárgy a szubjektum számára, így lényegében semmi. Ugyanezzel a semmivel találja szembe magát az individuum a vallási stádiumban is, és mivel Istennel kapcsolatot nem alakíthat ki csak a szeretet paradox viszonyán keresztül,²¹ a lényeg, melyet a szubjektum nem saját magán belül, hanem radikálisan kívül posztulált, elérhetetlen marad a racionális tudat számára. Pozitív kapcsolat csak az etikaiban van, de ez is kudarccal végződik, mely elvezet az Én rezignációhoz, azaz szubjektum és objektum azonosságának lehetetlenségébe való beletörődéshez.²²

Mint azt korábban már említettem, a következőkben arra teszek kísérletet, hogy bemutassam mennyiben érhető tetten a kierkegaard-i Én-fogalomban a fichtei hatás, és azon belül is mennyiben érhető tetten a német gondolkodó alap-meghatározásából kinövő gyakorlati filozófiájában kulcsszerepet játszó sajátos dialektika. A következőkben az etikai stádiumot vizsgálom meg, amely arra tett kísérlet, hogy a szubjektum kibéküljön a társadalommal és a különböző társadalmi objektívációkkal, mint amilyen a hivatás vagy a házasság; hogy az egyén kísérletet tegyen arra, hogy az esztétikai stádium ironikus magatartását meghaladva, megtalálja helyét a mindennapokban azáltal, hogy a házasság eszményéhez köti életét.

Az etikai stádium szimbolikus alakja Wilhelm bíró, aki az esztétikai emberrel szemben határozza meg saját álláspontját. Szembenállásuknak két nagy ütközőpontja van. A bíró legfőbb kritikája, hogy az Én számára az esztétikailag élő ember életében nincs jelen semmilyen állandóság: Én-jének kontinuitását mindig a másokkal, a társadalommal való viszonyban próbálja meg meghatározni: „el tudsz-e képzelni rettenetesebb dolgot, mint hogy lényünk a sokféleségben bomlik szét”.²³ Így az ember éppen azt veszíti el, ami önmaga számára a legfontosabb: a személyisége összetartó erejét.²⁴

Itt nyer érvényt Kierkegaard szerint a választás kérdése, amely az etikai magatartásnak a tulajdonképpeni kifejeződése.²⁵ Maga a választás döntő jelentőségű a személyiség tartalma szempontjából; a választással az individuum dönthet afelől, hogy önmagát a maga autonóm mivoltában ragadja meg, vagy enged olyan meghatározásoknak, melyek nem a saját szabadságából fakadnak. „Ezt úgy is kifejezhetjük, hogy mások választottak helyette, mert elvesztette önmagát.”²⁶ Nem nehéz itt a Fichtével való szellemi kapcsolatot felmutatni. Kierkegaard azonban ezt a tételt még radikálisabban mutatja be, számára az egzisztencia azon döntő meghatározása, mely alól nem bújhat ki, így vagy úgy, de mindig meg kell határoznia saját magát, akár tudatosítja ezt, akár nem. „A személyiség még akkor is érdekelt a választásban mielőtt választanánk, és ha a választást kiiktatjuk, akkor öntudatlanul választ, vagy sötét hatalmak választanak benne.”²⁷

²¹ Ahogyan a *Vagy-vagy* utolsó részében a lelkész is megfogalmazza ezt az alapállást: Istennel szemben sohasem lehet igazunk.

²² Vö. Heller: *i. m.* 1026.

²³ Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Bp. 1976. 769.

²⁴ Uo.

²⁵ Uo. 777.

²⁶ Uo. 774.

²⁷ Uo.

Ezt értelmezhetjük úgy is, hogy mintegy elébe megy Fichte választáskoncepciójának, amennyiben a választásban nem is annyira a választást mint választást hangsúlyozza, hanem a választásra irányuló akaratot, vagyis a választás választásának a fontosságát. „Nem arról van szó, hogy a jót vagy a rosszat választjuk, hanem hogy az akarást választjuk.”²⁸ Az eredendő különbség felismerésére, illetve megszüntetésére irányuló elsődleges törekvést szeretné itt kihangsúlyozni. Fichte szerint ugyanis elsődleges fontosságú, hogy választásunkban észszerű lények módjára cselekedjünk, mert így az Ész segítségével látható be az ember valódi rendeltetése.²⁹ Kierkegaard számára azonban a hangsúly az Ész helyett a szenvedélyen van, amellyel az egységet nem egy racionális konstrukció segítségével próbálja meg „helyreállítani”, hanem a létezés differenciáltságában egy eredendő akaratnyilvánítás folytán mintegy az egység megragadására törekedni.

Nem nehéz kimutatni tehát, hogy milyen nagy hatással volt Kierkegaard-ra Fichtének a gyakorlati ész elsőbbségét hirdető tanítása. Nehezebb azonban azt meghatározni, hogy a két gondolkodónak a dialektikája hogyan viszonyul egymáshoz. Ami bizonyos, hogy Fichte korai tudománytanában az Én-nel szembeállított nem-Én végül az egész valóságot előállítja. Ez nem az Én transzcendentális aspektusára érvényes, hanem az empirikus valóságra. A valóság létrehozásához szüksége van egy olyan nem-Énre, amelyet soha nem lehet teljesen az Én-nel közvetíteni, amely egy végtelen törekvést von maga után. A fichtei „antitetikus dialektika” nem érthető meg a törekvés fogalma nélkül. Az Én, amennyiben lényegileg tevékenység, csak úgy érthető meg mint törekvés az ellentétes törekvés legyőzésére. A tárgyiség megoldásának problémája azzal a feladattal függ össze, hogy az ember szabadként határozza meg önmagát. A cselekvés akkor erkölcsi, ha azoknak a tényezőknek a legyőzésére irányul, amelyek korlátozóak a szabadságot mint öntevékenységet.

Kierkegaard gondolkodásának elsődleges kiindulópontja a német idealizmus spekulatív filozófiájának a kritikája. Az *Utóiratban* Climacus amellett érvel, hogy a létnek meg kell előznie a gondolkodást, melynek alapjaként egy olyan egzisztencia áll, amely az időben létezik, és a döntés kategóriája határozza meg azonosságát. Mivel Kierkegaard elutasította azon alaptételt, hogy a gondolkodás megelőzi a létet, úgy vélte, hogy a spekulatív filozófia téved az azonosság közvetlenségének mint kezdetnek a feltételezésével, mert az értelemnek alapvető természete, hogy minden tudást kiegészítse a maga számára. *A szorongás fogalmában* veti kritika alá a közvetlenség fogalmát.

Haufniensis abból a hegeli tételből indul ki, hogy a közvetlenség azonos a semmivel, vagyis lényege megszűnésében van. Hegel számára ez a közvetlenség a *Vallásfilozófiai előadásokban* az ártatlanság állapotában van jelen, Kierkegaard szerint azonban ez már csak azért sem lehet közvetlenség, mivel egy olyan állapot, mely képes létezni. Továbbá a hegeli logikában a közvetlenség a közvetettség által szűnik meg, ami egy immanens logikai mozgás, az ártatlanság viszont – állapot lévén – a transzcendencia által szűnik meg. Tehát az ártatlanság nem Semmi, vagyis közvetlenség, és nem is valamilyen tökéletes állapot, vagyis valamiféle tiszta harmónia, hanem – tudatlanság.³⁰ Az ártatlanság megszűnése egy ugráson keresztül megy végbe, vagyis egyik minőségből tételez egy teljesen másikat.

²⁸ Uo. 780.

²⁹ Fichte: *Az ember rendeltetése*. 366.

³⁰ Vö. Søren Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. = Søren Kierkegaard Művei 5. Pécs 2014. 320.

Kierkegaard szerint ez a probléma általános minden spekulatív filozófiában. Fichte számára az abszolút Én mint azonosság éppígy nem bír léttel, ugyanis ő az, amely a létezés mintegy „kitermeli” magából a véges Én és nem-Én formájában. Amennyiben azonban Fichte számára a teremtő Én azonos a teremtett Én-nel, ezzel egy elvont azonosságot tételezett. Tehát a törekvés, amely a véges Én-t mozgásba hozza, tartalmatlan: „törekvés a törekvés kedvéért”³¹ – vagyis egy végtelen negatív folyamat. A fichtei gondolkodás ezért nem értelmezhető másként Kierkegaard szerint mint az ironia egyik tipikus formája.

Richard B. Purkarthofer mutat rá, hogy Kierkegaard két végtelenfogalmat különböztet meg, melyet Hegel Fichte-kritikájára alapoz: egy negatívát, amely véges és végtelen antitetikájának produktív ellentétén alapul, illetve egy pozitívát, amely nyugvóponttra jut, és elnyeri a tartalmát. Ez a fogalom Kierkegaard-nál is fontos szerepet kap, azonban más aspektusból. Szerinte ebben a közvetíthetetlen ellentétben Fichte nem tudott túljutni a végtelen törekvés gondolatán. „A szembenállóknak össze kell kapcsolódnuk, míg meg nem szűnik minden szembenállás, míg létre nem jön az abszolút egység, ami persze, ahogyan ez a maga idejében majd megmutatkozik, csak a végtelen célba érő megközelítése által jöhetne létre, ám ez eleve lehetetlen.”³² Ebben a törekvésben minden valóság „elsápad”, ahol a szubjektum törekvése nem más, mint abszolút negativitás.³³ Ugyanakkor mégis kitüntetett fontosságú marad a fichtei dialektika a számára, mert benne találta meg az egzisztencia legfőbb jellemzőjének, a törekvésnek a hajtómotorját. „A folyamatos törekvés az egzisztáló szubjektum etikai létezésének kifejeződése.”³⁴ Ez a véges és végtelen között mozgó dialektikus folyamat képes ignorálni a különbséget a kontradiktórikus szembenállások során. A német gondolkodó számára azonban a törekvés egy soha véget nem érő folyamat, amíg Kierkegaard számára elérheti a célját, csak nem az egzisztálás során.³⁵

Az egyetlen hely, ahol a dialektikus mozgás végbemehet, a dán szerző szerint az individuum, a spekulatív filozófia hibája pedig éppen az, hogy a dialektikus absztrakttá teszi, és így éppen a lényegi problémát, a létezésproblémát tünteti el. Éppen ezért is fedezhető fel a közeledés a gondolkodásában a fichtei Én-konceptió gyakorlati követelményéhez. Ugyanakkor kritikával is illeti ezt a megközelítést, mégpedig abban a vonatkozásban, hogy absztrakt marad, nem tudja a létet megragadni, mivel az én Kierkegaard számára a konkrét Én, aki a mindennapi életben ragadható meg. „Az örök énnel nincs múltja, így az időbelinek sincs.”³⁶ Az énnel ez az absztrakt felfogása nem képes elgondolni a valóságot úgy mint történelmet, mint múltat stb., csak egy metafizikai világot képes a maga számára felépíteni. Ezzel egy időben pedig egy negatív szabadság munkál benne: szabadság mindentől.³⁷ Ezzel szemben a *Vagy-vagy* etikai stádiumában a nem-Én elsődlegesen a nembeliség kategóriájaként jelenik meg, melyben az egzisztenciának saját magát kell megragadnia azáltal, hogy elfoglalja helyét a társadalomban. Az ember önmagát feladatként fogja fel, létezésének célja egyedi és általános egységének megteremtése, vagyis a

³¹ Søren Kierkegaard: *Az ironia fogalmáról.* = *Søren Kierkegaard Művei 1.* Pécs 2004. 273.

³² Fichte: *A tudománytan alapvetése.* 17.

³³ Purkarthofer *i. m.* 146.

³⁴ Søren Kierkegaard: *Utóirat.* Óbecse 2016. 92.

³⁵ Központi szerep jut ebben a kérdésben az ismétlés kierkegaard-i fogalmának. – Vö. Søren Kierkegaard: *Az ismétlés.* = *Søren Kierkegaard Művei 5.* Pécs 2014.

³⁶ Kierkegaard: *Az ironia fogalmáról.* 277.

³⁷ Uo. 275.

nembeli cselekvésben saját személyes történelmének a megalkotása. Ez lenne külső és belső, szubjektum és objektum egységének létrehozása Kierkegaard szerint.

Az etikai stádium célkitűzése egy olyan létforma megkonstruálása, amely nem idegenedett el saját céljaitól, hanem a személyiség és a lét tudatos egységét képes megteremteni. Az etikai értelemben felfogott választásnak ezért kettős értelemben is fontos funkciója van. Egyrészt a személyiség választásaként, másrészt a nemmel való folytonosság választásaként. Utóbbi csak a tudatos az emberi fejlődés kontinuitásába való bekapcsolódás által tartja elérhetőnek. De a nembeliségnek a hiteles objektivációja nem lehet a történelem, mert abban megszűnik a voltaképpeni szabadság. A hitelesített objektivációvá az intézményesített emberi kapcsolatok lépnek: házasság és hivatás. A nem elidegenedett mindennapi életnek ezek a kis szigetei teszik lehetővé az ember számára individuum és nem egységét.

Az ember célja tehát Kierkegaard szerint az, hogy minél többet realizálhasson az általános emberiből. Ugyanakkor belátja, hogy az egyes akármennyire is törekszik az általános teljes megragadására, kísérlete kudarccal végződik. „Meg fog tehát győződni, hogy van valami az általánosban, amit nem fog tudni megvalósítani.”³⁸ Ezzel felelősséget is vállal magára, „mert elfogadja, hogy kívül helyezte magát az általánoson, azaz megfosztotta magát mindattól az irányítástól, biztonságtól és megnyugtatótól, amit az általános nyújt. Felismeri, hogy nem képes önmagára venni a társadalmi lét meghatározásainak totalitását. Ez pedig a belső intenziójának a fokozódásával jár: „Amit terjedelemben elveszített, azt talán intenzív bensőségességben visszanyerte.”³⁹ Nincs tehát megállapodás, van viszont új cél. Innen már csak a következő stádiumhoz vezet az út.

Összegzés

Összegzésként elmondható tehát, hogy Kierkegaard és Fichte gondolkodásában több szinten is felfedezhetők átfedések a gyakorlati filozófiáról való elképzelésük, illetve az Én önmaga megragadása törekvésjellegének az elképzelésében. Ugyanakkor ez a végtelenbe nyúló dialektikus folyamat, melyet Fichte leír, minden hasonlóság ellenére elvi ellentétben áll Kierkegaard felfogásával. Amíg ugyanis Fichte szerint az észbe vetett hit adja annak a tartalmát, hogy az emberi nem egyszer teljes egészében uralni fogja a saját lényegét, addig Kierkegaard úgy véli, egy ilyen hitnek nem adhat alapot egy racionális konstrukció. Ez azért sem valósulhat meg ebben a formában, mert egyrészt ez a feladat nem egyesíthet egy nemet, mivel az az egyénhez képest minőségileg alacsonyabb rendű létformát testesít meg, másrészt nem mehet végbe a történelemben sem, ugyanis ami hithez kötött, annak a győzelme nem valósulhat meg az időben.⁴⁰

Kérdés marad továbbá a fichtei elgondolás vonatkozásában, hogy miért kell az Énnak végesé tennie magát, ha az első alaptétel szerint már amúgy is abszolútnak tételeződik.⁴¹ Kierkegaard ezt az azonosságot határozottan elutasította, és a bűnbeesés mítoszával magyarázta, szerinte ugyanis nincs eredendő egység csak a szellem inadekvát jelenléte az egzisztenciában.

³⁸ Kierkegaard: *Vagy-vagy*. 984.

³⁹ Uo. 986.

⁴⁰ Søren Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*. = *Søren Kierkegaard Művei* 5. 278.

⁴¹ Wolfgang Röd: *Az újkor dialektikus filozófiája I*. Debrecen 1996. 121.

Mindennek ellenére kijelenthető azonban, hogy a dán filozófus Fichte dialektikájában megtalálta az alapot, amellyel szembeállhatott a spekulatív gondolkodás absztraktságával. Ezt azért is tehette meg, mert Fichte előtt is csak egyetlen cél lebegett, ahogy Hankovszky Tamás fogalmaz átfogó monográfiájában: Fichte végtére is egzisztenciális kérdésekre keresi a választ, gondolkodásának középpontjában pedig az egyéni szabadság fogalma áll. Kimondható tehát, hogy ennél közelebb nem is állhatna a dán Szókratészhez.

Fichte and Kierkegaard on the Difference and the Identity of the I

Keywords: difference, identity, I, dialectics, ground, freedom, choice, practical philosophy

There is a strong tendency in post-Hegelian philosophy to return to the starting point of Fichte's philosophy, such as the primacy of practice, the privilege of the subject, and an "antithetical dialectic" as opposed to absolute dialectics. Kierkegaard is no exception. However, this aspect, which is related to Fichte, can be really grasped in the ethical stage of existence, in which Kierkegaard places Fichte's question of the relationship between the I and the non-I in the existential context of the Self and society.

Rancz Mónika

A „mintha” színházi valósága

Bevezető

A felgördülő függöny elválaszt, bár nem egy rideg határ módján, mely mellett egy szigorú őrszem strázsál, hogy mindennemű átlépést meggátoljon. A színházi választóvonal összekapcsoló jellegű, összevon egy előadást, mely mindig is a kinyílásában és bemutatásában ér meg létéhez, és egy közönséget, az eleve heterogén tömeget, mely épp ezen megmutatkozást szemlélve válik valamiképp homogén jellegűvé. A színházi alkalom összetartó aspektusa azonban azért érvényesülhet, mert két egymástól igencsak eltérő komponens lép egymással játékba.

Az előadás léte deiktikus jellegén alapszik, vagyis a meg- vagy felmutatás által érik értelmes egésszé, és nem a megnevezés, a szavakkal történő egyenes ráutalás módján. Így van ez akkor is, ha az előadásban ténylegesen mégis fontos szerep jut a szavaknak, mert azok nem pusztán közölnek valami lényegit, nem kiemelnek vagy felhoznak valamit, amit az „mondani akar”. A verbalitás, a színház más elemeivel együtt, kapcsolódásaik összetett szövetében rejti és egyben fedi fel, cselekvéssé teszi azt, amit az előadás láthatóvá tesz. A távolság a közönség és az előadás között akkor is élesen jelentkezik, ha az éppen a szakadék csökkentésére, esetleg teljes felszámolására törekszik, hiszen a nézőt ugyan a történet konkrét szereplőjévé teszi, az ő feladata mégis mindig a belépés mozzanatához kötött, ahhoz, hogy bizonyos idegenségből érkezik meg az előadás terébe, ahol a játék folytán megismer valamit abból, amit számára megnyitottak.

A közönség, mely ily módon részesül az előadásból, óhatatlanul közösségi létbe lép. Hevesi Sándor jegyzi meg,¹ hogy a színházban a nézők bizonyos értelemben egymáshoz való tartozásuk és közösségük érzete révén kiválnak a tömegeletről, és egy körülhatárolható csoporttá válnak. Hevesi a mozinézők tömegei ellenében fogalmazza meg, hogy a színház feloldja a heterogenitást, egyfajta közös nevezőre hozza a publikumot, mely ennek tudatában vagy érzeténél van. A közönség forrása, állítja Hevesi, egyrészt az, hogy a nézőket összeköti műveltségük, másrészt az előadás eleve erre alapozva a valóságosat kívánja megmutatni, nem elfelejtetni azt. Azonban itt többről van szó. Nem pusztán a miatt kétséges ez a különbségtétel, mert a filmek sem zárkóznak el attól, hogy a valóságot nyissák fel, és a megmutatásban a műveltséget ne nyújtsák, hanem igényeljék. A színház lényegileg abban különbözik a mozitól, hogy ezen közös lényegét valós időben teremti meg, és kizárólag addig, amíg az előadás tart. A sajátos temporalitás révén felszámolódik a virtualitás, így a néző közvetlen tapasztalatává lesznek maguk az előadás konkrét cselekvései is. A felfokozott közelséghez szorosan hozzátartozik, hogy a néző nem egyedül vesz részt benne, az ő szerepe a függöny egyik oldalán épp abban teljesül ki, hogy a színpad és annak közvetlensége felé való nyitottsága a közösségi lét konkrétságának megtapasztalásával

Rancz Mónika (1996) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, rancz.monika@gmail.com

¹Vö. Hevesi Sándor: *Az ismeretlen közönség*. 30–32. <https://mek.oszk.hu/07700/07730/07730.htm> (Megtekintve: 2020.06.02.).

párosul. A színpadi cselekvés azonban a közvetlenséget nem úgy képi meg, hogy a valóságosat mint olyant megteremti, nem tünteti ki magát azzal, hogy az illuzórikus ellenében a reálisat, a maga konkrétságában egyszerűen levezeti. A színházi „mintha” látszólag ellentmond a közvetlenség tapasztalatának, mintha az előadás önmagának lehetetlenítene el azt, amire lényege szerint vállalkozik.

Dolgozatomban a színházi „mintha” néhány aspektusával foglalkozom, azon lehetőségekkel, melyek feloldhatják a színházi realitásból fakadó ellentmondásokat. A problémát a megismerés kérdésévé téve, azokat a szempontokat emelem ki, melyek az előadás ontológiai lényegéhez úgy kapcsolódnak, hogy az értelem létrehozására és annak a néző felé való kinyílására vonatkoznak.

