

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2024/4 (68. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia  
Filozófiai Bizottságának folyóirata

LUDASSY MÁRIA 80  
Szabadság, racionalitás,  
humanizmus



# Tartalom

|                                                                                                     |   |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|---|
| Ludassy Mária 80 – Szabadság, racionalitás, humanizmus<br>(Bernáth László – Mráz Attila – Réz Anna) | 5 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|---|

## FÓKUSZ

|                                                                                                                        |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| KIS JÁNOS: Ludassy Mária köszöntése                                                                                    | 9  |
| DÉNES IVÁN ZOLTÁN: A processzuális jogfilozófiától a rendszerváltások<br>pszichológiájáig                              | 14 |
| PERECZ LÁSZLÓ: Lejtős pályán. Két magyar filozófus irodalom<br>és filozófia viszonyáról: Fehér M. István és Sándor Pál | 32 |
| BOROS GÁBOR: <i>Res cogitans</i> és a történetek                                                                       | 47 |
| ORTHMAYR IMRE: Hume és a gyakorlati indokok                                                                            | 58 |
| MIKLÓS TAMÁS: A könyvégetés elveszett kultúrája                                                                        | 71 |
| NYÍRKOS TAMÁS: Tocqueville és a történelem vége                                                                        | 81 |

## VARIA

|                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CZÉTÁNY GYÖRGY: Lehetőséges-e immanens kritika?                                        | 91  |
| SÜMEGI ISTVÁN: Szükségeitika                                                           | 107 |
| VERMES KATALIN: A testi szelf és a testtelen. Fenomenológiai –<br>etikai vizsgálódások | 124 |
| VÉGH JULIANNA: Miért vitatkozunk a kognitív fenomenológián?                            | 140 |

## RECENZÍÓ

|                                                                                                                                                                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| BEREI BOGLÁRKA: Kepler gondolatainak közvetlen közelében<br>Vassányi Miklós–Kutrovácz Gábor: Oknyomozó csillagászat.<br>Szemelvények Johannes Kepler főbb műveiből, tudománytörténeti<br>tanulmányokkal. Budapest, Typotex. 2024. | 157 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                                                        |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| SOMOS RÓBERT: Az alexandriai szőnyegszövő                                                                              |     |
| Alexandriai Kelemen: Sztrómateisz. Szőttesek. Fordította,<br>a bevezetőt és a jegyzeteket írta Tóth Vencel OFM. I–III. |     |
| Budapest, Jel Kiadó, 2021–2024 (Ókeresztény Örökségünk 23/1–3).                                                        | 164 |

## IN MEMORIAM

|                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------|-----|
| KARDOS ANDRÁS: Studium és punctum. Bacsó Béla élete és műve        | 173 |
| DARIDA VERONIKA: Képek által érteni. Bacsó Béla emlékére           | 177 |
| WEISS JÁNOS: Bacsó Béla filozófiai és esztétikai szövegközléseiről | 187 |
|                                                                    |     |
| E számunk szerzői                                                  | 199 |
| Absztraktok                                                        | 203 |
| Summaries                                                          | 209 |

# Ludassy Mária 80

## Szabadság, racionalitás, humanizmus

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20350>

Jelen lapszám *Fókusz* rovatának tanulmányai egy, 2024 nyarán az ELTE BTK Filozófia Intézetében megrendezett konferencia előadásaiból nőttek ki. A hazai újkori filozófiatörténet, eszmetörténet legjavát felvonultató konferencia elsődleges célja az akkor 80 éves Ludassy Mária születésnapjának és eddigi életpályájának ünneplése volt. A szám szerzői közül sokan tanítványok, pályatársak, így nemcsak az Ünnepeelt tudományos munkásságának számos fő témájára – így a felvilágosodás, a racionalitás, a szabadság, a forradalom, és az újkori történelem sötétebb oldalának összefüggéseire – reflektálnak, hanem egyben számot adnak arról is, hogy az Ünnepeletnek mennyire kiterjedt hatása volt és van mindarra, ami a mai magyar, elsősorban újkori filozófiatörténet és eszmetörténet. Amikor belefogtunk a konferencia megszervezésébe, még nem sejtettük, mennyire könnyű dolgunk lesz. Szinte ki sem küldtük még a felkérő leveleket, már be is futottak a válaszok, amelyek lényegüket tekintve legtöbbször valahogy így hangzottak: „Ha a Mariról van szó, akkor természetesen ott lesznek.”

2024. június 6. és 7. a kollegiális tisztelet és szeretet ünnepe volt, és még sokkal több ennél: lenyűgözően színes és izgalmas lenyomatát adta mindazoknak a filozófiai témáknak, történeti korszakoknak, elméleti modelleknek, amelyeken Ludassy Mária munkássága és személye nyomot hagyott az elmúlt évtizedekben. Mint ahogyan az ő híres humora, mély és egyedi tudása és intellektuális kíváncsisága volt az is, ami a konferencia során integrálta, összebékítette, közös nevezőre hozta a sokféle tudományos és ideológiai háttérből érkező előadókat.

A lapszám tanulmányai a filozófiatörténet és az eszmetörténet határterületeit bejárva ezt a sokféleséget mutatják fel. A bennük feldolgozott témák, szerzői művek térben és időben is kiterjedtek, a francia kora újkortól a skót felvilágosodáson át a legújabb kori magyar politikaelméleti gondolkodásig. Míg a szövegek egy része kifejezetten filozófiatörténeti fókuszú, más szövegek a tágabb eszmetörténeti kapcsolódásokra helyezik a hangsúlyt. Módszertanilag is sokfélék: a tanulmányok némelyike filológiai feltáró munkára is alapozza állításait, mások a racionális rekonstrukció eszközeivel vállalkoznak új megvilágításba helyezni a filozófiatörténet egy-egy fordulópontot jelentő gondolatát, megint mások pe-

dig kifejezetten a materiális kultúra változásaira összpontosítva mutatnak rá filozófiaiilag is jelentős eszmetörténeti folyamatokra. A tanulmányok együttesen rávilágítanak e módszertani pluralitás tudományos értékére és szükségességére.

Jelen lapszámot Kis János köszöntője nyitja. A pályatárs felidézi Ludassy Mária filozófusi, filozófiatörténeti pályájának csomópontjait, méltatja a pályán átívelő, e munkásságot végigkísérő gondolati ív filozófiai jelentőségét. Eközben felidézi a pályán eltöltött közös pillanatok, kihívásokat, a számára legfontosabb tanulságokat Ludassy Mária eddigi életművéből, és egyben kortárs filozófiatörténeti kontextusba helyezi az érett, de ma is alakuló életművet.

Dénes Iván Zoltán tanulmánya a legújabb kori magyar politikai eszmetörténet egyik kiemelkedő alakjának, Bibó Istvánnak a munkásságát helyezi új megvilágításba. A tanulmány a bibói életmű értékelésére bibói mércét választ: a tárgyalt szerző ún. „tízéves tervének” tükrében értelmezi és értékeli Bibó munkásságát. Noha a tervből messze nem minden valósulhatott meg, megvalósítása során egy filozófiai orientációit tekintve sokféle és egyben sokoldalúan kritikus politikai gondolkodó bontakozott ki. Dénes Iván Zoltán tanulmánya tehát arra is rámutat: a különféle ideológiai irányzatok, politikafilozófiák által megannyiszor kisajátítani kívánt Bibó valójában nehezen skatulyázható, s ha életműve nem is különutas, de gondolatisága szokatlanul egyedi.

Percz László tanulmánya szokatlan összehasonlításra épül: egy 1992-ben publikált Fehér M. István- és egy 1964-ben született Sándor Pál-szöveget vet össze, különbségek és hasonlóságok után kutatva. Mindketten a magyar kultúra régen meggyökeresedett szerkezetét bírálják – azt a lejtős pályát sérelmezik, amely az irodalom és a filozófia között kiépült, és amelyből a filozófia (és a filozófusok) szükségképp csak vesztesen kerülhetnek ki. Ám hogy mit jelentene „nem veszíteni” az irodalommal szemben, abban a két, radikálisan különböző intellektuális irányultságú szerző már közel sem értett egyet.

Boros Gábor tanulmányában Descartes cogito-argumentumát és a *res cogitans* fogalmát veszi védelmébe. A szerző szerint félreértésen alapszanak mindazok a filozófiai vádak, miszerint a gondolkodó rész Descartes-nál előzetesen rögzített, fix létezőként kerülne leírásra, ezáltal „eldologiasítva” a szelfet. Ám a tanulmány tétje elsősorban nem filológiai, hanem a legtágabb értelemben filozófiai jellegű: amennyiben sikerül jóindulatú, koherens olvasatát adnunk a descartes-i cogitónak, az – állítja a szerző – józan alternatívája lehet a kortárs filozófia azon irányzatainak – pl. *embodied mind* elméletek, poszthumanizmus –, amelyek az emberi és nem-emberi lét határainak összemosására vagy egyenesen tagadására épülnek.

Orthmayr Imre tanulmánya a gyakorlati indokok természetét és jelentőségét vizsgálja, elsősorban a kortárs analitikus erkölcspszichológiában és cselekvéseméletben hume-iánusnak nevezett hagyomány hume-i eredetéig visszanyúlva. A tanulmány egyértelművé teszi, hogy David Hume összetett (és olykor ellentmondásos) nézeteket vallott a cselekvési indokok és az emberi motiváció

közötti kapcsolatról. Ez a filozófiatörténeti tisztázás pedig rávilágít: a magát hume-iánusnak nevező analitikus filozófiai hagyomány ugyan Hume autoritására támaszkodva, ám összetett gondolatiságát szükségtelenül redukálva alkotta meg a kortárs indok-internalizmus tanát. A filozófiatörténeti gyökerek feltárása tehát a kortárs elmélet újragondolásának indokoltságát támasztja alá.

Miklós Tamás sodró lendületű esszéje ironikus kérdéssel nyit: vajon miért váltak nevetségessé, tét nélkülivé az egykoron halálosan komoly könyvégetések? Válasza egyfajta kicsinyített tükre a zsidó-keresztény eszmetörténetnek, a szóról, a szövegről és a történelemről való gondolkodásnak, amelynek végére eljutunk korunk kaotikus, inkonzisztens narratívákban tobzódó nyilvánosságáig, amely már nem „féli” a szavakat, azok erejét, komolyságát. Ám ha nincs tétje a szónak, nem lehet tétje az elpusztításának sem.

Nyirkos Tamás tanulmánya Alexis de Tocqueville munkásságát újraértékelve amellettt érvel: a tárgyalt szerző is elhelyezhető a történelem végéről folyó filozófiai diskurzus történetében. A filológiai és racionális rekonstrukciós érvekből egy, a történelem végét illetően pesszimista nézeteket valló, új Tocqueville-kép bontakozik ki. Ez a kép – mely főként magánbeszélgetésein és levelezésein alapul – feszültségben áll a nyilvánosságnak szánt írásokból kirajzolódó Tocqueville-lal. Nyirkos Tamás tanulmánya szerint tehát végeredményben egy ellentmondásos, feszültségekkel teli gondolkodói hagyománnyal kell megküzdenünk Tocqueville történelemfilozófiájában.

A *Varia* blokkjában négy tanulmány található. Czétány György *Lehetséges-e immanens kritika?* című tanulmányában a Hegel, Marx, Benjamin és Adorno írásai-ban megjelenő „immanens kritika” fogalmát vizsgálja, majd arra tesz kísérletet, hogy az immanens kritikának olyan elméletét vázolja fel, amely elkerüli azokat a nehézségeket, amelyek Hegelnek és a kritikai filozófia képviselőinek elemzésekor felmerültek. Sümegi István *Szükségletika* című írásában az Agota Kristof regényeiben megjelenő és igencsak újszerű etika körvonalai alapján dolgozza ki a szükségletika elméleti alapvonalait, amely azokra az okvetlen szükségletekre épül, amelyeket – eme etika szerint – mindenképpen ki kell elégíteni. Vermes Katalinnak *A testi szelf és a testtelen. Fenomenológiai-etikai vizsgálódások* című tanulmánya arra fókuszál a fenomenológiai hagyomány alapján, hogy a nyilvánvalóan mindig jelenlévő testi szelf alkotó ereje hogyan tűnhet el az öntapasztalásból, valamint milyen etikai következményei lehetnek a testi szelf illetén való eltűntetésének és az ezzel ellentétes attitűdnek, ti. elismerésének. A rovatot Végh Júlianna *Miért vitatkozunk a kognitív fenomenológián?* című tanulmánya zárja; ebben Végh amellettt érvel, hogy négy, egymástól különböző probléma is felelős azért, hogy a filozófusok vitában állnak egymással azzal kapcsolatban, létezik-e a gondolatoknak kognitív fenomenológiája, azazhogy a gondolatok valamilyennek tűnnek-e számunkra vagy sem.

Kötetünk *Recenzió* rovatában két írás szerepel. Az egyik Berei Boglárka recenziója Vassányi Miklós és Kutrovácz Gábor *Oknyomozó csillagászat: Szemekvények*

*Johannes Kepler főbb műveiből, tudománytörténeti tanulmányokkal* című kötetéről. A másik Somos Róbert írása Tóth Vencel OFM Alexandriai Kelemen *Sztrómateisz. Szóttesek* című munkájának fordításáról.

Végül a szám utolsó, *In Memoriam* rovatában megjelent tanulmányokkal a 2024. március 16-én elhunyt Bacsó Béla munkássága és emléke előtt tisztelgünk. Kardos András a személyes hangoltság tónusában méltatja barátja teljesítményét, kiemelve a nagy műveltségű gondolkodó, az invenciózus tanár és a remek ember finom kontaminációjaként létrejövő személyiség életútjának egyedülállóságát. Darida Veronika a képzőművészeti hermeneutikát állítja írása fókuszába, Bacsó utolsó könyve, a Paul Klee művészetének szentelt kötet szellemiségéből különösen azt hangsúlyozva, hogy milyen tisztán jelenik meg benne Bacsó Béla kép- és alkotáselméletének esszenciája. Weiss János Bacsó Béla filozófiai-esztétikai szövegkiadási tevékenységén keresztül mutatja be a nagy hatású gondolkodónak az egész kortárs magyar filozófiai kultúrát meghatározó munkásságát, elsősorban az *Athenaeum* című folyóirat és a *Szöveg és interpretáció* című kötet hatástörténetét taglalva.

A folyóiratszámunkban olvasható szövegek tanúsítják, hogy a filozófiatörténet elkerülhetetlenül beágyazódott tágabb eszmetörténeti és materiális történeti közegébe, amit ha figyelmen kívül hagyunk, a filozófiatörténeti vizsgálódás az analitikus mélységek ellenére is töredékes, hiányos marad. Mint ahogy a lapszám szövegei azt is jól példázzák: az eszmetörténet mélységei csak filozófiai munkával tárhatók fel, amely struktúrát és értelmezési keretet kínál az eszmetörténeti partikularitások elmélyült vizsgálatához.

*Bernáth László – Mráz Attila – Réz Anna*



## Ludassy Mária köszöntése\*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20351>

Az idő – legalábbis az emberi léptékű világban – egyirányú utca; egyre távolabb sodor az ifjúkorunktól. De minél messzebb vagyunk tőle az időben, lélekben annál közelebb kerülünk hozzá. Hogy miért? Mert annál fontosabb nekünk, hogy képet alkossunk életünk egészéről. Mert egy vagyunk a történetünkkel, azzal, amivé önmagunkat tettük. És mert ennek a történetnek meghatározó szakasza az ifjúkor.

A mi kettőnk esetében az egyetemi évek.

Nem tudom, van-e még, aki nálam régebből ismeri Marit. Előbb ismertem meg, mint ő engem. 1962-ben megnyerte az irodalom tanulmányi versenyt. Ebből az alkalomból a Nők Lapja írt róla valamikor a nyár elején. Hogy a Nők Lapja hogyan került a kezembe, meg nem mondhatom. Arra sem emlékszem, hogy ez egy riport vagy egy interjú volt. Amire emlékezni vélek: a díjnyertes dolgozat Adyról szólt.

Arra pedig biztosan emlékszem, hogy Mari automatikusan felvételt nyert a Bölcsészkarra, magyar-filozófia szakra. Ez kíváncsivá tett, mert én is magyar-filozófia szakra jelentkeztem. Az egyetemen lettünk barátok és szellemi szövetségesek.

Nem volt magától értetődő, hogy így legyen. Én kádergyerek voltam, Mari jobb napokat látott középosztálybeli családból jött. Apját az 50-es években kitelepítették. 56 után is a megtorlással sújtottak között volt.

Voltak hozzá hasonló hátterű diáktársaink – a származás szerinti diszkriminációt éppen 1962-ben törölték el –, de ők általában titkolták a családtörténetüket. Otthonról hozott világképükről is mélyen hallgattak. Az egyetemre a félelmet hozták magukkal. Mari más volt. Szikrája sem volt benne a félelemnek.

A világnézeti különbségek pedig, ha voltak, kezdetben nem sokat számítottak. Igaz, én marxistának tekintettem magam, ő pedig induláskor aligha volt jó

\* A Ludassy Mária tiszteletére az ELTE BTK Filozófia Intézetében 2024. június 6-án rendezett konferencián elhangzott köszöntő szerkesztett és némileg bővített változata.

véleménnyel a marxizmusról. De ez nem volt túl érdekes. Valójában egyetlen dolog számított. Mindketten halálosan komolyan vettük a filozófiát, és volt is hozzá érzékünk.

Ez akkoriban nem volt természetes a filozófia szakon. A többség nem hivatástudatból választotta a filozófiát. Voltak tehetséges évfolyamtársaink – Solt Ottília, Zsille Zoltán –, akik szociológiára jelentkeztek volna, ha lett volna szociológia szak az egyetemen. Csakhogy a szociológia akkoriban még burzsoá áltudománynak számított. Aztán ott volt Juhász Pali, akiből agrárközgazdász lett. De velük együtt sem tettük ki az évfolyam felét.

A többség azt sem tudta, mi fán terem a filozófia. Egy részük a KISZ-ben találkozott a marxizmus-leninizmussal. Az egyetemről a KISZ-tanfolyamok folytatását várták. Olyan is akadt, aki a Belügyben csinált karriert. Egyik évfolyamtársunkból az Állami Egyháziügyi Hivatalnál lett főtisztviselő.

Szóval, kevesen voltunk, akik tényleg a filozófia iránt éreztünk hivatást. Rajtunk kívül még Erdélyi Ági és Endreffy Zoli. Az első évben ez volt a közös alap.

Aztán másodévben jött Márkus, és minden megváltozott. Márkus újkori filozófiatörténetet tanított, és szemináriumot vezetett az ifjú Marxból. Tudományos Diákkör címen külön olvasó szemináriumot tartott, ahol Russell *Human Knowledge*-a volt a tárgy. Abban az évben adott egy szabadon választható kurzust is. Egy ösvért. Az első félévben a készülő *Marxizmus és antropológiát* adta elő. A másodikban az észlelés problémájáról beszélt.

Olyan színvonalon tárgyalta a modern filozófiát Descartes-tól Hegelig, amivel addig nem találkoztunk. Úgy olvasta velünk az ifjú Marx írásait, ami az egész marxi vállalkozást teljesen új megvilágításba helyezte. Nem volt a kontinentális filozófiának olyan szeglete, amelyben ne lett volna otthon. De a logikai pozitívizmust, a belőle kinőtt tudományelméletet és az angolszász analitikus filozófiát is belülről ismerte. Nemcsak nagyszerű tanár volt, hanem igazi mester is, példakép és szellemi vezető egyszemélyben.

Mindkettőnkre életre szóló hatást gyakorolt. Ezt külön-külön is elmondhatjuk. Elmondta már Mari is, és elmondtam én is. De közösen is mondhatunk valamit, azt hiszem. Márkus tanítványaiként váltunk egy eszmei és baráti közösség tagjaivá, filozófiai szövetségeseikké. Az ő Marx-interpretációja a marxizmus vonzáskörébe vitte Marit is. Az én marxista nézeteimet pedig radikalizálta.

Tudvalevő, hogy Márkus nem volt Lukács György személyes tanítványa. De amikor megismertük, már a Lukács Iskolához sorolta magát. Az ő közvetítésével kerültünk kapcsolatba Lukács tanítványi körével.

A pesti értelmiségi salonokban elkezdtek minket Lukács Óvodaként emlegetni. A lekezelő óvodásozás akkoriban bosszantott. Ma már – túlkorosként – hidegen hagy. Más bajom van a felcímkezésessel. A múlt évben Erdélyi Ági tartott egy előadást, azzal a provokatív címmel: Lukács óvoda vagy Márkus Iskola? Ez itt a kérdés.

Ami engem illet, nem tudnék egyértelmű választ adni rá.

Egy visszaemlékezésében Márkus azt írta, hogy őt 1968-ig elsősorban ismeret- és tudományelméleti kérdések foglalkoztatták. Amit ezen a téren alkotott, annak semmi köze nem volt Lukácshoz vagy a tágabban vett marxizmushoz. Volt olyan tanítványa, nevezetesen Altrichter Feri, aki csak ezen a szálon kapcsolódott hozzá. Ez a legtöbbünkről nem mondható el. Mégis fontosnak tartottuk, hogy megkülönböztessük magunkat a Lukács-tanítványoktól.

Bence Gyuri egyszer azt mondta: van a hegelianus marxizmus, ez volna a Lukács Iskola. És van az analitikus marxizmus, ez pedig mi volnánk, a Márkus-tanítványok. (Az angolszász analitikus marxisták akkor még sehol se voltak.)

Tagadhatatlan, hogy Lukács hatott ránk. A nézeteivel talán egyre kevésbé, a habitusával azonban még akkor is, amikor már távolodóban voltunk tőle. Azzal az igénnyel lépett fel, hogy a marxizmus a Felvilágosodás és a klasszikus német filozófia örököse. Folytatja a művüket, feltárja és meg is haladja belső ellentmondásait. Ebben a szellemben állította, hogy korunk alapvető világnézeti választó vonala a racionalizmus és az irracionizmus között húzódik. Erről az ellentétéről szól talán leggyengébb, de mégis fontos filozófiai műve, *Az ész trónfosztása*.

Nem véletlenül mondta Mari jóval a marxista korszakának lezárása után – talán a Márkus emlékére rendezett egyik konferencián –, hogy bármilyen sikerületlen mű is *Az ész trónfosztása*, máig nagyra értékeli mint kísérletet az irracionizmus bírálata, a racionalizmus megvédésére.

Mari gondolkodásának középpontjában ugyanis már marxista korszakában a Felvilágosodás állt. Az a meggyőződés, hogy minden morális elvnek, minden politikai intézménynek az ész előtt – észérvekkel – kell igazolnia magát. Hogy erkölcsi kérdésekben minden ember egyformán kompetens. Hogy ebből következően minden ember erkölcsi státusa egyenlő. Minden embernek egyformán joga van ahhoz, hogy a saját életére vonatkozó döntéseket saját maga, szabadon hozza meg, és hogy a közös ügyek eldöntésében egyenlőként vegyen részt. Ezt a jogot nem lehet elvenni tőle, az állam és a többi ember is köteles feltétlenül tiszteletben tartani.

A Felvilágosodás szellemiségének olyan berendezkedés felel meg, ahol a magánélet mentes az állam beavatkozásától, ahol a szólás, a gondolat, a lelkiismeret, a gyülekezés, az egyesülés szabad. Ahol az egyénnek nem kell igazolnia önmagára vonatkozó döntéseit, az államnak azonban igazolnia kell a polgárai-ra vonatkozó döntéseit. Nem volt nehéz észrevenni, hogy ezek a gondolatok a fennálló rendszer kritikáját is magukban foglalták.

De Mari nem állt meg itt. Számára nemcsak a Felvilágosodás ideáljai voltak fontosak, hanem belső feszültségei is. Történelmietlen történisége. Az ész által vezérelt, korlátlan haladásba vetett már-már vallásos hite. Érzéketlensége az áthagyományozott szokások és hiedelmek tehetetlenségi ellenállása iránt. A többség zsarnokságának veszélye. A felvilágosodás és ellenfelvilágosodás lezárhatatlan vitája.

Rousseau versus Enciklopedisták. Condorcet versus Burke. Robespierre versus Condorcet.

A filozófia megvalósítására tett kísérlet terrorba fordulása.

A Felvilágosodás a fennálló viszonyok kíméletlen kritikája, de Mari szerint maga is kritikára szorul. „Ha a történelem tiszta logika lenne”, sóhajtott fel a rendszerváltás hajnalán megjelent könyvében.

A többi Márkus-tanítványnak külön meg kellett birkóznia a marxista hagyománnyal, mielőtt eljutott volna végleges filozófiai álláspontjához. Marinak csak le kellett vonnia a következtetést filozófiatörténeti tanulmányaiból: a marxizmus nem oldja meg a Felvilágosodás dilemmáját, maga is a dilemma része.

A marxizmuson valamennyien túlléptünk, de már nem mind ugyanabba az irányba. A liberális politikai filozófiánál ketten állapodtunk meg: Mari meg én.

„Liberalism is a broad church”, írta korunk egyik jelentős liberális filozófusa. A liberálisok nemcsak a konzervatívokkal és a szocialistákkal vannak vitában, hanem egymással is. Mari meg én sem vagyunk egyformák. Nemcsak azért, mert én a liberális tradícióról nem rendelkezem ahhoz fogható, egyetemes tudással, mint ő. Mari a liberalizmus klasszikus változatához áll közel, mely egyenlőségen a szabadságjogok egyenlőségét érti. Én pedig azokhoz a modern liberálisokhoz húzok, akik szerint az emberek morális egyenlőségének a szabadságjogok egyenlőségén túl disztributív és relációs következményei is vannak.

De az igazán fontos szerintem az, amiben nincs köztünk vita. Ez pedig Mari filozófiai gondolkodásának mélyrétege, mely már első, döbbenetesen érett könyvében felismerhető, és azóta is jelen van minden munkájában. Arról van szó, hogy a modern morál- és politikai filozófiát egy belső feszültség hatja át. Egyfelől nincs más eszköze, mint a racionális érvelés. Nincs más hatalma, mint az érvek logikai kényszerítő ereje. Argumentumai normatív konklúziókban végződnek. Ez célszerű, az célszerűtlen. Ez tanácsos, az nem tanácsos. Ez helyes, az helytelen. Ez megengedett, az tilalmas. Ez csak megengedett, amaz kötelező is.

Jobb az a világ, ahol a racionális argumentáció jelen van, mint az, ahol egyedül a nyers erő dönt. De ez nem jelenti, hogy a filozófiai argumentáció átvehetné a – jó esetben – demokratikus döntéshozatal helyét. És azt sem jelenti, hogy akár a legjobb állapotban lévő demokrácia mentes volna az erőből való politizálás és a manipuláció gyakorlataitól. Továbbá azt sem, hogy a racionális érvelés minden erkölcsi és politikai vitát végérvényesen eldöntene. Hogy minden ember kész volna jóhiszeműen és komolyan fontolóra venni a racionális argumentumokat. Sőt, azt sem jelenti, hogy minden megosztó gyakorlati kérdésre van egyetlen válasz, melynek elfogadása elől racionálisan gondolkodó ember nem térhet ki.

A filozófiai eszmék megvalósulása az észszerűen remélhető legjobb világban is nagyrészt olyan tényezőkön múlik, melyek nem a meggyőzés filozófiai eszközei révén hatnak.

Marxista korszakunkban még bennünk munkált a remény, hogy ezt a feszültséget egy valóban szocialista és demokratikus mozgalom majd feloldja. A marx-

izmuson való túllépés ezt a reményt zárójelbe tette. Maradt a feszültség a maga teljes élességében.

Az alapképlet azonban nem változott. Érzésem szerint ez a feszültség Mari életművének rendező középpontja. Ezt járja körül, mindig más szempontból. Mindig oda téve a hangsúlyt, ahonnan a nagyobb rossz fenyeget. Hol az obskurantizmust ostromozva, hol a racionális jövőkép közvetlen megvalósítására tett kísérletek veszélyességére világítva rá.

„Nagyon anakronisztikus közegben élünk”, írta egyszer. A másutt réges-rég lezárt vitákban elhangzott érvek nálunk még mindig aktuálisak; Voltaire kortársként idézhető. Semmi sem illik Marihoz annyira, mint a voltaire-i attitűd: a filozófiát a gyakorlat eszközeként forgatni, még hozzá mind a fanatizmus ellen, mind a fanatikustól való mértéktelen félelem fanatizáló hatása ellen. „Nem kell elpusztítani a Gyalázatot”, írta, még a Mesterrel is vitázva. „Csak azt kellene megakadályozni ..., hogy a Gyalázatos tovább pusztítson.”

Mit kívánjak neked, Mari, nyolcvanéves a nyolcvanévesnek? Ugyanabban a cipőben járunk. Kopik az a cipő, de azért rójuk a köreinket, ugye? Izgat a világ, akkor is, amikor haladni látszik, és akkor is, amikor sötét idők járnak. És amíg izgat, addig gondolkodásra és érvelésre késztet. Legyen így ezután is. Legyen még sokáig erőd és kedved tovább róni a hozzád illő gondolati köröket – amíg csak élsz, amíg csak élünk.

## A processzuális jogfilozófiától a rendszerváltások pszichológiájáig

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20352>

1979 novemberében (eredetileg a *Bibó emlékkönyv* számára) tanulmányt írtam *A hatalom humanizálása* címmel Bibó István 1945 előtti írásairól, amely a *Magyar Filozófiai Szemle*ben (Dénes 1980), majd *Az önrendelkezés érvényessége* című tanulmánykötetben (Dénes 1988. 305–340) látott napvilágot. Alábbi tanulmányomban Bibó István (azóta javarészt a Bibó István Szellemi Műhely keretében feldolgozott) életrajza és életműve áttekintésére vállalkozom.

### I. A CSALÁD

Bibó István 1911. augusztus 7-én született Budapesten. Apai ágon sok nemzedékre visszamenően (feltehetően Erdélyből származó, majd Kiskunhalason megtelepült) mezővárosi református kisnemesi – „negyedik, ötödik vagy hatodik generáció óta latin iskolát végzett” – értelmiségi, anyai ágon (valószínűleg évszázadokkal korábban Elzászból betelepült francia vagy német) pesti katolikus tisztviselő-értelmiségi családból származott. Édesapja, (id.) Bibó István (Kecskemét, 1877 – Szeged, 1935) öntörvényű értelmiségi, köztisztviselő, a Szegedi Egyetemi Könyvtár igazgatója, édesanyja, Graul Irén (Budapest, 1889–1979) tolsztojánus, a világ jobbra tételében hívő, széles látókörű személyiség volt. Két gyerekük született: István (Budapest, 1911–1979) és Irén (Budapest, 1913–1971) (Péter 1999, Péntes 1999). Bibó István 1940-ben megnősült. Felesége, Ravasz Boriska, Ravasz László református püspök és Bartók Margit lánya, történelem – latin szakos középiskolai tanár, az iskola megszűntetéséig, 1952-ig a Baár-Madas Gimnázium tanára volt.<sup>1</sup> Egy fiuk (István, 1941) és két lányuk (Anna, 1945 és Boriska, 1949) született. Anna nyolcévesen meghalt.

<sup>1</sup> Ravasz László (Bánffyhunyad, 1882 – Budapest, 1975) református püspök. Ravasz Lászlóné, Bartók Margit (Nagyenyed, 1886 – Budapest, 1947). Bibó Istvánné, Ravasz Boriska (Kolozsvar, 1909 – Budapest, 1979) latin - történelem szakos középiskolai tanár. Bölcsész-doktori értekezése: Ravasz 1935. Vö. Bibó István 1995. 694–699, Tóth-Matolcsi László 2005, Hatos Pál 2016.

## II. TANULMÁNYOK (SZEDED, BÉCS, GENF)

Bibó István ígéretes, nagytehetségű pályakezdőként a Szegedi Tudományegyetem jogfilozófia tanára, Horváth Barna tanítványa volt (1929–1933), nála dokto-rált (*Kényszer, jog, szabadság*. Szeged, 1935), majd habilitált (*A jogelmélet fő kérdései tegnap és ma*. Szeged, 1940).<sup>2</sup> Horváth Barnától vette át a szinoptikus megköze-lítést, tények és értékek, valóság és norma, *Van* és *Legyen* elválasztásának, majd egymásra vonatkoztatásának módszerét, a jog társadalmi megalapozásául szolgáló objektivációs elméletet, s a processzuális jogfelfogást.<sup>3</sup>

Bibó István 1933–1934-ben állami ösztöndíjasként Bécsben folytatta tanulmányait, képezte tovább magát. A Collegium Hungaricum-ban lakott, a Bécsi Tudományegyetemen pedig Hans Kelsen, Robert Reininger, Heinrich Srbik, Erna Patzelt, Alfred Verdross és Adolf Merkl óráit vette fel.<sup>4</sup>

Hans Kelsen, a jogpozitivizmus rendszeralkotója *Reine Rechtslehre* című művét megjelenésekor, 1934-ben lefordította, tételeit pedig bírálta (Kelsen 1934, Bibó 1936, 1937, 1988). Hans Kelsen és Alfred Verdross nemzetközi jogi és jogfilozó-fiai nézetei közül Verdross természetjogi, erkölcsi elkötelezettségű álláspontja állt hozzá közelebb (miként mesteréhez, Horváth Barnához) (Verdross 2019).

1934–1935-ben Genfben, a Népszövetség (Nemzetek Szövetsége) posztgraduális intézetében, az *Institut Universitaire des Hautes Etudes Internationales*-ban folytatott tanulmányokat ösztöndíjasként. Hans Kelsen, Paul Guggenheim, Maurice Bourquin és Guglielmo Ferrero óráit látogatta és Bourquin szemináriumának a tagja volt.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Bibó 1986 I. 5–147, Bibó 2016–2020. 3. 95–193, 255–266.

<sup>3</sup> Horváth Barna (Budapest, 1896 – New York, 1973) jogfilozófus, jogszociológus, egyetemi tanár, Bibó István szegedi jogfilozófus mestere. Horváth 1934. 126–172, Horváth 1937. 295–342, Horváth 1942. 395–460, Horváth 1943, Horváth 1971, Horváth 1995, Horváth 2006. Vö. Balog 2004. 14–57.; Kovács 2004. 41–70.; Zsidai 2008.