A „mintha” mint a műalkotás lényege

A műalkotások a megértés elemévé akkor válhatnak, ha letisztítanak egy térrészt a tapasztalati mezőben, és ebben megmutatnak valamit, amely kizárólag általuk válhat láthatóvá. Ezen vonatkozásban egy kettős mozzanat figyelhető meg: egyrészt a műalkotások létbe való ágyazottságuk folytán valós és konkrét tapasztalattá válnak, másrészt úgy mutatkoznak meg, hogy kitűnik elhatároltságuk a mindennapi érzékeléstől. A közeledés-távolodás mozgásában az alkotás nem rejti el önmaga műviségét, mindig is saját nyelvén szólal meg, ugyanakkor nem oldódik fel abban, elutasítja, hogy elszigetelve pusztán saját világába záródjon be.

A műalkotások ontológiai lényegét Heidegger *A műalkotás eredete*² című szövegében tárgyalja, melynek kérdésvetése arra irányul, hogy miképp adottak a művek a megismerés számára. A szerző a gondolatmenetet azzal indítja, hogy meghatározza a műalkotások helyét a többi dolog között, és ezáltal megállapítja azok sajátos jellegét. Az alkotások részei a dolgok rendjének, melyek adottak az érzékelés számára, és ezen túl olyan létezők, melyek az emberi tevékenység által formálódnak meg, és válnak láthatókká, tapinthatókká, hallhatókká.

Heidegger a hagyományos értelmezések ellenében a dolog-eszköz-műalkotás tengelyt határozza meg az egyes fogalmak megvilágításának érdekében. A dolgok olyan létezők, melyek konkrét kapcsolatban állnak az érzékelővel, egy közös léttér részben, és ebben nyelik el létben való relevanciájukat. A szerző meghatároz kéznél levő és kézhezálló dolgokat. Az előbbi azon széles osztályt fedi, melyek valamiképp érintkezésbe kerülnek az érzékelővel (olyan változatos formákban, mint a levegő vagy egy asztal), utóbbi kategória azokra vonatkozik, melyek kéznél vannak, vagyis eszközök, melyekkel együtt jönnek létre cselekvések. Az eszközök a műalkotások és a dolgok között helyezkednek el, amennyiben maguk is dolgok, de ebben létük nem merül ki, mivel megformáltságuk célt szolgálnak. A célszerűség különbözteti meg az eszközöket a műalkotásoktól, melyek ugyan szintén megalkotottak, mégsem tűnnek el egyetlen rendeltetésükben. Az eszközök léte alkalmasságukhoz kötött, ahhoz, hogy megbízhatóak legyenek egy bizonyos cél tekintetében, ugyanakkor ebben fel is oldódnak, hisz használata közben nem maga az eszköz a lényeges, nem önmagát mutatja fel és formálja, hanem valamire való irányultságában létezik. Sőt az eszköz használata során maga is elhasználódik, alkalmatlanná válva pedig visszalép a dologlétbe. A műalkotás abban különbözik az eszközöktől, hogy megalkotottsága nem tűnik el és nem használódik fel másra, mint önmaga kiteljesedésére és megmutatására, így

² Martin Heidegger: *A műalkotás eredete*. Ford. Bacsó Béla. Bp. 1988.

olyan értelmes egészet alkot, mely nem rejtőzik el az érzékelő elől. Ugyanakkor a műalkotás igencsak messze áll a dologtól is, mivel mindig mozog benne valami többlet (egy szimbolikus, allegorikus jelleg), vagyis „szinte úgy tűnik, a dologszerűség a műalkotásban alapépítményként van jelen, amibe beleépül, amire ráépül valami más, a tulajdonképpeni”.³ A műalkotás lényege szerint megmutatkozás, még hozzá olyan, mely alapvetően megegyezik a létezővel, azonban ahhoz képest többletet hordoz. Heidegger úgy fogalmazza meg a műalkotás folyamatát, mint a létező előrelépését az elrejtettségéből az el-nem-rejtettségbe, ami a szerző szerint voltaképp az igazság létrejöttét jelenti. A mű igazságára hozza a létezőt, és ez azért lehetséges, mert nem tűnik el „használatában”. A létező úgy mutatkozik meg az alkotás esetében, ahogy az egyébként nem látható, az elrejtettségben meg nem mutatkozik. Ilyen értelemben a műalkotás nem lehet másolata vagy utánzata valaminek, hanem olyan önálló dolog, melyhez kötött a feltárulás mozzanata; ezért beszél arról Heidegger, hogy „a művészet művében a létező igazsága lép működésbe”.⁴

A műalkotás a dolgok rendjébe tartozik, de azok között kivételes helyet foglal el, mely alapvetően az igazságmozzanatához kötött. Egy színházi előadás dologszerűsége nehezebben megközelíthető, mint egy épület, egy festmény vagy akár egy költemény esetében. Heidegger dologfogalma azonban itt is érvényes lehet, hiszen a kéznél levő és a kézhezálló kategóriáinak megállapításával megnyitja a jelentés körét, így nem korlátozza azt a tárgyi létezőkre vagy magához a lerögzítettséghez.

Az előadás olyan műalkotás, melynek összetett, számos különböző komponensből álló nyelve ellenáll annak, hogy feloldódjon megjelenésében, elhatárolódik a mindennapiságtól és az eszközlétől. A színpadon hangzó szöveg és a mindennapi beszéd között például éles különbség állapítható meg. Egy hétköznapi párbeszéd nem hívja fel a figyelmet önmaga nyelviségére, hanem eszközzé válik a kommunikáció folyamatában, míg az előadásban elhangzó dialógus nem korlátozódik erre a célra. A színpadon hangzó szavak mindig feltárnak valamit a beszéd lényegéből vagy igazságából úgy, ahogy az másképp nem lenne megmutatható. Ez esetben a színpadi beszéd nem utánozza egy valós kommunikációs folyamat történéseit, hanem azáltal, hogy megalkotja és megmutatja, előtérbe tolja azt, többet mond róla, elrejtettségéből kiszakítva igazságához juttatja.

Az igazság feltárulása képezi a műalkotás ontológiai lényegét. Az igazság egy műben nem mintegy mellékletként van jelen, mely hozzácsatolódik az egyébként is működő alkotáshoz, de nem is felette lebeg immateriális létezőként, amely kiemelve belőle leolvashatóvá válik vagy esetleg másban is megtalálható. A műalkotás voltaképp az igazság megtörténése, olyan esemény, mely kizárólag akkor és abban mutatkozik meg. Egy előadás igazsága ennek folytán minden alkalommal másképp történik meg, ami azt jelenti, hogy maga a színházi alkalom is minden megjelenésében változik. A másság nem a néző szubjektív benyomása, de nem is abból fakad, hogy például a színész számára lehetetlen, hogy ugyanazt a koreográfiát mindig azonos módon játssza el. Az előadás igazságmegtörténések sorozata, vagyis létének feltétele, hogy mindig másképp játszódjon.

A történet tényleges eseményszerűségét Heidegger a világ és a föld fogalmainak bevezetésével világítja meg. A műalkotás egy világot nyit fel, amelyben az el-nem-rejtett válik láthatóvá. Az igazság mintegy kiviláglik a műből, mely alapvetően ebben a nyíltságban létezik. A világ

³ Uo. 37.

⁴ Uo. 60.

ilyetén formálódó jelentése nem vonatkozik a kéznél levő dolgok összességére, mintha egy listát lehetne készíteni a létezőkről, de nem is egy keret, amelybe mindezek behelyezhetők. Heidegger egy nem-tárgyi világot határoz meg, amely egyfajta rendként definiálható, amelyben „minden dolog elnyeri állandóságát és változékonyságát, távoliségát és közelségét, tágasságát és szűkösségét”.⁵ Emellett a műnek valamiből létre kell jönnie ahhoz, hogy kinyílhasson, előállításának anyagosságában forr, melyet Heidegger földnek nevez. A földet a világgal szemben az elrejtés jellemzi, és egy olyan alapként határozható meg, mely összetartó jellegéből fakadóan képes előrebocsátani a világ kinyílását. A föld elrejtőző aspektusát a szerző a szín példáján vezeti le: a szín az érzékek számára elérhető, azonban ha rezgésszámaira bontják fel, lényegét veszve ez a szám többé már nem érzékelhető színeként. Az kizárólag akkor mutatkozik meg és világlik ki, ha nincs „megfejtve”. A mű megtörténe során ez az elrejtés kerül előtérbe, vagyis nem fordul át világlásba, hanem önmaga jellegében képes megőrződni. A műalkotás a „földet földként engedi létezni”,⁶ amelyet Heidegger az eszköz és az alkotás ellentétében magyaráz. Az eszköz maga is anyagból állítódik elő, de az annál alkalmasabb, minél inkább feloldódik az eszközlétben, mint például egy kódarab, melyet egy kalapács elkészültéhez használnak, majd elhasználnak. A műalkotás esetében a föld ettől eltérően szerveződik. A kő egy templom építését szolgálhatja, amely a felszentelés után kinyílik mint világ, anyaga (bár változhat) nem használódik el, hanem – önálló létében – megőrződik. A világ és a föld állandó vitában állnak egymással a műalkotásban, és feloldhatatlan feszültségükben lép működésbe az igazság. Egy színész egymaga kirobbanthatja a vitát, amennyiben teste anyaggá válik, melyből dolgozik, míg annak mozdulatai a világ kinyílását jelentik.

Egy adott mű befogadjának hozzájárulása lényegi elem az igazság működésbe lépésének folyamatában. Ebben a találkozásban a létező igazsága tárul fel előtte, melynek során a befogadó eltávolodik mindennapiságától, és ott tartózkodva az alkotásnál, megőrzővé válik. A műnek olyannyira szüksége van a megőrző jelenlétére, mint amennyire alkotóra, hiszen előbbi „teszi lehetővé a megalkotottnak, hogy az legyen, ami – mű”.⁷ A mű igazság-törtetésének két vonatkozása írható fel: egyfelől az elrejtőző létező lép ki a mű támasztotta nyitottságba és ezáltal alakot kap, másfelől a megőrző a műnél tartózkodva elindítja az abban működő világ és föld vitáját. Egy színházi előadás nézői tehát ebben az értelemben maguk is alkotók, akik a megőrzés feladatát látják el. Voltaképp a közönség húzza fel a függőnyt, és indítja el a játékot, ezzel pedig engedi, hogy abban a föld és világ kölcsönösen megszólaltassa egymást, és az igazság megtörténjen.

Heidegger szemlélete a műalkotás létéről a színházi „mintha” fogalmát is megvilágítja. Egy előadásban az igazság lép működésbe, amely addig marad fenn, míg a nézői jelenlét megalapozza azt. A mű ezen tempoálisan behatárolt keretein belül kinyílik egy olyan történet, melyben a világ előkényszeríti a földet elrejtőzöttségéből. A közönség így azt szemlélheti a színpadon, melyet „minthának” nevezhetünk: a valós érzékeléstől eltérő fényben megmutatkozó létezőt, mely csak ezen alakban rögzülhet, és kizárólag addig, amíg a szemlélet fennáll. A kibomló világ lényegénél fogva nem utánzó jellegű, hisz egy olyan ismereti mező letisztulásáról van szó, amely semmilyen más módon nem megközelíthető. A színházban nincs minta, amelyhez hasonlulna a színpadi történet, mert ez önmaga felszámolását jelentené, és az igazság létrejöttének

⁵ Uo. 73.

⁶ Uo. 75.

⁷ Uo. 103.

ellehetetlenítését. Ugyanakkor az előadásban megvalósuló történés illuzórikus sem lehet, mivel az a létezőt engedi a maga igazságához; a valósággal foglalkozik úgy, hogy az kiléphet a láthatatlanságból. A „mintha” ezen kettős vonatkozásban nyeri el tétjét: láthatóságot teremt a világ és a föld egymással folytatott dialógusában, és hagyja megtörténni az igazságot. A színpadi világ a „mintha” módján működik, amennyiben úgy mutatja a valóságos létezőt, ahogyan egyébként nem látható, kizárólag a „mintha” útján teremtett kiviláglásban elérhető, és az általa teremtett temporális és spaciális keretben. A közönséget nem tévesztheti meg ezen világ, hisz eleve nem engedi, hogy ugyanazon érzékelés folyon le, mint egy valós létező esetén. Nem is várható el tőle a hasonlóság, mivel a mű úgy teremt meg a létezőt, hogy azt a maga anyagává teszi, és ezen megformáltságában igazságára hozza. A „mintha” distancia, és nem közelség, mégis a néző számára ebben a távolságban lehet megragadható és szemlélhető a létező valósága.

A „mintha” mint a játékalkalom lényege

A színházi alkalom a néző számára téttel bír, hiszen az a megismerés lehetőségét kínálja fel, de ugyanez érvényes a fordítottjára is: az előadás a közönségre hagyatott, kizárólag általa nyíllhat ki. A műalkotás és befogadója kölcsönös függésben áll egymással, az alkotás így nem lehet más, mint közös. Az együttes jelenlét egy speciális teret és időt nyit meg, egy olyan világot, mely a maga szabályszerűségei szerint működik.

A művészet mechanizmusának leírására Hans-Georg Gadamer a játék fogalmát vezeti be. *Igazság és módszer*⁸ című munkájában a szerző a műalkotás létmódjaként határozza meg a fogalmat. Gadamer a játék alapvető vonását abban látja, hogy annak önálló lénye van, vagyis olyan – játékosoktól független – szubjektum, mely maga határozza meg a folyamatot, amit előre bocsát. A néző szubjektív jelenvalósága voltaképp nem lehet hatással a történésre, mivel épp a játék az, mely kiterjeszti rá befolyását, saját körébe vonva azoknak az irányelveknek engedelmeskedik, melyek ezen keretben érvényesek – így „minden játszás játszottság”.⁹ A játék önmagát szabályozza, mely egyrészt szabadságot biztosít a résztvevőknek, amennyiben eltávolodnak a mindennapi célszerűségtől, és feloldódnak a játék könnyedségében, másrészt azoknak komolyságot kell gyakorolniuk, hiszen a játék előírásainak be nem tartása, értelmetlenné teszi azt. Ugyanakkor a játékos nem is passzív fél, akit tudatlanul kötélen rángatnak. Aktivitása épp abban áll, hogy válaszol és reagál, a játék által üresen hagyott, és épp ezen célra előirányzott helyet tölti ki. Ebből következik, hogy a játékot nem lehetséges egyedül folytatni, bár nem arról van szó, hogy egy másik személy lenne szükséges, de elengedhetetlen egy olyan jelenlét, melyre a résztvevő felelete irányul. A játék mozgását a lépés-ellenlépés ritmusa határozza meg, amely ingadozó mozgás párbeszédszerűséget teremt. A dialógus két résztvevője bár összeér a megteremtett világban, mégis különbözőképp jellemezhető: a játék jelenlétének tétje a megmutakozásban ragadható meg, létrejöttének feltétele a bemutatásban és kinyílásban áll, míg a játékos céljai nem korlátozódnak arra, hogy ezen kibontakozást pusztán elősegítse, ő magát hozza játékba, így önmagát is megmutatja. Gadamer a kettősséggel kapcsolatosan a játék két típusát különbözteti meg: egyrészt megállapítható a megmutakozás,

⁸ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Ford. Bonyhai Gábor. Bp. 1984.

⁹ Uo. 91.

mely nem valaki számára folyik le (ilyen lehet a gyermeki játék, mely mindig is a benne állókat célozza, és nem mutat ki ezen körből), másrészt a megmutatkozás történhet valaki felé is (mint például a kultikus cselekvés esetében). A művészet szempontjából ezen különbség döntő fontosságú, hiszen megvilágítja a befogadó szerepét. Gadamer az első kategóriához sorolja a sportjátékokat, melyek pusztán látványosságot szolgáltatnak a néző számára, míg a színjátékok – mint általánosan a műalkotások – a második típusba sorolódnak, mivel létük feltétele a közönség. Az előadásban nem csupán a színészek mint játékosok felszabadulása és megmutatkozása történik, hanem mindezek által olyan értelemegész mutatódik be, melynek alakulásában a néző is aktív résztvevő, „a néző felé való nyitottság hozzátartozik a játék zárt-ságához”.¹⁰ Ugyanakkor a játék az, amely bevonzza mindkét résztvevőt, és elutasítja, hogy bármelyik felsőbbrendűként jelenjen meg. Abszolút elsőbbséget maga a játék élvez, míg a néző és a színész egyenrangú, amennyiben feladatuk abban áll, hogy az előadás játékkalkulációjának engedelmességedjenek.

Gadamer megfogalmazása szerint a megmutatkozás a művészet esetében képződményé váló átalakulást jelent. Átváltozás megy végbe, amely nem merül ki egy álca felöltésében vagy egy egyszerű váltásban. A játékosban a korábban fennálló kontinuitás szakad meg a játéknak való átadottság szituációjában. Az e módon megteremtett játéktér eltávolodik a valóságos élettértől, de nem kel vele versenyre, hisz distanciáját – az abban fel nem kutatható – igazság megszólaltatása alapozza meg. A képződményi lét a játék ezen önállóságára utal, mely egyfelől függetlenséget feltételez a játszóknak jelenlététől (úgy, hogy azok mutatótevékenységére mégis ráutalt), másfelől a megismerés lehetőségeként való kibomlást jelenti. A művészet képződményeinek függetlenségét tehát az igazsághoz való viszonyuk alapozza meg, és ezáltal távolodnak el a valóságos érzékeléstől, hiszen „az úgynevezett valóság nem más, mint az átváltoztatlan, s a művészet e valóságos felemelése a maga igazságába”.¹¹ A művészet láthatóságot teremt az egyébként áttekinthetetlen létezők számára, hagyja őket, hogy kilépve a fénybe igazságuknál legyenek. Mindez azt is feltételezi, hogy egyetlen műalkotás sem lehet másolata a valóságosnak, a tétje túllép azon.

Gadamer a mimézis elvét két viszonyban ragadja meg: a művészeti játékban a megmutatott valóban jelen van, a megalkotottság folytán átváltozva áll elő, míg a létezőt úgy ismétli meg, olyan módon utánozza, hogy azt többként mutatja fel. A művészet esetében amit „valóban tapasztalunk, s amire voltaképpen irányulunk, az az, hogy a műalkotás mennyire igaz, tehát mennyire tudjuk benne magunkat és valami mást újrafelismerni”.¹² Azonban az újrafelismerés többként való ismerést jelent, nem merül ki a már tudott megismétlésében, hanem mintegy felnyitva a létezőt a lényegét emeli ki, lehámozva róla az esetleges és a partikulárisat. A megmutatás ezen tisztító mozzanata teszi képessé arra, hogy a létező igazságához jusson benne. Gadamer az utánzást tehát mint rámutatást definiálja: a mimézis során kiemelés történik, amely szükségszerűen elhagyja a nem lényegszerű elemeket, és úgy tárja elő tárgyát, ahogy az másképp nem lehetne látható – távolság áll fenn a „mintha” által megteremtett képződmény és azon tárgy között, amire a hasonlóság irányul. Egy előadás „mintha” játéka nem egy valós szituáció leképezését foglalja magában, nem lehetséges, hogy egyenlő legyen egy valós létezővel, ehelyett

¹⁰ Uo. 93.

¹¹ Uo. 95.

¹² Uo.

annak igazságára mutat rá, hogy az a megismerés elemévé válhasson. Ezen rámutató mozzanat szükségszerűen valaki felé történik. A néző a célzottja az igazságtörténésnek, melynek tétje igencsak jelentős számára: lehetősége van a létezőt úgy ismerni fel újra, hogy abban maga és a megmutatkozó egyaránt fénybe kerül, és ebben többletértelemhez jut. Az előadás így nem pusztán egy keret, melyben bizonyos törvényszerűségek érvényesek, hanem önálló képződmény, mely bevonja a befogadóját a megismerés terébe, ahogy Gadamer fogalmaz: „a színjáték játszása nem értelmezhető valamiféle játékgény kielégítéseként, hanem magának a költészetnek a belépése a létezésbe”.¹³

A műalkotás képződménnyé való átalakulása kétoldalú: egyrészt a játéknak önállósága van, amennyiben értelemegészt fed fel, és az addig áll fenn, míg a bemutatás zajlik (önmaga képződményévé alakul), másrészt a megmutatkozás mindig valaki felé való fordulást jelent, és szüksége van arra, hogy az előadók eljátszák (közvetítésben képződik). Annak következtében, hogy a színjáték képes jelentéssel egésként megmutatkozni, a néző megismerése számára valós helyzetek és szereplők mutatkoznak meg. Ilyen értelemben a színész is valósat játszik, olyan értelemegészt, mely épp általa szólal meg. A játész közvetítő, így az, amit megmutat, nem záródik be az ő szubjektív törekvéseibe, ehelyett a közvetített maga tolakszik az előtérbe. Gadamer ebből azt következteti, hogy az előadás tapasztalata elvész a néző számára, ha pusztán az előadók technikájára és teljesítményére koncentrál, mivel ez esetben kizáródik az értelemegész, amit maga az előadás egységében és önállóságában nyújt. A színész szerepe a szerző megfogalmazása szerint a totális közvetítésre vonatkozik, amely „reprodukción (a színjáték és a zene esetében, de az epikus vagy a lírai előadás közben is) mint reprodukció nem válik tematikussá, hanem rajta keresztül és benne a mű mutatkozik meg”.¹⁴ Az előadás megmutatkozásként való tapasztalása tekintetében nem lényeges, hogy a színész a valóságos (alakok, szituációk, mozdulatok stb.) másolására törekszik vagy sem, mert alakításának tétje az, hogy általa a játék valósulhasson meg, az az értelemegész kerüljön előtérbe, mely az előadás során kibomlik. A „mintha” a színész számára tehát a közvetítésben ragadható meg, és ahogy korábban a teljes előadással kapcsolatosan is láthatóvá vált, az ő munkája is arra vonatkozik, hogy az utánzás által az igazság, a mű jelentéssel egésként megmutkozzon meg. A mimézis a játszóknak megteremt a lehetőséget, hogy távolságot hozzon létre, melyben a létező igazsága megmutatkozhat, ugyanakkor ez nem pusztán a színész személyes teljesítményén alapul, mivel a játék vonzza be, az irányítja az előadás megtörténését (így mindig is több értelem szabadul fel az alakításban, mint ahogy azt a színész meghatározza).