<sup>4</sup> Kelsen, Hans (Prága, 1881 – Berkeley/CA, 1973) jogfilozófus, alkotmányjogász, alkotmánybíró, a bécsi, a heidelbergi és a kölni egyetem, majd a genfi *Institut Universitaire des Hautes Etudes Internationales*, később a Harvard és a Kaliforniai Egyetem, Berkeley tanára volt. Kelsen, Hans 1934.

Guggenheim, Paul (Zürich, 1899 – Genf, 1977) svájci nemzetközi jogász, a genfi *Institut Universitaire des Hautes Etudes Internationales* tanára (1941–1969).

Reininger, Robert (Linz, 1869 – Bécs, 1955) filozófus, a bécsi egyetem tanára, Srbik, Heinrich (Bécs, 1878 – Ehrwald, 1951) történész és politikus, bécsi egyetemi tanár. Patzelt, Erna (Bécs, 1894–1987) történész, bécsi egyetemi tanár.

Verdross, Alfred (1890–1980) osztrák nemzetközi jogász, az Emberi Jogok Európai Bíróságának bírja. Verdross 1937, 2019.

Merkl, Adolf Julius (Bécs, 1890–1970) a Kelsen-szeminárium, a bécsi jogelméleti Iskola egyik alapító tagja (Hans Kelsen, Alfred Verdross és Leonid Pitamic mellett) közigazgatási és alkotmányjogász, a bécsi, majd a tübingeni egyetem tanára.

<sup>5</sup> Kelsen, Hans, Guggenheim, Paul: lásd 4. jegyzet.

Bourquin, Maurice (Tournai, 1884 – Genf, 1961) belga diplomáciatörténész és nemzetközi jogász, a brüsszeli egyetem, majd a genfi *Institut Universitaire des Hautes Etudes Internationales* tanára.

Guglielmo Ferrero Európa- és diplomáciatörténeti előadásai és trilógiája – *Aventure. Bonaparte en Italie, (1796–1797)* (1936), *Reconstruction, Talleyrand à Vienne (1814–1815)* (1940), *Pouvoir. Les Génies invisibles de la Cité* (1942), s az egyetemi előadások: *Les deux révolutions françaises* (1951) – francia forradalom, Napóleon, hatalom és legitimitás-értelmezése inspirálta Bibó Istvánt. Különösen az ember haláltudatából következő félelméről, e félelem és a hatalom összefüggéséről, a dinasztikus és a demokratikus legitimitás félelemcsökkentő, s a forradalmi kormányzat, a prelegitimitás és a kvázi legitimitás félelemnövelő hatásáról írottak, a rendszerváltások szociálpszichológiai tanulságai.<sup>6</sup>

Bibó István hazatérése után köztisztviselőként dolgozott, magántanárként jogfilozófiai egyetemi előadásokat tartott, szegedi barátaival, Erdei Ferencsel és Reitzer Bélával a Márciusi Front, a magyar népi mozgalom politikai megszervezésében vett részt, tanulmányokat és cikkeket írt (Kovács 2004. 71–111). Ettől kezdve a népi sorolta magát (Kovács 2004. 71–111, 193–215, 242–350, 389–472).

### III. A BÉKECSINÁLÓK KÖNYVE, ELLENÁLLÁS, EMBERMENTÉS, ILLEGALITÁS

1942–1944-ben vaskos kéziratban fejtette ki a világháborút lezáró békekonferencia döntéshozói tanácsadóinak szánt helyzetértékelését és javaslatait. Az *európai egyensúlyról és békéről. Békecsinálók könyve* című kézirat azonban sohasem jutott el rendeltetési helyére. A szöveget a következő három és fél évtizedben a szerzőnek nem állt módjában végső formába önteni és megjelentetni, s így monográfiája kéziratban maradt.

1944-ben, a német megszállás és a zsidók deportálása idején ellenálló és embermentő tevékenységet folytatott (Dénes 2013).

Mindenekelőtt az ellenállás kezdeményezésére és megszervezésére tett kísérletet. A magyar munkásosztály nevében békeajánlatot intézett a magyar középosztályhoz, amelyből partnerek híján nem lett röpirat, fogalmazványban maradt (Bibó 2016–2020. 2. 52–61).

A *Magyar Jogi Szemle* szerkesztőségének tagjaként kezdeményezte, hogy a folyóirat főszerkesztője tiltakozzon a német megszállás és a zsidók deportálása ellen. Mikor látta, hogy kezdeményezése nem vezet eredményre, lemondott szerkesztői tisztségéről (Bibó 2016–2020. 2. 64–73).

Ferrero, Guglielmo (Portici, 1871 – Mont Pèlerin, Vaud kanton, 1942) író, történész, filozófus, a genfi *Institut Universitaire des Hautes Etudes Internationales* tanára, Bibó István genfi mestere.

<sup>6</sup> Ferrero 1936, 1940, 1942, 1951. Vö. Kovács 2004. 154–192. A trilógiából az első két mű Bibó Judit szép fprditásában elérhető: Ferrero 2000, 2002. A harmadik fordítása, Járai Judit munkája félreértéseket tartalmazó tükörfordítás: Ferrero 2001.



Igazságügy minisztériumi titkárként hamis papírokat állított ki, amelyekkel sokak életét mentette meg. Emiatt feljelentették, a nyilasok letartóztatták, és átadták a pestvidéki SS-fogháznak. Amikor innen fegyelmi tárgyalásra kiengedték, illegálitásban vonult (Bibó 2016–2020. 2. 76–78).

Bujkálása alatt is bújtatott: megmentette egykori szegedi klasszika-filológia tanára, Marót Károly életét.<sup>7</sup> Együttal nekikezdett annak, hogy a zsidókérdésről és az antiszemitizmusról tanulmányt írjon.<sup>8</sup> Úgy, hogy Budapesten, apósa munkahelyén, a Ráday utcai Református Teológiai Akadémia pincéjében teológus hallgatókat interjúvolt meg a témáról (köztük az erre később visszaemlékező Tüski Istvánt is). Emellett újraolvasta és feldolgozta Guglielmo Ferrero nagy trilógiájának a legitimitásra, a prelegitimitásra és a kvázilegitimitásra vonatkozó fejtegetéseit (Bibó 2016–2020. 1. 129–153).

#### IV. A MAGYAR DEMOKRÁCIA VÁLSÁGÁTÓL AZ EMLÉKIRATIG

1945 nyarán, a Magyarországon kialakult prelegitim politikai helyzetről, a proletárdiktatúrától és a reakciótól való félelemről elmélyült elemzést és a félelem feloldására javaslatot vetett papírra *A magyar demokrácia válsága* címmel (*Válság*, 1945) (Bibó 2016–2020. 1. 744–794. Lásd még: 795–823.) 1945–1946-ban a Belügyminisztérium Közigazgatási Főosztályának vezetőjeként tiltakozott a svábok kitelepítése ellen és közigazgatási reformkonceptiót dolgozott ki az agrárurbanizáció jegyében (Bibó 2016–2020. 2. 86–107, 3. 839–954). 1946–1948-ban politikai esszéket írt a demokratikus politikai kibontakozás érdekében és a demokratikus politikai kultúra megalapozása jegyében, túlnyomórészt a *Válasz* című folyóiratba (Bibó 2016–2020. 1. 824–1082, 2. 195–373).

1946-ban kinevezték a Szegedi Tudományegyetem egyetemi tanárának. Szegeden 1946-tól 1948-ig társadalomtudományi (szociológiai), politikatudományi és nemzetközi jogi főkéllégiumokat tartott. Speciális kollégiumként 1947–1948-ban a demokrácia és a szocializmus, a szabadság, a képviselő és az önkormányzat, a legitimitás, a fasizmus társadalmi és politikai háttere, a közigazgatástan és a modern államelméletek témáiról hirdetett meg és adott elő (Bibó 2016–2020. 3. 346–544).

*Az egyetem, az akadémia és a tudomány válságáról* Szent-Györgyi Alberttel vitatkozott. Szent-Györgyi a centralizáció, Bibó István a decentralizáció mellett foglalt állást (Bibó 2016–2020. 1. 154–163). 1949-ben a diktatúra a centralizációs

<sup>7</sup> Bibó 2016–2020. 2. 79–81. Marót Károly (Arad, 1885 – Budapest, 1963) klasszika-filológus, Homérosz-kutató, iskolateremtő egyetemi tanár.

<sup>8</sup> Tüski István (Budapest, 1924 – Utrecht, 2010) református lelkész szóbeli visszaemlékezése Maastrichtban 2000-ben.

modellt használta a tudományos autonómiák felszámolására, az egyetemek pót-középiskolákká alakítására, a tudomány és az oktatás szovjetizálására.

Keresztury Dezső vallás- és közoktatásügyi miniszter megbízásából 1946–1947-ben a Teleki Pál Tudományos Intézet miniszteri biztos elnökhelyetteseként mediátor-szerepet játszott az egymással szembenálló és kiszorított Dabasi-Schweng Loránd és a hatalomra törő Kosáry Domokos között, majd Ortutay Gyula miniszter megbízásából 1947–1948-ban a Teleki Intézet Társadalomtudományi Intézetének igazgatója volt.<sup>9</sup> A diktatúra viszont a Teleki Intézetet (az azt alkotó kutatóintézetekkel együtt) már évek óta pénzügyileg ellehetetlenítette, majd a szovjetizált Magyar Tudományos Akadémia alá rendelte és ezzel felszámolta.

A Magyar Tudományos Akadémia 1946-ban tagjai közé választotta. Székfoglalóját *Az államhatalmak elváltasztása egykor és most* címmel tartotta meg 1947 februárjában (Bibó 2016–2020. 1. 164–185. Lásd még: 62–163, 186–288).

1949-ben akadémiai tagságától és egyetemi katedrájától egyaránt megfosztották. Magyarország városhálózatának kiépítésére irányuló agrárurbanizációs köz-igazgatási reformterveiből csak a térképmelléleteket tudta „kézirat gyanánt” közreadni (Bibó–Mattyasovszky 1950. Vö. Bibó 2016–2020. 3. 839–1098. Lásd még: Gyarmati 1999).

„Volt egy tervem... nekiduráltam magamat, még diktáltgattam is. A teljesen fantasztikus terv az volt, hogy kiküldöm Nyugatra, mondjuk Szabó Zoltánnak, és vele együttműködve kihozok Nyugaton egy *Válasz*-számot. Ebbe ezenkívül egy dolgot tettem volna bele ... Illyés Gyulának a zsarnokságról szóló versét, az *Egy mondat a zsarnokságról*” (Bibó 2016–2020. 3. 1218).

Bibó István visszaemlékezése szerint 1950 kora tavaszán vagy késő őszen a költő tihanyi otthonában a zsarnokság mindent átható, a személyiségbe mélyen és mindent áthatóan beépülő jellegéről éjszakába nyúló beszélgetést folytatott Illyés Gyulával. Másnap hajnalban Illyés felolvasta az éjszaka megírt *Egy mondat a zsarnokságról* című versét.

Bibó István 1951-től 1957-ig az Eötvös Loránd Tudományegyetem, Egyetem Könyvtárban decimátorként és szakozóként dolgozott.

1956 október 27–29-én elvi nyilatkozatban összegezte a forradalom tanulságait a zsarnokság *dúvad-államáról* (Bibó 2016–2020. 1. 246–257).

1956 november 4-én a törvényes magyar kormány egyedül helyén kitartó minisztereként nyilatkozatban fordult a magyar nemzethez, amiben állást foglalt a szovjet megszállás és a következtében létrejött illegitim állapot ellen (Bibó 2016–2020. 2. 407–408). Tervezetet készített a magyar kérdés kompromisz-

<sup>9</sup> Bibó 2016–2020. 2. 156–194. Dabasi-Schweng Loránd (Besztercebánya, 1905 – Gilly / Svájc/, 1988) közgazdász, parasztpárti politikus, államtitkár a Teleki Pál Tudományos Intézet elnöke. 1947-ben Nagy-Britanniába emigrált. Kosáry Domokos (Selmecbánya, 1913 – Budapest, 2007) történész, a Teleki Intézet Történettudományi Intézetének igazgatója. Önmagáról alkotott képe: Romsics 2025. Vö. Rainer 2025.

szumos megoldására a független, demokratikus Magyarország visszaállításáért (Bibó 2016–2020. 2. 396–433).

*Emlékirat. Magyarország helyzete és a világhelyzet* címmel 1957 elején helyzet-elemzést írt, melyben leszögezte, hogy a magyar helyzet világra szóló botrány a nyugati világ, a világkommunizmus és a harmadik utas erők számára jelen állapotában. Ám egyúttal mindegyik számára remény akkor, ha és amennyiben mindegyik elvégzi a maga feladatát egy kompromisszumos megoldás érdekében.

- „1. A nyugati világnak az a feladata, hogy az eredménytelenségek után se ejtse el a magyar ügyet, hanem továbbra is tartsa fenn, mint aminek a megnyugtató elintézése kizáró előfeltétele a megszakadt nyugat–keleti dialógus újrafelvételének.
2. A szocializmus híveinek a Szovjetunióban – és azon kívül – legfőbb feladatuk annak szüntelen szem előtt tartása, hogy a szocializmus s vele együtt a Szovjetunió egész jövőendő sorsa a sztálini politikai gyakorlat egész felszámolásán áll vagy bukik, s annak, hogy ez a felszámolás lehetséges-e vagy sem, a próbaköve lett Magyarország.
3. A harmadik út erőinek azt kell tudniuk, hogy nemcsak jövőendő világpolitikai súlyuk és szavuk múlik azon, hogy közvetítő szerepük fennmarad és sikerrel jár-e, de egész létüket érinti az, hogy a polarizálódás jelenleg kiéleződött folyamata megáll és megfordul-e.
4. A magyar népnek pedig, mely e pillanatban e történelmi szerep minden dicsőségét és minden súlyát hordozza, az a dolga, hogy akár annak az árán is, hogy életét hosszabb vagy rövidebb időre merőben vegetatív szintre szállítja le, továbbra is utasítson vissza minden együttműködést azzal, ami hazugság és erőszak. Az nem feladata, hogy új felkelést kezdjen és új viszályt provokáljon ki. De feladata, hogy minden rágalommal, feledéssel és elszűrőküléssel szemben tisztán őrizze meg a maga forradalmának a zászlaját, mely az emberiség szabadabb jövőjének a zászlaja is.”<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Első megjelenése: Bibó 1957. Kötetben először: Bibó 1960. 363–379, legutóbb: Bibó 2016–2020. 1. 258–274, idézet: 274.

## V. ÉLETFOGYTIGLANI FEGYHÁZ, AMNESZTIA, NEMZETKÖZI KONFLIKTUSELMÉLETI MONOGRÁFIA

1957. május 23-én Bibó Istvánt letartóztatták. Másfél hónappal Nagy Imre, Maléter Pál és Gimes Miklós kivégzése után, 1958. augusztus 2-án tartott tárgyalásán az mentette meg a bitótól, hogy a tárgyalás alatt (szinte az utolsó percben, Jawaharlal Nehru előzetes egyetértésével) a moszkvai indiai nagykövet, Kumara Padmanabha Sivasankara Menon – akivel ő és Göncz Árpád 1956 decemberében találkozott, és akinek nyilatkozatot adtak át az akkor még működő magyar forradalmi szervezetek nevében – közbenjárt érte. Így „csak” életfogytiglani fegyházra ítélték. Vácott és a legszigorúbb börtönökben, Márianosztrán és a budapesti Gyűjtőfogházban (ahol a kivégzéseket végrehajtották) tartották fogva (Bibó 2016–2020. 2. 434–627, Kovács 2004. 316–350, Balog 2004. 151–189, ifj. Bibó 2011).

1963. március 27-én amnesztiával szabadult. 1963-tól 1971-ig az Országos Statisztikai Hivatal Könyvtárában könyvtárosként dolgozott. 1971-től 1979-ig nyugdíjas volt. Befejezte az *Emlékirat* elveit és szemléletét továbbgondoló újabb könyvét, nemzetközi konfliktuselméleti monográfiáját. Előadássorozatban fejtette ki gondolatmenetét az európai politikai fejlődés értelméről fia és menyecskéjére, akik azt magnóra vették. Visszaemlékezéseit TV-interjúsorozat, annak magnóra mondott kiegészítései és egy könyvhöz fűzött tanulmánymeretű és -jellegű reflexiók foglalták magukban (Bibó 2016–2020. 3. 545–838, 1099–1397, Kovács 2004. 351–472). Vers- és drámaelemzéseket, bibliaértelmezést, közigazgatási reformtervezetet, alternatív 15. századi cseh-lengyel-magyar történelemértelmezést, Németh László Kelet-Európa koncepciójáról és Szekfű Gyulával folytatott vitájáról előadást vetett papírra és levelezett. Azokkal, akik felfedezték írásait és a magukét megküldték neki. Abban az időben, ami a hivatali pacakázások, az ügyintézkések, a megélhetési és a családi gondok, s a mind gyakoribb és súlyosabb betegségek mellett maradt (Bibó 2016–2020. 1. 275–288, 412–440, 1100–1107, 2. 646–743, 3. 955–1098, 1311–1377. Vö. Csepreghi 2021).

## VI. SZÁMVETÉS (1968)

Bibó István 1968 tavaszán levelet írt Londonba barátjának, Révai Andrásnak, amely egyúttal három másik barátjának, Szabó Zoltánnak, Cs. Szabó Lászlónak és Sárközi Mátyásnak is szólt.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Bibó 1990. 239–263.

Révai András (Budapest, 1903 – London, 1973) politikai és művészeti író. *A túlsó partról. Révai András válogatott írásai*. Szepsi Csombor Kör, London, 1975.

Szabó Zoltán (Budapest, 1912 – Vannes, 1984) író, falukutató, publicista, szociográfus, a Szabad Európa Rádió munkatársa. *A tardi helyzet*. Cserépfalvi, Budapest, 1936, *Cifra nyomo-*

Ebben tíz éves tervet fogalmazott meg a maga számára. Arra kérte Révai Andrást, hogy vállalja magára a tervezett művek fordításának és kiadásának szervezését. Szigorú sorrendet állapított meg a művek között, amely a szervezés és a megjelenetés egymásutániságát tartalmazta. Annak érdekében, hogy a külföldi megjelenések itthoni alkotási szabadságának lehetőségeit inkább bővítsék, semmint szűkítsék.

A számvetés és tervezés oka:

Múlt év /1967/ áprilisában váratlanul földhöz vert egy szívinfarktus, melyet részben egész eddigi életemmel, részben két-három évi, kissé hajszott hivatali munkával sikerült összeszereznem. Van ugyan olyan verzió, hogy ez nem a súlyosabb, érlemeszedéses, szervi infarktus, hanem a könnyebb, kimerüléssel, funkcionális típusú. De még ha van is jelentősége ennek a különbségtételnek, mindenképpen egészen új helyzet állott elő. Egyrészt nagy mennyiségű szabad időhöz jutottam, amit még öreges tempóval is ki lehetett használni. Másrészt rákényszerültem az emberi élet határotlóságának immár nem elméleti, hanem gyakorlati számbavételére, ami újfajta erkölcsi kényszert hozott létre. Mindenekelőtt számot kellett vetnem mindenféle, bárhogyan is elképzelt „szerep” valószínűtlen és hívságos voltával. Helyette annál nagyobb kényszerrel jelentkezik a tarisznya kiürítésének szükségessége, aminek félbemaradása oly keserűvé tette boldogult Bartók Béla utolsó napjait. Én tehát szeretném a magam szerényebb tarisznyájának kiürítését idejében elkezdni, hogy közhaszonra bocsássam azt a, ha nem is lakomát, de hamuban sült pogácsát, ami kitelik belőle. (Bibó 1990. 239–263. Vö. Bibó 1990. 711–758.)

## VII. TERVEZÉS

Lássuk tízéves tervét a levélíró által megállapított sorrendben!

1. *Az önrendelkezési elv és a politikai döntőbíráskodás lehetőségei.* Monográfia két esettanulmánnyal (Ciprus, az arab-izraeli viszály) (1965–1974), esettanulmány Észak-Írországról (1977).

200 oldalt, az önrendelkezés legitimitási elvéről, annak alkalmazásáról, s a ciprusi és közel-keleti konfliktussal kapcsolatos lehetséges nemzetközi politikai döntőbíráskodásról tervezett nemzetközi konfliktuselméleti monográfia 1968-ra

---

*rúság, A Cserhát, Mátra és Bükk földje és népe.* Cserépfalvi, Budapest, 1938, *Szerelmes földrajz.* Nyugat, Budapest, 1942, *Angliai vázlatkönyv.* Új Magyar Könyvkiadó, Budapest, 1946, Bibó 1960, Bibó 1981–1984. 1. 8–35.

Cs. Szabó László (Budapest, 1905 – 1984) író, esszéíró, szerkesztő, kritikus.

Sárközi Mátyás (Budapest, 1937) Londonban élő magyar író, kritikus, műfordító, szerkesztő. Kemény Istvánnal együtt rendezte sajtó alá: Bibó 1981–1984.

elkészített, akkor a szöveg 2/3-3/4-ére becsült részét a levéllel együtt eljuttatta Révai Andrásához.

Eredetileg csak a ciprusi kérdésről szólt volna, mely... alkalmat adott volna nekem mindannak az elmondására, amit az önrendelkezési elvről és a nemzetközi politikai döntőbíráskodás lehetőségeiről gondolok. A ciprusi – kb. 15–21 oldalas cikknek szánt – téma elé így rákos daganatként mind több és több általános elvi szöveg tolult, míg végre – okos emberek tanácsára is hallgatva – általános érvényű monográfiát próbálok kanyarítani belőle, melynek Ciprus csupán egyik példája, az arab–izraeli viszály a másik – elég rázós – példája, s – talán! – a dél-tiroli kérdés a harmadik példája.<sup>12</sup>

Jacques Freymond, a genfi Institut Universitaire des Hautes Etudes Internationales igazgatója (Paul Guggenheim javaslatára) 1974. június 6-án meghívta Bibó Istvánt, aki a lehetőséget arra kívánta felhasználni, hogy az önrendelkezési elv és az állami szuverenitás nemzetközi jogi és jogtörténeti irodalmát, a középkori német alkotmány- és politikatörténet szakirodalmát, valamint az Osztrák-Magyar Monarchia újraértékelésével kapcsolatos irodalmat tanulmányozza. A genfi tanulmányút a monográfia kéziratának és a könyv megjelenésének is jót tett volna. Ám a magyar belügyi hatóságok Bibó István útlevélférelmélet elutasították, ezért Bibó István a meghívással sem akkor, sem később nem tudott élni.<sup>13</sup>

Bibó István a nemzetközi konfliktuselméleti monográfiát 1965 és 1974 között megírta, s a könyv 1976-ban a csatolt két esettanulmány nélkül Bernard Crick bevezetőjével napvilágot látott Nagy-Britanniában és az Egyesült Államokban.<sup>14</sup>

Visszhangja nem olyan lett, mint amit a szerző titokban remélt, hanem olyan, amire számított: a szerzőt elismerő, de a könyv tartalmát érdemben nem tárgyaló írárok jelentek meg róla. Nem kevésbé feltehetően azért, mivel a könyv nem tartalmazta az esettanulmányokat.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Bibó 1990. 239–263.

<sup>13</sup> Bibó 1990. 711–758. Nyomtatásban: IV. 711–758, (711–726, 729–730). Vö. Kenedi 1984. A meghívólevelet, Bibó István válaszát és a vonatkozó dokumentumokat lásd: Bibó 1995. 600–625.

Guggenheim, Paul (1899–1977) svájci nemzetközi jogász, a genfi *Institut Universitaire des Hautes Etudes Internationales* tanára (1941–1969).

Freymond, Jacques (Lausanne, 1911–1998) svájci politikatörténész.

<sup>14</sup> Bibó 1976. Magyarul az esettanulmányokkal együtt: Bibó 1990. 283–710.

Crick, Bernard (1929–2008) demokratikus szocialista brit politikai teoretikus, a Londoni Egyetem, Birkbeck College tanára, a *The Political Quarterly* szerkesztője.

<sup>15</sup> Abban, hogy a könyv az esettanulmányok nélkül jelent meg, a levelezés alapján úgy tűnik, nem pusztán terjedelmi, hanem tartalmi okok is közrejátszhattak, jelesen az arab–izraeli konfliktus esetében. Erre utal Bibó István Révai Andrásához feltehetően 1971–1972-ből írt levele: Bibó 1995. 599.

2. *A német politikai fejlődés zsákutcai* vagy *A német hisztéria története* című művet Bibó István *Az európai egyensúlyról és békéről. Békecsinálók könyve* című nagy kézírata második fejezeteként *A német politikai hisztéria okai és története* címmel megírta. A mű a szerző életében nem jelent meg.

1973 decemberében cédulát helyezett a kézirat elé:

E mű 1942-ben íródott, tulajdonképpen vitairatként, mind a németek eredendő erőszakhajlandóságát valló (vansittartista)<sup>16</sup> állásponttal, mind pedig azokkal szemben, akik a német torzulásokat merőben társadalmi okokra vezetik vissza, s merőben társadalmi reformokkal orvosolni vélik. A mű megírása óta nem volt olyan konstelláció, melyben a kiadás reményében végleges formába önthettem volna. (MTA KIK Kt Ms 10587)

A mű frissítésére és végső formába öntésére a szerzőnek továbbra sem volt lehetősége, s életében az eredeti szöveg sem jelent meg.

*A német hisztéria okai és története* részlete a *Történelmi Szemle* 1980/2. számában, egésze először a *Bibó István összegyűjtött munkái* 1. kötetében jelent meg 1981-ben, a teljes (1942–1944-ben írt) kézirat, *Az európai egyensúlyról és békéről. Békecsinálók könyve* pedig 1986-ban, a *Válogatott tanulmányok* I. kötetében, Szilágyi Sándor filológiai munkája eredményeként látott napvilágot (Bibó 1980, Bibó 1981–1984. 1. 107–183. Bibó 1986. I. 295–636). 2015 óta *Az európai egyensúlyról és békéről* angolul is olvasható (Bibó 2015. 25–129).

3. *Négy esszé a zsidókérdésről*. „... mely az egykori, kissé önkényes szerkezetű és szintén konkrét helyzethez kapcsolódó cikk lenne négy különálló tanulmány formájában, a szükséges átrendezéssel, esetleg sorrendcserével, de nem lényegesen megváltoztatva. Legfeljebb az első fejezetet, a felelősség kérdését kellene megfelelő bevezetéssel a magyar glóbusz szűkösségéből kiemelni.” (Bibó 1990. 239–263.)

*A Négy esszé a zsidókérdésről*, a *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után* átrendezése, sorrendcseréje, s az első fejezethez tervezett bevezetés nem készült el. Csak feltételezhetjük, min és hogyan változtatott volna a szerző 1948-ban publikált nagy tanulmányán, ha módjában állt volna.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Vansittart, Robert Gilbert, Vansittart első bárója (1881–1957), brit diplomata, külügyminisztériumi főtisztvelő, költő és író. Germanofób nézeteit a német eredendő agresszivitásról rádióelőadás-sorozatban fejtette ki: *Black Record: Germans Past and Present* (1941).

<sup>17</sup> A nagy tanulmány 1948 október-novemberében jelent meg a *Válaszban* (VIII. 10–11. 778–877). Millok Sándor Molnár Sebestyén álnéven bírálta, Kőrösy József 1948 decemberében a *Huszedik Században* publikált ismertetését. (Kőrösy Ferenc: *Magyar folyóirat szemle. Zsidókérdés Magyarországon 1944 után*. 454–456) Bibó István a *Huszedik Század* 1949. február-márciusi számában ehhez a bírálatához kiegészítő megjegyzéseket fűzött, amelyben röviden megismételte mondanivalójának alaptételeit (XXXVII, 1, 47–53), Bibó 1986. II. 621–809. Az arab-izraeli esettanulmány első fejezete második alfejezetében (feltehetően a hetvenes évek



#### 4. Az európai nemzetalakulás története

összefüggő mű... az európai nemzetalakulás történetéről. ...anyagából sok benne van a „Kelet-európai kisnépek”-ben, valamint az 1. és 2. alatti kéziratokban, azonban rendes megírása...egy évet is igénybe venne, ha nem többet, mert ehhez sokat hozzá is kellene olvasni. Az *európai egyensúlyról és békéről* első fejezetének (*Az európai politikai fejlődés*) harmadik, negyedik és ötödik alfejezete (*Az európai nemzetek kialakulása s Közép- és Kelet-Európa területi státuszának felborulása, Közép- és Kelet-Európa politikájának deformálódása, A területi viták nyomorúsága*), és a III, IV. és V. fejezete *Franciaország félelme és az olasz önbizalom betegsége, A kelet-európai kis népek mizériái, Az európai egyensúly megbillenése, Az európai államközösség egyensúlytalansága és A kelet-európai kisállamok nyomorúsága* (1946) erre vonatkozó gondolatmeneteket tartalmazott (Bibó 1986. I. 295–636, II. 185–266).

Az összefüggő mű megírására a szerzőnek nem volt lehetősége, így az nem született meg.

5. „*Ha a zsinati mozgalom a 15. században győzött volna... Bibó István címzetes váci kanonok beszélgetései apósával, Ravasz László bíboros érsekkel a római katolikus egyház újkori történetéről, különös tekintettel a lutheránus és kálvinista kongregációkra. Egyház-, kultúr- és politikatörténeti uchronia.*”

A Révai Andrásnak írt levél a mű gondolatmenetének vázlatát és ízelítőül néhány részletét tartalmazta. A szerző a tervezett mű bővebb, részletesebb vázlatát 1968-ban megírta (Bibó 1990. 265–282).

A szöveg a szerző életében nem jelent meg. Először a szamizdat *Bibó emlékkönyv* publikálta, kötetben pedig a *Válogatott tanulmányok* IV. kötetében, 1990-ben látott napvilágot (Bibó emlékkönyv 1991. II. 380–390).

---

elején) röviden újrafogalmazta a zsidó diaszpórára, az antiszemitizmusra és a cionizmusra vonatkozó értelmezését. Bibó 1990. 589–600.

Millok Sándor (Budapest, 1877 – Sopron, 1959) újságíró, szociáldemokrata politikus.

Kőrösy Ferenc (Budapest, 1906 – Beer-Seva, 1997) vegyész-mérnök, 1948–1949-ben a Budapesti Tudományegyetem magántanára, 1957-ben kivándorolt Izraelbe, ahol a haifai Technion tudományos munkatársa, majd a Negev Sivatagi Kutatóintézet szervezkémiailaboreatóriumának a vezetője, a Ben Gurion Egyetem, Beer-Seva tanára, s a Magyar Tudományos Akadémia külső tagja volt. Bibó Istvánnak 1948. december 12-én gratulált tanulmányához és mellékelte *Egy asszimiláns zsidó cionizmusa* című írását (Springer, Budapest, 1944). Kéziratosszá emlékeztetésében, amelyet fia, Yossi Korazim szociológus szívességéből Jeruzsálemben 1996-ban elolvashattam, nem tett említést Bibó Istvánról.



## 6. Az ember félelemtől terhelt kondíciójának következményei, a gyűlölet és élethalálharc ideológiái.

Szeretnék írni az ember félelemtől terhelt kondíciójáról, a gyűlölet és élethalálharc ideológiáiról, mint amelyek ezt a félelmet az elviselhetetlenségig fokozzák, a rang, uralom és vagyon intézményei, melyek ezt a félelmet tűrhetően megkötik, de egyben intézményesítik is, valamint a hatalom megosztásának elve, mint a félelem feloldásának első sikeres és intézményes kísérlete, végül a hatalmi presztízsen (rangon, uralmon és vagyonon) alapuló társadalomból a kölcsönös szolgálatok társadalmába való átmenet perspektívája, melynek keretében liberalizmus és szocializmus közös nevezőre hozattatnak, és külön-külön való fejfujattatásuk szétpukkantatik, szeretnék írni az erőszak megengedett vagy meg nem engedett voltáról, melynek keretében az apai pofon, a testi fenyegetés, a halálbüntetés, a háború és a forradalom közös nevezőn tárgyaltnak, részben igazoltnak és részben elmarasztaltnak, s a hivatásos reakciós és hivatásos forradalmár megmerevedett, steril magatartásformákként elítéltetnek, szeretnék behatóan írni arról, amit az itt küldött műben is pedzek, mely szerint a hatalom igazolásának modern tömegigénye a hatalomnak az elveket felrúgó, cinikus vagy immorális gyakorlása nemcsak egyszerű erkölcsi elítélés alá esik, hanem az egész emberiséget létében fenyegető végzetes tömeghisztériákat és pusztító ideológiákat (hitlerizmus, maoizmus stb.) vált ki – mindezek a témák egymással is szorosan összefüggenek. (Bibó 1990. 239–263.)

Bibó István – menyecskéje, Bibó Judit (ifjabb Bibó Istvánné Lipcsey Judit, Budapest, 1943–2002) és fia, ifjabb Bibó István (Budapest, 1941) biztatására – mindezt 1971–1972-ben magnóra mondta, amit *Az európai társadalomfejlődés értelme* címmel legépeltek (Bibó 1986. III. 5–123. Vö. Ferrero 1942, 1988. 30–39).

A szöveg a szerző életében nem jelent meg.

Elsőként a *Bibó István összegyűjtött munkái* 1–4. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern, 1981–1984. 2. kötetében 1982-ben látott napvilágot Négy évvel később a Magvető Könyvkiadó is közreadta a *Válogatott tanulmányok* III. kötetében (Bibó 1981–1984. 2. 560–636; Bibó 2015. 372–441).

7. „Vannak még ilyen apróbb ötleteim is: »*Monarchista tézisek egy nem monarchista tollából*« (A monarchia történeti funkciója, jelen helyzete és gyérülő, de nem érdektelen lehetőségei), »*Marxista tézisek egy nem marxista tollából*«, »*Keresztény tézisek egy nem hívő tollából*« stb.” (Bibó 1990. 239–263.)

A szerző a tervezett téziseket (hagyatéka tanúsága szerint) nem írta meg. Egyes elemei viszont utalásszerűen az *Uchroniában* felbukkantak (Bibó 1990. 265–282). Viszont élete utolsó éveiben, 1978–1979-ben a tervben nem szereplő gondolatmenetet és vázlatot jegyzett fel és mondott magnóra szellemi végrendeletként (Bibó 1990 711–758, 759–795, 796–798. 759–782, Vázlat).

Felesége, Ravasz Boriska 1979. április 14-én tüdőrákban, ő május 10-én, három hónap híján 68 évesen szívrohamban meghalt (Vö. Bibó-émlékkönyv, 1980, 1991; Kovács 2004. 351–472, 389–393; Balog 2010).

## VIII. HATÁSOK ÉS PÁRHUZAMOK

Bibó István nem volt rendszeralkotó vagy analitikus politikai filozófus. Mindenféle indoktrinációtól ódzkodó antispekulatív, empirista, eklektikus és empatisz racionalista problémamegoldó politikai gondolkodó volt és nem hitt abban, hogy a politikában az erkölcs csak terméketlen moralizáláshoz vezethet. Inspirálta Horváth Barna szinoptikus jogszemlélete, Guglielmo Ferrero legitimitás-értelmezése és a francia forradalom történetéről vallott felfogása, Mannheim Károly társadalomregeneráló tervezete, Németh László Kelet-Európa-felfogása és diagnózisa a magyar elit kontraszelekciójáról, Hajnal István koncepciója a kölcsönös szolgáltatások társadalmáról, Erdei Ferenc polgárosodás-értelmezése és agrárurbanizációs terve.<sup>18</sup> Hatottak rá a két világháború közötti válságirodalom-ból Johan Huizinga és José Ortega y Gasset nemzet-értelmezései.<sup>19</sup>

Bibó István pályakezdésekor a két világháború közötti válságirodalom számos megállapítását osztotta, ám azokat szabadságelvű irányban értelmezte át. Az elköteleződéseiben meghatározó másik szocializációs és értelmezési keret viszont – mint Kovács Gábor és Trencsényi Balázs kimutatta – a kelet-európai agrárpopulizmus volt.

Bibó István az 1930-as évek második felétől haláláig a magyar népi mozgalomhoz sorolta magát. A kelet-európai agrárpopulizmus összetett és sokszínű jelenséggörébe tartozott az orosz narodnyikizmustól a cionizmusig számos irányzat, előzményei pedig – többek között – egészen Thomas Jefferson közvetlen demokráciára irányuló antiföderalizmusáig nyúlnak vissza. (Kovács 2004. 71–111, 193–215, 247–318, 421–472, Trencsényi 2007. 183–276, Trencsényi 2011. 298–465. 660–712.)

A korabeli hatalom-, társadalom- és történelem-értelmezések közül osztotta Robert Morrison MacIver felfogását a hatalom humanizálhatóságáról, és tanult Bertrand Russell, Raymond Aron, Dankwart A. Rustow, Hugh Seton-Watson és

<sup>18</sup> Mannheim, Károly/Karl (Budapest, 1893 – London, 1947) szociológus, a tudásszociológia megalapítója. Németh László (Nagybánya, 1901 – Budapest, 1975). Vö. Dénes 1999, Kovács 2004. 112–153, Dénes 2011.

Hajnal István (Nagykikinda, 1892 – Budapest, 1956). Vö. Kovács 2004. 247–281, Gyáni 2024a, b.

Erdei Ferenc (Makó, 1910 – Budapest, 1971). Vö. Kovács 2004. 71–111, Dénes 2008. 175–211.

<sup>19</sup> Huizinga, Johan (Groningen, 1872 – De Steeg, 1945) holland történész, író. Ortega y Gasset, José (Madrid, 1883–1952) spanyol filozófus, író.

Arnold Toynbee értelmezéseiből.<sup>20</sup> A Hans Kelsen és Alfred Verdross nevével jelzett, a jogpozitivizmus és a természetjog közötti vitában, mint már tudjuk, inkább Verdross nézetei álltak hozzá közelebb.

Róbert N/ándor/ Berki politikatudós 1992-ben publikált posztumusz tanulmányában sorra vett számos szellemi hatást és felvetett jó néhány intellektuális párhuzamot (Berki 1992). Azóta közülük sokat sikerült feldolgozni, s a párhuzamok sorát kiegészíteni Wilhelm Röpke, Karl Raymund Popper, John Rawls, Félicité Lamennais, Dietrich Bonhoeffer, Németh László, Hajnal István, Erdei Ferenc, Guglielmo Ferrero, Isaiah Berlin, Hannah Arendt és Kis János munkásságával és szemléletével. Mások még kidolgozásra várnak, mint a párhuzam George Orwell, Martin Buber, Hubert Butler, Robert Morrison MacIver és Walter Wink műveivel.

## IX. ORIGINALITÁS ÉS AKTUALITÁS

A hatások és a párhuzamok feltárása akkor igazán hasznos, ha már ismerjük az életművet és rokonítani akarjuk. Ám Bibó István nézetei nem szűkíthetők le az őt ért hatásokra, és nem oldhatók fel semmiféle párhuzamban. Sem külön-külön, sem egészében. Szemlélete nem skatulyázható liberálisnak, radikálisnak, szocialistának, kereszténynek vagy konzervatívnak. Valamennyiük számos elemét megtalálhatjuk *oeuvre*-jében, ám más-más összefüggésben, mértékben és kontextusban. Gondolkodásának legfőbb jellemzője ugyanis autonóm, originális jellege. Ezzel a megállapítással nem valamilyen különút-elméletet szeretnék sugallni, hanem a művek olvasásához kívánok szellemi étvágyat gerjeszteni. Politikai hisztéria-elemzései, nemzetközi konfliktusmegoldó kísérletei, mediációs törekvései, a demokratikus legitimáció feltételeinek megteremtésére irányuló diagnózisai és terápiái nem bárhol beváltható receptek, habár messze túlmu-

<sup>20</sup> MacIver, Robert Morrison (Stornoway, Outer Hebrides, Scotland, 1882 – New York, 1970) skót-amerikai filozófus, szociológus és politikatudós. 1979-ben Bibó István könyvtárában MacIver *Power Transformed*. című könyvének egy példányára bukkantam. MacIver 1964.

Russell, Bertrand Arthur William (Trelleck, Monmouthshire, Wales, 1872 – Penrhynedeudraeth, Merioneth, Wales, 1970) brit filozófus, a logika, episztemológia, a matematikai filozófia, s Nagy-Britanniában és az Egyesült Államokban az analitikus mozgalom alapítója, irodalmi Nobel-díjas (1950). Bibó István könyvtárában *Power* című könyvét találom: Russell 1938.

Aron, Raymond-Claud-Ferdinand (Párizs, 1905–1983) filozófus, szociológus, politikatudós, publicista.

Rustow, Dankwart Alexander (Berlin, 1924 – Manhattan, 1996) politikatudós és szociológus. Rustow 1967.

Seton-Watson, George Hugh Nicolas (London, 1916 – Washington DC, 1984) brit történész és politikatudós. Seton-Watson 1977/2019. A könyv dedikált példánya megvolt Bibó István könyvtárában.

Toynbee, Arnold Joseph (London, 1889 – York, 1975) brit történész és történetfilozófus. Toynbee 1934–1961.

tatnak eredeti kontextusukon. Empatikus, ugyanakkor kritikus megközelítései és felismerései nemcsak Közép- és Kelet-Európában, hanem Írországtól Spanyolországig, a Baltikumtól Görögorszáig, Latin-Amerikától Ázsiáig és Afrikáig tanulságosak és gyümölcsözőek lehetnének, Magyarországon pedig a „dúvad-állam” újabb kiépülése és iszonyú pusztításai miatt különösen is aktuálisak.

## X. BIBÓ-RENEZSÁNSZ

Bibó István temetése az 1956-os forradalom még élő résztvevői és az akkor szerveződő demokratikus ellenzék – titkosrendőrök által megfigyelt és rögzített – méltóságteljes demonstrációja volt. Fél éven belül a diktatúrával szembenálló különböző meggyőződésű ellenzékiek Kenedi János kezdeményezésére *Emlékkönyv*vel tisztelegtek emléke előtt, amely a rendszerváltásig szamizdatban terjedt. Neve a Kádár-rendszerrel való szembenállás, a demokratikus és független Magyarország jelképe lett. A rendszerváltás idején rá hivatkoztak a legtöbben. Reneszánsza, szellemi divatja azonban hamar lecsengett. Egyrészt mivel szerény, minden heroizmustól idegenkedő személyisége nem volt alkalmas arra, hogy hőskultusz tárgya legyen. Másrészt azért, mert a berendezkedő demokrácia oligarchikus jellege összeegyeztethetetlen volt mindazzal, amit képviselt, hiszen a pillanatnyi, gátlástalan, fékevesztett haszonra törekvés nagyon távol állt tőle és szemléletétől (Balog 2010).

## FORRÁSOK

- Bibó István 1936. Le dogme du "bellum iustum" et la théorie de l'infailibilité juridique. Essai critique sur la théorie pure de droit. *Revue Internationale Théorie de Droit* 1. 14–27. Magyarul: In Bibó 2016–2020. 3. 200–216. Ford. Schneller Dóra.
- Bibó István 1937. Rechtskraft, rechtliche Unfehlbarkeit, Souveränität. *Zeitschrift für öffentliches Recht*. 5. 623–638. Magyarul: Bibó 2016–2020. 3. 217–231. Ford. Zsidai Ágnes.
- Bibó István – Mattyasovszky Jenő 1950. *Magyarország városhálózatának kiépítése*. Tervezték és szerkesztették Bibó István és Mattyasovszky Jenő. Magyar Tudományos Akadémia Jog- és Budapest, Államtudományi Intézet. Kézirat gyanánt.
- Bibó István 1957. Die Lage Ungarns und die Lage der Welt. Vorschlag zur Lösung der Ungarn-Frage. *Die Presse*, September 8. 5–6, 39–40.
- Bibó István 1960. *Harmadik út. Politikai és történeti tanulmányok*. S. a. r. Szabó Zoltán. London, Magyar Könyves Céh.
- Bibó István 1976. *The Paralysis of International Institutions and the Remedies. A Study of Self-Determination, Concord among the Major Powers, and Political Arbitration*. Hassocks, Sussex The Harvester Press, New York, Wiley, Halsted Press. <https://archive.org/details/paralysisofinter0000bibo>
- Bibó István 1980. A német hisztéria okai és története. *Történelmi Szemle*. 2. 169–195. [https://tti.abtk.hu/images/kiadvanyok/folyoiratok/tsz/tsz1980\\_2/bibo.pdf](https://tti.abtk.hu/images/kiadvanyok/folyoiratok/tsz/tsz1980_2/bibo.pdf)

- Bibó István 1986. *Válogatott tanulmányok*. I–III. Vál. Huszár Tibor. Szerk. Nagy Endre, Vida István. Budapest, Magvető.
- Bibó István 1988. Kelsen, Hans. *Tiszta jogtan*. (1934). Fordítás. Budapest, ELTE Bibó István Szakkollégium.
- Bibó István 1990. *Válogatott tanulmányok*. IV. Szerk. ifj. Bibó István. Budapest, Magvető. <https://mek.oszk.hu/02000/02043/html/475.html> (Letöltés: 2024. július 24).
- Bibó István 1981–1984. *Bibó István összegyűjtött munkái*. 1–4. Sajtó alá rendezte Kemény István – Sárközi Mátyás. Bern, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem.
- Bibó István 1995. *Bibó István. (1911–1979). Életút dokumentumokban*. Válogatta, összeállította Huszár Tibor. Szerkesztette Litván György – S. Varga Katalin. Budapest, 1956-os Intézet – Osiris – Századvég.
- Bibó István 2004. *Egyetemi előadásai 1942–1949*. Szerk. Dénes Iván Zoltán. A szöveget gondozta Balog Iván, Tóth László Dávid. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó.
- Bibó István 2011. *Bibó István munkái. Centenárium sorozat 4*. 1956. Budapest, Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely.
- Bibó István 2015. *The Art of Peacemaking. Political Essays by István Bibó*. Translated by Péter Pásztor. Edited and with an Introduction by Iván Zoltán Dénes. With a Foreword by Adam Michnik. New Haven & London, Yale University Press. <https://doi.org/10.12987/yale/9780300203783.001.0001>
- Bibó István 2016–2020. *Összegyűjtött írásai*. 1–3. Szerk. Dénes Iván Zoltán. Budapest, Kalligram.
- Bibó-émlékkönyv 1980. Szamizdat. Budapest. Nyomtatásban: *Bibó-émlékkönyv, 1991*. I–II. Szerk. Réz Pál. Budapest, Századvég – Bern, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem.
- Ferrero, Guglielmo 1936. *Aventure, Bonaparte en Italie 1796–1797*. Paris, Plon.
- Ferrero, Guglielmo 1940. *Reconstruction, Talleyrand à Vienne 1814–1815*. Paris, Plon.
- Ferrero, Guglielmo 1942, 1988. *Pouvoir, Les Génies invisibles de la Cité*. Plon–Paris, Librairie Générale Française.
- Ferrero, Guglielmo 1951. *Les deux révolutions françaises 1789–1796*. Neuchâtel, Editions-Baconnière.
- Ferrero, Guglielmo 1961. *The gamble; Bonaparte in Italy, 1796–1797*. Ford. Bertha Pritchard, Lily C. Freeman. New York, Walker and Company. <https://archive.org/details/gamblebonapartei0000ferr> (Letöltés: 2024. július 24)
- Ferrero, Guglielmo 1941. *The reconstruction of Europe*. Ford. Theodore R. Jaekel. New York, G. P. Putnam's Sons. <https://archive.org/details/TheReconstructionOfEurope/page/n3/mode/2up> (Letöltés: 2024. július 24)
- Ferrero, Guglielmo 1942. *The principles of power; the great political crises of history*. Ford. Theodore R. Jaekel. New York, G. P. Putnam's Sons. <https://archive.org/details/principlesofpowe0000ferr> (Letöltés: 2024. július 24)
- Ferrero, Guglielmo 2000. *Kaland. Bonaparte Itáliában 1796–1797*. Ford. Bibó Judit. Budapest, Osiris. <https://www.szaktars.hu/osiris/view/ferrero-guglielmo-kaland-bonaparte-italiaban-1796-1797-2000/?pg=0&layout=s> (Utolsó letöltés: 2025. június 6.)
- Ferrero, Guglielmo 2001. *A hatalom. A legitimitás elvei a történelemben*. Ford. Járai Judit. Budapest, Kairosz.
- Ferrero, Guglielmo 2002. *Újjáépítés. Talleyrand Bécsben 1814–1815*. Ford. Bibó Judit. Budapest, Osiris. Újjáépítés. Talleyrand Bécsben 1814–1815 (2002). (Utolsó letöltés: 2025. június 6.)
- Horváth Barna 1934. *Rechtssoziologie. Probleme der Gesellschaftslehre und der Geschichtslehre des Rechts*. Berlin, Grunewald.
- Horváth Barna 1937. *A jogelmélet vázolata*. Szeged, Szeged Városi Nyomda és Könyvkiadó.

- Horváth Barna 1942. *A géniusz pere. Sokrates-Johanna*. Kolozsvár, Universitas Francisco-Josephina. Acta Iuridico Politica, 3., Németül: *Zeitschrift für öffentliches Recht*. XXII. 126–172, 295–342, 395–460.
- Horváth Barna 1943. *Angol jogelmélet*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
- Horváth Barna 1971. *Probleme der Rechtssoziologie*. Berlin, Duncker & Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-42445-0>
- Horváth Barna 1995. *Jogszociológia. A jog társadalom- és történelemelméletének problémái*. Budapest, Osiris.
- Horváth Barna 2006. *The Bases of Law. A jog alapjai*. Budapest, Szent István Társulat.
- Kelsen, Hans 1934. *Reine Rechtslehre. Einleitung in der rechtswissenschaftlichen Problematik*. Leipzig/Wien, Deuticke.
- MacIver, Robert Morrison 1964. *Power Transformed. The Age-Slow Deliverance of the Folk and the Potential Deliverance of the Nations from the Rule of Force*. New York, MacMillan. <https://archive.org/details/powertransformed00macirich/page/n7/mode/2up>
- MacIver, Robert Morrison 1969. *Politics and society* New York, Atherton Press. <https://archive.org/details/politicssociety0000maci> (Letöltés: 2024. július 24).
- MTAKIK Kt. Magyar Tudományos Akadémia Könyvtár és Információs Központ, Kézirattár
- Ravasz Boriska 1935. *A magyar állam és a protestantizmus Mária Terézia uralkodásának második felében (1760–1780)*. Budapest, Sylvester Irodalmi és Nyomdai Műintézet.
- Russell, Bertrand 1938. *Power. A New Social Analysis*. London, Allen & Unwin, <https://archive.org/details/poweranewsociala022256mbp>. (Letöltés: 2024. július 24). Legújabb magyar fordítása: *A hatalom. A társadalom újszerű elemzése*. Ford. Ádám András. Budapest, Typotex, 2004.
- Rustow, Dankwart Alexander 1967. *A world of nations; problems of political modernization*. Washington, Brookings Institution. <https://archive.org/details/worldofnationspr00rust> (Letöltés: 2024. július 24).
- Seton-Watson, George Hugh Nicolas 1977/2019. *Nations and states: an enquiry into the origins of nations and the politics of nationalism*. Boulder, Colo, Westview Press. <https://archive.org/details/nationsstatesenq0000seto> (Letöltés: 2024. július 24).
- Toynbee, Arnold Joseph 1934–1961. *A Study of History*. 1–12. Oxford, Oxford University Press.
- Verdross, Alfred 1937. *Völkerrecht*. Berlin, Julius Springer.
- Verdross, Alfred 2019. *Gesammelte Schriften*. Szerk. Franz Köck – Herbert Schambeck. Wien, Verlag Österreich.

## SZAKIRODALOM

- Balog Iván 2004. *Politikai históriák Közép- és Kelet-Európában. Bibó István fasizmusról, nacionalizmusról, antiszemitizmusról*. Budapest, Argumentum.
- Balog Iván 2010. *Bibó István recepciója. Politikai értelmezések*. Budapest, Argumentum.
- Berki Róbert Nándor 1992. The Realism of Moralism. The Political Philosophy of István Bibó. *History of Political Thought*, 23/3. 513–534. Magyarul: *A moralizmus realizmusa. Bibó István politikai filozófiája*. Ford. Csepregi András. In Bibó István 2004. 253–278.
- Bibó István, ifj. 2011. A század legizgalmasabb szocialista kísérlete. In *Bibó István 2011*. 475–504.
- Csepregi András 2021. *Boldogok a békét teremtők. A keresztény erőszakmentességtől a nyugati demokráciáig. Bibó István politikai teológiai megközelítésben*. Budapest, Luther.
- Dénes Iván Zoltán 1980. A hatalom humanizálása. Antifasiszta és konzervativizmus-ellenes történelemszemlélet és társadalomértelmezés Bibó István 1945 előtti tudományos munkásságában. *Magyar Filozófiai Szemle* 24/6. 914–930. [https://real-j.mtak.hu/5925/1/FilozofiaiSzemle\\_1980.pdf](https://real-j.mtak.hu/5925/1/FilozofiaiSzemle_1980.pdf) (Letöltés: 2024. szeptember 25.).

- Dénes Iván Zoltán 1988. *Az önrendelkezés érvényessége*. Magvető, Budapest.
- Dénes Iván Zoltán (szerk.) 1993. *A hatalom humanizálása. Tanulmányok Bibó István életművéről*. Pécs, Tanulmány Kiadó.
- Dénes Iván Zoltán (szerk.) 1999. *A szabadság kis körei. Tanulmányok Bibó István munkásságáról*. Budapest, Osiris.
- Dénes Iván Zoltán 1999. *Eltorzult magyar alkat. Bibó István vitája Németh Lászlóval és Szekfű Gyulával*. Budapest, Osiris.
- Dénes Iván Zoltán 2008. *Szabadság – közösség. Programok és értelmezések*. Budapest, Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely.
- Dénes Iván Zoltán 2011. *Az „illúzió” realitása. Kollektív identitásprogramok*. Budapest, Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely.
- Dénes Iván Zoltán 2013. Bibó István ellenálló és embermentő tevékenysége 1944-ben. *Aetas* 4. 131–144. [https://epa.oszk.hu/00800/00861/00063/pdf/EPA00861\\_aetas\\_2013-04\\_131-144.pdf](https://epa.oszk.hu/00800/00861/00063/pdf/EPA00861_aetas_2013-04_131-144.pdf). (Letöltés: 2024. július 22.).
- Gyáni Gábor 2024a. Hajnal István történetírása – új megvilágításban. *Korall*. 95. 134–156.
- Gyáni Gábor 2024b. A rendiség fogalma Marczali és Hajnal gondolkodásában és a fogalom utóélete. *Per Aspera ad Astra*. 2. 230–248. <https://doi.org/10.15170/PAAA.2024.11.02.13>.
- Gyarmati György 1999. A magyar közigazgatás reformja. In Dénes Iván Zoltán (szerk.) 1999. 77–104.
- Hatos Pál 2016. *Szabadkőművesből református püspök. Ravasz László élete*. Budapest, Jaffa.
- Kenedi János 1984. *Bibó István életrajzi adatai*. In Bibó István, 1981–1984. 4. 1283–1289.
- Kovács Gábor 2004. *Az európai egyensúlytól a kölcsönös szolgáltatások társadalmáig. Bibó István, a politikai gondolkodó*. Budapest, Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely.
- Ludassy Mária 1993. *Bibó István és Felicité Lamennais, avagy arról, hogy miért nehéz egalitárius liberalizmusról és szabadelvű szocializmusról beszélni Isten segédelme nélkül*. In Dénes Iván Zoltán (szerk.) 1993. 223–232.
- Pénzes Ferenc 1999. *Idősebb Bibó István filozófiai és néplélektani munkássága*. In Dénes Iván Zoltán (szerk.) 1999. 42–61.
- Péter László 1999. *A szülő*. In Dénes Iván Zoltán (szerk.) 1999. 13–41.
- Rainer M. János 2025. A történetíró és hőse a történelemben. Romsics Ignác Kosáry Domokosról szóló könyvéről. *Élet és Irodalom*. 69/25. június 20. 13.
- Romsics Ignác 2025. *Kosáry Domokos. A történetíró, a tudománypolitikus és az ember 1913–2007*. Budapest, Helikon.
- Tóth-Matolcsi László 2005. *Műhely a lehetetlenséghez. Kapcsolódási pontok Bibó István és Ravasz László életművében*. Budapest, Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely.
- Trencsényi Balázs 2007. *A politika nyelvei. Eszmetörténeti tanulmányok*. Budapest, Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely.
- Trencsényi Balázs 2011. *A nép lelke. Nemzetkarakterológiai viták Kelet-Európában*. Budapest, Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely.
- Zsidai Ágnes 2008. *A tiszta jogszociológia. Horváth Barna színoptikus jogbölcselete*. Budapest, Szent István Társulat.



## Lejtős pályán

Két magyar filozófus irodalom és filozófia viszonyáról:

Fehér M. István és Sándor Pál

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20356>

*Egy közösség életében az ún. nagy kérdéseket, az egzisztenciális, politikai stb. kérdéseket illető dialógus hordozójaként, kihordójaként, ill. kulturális háttereként – számomra úgy tűnik – sokkal inkább alkalmas a filozófia, mint az irodalom. (Fehér 1992b. 506).*

*Ha tehát az a kérdés merül fel, hogy jogos-e az összehasonlítás a kedvezményezettség vonalán az irodalom és a filozófia között, akkor a válasz akként szólhat, hogy fontosságban, társadalmi funkcióban, a szocialista tudat kialakításában nyomába se léphet az irodalom a filozófiának (Sándor 1964. 35).*

A mottóként fölillantott két idézet szerzői olyan távol állnak egymástól, hogy jóformán frivolitás együtt szólnunk róluk. Amit mondanak, az ellenben valahogy mégis föltűnően egybehangzik. Mindketten az irodalmat állítják szembe a filozófiával, és mindketten úgy találják, hogy a kettő közül voltaképpen a filozófiának kellene vezető szerepet játszania, ehhez képest mégis az irodalom számít a meghatározónak. Egymással csak aggályosan összeegyeztethető kultúrafogalmakból kiindulva, egymástól roppant eltérő filozófiafogalmak alapján és különböző filozófiai irányzatok bázisától mégis figyelemre méltóan azonos megfigyeléseket fogalmaznak meg tehát. Voltaképpen, így vagy úgy, mindketten a magyar kultúra régen meggyökeresedett szerkezetét bírálják – azt a lejtős pályát sérelmezik, ami tájainkon az irodalom és a filozófia között kiépült.

Kik ők, miről beszélnek, és miért érdekes, amit mondanak? A következőkben haladunk. Előbb a két szerzőt mutatjuk be, pár vonással megrajzolva portréjukat, kiemelve egymástól diametrálisan eltérő szerepüket. Majd a két gondolatmenetet idézzük föl, analitikusan fölbontva az érvelésüket, fölillantva egyrészt írásokat, amelyek az érvelések kontextusát adják, másrészt a bölcséleti pozíciót, amelynek bázisáról az érvelések megfogalmazódnak. Végül az előzményekre térünk, szemügyre véve a magyar kultúra szerkezetének történetileg kialakult adottságát, visszautalva egészen a kiindulópontokra, amikor elkezd kiépülni az irodalom és a filozófia közötti lejtős pálya.



## I. SZEREPLŐK

Ismételjük, két egészen különböző személyiségről van szó. Fehér M. István (1950–2021) kifinomult bölcsepsz, roppant filozófiatörténeti műveltségű szerző, gondolatmeneteit aggályos alapossággal argumentáló gondolkodó, hosszú idézetekkel operáló tanulmányíró. Sándor Pál (1901–1972) egyszerű gondolkodású pártmunkás, a filozófiatörténet anyagát csupán ideológiai funkcióban alkalmazó szerző, bölcséleti írásaiban koncentrált érvelésekkel eljáró teoretikus, rövidre zárt bizonyításokat mozgósító szövegtermelő.

Semmi más nem kapcsolja őket egymáshoz, mint hogy, jó három évtizeddel követve egymást, mindketten a budapesti bölcsepszkar filozófusprofesszorai. Fehér klasszikus akadémiai karriert fut be: diplomájának megszerzése után azonnal az egyetemen marad, előbb tanársegéd, majd adjunktus, aztán docens, 1992-től professzor. Sándor szövevényes pályája zárásaként, javarészt a kommunista pártapparátus különféle intézményeiben betöltött funkcióit odahagyva, egy év orvosegyetemi oktatás után, 1959-től lesz az egyetem professzora.

Fehér ma kétségkívül ismertebb személyiségnek számít: a kiemelkedő filozófiatörténész, a hazai bölcsepszképzés több nemzedékének jelentős tanáregyenisége alig néhány éve halt meg. Eredetileg nyelvekkel foglalkozó bölcsepszként indul, angol-olasz szakon végez, a filozófiához kurta kerülőúton jut el. Mint életútinterjújában anekdotikusan fölidézi, a bölcsepszkar liberális viszonyai között csaknem minden tárgyból ötöse van, az általánosan kötelező filozófiából azonban megbukik, csak a pótvizsgán szerzett kettessel sikerül átmennie. Már bölcsepszdiplomája birtokában, filozófiadiplomáját a kiegészítő szak esti levelező tagozatán szerzi meg (vö. Olay 2010. 266–267). Filozófiáfölfogásának három, egymással összefüggő meghatározója van: a filozófiát hangsúlyosan megértésre szoruló ismeretterületnek tekinti, amelyhez szövegek olvasásán és értelmezésén keresztül lehet eljutni, és amely elválaszthatatlan a saját történetétől. Egyrészt tehát a filozófiát a legelső tapasztalataitól kezdve pályájának teljes folyamán alapvetően valamiféle értetlenséget kiváltó jelenségként fogja föl. Filozófiai vizsgálódásait a „tudatlanság tudásának” szókratészi tanácsa irányítja. Másrészt a filozófia művelése filozófiai szövegekkel való foglalatosskodást jelent a számára. Roppant tanári hatása éppen annak köszönhető, hogy a rögzítettnek látszó szöveget kivételes érzékkel alakítja át kérdések sorozatává, szubverzív eljárásával megnyitva a szöveg mélyebb rétegeit (vö. Olay 2021. 298–299). Harmadrészt, meggyőződése szerint filozófiai elmélet és filozófiatörténet szembeállítás – azaz a filozófiai elmélet szempontjából a filozófiatörténet irrelevanciájának tételezése – tarthatatlan álláspont. A filozófia művelése a számára ebben az értelemben elszakíthatatlan a filozófiatörténettől: a filozófiai megértés éppen a múltbeli filozófiák igazságigényének fölismerésén és elfogadásán alapul (vö. Fehér 1991b; illetve Varga 2020. 29–32).

Rendkívül kiterjedt munkásságának középpontjában a német filozófia történetének kutatása áll. Doktori disszertációját a pozitivizmus-vitáról írja (Fehér 1980a), első könyvét pedig Sartre-ról szerzi (Fehér 1980b) ugyan, ám korán rátalál az érdeklődését teljes pályáján meghatározó heideggeri filozófiára. Heidegger-képet egymást követő megközelítések sorában alakítja, egyre mélyebb elemzésekben formálja tovább. Korai tanulmányában – mintegy saját későbbi munkásságának programját is megfogalmazva – a heideggeri gondolkodás alakulásának koncentrált vázlatát nyújtja (Fehér 1979), összefoglaló kismonográfiát készít a heideggeri filozófiáról (Fehér 1984), majd nagymonográfiát szentel Heidegger életének és művének (Fehér 1992a), ez utóbbi munkájával az újabb keletű hazai filozófiatörténet-írás legelső nemzetközi színvonalú teljesítményeinek egyikét nyújtva. Heidegger gondolkodását a posztkommunista átmenettel kiforruló új hazai filozófiai élet „kikristályosodási pontjaként” (Fehér 1991a. 10) fogja föl. A német idealizmusra irányuló kutatásai nyomán kezd foglalkozni a humboldti egyetem eszméjének összefüggéseivel (Fehér 2007). Heidegger és Gadamer (Fehér 1987; 2003b) nyomán a kortársi filozófiai hermeneutikai követője és hazai intézményesítője lesz. Hermeneutikai tanulmányait életműsorozata közli újra (Fehér 2020a; 2020b; 2020c; 2021), munkásságát több Festschrift méltatja (Olay [szerk.] 2010; Lengyel–Jani [szerk.] 2012), halála után tisztelgő emlékkötet idézi föl alakját (Jani–Lengyel [szerk.] 2023). Karizmatikus, közeli tanítványainak gondolkodásán maradandó nyomot hagyó tanáregyenység (Olay 2021; Varga 2021).

Pozíciója két egyéb tekintetben is határozott ellentétben áll az alább tárgyalandó Sándoréval: a magyar filozófia történetére irányuló kutatások nem képeznek önálló vonulatot a munkásságában, a filozófus megértő-értelmező szerepétől pedig határozottan idegennek gondolja az ideológus alakító-beavatkozó szerepét. Egyrészt tehát, nem tekinti sajátképpen feladatának a magyar filozófia történetének föltárását. A magyar filozófiai fejlődésfolyamat alapos ismerője egyébként, ugyanakkor nem számít azok közé, akiknek szűkebb szakterülete a hazai filozófiai múlt föltárása: a magyar témák iránti érdeklődése nyomán, munkásságának fő vonulataihoz képest, nem születnek meghatározó munkák. Szentel írást Heidegger magyar recepciójának, jelentős könyvtanulmányt ír József Attiláról, a költő esztétikai íásaiban a gadameri hermeneutikával rokon vonásokat fedezve föl (Fehér 2003a). Éppen most elemzendő dolgozata lesz az, amelyben először gondolja végig a magyar filozófia problémáit. Másrészt, élesen szemben áll az elképzeléssel, hogy a filozófusnak ideológiai szerepet kellene vagy lehetne játszania. Filozófia és politika viszonyáról határozott képet alakít ki magának, ebben a képben – mint majd részletesebben látni fogjuk – a filozófiának *par excellence* közösségalkító szerepet szán. Ugyanakkor azonban egyértelműen tiltakozik filozófiával szembeni ideológiai nyomás ellen, nem hisz tehát a filozófus és az ideológus szerepének azonosításában.

Sándor ellenben, Fehérhez képest különösen, ma már gyakorlatilag elfeledett alaknak mondható: politikai aktivista és ideológus-filozófus. Élete a múlt

század kommunista értelmiségijének jellegzetes pályáivét követi. Diákkorától részt vesz a munkásmozgalomban, a kommün idején ifjúsági vezető, a bukás után letartóztatják, majd ideiglenesen szabadlábra helyezik. Bécsbe menekül, emigrációja éveiben filozófiát tanul, újságíró lesz. Hazatérve kommunista pártmunkát végez, magántisztviselőként dolgozik, közben gazdag publicisztikai tevékenységet fejt ki. Különféle álneveken ponyvaregényeket tesz közzé, baloldali folyóiratokat szerkeszt, kiadót alapít. Negyvenöt után kerületi párttitkár és újságíró; az ötvenes évek elején letartóztatják, ötvenhat után az alakuló új párt szervezője. Újabb rövid párttitkári tevékenység után a felsőoktatásba kerül: az ötvenes évek végétől, említettük, előbb orvosegyetemi marxizmustanár, majd a bölcsészkar dialektikus materializmust oktató professzoraként a marxista filozófiaoktatás meghatározó tényezője lesz. Számos önálló bölcséleti munkát publikál. Vitairatot fogalmaz a fasiszta munkakódexekről (Sándor 1934a); bro-súrájában a marxizmuskritikus belga szocialista, Hendrik de Man nézeteivel vitatkozik (Sándor 1934b); hatkötetes, anyaggazdag filozófiai lexikont állít össze (Sándor 1941); háromkötetes, anyagát árulkodó módon a Marx előtti, a Marx és Lenin közötti és a Lenin utáni fejlődés tárgyalására tagoló, összefoglaló filozófia-történetet készít (Sándor Pál 1965).