A „mintha” játékalkalmat teremt, annak lehetőségét, hogy a műben megvalósuló igazság a közvetítés által kinyílhasson. Egy előadással kapcsolatosan így értelmetlen azon elvárás támasztani, hogy tökéletes másolata legyen a rajta kívül létezőnek. Az értelmet a játék önmaga terében és idejében hozza létre, az előadás során képződik meg, és közvetlenül nem vonatkozik a valósra. A színjátékban nem a már ismert újr felismerése jön létre, hanem annak másképp és többként való megmutatkozása történik; a valóságos létező így kilép az átláthatatlanságból, levette homályosságát igazságában mutatódik fel. A „mintha” tehát összekötő jellegű, a játék terébe helyezi el tárgyát, hogy az a megismerő erőket hozhassa mozgásba.

¹³ Uo. 97.

¹⁴ Uo. 99.

A „mintha” mint a színházi tapasztalat lényege

A színházi tapasztalat kettőséget mutat: egyrészt az előadás támasztotta világ másságában tűnik fel, eltávolítódik a mindennapi érzékeléstől (és ezen játéktérben alakítja meg a maga jelentésszerűségét), másrészt a megalkotottként előlépő mű a néző számára valós tapasztalatot nyújt, a kiváltott érzetek, értelmek és a megalakuló gondolati tartalmak nem a „mintha” útján tűnnek fel. Hasadék mutatkozik tehát a tapasztalati mezőben a látható és az abból következő érzékelt között.

A néző alapvetően a szemlélés révén vesz részt a színházi történésben, még abban az esetben is, amikor aktivitását kéri az előadás, alapvetően a befogadás pozíciójából figyel. Maurice Merleau-Ponty *A szem és a szellem*¹⁵ című tanulmányában tárgyalja a szemlélő pozícióját. Bár a szerző a képek nézőjére koncentrál, a színház tekintetében is érvényesek meglátásai. Merleau-Ponty a látás mechanizmusával foglalkozik, és elhatárolja azt a gondolkodástól, mely magába olvasztja, saját anyagává teszi azt, amit elgondol. Ezzel szemben a szem maga tárul fel a világ előtt, a látó van annál, amit lát, pillantása révén mintegy letapogató mozdulatot végez. A látott és a látó közelivé válik a szemlélés mozzanatában, melyben nem számolódik fel különbözőségük, hanem összekapcsolódnak. A szerző ezen kapcsolódás lényegét az emberi érzékelés egy sajátosságában ragadja meg: látja azt, amit lát, tapintja azt, amit tapint, érzékeli azt, amivel érzékel. Ugyan nem egynemű a maga előtt feltáruló valósággal, mégis összetartozónak éli meg önmagával, maga is beleágyazott a világ rendjébe, „a világ pedig magából a test szövetéből van szöve”.¹⁶

A látó és látható összekapcsolódása a nézői jelenlétet is meghatározza. Egy előadás kezdetén a néző odalép a mutatotthoz, a szemlélődés által mintegy részévé válik a látottnak, majd végül a függöny leeresztésével kilép az előtte elterülő világból. Ezen speciális keretben pedig a valós tapasztalatával találkozik, élményei nem a „mintha” módján szerveződnek, hiszen a szemlélődés folytán maga is játszott a színpadon, ahogy Gadamer fogalmazza meg: „a szemlélés tehát a részvétel egyik valódi módja”.¹⁷ A nézői jelenlét ebből fakadóan kizárólag az előadás időtartama alatt tartható fenn, és ami érvényes lehet számára, az valós tapasztalatként addig áll fenn, míg a függöny fel nem fut előtte. Hevesi Sándor *Az ismeretlen közönség*¹⁸ című szövegében ugyanezen jelenlétről beszél: „csak egyféle közönség van. Az, amelyik bent ül a színházban, amikor a drámát előadják, és – erre vetem a legnagyobb súlyt – csakis addig, amíg bent ül a színházban. [...] A közönséget ugyanis nem lehet megkérdezni, legfeljebb meglesni.”¹⁹ Hevesi arra mutat rá, hogy a színházi élményről kialakult beszéd már nem az előadás része, mivel már nem tartja magában annak tapasztalatát. Hiábavaló például az újságírók azon törekvése, hogy a nézőkhöz külön-külön fordulva igyekezzenek belátni az előadás törékeny jelenébe, hisz ezáltal egynéhány személy gondolatai mutatkozhatnak meg csupán, míg maga a közönség rejtve marad. A közönség egyként van jelen az előadás során, csupán közösségük és összetartozásuk felől érthetők vagy figyelhetők meg.

¹⁵ Maurice Merleau-Ponty: *A szem és a szellem*. Ford. Vajdovich Györgyi és Moldvay Tamás. = *Fenomen és mű. Fenomenológia és esztétika*. Szerk. Bacsó Béla. Bp. 2002.

¹⁶ Uo. 56.

¹⁷ Hans-Georg Gadamer: *i. m.* 101.

¹⁸ Hevesi Sándor: *i. m.*

¹⁹ Uo.

Mivel oldható fel tehát a feszültség a színpad – előbbieken kifejetett értelemben vett – „mintha” világa és a néző valós tapasztalata között? A válasz a megismerés kérdésköréhez vezet. Gadamer az *Igazság és módszerben* külön fejezetet²⁰ szentel a tragédiának, mellyel kapcsolatosan kifejtett gondolatait mintegy példaként kezeli a műalkotások működésére vonatkozóan. A szerző Arisztotelész meghatározásából indul ki: „A tragédia tehát komoly, befejezett és meghatározott terjedelmű cselekmény utánzása, megízesített nyelvezettel, amelynek egyes elemei külön-külön kerülnek alkalmazásra az egyes részekben; a szereplők cselekedeteivel – nem pedig elbeszélés útján –, a részvét és a félelem felkeltése által éri el az ilyenfajta szenvedélyektől való megszabadulást.”²¹ Gadamer annak jelentőségére mutat rá, hogy a meghatározás a tragédia lényegi részének, alapvető elemének tartja a közönséget, és az arra gyakorolt hatást. A tragédia létéhez kötött, hogy bemutatódik, és ezen találkozásban a nézők bizonyos tapasztalathoz jutnak. Az együttérzés és a félelem, melyeket a tragédia kivált nem pusztán lelkiállapotok vagy érzelmek, hanem magukba foglalják kifejezésük és a hevességüknek való átadottságot is, melynek konkrét következményei lehetnek. Gadamer a *nálalét* fogalmát használja a műalkotás és a befogadó összetartozásának jelölésére. Egy olyan létállapotként határozza meg, mely mintegy kiszakítja a nézőt saját valóságából, és arra készteti, hogy teljesen ott legyen a múnél, amely így valódi ráhatást gyakorolhat. A nálalét egy pozitív állapot, mely úgy hoz önfeledtséget a szemlélő számára, hogy az nem szakad el magától, vagyis nem önfelszámolást jelent, hanem olyan távolságot, melyben a megismerés működésbe léphet. Így a félelem és az együttérzés „az ekstázis, a magunkon-kívül-levés módjai, melyek az előttünk lejátszódó történés lebilincselő erejéről tanúskodnak”.²² Ezen erőteljes hatások működésbe lépésének következménye a néző megtisztulása. Gadamer ezen fogalmat úgy magyarázza, hogy a együttérzés és a félelem, valamint az általa hozzákapcsolt siralom és borzadály meghasonlást vált ki a nézőből, vagyis képtelen elfogadni a dolgok valamilyen állását. A tragédia a meghasonlást számolja fel a színpadi történés által, nem pusztán a nézők előtt lefolyó cselekmény szereplőiben, hanem magában a közönségben is. Ebből következően az előadás az elfogadás lehetőségét jelenti, a „van” és a „lennie kellene” közötti kiegyenlítést, így „a tragikus szomorúságban egyfajta igenlés, az önmagunkhoz való visszatérés tükröződik”.²³ A néző a meghasonlását oldhatja fel, elfogadást gyakorolhat. Azonban a tragédia lényegéhez tartozik, hogy a bűn és bűnhődés nem állnak egymással egyensúlyban, nem egy egyszerű erkölcsi igazság érvényesül, mivel a történések következményei jelentősen súlyosabbak, mint maga a tett. Ennek következtében a néző feladata igencsak jelentős: a sorszerűséggel találkozik, mely általános érvényű, mindenki egyaránt osztozik benne, s így a tragédia mintegy összeköti a nézőtérren ülőket. Az előadás során így „a tragikus szerencsétlenség aránytalan nagyságában valami olyasmit tapasztalunk, ami valóban mindannyiunk számára közös.”²⁴ A nézők tehát nem pusztán személyes meghasonlásuk feladását élik át, hanem azt, hogy a folyamat maga közös, osztoznak valamiben, mely az előadás által megszólal, és mindegyiküknél hatalmasabb. A színházi élmény ebben az értelemben nem könnyed szórakozás, és nem is azt szolgálja, hogy a szépségben gyönyörködhessünk. A mű ekstázisa kilök az önfeledtségből és a vakság könnyedségéből. A néző számára a színház a megértés lehetőségét nyújtja, amely tapasztalat formájában

²⁰ Hans-Georg Gadamer: *i. m.* 103–107.

²¹ Arisztotelész: *Poétika*. Bp. 1963. 16.

²² Hans-Georg Gadamer: *i. m.* 104.

²³ Uo. 105.

²⁴ Uo.

éri, és arra vezeti, hogy önmaga tükörképét ismerje fel, az előadás során az „önmagával való kontinuitását mélyíti el.”²⁵ Gadamer a tragédia felvázolt működését a művészetekre általában érvényesnek tartja.

A műalkotások tehát a lét egyedi megismerésének lehetőségét tartják magukban, mely semmilyen más módon el nem érhető, jelentősége mind egyéni, mind társadalmi szintén kimutatható, amennyiben önmagával szembesíti és az áthatatlanságból kiemelve fénybe állítja az emberit.

A színházi „mintha” számos aspektusa megmutakozott a korábbiakban, melyekből kitűnik, hogy az más módon érvényes a néző és az előadás tekintetében. A „mintha” egyrészt egy elválasztó mozzanat, mely megteremti a színpadi világ önállóságát, elkülöníti a mindennapiságtól, hogy a föld és világ vitájaként mutatkozzon meg, és olyan értelemegészt mutasson, melyből az igazság tűnik elő. Másrészt a „minthának” összekötő jellege is megfigyelhető, mivel olyan játékalkalmat teremt, mely a jelentések gazdagságának, mindig többként való megmutakozásának talaja. A megmutakozó mű mindig is valóságosként nyílik ki, hiánytalan értelemegészként lép elő, amely a nézői megismerés lehetőségét jelenti, vagyis a befogadó és mű összekapcsolódását biztosítja. A közönség számára a „mintha” által előirányzott megismerés lényegében küzdelem a lét rendjével, mely egyrészt önmagához, másrészt közösségi tudathoz vezet el. A „mintha” összeköt és elválaszt, azon következtetéshez vezet, hogy a megismerés nem merül ki abban, hogy valamire egyszerűen rátekintünk, mert a valóságos elrejtí az, amit egy alkotás lényegénél fogva megmutat. A művészet a lét kinyílását jelenti, olyan kibomlást, mely a szemlélőnek valós tapasztalatot ad anélkül, hogy maga a dolog ténylegesen megjelenjen.

The Theatrical Reality of the “as if”

Keywords: “as if” theatre, understanding, experience, game, work, truth, audience

In my thesis I will be making the theatrical “as if” a question of cognition, I investigate how stage work opens up to our perception. I define this particular reality’s inner workings as the essence of the work, play-opportunity, theatric experience. At the end of my research the “as-if” shows up as reality whose quest is to step in from behind the scenes upholding its own truth.

²⁵ Uo. 106.

IN MEMORIAM

Veress Erzsébet – Búcsúztatás¹

In memoriam Veress Erzsébet

1949. március 8. – 2020. november 10.

Veressné Gáspár Erzsébet (Kicsi) Kolozsvárt született 1949. március 8-án, tanító szülők gyermekeként. Szülővárosa a családi fészke és egyben tanulmányainak otthona.

Egyetemi tanulmányait a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Kémia Karán végezte 1971-ben.

Vegyészként, később tudományos munkatárs-, majd főmunkatársként a Kémia Kar Analitikai Kémia Tanszéke mellett létrehozott kutatócsoportban (LCCA/CCCA) és a Raluca Ripan Kémiai Kutatóintézetben (ICRR) dolgozott.

Kutatási területei a különböző időszakokban: a fémorganikus (higany)vegyületek (1972–1973); az elektrokémiai szenzorok: pH-szenzitív, ionszelektív és redoxszenzitív üvegelektrodok, referenciaelektrodok, potenciometriás pH- és redoxmérések standardizálása (1974–2000); elektród-membránüvegek, félvezető üvegek (1974–2000); a félvezető és vezető polimerek (1995–2000); közepes és nagy aktivitású radioaktív hulladék beágyazása vegyesoxid (üveg, vitrokerámia, kerámia) mátrixba (2001–2010); archeometria: kerámia- és vassalakleletek műszeres analitikai vizsgálata (2004 után).

Röviden összefoglalva, kutatási területei: elektrokémiai szenzorok, oxidüvegek, vitrokerámiák és kerámiák előállítása, majd utolsó éveiben régészeti kerámiák archeometriai vizsgálata.

1998–2007 között a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Kémia Karán a Szervetlen Kémia Tanszék adjunktusa, tanítványainak kiváló mentora. Tehetséges diákjait tudományos pályára irányította, több éven át követte munkásságukat, különböző kutatási projektekből működött közre velük. Így emlékszik rá Fábián Margit, egyik volt diákja:

„Először »csak« a Tanárnő volt, aztán vált témavezetővé, mentorrá, akinek el lehetett mondani, ha valami bánt, akihez mindig lehetett tanácsért fordulni. Bevezetett a tudomány világába, megtanított laboratóriumban dolgozni, a vegyszerekkel bánni, a nélkülözhetetlen türelemre, a mindig újra kezdés lehetőségére. De ő volt az, aki hihetetlen energiával, életszeretettel és örök optimizmussal a zöldfülű diákok emberségre nevelte, kitartásra és a tudományok iránti alázatra.”

2007 októberében nyugdíjazták, de ez egy újabb lendületet adott neki, ekkor kapcsolódott be az EME külső kutatási projektjeibe. Tette ezt könnyedséggel, nem torpanva meg a szakmai kihívások előtt, bátran bekapcsolódva az interdiszciplináris kutatási témákba, melyek komoly erőpróbát jelentettek, és többirányú szakmai felkészültséget, folyamatos tudásgyarapítást igényeltek. Ekkor kerültünk szoros szakmai kapcsolatba, s ismertem fel benne a kiváló vegyészt, a „nyughatatlan” kutatót, az égő tudásvágyat, a szakmai érzékenységet és a szakma szeretetét,

¹Elhangzott 2020. november 13-án a kolozsvári Házsongárdi temetőben.

mellyel nyilván diákjait is „megbabonázta”. Az EME-ben kialakított külső kutatási projektekbe úgy kapcsolódott be, hogy szerre hozta magával a (volt) diákjait, akiknek hosszú ideig egyengette szakmai fejlődésüket, útjukat. Így fogalmaz egy másik volt diákja, Kiss-Pataki Bernadett:

„Hálás köszönettel tartozom a Tanárnőnek, mert nemcsak mentorált, de igyekezett egyengetni a szakmai utamat is. A tőle tanult leckék mindennap velem vannak.”

Bernadett nagyon sajnálja, hogy ma nem lehet itt az utazási korlátozások miatt. Azt üzeni:

„Igyekszem megtalálni a módját, hogy végtisztességet tegyek kedves Mentoromnak.”

2010 januárjától az EME Kutatóintézete Természettudományi és Műszaki Osztályának külső munkatársa lett, az archeometriai kutatócsoport vezetője. Sorra kapcsolódtak be az interdiszciplináris kutatásokba földtanos, régész, kémikus, anyagmérnök kollégák, s általuk különféle intézmények is, ahol a rész kutatásokat is lehetett végezni: felmérést, elemzést, műszerezést. Szerette a közreműködéseket, a kollégákkal való kapcsolattartást, Pánczél Szilamér régész kolléga így fogalmazott levelében: „az időnként lankadó lendületű kutatásainknak nem engedte el a kezét”. Nagy precizussággal készültek a kéziratok, melyeket többször újraolvasott, újraírt, az utolsó heteiben is egy tanulmány véglegesítésén munkálkodott, melyet nagyon szeretett volna befejezni – ez sajnos félbemaradt.

De annál több munkája megvalósult, 45 kutatási projektben dolgozott, 6 találmányi szabadalom és 65 publikáció társszerzője.

Több szakmai és civilszervezet tagja: a Romániai Kémikusok Egyesületének (SeCR), a Román Analitikus Vegyészek Egyesületének (SCAR), az EMT-nek és az EME-nek.

1998–2005 között az EME Természettudományi Szakosztályának titkára, 2005-től 2012-ig szakosztályi elnöke volt. Ebben a minőségében aktívan részt vett a szakosztály évenkénti tudományos konferenciáinak szervezésében, a konferenciakiadványok szerkesztésében és kiadásában.

Magas szintű szakmai tudását, valamint az Erdélyi Múzeum-Egyesület Természettudományi Szakosztálya keretében kifejtett többéves munkásságát elismerve, 2013-ban az EME tiszteleti taggá választotta, 2020-ban gr. Mikó Imre-emléklap kitüntetést adományozta, melyet a novemberi *Magyar Tudomány Napja Erdélyben* nyitóünnepségen vehetett volna át – a jövő heti online rendezvényünkbe sajnos már nem tud bekapcsolódni.

Veress Erzsébet egyesületünk tudományszervező, kutatási és tudományterjesztési tevékenységeiben egyaránt aktívan részt vett. Híve volt az interdiszciplináris kutatásoknak, vezetője az archeometriai kutatócsoportnak, segítette a közösségi tudományos érdekek érvényesítését, az egyetemi és a tudományos képzést, a magyar szakmai nyelv ápolását.

Vegyészkutatói, oktatói, mentori és mosolygós emberi lénye mindannyiunkat magával ragadott, így emlékezik rá egyik volt diákja, Fábán Margit:

„Emlékszem, a hatalmas, 1400 °C fokon izzó kályha előtt, hőálló kötényben, szemüvegben és kesztyűben beöltözve, elkezdtünk üveget olvasztani, célunk a radioaktív hulladékok stabilizálása volt, és nem, nem volt veszélyes, nem tartottam tőle, mert ott volt ő, és minden lépést megmutatott, magyarázott, tanított. Ő mutatta meg az utat, amelyen elindultam, és amelyen azóta is haladok.

Köszönet a tanításért, az útért, a derűért!

Egy másik dimenzióban még olvastunk néhány igazán szép üveget!”

Kutató kolléganőnk, Kacsó Irén a szomorú hír hallatára, rövid levelében ezt írta:

„Kicsi itt hagyott bennünket. Nem olyan régen beszéltünk telefonon, és még tele volt optimizmussal...”

Igen, az a mosoly, a derű és a szakmai szerénység, de ugyanakkor a magabiztosság és az optimizmus jellemezte őt, a sokunknak kedves személyt. Most is fülemben cseng utolsó beszélgetésünk, melyben sajnáltuk, hogy halogattuk a személyes találkozást, s elhangzott az is, hogy jó lenne folytatni, avagy újramezdeni.

Kicsi, újramezdenjék, a nyílhegyek, a vassalakok, a kerámiatöredékek, a csillogó üvegek birodalmában tovább kutakodunk, s te mindig velünk maradsz, a kutató kollégákkal, volt tanítványaiddal együtt az újramezdedt kutatásban. Az ő nevében is búcsúozom: örök Mentorunk, Kicsi, az Isten nyugosztaljon! Újramezdenjék...

2020. november 13. Kolozsvárt

Bitay Enikő, az EME főtitkára

SZEMLE

A fogalmaktól az emberig – a nyelv, a diskurzus cselekvő erejének lehetőségei a múlt feldolgozásában

*Trauma, neheztelés, harag – egyéni és szociális tehertételek. Szerk. Ungvári Zrínyi Imre.
Pro Philosophia Kiadó, Egyetemi Műhely Kiadó, Kvár 2019. 344 old.*

Az Ungváry Zrínyi Imre által szerkesztett, négy nagyobb egységre tagolt kötet a VIII. Kolozsvári Alkalmazott Etikai konferencián elhangzott előadások írott anyagát tartalmazza, mintegy tizenöt gondolkodó tanulmányait, akiknek köszönhetően filozófiai, pszichológiai, szociológiai, társadalomkutatói, művészetelméleti szemszögből is betekintést nyerhetünk a trauma témakörébe. A tanulmányok gondolatmenete, reflexióik összetettsége a fogalmiság olykor elidegenítő elméleti kereteit feszegeti, ezáltal nem pusztán a trauma jelenségéről rajzolnak árnyalt képet, hanem a nyelv mindenkori szerepére, hatalmára és a vele élők – akár a témában érintett, a civil érdeklődő, a szakmabeli gondolkodó vagy bárki – felelősségére, kockázatokra is rákérdeznek. Ez köszönhető egyrészt magának a témának, a trauma, a harag és a neheztelés fogalmaiban rejtőző, kimondatlan és provokatív kérdéseknek, melyek saját érintettségünkre kérdeznek rá, valahányszor véleményalkotásra adjuk a fejünket – másrészt köszönhető a szerzők kockázatokat vállaló megközelítéseinek, a szerkesztett kötet változatosságának. Ennek megfelelően nem csupán kritikai álláspontokat fogalmaznak meg a kötet tanulmányai, hanem továbbgondolásra, a „fejlődés”, a gyógyulás reményében cselekvésre indító lehetőségekre világítanak rá, mitőbb, önmagukban válnak cselekvő jelentőségűekké. A trauma jelensége, mivel túlnő a fogalmak síkján, felveti azt az immár nem csak a közvetlenül érintetteket célzó kérdést is, miképpen beszélhetünk gondolkodóként, szakmabeliekként vagy akár civilekként az ilyen és hasonlóan „életbe vágó” jelenségekről úgy, hogy

az valóban építő lehessen, és kapuk nyílhassanak meg általa; föloldható-e az „elmélet” és „gyakorlat” feszült viszonya, ha egy traumatikus eseményből való egyéni és szociális szintű gyógyulás (és nem feledés!) a tét, hol húzódik egyáltalán határ a kettő között, válhat-e az elmélet gyakorlati jelentőségűvé, és fordítva, származhatnak-e a gyakorlatból gyógyító felismerések. A különböző szakterületek reflexiói, olykor provokatív tézisei saját válaszaikon túlmutatva önmagukban is tanúskodnak arról, hogy beszélni, nyíltan és érdemben beszélni kell (ha lehetséges egyáltalán a beszéd), az egyéni részvétel teljességével és a közös emlékezés, megértés és feldolgozás, a változtatás áldozatát vállalva.

A kötetben szereplő tanulmányok közül már az első szerzője, Gyáni Gábor felhívja a figyelmet a fogalomalkotás, fogalomhasználat veszélyeire, de ezúttal a történetész, a tudomány képviselőjének felelősségére is. Első körben a trauma fogalmához kapcsolódó alapkérdéseket érinti, mint pl. a fogalom keletkezése, jelentésváltozatai, és egyáltalán a történetész általi megjelenítés változatai, lehetőségei, objektivitás és szubjektivitás egyensúlyának lehetősége. A konfliktusokkal teli kérdésfelvetések végül az önmagukat is nagyító alá emelő bátor gesztus által találnak feloldásra, legalábbis látszólag: engedni kell, hogy a nyelv mintegy életre keljen s magukért beszéljenek a történetek, hogy az irányítás, meghatározás, kézben tartás, a hatalmi pozícióból adódó uralás kényszere alól felszabadulva valami több mutatkozhasson meg. Talán ez a nehezebb út, melyhez a tudásnál többre van szükség: alázatra.

A nyelv, a hatalom, a „normalitás”, múlt és jelen, belső és külső, egyén és közösség egymásra utaltságának problémája a kötet visszatérő eleme. Ullmann Tamás közérthető, megoldáscentrikus, mégis részletes, körültekintő, *Trauma és nyelv* címet viselő írása ugyancsak az egész kötetet megalapozó kérdéseket vet fel, ha azok közvetetten jelentkeznek is: lehet-e traumáról beszélni általában, illetve lehet-e beszélni átélőként? Hogyan viszonyul a tapasztalat a nyelvhez, illetve milyen értelmezések alakulnak ki (pl. fenomenológiai, pszichoanalitikus) a fogalomértelmezés során, és miért? Miért kell számolnunk a nyelv irracionális hatalmával, a (normalizált) nyelvhasználat szükségességével és veszélyeivel? Lehet egyáltalán beszélni érdemben a traumáról? Milyen út lehetséges a filozófia számára, ha a körülötte levő világ, a jelen mindennapi élet eseményei, a múlt, a jövő, a „felebarát”, saját maga többet kér tőle mint precíz elméleti eszmefuttatásokat?

A kötet számos tanulmánya kitér a trauma, a harag vagy a neheztelés fogalmának elsődleges tisztázására, fölvezetésére, ugyanakkor egyben föl is mutatva a meghatározások, sémák, szimbólumok, kijelentések erőtlenségét, sarkító és szűk nézőpontját, melyhez képest el lehet indulni jobbra vagy balra, ahogyan a gondolkodó aktuálisan vezetve érzi magát. A fogalmi rehabilitáció hasonló kezdésein túlmenően tehát a tanulmányokban foglaltak mintha szobáról szobára mutatnák be ugyanannak a napnak a különböző színű és formájú, méretű és elhelyezkedésű ablakokon át beszűrődő fényét. Felmerül azonban a kérdés, jelenthet-e akadályt a különböző szakterületekről megszólaló reflexiók változatossága az érthetőséget, vagy egyáltalán az érdeklődést illetően. A téma interdiszciplináris vizsgálata elsősorban merésznek tűnhet, hiszen a törekvés, hogy minél változatosabb, minél tágasabb teret bejáró reflexiók szülessenek, a nyelv, a szakmaiság erőteljesen egyedi kontúrjai elidegenítően is hathatnak. A közérthető stílus és az az ív, amely összefűzi a tanulmányokat, megengedi, hogy azok egymás segítségére legyenek, és az újraolvasás vágyát is felébreszthetik. Ahogyan a szóban forgó jelenségeket sem érthetjük teljesen, a tanulmányok sokszínűsége az információknál valami

lényegesebbre tanít közvetetten és közvetlenül is: nem süríthetünk mindent érthető keretek közé, ennél fontosabb, hogy a sorra nyíló ajtókat ráébredjenek, mennyire összetett problémával, problémákkal állunk szemben.

A kötet írásai az általánostól a konkrét példák felé vezetve, többnyire a 20. század megrendítő eseményeinek példáján keresztül keresik a megértés, a megismerés, a „szabadság” útját (és veszélyeit). A tisztább tekintetért szükségünk van nem csupán a trauma vagy a harag jelenségeinek többszintű vizsgálatára, hanem a múlt és a jelen társadalmi működésének, múlt és jelen viszonyának árnyalt bemutatására is, a közös gondolkodás lehetőségére a témában. Erre a kötet második nagyobb egysége lehet segítségünkre, mely több oldalról is visszacsatol az első nagy egységben felmerülő kérdésekhez, melyek kockára teszik az elsöre talán naív hozzáállásunkat a szóban forgó problémákhoz. Ha eddig csupán megkérdőjeleződtek merev elképzeléseink, itt konkrét esetek elemzése mutatnak rá olyan összetett hatalmi apparátusokra, amelyek számolnak (vagy éppenséggel figyelmen kívül hagyják azokat) az ember teljes lényével, igényeivel – a nyelv, a racionalitás, a gondolkodás szférájába belépnek az érzelmek, az indulat, az emberi természet irracionális gesztusai, a nyelv, a normatív diskurzus számára értelmezhetetlen jelenségek, melyek leleplezés híján lappangó, akár egy nemzet méretét öltő sebek, elfojtások, neheztelés, harag vagy akár világszintű társadalmi egyenlőtlenségek újratermelőivé válhatnak. A Kínai Kulturális Forradalom az egyének emocionális rendszere diskurzív hatalom általi átalakításának társadalomszervező retorikai kísérlete, az úr-szolga, a nő-férfi hatalmi viszonya csak néhány példa. A példák mind azt mutatják, nem elég egyéni szinten és merev elméleti keretek között vizsgálni ekkora méretű problémákat. Ha bármilyen hatalom képes belenyúlni egy egyén, egy közösség legmélyebb világába, nekünk is, a saját nyelvünk, szakterületünk, világban elfoglalt helyünkben kitekintve és kilépve kell cselekvő erejű gesztusokkal fellépni anélkül, hogy az újabb „erőszakfétisbe torkolna”. A tanulmányok aláhúzzák nem csupán a

konkrét traumatikus esetek mögött húzódozó összefüggéseket, hanem ezáltal közvetetten és közvetlenül is rávilágítanak a feldolgozást, gyógyulást elősegítő folyamat mechanizmusainak olyan ellehetlenítő lépéseire, gesztusaira, törekvéseire, mint amilyen a történelem klisékbe sűrítése, a múlt leegyszerűsítése, eufemizálása vagy reménytelen elkönyvelése. A felmerülő akadályokkal meg kell küzdeniük a kötet szerzőinek is mint gondolkodóknak. Ugyanígy mindazoknak, akik a művészet oldalán foglalnak helyet, és amint a következő nagyobb egység címe is mutatja, *A megtört identitás kifejezésformái* után kutatnak. Bármely próbálkozásnak számot kell vetnie a traumatapasztalatok „szerkezetével”, a téma művészi feldolgozása etikai vonatkozásának súlyával, a művészi „nyelvben” rejlő korlátokkal és lehetőségekkel egyaránt. Az, hogy a palettán erőteljesen dominálnak a múlt traumatikus eseményei, főként a 20. század holokausztjának traumája, arra utal, a holokauszt nem csupán a kritika, a művészet, a filozófia számára téma, hanem a hétköznapi embertől, a bármilyen mértékben és oldalról érintett közösségtől, nemzettől kérdez, s üzeni, hogy a múlt felkiáltójelként áll előttünk, egyszerre múlt, jelen és

jövő, egyszerre a múlt embereié és a miénk, akik felelősséggel tartozunk – bármit is jelentsen ez.

Az utolsó nagyobb egység a immár konkrétan is erre a felelősségre, illetve az érintettek (akár egyéni, akár közösségi tehertelekről legyen szó) továbblépési lehetőségére kérdez rá (akkor is, ha ez olykor inkább jelent visszalépést vagy egy interszubjektív, interobjektív kommunikációt egyén és egyén, jelen, múlt és jövő, egyén és közösség között). A kötet végére körvonalazódik a nyelvben, kommunikációban rejlő potenciál, amely által a beszéd vagy akár egy szöveg, egy kritika, egy tanulmány, de akár egy színházi, filmes színrevitel, vagy bármilyen más művészeti alkotás cselekvéserejűvé válik. Óvatossá kell lennünk azonban, hiszen amint a kétélű kard, a pozitív változás, a közösségi feldolgozás és szabadulás lehetőségét is hordozza, de a hatalommal való manipulatív visszaélés lehetősége is benne rejlik. Akár a kapitalizmus, a büntetőjog, az állam ténykijelentő hatalmi pozíciójáról vagy bármilyen más, mesianisztikus egyenlőséget hirdető ideológiáról legyen szó, a szó az általánosítás, az elméletiesítés érzéketlen csapdájába eshet és ennél fogva kegyetlenné válhat.

Oláh Hajnalka-Renáta

Mikro- és makrovilágok interdiszciplináris megközelítésben

Mikro- és makrovilágok. Interdiszciplináris párbeszéd 6. Szerk. Borbély Sándor – Bilibók Renáta. Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, Kvár 2018. 110 old.

Különböző jelenségek értelmezése során szükséges mind a kisebb, mind pedig a nagyobb részegységeknek a figyelembevétel. A kisebb egységek rendszerint az építőelemek szintjén azonosíthatók be, a nagyobbak pedig az összetettebb rendszerek működését mutatják meg. A Bolyai Társaság és a BBTE által közösen szervezett 6. interdiszciplináris konferencia összefoglaló kötetének a címe – *Mikro- és makrovilágok. Interdiszciplináris párbeszéd* – véleményem szerint, egy olyan értelmezési megközelítést

feltételez, amely önálló rendszerek szintjén éppúgy működésbe hozható, mint a különböző rendszerek közötti kölcsönhatások megfigyelésénél. A mikro- és makrovilágok/rendszerek párhuzamainak interdiszciplináris horizontban való megközelítése az általános rendszerelméleti értelmezések lehetőségeit helyezheti előtérbe, ezeknek pedig ugyancsak jellegzetes vonása az interdiszciplinaritás.

A jelen tanulmánykötet a humán tudományok területén fedeztetni fel az olvasóval a különböző

szakterületekben az eltérő léptékű világok, jelenségek vizsgálatát, egyedi példákon keresztül mutatva be ezeknek a mikro- és makrovilágoknak értelmezési lehetőségeit. Nem egy általános tanulmánygyűjteményt tart kezében az olvasó, hanem egy olvasmányos válogatást az interdiszciplináris konferencia előadásainak átdolgozott változataiból. A kötet vonzerejét a tanulmányok változatos tudományterületei adják, amelyek emellett még számos különlegességet is bemutatnak, mint például az európai regionális földrajzi mikroszintek beazonosítási modellje, a katonatörténetek strukturális elemzése, egy interdiszciplináris prédikáció összetettsége, és még sorolhatnánk.

Az kötet szövegeiben benne maradó közvetlen megszólítások híven visszaadják a konferencia előadásjellegét. Ugyanakkor a kötet, akárcsak a konferencia, a résztvevőkön túl egy szélesebb közönséget szólít meg. A tanulmányokban fogalom meghatározásokat, értelmezési kapaszkodókat találunk, amikből kitűnik, hogy a szövegek nem csak kutatóknak íródtak. Ugyanakkor a témák eredetisége és a kutatási módszerek változatossága kutatók, szakmabeliek számára is érdekessé teszi az itt közölt írásokat.

Nagyon tanulságos tudománytörténeti szempontból a kötet indító cikke, amely szociológiai viszonylatban tárja elénk a mikro- és makroonatközások értelmezési lehetőségeit. Az amerikai szociológia keletkezésének körülményeivel kapcsolatban nyertünk betekintést makrostruktúrák vizsgálatába. Megfigyelhetjük, hogy a szociológia megszületését követő száz év során a legjelentősebb szerzők hogyan viszonyulnak a makroelemzési szintek alkalmazásához. A későbbiekben Európában intézményesülő szociológia megmutatja, hogy a makroszintű kutatások mellett nagy jelentőséggel bírnak a mikroszintű elemzések is. Az olvasmányos és tudományos igényű előadás szövege leköti az érdeklődő figyelmét, a tudománytörténet kronológiai rendje mentén haladva könnyen átlátható logikai érveléssel vázolja fel a szociológiai elemzés mikro-, makro- és mezoszintjeit, amelyek mind a tudományos kutatás, mind pedig annak felhasználása szempontjából egyaránt fontosak.

A regionális földrajz módszertanában nélkülözhetetlenek nagy és kis elemzési egységek, a

makro- és a mikroléptékű behatárolások. Erre reflektál a kötet következő tanulmánya, amely Joel Kotkin elmélete alapján értelmezi az új világrend kialakulását, körvonalazza a többsebességű Európa valóságát. Ezen elmélet szerint az adott országhoz való tartozásnál erősebb az úgynevezett törzsi identitás, amelynek fogalmát Kotkin arab szerzők munkáiból inspirálódva dolgozta ki. Európában több kotkini törzscsoport is beazonosítható: az Új Hanza, Határterületek, Olajbogyó (Oliva) Köztársaságok, Városállamok és az Európai Uniót kívül még ide lehet sorolni az Orosz Birodalom és részben az Új Ottománok törzsét is. A kotkini elmélet révén számos törzsvonal értelmezhető, amelyek sokszempontú előrejelzés lehetőségeit mutatják meg. A tanulmányból megtudjuk, hogy a globalizáció hatása miként érvényesül a mikroszintű kapcsolatoktól indulva egy következő, komplexebb szint irányába. Továbbá, nyomon követhetjük a mikroszintű hatások regionális összetételben előidézett változásait.

Akár követendő példát is szolgáltat a következő írás, amely szintén a társadalomtudományokhoz kapcsolódik, a vizuális reprezentációhoz kötődve közelíti meg a mikro- és makrovilágok értelmezését. Miként terjedhet ki a falfestés a laikusok egyéni munkájának szintjétől a közös művészi alkotásig? A szerző szerint már a mikroszinttől kiindulva megvalósíthatja egy sokoldalú párbeszéd lehetőségét, amely révén a közösség/közösség számára értéké válnak a felfestett üzenetek. Az elemzés felhívja a figyelmet arra is, hogy politikai üzenetek mellett egy másik nagyon fontos jellegzetességgel rendelkezik a falfestés, ami a közösségépítő hatásokat illeti. Ezt a pozitív hatást támasztja alá a Funarte mozgalom példája.

A mikro- és makrovilágok vizsgálata nagyon izgalmas kutatási területet biztosít a történetek szintjén. Erre példa a kötetben szereplő katonatörténetek narratív struktúráit bemutató tanulmány. Az én-elbeszélések vizsgálatánál Claude Lévi-Strauss strukturalista elemzési modellje érvényesül. A visszaemlékezésekben a múlt történéseit mitikus jellegükben ismerhetjük meg. A tanulmányban szereplő történetek etnikai és moralizáló dimenziói egyaránt fontosak. Az olvasó az elemzésből számos tanulságos megállapítást ismerhet

meg, mint például a társadalmi kapcsolatok etnikai viszonyainak vizsgálata a történetek struktúrájában. A strukturális rend a különböző események elbeszéléseinek kapcsolataiban, valamint a történetek szinkron és diakron módon való olvashatóságában érvényesül.

Az interdiszciplináris kutatás egyszerű példáját nyújtja a kötet azon előadása, amely egy interdiszciplináris prédikáció kereszttül fedeztet fel a mikro- és makrovilágok szintjén felismerhető értelmezési lehetőségeket. A bevezető adalékok visszavezetik az olvasót abba a korba, amikor a prédikáció íródott. A továbbiakban az olvasó már egy időutazás horizontjában értelmezi Benkő József kiemelkedő tudományos munkásságát, majd ezt követően a prédikáció interdiszciplináris komplexitását, amelynek a bemutatása beszédes példákön keresztül történik. Történelmi, nyelvészeti, botanikai és teológiai ismeretek harmonikus összefonódása figyelhető meg a prédikáció mikro- és makrovilágait átszövő interdiszciplinaritásban.

Az irodalom világába elkalauzoló előadás a mikro- és makrovilágok működését Szentkuthy Miklós prózájának a kis és nagy részegységeinek változatos olvasási és értelmezési módzataiban tárja fel. A naplók, a monumentális könyvtár és a széljegyzetek révén megjelenő sajátos világ egy meglepetésekkel teli világot jelent, a mindennapi élet részleteivel, készülő művek terveivel makro- és makrovilágokon belüli reflexiókkal.

Az interdiszciplináris konferencián elhangzott jogi előadás példákban gazdag, azonban mégis tömören

tárja elénk mondanivalóját a művészeti intézmények vezetése és a politikai beavatkozás valóságáról. A szerző úgy véli, hogy a beavatkozás mechanizmusait jogi kiskapuk teszik lehetővé. A tanulmány egy lehetséges magyarázatot is megfogalmaz a rendszerhiba marandóságára, amely ezekért a jogi kiskapukért felelős.

A kötetben megjelenő válogatás kiváló példát szolgáltat az mikro- és makrovilágok felfedezésének szerepére a jelenségek többszemponú vizsgálatában, amely révén lehetővé válik egy valóságghú, holisztikus igényű értelmezés megvalósulása. A lejegyzett előadások változatos képet nyújtanak a mikro- és makrovilágok különböző tudományágakban történő értelmezéséről. Az interdiszciplináris intenciók révén feltárulnak a történelem, irodalom, szociológia, művészet és jogtudományok eszköztárai, azok kölcsönhatásai, termékeny hasznosíthatósága a jelenségek mikro- és makro szintű megközelítésében és értelmezésében. A konferencia résztvevői abban a kedvező helyzetben voltak, hogy közvetlen tapasztalategosztásokban részesülhettek, aktív párbeszédnek lehettek a résztvevői. A kötet olvasói, még ha nem is vettek részt hasonló jellegű véleménycserén, a konferencia kötetben közzétett szövegeinek köszönhetően, a tanulmányok közötti párhuzamok felismerése révén, betekintve a mikro- és makrovilágok többszintű megközelítéseibe nagyon értékes interdiszciplináris tapasztalattal gazdagodhatnak.

Péter János

Az értelmes élet alappillérei

Többlet. Különkiadvány. Logoterápia és egzisztenciaanalízis. Szerk. Sárkány Péter, Vik János. Logoterápia és Egzisztenciaanalízis Nemzetközi Tudományos Egyesület, Logoterápia Alapítvány, Kvár – Bp. 2018. 213 old.