Figyelemre méltó, hogy szemben Fehérrel, ő éppenséggel kiemelt feladának tekinti a magyar filozófiai múlt föltárását és visszatérően ambicionálja az erre irányuló kutatásokat. A háború után a hazai filozófia elmaradottságának okairól publikál könyvecskét, csatlakozva az elmaradottságdiskurzus (Steindler 1988) reformkorig visszanyúló hagyományához (Sándor é. n.; vö. Percz 2004), voltaképpen fő művének pedig a huszadik század első felének magyar filozófiatörténetét földolgozó, monografikus kézikönyve számít (Sándor 1973). Hatalmas, kétkötetes, összesen mintegy ezerkétszáz oldalra rúgó munka ez, egyszerre grandiózus és mégis vázlatos, túlír, mégis hiányos összefoglaló, amely, ahogy a magyar filozófiatörténet diszciplináját később megalapozó emigráns kutató korabeli fulmináns kritikájában fogalmaz, minden buzgalma ellenére afféle „filozófiai ferdetorony” marad (Hanák 1975). A vállalkozás a huszadik század első felének hazai eszmetörténetét-bölcslelettörténetét nyújtja át – ahogy az elkötelezett kommunista ideológus látja. Kiindulópontja, az értékmentés törekvése, méltánylandó; szorgalma, amellyel munkáját végzi, fáradhatatlan; az anyag, amit összegyűjtött, lenyűgöző – az értékmentés azonban elmarad, a szorgalom hiábavaló, az anyag pedig nem szerveződik egésszé. Az ideológus-propagandista ugyanis győz a filozófiatörténész fölött: a koncepció inadekvát a filozófiatörténeti anyaggal, a terminológia pedig összeegyeztethetetlen a filozófiai földolgozással. A koncepció az ideológusé: a huszadik század filozófiájának tárgyait alakjait ideológiai alapon válogatja ki és a politikai mezőben helyezi el. A terminológia pedig a propagandistáé: a számba vett bölcséleti teljesítményeket lapidáris és rosszízű megbélyegző jelzőkkel minősíti (vö. Percz 2004; 2021; 2022).

Sándor ugyanis nyilvánvalóan egyszerre ideológus és a filozófus, működése egymástól elválaszthatatlanul képezi meg a politikát alakító és a filozófiát művelő aktor szerepét. Ezt a jelenséget affirmatívan idézik föl a születésének 75. évfordulójára közzölt megemlékezések. Ahogyan a pártnapló köszöntője fogalmaz, „[g]lazdag marxista-leninista életmű zárult le négy évvel ezelőtt bekövetkezett halálával. Egész élete és munkája azt bizonyította: nehéz volna eldönteni, hogy tudósnak vagy forradalmárnak volt-e kiemelkedőbb és példamutatóbb dr. Sándor Pál” (Tihanyi 1976). A filozófiai tudományosság meghatározó orgánumban publikált portré hasonló képet rajzol. „A marxizmus forradalmi szellemétől elválaszthatatlan, hogy a marxista teoretikus a filozófia valóságfeltáró szerepével együtt magáénak vallja annak ideológiai, tömegbefolyásoló szerepét, funkcióját. Sándor Pálban a kutató és a propagandista szinte kezdettől természetes módon ötvöződik” (Seres 1976. 147). Másik oldalról tekintve ellenben egyszerre játszott két szerepe voltaképp zavaros szerepkonfúziót eredményez, amelyben az ideológus éppen akadályozza a filozófust. Mint a dialektikus materializmus-előadásait látogató egykori diákja visszaemlékszik rá, voltaképp nem volt egyéb, mint „egy példátlanul ostoba ember, aki sok mindent összeolvasott, de semmit sem értett meg” (Kis 2021. 744).

## II. ÉRVELÉSEK

A két írás, amelyeket összehasonlítottunk – és amelyekből mottónként szolgáló idézeteinket vettük – hasonlóképp egymástól roppant eltérő jellegű szöveg.

Fehér írása terjedelmes, több mint félszáz lábjegyzettel felszerelt nagytanulmány, Sándor írása kurta, alkalmi esszépublicisztika. Az előbbi szélesebb összefüggésbe – a „nemzet, nép, kultúra és filozófia” viszonyrendszerébe, végső soron a filozófia „kozmetopolita jellegének” vagy „nemzeti jellegének” alternatívájába – állítja a jelen írásunkban tárgyalandó problémát, az utóbbi ellenben kizárólag épp azért születik, hogy közvetlenül ütköztesse egymással az irodalomnak és a filozófiának a magyar kultúrában játszott szerepét. Fehér nagytanulmányának valódi tétje voltaképp inkább a hazai hermeneutikai filozófia igénybejelentése: a politikai rendszerváltás után néhány évvel a Heidegger-specialista filozófiatörténész a hazai filozófiai szcéna új irányzatának meghonosítására tesz javaslatot. Sándor esszépublicisztikája a maga régi problémájának – a magyar filozófia helyzetének – újrafölvetésére vállalkozik: a hatvanas évek közepén az ünnepi könyvhéten szerzett tapasztalataitól elrugaszkodva gondolkodik el az irodalom versus filozófia kérdésén. Megjegyzendő, hogy néhány évvel később mindkét szöveg újra megjelenik: Fehér egy konferenciakötetben publikálja újra (Fehér 1994), Sándor saját gyűjteményes kötetének címadó tanulmányává emeli (Sándor 1968).

Fehér dolgozata tehát jóformán kismonográfia terjedelmű szöveg: közel százhatvanezer, hosszú angol nyelvű összefoglalóját leszámítva is csaknem száznegy-

venezer karakternyi nagytanulmány; igaz egyébként, hogy ennek a terjedelemnek jócskán nagyobbik hányadát roppant hosszú, jelentősrészt német, angol és olasz nyelvű idézeteket görgető lábjegyzetek teszik ki. Sándor írása, a másik oldalon, sokkal kisebb terjedelmű munka: nincs egészen harmincezer karakteres, magát a szövegkorpuszt pedig öt, számokkal jelölt egység tagolja.

Fehér közelebbi kiindulópontja a magyar filozófia létére vonatkozó dilemma. Eszerint vagy elismerjük a magyar filozófia létét, lemondva a filozófia univerzális jellegéről; vagy ellenkezőleg, elutasítjuk a nemzeti filozófia létére vonatkozó feltevést, ezzel viszont – a magyar filozófia utánkövető, epigon jellegére tekintettel – általában is tagadjuk, hogy Magyarországon egyáltalán volna filozófia. „A magyarországi filozófia léte így hallgatólagosan a magyar filozófia létének függvényévé válik (ahol is »magyar filozófia« alkalmasint valamilyen nemzeti karakterisztikumot hordozó gondolkodás volna): vagy van magyar filozófia, vagy nincs Magyarországon filozófia” (Fehér 1992b. 496). A maga törekvése az lesz, hogy a „filozófia nemzeti jelentőségére vonatkozó kérdést” megkülönböztesse a „nemzeti filozófia kérdésétől”: azaz, elismerje a filozófiának a közösség számára való jelentőségét, ugyanakkor elkerülje úgymond a „nemzeti filozófia létére vonatkozó kérdés által előálló fogalmi buktatókat” (Fehér 1992b. 497; c fogalmi buktatókról: Percz 2008). A nagytanulmány a maga elé tűzött feladatot a négy fejezetben hajtja végre. Előbb sajátos könyvismertetést közöl: saját korábbi bírálatát (Fehér 1988) is fölhasználva, a magyar filozófia történetének akkor frissen megjelent, nemzetközileg kitekintésben is színvonalas földolgozását, a magyar-amerikai Larry Steindler németül megjelent monográfiáját (Steindler 1988) tekinti át; a szemle nyomán a filozófiai kultúra meghonosításának elsődleges akadályaként az elmaradottságtudatot azonosítva. Majd a filozófia és a közösség viszonyára vonatkozó megfontolásokat terjeszt elő: a filozófia kultúrterületét a politika, az irodalom és a tudomány fogalmi hálójának összefüggésébe állítja. Azután az álláspontja mögött álló filozófiafogalom kifejtésére tér: a maga hermeneutikai filozófiáját sajátképpen közösségkonstituáló, etikai-politikai dimenziót magában foglaló bölcseletként meghatározva. Végül a filozófia–filozófus illetve a filozófiatudomány–filozófiaprofesszor szembeállításán gondolkodik el: a maga törekvéseit heideggeri megfontolások nyomán a hagyomány nagy műveit láthatóvá tevő „múzeumi teremőr” (Fehér 1992b. 510) szerepével azonosítva.

Sándor rövid terjedelmű esszépublicisztikája, voltaképpen publicisztikus kitérőkkel ellátott esszéje, nem tagolódik elkülönített fejezetekre: öt, egymástól arab számokkal elválasztott pontból áll mindössze. Érvelésének középpontjában az irodalom és a filozófia szembeállítása áll: hogy a magyar szellemi életben az irodalom úgymond közügynek számít, a filozófia ellenben éppen egyáltalán nem számít annak. „A mi szándékunk csak annyi, hogy megállapíthassuk: az irodalom közüggé vált. [...]. És e számba vétel után tesszük fel a kérdést, [...] megtettünk-e az adott lehetőségeken belül mindent, illetve levontuk-e annak konzekvenciáit, hogy a filozófia is közügy?” (Sándor 1964. 34; 35.) A gondolatmenet

elsősorban ennek a bifurkációnak az intézményes megnyilvánulásait veszi sorra, kiegészítve a filozófiai műveket termelő szerzőkkel szembeni kárhozatos elvárások bírálatával, illetve a filozófia kulturális kompetenciájának hangsúlyozásával. Az érvelés tehát egyrészt azt hangsúlyozza, hogy a hazai filozófiai művek hiányért a szerzőkkel szembeni helytelen, „perfekcionista” és „fundamentalista” elvárások is felelősek, másrészt hogy az aktuális kulturális-irodalmi viták – az érvelés kettőt idéz föl közülük: az akkor frissen megjelent Fejes-regény, a *Rozsdatemető* megítélése körüli korabeli nézetcserét, illetve az absztrakt művészet megítélésének problémáját – voltaképpen filozófiai megvilágítást igényelnének.

Bontsuk föl most analitikusan a két érvelést: hogyan fogja föl az irodalom és a filozófia kulturális szerepét, illetve milyen filozófiafölfogás bázisáról érvel egyfelől Fehér, másfelől Sándor?

Fehér kiindulópontja teoretikus: a filozófia és a vele szembeállított irodalom mint kultúrterület érdekli tehát. A kultúrterületeket a maguk közösségi funkciója, jelentősége, illetve „létmódja” szempontjából értékeli; kialakított fogalmi hálójában a filozófia és az irodalom mellett a tudományokat is számba véve. Következtetése szerint a tudományok, az irodalom és a filozófia képezte tipológiában – közösségi funkciójukat-létmódjukat tekintve – a tudományok játszzák a legkevésbé jelentős szerepet, velük szemben a filozófia áll a legmagasabb fokon, az irodalom pedig köztes helyzetet foglal el közöttük. A filozófiának a „többi tudománynál” sokkal inkább van tehát közösségi funkciója, jelentősége, létmódja, mert noha „[p]ersze a kémiának és a biológiának sem lehet elvitatni a jelentőségét egy ország vagy nemzet életében – ipara, gazdasága felvirágoztatásában –, ám egy nemzetet szellemi értelemben mégsem a kémia konstituál” (Fehér 1992b. 506). Az irodalom a tudományokkal szemben már határozottan közösségalkotó funkciót tölt be, „főleg egy olyan országban, mint a miénk, ahol a kultúrában a vezető szerep hagyományosan az irodalomé. [...] Az irodalom kétségkívül a nemzeti tradíció egyik paradigmatis hordozója.” (Fehér 1992b. 506.) Hogy közösségi funkciójának mégis maradéktalanul meg tudjon felelni, azt természetének úgymond önmagába zártsága akadályozza meg. Az érvelés szerint az irodalmi alkotások képszerűek és emocionális töltetűek, így közösséget képesek ugyan teremteni, ám a dialógus számára nehezen hozzáférhetők maradnak, „monadikusan önmagukba záródnak, a köztük való átjárás nehéz” (Fehér 1992b. 506). Ilyenformán „[a] róluk való beszéd – kritika, irodalomtörténet – vagy parafrázis lesz s ezáltal maga is műalkotás, vagy tudomány, ezzel pedig más műfajba lép át” (Fehér 1992b. 506). A számba vett kultúrterületek hierarchiájának csúcsán e beállításban épp azért állhat a filozófia, mert dialogikus természetű. „A filozófiában”, olvassuk, „filozófia és filozófiatörténet, alkotó filozófia és filozófiai kritika sokkal szorosabban függ össze” (Fehér 1992b. 506) tehát.

Az érvelés mögött meghúzódó filozófiafölfogás a filozofálás hermeneutikai módja. Tanulmányának közvetlen alkalma ugyan a politikai átmenet: hogy tudniillik „a manapság végbemenő hazai és közép-európai társadalmi-politikai vál-

tozások” (Fehér 1992b. 495) vajon lehetőséget teremtenek-e a hazai filozófia szerepének növekedésére. Törekvése mélyebb értelemben valószínűleg mégis a filozófiai hermeneutika hazai igénybejelentése. A filozófia ebben a fölfogásban sajátosan közösségkonstituáló jellegű ismeretterület. Eszerint a múltbeli filozófiai igazságigénnyel fordulnak felénk, akkor értjük meg tehát őket, ha magunk is ennek az igazságigénnynek a szempontjából olvassuk őket. Ha nem így járnánk el, elzárkóznánk a múlttól, attól, hogy saját álláspontunkat összemérjük a múlttal, saját fölfogásunkat mintegy megközelíthetetlené téve. Így viszont, a múlttal párbeszédbe lépő, dialogikusan művelt filozófia egyfajta közösségi létmódot ír körül. Mindez pedig a filozófia etikai-politikai dimenzióját nyitja meg: a megértés voltaképp önmegértés lesz, az önmegértés pedig önmagunk megváltoztatásához vezet, a hermeneutika egyfajta gyakorlati filozófiává válik.

Sándor kiindulópontja, a másik oldalon, határozottan tapasztalati. Ugrópontja valószínűleg egy triviális könyvheti élmény, hogy tudniillik a rendezvényre sokkal több szépirodalmi mű jelenik meg, mint filozófiai kötet, és az eseményen összehasonlíthatatlanul nagyobb olvasói érdeklődés mutatkozik a szépirodalmi kiadványok, mint a filozófiai munkák iránt. Az élmény az irodalmi és a filozófiai élet szembeállításához vezet. Az irodalmi élet úgymond lelkesítő és irigylésre méltó állapotban van. „Lelkes csodálkozással, de ugyanakkor irigykedve is szemlélem azt az elevenséget, pezsgést, lendületet és eredményeket, amelyek irodalmi életünket jellemzik” (Sándor 1964. 34). Az eleven, pezsgő, lendületet és eredményeket fölmutató irodalmi élet az irodalomtermelő és -befogadó intézményrendszer egészséges működésén alapul: az irodalmat sokrétű, állami támogatásokban és társadalmi öntevékenységekben egyaránt megmutatkozó gondoskodás övezi, alkotóit kedvezmények serkentik, befogadóit változatos formák segítik. Az érvelés szerint az intézményrendszer körülöleli az irodalmi életet: a folyóiratoktól és a könyvkiadóktól a színházakon, a könyvtárakon, az irodalmi múzeumokon és kiállításokon, a könyvhéten, az író-olvasó találkozók, és alkotóházakon keresztül egészen az irodalmi alapokig, az ösztöndíjakig és díjakig. A filozófia ezzel szemben nem dicsekedhet mindezzel. A filozófiatermelés és -befogadás intézményes kondíciói összehasonlíthatatlanul kedvezőtlenebbek. A filozófiai könyvkiadás szerényebb nagyságrendben bocsát ki műveket, a nyugati kultúrákkal szemben nálunk ismeretlenek a klasszikus szerzők populáris kötet sorozatai. A filozófia befogadását akadályozza, hogy értékelő fórumok csak csekély számban léteznek, ilyenformán elmarad a visszhang és kevés vita támad, összességében tehát hiányzik a filozófiai közélet. Az érvelés külön is kitér filozófia termelését kedvezőtlenül befolyásoló kiadói elvárásokra, amelyek fokozatosan a szerzőket bénító diszpozíciókká alakulnak: a „perfekcionizmusra” és a „fundamentalizmusra”. A „perfekcionizmus” azonnal tökéletes művek megalkotásának igényét támasztja a szerzőkkel szemben; a „fundamentalizmus” kizárólag a legvégső alapelveket visszavezetett, mindenre kiterjedő szisztematikus munkát követel tőlük.



Az érvelés teoretikus alapja itt szintén egy sajátos filozófiafölfogás: a filozófiának a társadalom irányítását magára vállaló ideológiaként való meghatározása. A filozófiát eszerint nem általában közösségkonstituáló funkciója különbözteti meg: az ideokratikus berendezkedést legitimáló képessége. Az érvelés szerint úgymond „egész állami és társadalmi életünk – és ez rendszerünket alapvetően megkülönbözteti minden más eddigi társadalmi formációtól – tudományos-filozófiai alapokon épül, minden magán- és közcselekvésünket vezérfonal gyanánt bölcsesleti elvek irányítják;” azaz „eszmei bázisunk nem a vallás, nem a nacionalizmus, nem a fajelmélet, hanem az egyetlen tudományos világnézet, a marxista-leninista filozófia” (Sándor 1964. 35).

### III. ELŐZMÉNYEK

Eddig elmesélt történetünk önmagában nem volna érdekes. Legfeljebb talán meglepőnek nevezhető, hogy egymástól ennyire különböző elméletírók, egymással élesen szembenálló fogalmi apparátust mozgatva lényegében ugyanarra a következtetésre jutnak. Teoretikus kiindulópontból elindulva vagy tapasztalati tényeket fölidézve, mindketten a magyar kultúra szerkezeti adottságával találják szembe magukat: hogy a magyar kultúra nem filozofikus, hanem „irodalmias” kultúra.

A magyar kultúra középpontjában, „irodalmias” karakterének megfelelően, szemben a nagy nyugati kultúrákkal, nem a filozófia, hanem az irodalom áll. Ikonjai nem valamiféle „nemzeti filozófusok”, hanem a „nemzeti költők”. Ők azok, akik a nemzeti kultúra kánonját képezik: akiket a humánoktatásban a diákoknak kötelezően meg kell ismerniük, akikkel a történeti kutatásban a tudósoknak kötelezően foglalkozniuk kell. Az irodalom és a filozófia között kiépített lejtős pályán az irodalom csak jól, a filozófia csak rosszul járhat. A magyar kultúra nagy költőivel-íróival már az alapfokú oktatásban is elkerülhetetlenül megismerkedik mindenki, nagy filozófusaira ellenben a felsőfokú bölcsészképzésben sem igen lehet ráakadni. A nagy történeti humántudomány természetesen a magyar irodalomtörténet, jól intézményesült szakterületekkel, szilárd infrastruktúrával, folyamatos kutatói utánpótlással; a magyar filozófiatörténet hozzá képest nem is létező diszciplína, szakterületek híján, infrastruktúra nélkül, tucatnyi megszálott magánrögeszméjeként.

Nem csupán és nem is egyszerűen a jelentős filozófusok vagy az eredeti filozófiai teljesítmények hiányáról van tehát szó: ismételjük, a nemzeti kultúra szerkezeti adottságáról. Ez az antifilozofikus/afilozofikus kulturális szerkezet olyan teret képez, amelyben az esetleg megjelenő jelentős filozófusok és az alkalmanként megszülető eredeti filozófiai teljesítmények sem tűnhetnek föl igazán. Mindennek egészen kézenfekvő következményei vannak, a filozófiának akár az intézményes, akár a közgondolkodásban betöltött státuszára gondolunk.



Mindenesetre, a magyar filozófiára tekintve egy olyan kultúra filozófiai regisztere mutatkozik meg előttünk, amely kultúrában a filozófia – szemben éppen az irodalommal – mindegyre csak rossz és még rosszabb helyzetbe kerül. Időről időre hiába tűnnek föl jelentős alkotók, jelennek meg fontos művek, lesznek figyelemre méltó erőfeszítések, hiába a megannyi kísérlet, hogy a hazai filozófia végre változtatni tudjon a nemzeti kultúrában megöröklött státuszán: végül sohasem sikerül neki.

A magyar filozófia gyönge pozíciója nyilvánvalóan a magyar kultúrtörténet hosszú folyamatainak eredménye. A magyar kultúra önértelmezésének meggyökeresedett toposzai hatnak a mélyén, amelyek nyomán a nemzeti kultúra egyes területeinek értékviszonyára vonatkozó elképzelések is megszilárdulnak. A magyar kultúra „irodalmias” karakterének kialakulása az irodalomra kánon-meghatározó szerepet is oszt (vö. Mester 2006). Hogy a nemzeti kultúra meghatározó áramává a „nagy és erős” irodalmi hagyomány válik, egyben azt is eredményezi, hogy a filozófiai hagyomány „kicsinek és gyöngének” fog minősülni.

A hosszú folyamat története önálló monográfiát érdemelne. Most csak a kiindulópontot idézhetjük meg: a magyar irodalmi fejlődésfolyamat elején álló író-filozófus alakját villanthatjuk föl. A mai Fehér M. István és a tegnapi Sándor Pál után két és fél évszázadot ugrunk tehát: egészen Bessenyei Györgyig (1747–1811) hátrálunk vissza.

Bessenyei szövegkorpusza, ismeretesen, a *litterae*-hagyomány végén illetve a felvilágosodás korában keletkezik, a szövegek keletkezésének éppenséggel két olyan korszakában tehát, amikor az irodalom és értekező próza/filozófia szembeállításra terméketlen gondolatnak látszik. Az ő korában tehát még éppen hat az írásbeliségnek az az antikvitásra visszanyúló és a reneszánsz humanizmusban kialakult fogalma, amely az irodalmat írásművek együttesének, a szellemi élet írásos vetületének, a műveltség írott alapjának tekinti. A felvilágosodás korszellemének hatása alatt született írásművek pedig a mából, az irodalom versus filozófia bifurkációja felől tekintve megint csak konfúzus jellegűnek látszanak. A felvilágosodás projektjének áramában született szöveganyagban egyszerre és egymástól nehezen elválaszthatóan van jelen a tudomány, a metafizika, a politika és a szépírás. Bessenyei ambíciói nyilvánvalóan sem nem eminensen irodalmiak, sem nem sajátképpen filozófiaiak: ő a közösség intellektuális felemelkedésének valamiféle átfogó, a társadalmi élet egészére kiterjedő programjával jelentkezik (vö. Bíró 1976).

Mégis: Bessenyei határozott filozófusi ambíciókkal indul, noha, látni fogjuk, a filozófusszereppel maga is ambivalens viszonyban van. Az utókora az, amelyik íróként kanonizálja, a föllépését egyenesen fordulatnak láttatva a magyar irodalom történetében (vö. Mezei 1974).

Mindenesetre, szíve szerint valószínűleg bölcselelő lenne, nem író. Mégis, ha alaposabban megolvassuk a vonatkozó megjegyzéseit, észrevevessük, maga is milyen komoly fenntartásokat fogalmaz meg a filozófiával-filozófusszereppel

szemben. A filozófuslét problémáit – a filozófus szerepét, a filozófiai tudás természetét, a filozófia befogadásának kérdéseit – többször, többféle műfajban is reflexió tárgyává teszi. Erre vonatkozó megfontolásai szerint, összegezve azt mondhatjuk, a filozófus afféle magányos különc, aki a tartalmi konszenzualitást fájdalmasan nélkülöző és a szélesebb kulturális befogadást illetően számottevő hátrányokkal sújtott tudásterületen működik. (vö. Percz 2016a; 2016b; 2020).

Ami a filozófusszerepet illeti, a filozófust nem valamiféle közösségi embernek, inkább magának való alaknak látja. Beállításában a filozófus életidegen, a mindennapokban nehezen eligazodó, gyakorlati ügyekben járatlan, furcsa figura. Afféle magányos különc, akit a környezete nem annyira tisztel, mint inkább fölényesen megmosolyog. Egyik legjellemzőbb megfogalmazásban:

Légyen akár szomorú, akár vig, egy *Filosofus* mint mondják valamely kedvetlen sétét, és szüntelen gondolkozó magánosságba szokot mozogni, ki tsak olyanokkal szeret társalkodni, mint maga, a' mitsodás. Rest állat ki mondhatatlanúl, és tsak olvasásba, írásba, gondolkodásba fáradhatatlan; de külömben, ha lehetne egész nap nem-lépne hármat (Bessenyei 1990. 677).

A beállítás láthatóan a filozófiai gondolkodásnak a hétköznapi tudattól elkülönülő és a hétköznapi tudat számára érthetetlen-értelmetlen természetére reflektál.

A filozófiai tudás aztán, természete szerint, olyan tudásterület, amelyből szükségképp hiányzik az egyetértés. Művelői nem tudnak megegyezni egymással, tudásanyagát illetően nincs közöttük konszenzus: alapvető kérdéseiben is ki ezt állítja, ki azt. Következőleg hiányzik belőle a tudás fölhalmozódásnak folyamata: szerves építkezés helyett folytonos újramegzés jellemzi tehát.

Most meg kell ezekből a' tudósokból határoznom, hogy a' természetnek 's mozgó világnak élő valósága lágyság é vagy kemény eszköz? Edgyik azt mondja, lágy; a' másik, hogy sem kemény, sem lágy, a' lágyságot lehet keménységgé tenni, a' keménységet lágysággá változtatni, nézzük a' vasat, melly tűzbe foly 's hidegen tör, ront. (Bessenyei 1992. 195.)

A filozófiai tudás természetére vonatkozó ilyen megjegyzései, úgy tűnik, nem egyszerűen számba veszik a filozófiai fölfogások inkommenzurabilitását és a filozófiai tudásfölhalmozódás diszkontinuus voltát. Az afféle fejtegetések során a hangja mintha inkább kritikai volna: a helyzetet nem a filozófiai tudás természetével összefüggő adottságként kezeli, hanem valamiféle fogyatékoságnak látja. Aki bölcséleti munkát végez, filozófiai elméletet alkot, így, fölfogása szerint, nem fordulhat bizalommal az elődeihez, nem tud megbízhatóan a régi filozófusok tanításaira támaszkodni.

A filozófus által művelt tudásterület ráadásul, végül, túl absztrakt ahhoz, hogy a szélesebb közönség megértse, vagy egyáltalán, érdeklődjék iránta. A filozófia elvont problémái távol állnak az egyébként is szűk olvasóközönségtől, a filozófiai szövegek absztrakciós szintje nem teszi lehetővé, hogy sokan érdeklődjenek irántuk, pláne, képesek legyenek megérteni őket. Bölcséleti esszégyűjteményének egyik szövegében például így fogalmaz:

[a]zt gondolnád, hogy az írók emberi nemzetek iránt úgy teszik meg kötelességeket, ha mindég a legmélyebb bölcsességgel írnak és tanítanak. Tudod-é, hogy a legmélyebb dolgok legkedvetlenebbek szoktak lenni és legkevésbé hallgattatnak. Soha emberek oly dolgokban közönségesen nem hajolnak, melyek által nem gyönyörködtethetnek, azért is valamely bölcs csak csupán elmének, és nem szívnek beszél, nem fog kedves lenni. [...] Képtelenek vagyunk a legkedvetlenebb igazságot játékos ábrázatba és nyájas formába öltöztetni, mert különben az emberek hátat vetnek neki. Micsoda vigasztalás, haszon legyen pedig benne, ha ő egy országban öt-hat embertül ismértetik? Egy ékesen szóló, egy hatalmas poéta többet végbeviszen az embereken, mint százezer Seneca. (Bessenyei 1987. 457–458; 459.)

Ebben a helyzetben a filozófusnak mintegy engedményt kell tennie: a száraz, fogalmi filozófiát életeli, érzéki filozófiára kell cserélnie. A követelmény határozott választ ad tehát a „tudományos” versus „irodalmias” filozófia dilemmájára: tájainkon eszerint a filozófusnak „tudományos” filozófia helyett szükségképp „irodalmias” filozófiát kell művelnie.

Bessenyei példája azt mutatja: a filozófus, lám, már az előtt vereséget szenved a költőtől, hogy a verseny egyáltalán megkezdődött volna.

\* \* \*

Fehér M. István is, Sándor Pál is ugyanazzal szembesül tehát: a magyar kultúra szerkezeti adottságával. Ennek a szerkezeti adottságnak a kialakulása és megszilárdulása, ismételjük, önálló monográfia tárgya lehetne. Ebben a monográfiában újra el kellene mesélnünk az elmúlt két évszázad filozófiájának történetét – nem a színéről, hanem a visszájáról. A jelene felől kellene elindulnunk a múltja felé, a folyamataiban pedig nem a sikereket kellene fölmutatnunk, hanem a kudarcokat észrevennünk.

## IRODALOM

- Bessenyei György 1779/1987. A Holmi. In Bessenyei György: *Válogatott művei* (Magyar remekírók). Budapest, Szépirodalmi. 287–465.
- Bessenyei György 1778/1990. Galant levelek. In Bessenyei György: *Színművek* (Bessenyei György összes művei: Kritikai kiadás). Budapest, Akadémiai. 663–694.
- Bessenyei György 1776–1778/1992. Tüdős társaság. In Bessenyei György: *Társadalombölcseleti írások, 1771–1778* (Bessenyei György összes művei: Kritikai kiadás). Budapest, Akadémiai–Argumentum. 191–223.
- Bíró Ferenc 1976. *A fiatal Bessenyei és íróbarátai* (Irodalomtörténeti Könyvtár, 31). Budapest, Akadémiai.
- Fehér M. István 1979. Heidegger és a tradíció problémája. *Világosság*. 20/7. 408–415.
- Fehér M. István 1980a. A pozitívizmus-vita nyomában: Kísérlet a közelmúlt egy filozófiai vitájának értelmezésére. *Magyar Filozófiai Szemle*. 24/5. 704–731.
- Fehér M. István 1980b. *Jean-Paul Sartre* (A polgári filozófia a XX. században). Budapest, Kossuth.
- Fehér M. István 1984. *Martin Heidegger* (A polgári filozófia a XX. században). Budapest, Kossuth.
- Fehér M. István 1987. Gadamer és a hermeneutika. *Valóság*. 30/10. 71–89.
- Fehér M. István 1988. A magyar filozófia története külföldi szemszögből. *Valóság*. 31/11. 96–103.
- Fehér M. István 1991a. Előszó. In Fehér M. István (szerk.): *Utak és tévutak: A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*. Budapest, Atlantisz. 9–15.
- Fehér M. István 1991b. Filozófiatörténet – filozófiai elmélet: a mai viták tükrében. *Magyar Tudomány* 98/11. 1368–1372.
- Fehér M. István 1992a. *Martin Heidegger: Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Budapest, Göncöl.
- Fehér M. István 1992b. Nemzet, filozófia, tudomány: A hazai filozófiai munkálkodás ágai és jelentősége. *Existencia*. 2/1–4. 495–540.
- Fehér M. István 1994. A hazai filozófiai munkálkodás ágai és jelentősége. In Veres Ildikó – Mezei Balázs (szerk.) *Gondolatok gondolatokról: A magyarországi filozófia történetéből című konferencia előadásai*. Miskolc, Felsőmagyarország Kiadó. 11–35.
- Fehér M. István 2001. *Hermeneutikai tanulmányok* (A filozófia útjai). Budapest, L'Harmattan.
- Fehér M. István 2003a. *József Attila esztétikai írásai és Gadamer hermeneutikája: Irodalmi szöveg és filozófiai szöveg*. Budapest, Kalligram.
- Fehér, M. István (szerk.) 2003b. *Kunst, Hermeneutik, Philosophie: Das Denken Hans-Georg Gadamer im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts. Akten des Internationalen Symposiums Budapest, 19-22. Oktober 2000*. Mit einem Geleitwort Hans-Georg Gadamer. Heidelberg, Winter.
- Fehér M., István 2007. *Schelling – Humboldt: Idealismus und Universität: Mit Ausblicken auf Heidegger und die Hermeneutik*. Frankfurt am Main, Lang.
- Fehér, M. István 2020a. *Filozófia, történet, értelmezés: Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020)*. 1. kötet. Budapest, L'Harmattan.
- Fehér, M. István 2020b. *Filozófia, történet, értelmezés: Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020)*. 2. kötet. Budapest, L'Harmattan.
- Fehér, M. István 2020c. *Filozófia, történet, értelmezés: Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020)*. 3. kötet. Budapest, L'Harmattan.
- Fehér, M. István 2021. *Filozófia, történet, értelmezés: Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020)*. 4. kötet. Budapest, L'Harmattan.
- Hanák Tibor 1975. Filozófiai ferdetorony. *Irodalmi Újság*. 26/3–4. 4.

- Jani Anna – Lengyel Zsuzsanna Mariann (szerk.) 2023. *A jóindulat hermeneutikája. Irodalmi, történeti, fenomenológiai megközelítések: Emlékkötet Fehér M. István tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan.
- Kis János 2021. *Szabadságra ítélve: Életrajzi beszélgetések Meszerics Tamással és Mink Andrással* (Kis János válogatott művei). Budapest, Kalligram.
- Lengyel Zsuzsanna Mariann – Jani Anna (szerk.) 2012. *A másik igazsága: Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan.
- Mester Béla 2006. Lehet-e magyar filozófia? In Mester Béla: *Magyar philosophia: A szenvedelmek dinnyészől a lázadó Ikaroszig* (A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai, IX). Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia. 29–49.
- Mezei Márta 1974. Periodizáció és korszemlélet: 1772 értékelésének története. In Szauder József – Tarnai Andor (szerk.): *Irodalom és felvilágosodás: Tanulmányok*. Budapest, Akadémiai. 143–175.
- Olay Csaba (szerk.) 2010. *Idealizmus és hermeneutika: Tanulmányok Fehér M. István hatvanadik születésnapjára*. Budapest, L'Harmattan.
- Olay Csaba 2012. A másik igazsága: Fehér M. István válaszol Olay Csaba kérdéseire. In Lengyel Zsuzsanna Mariann – Jani Anna (szerk.) 2012. *A másik igazsága: Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan. 262–322.
- Olay Csaba 2021. Fehér M. István (1950 – 2021). *Magyar Filozófiai Szemle*. 65/4. 295–299.
- Percz László 1993. Az elfelejtett reneszánsz. *Valóság*. 36/12. 104–108.
- Percz László 2004. A fölfedezett reneszánsz: Hanák Tibor és a magyar filozófia történetírása. *Pro Philosophia Füzetek*. 40. 87–96.
- Percz László 2008. *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia”* (Eszmetörténeti Könyvtár, 7). Budapest, Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely.
- Percz László 2015. Négy kísérlet: A magyar filozófia elmaradottságának diskurzusáról. *Magyar Tudomány*. 176/1. 87–95.
- Percz László 2016a. Áldozat vagy tettestárs? Bessenyei György szerepfölfogásáról. *Élet és Irodalom*. 60/25. 13.
- Percz László 2016b. Filozófusból író: Bessenyei György szerepfölfogásáról. In Mester Béla (szerk.) *Régiók, határok, identitások: (Kelet-)Közép-Európa mint hívószó a (magyar) filozófiatörténetben*. Budapest, Gondolat. 137–150.
- Percz László 2020. Bessenyei és Eötvös: Filozófus vagy irodalmár. In Mészáros András (szerk.) *Filozófia és irodalom*. Budapest–Somorja, Magyar Tudományos Akadémia – Szlovákiai Magyar Akadémiai Tanács. 91–102.
- Percz László 2021. Módszertani megoldások a magyar filozófiatörténeti kézikönyvekben. In Percz László: *Reneszánsz – kezdet és vég: Magyar filozófiatörténeti írások*. Budapest, Osiris. 110–124.
- Percz László 2022. Kézikönyvek – röviden vagy hosszan? Magyar filozófiatörténeti kézikönyvek módszertani megoldásai. In Mester Béla–Mészáros András (szerk.) *A magyar filozófia történetírása: Módszertan és kutatói gyakorlat*. Budapest–Somorja, Szlovákiai Magyar Akadémiai Tanács – Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó. 9–19.
- Sándor Pál 1934a. *Fasiszta munkakódexek* (Korunk Könyvei). Kolozsvár, Korunk Világnézeti és Irodalmi Haviszemle.
- Sándor Pál 1934b. *Marx vagy Hendrik de Man* (Korunk Könyvei). Budapest, Faust.
- Sándor Pál 1941. *Filozófiai lexikon*. 1–. kötet. Budapest, Faust.
- Sándor Pál é. n. [1947]. *Filozófiai hátramaradottságunk okairól* (Európa Könyvtár, 2). Budapest, Európa kiadás.
- Sándor Pál 1964. A filozófia is közügy! *Kritika*. 2/2. 34–40.
- Sándor Pál 1965. *A filozófia története*. 1–3. kötet. Budapest, Akadémiai.