Az Erdélyi Magyar Filozófiai Társaság, a kolozsvári székhelyű Logoterápia és Egzisztenciaanalízis Nemzetközi Tudományos Egyesület és a Budapesten létrehozott Logoterápia Alapítvány közös évkönyvének tekinthető a Sárkány Péter és Vik János által szerkesztett lapszám. *A Logoterápia és egzisztenciaanalízis*

4. alkalommal jelent meg 2018-ban a *Többlet* X. évfolyamának különkiadványaként. A szövegeket a már megszokott rovatokba sorolták, rövid angol nyelvű kivonatok követik a magyar és német nyelvű írásokat.

A *Tanulmányok és előadások* rovatban Schaffhauser Franz elsőként Pető András szellemi

pályáivét tárja elénk, majd logopedagógiai írása olvasható. Vik János a frankli logoterápia és egzisztenciaanalízis kontextusában egy műveltségelméleti víziót rajzol meg, Zsók Ottó az alapszükségletek és az értelembeteljesülés összefüggéseire világít rá, Kántor Viola pedig Marosvásárhelyen végzett kutatásainak eredményeit teszi közzé arról, hogy az élet fordulópontjaiban erőforrásnak bizonyul a hit. A *Forrás* rovatban Viktor E. Frankl négy szövege olvasható, a *Műhelyben* Sárkány Péter E. Fink játékértelmezéseit taglalja, a *Párbeszéd* rovat pedig Elisabeth Lukast hozza közel.

A kiadvány összes írása – nemcsak Vik János műveltségelméleti víziója – motivál, irányt mutat, mozgásba hoz. Bárhol nyitja ki a kötetet a tisztelt olvasó, bármelyik szerzőt választja, elkerülhetetlen lesz a rácsodálkozás, a tudatosítás, az önmagára való reflektálás. Ez a bő kétszáz oldal képes pozitív változásokat előidézni akkor is, ha valaki csak önmaga kíváncsiságát akarta csillapítani, és akkor is, ha pedagógusként vagy segítő szakemberként merít belőle, vagy éppen kutatásai érdekében nyúlt hozzá.

Schaffhauser Franz első tanulmányának legnagyobb erénye az az átfogó tudás, amit Pethő Andrásról összegyűjtött, de írása nem pusztán információhalmaz, és jóval több egy méltatásnál. Megismerhetjük belőle Pethő életközegét, szellemi pályáivének végigkövetésével pedig feltárul életműve, az a sajátos pethői filozófia és attitűd, mellyel megteremtette a magyar gyógypedagógia világszerte elismert módszerét, kidolgozta sziporkázóan ötletgazdag nevelő-fejlesztő gyakorlatait. Schaffhauser megállapítja, hogy Pethő minden megnyilatkozásában a kiválóságra törekedett, és ugyanilyen minőségre, tökéletességre irányultsággal próbálja ő is töredékekből összerakni Pethő elméleteit, nemcsak publikációkból és kéziratokból, hanem oktatási segédletektől a cetlikig minden fellelhető írásból. Nemcsak Pethő András személye, önzetlen odaadása – ahogy életének értelmét a mások megsegítésében, a társadalom jobbá tételében látta – indokolja, hogy ez a tanulmány belekerült a *Logoterápia és egzisztenciaanalízis* kiadványba, hanem holisztikus szemlélete és az a tény, ahogy az embert háromdimenziós létezőként határozta meg, mint testi-lelki-szemleli komplexitást.

Saját konduktív pedagógiáját is arra építette, hogy: „az emberi test a szellem, a lélek révén befolyásolható, gyógyítható/fejleszhető”.

Vik János a három bécsi pszichoterápiás iskola különböző motivációs elméleteitől indulva, az értelem akarását és a műveltség akarását bizonyítva vezet el a frankli logoterápia és egzisztenciaanalízis legfőbb küldetéséhez, a személyes feladatok tudatosításának fontosságához és ahhoz, hogy a konkrét életértelem kereséséről az egyén soha, semmilyen körülmények között nem mondhat le, mivel ennek beteljesítése értelemmel telivé teszi életét. Ez jólétének és boldogságának záloga. Azt pedig, hogy a kívülről érkező „felszólítás” hogyan hozható összhangba a személyes mintával, hogy hogyan valósul meg az értelemmegvalósítás, illetve a műveltség folyamata és dinamikája, Vik János Karlheinz Biller szinuszgörbéjével teszi nyilvánvalóvá, mely rávilágít „az egyén és a világ hálózatban történő összekapcsolódására” is.

Schaffhauser Franz a rá jellemző széles látókörrel és igényességgel tárja elénk a szakirodalmat második tanulmányában is, annak érdekében, hogy a lehető legtöbb pillérrel támassza alá, alapozza meg azt a nevelésfilozófiát, mely logopedagógia néven vált ismertté. Az utolsó száz év döbbenetes eseményeit felsorolva kíméletlen őszinteséggel kérdezi: „lehet-e nevelni” ezek után? A gondolatszálak sodronnyá vastagodnak, miközben tudatosítja, hogy a nevelésről nem mondhatunk le, mikéntjét tekintve pedig érdemes a korszellemmel is szembemenni, mert a személy és minden érték, amit önmaga lényegéből megjelenít, nevelés és önnevelés, képzés és önképzés által válik azzá, ami. A nevelő különböző módszerkombinációk során, „lélektől lélelig ívelő” hatásokat alkalmaz, közreműködik a gyermek mint személy értékének és méltóságának kiérlelésében, szabadságának és felelősségének tudatosításában, erkölcsiségének kifejlődésében. Az önnevelés során a felnövekvők lelkiismeretének a finomítása a legfontosabb. Schaffhauser szerint az erkölcsileg értékes, történelmileg-kulturálisan értékekké nemesült tulajdonságok, mint a tisztesség, a jóakarát, a jó szándék, az igazságosság, az együttérzés, a

segítőkészség, a tisztelet, az alázat és hasonlók, ma is jól szolgálják a felnövekvők nemes jellemmé formálódását. „A sikerülő, értelmesen kiteljesedő élet alakításához” legfontosabbnak látja a reménykompetenciának a fejlődését, ami „csakis értékközvetítés és jellemformálás révén bontakozik ki és erősödik meg a felnövekvő ember személyiségében”, ezért a legtöbb, amit a pedagógus tehet, ha példászerűen él, és „neveltei elé tárja az értelmes életét!”

Zsók Ottó az alapszükségletek és az értelembeteljesülés közötti összefüggéseket tárja fel írásában. Fenomenológiai vizsgálódásában az embereket összekötő, általánosan jellemző szükségleteket fiziológiai (élelem, levegő, alvás, mozgás stb.) és humán (közelség, biztonság, védelem, tisztelet, kapcsolat, szeretet stb.) kategóriákba sorolja. A pszichológiai egészséges fejlődés alapfeltétele az alapszükségletek kielégítő beteljesülése. Az anya és gyereke közötti viszony jelentőségét példákkal támasztja alá. Viktor Frankl boldog, szeretettel, védelmező környezetben nőtt fel. Ezzel szemben Johanna Haarer 1934-ben írt könyvében 2-4 millió anyát tanított arra, hogy kemények, távolságtartók legyenek gyermekükkel, hogy az etetésen és fürdetésen kívül ne vegyék kézbe, hagyják őket sírni, kerüljék a szemkontaktust, ne simogassák, ne szeretgessék őket. Ezzel egy félősbizonytalan társadalom felnövekedéséhez járult hozzá, akik kitűnő anyagai voltak a nemzetiszocialista mozgalomnak, már gyerekként könnyen tudták őket ideológiákkal irányítani. Nem az a kérdés, hogy szükségletet elégítünk ki, vagy az értelmet teljesítem be, hanem ezt is, azt is kell – állapítja meg Zsók –, az értelemmegvalósítás és a szükségletek kielégítése nem mond ellent. Az értelem és öröm megvalósítása érdekében pedig el kell fogadnunk a sorsot, és ki kell használni az adódó lehetőségeket. Ezt példázza Frankl élete is, és folytonos igenje az életre.

Kántor Viola egy konkrét kutatását tette közzé, melyet a Diakónia Keresztyén Alapítvány Marosvásárhelyi Fiókszervezervezetének idős gondozottjai körében végzett 2018-ban. Ebben elsősorban a nehéz élethelyzetek és a hit viszonyát vizsgálta, arra volt kíváncsi, hogy befolyásolja-e a hit az élet során bekövetkező különböző krízishelyzetek alakulását. Másodsorban

az életvégi megelégedettség és a vallásos hit összefüggéseit vizsgálta, ugyanakkor arra is kereste a választ, hogy mennyire szólítja meg az időseket az egyház. Az élet értelmének időskori kutatásából kiderült, hogy a hit valóban erőforrás az élet fordulópontjaiban, és az idős korosztály számára rendkívül fontos az egyház intézménye.

A *Forrás* rovatban Viktor E. Frankl négy szövegének örülhetnek az olvasók, melyek mostanig nem vagy csak részben voltak hozzáférhetőek magyar nyelven. *Az ember az értelem keresése közben*, amely bővített változata a *XIV. Nemzetközi Filozófiai Kongresszuson* (Bécs 1971. 17–18.) mondott beszédének; *A lélekorvosi gondolkodás tévítjai* – egy 1960-ban írt tanulmány; *Szerelem és szex*, amelyből néhány bekezdés már megjelent magyarul Viktor E. Frankl *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben* című, 1996-os könyvében; valamint *Érvek a tragikus optimizmus mellett*, amely egy, Regensburgban a 3. *Logoterápiai Világkongresszuson* (1983. június 16–19.) elhangzott ünnepi előadás. Négy cím, de sokkal több, mint négy téma a logoterápia és egzisztenciafilozófia területéről, az emberről, a világról, Viktor E. Frankl kíméletlenül őszinte stílusában. A nagy hatású szövegeket Bruncsák István fordította és Kalocsai-Varga Éva lektorálta.

Sárkány Péter a *Műhelyben* a játékkértelmezéseket elemzi Eugen Fink filozófiájából. A játék fogalmából induló tanulmányában a különböző értelmezési dimenziók szétválasztásáig jut el. Fink szerint a játék és a filozófia egymás ellentéteinek tűnnek, mert míg a játékos szórakozik, kikapcsolódik, örömtelen mozog a lét és látszat labirintusában, addig a filozófia feltárni akar, az ész fényénél ki akarja szakítani a dolgokat az elrejtettségükből. Fink munkásságából a játék fogalmának öt dimenzióját részletezi Sárkány. A hétköznapi értelmezés szerint a játékot bagatellizáljuk, mely komolytalan, a felüldülés és a szórakozás része, és többnyire a gyermekkorhoz kapcsolódik. A fenomenológiai értelmezés a mindenki által hozzáférhető tapasztalatok vonásait összegzi: a játékkörömet, a játékkértelmet, a játékközösséget, a játékszabályt, a játékeszközöket, a betöltött szerepet és a játékvilágot. Az antropológiai értelmezés kiemeli Finknek a sajátos nézőpontját, mely szerint a játék

az emberi ittlét öt alapvető fenomenje (a halál, a munka, az uralom, a szeretet-szerelem és a játék) közé tartozik. A kozmológiai értelmezésből kiderül, hogy a játék igenis méltó témája a filozófiának, mert „a játék semmi másához nem hasonlító módon tárja fel az ember és a világ viszonyát”. Fink a játék felől értelmezi és osztályozza az ember „világhelyét”. A nevelésfilozófiai értelmezés egyértelmű megállapítása, hogy „a játék és a nevelés kérdésköre összeér”, a képzést és eszményképzést Fink olyan mozgásként értelmezi, amelyet a játék kozmológiai értelmezésének bevonásával lehet megérteni. Sárkány Péter összefoglalójában Fink elévülhetetlen érdemei közé sorolja többretegű játékértelmezéseit, melyek közül a spekulatív filozófia hagyományát újjáélesztő kozmológiai értelmezést emeli ki.

A kötet végén Elisabeth Lukast ismerhetjük meg még jobban. Kalocsai Varga Éva, aki mérhetetlenül sokat tesz az egzisztenciaanalízis és logoterápia népszerűsítéséért, egy rendkívül tartalmas interjút készített Viktor E. Frankl tanítványával, módszerének továbbfejlesztőjével, aki több mint ötven egyetemen tartott előadásokat, és publikációit tizenhét nyelvre fordították le. Mi éppen Kalocsai Varga Évának köszönhetjük, hogy Elisabeth Lukas több könyve magyarul is

olvasható; az alázatosan feltett, alapos háttérismertekből megformált kérdéseire adott válaszokból egy összefoglaló bontakozik ki. A beszélgetést nemcsak a könyvekben leírt, azokból felsejülő információkra alapozza, hanem nagyfokú tájékozottságára, téma iránti elköteleződésére is fény derül, amikor például a logoterápia soron következő világkongresszusát hozza szóba. Kalocsai méltó beszélgetőtársa Lukasnak, az olvasó előtt pedig összefüggéseiben tárul fel Lukas munkássága a kezdetektől az interjú elkészítéséig, felszínre jutnak a logoterápia leglényegesebb elemei, az irányzat napjaink égető problémáira adott válaszai. Lukas a logoterápia kvintesszenciáját fogalmazza meg, és még ilyen szűk keretek között is tud útravalót adni az értelmes élet megéléséhez.

A *Többllet* 2018-as *Logoterápia és egzisztenciaanalízis* lapszáma valóban képes többletet nyújtani a téma iránt érdeklődők számára. Nemcsak Viktor E. Frankl máshol nem hozzáférhető szövegei, hanem a tanulmányok és beszélgetések is értékessé teszik a kiadványt, amit haszonnal lapozhatnak a szakmabeliek és kíváncsiskodók egyaránt. Ez egy olyan évkönyv, ami nem évül el!

Vincze Csilla

A menekültválság biopolitikai és morálfilozófiai megvilágításban

*Menekültválság transzkulturális megközelítésben. Szerk. Lurcza Zsuzsanna
Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, Kvár 2020. 150. old.*

A *Menekültválság transzkulturális megközelítésben* c. kötet egyaránt tartalmazza külföldi szerzőknek a hontalanságról, az üldöztetésről és a biohatalom különböző megnyilvánulási formáiról írt műveinek fordításait és hazai szakértőknek a menekültkérdés morálfilozófiai és diskurzuselemzési vonatkozásairól szóló tanulmányait. A kötet írásai három tematikus csoportra oszlanak: az első tömb a hazátlanság és a biopolitika kérdéseit taglalja, a

második a menekültválság morálfilozófiai vetületeit, a harmadik pedig a menekültkérdés magyarországi aktuálpolitikai vonatkozásait.

Burkhard Liebsch *Hazát a hazátlanoknak? Politikai megfontolások az elhagyatottság irodalmához* c. írása a politikai hontalanság kérdéskörét járja körül, kiemelt figyelmet szentelve a téma szépirodalmi vonatkozásainak. Liebsch értelmezésében a politikai haza és az otthonosság megteremtése

által felvetett kérdések a Hannah Arendt által is tárgyalt politikai vendégseretet fogalmának újragondolásához vezetnek, hiszen ennek komolyan vétele nélkül csakis a kizáró jellegű hovatarozás politikája és annak kozmikus, etnicista vagy vallásilag megalapozott formái jöhetnek szóba. A szerző arra a következtetésre jut, hogy az otthonossá válás új politikai formáit csakis az elhagyottak tapasztalatai felől lehet kialakítani, akik a politikai világ megbízhatatlanságát a másokhoz való odafordulás lehetőségének a radikális felvetése révén képesek átalakítani. Michel Agier *A biohatalom megjelenési formái próbatételnek tükrében* c. tanulmánya a menekülttáborokra és a gettókra vonatkozó, etnográfiai projekt elméleti összegzése a biohatalom fogalmkörének a segítségével. Az írás azt ígéri, hogy az empirikus kutatások fényében közelíti egymáshoz az antropológia és a filozófia diszciplínáit, ugyanakkor a Foucault és Agamben által kidolgozott fogalmi keret pontosítását is el kívánja végezni. A szerző a heterotópiák kortárs megjelenési formáiként értett börtönök, menhelyek és gettók vizsgálata során a demokratikus államok kizárási technikáit járja körül, amelyek a belső idegen elemek lokalizációját a specifikus jogi keretek és rendszeti eszközök létrehozása révén valósítja meg. Pusztán ebből az írásból azonban nem derül ki egyértelműen, hogy ez az etnográfiai leírás miként haladhatja meg a marginalizációnak és az exklúzióknak a biohatalom hivatkozott elméleteiben lefektetett fogalmi kereteit.

Makai Péter *Felelősség és transzcendencia* c. tanulmányának első, tisztán elméleti része a szerző perszonalista alapon álló erkölcsfilozófiai rendszerének rövid bemutatását tartalmazza. Ennek a rendszernek a központi fogalma a második személyre irányuló, proximitív felelősség, amely „olyan, nem reciprocitásalapú, a viszonyosságon túlmutató logikára épülő gyakorlati aktivitás, törődés és figyelem, amely elkötelezett a másik ember irányában, ilyen módon az első személynek a második személyre irányuló személyes, helyettesíthetetlen felelőssége”. (53.) Az írás második része a korábban tárgyalt morális logika fényében igyekszik szembenézni korunk menekültválsága által felvetett kérdésekkel, miközben a probléma

kulturális aspektusait is érinti. A migrációnak erről a vonatkozásáról Makai azt állítja: „(e)gyszerűen tévedés, hogy a kulturális érintkezés minden érintett fél számára minden esetben előnyökkel jár”. (67.) A szerző arra a következtetésre jut, hogy létezik egy felső határérték, egy befogadóképességi limit, amely felett a befogadó társadalom nem képes elviselhető életet biztosítani sem az őshonos állampolgárok, sem pedig a betelepülő népesség számára. Ennek fényében a probléma megoldási javaslatát is megfogalmazza, amelyet nem egyszerűen a migráció globális szabályozásában lát, hanem a migráció kiváltó okainak megszüntetésére, vagyis a menekülni kényszerülők helyben való boldogulására irányuló segítségnyújtásban.

Walter Pfannkuche *Üldöztetés, éhínség, háború – a segítségnyújtás kötelezettsége a szükséghelyzetben lévők számára* c. tanulmánya az előző tanulmánnyal szemben amellől érvel, hogy morális szempontból nem lehet meghatározni a segítségnyújtás felső határértékét. A szükséglet szenvedőkkel való bánásmódra vonatkozó érvelése során elkülöníti egymástól a kontraktualista és az univerzalista morális alapállást: míg az előző szerint nem indokoltak a védelmi jogok azokkal a személyekkel szemben, akiket potenciális veszély nem fenyeget, addig az utóbbi abból indul ki, hogy morálisan nézve minden ember élete és jóléte ugyanolyan fontos, ezért a nemzetek feletti segítségnyújtás kötelezettsége is egyértelmű kell hogy legyen. A szerző felelősségetikájának az összegzése a következő: „a politikai közösségek tagjai azon cselekvéseik következményeiért felelősek, amelyek más kollektív döntések által elkerülhetőek lettek volna – anélkül, hogy ez esetben más észszerűtlen nehézségekkel kellene szembenéznük”. (80.) Ebből kifolyólag a menekültek befogadásával kapcsolatban azt a pragmatikus szempontot elemzi, hogy „miként lehet a legnagyobb mértékben fenntartani a politikai mechanizmusok elfogadását és csökkenteni a polgárok közötti konfrontációt”. (85.)

A kötet utolsó blokkjának írásai helyi vonatkozásúak és aktuálpolitikai jellegűek. Nyíró Miklós a *Menekültválság mint tükrök. Migrációs politika, kormányzati stratégia és rendszer ma, Magyarországon* c. írása a 2015-től elindult menekülthullámra adott magyarországi kormányzati intézkedések rendkívül

részletes és tényszerű leírását nyújtja. Ez a körültekintő leírás azt a leegyszerűsítő képet kívánja ellensúlyozni, amely a médiában, a kormánykommunikációban és a közbeszédben uralkodóvá vált menekültválsággal kapcsolatos. Ennek fényében a tanulmány elsősorban arra a kérdésre keresi a választ, hogy mi állhat ennek a diszkussziós vákuumnak a hátterében. A szerző arra konkludál, hogy „az igazi válság a demokrácia kiépülése irányába vezető út blokkolásában, mi több, visszajára fordításában rejlik” (116.), vagyis az olyan hatalmi mechanizmusok kiépítésében, amelyek felszámolják a polgárok morális és politikai orientációját. Lurcza Zsuzsanna „Aktualitás” és „korszerűtlenség” a menekültválságról szóló diskurzusban. Magyarország esete c. írása, mint a címből is kiderül, a menekültválságra adott magyarországi kormányzati válaszok diskurzusanalitikai elemzését végzi el, miközben a filozófiai elemzésnek az aktualitásra irányuló, kritikai, vállaltan is elkötelezett módját kívánja művelni. Az írás befejező része rövid kitekintést nyújt a menekültkérdés nemzetközi szakirodalmára is, felvillantva a jelenkort jellemző általános társadalmi bizalmatlanságot, amely széles társadalmi csoportok radikalizálódásához vezet. A szerző mindebből azt a következtetést vonja le, hogy az EU döntési kényszerbe került: vagy el kell köteleznie

magát a menekültválság megoldása iránt, vagy át kell fogalmaznia alapvető értékeit és jogait, amelyek mindez idáig a legitimitását biztosították.