- Sándor Pál 1968. *A filozófia is közügy!* (Elvek és utak). Budapest, Magvető. <https://doi.org/10.1007/BF00712103>
- Sándor Pál 1970. *Az ár ellen* (Elvek és utak). Budapest, Magvető.
- Sándor Pál 1973. *A magyar filozófia története: 1900–1945* (Elvek és utak). 1–2. kötet. Budapest, Magvető.
- Seres László 1976. Emlékezés Sándor Pálra (1901–1972). *Magyar Filozófiai Szemle*. 20/1. 147–149.
- Steindler, Larry 1988. *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung*. Freiburg–München, Karl Alber.
- Tihanyi József 1976. Sándor Pálra emlékezve. *Népszabadság*. 34/78. 6.
- Varga Péter András 2020. *Mi a filozófiatörténet? A filozófiatörténet filozófiája a kortárs kontinentális filozófiában* (Ergo). Budapest, Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó.
- Varga Péter András 2021. Fehér M. István (1950. ápr. 24 – 2021. jún. 17.) [Nekrológ a BTK Filozófiai Intézet honlapján], <https://fi.abtk.hu/hu/esemenyek/feher-m-istvan-1950-apr-24-2021-jun-17> (Utolsó letöltés: 2024. 10. 04.)

## *Res cogitans* és a történetek

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20358>

A következő gondolatmenet megfogalmazására jelentős részben az a meghatározatlan rossz érzés sarkallt, ami mindig hatalmába kerít, mikor az ún. „karteziánus ego” kárhoztatásáról olvasok a legkülönbözőbb filozófiai irányzatokhoz tartozó szerzőknél. Nem állítom természetesen, hogy Descartes és a *res cogitans*-ként az elmélet baconi színpadára állított én hibátlan konstrukció volna. Azt azonban állítom, hogy súlyos hibát követnénk el, ha az emberiség 19–21. századi téveszméit, tévútjait, akár bűneit is a teoretikus reflexió szintjén továbbra is mind valami olyasminak a nyakába varrnánk, amit szokássá vált csak így egyszerűen *cogitónak* nevezni. Ez úgy áll elő, hogy kimondva vagy kimondatlanul, meglehetősen leegyszerűsítések nyomán kilúgozódik Descartes komplex gondolatmenete, amely igazából még a saját írásaiban is eltérő változatokban jelenik meg. Ez a „cogito” valamiféle erős, identikus én fogalmára referál, melynek ellentétéként olyasvalami tűnik fel az e két szélső pólus megjelenésével konstituálódó „egológiai” dimenzióban, amit interdiszciplinárisan „énvesztésként” szokás emlegetni, sőt már-már propagálni is, részben mindennemű identitás-ipszeitás frivol tagadása révén, részben azért, hogy a magasrendű kognitív és érzelmi mintázatú lények helyett a legkülönbözőbb területeken a minél kevésbé szofisztikált, állati, esetleg növényi kognitív és érzelmi mintázatok, végső soron a póre testiség válik előnyben részesítendővé.<sup>1</sup> Ennek kísérőjelenségeként szokássá vált Hume nyomán az én helyett „szelf”-ről beszélni<sup>2</sup> – mintha bármi is megoldódna azzal, hogy kimondva-kimondatlanul valamiféle „testté lett/tett elme”, *embodied mind*

<sup>1</sup> Itt az egyik oldalon például az érzelempszichológiai kísérletekben alkalmazott majmokra, macskákra, patkányokra gondolok, amelyek kísérleti helyzetekben tanúsított viselkedésből szokás extrapolálni az emberi viselkedésre, a másikon pedig a Nietzsche és Heideggerre támaszkodó gondolkodók sorára, ami az utóbbi évtizedekben beletorkollik a „poszt-” helyett már-már egyre inkább anti-humánnak nevezhető viszonyulásba a természet egészéhez.

<sup>2</sup> Izgalmas megfigyelni, hogy Bence György valami okból még „én”-ként adta vissza azt, amit Hume *self*-nek nevezett. Talán azért, mert még „nem látta, hogy jön” az új trend, vagy azért, mert úgy vélte, föl lehetne még tartóztatni.

kerül a *cogito* helyébe.<sup>3</sup> Ezen aztán – ismét csak kimondva-kimondatlanul – vég-ső soron valamilyen agyi struktúrát kellene érteni, ahhoz hasonlóan, ahogyan a „mentális kép” kifejezést a Changeux-éhoz hasonló nézeteket valló neurobiológusokat, neurokémikusokat követve szokás lett valamilyen, az agyban tetten érhető jelenséggként értelmezni, mintha ezzel máris megoldódott volna – illetve azért, hogy megoldottként tűnjék fel – az a probléma, amely abból fakad, hogy a „mentális” kifejezés óhatatlanul is a hagyományosan önállónak tekintett szelle-mi szférára utal, s így elvileg nem teszi lehetővé a kifejezés alkalmazását valami testre, még ha a „testi” szó a legmagasrendűbben szervezett testet, vagyis az agyat jelöli is.<sup>4</sup> Nem is nagyon közvetetten jelenítik meg ezt a legnagyobb erővel tán Nietzsche-től propagált<sup>5</sup> új attitűdöt lélekhez és testhez a mindennapi élet olyasfajta jelenségei, mint az „az vagy, amit megeszel, amit magadba töltesz”-hez hasonló divatos marketingszlogenek, melyek gyakorlati / gazdasági hatékonyságát növeli az olyan új – szekuláris – „kultuszok” tömege, mint a protein, a fitnesz, a wellness, a sport, a harc, a gasztronómia, a kábítószeres, az erőszak, a primitív ritmusokra épülő „mélynyomó” zenepótlékok stb. kultusza.

Mindez sajnálatos módon azt is jelenti, hogy a mindennapok emberétől egyre távolabb került az az önálló gondolkodás, ítéletalkotás, amelyet a „*cogito*” nem is oly rejtett parafrázisa tesz meg antropológiai állandónak az *Értekezés a módszeréről* első bekezdésében<sup>6</sup> – miközben persze ki az manapság, a „poszthumán” és a nyomában kialakított környezeti etikák korában, aki ma még *elkülönteni* szeretné az embert az állattól, nem pedig összeboronálni őket? Az önálló ítéletalkotás hiányában pedig egyre inkább önjelölt vagy kijelölt véleményformálókra, hangadókra, megmondóemberekre, a ma divatos *influencerek*re testálódik a gondolkodás irányítása, egyre fokozódó mértékben támaszkodva arra a nagy tömeg „vasra” és „nagy nyelvi modulra”, amelyet „mesterséges intelligenciának” szokás nevezni.<sup>7</sup>

E folyamat számomra megkérdőjelezendő, ellensúlyozandó, sőt alapvetően vissza is fordítandó volna – ha még lehetséges volna. Ez legelőször is azt kellene

<sup>3</sup> Igazából még az a nyelvcsere is megérne egy külön vizsgálódást, amelynek során a latin filozófiai műnyelv angollá alakul e fogalmi változások kísérőjelenségeként.

<sup>4</sup> Lásd erről Ricoeur ellenvetéseit Changeux-sal szemben a *Természet és a szabályok* címen magyarul is kiadott beszélgetéssorozatban.

<sup>5</sup> Lásd például „A test megvetőiről” szóló szakaszt az *Így szólt Zarathustra* előszavában.

<sup>6</sup> „A jó érzék a legjobban elosztott dolog a világon: mindenki úgy véli, annyira jól el van látva vele, hogy még azok is, akiket a legnehezebb kielégíteni minden más dologban, ebből még ők sem szoktak többre vágni, mint amennyijük van. Nem valószínű, hogy ebben mindenki téved; ez a körülmény inkább arról tanúskodik, hogy az a képesség, amellyel jól ítélünk és az igazat elkülönítjük a hamistól – ami voltaképpen értelemben pontosan az, amit jó érzéknek vagy észnek nevezünk – a természet tekintetében egyenlő minden emberben;” *Értekezés a módszeréről*, 1. rész; ez a módosított fordítás Descartes 1650/2012 171. oldalán található.

<sup>7</sup> Mivel állandóan egyes számot használva szokás beszélni arról a gépezetről, el lehetne játszani a gondolattal, hogy a heterodox Arisztotelész-értelmezések által az egész emberiségben egyetlennek tekintett *intellectus agens* elszegényített változatát is láthatnánk benne.



jelentse, hogy visszavesszük az elbirtokolt „intelligencia” kifejezést és visszaadjuk az elmélyült „természetes” gondolkodásnak az őt megillető ranggal együtt, és felvállaljuk, hogy gondolkodó ének, lények, vagyis *ego*, *substantia* avagy *res cogitans*-ok vagyunk valamennyien, kik épp ezen az alapon nemcsak, hogy igényt tarthatunk az „ember” minősítésre, de büszkén fel is vállaljuk, hogy ehhez a *species*-hez tartozunk – bármennyire anakronisztikusan cseng is ez manapság. Ez egyszersmind azt is jelentené, hogy a demokráciát végre egyszer nem lefelé, hanem fölfelé nivellálva próbálnánk meg működtetni: a lábjegyzetben idézett descartes-i szövegrészre gondolva mondhatnánk, hogy a mindenkinek egyformán jutott *bon sens*-ból, „jó érzékből” vagy „józan észből” nem a kiműveletlen, hanem a *studium bonae mentis* révén kiművelt változat érdemelné ki a nyilvános térben, társas médiában zajló véleményformálás (*influencing*) lehetőségét. Ha nem így történik, akkor egyrészt könnyen kiüresedhet – már ha még nem üreseedett ki – annak a kommunikatív etikának az alapgondolata, amelyet minden demokratikus politikai berendezkedés alapjának kell tekintenünk – anélkül, hogy ezzel elköteleződnenk Habermas konkrét etikai rendszere mellett –, másrészt pedig a szintén életbevágó másik alapgondolat, az elismerés a nem valódi megfontoláson alapuló partikularitások másságát – vagy épp vezér által megkövetelt egyformaságát – szentesítené.<sup>8</sup>

Ehhez – tisztán filozófiai nézőpontból – arra volna szükség, hogy a gondolkodásnak, illetve a gondolkodó éneknek ne ahhoz a karikatúrájához kötődjünk, amellyel rendszeresen találkozunk még filozófiai írásokban is, illetve hogy felvállaljuk ezt az ént, amely jóval összetettebb annál, semmint hogy a pusztá testépítéshez, szüntelen fogyasztáshoz fűződő gazdasági és politikai érdekek öntudatlan s restségtől sem mentes kiszolgálóiként, „egydimenziós emberekként” éljük életünket. Írásom voltaképp kiállás kíván lenni a teljes elszigeteltségbe kényszerített, menthetetlenül szolipszistaként feltüntetett *res cogitans*-szal szemben a „hatásösszefüggésben álló” *res cogitans* mellett. Ezzel az egyik oldalon a méltatlanul elfeledett Wilhelm Schappra utalok, akinek műve nyomán akár „történetekbe kötött” (*in Geschichten verstrickt*) *res cogitans*-ról is lehetne beszélni,<sup>9</sup> míg a másik oldalon egyrészt Farkas Katalin „szubjektív nézőpontjára”,<sup>10</sup> másrészt Bernáth László morális felelősségről vallott meggyőződésére is gondolok, amely egy ponton maga is a *substantia cogitans* erős fogalmát posztulálja s értelmezi újra.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Ezzel természetesen nem a fogyatékossgal élők elismerésének szükségességét kérdőjelezem meg, hanem igazából épp arra utalok, hogy minél nagyobb támogatást biztosítva számukra a lehetőségekhez képest el kellene juttatni őket a megfontolt döntéshozáshoz.

<sup>9</sup> Lásd Schapp 1953 (azóta több kiadásban is megjelentette a Klostermann Kiadó).

<sup>10</sup> Lásd Farkas 2008.

<sup>11</sup> Örömmel olvastam Bernáth 2018-ban a következő sorokat, melyek teljesen egybevágunk az én elgondolásommal, bár egészen más úton jutott el hozzájuk a szerző: „Csak akkor létezik a kontrollnak ez az erős formája, ha mi, emberek olyan szubsztanciák vagyunk, akik rendelkeznek olyan szubsztanciális erővel, amely egyrészt nem vezethető vissza a tulajdonsá-

Azt szeretném tehát elérni, hogy tisztábban lássuk az európai kultúra kora újkori alapító gesztusát, az ún. „cogito-érvet”, s a „gondolkodó én” ebből fakadó koncepcióját. Kiindulópontként idézzük föl az alapszöveget az *Elmélkedések az első filozófiáról* második elmélkedéséből:

Oly marcangoló kételyek közé vetett a tegnapi elmélkedés, hogy most már nem vagyok képes nem emlékezni rájuk, ugyanakkor az utat sem látom, amelyen haladva megszabadulhatnék tőlük. (...)

(V)égül is le kell szögezni: az „én vagyok, én létezem” kijelentés – valahányszor ki mondom, vagy elmémmel megragadom – szükségszerűen igaz.

Most azonban még nem látom pontosan, mi is vagyok, ti. mi az az én, aki immár szükségszerűen vagyok. (...)

A gondolkodás? Itt a felfedezés: a gondolkodás – van; egyedül a gondolkodás az, amit nem lehet elszakítani tőlem. Én vagyok, én létezem; ez bizonyos. De meddig? Hát mindaddig, amíg gondolkodom; hiszen ha teljességgel megszűnnék gondolkozni, talán még az is lehetséges volna, hogy egyáltalán nem is létezem. Csak azt fogadom most el, ami szükségszerűen igaz; csak és kizárólag gondolkodó dolog vagyok tehát, azaz elme, vagyis lélek, vagyis értelem, vagyis ész – olyan kifejezések ezek, amelyek jelentése korábban számomra ismeretlen volt. De most már aztán igazi dolog vagyok, s igaz módon létező; de vajon milyen dolog? Mondtam már: gondolkodó. (AT VII. 24, 25, 27; Descartes 1640/1994. 33, 34, 36.)

A bevezetőben mondtak alapján egyértelmű, hogy nem a *cogito*-tétel logikájával foglalkozom most,<sup>12</sup> hanem azzal, amit D. Kambouchner a *Descartes nem mondta* című könyvecskéjében az első princípium azon részének tekint, amelyeknek a pusztá logikai érdeklődésen túl is van jelentősége.<sup>13</sup>

Ami alapelv az elmeként tekintett létezésemben (...), az a gondolkodó dologként értett természetem is, amilyennek felfedezem amaz első gondolat („Én vagyok, én létezem (...)”) folyamányaként és mindig a legnagyobb fokú kétely feltételével. (...) (A)z emberi lélek újkeletűen szigorú eszméje ez, ám egyszersmind a gondolkodás újkeletűen tág eszméje is, mely utóbbi egészen odáig megy, hogy szubjektív aspektusába belefoglalja nem csupán az akarást, de még az elképzelést és az érzékelést is. (Kambouchner 2015. 68. skk.)<sup>14</sup>

gokból fakadó hatóerőkre, másrészt egyáltalán nem a természeti törvények vagy a múlt eseményei kontrollálják, hanem éppen a cselekvő mint szubsztancia gyakorol végső és közvetlen kontrollt felette.”

<sup>12</sup> E logikai jellegű vizsgálódást illetően ásd Altrichter Ferenc és Komorjai László korábban lábjegyzetben említett írásait.

<sup>13</sup> Kambouchner 2015. 68. skk.

<sup>14</sup> Ce qui est principe, dans mon existence en tant qu’esprit (...) /C/’est aussi ma nature de chose qui pense, telle que je la découvre à la suite de cette première pensée et toujours sous la condition du plus grand doute. (...) (U)ne notion nouvellement strict de l’âme humaine et

Ebből az állásfoglalásból egyrészt azt emelném ki, hogy e megközelítés fényében a nevezetes descartes-i kételyre olyanként kell tekintenünk, amit egyáltalán nem tudtunk le egyszer s mindenkorra egy formális tétel – „Én vagyok, én létezem”, „a gondolkodás – van” stb. – kimondásával. Tehát nem valamilyen mindentudó *deunculust* hoz létre Descartes *res cogitans*-ként, hanem – ha már, akkor – inkább *homunculus*-t, de nem a goethei értelemben, hanem olyasvalamiként, olyasvalaminek a létezéséről bizonyosodva meg, amiről lényege szerint állítandó, hogy „természete erőtlen”, ahogy az *Elmélkedések* utolsó mondatában olvassuk.<sup>15</sup> Ezt megerősíti a második elmélkedés jól ismert részlete is:

Mi vagyok tehát én? Gondolkodó dolog. Mit jelent ez? Nyilvánvalóan kételkedő, megértő, állító, tagadó, akaró, nem akaró, de ugyanakkor elképzelő s érzékelő dolgot is.

Bizony nem kevés ez, ha csakugyan mind hozzám tartozik. De miért ne tartoznék hozzám? Nem én vagyok tán, aki már-már mindenben kételkedem, aki azonban néhány dolgot mégiscsak megértek, aki ezt az egyet igaznak állítom, a többit pedig tagadom, aki többet akarok tudni, aki nem akarom, hogy megtévesszenek, aki – akaratlanul is – sokmindent elképzelek, s aki sokmindent érzéki eredetűnek találok? Mi az ezek közül, ami – még ha folyton-folyvást aludnék is, még ha az, aki megteremtett, amennyire csak tőle telik, megtévessztene engem – nem ugyanúgy igaz, mint az, hogy én vagyok? (Descartes 1640/1994. 38.)

Másrészt azt is fontos kiemelni, hogy a gondolkodás már a második elmélkedésből vett iménti idézet értelmező folytatásában, illetve a harmadik elmélkedés első bekezdésének latin verziójában is magában foglalja az akarást és az érzékelést.

Mi az, ami megkülönböztethető gondolkodásomtól? Mi az, amiről azt lehetne mondani, hogy különbözik tőlem? Hiszen hogy én vagyok az, aki kételkedem, aki megértek, aki akarok, mindez olyannyira nyilvánvaló, hogy semmit sem találok, ami által evidensebbé volna tehető. De még az is én magam vagyok, aki elképzelek; hiszen még akkor is, ha esetleg (...) egyetlen elképzelt dolog sem volna valóságos, mégis, maga a képzelőerő valóban létezik, s részét képezi gondolkodásomnak. Végezetül ugyancsak én vagyok, aki érzékelek, vagyis aki a testi dolgokat mintegy az érzékek útján fogom fel, ti. amikor fényt látok, zajt hallok, meleget érzékelek. De tegyük fel, mindez hamis, merthogy alszom. Az azonban nyilvánvalónak látszik, hogy látok, hallok, felhevülök.

une notion nouvellement large de la pensée, cette dernière allant jusqu'à envelopper sous leur aspect subjectif, non seulement l'action de vouloir, mais l'imaginer et le sentir.

<sup>15</sup> „Mínthogy azonban szükségképp cselekednünk kell, s mínthogy a cselekvés e kényszerre nem hagy mindig időt az efféle alapos vizsgálódásra, el kell ismernünk, hogy az emberi élet az egyes dolgokat illetően gyakorta ki van téve a tévedés veszélyének, s végül is be kell látnunk, hogy természetünk erőtlen.” (Descartes 1640/1994. 108 (AT 7. 90).)

Ez utóbbi nem lehet hamis, és éppen ez az, ami bennem érzékelésnek nevezhető. S ha pusztán ennyit értünk e szón, elmondhatjuk, nem más ez, mint gondolkodás. (Descartes 1640/1994. 38.)

Azért hangsúlyoztam az imént a harmadik elmélkedés elejének *latin* verzióját, mert amit a latinban találunk, az magyarul így szól:

Én gondolkodó dolog vagyok, azaz kételkedő, állító, tagadó, egy keveset ugyan megértő, ám annál többet nem ismerő, akaró, nem akaró, elképzelő s még érzékelő is. (Descartes 1640/1994. 45).

A *francia* verzió viszont ismeretes módon kibővíti a latinban adott felsorolást a gondolkodással egyívású mentális, vagy legalább mentális összetevőt is igénylő tevékenységek köréről, mikor így fogalmaz:

Én gondolkodó dolog vagyok, azaz kételkedő, állító, tagadó, egy keveset ugyan megértő, ám annál többet nem ismerő, *szerető*, *gyűlölő*, akaró, nem akaró, sőt még elképzelő is és érzékelő. (AT IX. 27)<sup>16</sup>

Vagyis a latinban adott felsoroláshoz a francia hozzáteszi a „szerető, gyűlölő” kifejezéseket.

Arról persze soha le nem zárható vita folyik a szakirodalomban, hogy ez Descartes saját betoldása-e, vagy a fordítóé. Én azonban amondó vagyok, hogy e vita filozófiai nézőpontból haszontalan: előre tekintve a *Lélek szenvedélyei* című írásra, nem lehet igazán kétséges, hogy legalább a szenvedélyek említett két fő fajtájának, a negyedik s ötödik „elsődleges szenvedélynek” – a szeretetnek és gyűlöletnek –, amelyekben az érzékelés és a képzelet mellett definíció szerint az akaratlagosságnak is kitüntetett szerepe van,<sup>17</sup> helye kell legyen a gondolkodás módozatai között. Ennek alapján pedig már azt is könnyen beláthatjuk, hogy az így felfogott *res cogitans* számára a gondolkodás alapállapota nem valamilyen teoretikus visszavonultság a mindennapi tevés-vevéstől, hanem éppenséggel általános kitettség a dolgok ránk hatásának, illetve annak kényszere, hogy az érzékelés, kételkedés, elképzelés, akarás, nem akarás, állítás, tagadás, szeretet, gyűlölet módozataiban – s bizonyára a belőlük összetevődő módozatokban is – folyamatosan szét legyen szóródva.<sup>18</sup> E szétszóratásból Descartes egyrészt maga

<sup>16</sup> Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent.

<sup>17</sup> „79. § A szeretet a léleknek a szellemek azon mozgása által előidézett megmozdulása, amely a lelket *akaratlagos* kapcsolódásra ösztönzi azokhoz a tárgyakhoz, melyek megfelelőnek tűnnek a számára;” Descartes 1650/2012, 105. Saját kiemelésem.

<sup>18</sup> E tekintetben izgalmas párhuzam kínálkozik Pascal *divertissement*-fogalmával. Erről lásd Pavlovits 2010. 251. skk.

az első filozófiát lehetővé tevő elmélkedés révén igyekszik eljutni szétszórátáson *innen* önmagához, ahogyan a harmadik elmélkedés bevezetője a misztikát megidéző módon fogalmaz:

Most pedig lecsukom a szemem, fülemet betapasztom, elcsitítom valamennyi érzéke-  
met, s a testi dolgokat ábrázoló valamennyi képet vagy kitörlöm gondolkodásomból,  
vagy ha ez nem is lehetséges, legalábbis semmilyen jelentőséget nem tulajdonítok  
nekik, lévén hamisak és megbízhatatlanok. Így *egyedül önmagamhoz* szólva, s az ed-  
digieknél *mélyebben magamba tekintve* arra fogok törekedni, hogy fokról fokra haladva  
mind közelebbi és meghittebb ismeretségbe kerüljek *önnönmagammal*. (Descartes  
1640/1994. 45; saját kiemeléseim – B.G.)

Másrészt azt állítom, hogy a történetmondás, az elbeszélés is olyan eszköz, amely-  
lyel valamiféle önmagához igyekszik eljutni *res cogitans*, a „gondolkodó dolog”.  
Ez az út azonban nem a szétszórátáson *innen* vezet, hanem annak módozatain  
*keresztül*. Ennek kiváló példája már maga az *Elmélkedések* többretegű narratívája  
is, melyet korábban magam is elemeztem,<sup>19</sup> mostanában pedig Schmal Dániel  
boncolgat,<sup>20</sup> de természetesen az *Értekezés a módszerről* önéletrajzi elbeszélésbe  
ágyazódó egész gondolatmenete a legjobb példa rá, amihez hozzákapcsolható  
akár az a Leibniz által is emlegetett, Erzsébet hercegnőnek elbeszélte történet  
Descartes-nak egy kancsal lánnyal való ifjúkori találkozásáról, mely mélyen, tu-  
datalatti módon volt jelen én-életében egészen addig, amíg rá nem döbrent a  
jelentőségére, vagyis tudatossá nem vált és felszínre nem került.

Szerintem nem túlzás azt állítani, hogy e kettős „autentikációban”, igazi  
önmagunk elérésének, illetve kialakításának e két módjában egyfajta narratív  
ipszeitás képződésének vagyunk tanúi, anélkül természetesen, hogy ez bármi-  
képp is reflexió tárgyává vált volna Descartes-nál.

Ezzel tulajdonképp valami olyasmit állítok, mint amit korábban a Descartes  
és Kant című írásomban állítottam,<sup>21</sup> vagyis, hogy a descartes-i *ego* még *res cogi-  
tans* – „gondolkodó dolog” – mivoltában sem valamilyen a testi dolgok mintájára  
felfogandó, folyamatosan, változatlanul, egy meghatározott módon létezőnek te-  
kintendő dolog. Csak most nem az *ich kann* előképét szeretném felmutatni Des-  
cartes-ban, hanem inkább a narratív ipszeitás gondolata felé vezető filozófiai út  
egyik állomását. Ebben az értelemben sem véletlen, hogy Georg Misch a nagy  
önéletírás-történeti munkájában oly kitüntetett helyet jelölt ki Descartes-nak és

<sup>19</sup> Boros 2010. 223–284.

<sup>20</sup> A tekintélyről szóló ELTE-konferencia írásait tartalmazó *Magyar Filozófiai Szemle* számban (Schmal 2023).

<sup>21</sup> Lásd Boros 2010. 445–458, továbbá az „Interioritás, szubjektivitás, interszubjektivitás” című tanulmányt (uo. 459–470).

módszerről szóló értekezésének.<sup>22</sup> Rokonítható ez az állásfoglalás kicsit azzal is, amit Kambouchner ír említett könyvében azok ellen, akik az általa ott „emberi léleknek” nevezett *res cogitans* egyszerűségét állítják, természetesen vádként értelmezve ezt az állítást.

(H)a az persze bizonyosan igaz is, hogy Descartes számára a lélek szubsztancia, akkor az is igaz, hogy ezt a szubsztanciát sosem mondja egyszerűnek abban az értelemben, amelyben kizárná a különbözősége valamennyi fajtáját. Egyetlen szöveg jeleníti meg egyszerűként, az 1648-ban megjelentetett *Notae in programma quoddam*. (...) Mit jelent mármint ez az egyszerűség, amely itt egyaránt megilleti a testet és a lelket az emberi természet összetettségével szemben? Semmi mást, mint egyfajta ontológiai homogeneitást, ami nem zárja ki sem a *módozatok* sokféleségét (másként: a sokféleképp módozatokká redőzöttséget), sem valamiféle különbözőségek általi konstitúciót, sem pedig – ha a testekre gondolunk – az oszthatóságot. (Kambouchner 2015. 73. sk.)<sup>23</sup>

Bizonyára ennek fényében kell értelmezni azt is, amit Descartes hatodik elmélkedésében olvasunk:

Az sem lehetséges, hogy az akarást, az érzékelést, a megértést és a többi képességet az elme részeinek nevezzük, hiszen egy és ugyanaz az elme az, amelyik akar, amelyik érzékel, amelyik megért. Ezzel szemben nem gondolhatok el egyetlen testi, vagyis kiterjedt dolgot sem, amit ne oszthatnék könnyedén részekre gondolkodásomban, s amiről ily módon ne látnám be, hogy osztható. (AT 86; Descartes 1640/1994. 104.)

Azért tartom fontosnak mindezt kiemelni, mert segítségével elháríthatónak vélem Descartes feje fölül a vádat, hogy a *res cogitans* tételezése eldologiasítaná, „reifikálná” az ént, vagyis létmódját az egyértelműen meghatározott dolgokéval azonosítaná. Azt hiszem, e vád fölbukkanásának oka az, hogy az értelmezők éppen úgy nem tudtak s továbbra sem tudnak megszabadulni attól a természetes

<sup>22</sup> So treten nun innerhalb der durch die Humanisten zur Herrschaft gebrachten literarischen Biographie die Selbstdarsteller auf, welche den Studienbericht und die Erörterung der Berufswahl in die Richtung der Entwicklungsgeschichte fortbilden. Ihr Höhepunkt liegt in Descartes' "Discours de la méthode". Ihr gemeinsamer Grundzug ist der konstruktive in den Stufen: zu Beginn der Zweifel am Bestande des überlieferten Wissens, dann das unmittelbare ans Leben sich wenden, um aus seinen unverfälschten Zügen die lautere Wahrheit zu erkennen, endlich der Gewinn einer festen Position des Denkens und sittlichen Lebens (Misch 1969. 733).

<sup>23</sup> (...) si, pour Descartes, l'âme est assurément substance, cette substance n'est jamais dite simple au sens où elle ne supporterait aucune espèce de différenciation. Un seul texte la présente comme simple, et c'est la plaquette publiée en 1648 sous le titre: *Notae in programma quoddam*. (...) Qu'est-ce néanmoins que cette simplicité qui revient ici au corps comme à l'âme, par opposition à la nature composée de l'homme? Rien d'autre qu'une homogénéité ontologique qui n'exclut ni la multiplicité des *modes*, ni une constitution différenciée, ni même – pour le corps – la divisibilité.

készítetéstől, melynek egyik fajta megjelenését maga Descartes konstatálja önmagán a második elmélkedésben, másik fajtájának fő példáját pedig Erzsébet hercegnő első, Descartes-nak írott leveleiben láthatjuk. A második elmélkedésben a következőket olvassuk:

Mindazonáltal még mindig úgy tűnik, s *nem tudom megállni, hogy ne úgy higgyem*, hogy azokról a testi dolgokról, amelyeknek képei a gondolkodásomban formálódnak, s amelyeket maguk az érzékek tárnak fel, sokkal határozottabb ismerettel rendelkezem, mint magamnak arról a nem tudom mijéről, amiről nem tudok képzeleti képet alkotni. (AT VII. 29; Descartes 1640/1994. 39; saját kiemelésem – B.G.)

Descartes tehát saját magáról beszélve is hangsúlyozza, hogy a testi *dolgok* kétféleképp is elkerülhetetlenül elébe tolazkodnak a szellemi, a gondolkodó dolgoknak.<sup>24</sup> Egyrészt abban az értelemben, hogy a mindennapi tudat határozottabb ismerettel vél rendelkezni róluk, mint a gondolkodókról, melyeknek alapvetően más létkarakterét, azaz meghatározatlanságát jól érzékelteti az iménti idézetben a „magamnak nem tudom mijéről” kifejezés. Másrészt abban a másik értelemben, hogy amikor a gondolkodó dolgok testi dolgokra gyakorolt hatását próbáljuk értelmezni, akkor minden ellenkező ismeretünk dacára a fizikai dolgok közötti egymásrahatás valamiféle analógiájára próbáljuk felfogni – vagyis a képzelet módján próbáljuk megragadni – azt is, aminek semmi köze sincs a fizikai dolgokhoz, s így tendenciaszerűen „eldologiasítjuk”, „reifikáljuk”, a kiterjedt dologhoz hasonlítjuk. Ez az, aminek példájával az első Erzsébet-levelekben találkozunk.

Mindezek felmutatásával nem annyira a Descartes-filológia szempontjából szeretném védhetővé tenni *res cogitans*-t, mint inkább *filozófiailag* igyekszem elfogadhatóvá tenni, miközben egyszersmind elmélyíteni is törekszem azt, amit Descartes és a humanista retorikai hagyomány kapcsolatáról mások is írtak, magam is leírtam korábban.<sup>25</sup> Arról van szó, hogy Descartes egyfelől deklarálja a hagyományos humanista műveltségismény elemeinek haszontalanságát a matematikára orientálódó új tudományos filozófia nézőpontjából, másfelől viszont maga is alkalmazza ugyanezeket az elemeket: szövegei retorikailag finoman csiszoltak, és döntő helyeken még történeti elbeszéléseket is alkalmaz. Ezzel kapcsolatban azt is fontos látnunk, hogy Descartes-nál a történetek elbeszélése nem pusztán automatizmus, s nem is csupán a megértés megkönnyítésének eszköze – bár természetesen az is.<sup>26</sup> Ennél lényegesebbnek látom, hogy az elbeszélt történetekben az ipszeitás sokféleképp redőződő descartes-i narratív konstitúciójának elemeit is megpillanthatjuk. Ez pedig összekapcsolható Descartes-nak

<sup>24</sup> Itt kitekintés lehetősége nyílik Spinoza „naphasonlatára”.

<sup>25</sup> Lásd Boros Gábor: Descartes, retorika, humanizmus, In Boros 2010. 419–434.

<sup>26</sup> Hiszen amikor az „analitikus” módszernek a „szintetikkussal” szembeni elsőbbségéről írt, akkor erre is felhívta Descartes a második sorozat ellenvetések szerzőinek figyelmét.



a nyelvre vonatkozó reflexióival arra gondolva, amit az *Értekezés* ötödik részének emlékezetes részletében mond az észről mint egyetemes eszközzől, amelyet alkalmazva vagyunk képesek a nyelv használata során arra, hogy mondandónkat mindig hozzáigazítsuk a változó élethelyzetekhez. Ez nemcsak azért lehet érdekes, hogy elkülönítsük „autentikus” magunkat például a papagájoktól, illetve az egyszerűbb gépi „beszélőktől”, melyek betanulnak és kontextustól függetlenül adnak vissza egy és csak egy meghatározott szöveget, vagy magunktól, amikor reflektálatlanul hagyjuk magunkat akár tévútra is vezetni a „megszokott beszédmódtól”<sup>27</sup>, hanem azért is, hogy azt mondhassuk, az élettörténeti narratíva más és más jellegű lesz ahhoz alkalmazkodva, hogy más és más irodalmi kontextusban vagy beszédsszituációban kerül alkalmazásra: az *Értekezés*ben megjelenő narratíva egészen más, mint az, amelyik az *Elmélkedéseket* szövi át. S persze azért is, hogy lehetővé tegyünk az emberi nyelvhasználat összekapcsolását a *res cogitans*-szal, megnyitva az utat a nyelv mint szimbolikus forma cassireri koncepciójának descartes-i előképéhez, illetve még ahhoz a következő lépéshez, amellyel Misch és Ricoeur továbbmegy ezen az első szinten, és legalábbis bizonyos nyelvhasználati területek szempontjából – amilyen az irodalom vagy a teológia – bevezeti azt, amit Misch „evokatív” nyelvhasználatnak nevez, Ricoeur pedig második – vagy az ő szempontjából a tulajdonképpen – szimbolikus jelentésrétegnek.<sup>28</sup> Anélkül, hogy ebbe a problémakomplexumba most megpróbálnék behatolni, legyen elég csak magának a *res*, „dolog” szónak a példájára utalni. Hiszen a fizikai hangok sora – r-e-s, d-o-l-o-g – már pusztán azáltal is kiemelkedik a többi fizikai dolog köreiből, hogy *res cogitans* – és csak ő – felruházta az első, cassireri értelemben vett szimbolikus dimenzióval, és így az ő – és csak az ő – létén keresztül a pusztán fizikai dologként értendő hangsorból *megértett nyelv konstituálódik*. Innen pedig továbbléphetünk a Misch-Ricoeur-féle evokatív, illetve második szimbolikus dimenzió felé azáltal, hogy – kézenfekvő módon – magát a *res*, a „dolog” hangsort sem hagyjuk meg mindennapi értelmezésének közegében – amely értelmezés óhatatlanul és automatikusan a testi jellegű dolgokhoz hasonlít mindent, amire a *res*, a „dolog” hangsort aggatja –, hanem fölvetjük a dolognak nevezett létezők közötti alapvető differenciálást, és ezzel más típusú, más létmódú „dolgok” elismerésének a lehetőségét, sőt szükségszerűségét.

Vagyis mindannak ellenére, amit a „posztmodern” filozófiában a descartes-i *cogito* „nyakába” szokás „varni”, a gondolkodásnak a *cogito*-gondolatmenetben megjelenő kitüntetettségből semmiképp sem következik szükségszerűen valamifajta „esszencialista” énfelfogás. A *cogitóból* ugyanis egyfelől persze lehet a

<sup>27</sup> „Ám közben föltűnik nekem, mennyire hajlamos elmém a tévedésre. Mialatt ugyanis mindezt magamban, csendben, szavak (32) nélkül átgondolom, a pusztán szavak mégis megakasztanak, s csaknem tévútra vezet a megszokott beszédmód. Azt mondjuk ugyanis, hogy magát a viaszt látjuk, ha jelen van, nem pedig azt, hogy a szín vagy az alak alapján úgy ítélünk, hogy jelen van.” AT VII. 31 sk.; Descartes 1640/1994. 41.

<sup>28</sup> A Misch-Ricoeur kapcsolatra Bollnow hívta fel a figyelmet. Lásd Boros 2021. 89–94.



*res cogitans* vagy *substantia cogitans* reifikáló, eldologiasító értelmében vett énfogalom felé lépni tovább, azt az elvárást keltve és azt az igényt támasztva benne, hogy valamilyen stabil, a dologihoz hasonló azonossága van, de legalábbis létrehozható, sőt létrehozandó valami efféle azonossága. Másfelől azonban semmi nem akadályozza meg az értelmezőt abban, hogy *res* vagy *substantia cogitans*-t *ego cogitans*-ként érte eldologiasítás nélküli, történetekben konstituálódó önmagásként, szilárd identitás helyett olyan ipszeitásként fogja fel *gondolkodó*, azaz a maga sajátos valóságát *nem a póré* testiségben fellelni vélő önmagát, ami *nem* készen kapott *adottság*, hanem *feladat*, melynek bármiféle mégoly ideiglenes megoldásához is csak komoly, sosem lankadó erőfeszítések útján lehet eljutni, és ráadásul még azt is lehet, sőt kell tudni róla, hogy sohasem válik véglegessé.

## IRODALOM

- Altrichter Ferenc 1993. *Cogito ergo sum*. In *Észérvek*. Budapest, Atlantisz. 119–184.
- Bernáth László 2018. *Morális felelősség, érdem és kontroll*. Budapest, L'Harmattan.
- Boros Gábor 2000. *Descartes és a korai felvilágosodás*. Budapest, Áron Kiadó – Brozsek Kiadó.
- Boros Gábor 2021. *Georg Misch és az önéletírás*. Budapest, Károli Könyvek – L'Harmattan. <https://doi.org/10.56037/978-963-414-772-5>.
- René Descartes 1640/1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
- René Descartes 1650/2012. *A lélek szenvedélyei*. Ford. Boros Gábor és Gulyás Péter, Budapest, L'Harmattan.
- Düll Andrea: *Helyek, tárgyak, viselkedés. Környezetpszichológiai tanulmányok*, [https://www.researchgate.net/publication/274699356\\_Dull\\_Andrea\\_Helyek\\_targyak\\_viselkedes\\_Kornyezetpszichologiai\\_tanulmanyok](https://www.researchgate.net/publication/274699356_Dull_Andrea_Helyek_targyak_viselkedes_Kornyezetpszichologiai_tanulmanyok) (utolsó megtekintés: 2024. 12. 22.)
- Erdős Attila 2024. *Önmentő érvessztés*. Budapest, Magvető.
- Farkas Katalin 2008. *The Subject's Point of View*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199230327.001.0001>
- Kambouchner, Denis 2015. *Descartes n'a pas dit*, Paris, Les Belles Lettres.
- Komorjai László 2000. Még mindig *cogito*. In Boros Gábor, Schmal Dániel (szerk.) *Kortársunk Descartes*. Budapest, Áron. 167–222.
- Lénárt Tamás. *Érvessztés, szótapadás, saját ritmus*. <https://irodalmiszemle.sk/2019/04/lenart-tamas-envesztas-szotapadas-sajat-ritmus/> (utolsó megtekintés: 2024. 12. 22.)
- Misch, Georg 1969. *Geschichte der Autobiographie*. Vierter Band, zweite Hälfte. *Von der Renaissance bis zu den autobiographischen Hauptwerken des 18. und 19. Jahrhunderts*. Frankfurt/M, Verlag G. Schulte-Bulmke.
- Pavlovits Tamás 2010. *Blaise Pascal*. Gödöllő–Máriabesnyő, Attraktor.
- Wolfgang Röd 2000. A *cogito* körüli csatározás a kortárs filozófiában. In Boros Gábor, Schmal Dániel (szerk.) *Kortársunk Descartes*. Budapest, Áron. 379–398.
- Schapp Wilhem 1953. *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Hamburg, Meiner.
- Sepsi Enikő 2017. Valere Novarina és Pilinszky János, avagy az én nélküli költészet színháza. In Uő: *Kép, jelenlét, kenőzis*. Budapest, Károli Könyvek –, L'Harmattan. 133–141.
- Schmal Dániel 2023. Én-redukció és én-konstrukció Descartes-nál. Megjegyzések a tekinthető descartes-i problémájához. *Magyar Filozófiai Szemle*. 67/1. 88–103.

## Hume és a gyakorlati indokok\*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20359>

Tanulmányom nem Hume-nak a gyakorlati érveléssel kapcsolatos felfogását elemzi, bár részben tárgyalja. Célom a gyakorlati indoklásról szóló kortárs elméletek egy részének feltérképezése, amelyeknek kiinduló- vagy célpontja többnyire Hume koncepciója volt.

### I. HUME AZ ÉRTELEM ÉS ÉRZELEM VISZONYÁRÓL

David Hume az *Értekezés az emberi természetről* II. könyve, III. részének 3. szakaszában szélsőséges megállapításokat tesz az emberi cselekvések motívumairól, melyek szerint cselekedeteink kiváltó okai kizárólag szenvedélyeink és vágyaink lehetnek, értelmünk soha. „Az ész csak rabszolgája a szenvedélynek, s meg kell maradjon ennél, nem igényelhet magának más feladatot, mint szolgálni és engedelmeskedni nekik” (Hume 2006. 396).<sup>1</sup>

Olykor körülmények között fogalmazott: „Az ész tehát egyedül sohasem vált ki semmiféle cselekvést” (uo.), „az ész önmagában véve sohasem lehet indítéka

\* Ludassy Mária tiszteletére sok szeretettel egykori tanítványa és kollégája. Sajnálom, hogy Hume *Értekezés az emberi természetről* 1976-os magyar kiadásához írt briliáns utószava a 2006-os kiadásban már nem szerepel.

<sup>1</sup> Hume nem ugyanabban az értelemben használja a szenvedély (*passion*) fogalmát, mint napjainkban szokás. Szenvedélyen mi tartós, intenzív érzelmet értünk, míg a 17–18. században egyszerűen az érzelmet jelentette, amelyek az aktív (gondolkodásbeli) cselekvésekkel mint passzív (elszenvedő) mentális állapotok lettek szembeállítva. A helyzet ennél komplikáltabb. Úgy tűnik, Hume pont fordítva használja e két fogalmat, mint mi: számára a szenvedély jelöli az érzellem legáltalánosabb, az átélt érzések tekintetében szinte semleges fogalmát, míg az érzellem az erőteljesebb érzésekkel együtt járókat: „léteznek olyan higgadt kívánságok és hajlamok, amelyek valóságos szenvedélyek ugyan, de alig keltenek valami emóciót a szellemenben” (Hume 2006. 398). Az érzelmelek és a vágyak mint motiváló tényezők egybeomlásával az a probléma, hogy nem minden érzellem mutat meghatározott cselekvés irányába. Mint John Searle írja: a vágyak és szándékok az elköpzéseinknek megfelelő változást akarnak előidézni a világban. („Desires and intentions, unlike beliefs, have the *world-to-mind direction of fit*.”) Néhány intencionális állapot, például sok érzellem, nem rendelkezik ezzel a megfigyelési irányval (Searle 2001. 38).

az akarat semmiféle működésének” (uo. 394). Az „egyedül” és az „önmagában véve” kikötés nem zárja ki, hogy a szenvedélyekkel együttműködve mégis lehet. Sőt, a túl erősre sikerült rabszolgahasonlat valójában azt jelenti, hogy a szenvedélyek az értelem hozzájárulása nélkül egyáltalán nem képesek cselekvéseket előidézni. Vagyis a szenvedélyek és az értelem *együtt* képezik a cselekvések forrását. Erre hivatkozva tekintik Hume-ot a modern cselekvéstudomány vágy-vélekedés modellje forrásának.

Hume szerint az értelem két esetben befolyásolhatja szenvedélyeinket, illetve az általuk kiváltott cselekvéseket. Egyrészt akkor, ha valamely szenvedélyünk kialakulása hibás vélekedésen alapul: megsíratunk valakit, aki nem is halt meg. Másrészt akkor, ha a szenvedélyünk által kiváltott cselekvés során rosszul választjuk meg célunk eléréséhez az eszközöket, vagyis rosszul ítéljük meg az ok-okozati összefüggéseket. „Amennyiben szenvedélyünk nem alapul hamis feltételezésen, és nem választ magának alkalmatlan eszközöket, úgy nincs benne semmi, amit értelmünk igazolhatna vagy helyteleníthetne” (uo. 397).

A III. rész további szakaszaiban Hume a különféle szenvedélyek átalakulásainak szabályszerűségeit vizsgálja annak fényében, hogy milyen más szenvedélyekkel kerülnek kapcsolatba, hogy tárgyuk időben vagy térben mennyire áll távol vagy közel hozzájuk, hogy tárgyuk előfordulásának mekkora a valószínűsége. Csakhogy ez utóbbiak megítélése az értelem feladata. Vagyis az ilyen szenvedélyek létrejötte és ereje eleve az értelem ítéleteinek függvénye.

Hume a szenvedélyek átalakulásait alapvetően a különféle ideák, vagyis az értelem hatásaiként értelmezi. Különösen a képzelőerő, ami szintén értelmi képesség, gyakorol rendkívül erős hatást az érzelmekre. Mint írja: „[A]zok az új élmények, amelyeket az előbbi gondolatok váltanak ki [...], mindez az ideák közötti relációk révén történik” (uo. 401). Vagy pedig: „A képzelőerő és a szenvedélyek igen szoros kapcsolatban állnak egymással”. A képzelőerő hatására a jó és rossz dolgokról alkotott ideáink elevenebbé válnak, szinte már benyomásokká (uo. 404). John Bricke megfogalmazásában: „Az érzelmek másodlagos benyomások abban az értelemben, hogy előfordulásuk okságilag függ más mentális jelenségek előfordulásától, más gondolatoktól, érzelmektől és észleletektől. Ennélfogva valaki csak akkor érez büszkeséget, ha vannak bizonyos gondolatai és érzései a környezetéről.” (Bricke 1974. 54.)

Hume eljut eredeti tételének az ellenkezőjéig: szenvedélyeink változásai az értelmünktől függ. Azt állítja, hogy „minden azon múlik, hogy milyen összefüggésben látjuk a tárgyat; a körülmények megváltozása képes hevessé változtatni a higgadt szenvedélyeket, és higgadtta a heveseket” (Hume 2006. 400). Csakhogy mindennek eldöntése értelmi tevékenység eredménye.

A szenvedélyek értelemfüggésének példája a félelem és a remény. E két *közvetlen szenvedély* forrása Hume szerint a következő: „A képzelőerő vagy az értelem – mindegy, minek nevezzük – ingadozik az ellentétes nézetek között” (uo. 418). Vagyis a tényekkel és ideákkal foglalkozó értelem mintegy ide-oda

rángatja a szenvedélyeket. Ennél módszeresebben írja le a *közvetett szenvedélyek*, elsősorban a büszkeség és a szegény esetében, hogy értelmi belátásaink miként idézik elő szenvedélyeinket (lásd Davidson 1976).<sup>2</sup>

Mindez nem jelenti azt, hogy a szenvedélyek az értelem tudatos irányítása alá kerülnének, és azt sem, hogy az értelem határozná meg vágyaink tárgyát, cselekvésünk célját. A minket elsősorban érdeklő kérdés viszont jelen esetben éppen az, hogy mi a helyzet a cselekvések motívumai esetében. Kizárólag vágyak irányítanak az akaratot, vagy inkább indokok? Az indokok értelmi megfontolás, mérlegelés, reflexió eredményei. Hume következő kijelentése értelmében a vágyak és az indokok egyaránt motiváló erővel rendelkeznek: „A heves szenvedélyek általában erősebben befolyásolják az akaratot, bár gyakran előfordul, hogy akár a legvadabb tombolásukban is képesek megfékezni őket a higgadt szenvedélyek, amennyiben ezek eltökéltségét támogatja, és megerősíti a reflexió” (uo. 415).

## II. RAWLS A GYAKORLATI ÉRVELÉS HUME-I FELFOGÁSÁRÓL

Thomas Scanlon szerint Hume szkeptikus álláspontot képviselt a cselekvést indokaival magyarázó állásponttal szemben (Scanlon 1988. 19–20). John Rawls szerint viszont az *Értekezés* imént idézett III. része alapján a megfontolás (gyakorlati érvelés, indoklás) legalább öt módon befolyásolhatja szenvedélyeink rendszerét: 1. Feladhatjuk valamely vágyunkat azt egy másikkal helyettesítve, azon felismerés hatására, hogy az utóbbi vezet a kívánt célhoz. 2. Megváltoztathatjuk szenvedélyeinket annak belátása alapján, hogy téves elképzelést alkotunk szenvedélyeink tárgyának tulajdonságairól. 3. A megfontolás határozottabbá tehet egy kevésbé határozott szenvedélyt azáltal, hogy valamilyen általános vágyat egy specifikusabb tárgyra irányít. 4. A megfontolás oly módon rendezheti el a különféle vágyak kielégítésére irányuló tevékenységeket, hogy mindegyik hatékonyan kielégíthető legyen egy időtartamon belül. 5. A megfontolás elvezethet annak felismeréséhez is, hogy el kell döntenünk, mely szenvedélyeink fontosabbak a többinél, vagyis súlyozza végső céljainkat (Rawls 2000. 31–40).

Rawls szerint „Hume megengedi, hogy bizonyos körülmények között, a szigorú értelem és a higgadt szenvedélyek – melyeket az ész működésével tévesztünk össze – a szokással és a képzelőerővel együtt megváltoztathatják jel-

<sup>2</sup> Hume felosztása: „Közvetlennek azokat tekintem, amelyek egyenesen valamilyen jóból vagy rosszból, örömből vagy fájdalomtól erednek. Közvetettnek pedig azokat, amelyek ugyanezen alapulnak, de kialakulásukhoz még más minőségek találkozása is szükségeltetik. [...] [A] közvetett szenvedélyek alá a büszkeséget, szegényérzetet, becsvágyat, hiúságot, szeretetet, gyűlöletet, irigységet, szánakozást, kárörömet, nagylelkűséget és ezek velejáróit foglalom. A közvetlen szenvedélyek alá pedig a vágyat, viszolygást, kint, gyönyört, reményt, félelmet, kétségbeesést és biztonságérzetet.” (Uo. 272.)

lemünket [azaz, szenvedélyeink jelenlegi konfigurációját] az idők során, olykor meglehetősen gyorsan” (uo. 42–43). De „a megfontolás nem tudja megváltoztatni a most éppen meglévő, végső szenvedélyeket [...], noha nagy mértékben meg tudja változtatni, mint láttuk, intenzitásukat és hatásukat, és teljesen tudatosíthatja bennünk azokat a szenvedélyeket, amelyeknek korábban nagyrészt nem voltunk tudatában” (uo. 42). Az viszont nem fordulhat elő, hogy egy elképzelés vagy eszmény önálló hatást gyakoroljon ránk, ha nem pusztán szenvedélyeink már meglévő készletéből éleszti fel valamelyiket. Az elvektől függő vágyak által vezérelt, helyes vagy érvényes ítéleteken alapuló, racionális gyakorlati érvelés koncepciója Hume-nál nem szerepel. Rawls konklúziója szerint Hume elemzése a megfontolás igen mély és összetett hatásait tárja fel, de tisztán pszichológiai alapon, s a gyakorlati ész normatív eszméjét nem tartalmazza.

### III. WILLIAMS HUME-IÁNUS MOTIVÁCIÓELMÉLETE

Rawlsnak az indokok hume-i felfogásáról adott értelmezése sok lényeges ponton megegyezik Bernard Williamsével, akinek *Internal and External Reasons* című tanulmányára (Williams 1981) hivatkozik is saját elemzése során. Williams ebben az írásban azt kívánja alátámasztani, hogy egy egyén adott cselekvésének érvényes indoka kizárólag belső indok lehet, vagyis akkor van indoka egy cselekedet megtételére, ha azzal eleget tesz valamely belső késztetésének vagy eléri valamely kitűzött célját. Az ún. külső indokok, amelyek olyasmiről írnak elő a cselekvőnek, ami őt egyáltalán nem vonzza, Williams szerint nem nyújtanak a cselekvőnek érvényes indítékot, sőt az sem egyértelmű, pontosan mit jelentenek.

A belső értelmezés legegyszerűbb modelljében egy személynek akkor van indoka egy cselekvésre, ha az egy meglévő vágyának kielégítését szolgálja. Néha ilyen elképzelést tulajdonítanak Hume-nak, de mivel Hume nézetei ennél összetettebbek, Williams ezt „szub-hume-i” modellnek nevezi. Nem tekintti érvénytelennek, csak leegyszerűsítőnek. Célja e modell kidolgozottabbá és plauzibilisebbé tétele. Eszerint valakinek akkor van indoka valamely cselekvés megtételére, ha a kérdéses cselekvéshez „érvényes, megfontoláson alapuló úton” (*sound deliberative route*) el lehet jutni a cselekvő „szubjektív motivációs készletétől” (*subjective motivational set*), amelyet Williams a cselekvő **S**-ének nevez (Williams 1981. 102). Az **S** halmaz elemei a tág értelemben vett vágyak: „formálisan tekintve a 'vágy' terminus **S** összes elemére használható. Ez a terminológia azonban hajlamossá tehet arra, hogy elfelejtsük: **S** tartalmazhat értékelésre vonatkozó diszpozíciókat, érzelmi reakciók mintáit, személyes lojalitásokat és számos projektet, amelyek – ahogyan azt absztrakt módon nevezni lehet – a cselekvő elkötelezettségét testesítik meg” (uo. 105).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Williams tanulmányának idézett részei Lautner Péter fordításában szerepelnek.

Az „érvényes megfontoláson alapuló út” megvilágításának első lépéseként Williams a következő példát hozza fel. Valaki gin-tonikot szeretne inni. Azt gondolja, hogy ami a palackban van, gin, noha az valójában petróleum. Van-e indoka, hogy ezt az anyagot elkeverje a tonikkal és megigya? Nem egyszerű kérdés. „Egyrészt nagyon furcsa azt mondani, hogy van indoka arra, hogy megigya ezt az anyagot, és természetes azt állítani, hogy nincs indoka arra, hogy megigya, noha ő azt gondolja, hogy van. Másrészt, ha tényleg megissza, nem csak arra van magyarázatunk, hogy így cselekszik (egy indok, amiért ezt tette), hanem olyan magyarázatunk van, ami egy cselekvésre való indok formáját ölti” (uo. 102). Végül arra az eredményre jut, hogy ha a cselekvőnek egy cselekedet melletti döntése hamis vélekedésen alapul (és a cselekvő **S**-ében szerepel, hogy hamis vélekedés alapján ne cselekedjen), akkor a cselekvőnek nincs indoka a cselekvés megtételére, még ha azt hiszi is, hogy van. Szóval semmi sem indokolja, hogy megigya a petróleumot tonikkal.

Az előbbi esetben a cselekvő tévesen azt gondolja, hogy van valamilyen belső indoka, ám az is előfordulhat, hogy nem ismeri fel, hogy tényleg van valamilyen belső indoka. Ennek két oka lehet. Egyrészt lehet, hogy nem ismer bizonyos tényeket, amelyek ismeretében **S** valamely eleme egy cselekvés végrehajtására késztené. Vagyis van indoka a kérdéses cselekedet végrehajtására, de nem tud róla. Ahhoz viszont, hogy tényleg legyen ilyen indoka, az általa nem ismert tény és a cselekedet közötti releváns kapcsolatnak kellőképp közelinek és közvetlennek kell lennie. Máskülönben csak annyit mondhatunk, hogy lenne indoka a kérdéses cselekvésre, ha ismerne egy bizonyos tényt.

Másrészt előfordulhat, hogy a cselekvő nem ismeri **S** bizonyos elemeit, viszont **S** egyik nem ismert eleme csak akkor nyújt a cselekvőnek indokot bizonyos cselekvésre, ha a cselekvés racionálisan kapcsolódik a kérdéses elemhez, vagyis ha az adott cselekvés végrehajtásának terve megfontolt válasz lehet az adott elem által felvetett kérdésre.

A belső indokot megfontoló érvelés fedezheti fel, amely azonban nem csak arra a cselekvésre érvényes, amely a megfontolás egyedül preferált eredménye. Ha valakinek van indoka megtenni valamit, az még nem jelenti azt, hogy átfogó, kizárólagos és feltétlen indoka van ezt megtenni. Indoka lehet egy csomó dolog megtételére, amelyeknek nem megtételére más és erősebb indokai vannak.

A szub-hume-i modellben egy indokolt cselekedetnek a célhoz vezető ok-sági eszközként kell kapcsolódnia **S** valamelyik eleméhez. Ez azonban csak egy lehetséges eset, amely nem meríti ki a gyakorlati érvelés teljes repertoárját. A gyakorlati érvelés világos példája az is, ha azt mondjuk, hogy valakinek azért van indoka bizonyos cselekedet megtételére, mert az a cselekedet lenne a legkényelmesebb, leggazdaságosabb vagy legkellemesebb módja annak, hogy **S** egy elemét kielégítse – amit természetesen **S** egyéb elemei kontrollálnak, ha nem is szükségképpen nagyon világos és meghatározott módon. A megfontolás számára további lehetőségek is adódnak: például elgondoljuk, hogy „**S** elemeinek a kielégítése miként kombinálható, például az időzítés által, vagy ahol van

valamilyen feloldhatatlan konfliktus **S** elemei között, akkor tekintetbe vesszük, hogy melyiket lehet a legnagyobb jelentőséggel felruházni [...], vagy pedig találunk konstitutív megoldásokat, például annak eldöntésével, mi tenné az estét szórakoztatóvá, elfogadva persze, hogy szórakoztató estét akarunk” (uo. 104).

Az ilyen folyamatok eredményeképpen egy cselekvő beláthatja, hogy van indoka olyasminnek a megtételére, amiről addig egyáltalán nem gondolta, hogy van indoka megtenni. A megfontolás folyamata el is vehet elemeket **S**-től. A reflexió elvezetheti a cselekvőt oda, hogy belássa: néhány vélekedése hamis. Tehát nem úgy kell gondolni **S**-re, mint egy statikusan adott motivációs halmazra. A megfontolás folyamatai mindenféle hatást gyakorolhatnak **S**-re.

#### IV. DAVIDSON: A CSELEKVÉS INDOKAI A VÁGYAK ÉS A VÉLEKEDÉSEK

Peter Railton szerint a neo-hume-iánus elméletben a cselekvés az a viselkedés, amelyet megfelelő módon vált ki valamilyen szándék. Ez úgy értendő, hogy legalább egy vágy–vélekedés párost magában foglal (Railton 2006. 266). E felfogás reprezentatív képviselőjeként említi Donald Davidson. Csakhogy a vágy fogalmát több értelemben szokás használni. Az egyik értelemben a vágy valamilyen érzelmileg átélt szükséglet, mint a szomjúság, az éhség vagy másfajta – pl. az eperfagyi vagy egy konkrét tölcser eperfagylalt iránti – kívánság érzésének átélése. Egy másik értelemben a vágy alapvetően nem érzés, kívánság, epekedés vagy vonzalom, hanem törekvés, hogy elérjünk valamit, valamely általunk értékelt dolgot, valamely célunk tárgyát. A vágy e kiterjesztett fogalmát sokféle névvel illetik. Williams a vágy „formális” fogalmának nevezi, olykor a vágy „filozófusi” fogalmának, de leginkább a vágy „tág értelemben vett” fogalmának hívják. Alfred Mele megfogalmazása szerint „a 'vágy' (akárcsak az 'akarat') gyakran szerepel a szakirodalomban a motiváció ernyőfogalmaként” (Mele 1997. 17). A döntésemélet a „preferencia” fogalmát használja a „vágy” helyett. Ezzel egyrészt megszabadítja minden érzelmi színezettől, másrészt rávilágít eredendően komparatív jellegére: vágyaink mindig sokfélék, számtalan különböző irányba mutatnak és gyakran egymással ellentétesek. Kaotikus egyvelegük mindaddig nem mutat határozott irányt a cselekvésnek, amíg nincsenek szelektálva, súlyozva és rangsorolva. E feladat elvégzésének technikáit nyújtja a preferenciarendezéssel foglalkozó diszciplína, a hasznosságelmélet (ld. Luce–Raiffa 1957. 2–3. fej.).

Davidson a vágyat „pro-attitűdnek”<sup>4</sup>, vagyis a valaminek elérésére irányultságnak nevezte (Davidson 1963).<sup>5</sup> Szerinte aki valamilyen indok alapján csinál

<sup>4</sup> Pontosabban: „pro attitude”-nek. Más szerzőkkel összhangban a „pro-attitude” változatot követem.

<sup>5</sup> A racionális döntések elméletének (*rational choice theory*) egyik legjelentősebb képviselője s egyben kritikusa, Jon Elster gyakran hivatkozik Davidsonra, mint az elmélet filozófiai alapjainak megfogalmazójára: Elster 1983a, 2, 11; Elster 1983b, 22–23; Elster 1986, 2, 13.



valamit, az egyrészt valamilyen pro-attitűddel viszonyul bizonyos fajtájú cselekvések iránt, másrészt úgy véli, hogy cselekvése ilyen fajtájú (uo. 3-4). E két komponenst együtt a cselekvés elsődleges indokainak (*primary reasons*) nevezi,<sup>6</sup> amelyek oksági magyarázatot nyújtanak a kérdéses cselekvésre. Az elsődleges indokoknak két szükséges feltétele van: 1. „*I* csak akkor elsődleges indoka annak, hogy egy cselekvő miért hajtotta végre *Cs* cselekedetet / leírásban, ha *I* tartalmazza a cselekvő pro attitűdjét bizonyos tulajdonságokkal rendelkező cselekedetek végrehajtására, valamint a cselekvő arra vonatkozó vélekedését, hogy *Cs*, / leírásban, rendelkezik ezzel a tulajdonsággal” (uo. 5). 2. „Egy cselekvés elsődleges indoka annak oka” (uo. 12).<sup>7</sup>

A pro-attitűd a vágy kibővített megfelelője: „egy cselekvés olyan vonása, következménye vagy aspektusa, amelyet a cselekvő akart, vágyott, értékelt, nagyra tartott, kötelességszerűnek, jótékonynak, kötelezőnek vagy elismerhetőnek gondolt” (uo. 3). Egy másik megfogalmazás szerint: a pro-attitűdökhöz tartoznak „vágyak, akarások, késztetések, ösztökélések és nagyon sokféle erkölcsi nézet, továbbá esztétikai elvek, gazdasági előítéletek, társadalmi konvenciók, valamint köz- és magáncélok és értékek, amennyiben ezek egy cselekvőnek bizonyos fajtájú cselekvésekre irányuló attitűdjeiként értelmezhetők” (uo. 4).

Davidson a pro-attitűdnek nevezett vágyaknak ugyanolyan inkluzív, mindent magába foglaló listáját nyújtja, mint Williams, miközben elismeri, hogy az akarás tág értelemben vett fogalma is átfogja mindegyiket (uo. 6). A pro-attitűdök davidsoni értelmezésének sajátossága, hogy nem bizonyos dolgok, fizikai vagy lelki állapotok elérésére, hanem meghatározott tulajdonsággal rendelkező cselekedetek végrehajtására irányulnak. Ez egyértelműen kiderül az elsődleges indokokok első feltételének meghatározásából, de Davidson külön hangsúlyozza is: az „*azt a kirakatban lévő aranyórát akarom*” nem elsődleges indok, és csak azért ad magyarázatot arra, hogy miért mentem be a boltba, mert egy elsődleges indokot sugall – például *azt, hogy meg akartam venni az órát*” (uo.). Ugyanakkor azt is írja, hogy „*[e]gy szándékolt eredmény egyenes leírása gyakran jobban magyarázza a cselekvést, mint annak kijelentése, hogy az eredménye szándékolt vagy kívánt volt*” (uo. 8). Davidson a szándék és az indok fogalmát szinonimákként használja.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Az „elsődleges” indok teljes indok, vagyis a pro-attitűd és a vélekedés együtt szerepel a magyarázatban, noha gyakran csak az egyik komponensre hivatkozunk indokként, a másikat kézenfekvőnek tekintve (Davidson 1963. 6–7). Viszont az elsődleges indok összetevői között a pro-attitűd az elsődleges, mivel kijelöli, milyen cselekvés kívánatos. A vélekedés csak megállapítja, hogy egy adott cselekvés ilyen jellegű-e.

<sup>7</sup> Searle cáfolja ezt a felfogást. Szerinte a vágyak és vélekedések eleve nem lehetnek racionális (megfontolt indokokon alapuló) cselekvések okai, hanem általában csak irracionális vagy nem racionális cselekedeteket idézhetnek elő kauzálisan (Searle 2011. 12–17). Már annak felvetését is elhibáztattnak tartja, hogy az indokok okok lennének, mivel az okok jellegzetesen események, míg az indokok sohasem azok – megadhatjuk valaminek az indokát egy okra hivatkozva, de e kettő még nem lesz ugyanaz (uo. 107).

<sup>8</sup> Az attitűd fogalmához a következőt érdemes hozzátenni. Davidson a vágy–vélekedés párost gyakran attitűd–vélekedés párosként említi (Davidson 1963. 9, 10, 12). Csakhogy Hume



Searle együtt utasítja el Williams „motivációs készletét” és Davidson „pro-attitűdjeit” mint a tág értelemben vett vágyak listáját. Mindkettő tartalmaz olyan elemeket, mint „a cselekvő elkötelezettsége” (Williams) vagy „amit a cselekvő 'kötelességszerűnek' vagy 'kötelezőnek' gondol” (Davidson). Mindkét lista „elhomályosítja a cselekvés vágyfüggő és vágyfüggetlen indokai megkülönböztetését: a között, amit az ember meg *akar* tenni és aközött, amit meg *kell* tennie, akár tetszik, akár nem” (Searle 2001. 169-170). „De miért e megkülönböztetés? Az emberek valóban megtehetik, hogy eleget *akarjanak* tenni kötelezettségeiknek és betartsák ígéreteiket. Igen, de ez nem olyan, mint akarni egy csokoládé-fagyaltot. Az *ígéret* esetében a vágy a vágyfüggetlen indoknak az elismeréséből ered, hogy az egy kötelezettség. Az *indok megelőzi a vágyat és annak alapját képezi. A csokoládé-fagyalt esetében a vágy az indok*” (uo. 170. Kiemelés az eredetiben). A cselekvő elköteleződésével maga teremti meg cselekvése vágyfüggetlen indokát, nem valamilyen külső előírásnak vagy erkölcsi kötelességnek engedelmeskedik. Ám, hogy ezt megtehesse – ígéretet tegyen, házasságot kössön, igaz kijelentéseket tegyen –, ahhoz szükség van olyan intézményekre, amelyek lehetővé teszik az érvényes kötelezettségvállalást.