A kötetben található tanulmányok igen aktuális, a közbeszédben is folyamatosan jelen lévő, ám kellőképpen sosem árnyalt kérdéskört járnak körül, ezért mindenképpen számot tarthatnak nemcsak a szakértők, hanem a szélesebb közönség érdeklődésére is. Ezenkívül számos továbbgondolandó kérdésirányt is érintenek, amelyek, jóllehet nem kerülnek részletesebb kifejtésre, mindenképpen támpontokat nyújthatnak a menekültkérdés összetettebb értelmezéséhez. Éppen ezért sajnálatos, hogy elsősorban az idegen nyelvű tanulmányok fordításában kellőképpen nem tisztázott szövegrészek is benne maradtak, amelyek megnehezítik az amúgy sem egyszerű nyelvvezető és fogalomhasználatú írások befogadhatóságát. Ugyanakkor a kötet címe is kissé megtévesztő lehet, hiszen a tanulmányok inkább a biopolitika és a morálfilozófia fogalomrendszere felől közelítik meg a menekültválság kérdését, a probléma (transz)kulturális aspektusai semmiképpen sem képezik az elemzések fő irányvonalát.

Bakcsi Botond

Incelkedés az ismeretelmélet esélyeivel, avagy félreértés, megértés, rekontextualizáció

*Szilágyi-Gál Mihály: A félreértés esélyei. Filozófiai, politikaelméleti és retorikai írások
Gondolat Kiadó, Bp. 2018. 138 old.*

Elérhető-e a félreértés? Avagy érthető-e absztrakcióként is, ami elmondott, eredetileg személyes gondolatot tartalmaz, de megosztva immár közös közléssé lesz, s ugyanazt a nyelvet „érti-e” mindenki, aki részesévé válik a kifejezés retorikai megformáltságának?

„Az ismeretelmélet Descartes-ig (de akár Platónig) visszanyúló hagyományából azt tanulhatjuk, hogy egy

gondolat alapvetően személyes. Felmerül a kérdés, hogy kié a gondolat, ha megosztom mással? Még mindig az enyém, hiszen én vagyok a szerzője, én gondoltam ki, bennem keletkezett és bennem van, vagy már másban is él, tehát közös? A nyelv, amelyen gondolataimat kifejezhető formába öntöm, eleve nem csak az enyém. Vagyis egy gondolat – amint kimondtam, közreadtam – már a másé is, mert olyan

A. Gergely András (1952) – politológus, kulturális antropológus, az ELTE TÁTK és a PTE DTI oktatója, szerkesztő, a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság elnöke, andrasergerelya@gmail.com

jelek formájában fejeztem ki, amelyeket nem csak én használok és értek. A mások számára is érthető, elmondott, eredetileg személyes gondolat azonos-e azzal, amit eredetileg személyesen gondolunk, vagy megváltozik attól, hogy másokkal is közöljük? És ha igen, már a közlés aktusában megváltozik, vagy csak akkor, amikor már más is birtokolja? További kérdés, hogy van-e olyan gondolat, amit már eleve együtt gondolunk, sosem volt személyes, hanem kezdettől valamilyen megosztási folyamatban keletkezett...” – ekként vezeti fel kötetét Szilágyi-Gál Mihály *A félreértés esélyei. Filozófiai, politikaelméleti és retorikai írások* oldalainak fűlszövegében, melyben az ismeretelmélet klasszikusai felől (Descartes, Platon, Hobbes, Locke, Hannah Arendt) a kifejezés, közlés, értelmezés eseményét, aktusait tekinti át kortárs analitikai nézőpontok és politikai eszmekörök kontextusaiban, indítva a retorikai keretezéstől egészen a rekontextualizálás politikai indulatbeszédéig, a beszédaktusok, „harcos szavak” és tényítéletek kavalkádjaiig.

A kötet a szerzői szándékot tekintve csak álcázottan lehet a közbeszédbe illeszkedő narratíva, lévén érvelésmódja elsődlegesen is a lingvisztikai-politológiai-nyelvfilozófiai diskurzusok rendjére épít, s nem is mindig kíméli olvasóit a kritikai aspektus elvárt szintjére emelkedéstől. Így például már *Bevezetőjében* rámenősen rögzíti, hogy a társadalom intézményei s köztük első körben is a politika olyan „retorikai létezőknek” tekinthetők, amelyek a közös gondolkodás hatásában, a személyes és a másokkal közös kommunikációban lelik meg beszédaktusaik értelmét – de még az állam is – mint legfőbb retorikai keretezést, a politikai létezés formáit használó intézmény – éppen a keretezés új eszköztárával, sokszor retorikai beszédaktusokkal és számonkérhetetlen közlésekkel veszi át a legfőbb létező helyét. Az attraktív elemző elgondolás alapja ugyanakkor mégis megnevezhető, ugyanis ezt a kommunikációs státust vagy a politikai létezés közös problematikáit a kötet tanulmányai során szinte mindvégig úgy kezeli, mint olyan narratív keretezésben, beszédaktusok mutatkozásában és értelemadó retorikai eljárások univerzumában jelen lévő másodolvasatot, melyben „a gyűlölködő tartalmak (harcos szavak és

gyűlöletbeszéd) lehangsúlyosabb beszédaktusai nem értékítéletek, hanem tényítéletek alakját öltik”. Ugyanakkor abba is beavat, hogy a gyűlöletbeszéd politikai, nyelvi, retorikai és kommunikációs aspektusait ezért is esetleges számonkérően kezelni, „akár jogi, politikai vagy etikai értelemben konkrét jelentéstartalmaikban számon kérni”, mert a politika mint beszédaktus retorikai keretei magukba foglalnak „következtetési elköteleződéseket”, melyek inkább mégis kijelentések, s nem ígéretek. (Példaképpen hozza, hogy „egy nyilvános előadás betiltása, illetve a cenzúra aktusai is retorikai természetűek, mert olyan jelentést hordoznak, amely sem propozicionálisan [a mondatjelentésben], sem pragmatikailag nem kérhető számon, de mégis jelent valamit”). Azaz, bár filozófiailag alapvetően megkülönbözteti őket minden olyantól, amit nem terhel további retorikai keretezés, de tudatosítja, hogy egy olyan kommunikációs közösség, amelynek tagjai egymással a köz-intézmények közvetítése által kommunikálnak, nehezen kerülheti el, hogy a tényyszerűség és a normativitás retorikai közlései pragmatikai kontextusokhoz köthetők és számonkérhetők legyenek (*Tényállítások mint implicit értékállítások* 16–21.). Az értéként megfogalmazott állítások, a tételezett kommunikatív jelentések, a gondolkodás személyes és egy másik emberrel megosztott kommunikációs (retorikai) megoldásai a politikai létezés közös problémájaként képesek jelentkezni, mintegy függetlenül a jelentésbeli és a morális intuíciók folyamataitól. A közlés, a feltételezett értelem és az ismeretelméleti feltételrendszer értékartalmakkal teli változatai megannyi rész kérdésben jelentkeznek a kötet számos hátra lévő tanulmánya során. Ezekben a keretezés jelen van „úgy is, mint beszéd, úgy is, mint szónoklat és úgy is, mint szöveg, olyan gesztusok sora, amelynek szándékolt és értelmezett értelemi egyaránt túlmutatnak az adott mondatok propozicionális jelentésének összességén”. (23.) Épp ezért lényeges, hogy a „kommunikációs (retorikai) létezők” csakis közös használatukban nyernek értelmet, a közlés és befogadás aktusa kölcsönös, kénytelenek helyükre lépni, ugyanakkor „a retorikailag keretezett beszédaktusok számonkérhetetlen jellege”

lényegi momentumként meghatározza „a politika mint retorika” kölcsönhatás-elméleti kezelhetőségét.

A kötet a retorika, a grammatika, a nyelv, a reflexió, az izlésítételek és a denotáció/konnotáció mutatkozásmódjai útján indul el a fejezetek építkezését tekintve, ezt követi egy Hobbes-ról szóló ismeretelméleti-esztétikai nagyesszé, végül ugyancsak Hobbes kormányzáselméleti értekezésének áttekintése egy összegző fejezettel kiegészítve. A bevezető sorok „kommunikációs (retorikai) létezőknek tekinthető” kommunikatív aktorokat a személyes létezésben „a másik emberrel megosztott” közösségi léterülete felől indítják „a politikum szférája” felé, a záró összegzésben pedig az állam mint „retorikai konstrukció” intézményes intézkedéseinek „folyamatos szónoklatként” felfogható entitásáig követik a jelcserék folyamatát, a „metabeszéd” és a „metabeszélő” monológjáiig kísérve a szónoki, avagy értelemformáló diskurzusokat, hogy ezek szereplehetőségeket megjelenítő aspektusai megnevezhetőeknek tetszenek a vélt nyilvánosság pluralizmusa közegében.

A közös állami és kormányzati beszédstílus-használat és az (önkényes? intézményes? legális? kommunikatív?) értelemadás alapkérdése hatja át a kötet második írását is, melyben Szilágyi-Gál a retorikai megoldások tapasztalati tudással kiegészülő változatait és értelmezéseit követi Tengelyi László teóriája nyomán. Minthogy témaköri felvezetésében már rögzítette, hogy „a személyes gondolkodás, a másik személy megszólítása mint retorikai/kommunikációs aktus, valamint a politikum, mint egy olyan kommunikációs közösség, amelynek tagjai egymással a közintézmények közvetítése által kommunikálnak”, a fenomenológia értelemkeresési szándéka révén eljut a nyelvfilozófián túli lehetőségéig: „a fenomenológia lényegében teljes irodalmában megtalálható a jelen nem lévő értelem jelenvalóvá tételének gondolata és ennek közvetlenül kimutatható nyelvfilozófiai implikációi Husserl, Derrida, Richir, Merleau-Ponty és mások műveiben”. (23.) Az értelemnek ez a mondaton túlmutató jellege, a beszéd-szónoklat-megértés-félreértés kínálhat közvetlen kapcsolatot a fenomenológia és a retorika közötti

értelmezések további kereséséhez: „a szövegeknek a gondolati rácsosása a személyes, a páros/interperszonális, valamint a közösségi szintet fogja át, mindvégig a megértés és a félreértés alternatívájában. A félreértés ismeretelméleti és etikai jelentőségét abban látom, hogy hiányában nem létezik az a reláció, amelyben maga a megértés megjelenik”. Az értelemnek ez a mondaton túlmutató jellege kínálhat közvetlen kapcsolatot a fenomenológia és a retorika között – közli a szerző –, és a szakirodalomban az ismeretelméletek körét jelképező filozófusok műveiben kimutatható nyelvfilozófiai összefüggésekre utalva „a jelen nem lévő értelem jelenvalóvá tételének gondolata” foglalkoztatja. Előző gondolatfutamát, fejezetét, elméleti bevezetőjét azzal zárta: „Munkaterminológiánk fogalmaival ez a fajta rekontextualizáció retorikai keretezésnek tekinthető, mert tovább keretezi (kontextualizálja) az eredeti kifejezés vagy jelszó már meglévő illokúciós keretezését. Ezáltal egy új régi jelentés teremődik, de csak bizonytalanul, számonkérhetetlenül kapcsolódva az eredeti jelentéshez. Az eredeti és az újonnan kapott jelentés valahogy úgy függnek össze, mint egy kép és egy képről készült kép: ugyanazt a dolgot mutatja mindkettő, de mégsem azonosak.” A jelentés számonkérhetetlen pontatlansága körében megidézi Judith Butler képek és aktusok (nézeteket pótló) attitűdelemzését, valamint azt a „hermeneutikai ihletésű retorikai elméletet is, amelyben a kommunikáció nem csupán információ továbbadását jelenti, hanem egyúttal cselekvési kontextus, amelyben a szerző egy diszkurzív kerettel lép kölcsönhatásba, és ezáltal a szöveget cselekvéssé alakítja”. (20.) Vagyis talán itt sem másról szól, mint a hatalmi viselkedésmód retorikai és másféle közléstartalmainak rendszeréről, melyet a gondolkodás, a kommunikáció és a politikai létezés közös problémájaként úgy lát megfogalmazhatónak, mint „a gondolkodásnak van egy személyes, egy a másik emberrel megosztott kommunikációs (retorikai) és egy a többi emberrel megosztott közösségi léterülete. Ez utóbbi a politikum szférája...” (7–8.) A második tanulmány ezt már a beszéden és retorikán túli jelentés és a „társalgási implikáció” közötti közvetített értelem kiindulópontjától vezeti

tovább a pragmatikai elméletek felé, melyek alapján „a mondat kommunikációban szerzett jelentését különböztetik meg annak szigorúan szemantikai jelentésétől. Tengelyi célkitűzése ezzel szemben azt vállalja, hogy a mondaton túlmutató jelentés (értelem) a tapasztalatban testet öltő kifejezésben ragadható meg. A fenomenológiai hagyományokat követve programja többet ígér a mondatjelentés pragmatikai feltérképezésénél.” (24.) Röviden tehát Szilágyi-Gál itt a beszédaktus-elméleteknek a mondatjelentésen túlmutató értelmét ragadja meg, elkülönítve a mondat kommunikációjában rejtekező jelentését a mondaton túlmutató jelentés (értelem) tapasztalatban testet öltő kifejezésétől. A fenomenológiai kifejezésmélet és a retorika mint kifejezésmélet közötti térben az elbeszélő tapasztalat gondolatával jut legközelebb a retorikai kifejezés problémaköréhez, így pedig a politikum, a gyűlöletbeszéd, az uszítás, a tényállítások értékállításá formálásának technikájára vonatkozó olvasatok (megélt tapasztalatok egy adott értelmezéséből fakadó) megértése – és félreértése! – kérdéseihhez. De mert „a tapasztalat még az elbeszélésben sem fejezhető ki maradéktalanul, a tapasztalati kifejezés is felfogható úgy, mint egy megélt tapasztalat lehetséges elbeszélése.” (24–25.)

Példája tovább is visz ennél: „Amikor egy tárgyat folyamatosan előbb az egyik, majd a másik oldaláról vesszünk szemügyre, akkor ez a tárgy – amint Husserl megállapítja →mindvégig ugyanaz« marad, holott a látvány állandóan változik”. Viszont mindez a „nemfilozófiai” szintéren, a mindennapi kommunikációban számunkra kevésbé érzékelhető megfigyelési aspektus, a kutató olyféle pillantása – mely a maga kifejezésemény mivoltában mintha elvont minőség lenne – inkább frusztrál, mert hát hány olyan réteget kell belátnunk oda és vissza, föl és le a jelentés/megértés/félreértés tárgykörében, mely mentes lehet ettől a folytonos és mély értelmező attitűdtől? „Azt mondhatnánk, hogy a fenomenológia nem egyéb, mint azon értelemképződés leírása és elemzése, amely a tapasztalatban magától megindul és tudattalanul végbemeleg, a fenomenológia a maga egészében a nyelv fenomenológiáját ölti. A nyelv fenomenológiáján persze nem a nyelvi rendszer elméletét kell értenünk,

hanem a kifejezésemény tapasztalatának leírását és elemzését.” (25–26.) A *Tapasztalat és értelem* Tengelyi-féle rétegei között a tartalom „mondása” olyan „jelentéstöbbletet hordoz a szavak pusztán lexikális (vagy akár szemantikai) jelentéséhez képest, amely a szavakkal karöltve hozza létre az értelem egészét az elbeszélő szövegben”. (26–27.) S itt sem áll meg: „Tengelyi a tapasztalatban lezajló megértési folyamat autonómiáját vállalja a mondatjelentéshez képest. [...] Ebben a felfogásban a tapasztalatban megvalósuló kifejezés nem kevesebb (sőt inkább több), mint a mondatban kifejezett jelentés”. S ebből következik a kötet tanulmányaiból több esetben is kihangzó megállapítás, mely „a beszédaktuson keresztül még mindig a mondatból adódó jelentésének megragadásáig megy el. Vagyis a fizikai világ módosulásának a még mindig a mondatjelentésen belül történő utalásáig” – magyarul az értelemkövetítést nem lehet tisztán a gyakorlatban elhangzó mondatban vagy retorikai cselvetésben megnevezni, hanem a retorikai helyzet – a szónok és a befogadó interakciójának – megtapasztalásából fakad szinte a következmények legjava, melynek interaktív részében a hallgató-értelmező-félreértő ember is részt vállal a maga szerepkörében. (Durrábra lefordítva: nincs uszítás csak úgy „önmagában”, hanem mindig a közlésen túli közlések és befogadáson túli aktivitások döntik el, mivé lett a közlő szándéka a „tény”állítások és értékállítások vagy normatív közlések közötti mezőben.) Tehát ez a kétféle jelentéshordozás, amely a tapasztalatban lezajló megértési folyamat autonómiáját biztosítja, talán leginkább „a fénykép és a mozgókép különbségéhez hasonlítható: a »megrögzített«, ’tényszerkezetbe szorított’ és a mozgó képi folyamatban kibontakozó jelentés különbségéhez” viszonyítható. Mindez mintha a Tengelyi művében (*Tapasztalat és kifejezés*, 2007) a tapasztalatban tetten érhető jelentéstöbbletének problémája lenne, „az elbeszélő értelem” lehetséges magyarázatát kiegészítve. „A tudat intencionalitása rávilágít arra, hogy miként lehetséges a megismerés során valaminek, *mint* valaminek a *felfogása*, avagy appercepciója, az egzisztenciálhermeneutikai megértés pedig azt mutatja meg, hogy miként illeszkedik

bele valami, *mint* valami egy egzisztenciális kivételben a valamire-valóság (Um-zu) összefüggésébe és miként kapcsolódik ezáltal a jelenvalólét létehetőségeihez. Ámde e kezdeményezés egyike sem magyarázza meg, hogy miként *bizonyulhat* valami valaminek, avagy miként *lepleződhet* le valami valamiként – a hétköznapi életben csakúgy, mint a tudományokban. A mint-struktúra intencionálanalitikai és egzisztenciálhermeneutikai megközelítésének e közös hiányossága csakis azáltal szüntethető meg, hogy a tapasztalatot olyan eseményként fogjuk fel, amelyben új értelem képződik, méghozzá önmagától.” (31.) Ez a fajta jelentésholizmus („A jelentést az egész hordozza, nem a részek”) a szövegretorika esetében és a szónoklatban egyaránt jelen van, amikor az elbeszélésből megszerzett tapasztalat és annak kifejezéstartalma az elbeszélés egészéből adódik, így az *elbeszélés mint egész fejez ki valamit, és egyszersmind a maga egyediségében teszi ezt*, mégpedig elbeszélte történetekben kap megfelelő nyelvi kifejezést. „E tétel értelme nyomban nyilvánvalóvá válik, mihelyt a tapasztalatot olyan értelemképződés terepeként fogjuk fel, amely megkérdőjelezi vélt tudásunkat, és új felismerést érlel...” (28.) Itt ezek szerint azzal találkozunk, hogy nemcsak a tapasztalat kifejezése válik hangsúlyossá, hanem a kifejezés megtapasztalása is, melyet viszont a tapasztalati alapú irodalom módszeresen felfogat bevett elképzeléseink területén. „Egy regény elolvasása nélkül sem az a tapasztalat nem válhat megismerhetővé, amit a regényben a szerző elbeszél, sem az a tapasztalat nem teljesezhet ki, amit az olvasó megélhet a regény teljes elolvasása által. Az így megalkotott, illetve befogadott elbeszélés ugyanakkor mindkét oldalon egyedi is: a megélés elbeszélte kifejezése és annak befogadása egyaránt.” (34.)

Szilágyi-Gál már első két írásával is a nyelvfilozófiai és értelemadás-retorikai kísértések dús erdejébe csalogat. Mindezzel mintegy sugallja vagy ki is mondja: az olvasatok olvasata mint elbeszélte tapasztalat is csak annyit tehet, hogy felkínál egy olvasatot, és a befogadó vagy a hallgató is csak egy sajátos olvasattal közelíthet a számára is sajátosként felkínált olvasathoz, ami azt a befogadási mezőt

hagyja nyitva, amelyet a retorikai szónoklat is. Lehet, hogy a közös terület az irodalmi elbeszélés... – vagy, mint azt következő írásában, Ludassy Mária közelítéseivel a nyelvfilozófia és a politikafilozófia metszéspontjainak vizsgálatához (*Szavak és kardok – nyelvfilozófia és hatalomelmélet* című könyvében) kialakított interdiszciplináris kérdésfelvetései mint rendszerezett tudást kínálnak elsősorban. Abból indítva fejtegeti Ludassy tisztázó szándékát „a hatalom grammatikája” keretében, hogy „a nyelv és a tett, a szó és a hatalom összefonódása nem metafora, hanem valóság”, valójában a jelentés elkerülhetetlen szociális beágyazottságára figyelmeztet, az értelmezés közösségére. „A nyelv mint szabályrendszer és a hatalom gyakorlásának mint szabályok betartásának” viszonyát a kora modern politikafilozófiák térképén mutatja be (Locke, Hobbes és Rousseau, Condorcet, de Bonald gondolatainak fölidézésével). „A nyelv hatalmi eszköz, és a hatalomnak is van saját nyelve [...] Megtudjuk, hogy a nyelv, az erkölcs és a politika elméletei milyen közös kérdések mentén haladtak a kor politikafilozófiai irodalmában. Ludassy megmutatja, hogy az ahistorikus szerződés normativitásának sajátos nyelvelmélete van. Az írott szó szokásfelettségéről beszél – a textus személytelenségéről, mely mindenkihez szól, mindenkire érvényes, és írásjelei univerzálisak. A tiszta nyelv tanáról van szó, amely mindenféle analitikus tudományosság alapszerkezete, melyben tehát a szabályok jelenléte nem a partikuláris közösségek saját olvasatainak múlnak, hanem a természettől elfogulatlan értelem megértőképességén.” (39.) Kétszeres rekonstrukciót olvasunk tehát (Ludassyét a klasszikus politikai filozófia vidékéről és Szilágyi-Gálét napjaink viszonyrendszeréről), amely a nyelv és a hatalom normatív kapcsolathálójában a kölcsönösség megléte vagy hiánya mentén dönti el demokrácia és autokrácia különbségeit. Saját szavaival: „Azt mondhatnók, hogy Ludassy elemzése a 17–18. század politikai nyelvelméleteiről napjaink elméleti dilemmáiról is szól. Vagy inkább így: Ludassy könyvének metanyelve nem is az elemzett korszakról, hanem napjainkról elmélkedik. Ebből a metanyelvi üzenetéből a szerző csak az utolsó oldalon bújik elő. De a nyelv mint

a hatalom fegyvere, mint a sajátosság fegyvere a hatalommal szemben, és főleg mint a legelvontabban egalitárius közeg, mely egyszerre konzervatív és univerzalista, végigkíséri a könyvet, és mindennek elméleti és gyakorlati aktualitását levásztja az elemzett korszakról.” Szilágyi-Gál itt a jelentésbeli egyenlőség nélkül el nem mondható különbségekről magukról szól tehát, mert enélkül „az ellenkezés és az egyetértés sem fejezhető ki. A privát nyelv, a jelentések önkényes megváltoztatása az egyén társadalmi-politikai öngyilkossága, mert a többiekkel való szerződés egyszálú felbontása” – már amennyiben az előítéletesség alaptulajdonságára mutat rá, arra, hogy „az előítélet nem kívánja magát független szempontok szerint definiálni – azért marad fenn, mert eddig is fennmaradt. A szabadelvű és a restaurációs paradigma közös tézise, hogy a nyelv a társadalmi relációk tükré.” (42.)

Kétlem, hogy lehetséges, vagy az „elfogulatlan értelem megértőképeségén” túli esélyem lenne Szilágyi-Gál további nyolc nagyobb tanulmányát a félreértés esélye nélküli másik nyelvre átfordítanom. Amit Hannah Arendt és Kertész Imre kapcsán elmond „a gonosz banalitásának” kettejük filozófiai és közléskulturális párhuzamairól, a „magyarázat” érvényessége helyetti önámításokról vagy új normalitásérzékéről, vagy amit Kant esztétikája kapcsán az ízlésítéletek, normalitásról és esztétikai kánonokról, ezeknek politikafilozófiai és ízléskritikai kiterjedéseiről, a filozófia nyelvzetében Kundera művészi nyelvzetét „vidékként” tesztelve, a „vicc nyelvétől a politikai kabaréig” a nyelvi közösség és az értelemhatárok kérdéseiről vagy Hobbes és Locke polgártársfikciójának, a hatalombirtoklás moralitásának kérdéseiről még a továbbiakban részletes fejtegetésekben elmond, azt kellőképpen arányosan egyszerre politikaelméleti és egzisztenciálfilozófiai szókészlettel teszi. Mintha bizony intézmény lenne – bárha nem hatalmi, de a nyelv ismeretelméleti erejével, generatív és konstruktív uralmával illusztrálva. Saját tolvajnyelvemre fordítani nincs is szükség mindezeket, hisz nemcsak szakfilozófiai kérdésekről, hanem a nyelvelmélet messze „politikán túli” világairól szól, de teszi ezt kellő leleménnyel és közlésgyakorlati

rutinnal. Összegzés-fejezetében részint mindezekre visszatekint, részint föl-fölidéz néhány momentumot „... az állam által ellenőrzött területen zajló minden nyilvánossá váló (vagy azzá tehető) értelemképző, jelentésteli tevékenység (jelcsere)” kapcsolattartási feltételeiről, ahogyan a hatalom „a szuverén terület öreként és a közintézmények metarendszereként retorikai pozíciókat jelöl ki mindazok számára, akik a területén megszólalnak”. A hatalom szabja meg ez értelemképző tevékenységek nyilvános kereteit, vagyis akkor is jelen van a társadalom nyilvános jelcsereiben (pl. sajtóvitákban), ha közvetlenül nem szól ezekben bele – de „a jelcserek abban a térben zajlanak, amelyben ő nyújt értelmi keretet minden jelcserehez”... s ebben „az állandó folyamatban tekinthető az állam kizárólagos metabeszélőnek, és mint ilyen szimbolikus elnyomónak vagy felszabadítóknak is, aszerint, hogy miként akarja mindkét lehetőséget használni”. Viszont a jelcserek terében, „ebben az összefüggésben talán a legnagyobb retorikai kihívás az állam számára éppen az, hogy miként lehet egyszerre a területén zajló eszmecsereiben lehetséges egyéni hozzászóló és ugyanakkor a területén minden egyéni hozzászólónak szimbolikus teret nyújtó hatalom. Az állam tehát oly módon birtokosa a nyilvános teret fenntartó monológiának, hogy az egymással dialógusba lépők között ő maga is dialógusba léphet.” (135–136.) Akár tilthat, cenzúrázhat is, de mint „szónok”, mint retorikai főszereplő főképp „úgy monologizál intézményei, törvényei, szabályai révén, hogy közben maga is hozzászólója az általa retorikailag uralt közegnek”, s mint „Hobbes Leviatánja [...] ambivalens módon egyszerre felszabadító és elnyomó: éppen azért utasítja vissza a nyilvános pluralizmust, mert tudja, hogy a nyilvános pluralizmus lehetséges. Mi ez, ha nem az egyéni úthoz való született jog elismerése?” S a zár szó erre még egy visszautaló ékítményt is rak: „Hobbes elnyomó rendszerének alapja éppen az ember veleszületett szabadságának elismerése. Úgy gondolom, hogy ez a modern politikai gondolkodás egyik nagy paradoxonát jelzi előre a 17. század közepén írott műben: a ráció alkalmasságát a felszabadításra és az elnyomásra egyaránt.” (137.)

A kötet az ismeretelméleti esélyek közlésfilozófiai kontextusát is megjeleníti, s ennek mintegy csak „mellékes” tónusa a politikafilozófia kapcsán szövege hozott állampolgáriság, a polgári egyezményesség vagy egyenlőség, választási szabadság és értékrend-szer-érvényesítés, de a szerződéselméletek kapcsán Szilágyi-Gál alaposan kibontja a politikai közösség „esztétikai” s a „másik” elismerésének szabadságelvű képleteit is. S ha záró soraiban Hobbes tekintélye és lehetséges megértése révén abban bízunk, hogy „a veleszületett szabadságának elismerése” révén nyitnak esélyt az efféle értelmezés-elméleti incselkedések, akkor talán ennél jóval bizonyosabb értelmezési teret nyit a mindenkor Leviatánok felszabadító és elnyomó hatalma elleni értelmező evidenciáknak is.

Filozófiát írva, politikaelméleti és retorikai háttérbe helyezve mindezt még ennél sokkal többet is kínál: „közös közléssé” teszi a benne megképződött gondolatokat, melyeket nemcsak ő használ és ért. Ennek személyességével és a közlés aktusában már egyúttal egy másikfajta retorikai létezőt konstituálva egyben annak is kortanúja lehet, miként változik maga a közlés a birtoklás a továbbadás aktusában, ha „már más is birtokolja”, s miképpen lehet az ambivalensen felszabadító és elnyomó hobbes-i nyilvános pluralizmust „az egyén veleszületett szabadsága” nevében ironikusan a ráció alkalmasságával teljesebbé tenni.

A. Gergely András

A medialitás eszméjének filozófiai jelentőségéről

*Nyíró Miklós: Medialitás, eseményontológia, gyakorlat. Hermeneutikai útkeresések
L'Harmattan Kiadó, Budapest 2020, 246 old.*

A hermeneutikai filozófia területén mérvadó szakirodalom nemrég fontos könyvvel gazdagodott. Nyíró Miklósnak a L'Harmattan Kiadó gondozásában megjelent *Medialitás, eseményontológia, gyakorlat* c. tanulmánykötete a hermeneutikai gondolkodást több szempontból is gazdagító úttörő vállalkozás. Egyrészt komplex érvek sokaságát sorakoztatja fel annak megvilágítása céljából, hogy mennyire mélyen, sokrétűen és átfogóan szövi át a hermeneutikai fenomenon az emberi tapasztalatot és nyelviséget, másrészt a kötet alcímének szellemében – *hermeneutikai útkeresések* – módszeres következetességgel kutatja és tárja fel a hermeneutikai szemlélet gyakorlati alkalmazási irányait a művészetek, a cselekvés, a racionalitás, a modernitás, a kritika, a polisz és a demokrácia vonatkozásában. Ezáltal nemcsak teoretikus síkon, hanem gyakorlati filozófiai horizontban is meggyőzően igazolódik a kötet szerteágazó gondolatmenetének összesítő végkövetkeztetése,

miszerint „az emberi élet a maga tényleges végbenmenetelében eminens értelemben véve hermeneutikai fenomenon” (218.), s ebből fakad és ebben alapozódik meg ténylegesen „a hermeneutikai filozófiai rangja, egyetemességi igénye” (218.). Ez összecseng a kötet elején megfogalmazódó, az emberi létezés „elemi medialitásának” feltárására irányuló szerzői szándékkal, amelynek a jegyében a kötetben megjelenő tanulmányok voltaképpen előmunkálatoknak bizonyulnak egy „mediális antropológia” kidolgozásához (11.).

Hogyan függ össze a medialitás eszméje és egy univerzális igényű hermeneutikai antropológia körvonalazódásának igénye? – erre az alapkérdésre kereshetünk és találhatunk lehetséges válaszokat az európai szellemi-filozófiai hagyománynak nemcsak a jelenét bejáró, hanem a történelmi mélységeibe is elvezető gondolati utakon, amelyeket a négy nagy részre, s azon belül tíz fejezetre tagolt kötet az olvasó számára felkínál. S teszi ezt meglepő tömörséggel

és egységességgel, mivelhogy a kötetben egybeszövődő, egy évtizednyi kutatás eredményeit felölelő tanulmányok, konferenciaelőadások oly módon szerveződnek tematikus egységekbe, hogy azok egy jól átgondolt, tervszerűen összefüggő munkálkodás és monografikus igényű feltárás fejezeteinek is tekintethetők, illetve ekként is olvashatók.

A kötet a központi problémának, a „medialitás” sajátos eszméjének és filozófiai jelentőségének a vizsgálatát az ősi indoeurópai nyelvekben fellelhető mediális ige körüli nyelvészeti fejtegetésekkel indítja, Émile Benveniste francia nyelvész munkássága nyomán, egy sajátos paradoxonra irányítva a figyelmet, arra, hogy ez, a kortárs nyelvészeti kutatásokban széleskörűen tárgyalt kérdéskör, a magyar szakirodalomban még nincs jelen, holott a magyar nyelv egyike azoknak, amelyben máig megőrződött a mediális ige használata. A medialitás jelentősége a folyamat és az alany viszonya vonatkozásában mutatkozik meg ténylegesen. A mediális ige a tiszta alanytalan végbemenésként zajló folyamatot jeleníti meg, illetve a folyamaton *belül* álló alany aktivitását, valamint az alanyban végbemenő és általa végbevitt aktivitást fejezi ki. Szembeállítható vele az aktív ige, amely a folyamathoz képest az alany külsőlegességét és olyan aktivitását fejezi ki, amely az alanyon kívül megy végbe. A nyelvészeti kutatások szerint két ősi igenem, a mediális és az aktív létezett, s ez a nyugati nyelvekben csak később cserélődött fel, a nyelvi és kulturális fejlődés eredményeként, az aktív–passzív szembenállásra, ami egyfajta medialitásfeledést/feledtséget eredményezett. A szembenállás egyik esetben sem (aktív–mediális, aktív–passzív) szemantikai jellegű, hanem az alanyban a folyamathoz való viszonyából adódik. A szerző ezzel kapcsolatban két fontos pontosítást végez. Egyrészt az ősi nyelvekben és a modern nyelvekben fellelhető aktív ige nem ugyanolyan típusú aktivitást fejez ki, mivel a két aktív igitípusnak eltérő a viszonya a folyamathoz. Mindkettő külsőleges az általa kifejezett esemény vonatkozásában, ám az ősi aktív ige az eseménytől nem elvonatkoztatható aktivitást mond ki, hanem az éppen zajló eseményre vonatkoztatott, mivelhogy az aktivitás *eseményszerű*, míg a későbbi aktív ige

magának az aktivitásnak a forrása. Másrészt arra is figyelni kell, hogy az ókori görög grammatikusok által *meszótész*nek nevezett közép ige az aktív és a passzív közti *köztest* fejezi ki, holott a passzív éppen az ősi mediálisnak a felváltója, s már nem őrzi a mediális lényegi jellemzőjét. A modern nyelvekre jellemző aktív–passzív igei szembenállás helyett az ősi nyelvekre az aktív–mediális volt a jellemző.

Mindezek a fejtegetések nem annyira nyelvészeti/nyelvtörténeti szempontból érdekesek ebben a kontextusban, mint sokkal inkább filozófiai vonatkozásban. A szerző arra helyezi a hangsúlyt, hogy az a folyamat, melynek során az ősi mediális ige helyébe a passzív kerül, ontológiai *szemléleváltást* hordoz. A nyelvi változás arra utal, hogy a szemlélet homlokteréből kikerül a tiszta mediális esemény mint olyan, s helyébe a mindenkor *alany* lép; az *eseményközpontság*ot az *alanyközpontság* váltja fel. Ezáltal feledésbe merül az eseménynek mint a világtapasztalatunk alaprétegének az eszméje. Helyette a szubsztancia, illetve a szubjektum fogalmaira építő ontológiai szemlélet honosodik meg. Ezzel együtt viszont az alany pozíciója is megváltozik: az események vonatkozásában artikulálódó pozicionáltságát, az eseménybe való egzisztenciális beágyazottságát az eseményen kívül kerülése váltja fel, aminek köszönhetően az alany a történés ágense, illetve elszenvédője lesz.

E fejtegetések során a szerző a mediális ige nyelvészeti kutatásának a filozófiai hozadékára irányítja rá a figyelmet, amire ez idáig még alig figyeltek fel, holott a kortárs filozófia nagy horderejű ontológiai és hermeneutikai fordulatának a lényege éppen ebből az irányból világítható meg ténylegesen. Itt a nyelvészeti és filozófiai kutatások érintkezési felületein egy igazi perspektívája nyílik meg az interdiszciplinaritásnak, amely révén az emberi tapasztalat és nyelviség mélyrétegeinek szerves filozofikussága bontakoztatható ki. Lehetővé válik – a szerző szavaival – „az emberi létezés jellemző alapvető sajátosságoknak, s egyáltalán az ember és világa ontológiai státuszának az adekvát megragadása” (12.), azaz egy újszerű, a szubjektumcentrizmusra épülő európai filozófiai hagyományból kivezető humánontológiai szemlélet

és gondolkodásmód kimunkálása, amelynek során az európai filozófiai hagyományt történetileg megelőző ősi nyelvi világszemlélethez a nyelvészeti kutatások hozzájárulása révén valósulhat meg az ontológia huszadik századi megújulása/megújítása. Az ősi indoeurópai nyelvek igerendszerének vizsgálata során feltáruló mediális szemlélet és ennek terminusait hordozó „mediális szótár” használata érvényesül egyaránt az ontológia megújítására irányuló heideggeri gondolkodásban és, hasonlóképpen, a „hermeneutikai filozófiában” – ahogyan a szerző nevezi azt a kiterjedt filozófiai régiót, amelynek mezőjében a vizsgálódásai zömét végzi. A duális, dichotóm, fogalompárokra építő ontológiákat meghaladó, az esemény eszméjét rehabilitáló s ily módon a „mediális”-ra építő *eseményontológiai* szemlélet kimunkálásában mutatkozik meg a felejtés által elfedett régek, „ősinek” az újító erejében rejlő igazi produktivitás. Ez az egyszerre visszatekintő és újító erővel előrelendülő „mediális világszemlélet” a kortárs „hermeneutikai filozófiában” talál magára igazán, felszínre hozva a hermeneutikában rejlő, s mindmáig még alig kiaknázott, de megkerülhetetlen jövőbeni filozófiai teljesítményeket előrevetítő lehetőségeket.

Ebből a nézőpontból válik beláthatóvá egy további, a filozófiai nyelvhasználatot és kommunikációt érintő probléma is: a mediális szemléletet hordozó hermeneutikai terminológia alapvető eltérése az analitikus filozófia szótárától, s bizonyos mértékig a fenomenológiai hagyományra jellemző terminológiától is, ami egy lehetséges magyarázatot kínál a hermeneutikai filozófiától való idegenkedésre, a vele szembeni távolságtartásra. Ebből látszik például, hogy viszonylag miért hozzáférhetetlen a hermeneutikai filozófia azok számára, akik az analitikus filozófián nevelkedtek. A szerző tényleges szándéka és az általa végzett vizsgálódás hosszú távú tétje azonban nem a hermeneutikai filozófia egyfajta védelmét, apológiáját célozza a kortárs filozófiai irányzatok összefüggésrendszerében, hanem ennél jóval tovább mutat. Annak feltárása tekintetében, hogy az „esemény” eszméje mennyire központi szerepet játszik a „mediális világszemlélet” megalapozásában, Nyíró

Miklós tanulmányai úttörő vállalkozást jelentenek és felzárkózást egy ma még kevésbé, inkább csak szórványosan művelt kutatási irányhoz, amelynek a jövőbeni perspektíváiban viszont egy átfogó *fordulat* körvonalai rajzolódnak ki, nemcsak az emberi lét alapvető jellemzőinek a megvilágítása és megértése tekintetében, hanem a filozófia és a gyakorlat viszonyának az átrendeződése vonatkozásában is, s ezek mentén a filozófiai alkotás számára új és járhatóan bizonyuló utak nyílnak meg. A mediális világszemlélet rehabilitációja ugyanis újból középontba állítja az esemény, a végbemenés a történés eszméjét, s ebben a szemléleti horizontban nemcsak az ontológia területén következhet be váltás, hanem – a hermeneutika széles körű integrációja révén – a gyakorlati filozófia, az etika, a politikai antropológia irányában is. E tág horizontú nyitás érvényessége és lehetőségfeltételei mellett érvelnek a kötet további tanulmányai, amelyekben a szerző – mintegy alkalmazási céllal – rendre körüljárja a mediális szemlélet megvalósulási módozatait a heideggeri és gadameri filozófiai hermeneutikai koncepciókban, és onnan továbblépve a mediális gyakorlat és a társadalomkritika kérdéskörei irányában is.

Az „ősi”-ség esetében nem a történelmi értelemben vett archaikus, kezdeti, eredeti stb. újraélesztése merül fel, hanem azokhoz a tapasztalati és kifejezési módokhoz való odafordulás, amelyekben az ember számára (konkrétan a mai ember számára is) az általa belakott világ eredendően érthetővé, hozzáférhetővé, artikulálhatóvá válhat. Ebből kifolyólag a szerző számára kézenfekvő, hogy a korai Heideggernél kísérli meg elsőként feltárni azt, hogy miképpen tesz kísérletet az „ősi” megújítása, a medialitás eszméje és az általa hordozott sajátos szemlélet újfent érvényre juttatása révén az immár hagyománnyá vált meglévőnek a meghaladására. A korai Heidegger gondolatvilágának körültekintő és elmélyített elemzése révén Nyíró rendre kimutatja, hogy a *Lét és időben*, valamint az azt megelőző szövegekben hogyan történik a mediális esemény eszméjének az újraélesztése, miként bontakoztatódik ki a fenomenológiai ontológia, s annak radikalizált megvalósítási terve, a fundamentálonológia, az emberi ittlét egzisztenciális

analitikája mint „mediális diszciplína”, és mindezek együttesen miként hordozzák magukban egy lehetséges mediális filozófiai antropológia vázlatát. Nyíró abban láttatja meg a *Lét és idő* újszerűségét, hogy az ember hagyományos meghatározásaival szemben az emberi ittlétet egy alapjaiban mediális történet által konstituált létként mutatja fel, felvázolva annak a lehetőségét, hogy meghaladhatatlan medialitásunk közepette miként ragadhatjuk ki magunkat az abba való belevesszettségünkől, és miben áll a dinamikája a tisztán mediális, illetve a mediálisan aktív emberi létmód közti feszültségnek. Ebben domborodik ki az emberi ittlét végbemenési módjaként, az itt-lét „lenni-tudása”-ként felfogott *megértésnek* az egyetemes jelentősége.