#### V. A VÁGYAK RÉSZBEN VAGY EGYÁLTALÁN NEM INDOKOK (NAGEL, SCANLON, SEARLE)

Elterjedt kézenfekvő gondolat, hogy motivációnk eredetét a vágyak képezik és indokaink a vágyak érvényesülését szolgálják. Az indokok ebben a megközelítésben a vágyak tárgyának elérésére irányuló megfontolások. Ezt az álláspontot képviselte Hume, Davidson és Williams is. És ezt kérdőjelezte meg Thomas Nagel:

Az a törekvés, hogy minden indokot vágyakból vezessünk le, annak elismeréséből fakad, hogy az indokok képesek motiválni; és azzal a feltételezéssel párosul, amelyet vitatok, nevezetesen hogy minden motiváció valamilyen vágyból ered. Az általam

---

a vélekedéseket is attitűdöknek tekintette, amelyek nem az értelemnek az érzelmektől megkülönböztetett kategóriába tartozó tevékenységei. És ezt teszi Davidson is, amikor ezt írja: „Azokat az ígéket nevezhetjük mentálisnak, amelyek olyan proposíciós attitűdöket fejeznek ki, mint vélekedni, szándékozni, vágyakozni, remélni, tudni, érzékelni, észrevenni, emlékezni stb.” (Davidson 1970. 210). Searle a következőképpen bírálja e fogalomhasználatot: „Nem minden intencionális állapot tartalmaz teljes proposíciót intencionális tartalmaként. A vélekedések és vágyak teljes proposíciót tartalmaznak, de a szeretet és a gyűlölet nem szükségképpen. Valaki egyszerűen szeretheti Sallyt vagy utálhatja Harryt. Emiatt néhány filozófus azokat az intencionális állapotokat, amelyeknek teljes proposíciós tartalma van, 'proposíciós attitűdnek' nevezi. Eza terminológia zavaros, mivel azt sugallja, hogy egy vélekedés vagy vágy egy proposícióra vonatkozó attitűd, noha nem az. Ha azt gondolom, hogy Clinton az elnök, akkor attitűdöm Clintonra vonatkozik, magára az emberre, nem a proposícióra. A proposíció a vélekedésem *tartalma*, nem pedig tárgya” (Searle 2011. 36).

elutasított természetes felfogás a következő: mivel minden motivált cselekvést valamilyen, a cselekvőben meglévő motiváló tényezőnek kell kiváltania, és mivel vélekedés önmagában nem vezethet cselekvéshez, a cselekvő valamilyen vágyának kell közreműködnie ahhoz, hogy a cselekvés a cselekvő sajátja legyen. E nézet szerint bármi másnak, bármilyen külső tényezőnek vagy vélekedésnek, amelyre a cselekvés magyarázatában hivatkozunk, kapcsolatban kell állnia azzal a vágygal, amellyel a cselekvő az adott időpontban rendelkezik és amely a cselekvést vagy annak célját tárgyává teheti. Ennélfogva bármely láthatóan prudenciális vagy altruisztikus cselekvést a cselekvés célja – a cselekvő jövőbeli érdeke vagy másvalakinek az érdeke – és azon vágy közötti kapcsolattal kell magyarázni, amely most mozgásba hozta. Ez a nézet lényegében tagadja a távolabbról motivált cselekedet lehetőségét, akár időbeli, akár személyek közötti legyen ez a távolság” (Nagel 1970. 27).<sup>9</sup>

E nézet értelmében egy személy saját jövőbeli érdekei vagy mások érdekei *önmagukban* nem szolgálhatnak cselekvés indokául, hanem csak akkor, ha ugyanakkor az arra irányuló vágy is jelen van (uo. 28).

Nagel szerint az a feltételezés, hogy minden szándékos cselekvést egy motiváló vágy idéz elő, a „motivált vágyak” és a „nem-motivált vágyak” összekeveréséből fakad. Sok vágy és sok vélekedés megfontolást követő döntés eredménye (uo. 29). Az éhséget az élelem hiánya idézi elő, de nem motiválja. Azt a vágyat viszont, hogy elmenjünk bevásárolni, mivel nincs semmi a hűtőszekrényben, az éhség motiválja. Mind a vágy, mind a cselekvés esetében helytálló a racionális és a motivációs magyarázat is. Noha általánosan elismert, hogy némely vágy maga is motivált, a kérdés az, hogy „vajon mindig található-e egy másik vágy a motivált vágy mögött, vagy pedig olykor az eredeti vágy motivációja nem tartalmaz semmilyen hivatkozást egy másik, nem motivált vágyra” (uo.).

A motivált és a nem motivált vágyak megkülönböztetése kevésnek tűnik Hume álláspontja cáfolatához, amely szerint *végző soron* minden cselekedetünk valamilyen vágyunk folyománya. E megkülönböztetéssel már Hume is szembenézett: „Kérdezzünk meg valakit, hogy *miért edzi testét*: azt fogja felelni, *azért, hogy egészségét megőrizze*. S ha ezután azt kérdezzük, *miért vágyik az egészségre*, rögtön azt válaszolja, *mert a betegség fájdalmas*. S ha kérdezősködésünket tovább folytatjuk, és arra keresünk választ, *miért gyűlöli a fájdalmat*, lehetetlen, hogy ilyet adjon. Ez ugyanis a végző cél, s nem utal további tárgyakra.” (Hume 2003. 116.) Nagelnek sokféle érve van arra vonatkozóan, hogy a cselekvés motívumai vágyaktól független indokokból is fakadhatnak, de elismeri, hogy „minden motiváció magában foglalja a vágy jelenlétét” (uo. 32), majd hozzáteszi, hogy ebből

<sup>9</sup> E kritikát némiképp problematikusnak látom Hume kapcsán. Az 1. pontban idézett szövegekből az derült ki, hogy Hume szerint a jövőbeli események ideája jelenbeli vágyakat kelthet bennünk a képzelőerő révén. A szimpátia természetes érzülete pedig felkeltheti bennünk a más személyek megsegítésére irányuló vágyat.

nem következik, hogy a vágy motiváló hatást gyakorol. A vágy nélkülözhetetlen nyersanyag, de nem ő szolgáltatja a cselekvés indokát (uo. 31).

Searle kategorikusan megkülönbözteti a vágytól függő és a vágyaktól független indokokat. Az utóbbiak a kötelezettségek (Searle 2001. 174–175). Ő is elfogadja a vágyakra visszavezetett indokok meglétét, kivéve a kötelességből végrehajtott cselekvések esetét: ilyenkor a cselekedet indokát vagy motívumát semmiféle vágyra nem lehet visszavezetni, hanem csak arra, hogy a cselekvő korábban mit tett vagy milyen tényállással szembesült. Scanlon viszont azzal a radikális felfogással áll elő, hogy a vágyak önmagukban egyáltalán nem lehetnek indokok, hanem a tőlük független indokok ruházzák fel a vágyakat motiváló erővel. *What We Owe to Each Other* című könyve első fejezetének fő mondandója:

Amellett fogok érvelni, hogy a vágyak, amennyiben meg vannak különböztetve az indokok elismerésétől, sokkal kevésbé alapvető szerepet játszanak a gyakorlati gondolkodásban, mint általában feltételezik. Valójában arról győződtem meg, hogy ha a „vággyal rendelkezni” olyan állításként értendő, amely különbözik attól, hogy „valamit egy indoknak látni”, akkor ez a vágy szinte semmilyen szerepet nem játszik a cselekedet igazolásában és magyarázatában (Scanlon 1998. 18).

## VI. RAZ: A CSELEKVÉS INDOKAI TÉNYEK

Joseph Raz alkotta meg az emberi cselekvés indokainak legkidolgozottabb filozófiai elméletét és politikai filozófiai alkalmazását. A témában írott könyvei hosszú sorában az első a *Practical Reason and Norms* (Raz 1975/1990) volt, amelyben kifejtette a gyakorlati indokok általános elméletének alapjait, kidolgozta legfontosabb speciális fogalmait és e fogalmak közti viszonyokat. Annak megálapításával kezdte, hogy nagyon sok mindennek lehet indoka, például cselekvéseknek, vélekedéseknek, vágyaknak, érzelmeknek, attitűdöknek, normáknak és intézményeknek, de a cselekvés és a vélekedés indoka a legalapvetőbb, a többi tőlük függ és belőlük ered. Ebben a könyvben kizárólag a cselekvés indokaival kívánt foglalkozni, mert úgy gondolta, nincs alapvető különbség a cselekvések és a vélekedések indokai között. Fő logikai tulajdonságaik közösek, úgyhogy amit a cselekvés indokairól mond, az nagyrészt az episztemológiai indokokra is érvényes (Raz 1975/1990. 15).

Az indok fogalmának három elsődleges használata van: magyarázat, értékelés, cselekvésirányítás. E három használati mód kölcsönösen függ egymástól. „Indokok csak azért használhatók a cselekvés irányítására és értékelésére, mert a magyarázatában is felhasználhatók, és a magyarázat ezen típusának egyedülálló tulajdonsága, hogy a viselkedést azokra a megfontolásokra hivatkozva magyarázza, amelyek a cselekvő viselkedését irányították” (uo. 16).

Az indokokat három különböző dologgal szokták azonosítani: kijelentésekkel, vélekedésekkel vagy tényekkel. Nem lehetnek csak kijelentések indokok: nem természetes azt mondani, hogy az a kijelentés, hogy esni fog, indoka annak, hogy esernyőt vigyek magammal. Indokként arra a tényre lehet hivatkozni, hogy esni fog, vagy arra a vélekedésemre, hogy esni fog. Raz szerint a tények indokok. „A vélekedések néha indokok, de téves lenne minden indokot vélekedésnek tartani. Az indokokat a viselkedés irányítására használjuk, az embereket a tényleges helyzetnek kell irányítania, [...] csak a tények, és nem a bennük való hit irányíthatják a cselekvőt – és ez az indok. Ha p, akkor az a tény, hogy én nem hiszem, hogy p, nem biztosítja, hogy p ne lehetne számomra indok valamilyen cselekedet végrehajtására. Ha az indokok dolga a viselkedés irányítása és értékelése, akkor nem minden indok vélekedés. Úgy tűnhet, hogy azok az indokok, amelyek a cselekvőnek sem nem vélekedései, sem nem vágyai, nem használhatók viselkedése magyarázatában, de ez tévedés. A magyarázat attól a vélekedésétől függ, hogy fennáll-e az indok, de ebből nem következik, hogy a vélekedése volna az indok. Mindössze azt mutatja ki, hogy a cselekvő viselkedésének ilyen típusú magyarázata azon vélekedésein alapul, hogy bizonyos indokok érvényesek, s nem azon a tényen, hogy tényleg érvényesek. Megérthetjük viselkedését még ha úgy gondoljuk is, hogy tévesen hitte azt, hogy jó indokai vannak azt tenni, amit tett” (uo. 17).

Kétféleképpen hivatkozhatunk tehát indokokra, sőt megkülönböztethetnénk akár az indok két fogalmát is. Ám a jelentőségük nem egyforma. Csak a tényként felfogott indokok *normatív* erejűek, csak ezek határozzák meg, hogy mit kell tenni. „Annak eldöntéséhez, hogy mit kell tennünk, azt kell megtudnunk, hogy milyen a világ, nem pedig azt, hogy mit gondolunk. Az indokok másik fogalma kizárólag magyarázó célokra használható, de cselekvésirányítás céljára egyáltalán nem. Pont ez mutatja meg, hogy a tisztán magyarázó értelem a másodlagos, előfeltételezi a másikat, viszont az nincs előfeltételezve általa” (uo. 18–19). A cselekvő viselkedésének az indokaival történő magyarázata azon alapul, hogy mit gondolt arról, mit kéne tennie, hogy miként ítélte meg az esetben érvényes releváns indokokat az elsődleges, normatív értelemben.

Meglepő módon Raz kiáll Williams indokfelfogása mellett. Ez furcsán hangzik objektivista álláspontja alapján, amelyre Searle is épít Williams ellenében (Searle 2001. 103). Raz egy tekintetben áll ki Williams mellett: az indokok normatív és magyarázó szerepének viszonyát illetően. Az internalizmus–externalizmus megkülönböztetést elhibázottnak tartja. (Raz 2011. 27–29).

## VII. KONKLÚZIÓ HELYETT

Értekezésem nem valamilyen határozott tétel alátámasztására irányul, jelentős és újszerű konklúzió levonásával. Célom a gyakorlati indoklásról szóló szakirodalom egy részének vázlatos áttekintése volt. Az áttekintés szűkre szabott és hiányos: a fontos szövegek töredékére terjed ki és a számba vett koncepciók mélységi bemutatását sem nyújtja. Meg sem kísérli számos, központi fontosságú téma tárgyalását, például azt, hogy mi az erkölcsi megfontolások helye a cselekvés indokai között. Nem foglalja közre az indokok fajtáinak megkülönböztetésével és viszonyuk vizsgálatával. Nem tárgyalja a külső indokokat. Ezzel kapcsolatban csak két kommentárt említ: Searle részben externalista nézetét, amely elutasítja Williams motiváció-elméletét, illetve Raz álláspontját, amely elfogadja Williams indokfelfogását, de elutasítja az externalizmus és internalizmus megkülönböztetését.

Komoly hiányosság természetesen Joseph Raz témába vágó munkásságának és a hozzá kapcsolódó jelentős szekunder irodalom eredményeinek áttekintése. Legalább ekkora hiányosság Derek Parfit utolsó, grandiózus művének, az először két (1400 oldal), majd végül három kötetessé dagadó (további 500 oldal) *On What Matters* (Parfit 2011; 217) művének – az analitikus etika summájának a kihagyása. A jelen témához kapcsoló számos fontos állítása közül kettőt emelek ki. Az első rész 1. fejezetének 1. pontjában Parfit ugyanazt állítja, mint Raz: a tények nyújtanak indokokat számunkra, amikor valamely vélekedésünk, vágyunk vagy cselekvésünk mellett szólnak. Amikor az indokaink arra, hogy valamit megtegyünk, erősebbek annál, hogy valami mást tegyünk, akkor lehet, hogy azt a cselekedetet, amely mellett a legtöbb indok szól, meg kell tennünk. Bár a tények szolgáltatnak indokokat számunkra, a vélekedéseinken múlik, hogy racionálisan mit akarhatunk vagy tehetünk. A hatodik rész 24. fejezetében a 83. pont a következő állítást tartalmazza: Noha egyértelmű, hogy gyakran rendelkezünk belső indokokkal a cselekvésre, egyesek azt hiszik, hogy nincsenek külső indokok. Ha mindkét fajta indokkal rendelkezünk, ahogy Parfit gondolja, akkor csak a külső indokok lehetnek fontosak. Ez a felfogás meglehetősen felforgatja az eddig tárgyalt koncepciók jó részét.

## IRODALOM

- Bricke, John 1974. Emotion and Thought in Hume's *Treatise*. In Terence Penelhum – Roger A. Shiner (szerk.) *New Essays in the History of Philosophy. Canadian Journal of Philosophy. Supplementary Volume No. 1, Part I.* 53–71.
- Davidson, Donald 1963. Action, Reasons, and Causes. In Davidson 1980. 3–19.
- Davidson, Donald 1976. Hume's Cognitive Theory of Pride. In Davidson 1980. 277–290. <https://doi.org/10.1093/0199246270.003.0015>
- Davidson, Donald 1980. *Essays on Actions and Events*. Oxford, Oxford University Press.

- Elster, Jon 1983a. *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139171694>
- Elster, Jon 1983b. *Explaining Technical Change*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Elster, Jon 1986. Introduction. In Jon Elster (szerk.) *Rational Choice*. New York, New York University Press. 1–33.
- Hume, David 2003. *Tanulmány az erkölcs alapekeiről*. Ford. Miklósi Zoltán, Babarczy Eszter. Budapest, Osiris Kiadó.
- Hume, David 2006. *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Luce, R. Duncan – Raiffa, Howard 1957. *Games and Decisions. Introduction and Critical Survey*. New York, Dover Publications.
- Mele, Alfred R. 1997. Introduction. In Alfred R. Mele (szerk.) *The Philosophy of Action*. Oxford, Oxford University Press. 1–26.
- Nagel, Thomas 1970. *The Possibility of Altruism*. Princeton NJ, Princeton University Press.
- Parfit, Derek 2011. *On What Matters*, 1–2. kötet. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199572809.001.0001>
- Parfit, Derek, 2017. *On What Matters*, Vol. 3. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198778608.001.0001>
- Railton, Peter 2006. Humean Theory of Practical Rationality. In David Copp (szerk.) *The Oxford Handbook of Ethical Theories*. Oxford, Oxford University Press, 265–281. <https://doi.org/10.1093/0195147790.003.0011>
- Rawls, John 2000. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Szerk. Barbara Herman. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Raz, Joseph 1975/1990. *Practical Reason and Norms*. Oxford, Oxford University Press.
- Raz, Joseph 2011. *From Normativity to Responsibility*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199693818.001.0001>
- Scanlon, Thomas M. 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- Searle, John R. 2001. *Rationality in Action*. Cambridge MA, The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/5759.001.0001>
- Williams, Bernard 1981. Internal and External Reasons. In *Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980*. Cambridge, Cambridge University Press. 101–113. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139165860.009>

## A könyvégetés elveszett kultúrája

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20361>

Ha fellobbannak is a világban könyvmáglyák, nyugaton nincs már tűz a könyvégetésekben. Egykor veszedelmesnek tartott erőket ítélték tűzhalálra. A könyvektől felénk ma legfeljebb néhány groteszk politikus vagy fanatikus szubkultúra tart – a tragikus ezúttal is komikusba fordult.

Ideje megemlékeznünk az emberi civilizáció ama évezredeiről, amikor a szavak, könyvek, képek stb. tiltásának, ünnepélyes megsemmisítésének még megvolt a rémületet keltő vagy éppen felszabadító dimenziója, hihető pátosza, súlya. Amikor a szövegrombolás fúriáját még nem pusztán langyos viszolygás kísérte. Azokról az időről, amikor még félték a szavakat, mert azok roppant erővel bírtak, s hiszen valóban: az az elmúlt világ a szó világa volt.

Az emberiség hosszú gyermekkora volt ez, amikor a szó varázserővel bírt, a tiltás szent, a tiltott szavakat kimondani, leírni, terjesztetni pedig bűn, olykor meg boldog lázadás, csíny, próba volt: szembeszegülés a felsőbb erővel. A nemnek csak ott van értelme, ahol az igennek is: összetartoznak, egymásra utalnak.

### I. MÁGLYÁK HŰVÖSE

Úgy tűnik, lezárult a könyvégetések nyugati kultúrája. Nevetségessé vált a Harry Potter-könyvek lengyel és amerikai egyházi személyek általi elégetése is éppen úgy, mint az észak-karolinai Canton lelkészének 2009-es felhívása egy nagy, közös halloweeni könyvégetésre, ahol a King James-változattól eltérő valamennyi „sátáni” Biblia-fordításnak terveztek tüzet rakni. Grillesírkét is ígérték a *book-burning party* résztvevőinek, de mindössze néhány szeminaristát érdekelt a dolog, a tűzoltóparancsok pedig figyelmeztette őket, hogy a nyilvános gyújtogatás a városi közrend-szabályzatba ütközik. Az autodaféból lett csirkesütést hamar elmosta az eső.

A könyvpusztítás mára Kelet-Európában is sokat veszített vonzerejéből,<sup>1</sup> s bár egy budapesti neonáci vezető néhány éve kijelentette, hogy „soha nem késő újból könyvet égetni”, láthatóan tévedett: amikor 2020-ban egy magyar parlamenti képviselő nyilvánosan megsemmisített egy mesekönyvet, amelyben nem hagyományos családmódlben élő figurák is normális szereplőként jelentek meg, tette értetlenséget váltott ki, és nevetség tárgya lett. A pusztulásra szánt – addig kevesek által észrevett – könyv pedig néhány héten belül három új kiadásban fogyott el, s hét másik nyelven is kiadták. Pár évvel ezelőtt nemzetiszocialisták harminc magyar településen tűzre vetették többek között Kertész Imre, Radnóti Miklós műveit, ám ez alig váltott ki komoly nyilvános reakciót, nem került a vezető hírek közé sem. Az állampolgári szabadságjogokat védő társaság szerint a könyvégetések legfeljebb tűzrendészeti problémát jelentettek. A hatalom által elfajzottnak talált irodalom (*entartete Literatur*) védőfóliába csomagolásának bátortalansága mindennél jobban jelzi a daliás idők alkonyát.

Hová lettek az évezredekben át szép tömegeket (az 1521-es, lutheránus könyveket égető londoni ünnepeén például harmincezres közönséget) vonzó könyvmáglyák, az egyetemes emberi kultúrának ezek a rendre fellobbanó fényei? A 20. században is élt még ez a könyvekkel egyidős hagyomány – egyfelől megszálló hadak igyekeztek ápolni, pl. a löweni könyvtár mindkét világháborúbéli német felgyújtásakor, vagy a hatalom szisztematikus akcióiként a náci vagy a sztálinista rezsimekben, a kínai kulturális forradalom vagy a kambodzsai „vörös khmer”-uralom alatt, másfelől a tömegek lázadásának némely alkalmával is, amilyen az 1956-os budapesti volt, ahol komoly közönségikert aratott Marx és Lenin műveinek utcai elégetése. De égtek a könyvek a világháború utáni Amerikában is (pl. Steinbeck, Wilhelm Reich), Svájcban, Kelet- és Nyugat-Németországban (a „Schundliteratur”, de olykor Camus, Grass, Kästner, Nabokov is). A chilei, boszniai, afganisztáni, indonéziai, egyiptomi, Mali-beli könyv- és

<sup>1</sup> Kelet-Európában néhány évtizede még rezzenetlenül tartott ez a világ. Az állami könyvégetés egyik utolsó kiszemelt helyszínén, gimnáziumomban irodalomtanárom, aki egyben az iskola könyvtárosa is volt, értettségi után évente kiválasztott három diákok. Egyenként a százéves, gazdag könyvtárba hívta őket, és ott kinyitotta a takarítóeszközök kamráját. Seprűraktár helyett az *Ezeregyéjszaka* kinceskamrája tárult fel: addig nem látott könyvek sokasága. Vidd el, amit szeretnél, mondta a varázsló, s az addig rejtett polcokon szörnyű és nagyszerű műveket láttam egymás mellett: giccses és politikai brossúrákat, ómagyar irodalmi szövegeket, kora újkori műveket, klasszikusokat és Sztálin ifjúságáról írt hőskölteményt. Az akkor elmúlt száz év különböző rezsimjei ugyanis rendre az iskola kazánházába parancsolták az éppen nemkívánatos könyveket, a fűtő és a mindenkori könyvtáros azonban titkos cinkosságban elégetés helyett az egyre bővülő takarítószertárba rejtették, hogy azután ránk bízzák a tűzhalálra ítélt irodalmat. Valami azonban megváltozott erre felé is az elmúlt évtizedekben. A nyolcvanas években a megjelenésük után betiltott magyar könyveket már csendben, szegénylősen küldték könyvzúzdába. Amikor pedig 2011-ben a rendőrség (nemzetgazdaságilag haszontalan luxusfilozófia gyanúját dokumentálandó) lefoglalta a könyvkiadónknál megjelent új Platón-összkiadás kötetait, s verőbrigádok erőszakkal fenyegették könyvárusainkat, ha nem tüntetik el e könyveket a polcokról – már végképp nem volt kilátás rendes könyvmáglyára.



könyvtáregetésekre nem is olyan régen került sor. Mi az, ami megváltozott – legalábbis a háborúktól és totális diktatúráktól, a hagyományok vagy ideológiai, illetve bürokratikus elnyomás homogenizáló hatásaitól mostanában megkímélt nyugati világ utóbbi évtizedeiben?

Azt hiszem, errefelé mostanra hiányzik a hatásos könyvégetés két értelemadó előfeltétele.

Az egyik, eredetileg nem jelentéktelen, de nem is nélkülözhetetlen *technikai előfeltétel*, a szövegek kis példányszáma már Gutenberggel, a végtelen sokszorozhatósággal odalett. Az alexandriai könyvtár elpusztításával okozott veszteség még pótolhatatlan volt. Jó 570 év óta azonban a tűz ritkán semmisítheti meg egy nyomtatott szöveg nyilvános létezését. (A muzeális értékű irományok eredeti példányainak elvesztése persze nagy eszmei kár is, egy-egy közösség identitását, kulturális emlékezetét rombolhatja.)<sup>2</sup> De a könyvmáglyák célja nem is pusztán a konkrét információ fizikai eltüntetése, legalább ilyen fontos az aktus társadalmi üzenete.

A látványos könyvégetéseknek az információtechnikai fejlődés nem vetett véget, hiszen a 20. századba nyúlón megmaradt régi *szimbolikus funkciójuk*. Úgy tűnik, mostanára *ez*, a hatásossághoz nélkülözhetetlen feltétel veszítette el erejét arra, hogy a gyűjtogatók szubkultúráján túl helyeslést vagy legalábbis elfogadást váltson ki.

## II. A KOMMUNIKATÍV ELUTASÍTÁS FORMÁI, CÉLJAI

Gesztusok, témák, képek, szövegek vagy szavak szimbolikus elutasítása csak az azonos vagy hasonló fogalmakban gondolkodó társadalmakon, csoportokon belül hatékony kommunikatív praxis. (Ha valaki Svájcban elutasítja a kézfogást gyermeke tanítónőjével, mert távoli szülőhelyén nőt idegen férfi nem érint, az az Alpok között értetlenségbe ütközik stb.)

A kommunikatív elutasítás számos formája közül – a tiltástól, a megbélyegzésig, a demonstratív pusztítástól a bojkottig vagy az ignorálásig – az elutasított radikális és tartós kiiktatását a társadalomból *a tiltás* és *a pusztítás* célozza.

Míg *a tiltás* valamely fizikai vagy verbális, illetve képi cselekedet *meg nem tétele*t várja el, gyakorlását előzi meg – addig a veszélyesnek ítélt jelképek, tárgyak, szövegek (gyakran szerzők) *látványos kivégzése* maga *aktív* tett, amelynek üzenete nem a megakadályozás, az eltitkolás, az elhallgatás, hanem a nyilvános, közös és demonstratív elutasítás és legyőzés. A nyilvános megsemmisítés *egyben indirekt elismerés* is: az ellenfél mint potens rivális szimbolikus (vagy látványos

<sup>2</sup> Lásd az afganisztáni, boszniai, Mali-beli könyvtárak elpusztítását.

fizikai) megölésével az elpusztítandó jelenlétének, komolyságának elismerése, kihangsúlyozása.<sup>3</sup>

Belső társadalmi küzdelmek vagy háborúk során a tiltás és pusztítás célja természetesen nem valamely mindenkire átfogó konszenzus vagy közös tradíció védelme, megerősítése, hanem épp ennek híján az adott *kulturális tér uralása*.<sup>4</sup>

Célszerű tehát megkülönböztetni 1) a konszenzusra támaszkodó tiltást és rombolást a harci eszközként alkalmazottól; 2) utóbbiakon belül a hatalom gyakorolta tiltást és kommunikatív pusztítást az „alulról” vagy egy rivális autoritás által kezdeményezett változatoktól; 3) a tiltást a demonstratív kulturális pusztításoktól; 4) a *könyvégetést* más nyilvános kulturális rombolásoktól – még ha ezek együtt is járhatnak.

### III. A KÖNYVÉGETÉS ÉRTELMEZŐ KONTEXTUSÁNAK VÁLTOZÁSA

*Szövegek nyilvános elpusztításának* akkor van erős szimbolikus üzenete, értelme és hatása, ha maga a szöveg, a szó eleve különösen nagy súllyal bír az adott társadalomban. Paradoxona, hogy épp ott fordul ellentétébe, ahol a legerősebb a könyv mágikus-szagrális tisztelete. A három könyvvallás szövegei szentek, s híveik szemében az emberi létezés teljességét képviselik. Ami kívül esik horizontjukon, az eleve nem bírhat igazi létezéssel, hiszen e horizont mindent átfogónak számít. A nem igazi létező megtagadása tulajdonképpen redundancia. Túlbuszóság, mely a tagadottat szándéka ellenére negatívan integrálja.

A nekünk ismerős, a *Biblián* és a görög filozófia fogalomközpontú hagyományán alapuló kultúra évezredekken át a szó, a névadás, a megnevezés mágikus-szagrális erejébe, minden értelemösszefüggés, világ kiindulópontjaként szolgáló mivoltába vetett hitre épült.

A *Genézis* nyitó szavai „És monda Isten: Legyen világosság: és lőn világosság.” (1Móz.1.3.), és Jánosé: „Kezdetben vala az Ige, és az Ige vala az Istennél, és Isten vala az Ige.” (Ján.1.1) annak a hosszú korszaknak a kapujában állnak, amelyben e kor végén Wittgenstein mondata egyszerre idéz fel még egyszer, és fordít visszájára: „A szavak tettek”. Itt már nem a szó teremti az értelemösszefüggést, a világot, hanem a használat, a praxis tölti fel jelentéssel a szavakat.

<sup>3</sup> Lásd barlangrajzok vadállataiba karcolt dárdák, foglyul ejtett ellenségek vagy bűnösök ünnepélyes kivégzése, zsákmányolt zászlók és jelvények porba vetése, legyőzött hatalmak reprezentatív épületeinek lerombolása, bálványok vagy a gyűlölt személyiségek szobrainak ledöntése, valamely elutasított, megszakítani kívánt, idegen kontinuitás szimbolikus hordozóinak kigúnyolása, „meggyalázása”, látványos felszámolása, képrombolások, vagy akár a telet jelképező szalmabábok felgyújtása, a világosság rituális támogatása a sötét, az éj legyőzésében stb.

<sup>4</sup> Alighanem ide tartozik, hogy a részben orosz anyanyelvű lakossággal bíró, háborús Ukrajnában kivonták a könyvtárakból és könyvesboltokból az orosz irodalmi műveket.

E kultúrában a szavak roppant súlyát eredetileg ismeretesen az adja, hogy minden szó már egy egész világot involvál, létrehozza világának kontextusát, összefüggésrendjét, kontúrait – a névadás itt nem egyszerűen a világ elemeinek elnevezése, hanem e világ teremtmő aktusa, megformálása, s ezzel egyben sajátta építése, birtokbavétele.

Ebben a hagyományban a szó, a név tehát nem kicsiny valami, hanem az egész mindenséget hívja elő, ezért mondta volt a kobryni Mose rabbi: „Aki magát nagyobbak képzei, mint a szó, arról mi nem beszélünk.” (Buber 2006. 617.) A mondat e kultúra lényegét és határait jelzi. Ameddig a szavak őrzik világot involváló erejüket, addig nemcsak élet és halál múlik rajtuk, hanem élet és halál lehetőségessége is. Ahogy világenderemtő szó választja el egymástól a fényt és a sötétséget, az eget és a vizeket, úgy a szó, a névadás tesz bármit *valamivé*, emeli ki az élő az amorf, szó előtti, reflektálatlan, differenciálatlan mindenségből. A mondat, hogy „és az Ige vala az Istennél”, azt jelenti ki, hogy akinél a szó, annál a világenderemtő hatalom; a szó birtokosa, a megnevező: világának birtokosa, ura, istene. Amikor János ehhez hozzáteszi, hogy „*ez kezdetben az Istennél vala*”<sup>5</sup> (kiemelés tőlem – M. T.), arra a mózesi helyre is utal, mely szerint *ezt követően* az ember részlegesen maga is szert tett a megnevezés isteni hatalmára: „és nevet ada az ember minden baromnak, az ég madarainak és minden mezei vadnak.” (1Móz.2.20.) A névadás által lesz az ember a teremtés társává, juniorpartnerévé, ezáltal gyakorolja istenképmásiaságát. A szó előtt – a szó nélkül – csak őskáosz van: „A föld pedig kietlen és pusztá vala, és setétség vala a mélység színén.” (1Móz.1.2.).

A *Biblia* nem a világról szóló információk, történetek gyűjteményének vagy értelmezésének tudja magát, hanem a világban kinyilatkozó értelemnek: a világnak – annak írott dimenziójában. Nem a világ könyve – *a világ itt maga: könyv*. A *Szentírást* magyarázó *Báhir* és a *Zohár* könyve minden egyes betűnek és szó-nak egymástól és a teremtéstől elválaszthatatlan metafizikai mélységet tulajdonít, ezért a szó szoros értelmében létkérdésnek látják e mélység feltárását.

E hagyomány egyes kommentárjai még messzebb mennek: „Így szólt az Úr: A világ és az ő teljessége csupán az Írás kedvéért léteznek...” (Gorion 1913. 24.)

A tradíció, mely a világot – a rabbinikus kommentároktól Ágostonon, Cusanuson, Paracelsuson át Galileiig vagy Goetheig – szó szerint vagy metaforikusan Isten könyveként olvassa, a magyarázata az írás (az Írás) ma elképzelhetetlen szerepének (vö. Blumenberg 1981). (A világ, a természet – Galilei majd így mondja – Isten tervének nyitott könyve. Ezt a könyvet Galilei persze a matematika *nyelvén* véli olvashatni).

A szó, a név, a szöveg hatalma közös tudása az ókor oszlopain királyi tetteket megörökítőknak – és az uralkodók neveit onnan levésőknak, a szent szövegeket lejegyzőknek, magyarázóknak – és az azokat kánonból kitagadóknak,

<sup>5</sup> Kiemelés tőlem – M. T.

a fogalmak valódi jelentését keresőknek, a dolgok és a gondolatok, az emberek és a városok, az elevenek és a holtak névadóinak – és a régi neveket kitörölve azokat újakkal felváltóknak, a történetmesélőknek – és a hamisnak tartott históriát másképp elbeszélőknek, a varázsigét mormolóknak – és az őket átokkal sújtóknak, a bölcs könyvek szerzőinek, olvasóinak, őrzőinek – és elpusztítóinak.