Ezek a gondolatok jelentik a lényeges kapcsolódási pontokat és továbbhaladási utakat H.-G. Gadamer filozófiai hermeneutikája irányába. A Gadamer-rész a kötetben igen összetett és árnyalt. A szerző a meglehetősen terjedelmes, közel száz oldalt felölelő harmadik részben megkísérli a maga komplexitásában körüljárni és feltárni a gadameri filozófiai hermeneutika mindazon struktúramozzanatait, amelyekben felismerhető módon életre keltődik a medialitás eszméje. Ehhez szükség van először is a gadameri koncepciónak a heideggeri filozófiával való szövevényes kapcsolatait részletező feltárására, s ez tekintettel van a kötődésre, a folytatásra, a folytonosság megvalósulására, de ugyanakkor határok felmutatására is. Igencsak érdekesítő olvasmány arról értesülni, hogy hogyan hallgatta, olvasta és értette a fiatal Gadamer a korai Heideggert; milyen motivációk határozták meg a teológiától a filozófia felé vezető gondolati útját, és miben látja Gadamer a korai Heidegger fő érdemét és a *Lét és idő* tényleges filozófiai hozadékát. E tekintetben a szerző azt emeli ki a gadameri Heidegger-reflexiók sorából, hogy Heidegger megvalósítja az ittlét tényleges végbemenetelének az analízisét, maga mögött hagyva a transzcendentális szubjektivitás ontológiai megelőlegését, és lehetővé teszi az ittlét időiségének mint a lét értelemhorizontjának a felmutatását. Ezen keresztül az válik fontossá, ahogyan Gadamer elirányítja a figyelmet az ittlét közhelyszerűen hangoztatott

„kitüntetettségeről” az egzisztenciának az „itt” nyíltságában, a „maguknál a dolgoknál” levésében való „önmagán kívülisége” felé, kiemelve az ittlét „itt”-jének a „lét”-tel szembeni hangsúlyosságát, amely mentén a *Lét és idő* voltaképpen megnyitja Heidegger számára a lét kérdésességét, hogy innen indulhasson el annak a hosszan tartó gondolati útnak a bejárására, amelynek során megtanulja a létre vonatkozó kérdést kérdezni.

A Gadamer-részen belül ezt követi a hermeneutikai alaptételek strukturált, részletes vizsgálata és kifejtése, összefüggésben a főmű, az *Igazság és módszer* három nagy részének tematikai specifikumaival. Az alapkérdés: a műalkotás tapasztalata, a szellemtudományi megértés, a megértés nyelviségét megillető egyetemesség s a hermeneutikai filozófia ezen alapuló ontológiai fordulata hogyan függenek össze a medialitás problémájával? Itt legfennebb csak áttekinthetjük annak a tematikai-terminológiai-gondolati bőségnek néhány fontosabb mozzanatát, amelyet a szerző az *Igazság és módszer* kapcsán kibontakoztat. E célból mindenképpen figyelemfelkeltő s egyben összpontosító erejű az a nézőpont, amelyből Nyíró a főmű egészének a lényegi hozadékára tekint. Kiindulva a hermeneutikai jelenség öneszméléséből a humanista hagyomány közegében a szerző kategorikusan megállapítja, hogy az *Igazság és módszer* „a megértés és helyes értelmezés jelenségének bizonyos radikalizálásként értendő”, amely a megértésben végbemenő önmegértés és önelsajátítás feltárásán keresztül „a hermeneutikai jelenség hermeneutikáját” célozza (194.). Erre mutat a hermeneutikai tapasztalat mediális értelme, miszerint mi mindig végességünk belátása árán elismerjük azt, ami „van”, miközben mi magunk is megváltozunk egész mivoltunkban (100.), s ezzel együtt a dolgokat is mindig megértésük során ismerjük el más létükben, csak értelmezettességükben lesznek számunkra azok, amik „tulajdonképpen” (103.). Már a műalkotás tapasztalata arra utal – az alkotó és a befogadó tapasztalataként egyaránt –, hogy minden aspektusában mediális értelmű. Ez még inkább beláthatóvá válik a tapasztalat medialitásának nyelvi világtapasztalatként való kiterjesztésében, a beszéd és a nyelv – a tapasztalat nyelvi végbevitelére és

a beszélgetésben/beszélgetésként végbemenő nyelv – mediális értelmével összefüggésben. A gadameri főmű egyik alapgondolata – a nyelv mint „közép” az ember és világa közt, a nyelv mint az emberi végesség lenyomata, s egyben valamennyi emberi világviszonyulásnak a mindent átfogó, meghaladhatatlan közege – leginkább a medialitás nézőpontjából igazolódik, miközben éppen a medialitás eszméjét juttatja ily módon a legteljesebb értelméhez. De ezt támasztja alá a képzés mediális értelmének, valamint a dialogicitás dimenziója egyetemes-ontológiai jelentőségének hangsúlyozása is. Mindezeket Nyíró, a főműre összpontosító kutatásokon túlmenően, egy kitágítottabb körben, az *Igazság és módszer* gondolati anyagának az előzményei felől is vizsgálja, s ennek során Gadamer fiatalkori habilitációs téziséhez nyúl vissza. Talán a kötet, s a kutatás egészének egyik legizgalmasabb részét a szerzőnek éppen az arra irányuló törekvése képezi – egy viszonylag kevésbé kutatott területen mozogva –, hogy feltárja, a szellemtudományok problémájára való tekintettel, Gadamer fiatalkori habilitációs tézisben és más szövegeiben azokat a történeti összefüggéseket, melyek mentén a szókratészi dialógus, a platóni dialektika, az arisztotelészi apodiktikus tudomány hagyománya ott munkál – nem pusztán csak a tárgyi összefüggés, hanem sokkal inkább az értelemkontinuitás jegyében – a főműnek a lét spekulatív önmegmutatkozásának a „tette”-ként felfogott „dialektika”, a mű „gravitációs pontjaként” tekinthető (138.) spekulatív létstruktúra és a nyelvnek az emberi világtapasztalat egészét közvetítő egyetemes médiuma szerves összefüggéseiről kialakított koncepciójában.

Nyíró vizsgálódásai és fejtegetései a medialitás eszméje és a gadameri filozófiai hermeneutika összefüggései kapcsán nem állapodnak meg csupán az *Igazság és módszer* gondolati köreinél, hanem a későbbi gadameri szövegekre is kitekintenek egy ugyancsak kevésbé vizsgált és a hermeneutika vonatkozásában rendhagyónak tekintett problémakör, a *szabadság* kérdése kapcsán. A nyelviség, szabadság és közösség összefüggéseinek feltárását célzó fejezetben a rítusok hermeneutikai jelentőségére irányítva a figyelmet a tulajdonképpeni egymással-lét és az

igazi emberi közösség kialakulása tekintetében Nyíró meggyőző módon érvel a távolság és a választás elvének érvényesüléseként felfogott szabadság konstitutív szerepe mellett a filozófiai hermeneutikában. A hermeneutikai szemléletből következően, éppen a mindenkor „szabad” egyedek „társas” jellegű együttléte, *egymással*-levése (153.) bizonyul az együttlét autentikus emberi módjának.

A kötet tanulmányainak gondolati vezérfonala végül két olyan problémakör felvázolásához is elvezet, amelyek kutatásában és kidolgozásában ugyancsak megmutatkozik a szerző úttörő vállalkozása. Ezek a gyakorlat és a kritika kérdései. Nem véletlenül, hiszen a szerző a nyelviség és a dialogicitás kérdésköre mellett a hermeneutika gadameri újrafogalmazása másik orientációját éppen a gyakorlatban látja. A szerző itteni fejtegetéseit messzemenő filozófiai inventivitás jellemzi. A medialitás eszméjének a nézőpontjából vizsgálva a hermeneutika gyakorlatorientáltságát, Nyíró a praxisz (poszt)modern paradoxonát állítja előtérbe, meglátatva az arisztotelészi phronészis-gondolatban, illetve annak a gadameri továbbgondolásában a gyakorlat tényleges medialitását, azt, ahogyan a phronészis „körkörösége” – ahogy egyrészt a dialogikus közösségben való részvétel készségét, képességét feltételezi, másrészt éppen az ilyen közösségben való részvétel gyakorlata alakítja ezt a képességet – a hermeneutikai közösség létrejöttének, kiépülésének közegét képezi. Még tovább menve, a medialitás eszméjére alapozva, Nyírónek sikerül a techné, praxisz és poiészis fogalmainak egy olyan *újragondolásához* is eljutnia, amely mentén megalkothatja az ágencia egyfajta mediális tipológiáját, ez pedig elvezet az alkotótevékenység, a művészi alkotás tényleges státuszának a felismeréséhez és adekvát fogalmi megragadáshoz a gyakorlat vonatkozásában. Innen már továbbvisz az út a művészet mint létesemény gadameri gondolatának a pontosabb megértéséhez és megvilágító erejének az érvényesítéséhez az esemény, alkotás, praxis egymásra vonatkoztatásában.

E feltáró fejtegetés igazi hozadéka a tanulmány végén korekítikai érvényű meglátással teljesedik ki, melynek során a szerző az ősi, mediális

szemléletmódnak a modernitás időszakában történő háttérbe szorulása következményeként, egy „esemény” nélküli és értelemtörténés híján való világba történő visszaesést, fenyegetően teret nyerő „új barbarizmust” vizionál.

A kötet utolsó tanulmánya – *A hermeneutika mint társadalomkritikai paradigmaváltás* – szintén egy olyan kérdéskört helyez előtérbe a medialitás nézőpontjából, amely ez idáig meglehetősen járatlan útnak bizonyult a hermeneutikai filozófia vonatkozásában. A hermeneutika és demokrácia viszonyáról van szó, arról a kérdéstről, hogy a hermeneutikai filozófiának van-e a demokrácia ügyét illető valamiféle relevanciája (195.). Ezt a kérdést a szerző a modernitás viszonylatában vizsgálja, jelezve, hogy mind a demokrácia, mind a modernitás történeti dialektikája mindenkor összefonódik a kritika kérdésével is. Így az elgondolás szükségképpen továbbvezet a hermeneutika és a kritika lehetséges összefüggései vizsgálatához, azokhoz a kérdésekhez, hogy van-e a hermeneutikának adekvát kritikai dimenziója, illetve megfogalmazható-e úgy a hermeneutika mint modernitáskritika. A modernitáskritika hegelianus és antihegelianus (nietzschei) távlatait megvizsgálva a Habermas által vázolt kép alapján, a szerző ahhoz a felismeréshez jut, hogy a hermeneutika elgondolható úgy, mint a modernitáskritika negyedik távlata. E tekintetben Habermas Gadamer-értelmezésével kapcsolatban pontosításokat is végez, rámutatva, hogy a gadameri filozófiai hermeneutika nem szakítható el a heideggeri alapvetésétől, s lényegi vonásai hamis beállításba kerülnek, ha azokat az alapvetően Hegeltől és a felvilágosodásból származó fogalmi keret fényében kívánjuk megítélni, mint ahogy ez Habermasnál némely esetben történik. Valójában a heideggeri autenticitás gondolatát továbbvivő és a dialogicitás elvére épülő filozófiai hermeneutikában tetten érhető „hermeneutikai racionalitás” Gadamer-nél kitüntetett etikai-társadalmi-politikai jelentőségre tesz szert (220.). Ez abból fakad, hogy a hermeneutikai filozófia a gyakorlati filozófia régebbi hagyományának örököse, s ennél fogva igazából a hermeneutika képes a „tudományok korában” kellőképpen ellensúlyozni a tudományos módszer

autoritását és a tudomány által táplált technológia eluralkodását a társadalmon (223.). A hermeneutikai racionalitás ugyanis az absztrakt-elméleti és a technikai-mesterségbeli racionalitással szemben phronészisyszerű, a dialogicitás egyetemes elvét érvényesíti, s manapság pontosan erre van szükség: a dialogikus-gyakorlati észre a felelős döntések meghozatalakor és a párbeszédre révén fenntartott társadalmi kötelekeken alapuló „hermeneutikai közösség” eszményére. Nyíró azt is kimutatja, hogy ezen a ponton milyen módon találkozik Gadamer hermeneutikai álláspontjával R. Rorty felfogása, aki az ember mindennapi morális és politikai gyakorlatát illetően ugyancsak a személyes felelősséget és döntéshozatalt részesíti előnyben az objektív tudásra hivatkozó technicizált társadalomszervezés egyoldalú dominanciájával szemben.

Nyíró e fejtegetések során voltaképpen nemcsak amellett érvel, hogy – bár egyesek távolesőnek képzelik a hermeneutikát a kritikától – igenis lehetséges hermeneutikai kritika, hanem amellett is – s ez az igazi tétje az elgondolásnak –, hogy a hermeneutikai kritika érvényesülése folytán maga a (modernitás)kritika is *paradigmaváltáson* esik át, mivelhogy képes feloldani „az önmagától szabadságában elkülönülő és az önmagával kibékülésre törekvő szubjektum” paradox önellentmondását azáltal, hogy védelmezi a véges-történeti megértés józanságát és nyitottságát, miközben elutasítja a reflexív-fogalmi gondolkodás túlzott totalizáló igényeit (232.). Ez azért is lehetséges, mivel a hermeneutikai kritika letéteményese nem valamiféle „élcsapat”, hanem a polgárok gyakorlati észhasználatá; ebben rejlik a kritika végső mértéke (233.). És ezen a vonalon bontakoztatható ki, ugyancsak a diallektikus-gyakorlati ész gadameri fogalmából, a hermeneutika demokráciakoncepciója, amely a szabadság szellemének és a nép éthosának egybeszővődését feltételezi, s a történetileg meghatározott szabadság működéseként valósul meg, az ember megértésen alapuló otthonos világában, elkerülve mind az utopizmus, mind pedig az egalitarizmus csapdáit.

Nem fejezhetjük be ezt az ismertetést anélkül, hogy ne ejtsünk szót a medialitás eszméjében rejlő produktivitásról a nyelv által inspirált filozófiai

gondolkodás, illetve a filozófiai gondolkodás által motivált nyelvképződés, nyelvi megújulás viszonylatában. A kötet tanulmányai filozófia és nyelv viszonyának az újragondolását is sürgetik, a nyelv legősibb rétegeiben rejlő/hordozott filozofikum feltárása, kifejtése érdekében. Ennek kapcsán Nyíró okfejtései mellett is érvekkel szolgálnak, hogy a különféle preconcepciókkal ellentétben a magyar nyelv nemhogy alkalmatlan lenne a filozófia művelésére, hanem, éppen ellenkezőleg, mélyebb rétegeiben és nyelvtani szerkezeteiben még kiaknázatlan filozófiai lehetőségeket hordoz. Ugyanis a magyar nyelv valamelyest még őrzi a mediális szemléletet, mivelhogy az ígerendszerében honos a középige, a

mediális terminusok használata, s ez olyan ritka sajátosság, amely a gondolkodásnak szabad mozgásteret és árnyalt kifejezhetőséget kölcsönöz. Ily módon a nyelvünk megfelelő beszédmódot képes kínálni a mediális esemény feltárulása, az eseményszerű megmutatkozás számára is.

A kötet gondolati gazdagságán, terminológiai pontosságán, a szerző kifinomult stiláris érzékén túlmenően az ilyenszerű észrevételek is igazolják azt, hogy Nyíró Miklós nemcsak értő és kitartó kutatója, hanem eredeti meglátásokra is képes művelője a hermeneutikai filozófiának.

Veress Károly

Contents

Levente Papp: The Content of Perception	1
Amália Soós: The Problem of External and Inner Speech in Augustine’s Philosophy.....	13
Péter Táncoz: Is There a Political A Priori? – A “Debate” between Immanuel Kant and Friedrich Schlegel on Revolution	23
Pál Petki: Modes of Situatedness in Being and Temporality. Interpretation of the Fundamental-Ontological Sense of the Temporality of Understanding, of Disposition, of Fall and of Discourse	34
János Loboczky: Gadamer and the Humanist Tradition	45
Dénes Tamás: Present Shock, instead of Future Shock	57
Cecília Hausmann: Disintegration and the Joy of Auto-Enclosure. Aspects of Familiarity and Strangeness in the Process of Endorsing and Exceeding the Postmodern State	66
Gizella Horváth: Salvator Mundi – The Saviour of the Artworld.....	77
Sándor Bartha: Self-Referentiality and Sensuality in the Hungarian Art of the Nineties.....	89
Lajos András Kiss: From the Impolitical to Biopolitics. Roberto Esposito on the Substance of Political Community	98

Workshop

Dániel Krivánik: Reflections on Mythical Consciousness.....	107
András Áron Ivácson: Profound Insight: the Concept of 玄学 in Daoist Epistemology	120
Márk Láng: Fichte and Kierkegaard on the Difference and the Identity of the I	131
Mónika Rancz: The Theatrical Reality of the “as if”	141

In memoriam

Farewell to Erzsébet Veress	151
-----------------------------------	-----

Review

Hajnalka-Renáta Oláh: From Concepts to Man – the Active Power of Language and Discourse in Processing the Past	154
János Péter: Micro- and Macro-Worlds in an Interdisciplinary Approach	156
Csilla Vincze: Foundations of a Meaningful Life	158
Botond Bakcsi: The Refugee Crisis in the Light of Biopolitics and Moral Philosophy.....	161
András A. Gergely: The Chances of Epistemology, or Misunderstanding, Understanding, Recontextualisation.....	163
Károly Veress: On the Philosophical Significance of the Idea of Mediality.....	169

Cuprins

Levente Papp: Conținutul percepției.....	1
Amália Soós: Problema discursului exterior și interior în filosofia lui Augustin	13
Péter Táncoz: Este posibil apriori-ul politic? – „Dezbaterea” lui Immanuel Kant și Friedrich Schlegel despre revoluție	23
Pál Petki: Modalitățile situării întru-ființă și temporalitatea. Interpretarea sensului fundamental-ontologic al temporalității înțelegerii, situării afective, căderii și discursului	34
János Loboczky: Gadamer și tradiția umanistă	45
Dénes Tamás: Șocul prezentului față de șocul viitorului.....	57
Cecília Hausmann: Dezintegrarea, plăcerea enclavizării: aspectele familiare și străine ale stării postmoderne și depășirea acestora	66
Gizella Horváth: Salvator Mundi – Mântuitorul lumii artei	44
Sándor Bartha: Autoreferențialitate și senzualitate în arta maghiară a anilor nouăzeci	89
Lajos András Kiss: De la inpolitic până la biopolitică. Roberto Esposito despre esența comunității politice	98

Atelier

Dániel Krivánik: Idei despre conștiința mitică	107
András Áron Ivácson: Viziune aprofundată: conceptul 玄学 în epistemologia Daoistă	120
Márk Láng: Fichte și Kierkegaard despre diferența și identitatea eului	131
Mónika Rancz: Realitatea teatrală a „ca și cum”-ului	141

In memoriam

Erzsébet Veress – adio.....	151
-----------------------------	-----

Recenzii

Hajnalka-Renáta Oláh: De la concepte la om – puterea activă a limbii și discursului în procesarea trecutului	154
János Péter: Micro- și macrolumi într-o abordare interdisciplinară	156
Csilla Vincze: Stâlpii unei vieți cu sens.....	158
Botond Bakcsi: Criza refugiazților într-o abordare biopolitică și a filozofiei moraliste.....	161
András A. Gergely: Șansele epistemologiei sau neînțelegere, înțelegere, recontextualizare	163
Károly Veress: Despre însemnătatea filosofică a ideii medialității	169

Tartalom

Papp Levente: Az észlelés tartalma.....	1
Soós Amália: A külső és a belső beszéd problémája Augustinus filozófiájában.....	13
Tánczos Péter: Létezik-e politikai a priori? Immanuel Kant és Friedrich Schlegel „vitája” a forradalomról.....	23
Petki Pál: A létben szituáltság módusai és az időbeliség. A megértés, a diszpozíció, a hanyatlás és a beszéd időbelisége fundamentálonológiai értelmének interpretációja	34
Loboczky János: Gadamer és a humanista hagyomány.....	45
Tamás Dénes: „Jövősokk” helyett „jelensokk”.....	57
Hausmann Cecília: Feldarabolttság, magunkra-záródás: a posztmodern állapot és az ezen való túllépés otthonos és idegen aspektusai	66
Horváth Gizella: Salvator Mundi, a művészeti világ Megváltója.....	77
Bartha Sándor: Önreferencialitás és érzékiség a kilencvenes évek magyar művészetében	89
Kiss Lajos András: A nem-politikaitól a biopolitikáig: Roberto Esposito a politikai közösség lényegéről	98

Műhely

Krivánik Dániel: Gondolatok a mitikus tudatosságról.....	107
Ivácson András Áron: Elmélyült rálátás: a 玄学 fogalma a daoista episztemológiában	120
Láng Márk: Fichte és Kierkegaard az Én azonosságáról és különbségéről.....	131
Rancz Mónika: A „mintha” színházi valósága.....	141

In memoriam

Veress Erzsébet – Búcsúztatás	151
-------------------------------------	-----

Szemle

Oláh Hajnalka-Renáta: A fogalmaktól az emberig – a nyelv, a diskurzus cselekvő erejének lehetőségei a múlt feldolgozásában	154
Péter János: Mikro- és makrovilágok interdiszciplináris megközelítésben.....	156
Vincze Csilla: Az értelmes élet alappillérei	158
Bakcsi Botond: A menekültválság biopolitikai és morálfilozófiai megvilágításban.....	161
A. Gergely András: Incelkedés az ismeretelmélet esélyeivel, avagy félreértés, megértés, rekontextualizáció.....	163
Veress Károly: A medialitás eszméjének filozófiai jelentőségéről.....	169

ISSN 1453-0961



9 771453 096100