A könyvégetésnek éppen a világ egységes értelmébe, s ennek az értelemnek a szövegben testet öltő szentségébe vetett közös hit ad csak hitelességet. „Isten vala az Ige.” Csak ameddig élet-halál kérdésének tűnik minden szó, addig lehet roppant súlya mindenki számára az igaz és a hamis szöveg elválasztásának. A szakrálisnak tekintett szövegtől eltérő – annak világát megtagadó – „hamis” szavak elégetésének lényege nem a fizikai eltüntetés, hanem kollektív, szimbolikus hatástalanításuk. (Ezért elégedett meg gyakran az inkvizíció az eretnek művek nyilvános megtagadásával, s nem ragaszkodott mindig bűnbánó szerzőik elpusztításához is.)

Amikor a felvilágosodás gondolkodói szekularizálták, a racionális megismerés programjává tették az egységes világ egyetemes, közös értelmezhetőségének bibliai gondolatát, *egy végső soron egységes emberi eszközösség eszméjéből kiindulva* szavaikat még ehhez a feltételezett közösséghez intézték. Az ész ítélőszékének közösen belátható normái által tartották megkülönböztethetőnek az igaz és a hamis narrációkat. A könyv, a szöveg, mely mindenkihez akart szólni, továbbra is kulcsszerepre tartott igényt.<sup>6</sup>

Hume szavait felidézve Kant arról ír, hogy a történelem csakis leírt szövegeként, csak Thuküdidész könyve óta létezik, ám ez megkíván egy megszakítás nélkül fennálló, egységes műveltségű közönséget. A történelem tehát szövegegyüttes, írott kulturális emlékezet, de csak egy *kontinuus kultúrközösség* számára értelmezhető.

Ez a kultúrközösség – amennyiben egyáltalán beszélhetünk ilyenről – azonban fokozatosan semmivé lett. Az utóbbi kétszáz év olyan radikális írói, mint Marx, Nietzsche, Fritz Mauthner, Gustav Landauer vagy Walter Benjamin ismeretesen már tarthatatlan önáltatásnak látták a közös narratíva aktuális lehetőségébe vetett hitet. (Tulajdonképpen már Schelling és Schiller is megfogalmazta e tekintetben szkepszisét.)<sup>7</sup>

Amikor Jorge Luis Borges *könyvtár*ként ír a világról, már *végtelen sok könyv* áll az egyetlen szöveg helyén. A történelmet, a világot Benjamin is *szövegnek* tekin-

<sup>6</sup> A francia enciklopédia írói vállalkozásukkal még a világ egységes, mert racionális módon megkísérelt leírhatósága mellett tettek hitet. 35 kötetes (majd 166 kötetre bővülő) művük szándéka szerint a közös emberi tudás átfogó könyve volt, amelynek címlapján az értelem és a filozófia lerántja a fátylat az igazságról.

<sup>7</sup> Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszerében* felveti a kérdést, mi garantálja egyáltalán a történelemről szóló elbeszéléseink közösségét (Schelling 1983. 353–375), Schiller drámaiban, filozófiai tanulmányaiban és történeti munkáiban pedig nemcsak az egyes szubjektumok helyzet- vagy történeleminterpretációi idegenek egymástól, hanem maga a tényleges eseményfolyam is ellenáll bármiféle egységes emberi értelmezési kísérletnek.

tette, de a csak az idők végén feltáruuló egyetlen, abszolút szöveget aktuálisan az egymással konkuráló szövegek, értelemösszefüggések, narratívák harcaként mutatta be. Műveikben a világ szövegszerűsége egymással szemben idegen szövegekre esett szét.

Benjamin utolsó írásában (*A történelem fogalmáról*) maga a közös narratíva állítása is a diskurzus uralását szolgáló hatalmi fegyver, amellyel szemben csak a közös nyelv aktuális megtagadása nyit esélyt az alávetettek szubjektumvoltának védelmére (Benjamin 1980. 959–974). A hatalom szavai, történetei, elbeszélései az elnyomottakkal szemben gyilkosan idegen világot képviselnek, átvételük számukra önfeladást jelent. A társadalmi osztályok polgárháborúja szavak és szövegek totális háborúja, ellenséges kultúrák összecsapása egyazon társadalomban. A kommunikációs hegemoniáért folytatott harc e gondolata mára maga is a társadalmi küzdelmek csatatereit elemző egyik domináns teóriává vált.

Bár Benjamin éppen nem közös narratívájú társadalomról írt, az ellenséges kultúra szimbólumainak nyilvános megtagadása azért bírhatott valódi funkcióval, mert alapvetően csak két nagy, lényegét – a hatalomhoz való viszonyát – tekintve *befelé homogén*, hasonló kultúrájú csoportot, osztályt tételezett fel. A csoportokon belül egyértelműnek tekintette az ellenséges narráció elutasításának funkcióját, üzenetét. Elmélete azonban magában hordta annak kibontatlan lehetőségét is, hogy nem két, hanem számos narratíva rivalizál egymással. Ma ez alapélményünk. A társadalom régóta nem írható le két alapvető osztály hatalmi harcával, számos kisebb-nagyobb érdekcsoport küzd a nyilvánosság széles körében észlelhető megjelenésért, azért, hogy üzenetei közbeszéd részévé emelkedhessenek. Bizonyos témákban a narratívák olyan koalíciói jönnek létre, amelyekben egy másik tárgykörben egyébként rivális csoportok pozicionálnak átmenetileg és részlegesen egymás mellé. Baráti és ellenséges csoportok meghatározása alkalomról alkalomra változhat, felcserélődhet. Nincsenek már sem olyan „szent szövegek”, sem olyan tartósan rögzült kollektív narratívák, amelyek védelmében a velük ütköző szövegek, könyvek látványos, szimbolikus megsemmisítése egy viszonylag homogén és stabil kultúrközösség számára egyértelmű üzenetet hordozhatna, s többé-kevésbé egységes társadalmi hatásra számíthatna.

A párhuzamosan vagy egymásra rétegzetten létező narratívák újabb teoretikusai közül Odo Marquard az egymás mellett megjelenő számtalan elbeszélés sokféleségben a „monomitoszok” totalitárius kizárólagosságigényével szembeni védelmet, s a „polimitikus” kultúrában az emberi élet sokszínűségének, többdimenziós voltának elismerését látta (Marquard 2001). Reinhart Koselleck a fogalmaink hordozta különböző világok, dimenziók egyidejű egymásra rétegződését vizsgálta (vö. pl. Koselleck 2003). Az idő, a megélt élet pillanatnyi egysége e sokféleség szöttestéből áll, melynek egyik szála sem kizárólagos, így fogalmaink jelentése (az időről alkotottaké is) e különböző dimenziókhoz kötődik, azokon

belül értelmeződik.<sup>8</sup> Egy időben számos világ polgáraiként élünk, s változó, hogy az adott helyzetben melyik dimenziót tekintjük éppen elsődlegesnek, aktuálisnak. Ezek az identitások persze ütközhetnek is egymással, hiszen teljesen eltérő szempontok alapján képződnek. Kollíziók is hozzánk tartoznak.

A belátás, hogy fogalmaink, történeteink s az általuk képviselt világok különböző korokban és ugyanabban az időben is sokféle jelentéssel bírhatnak, hogy nincs közös, stabil és kizárólagos tartalmuk, vezethet historista pluralizmushoz, ahogy a nyelvi megértést, bármiféle közös narrációt illető szkepszishez, a narrációk osztályharcának vagy békés egymás mellett élésének teóriájához, vagy éppen anarchikus-játékos, karneváli esetlegességük gondolatához: valamenynyí változatban a lehetséges világok egyikévé relativizálódik a szavak által utalt értelemösszefüggés. Hiszen bár egy-egy dimenzióban közös világban élőknek gondolhatjuk magunkat az adott szempontból felfogott csoport tagjaival, egyidejűleg más csoportokhoz tartozásunk tudata mindjárt el is választ e részleges és sokszor ideiglenes vagy esetleges kommunikációs közösségtől. Ezért a demonstratív elutasítás rítusai – így a könyvégetések – sem számíthatnak a társadalmat átfogó egyetértésre.

*A szó mágikus-szagrális erejébe vetett hit hosszú korszakának elmúlása a szavakhoz, szövegekhez való új viszonyt, a nyilvános beszéd mint hatalmi instrumentum új formáit hívta életre.*

Egyfelől a szövegek nem szagrális státusuk, hanem egy-egy kommunikációs csoporton belüli speciális normák alapján számíthatnak hitelesnek, relevánsnak. E normák az adott csoporton kívül kevéssé ismertek is lehetnek, s idővel az adott csoporton belül is változhatnak. Ugyanaz a szöveg természetesen merőben eltérő hitellel és érvényességgel bírhat eltérő kommunikációs közösségekben.

Másfelől a legszélesebb közönséghez szóló nyilvános beszéd fókuszában egyre kevésbé maga a szó, a szöveg áll, hanem mindinkább a szónoki befolyásolás komplex, teátrális praxisa, amelyben nem a szavak, szövegek egyezményes jelentésének közvetítése, felidézése, más szövegekkel való ütköztetése, hanem a szónoklat éppen aktuális közönségéhez igazított panelek, gesztusok, a beszélő személye mint projekciós felület, előadásmódja, hangneme, retorikai fogásai, szavakon túli utalásai, sejtetései a hatás döntő faktorai. Paul Feyerabend már a nyolcvanas években úgy látta, hogy a nyilvánosságot előbb-utóbb a legszórakoztatóbb médiaszemélyiségek uralják, narratívájuk igazságtartalma pedig a közönség számára aligha megítélhető, és nem is döntő. Ebben – miként Marquard – a komolytalanság győzelmét üdvözölte a kizárólagos igazságról folyó, szerinte nagyképű viták fölött.

<sup>8</sup> Ez természetesen összevethető az individuum többretegű identitásának tudatosulásával: átélhetjük, hogy egyszerre tartozunk az emberi nemhez, egy nemzedékhez, Európához, egy országhoz, valamely néphez, vallási vagy kulturális tradícióhoz, szűkebb vagy szélesebb családhoz, szakmai, politikai vagy szabadidős közösséghez, a *pizza bianca* vagy a *pizza rossa* kedvelői, a vörös vagy a fekete hajúak, az egészségesek vagy a betegek közé stb.

Bár a jópofa vagy hordószónok politikusok sikere ezt látszik alátámasztani, azt hiszem, nyugaton már nem kell a teljes nyilvánosság uralásához szükséges győzelemre törekedni, hiszen nincs is egységes nyilvánosság. Elegendő felhasználni a nyilvánosság széttagoltságát, ezernyi részre, kis körökre szakadtságát, a kommunikáció számtalan csatornájának egymásmellettségét. A hatékony hatalomgyakorláshoz nem szükséges komplett világmagyarázatra támaszkodni, s hadat üzeni a konkurens világképeknek. Többnyire elég a hatalmat destabilizálni képes kérdések helyébe veszélyteleneket állítani, és az éppen adott témában a hatalomtechnikailag épp legfontosabbnak tűnő társadalmi csoportnak tolerálható, fogyasztható narrációt kínálni, mert az alternatív narrációk amúgy is ezerfélék, egymást semlegesítik, és csoportonként vagy akár egyénenként is eltérő preferenciájú befogadókhoz szólnak. S ez a fogyasztható narráció sem elsősorban egy meghatározott *szöveg*, inkább *szóhasználat*, beszédmód, gesztusvilág, *performance*.<sup>9</sup> Szavai kiürült, de könnyen megjegyezhető, ismétléssel bevéshető kifejezések.<sup>10</sup> A dominanciára törő kommunikációnak nem megsemmisítenie kell konkurensait, hanem szaporítania. Így emelkedhet ki a bizonytalan hitelességű, relevanciájú és cseppfolyós kontúrral bíró szavak, információk, történetek, tények és fikciók megítélhetetlen tengeréből a hatalom állandóan ismételt egyszerű üzenete átmenetileg egyetlen masszív tömbként. De ez válik a domináns narráció elleni támadás esélyévé is: ezernyi híreszteléssel, alternatív közléssel kétséget lehet ébreszteni vele szemben, szét lehet porlasztani, hogy azután egy új, erős színre lépéssel átmenetileg (hiszen többre sem szükség, sem esély) új irányba lökhető legyen a közbeszéd. Az ellentámadás által használt *fakenews*, információdömping, dezinformáció sem uralni, strukturálni akarja a nyilvános diskurzust, hanem szétverni, kompromittálni, szétzilálni, erodálni az uralkodó beszédet. Célja a dezintegráció.<sup>11</sup>

A változás lényege ezért, hogy *nem a narratívák küzdenek egymással*, és nem is közvetlenül a közönségért: *a harc a kommunikációt közvetítő csatornák befolyásolásáért*, a fölöttük gyakorolható elégséges kontrollért folyik. Nem a szavak, szövegek jelentése, hanem tartalmilag akár teljesen inkonzisztens pusztá *jelenlétük* relatív ereje a fontos.

A könyvégetés egykori rituáléja a szó, a könyv semmi mással össze nem vethető fontosságát demonstrálta. Egy közös nyelv bázisán létrejött, így végső soron összetartozó, egymás számára nagyon is érthető ellenfogalmak, ellennarratívák

<sup>9</sup> Ki emlékszik József Attila már a harmincas években sem realitást, inkább igényt képviselő szavaira: „»Szép szó« magyarul nem fölcicomázott kifejezést, hanem testet öltött *érvet* jelent.” (József Attila a *Szép Szó* második számának *Szerkesztői üzenetében* írta ezt [a szerk.])

<sup>10</sup> Pusztán „politikai termékek”, aktuális áruelnevezések – mondta néhány éve a központi propaganda által pár évig használt „polgári Magyarország”-ról és hasonló, azóta kidobott vagy ellentétükre cserélt formulákról a hivatalos kommunikáció egyik működtetője.

<sup>11</sup> Az uralkodó narráció megtámadása és szétzilálása Benjamin szemében is hatékony harci módszer volt, de ő még ugyanazon a fronton folyó *párharcban* gondolkodott.



ismerték el ellenpólusként és tagadták meg egymást. Akik valamely könyvben látták a halálos veszélyt, azok még félték a szavak végtelen erejét, komolyságát. A könyv és a könyvégetés kultúrája összetartozott.<sup>12</sup>

Az immár dadaista karaktert öltött küzdelmek ma a játéknak szolgátatják ki a közbeszédet. A *játéknak*, amelyet Schiller egykor a szabadság terepének látott (Schiller 2005. 201), s amely ma az olyan fogalmak kiüresedésével fenyeget, amilyen maga a *szabadság* is. Vannak, akik a tűzzel játszanak, s van, aki más játékot kedvel: továbbra is úgy olvas és ír szövegeket, mintha még mindig nem volna nagyobb dolog a szónál.

A könyvek utolsó hősei és ellenségei ma azokba a megvetésre méltó diktatúrákba húzódtak vissza, amelyek még rettegve a szavaktól, tiltásukkal, pusztításukkal akaratlanul fenntartják azok szentségének, de legalábbis értelmének emlékét.<sup>13</sup> Mi zavartan, illetéktelenül küldjük egy letűnt világ elismeréseit viszsamaradt védőinek.

## IRODALOM

- Benjamin, Walter 1980. A történelem fogalmáról. Ford. Bence György. In uő: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Vál. és szerk. Radnóti Sándor. Budapest, Magyar Helikon. 959–974.
- Blumenberg, Hans 1981. *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Buber, Martin 2006. *Haszid történetek*. Ford. Rácz Péter. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- Gorion, Micha Josef ben (ges., bearb.) 1913. *Die Sagen der Juden*. 1. k. Frankfurt/M., Rütten & Loening.
- Koselleck, Reinhart 2003. A kora újkor elmúlt jövője. In uő: *Elmúlt jövő. A történelmi idők szemantikája*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó. 17–40.
- Marquard, Odo 2001. A politeizmus dicsérete. In uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*, Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó. 75–100.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1983. *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest, Gondolat.
- Schiller, Friedrich 2005. Levelek az ember esztétikai neveléséről. Ford. Papp Zoltán. In uő: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó. 155–260.

<sup>12</sup> Orwell 1984-ének csapdaantikváriuma (1947), vagy Bradbury *Fahrenheit 451*-ének (1948) könyvégetésre berendezkedett társadalma még mindig a könyv, a szó világunkat, szabadságunkat őrző, pótolhatatlan szerepéről írt könyvek heroikus üzenetei voltak.

<sup>13</sup> A szavak elől meghátráló tiltás tagadásával őrzi az ellenállás szókinsét. Szavak, művek megsemmisítése csak akkor lehet valamelyest hatékony, ha a hatalom kész és képes a totális uralomra és kontrollra. Félig-meddig nem lehet hatékonyan tiltani vagy könyvet égetni.



## Tocqueville és a történelem vége

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20362>

### I. A „TÖRTÉNELEM VÉGE” 19. SZÁZADBAN

A történelem (vagy legalábbis az európai történelem) végéről írni kedvelt foglalatossága volt a 19. századnak. Joseph de Maistre, a francia ellenforradalom leghíresebb gondolkodója már 1819-ben Európa végéről, sőt haláláról elmélkedett egy Marcellus grófnak írott magánlevelében (Maistre 1884–1886. 14. 183), alig néhány évvel később pedig Hegel történetfilozófiai előadásai vázolták fel a világtörténelem ázsiai kezdetét és európai végét (Hegel 2004. 103). François-René de Chateaubriand az 1830-as években siratta el Európa évszázadokon át épülő majd összeomló civilizációját, s habár némi miszticizmussal megjövendölte annak újbóli felemelkedését is, homályosan utalt arra is, hogy ez a felemelkedés egy egészen más jövődőhöz fog vezetni, mint az általunk ismert korszakok (Chateaubriand 1859–1860. 6. 554). Hasonlóképpen ellentmondásos volt Marx megjegyzése is az emberi „előtörténet” végéről *A politikai gazdaságtan bírálata*-hoz előszavában (Marx 1965. 7), amely után persze elkezdődik a „valódi”, de ez mégiscsak az általunk ismert történelem lezárását, a történelem rejtvényének megfejtését fogja jelenteni. Emberek és események természetesen továbbra is lesznek, de – ahogyan a kevésbé optimista Nietzsche *Zarathustrája* később megfogalmazta – ez a létezés további célok híján csupán egyfajta hosszas agónia lesz: „az utolsó ember él a legtávolabbi” (Nietzsche 2004. 23).

Maga a „történelem vége” kifejezés ugyanakkor szó szerinti formában nem a fenti szerzők valamelyikétől származik, hanem – egyesek szerint – Antoine Augustin Cournot francia matematikus-közgazdásztól, neki is egy 1861-es művéből (Featherstone 1995. 184), ezért aztán ez szerepel a „történelem végéről” szóló angol nyelvű Wikipedia-szócikkben is. A megállapítás azonban téves, Mike Featherstone ugyanis pontatlanul idéz egy másik forrást, amely nem a történelem végéről, hanem „poszthisztorikus” korszakról beszél (Kamper 1990. 110), és amely maga is pontos helymegjelölés nélkül hivatkozik egy harmadik forrásra, Hendrik de Man *Vermassung und Kulturverfall*-jára (Man 1951. 125). Hendrik de Man ugyanakkor maga sem adja meg Cournot pontos szöveghelyét, ezért csak gyanítani lehet, hogy a francia szerző *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* című művére gondol, amelyben valóban sze-

repel az emberiség történelmi és történelem utáni állapotának megkülönböztetése. Vagy talán mégsem, hiszen Cournot szövege egészen pontosan úgy szól, hogy „kilépünk [abból] a történelmi fázisból, amelyben a sors szeszélyei, illetve a személyes és erkölcsi erő cselekedetei voltak nagy hatásúak, és belépünk egy olyanba, amelyben a tömegek tollal a kézben vizsgálhatók és kiszámíthatóak lesznek; amelyben kalkulálhatóvá válnak egy szabályos mechanizmus pontos eredményei.” (Cournot 1861. 2. 344).

A filológiai pontatlanságoknál azonban érdekesebb az a tény, hogy Cournot számos ponton – főleg a francia forradalomról szóló elmélkedéseiben – kísértetiesen hasonló megállapításokra jutott a történelem menetével kapcsolatban, mint Tocqueville alig néhány évvel korábban kiadott *A régi rend és a forradalom* című könyve, legalábbis a Cournot munkásságának külön kötetet szentelő Robert Leroux szerint (Leroux 2019. 84). Voltaképpen ez veti fel a kérdést, hogy vajon Tocqueville maga is besorolható-e a történelem végéről fantáziáló szerzők közé. A kézikönyv közhely persze az, hogy nem: Tocqueville a történelmet nyitott végű folyamatnak látta, amely ugyan kétségtelen haladást mutat az egyenlőtlenség felől az egyenlőség felé, de ezen belül többféle kimenetelt enged meg (Welch 2007. 25, 102, 144, 176, 211, 277). Joshua Mitchell ékesszóló megfogalmazásában: „Mindig érdemes észben tartani Tocqueville megállapítását, mely szerint egy úgymond 'átmeneti korban' élünk arisztokrácia és demokrácia között. Még nem a történelem végét éljük; még nem mi vagyunk 'az utolsó ember'.” (Mitchell 2007. 295.)

A „még nem” kitétel ugyanakkor óhatatlanul felveti a gyanút, hogy egyszer mégiscsak egy ilyen, egalitárius végállapotban fogunk élni, és nehéz lenne tagadni, hogy Tocqueville hajlott erre a következtetésre. A jelen írás tehát két kérdést tesz fel: az első az, hogy jogosult-e ezzel kapcsolatos próféciai okán a történelem (legalábbis a nyugati történelem) végéről elmélkedő szerzők közt tárgyalni; a második pedig, hogy amennyiben igen, akkor miként viszonyult ehhez a véghez. A fő állításom az, hogy Tocqueville alapvető attitűdje a történelmi fejlődéssel és annak végpontjával szemben sokkal borúlátóbb volt, mint ahogyan azt a leggyakrabban idézett szövegekből rekonstruálni szokás. Mindez persze magyarázható személyes okokkal – ha úgy tetszik, Tocqueville arisztokratikus neveltetésével és ízlésével – de ugyanígy indokolható racionális, filozófiai megfontolásokkal is.

A bevett nézettel szemben ugyanis, amely szerint Tocqueville bámulatosan kiegyensúlyozott volt a történelem demokratikus fejlődésének előnyei és hátrányai tekintetében, saját tézisem az, hogy érveléseinek mélyrétege egyértelműen negatív. Ha volt egyáltalán valami, ami ellentmondott saját legmélyebb meggyőződésének, az inkább a nyilvánosan képviselt, már-már erőszakkal magára kényszerített álláspontja. Ne felejtjük el, hogy Tocqueville mindig is legnagyobb ambíciójának tekintette a politikai közbeszédben való részvételt, nem is beszélve a konkrét politikai szerepvállalásról, amelyet úgy jellemezett, mint

„olyan boldogságot, amelyet soha korábban nem ismertem” (Craiutu–Jennings 2009. 5). Mindez legalábbis részben érthetővé teszi, miért térnek el nyilvános megnyilatkozásai a magánjellegűektől: miért tesz engedményeket az őt mint politikai szerzőt és gyakorló politikust olvasó vagy hallgató közönség elvárásainak.

Módszertani kiindulópontom – ha úgy tetszik, előítéletem – tehát az, hogy az „igazi” Tocqueville inkább magánleveleiben, beszélgetéseiben és személyes feljegyzéseiben nyilatkozik meg, semmint a nyilvánosságnak szánt írásaiban. Mindez persze nem azonos az ezoterikus és exoterikus kifejezésmód szisztematikus, straussianus megkülönböztetésével (elvégre Tocqueville-nek nem kellett fizikai üldöztetéstől félnie, belső tanítványi köre sem volt, és nem rendelkezett semmilyen „rejtélyes” filozófiai tanítással sem, vö. Strauss 1994. 41–43), de a szövegek két típusának párhuzamos olvasása mégiscsak felveti az ilyesfajta megközelítés létjogosultságát, különösen a kibontakozó demokrácia és a közvélemény uralmának korában.

Ami természetesen vitatható állítás, de talán árnyalhatja a Tocqueville-ről alkotott képünket, és szerény adalék lehet annak megértéséhez is, hogy miként egyeztethető össze a 19. század számos szerzőjének apokaliptikus hangulata a korszak tudományos, technikai, gazdasági, társadalmi és politikai fejlődésének legalább ilyen sokak által magasztalt eredményeivel.

## II. TÖRTÉNELEMFILOZÓFIA ÉS TÖRTÉNELEMTEOLÓGIA

A kérdés, mint fentebb jeleztem, nem az, hogy tett-e Tocqueville előrejelzéseket a történelem további menetéről, hiszen ez jól ismert tény, hanem sokkal inkább az, hogy volt-e átfogó elmélete a történelem végéről, rekonstruálható-e ilyesmi koherens formában a műveiből.

Hogy voltak ilyen igényei, az számos megjegyzéséből nyilvánvaló. Ahogyan *Az amerikai demokrácia* elején leszögezi, saját elemzése a napi politikai eseményeken felülemelkedő, azokat történelmi távlatban szemlélő, voltaképpen történetfilozófiai jellegű munka szeretne lenni: „senkinek sem kívántam szolgálatába szegődni, egyetlen pártot sem kívántam támogatni, sem támadni; azért írtam, hogy ha nem is másként, de legalább messzebbre lássak a pártoknál” (Tocqueville 1993. 40). Hogy ez nem pusztán elejtett megjegyzés, azt a bevezetés egésze is alátámasztja, amely az egyenlőség felé való haladást a történelem általános szabályszerűségeként írja le, sőt egyenesen gondviselészerűnek, az isteni törvény, tehát egy magasabb racionalitás megnyilvánulásának tartja (Tocqueville 1993. 28).

A kései olvasó persze hajlamos ebben pusztán költői retorikát látni, de ezzel csak saját előítéleteiről tesz tanúbizonyságot. Jellegzetes példája ennek a francia politikatörténész Emmanuel Todd, aki *A birodalom után* című könyvében

azt írja, hogy Tocqueville-nél a demokrácia fejlődése – Todd által idézőjelbe téve – „gondviselésszerű”, vagyis nem a szó szoros értelmében, hanem csak „majdhogynem” az isteni akarat eredménye (Todd 2003. 31).

Szó sincs azonban semmiféle „majdhogynem”-ről: Tocqueville ugyanis még határozottabban megismétli a mű végén, hogy nem egyszerűen történelemfilozófiai, hanem történelemteológiai nézőpontról van szó: „Igyekszem eligazodni Isten szempontjai között, s az emberi dolgokat onnan nézve próbálom vizsgálni és megítélni” (Tocqueville 1993. 990). Úgy is mondhatnánk, hogy Tocqueville még tudta azt, amit a középkortól a 18. századig mindenki tudott – és csak Condorcet-vel, Kanttal, majd végül Marx-szal fog feledésbe merülni –, nevezetesen, hogy történelemfilozófia voltaképpen nincs is, mert a történelmet kívülről szemlélni, eredetéről, céljáról és értelméről nyilatkozni mindig egy magasabb, isteni nézőpontot feltételez. Hogy eközben valaki a természet- vagy a társadalomtudós, esetleg a világpolgár perspektívájának tulajdonít az Isten mindent látó szeméhez hasonló univerzális áttekintést, jottányit sem változtat azon, hogy az ilyen felfogás mindig „lényegileg teológiai, vagy mindenesetre közös szerkezeti sajátosságai vannak a történelem teológiai olvasataival, amelyek azt *in toto*, egy isteni terv megvalósulásaként szemlélik” (Danto 1985. 9).

Tocqueville esetében persze a gondviselés törvényei sohasem determinisztikusak, s bár ez elméletileg igen problematikus álláspont, semmi okunk kétségbe vonni, hogy ő maga komolyan gondolta. Az *Emlékképek 1848-ról* például kétségtől elhatárolódik azoktól, akik „valamilyen végzetes láncba illeszkedő nagy elsődleges okokkal igyekeznek magyarázni a történeti eseményeket”; viszont ugyanilyen határozottan elutasítja azokat is, akik „mindent véletlen incidensekkel akarnak magyarázni” (Tocqueville 2011. 98). A gondviselés és a szabad akarat összeegyeztetésének ez a kísérlete ugyanakkor jól illeszkedik abba a történelemteológiai hagyományba, amely a francia forradalom utáni katolikus szerzők körében Chateaubriand-tól Maistre-ig általános. Ahogyan az utóbbi írja, „Finom kötelék fűz bennünket a legfelsőbb Lény trónjához, amely megtart, de nem fűz rabszolgáncra” (Maistre 2000. 253).

Ez tehát a teológiai „nagy kép”, s mint látható, ebben a nagyszabású vízióban elfér mindaz, amit a kézikönyvi közhely Tocqueville ambivalenciájáról állít: nevezetesen, hogy az egyenlőség felé haladó világnak ettől az egytől – tehát magától az egyenlőség felé való haladástól – eltekintve nincs semmilyen más meghatározottsága. Legalábbis részben az emberiségen múlik, hogy a történelem vége pozitív vagy negatív lesz-e: a szabadság vagy a szolgaság egyenlőségét valósítja-e meg. Sőt, talán még azt sem kell állítanunk, hogy valamikor vége lesz, hiszen egy dinamikus teológiai felfogás számára – bármilyen heterodoxnak tűnjék is ez egy tradicionális, keresztény nagyegyházi nézőpontból tekintve – a történelem nem feltétlenül temporálisan zárt, amelynek szükségszerűen kezdettel és véggel kellene bírnia.

## III. AZ AMERIKAI DEMOKRÁCIA PESSZIMIZMUSA

Érdekes azonban megfigyelni, hogy már *Az amerikai demokrácia* számos részlete sem felel meg ennek a nyílt és multipotens történelemképnek. Olyan híres fejezetek, mint a *Miért izgága és monoton egyszerre az amerikai társadalom* (Tocqueville 1993. 863–865), azt fejtetik, hogy az Egyesült Államokban a mozgalmas felszín alatt voltaképpen semmi lényeges nem történik többé, a változások mindig azonos mintázatot követnek, és ez valószínűleg a jövőben is így marad.

Tekintve, hogy Tocqueville az amerikaihoz hasonló demokrácia terjedését jósolja a nyugati világ más részein is, és tekintve, hogy a demokrácia nemigen nyújt más lehetőséget az egyéni kiemelkedésre, mint a meggazdagodást, mindez úgy is érthető, mint egy anyagi világ jövődő monotóniájának kiábrándult ábrázolása. Egy ilyen világ nehezen értelmezhető másként, mint a történelem lezárulaként, amelyben „a gondolatok és az érzelmek változatlansága” uralkodik (Tocqueville 1993. 900).

Nem csupán arról van szó, hogy a politikusok körében válnak ritkábbá a „nagy jelleme” (ami nem a demokrácia gyermekbetegsége, hanem annak ellenállhatatlan tendenciája) (Tocqueville 1993. 202, 284, 369), hanem arról is, hogy a körükben tapasztalható romlás (a magyar fordítás ugyan „korrupcióról” ír, de a korrupciónak van ennél általánosabb, erkölcsi jelentése is), éppen a demokratikus viszonyok között képes még inkább megrontani az egész népet, mint egy arisztokratikus társadalomban (Tocqueville 1993. 319). Az arisztokratikus társadalom definíció szerint megosztott, a tendenciózusan homogén, egyenlőségelvű demokrácia viszont általánosítja a „lelkek lealacsonyulását” (Tocqueville 1993. 370).

Ennek a lealacsonyulásnak csak egyik aspektusa az anyagi jólét már említett szeretete, amely minden mást maga alá gyűr (Tocqueville 1993. 748) vagy az érzelmi örömök kergetése, amely „elpuhítja” a lelkeket, és „nesztelenül fékezi minden lendületüket” (Tocqueville 1993. 751). Legalább ilyen fontosak azok a kulturális, művészeti vagy vallási hatások, amelyeket mindez okoz. A demokrácia korszakában nemcsak a sajtó nyelve válik közönséggé és durvává (Tocqueville 1993. 261–269), hanem egyfajta „ipari szellem” uralja el az irodalmat is (Tocqueville 1993. 663), amelyben „szerző és közönség egymást rontja meg” (Tocqueville 1993. 684). Az irodalom vagy a művészet iparszerűvé válásának alapja ugyanakkor az egész élet kisszerűvé és alantassá alakulása, amelytől a művészet – paradox módon – csak akkor képes szabadulni, ha grandiózussá és hatásvadásszá válik, ami azonban csak úgyennek az éremnek a másik oldala: „Félek, hogy a demokratikus költők műveiben túltengenek majd a hatalmas, összefüggéstelen képek, a túlbonyolított ábrázolások, a bizarr kompozíciók, és hogy az agyukból kipattant fantasztikus lények láttán néha visszasírjuk a való világot” (Tocqueville 1983. 684).

Tocqueville persze nem láthatta előre sem a posztmodern művészet, sem a Marvel Universe világát, de ahhoz nem kellett jóstehetség, csupán a korabeli

kultúra józan megfigyelése, hogy hasonló tendenciákat fedezzen fel az amerikaiak egy részét jellemző „egzaltált spiritualizmusban” (Tocqueville 1993. 752), amely ugyanakkor maga is a hagyományos vallásossággal szembeni ellenhatásként jelent meg. Az amerikai egyházak ugyanis – dacára mindannak, amit Tocqueville a vallás pozitív szerepéről mondott a demokrácia erkölcsi megalapozásában és a társadalom kohéziójának megtartásában, főleg *Az amerikai demokrácia* 1835-ös első részében – a könyv második részében már inkább úgy jelennek meg, mint mélységesen profán vállalkozások: „Az amerikaiak azon túl, hogy vallásukat érdekből követik, nemegyszer ezen a világon lelik fel az okot, amiért a vallást követni érdemes [...], az amerikai prédikátorok unos-untalan visszatérnek a földre, és csak ügyel-bajjal képesek tekintetüket fölemelni” (Tocqueville 1993. 745).

A fanatikusan misztikus és a világiasan demokratikus vallásosságnak ez a kettőssége kap közös magyarázatot *Az amerikai demokrácia* második részének egy enigmatikusan rövid fejezetében, amely arról szól, hogy „Mi hajtja a demokratikus népek szellemét a panteizmus felé”. A szöveg persze csak annyiban enigmatikus, amennyiben manapság hajlamosak vagyunk megfélemedezni a 19. századi, romantikus vallásosság (elsősorban persze értelmiségi vagy művészeti vallásosság) panteista irányultságáról és annak jelentőségéről, amelyet azonban Tocqueville a demokratikus egyenlőségelv nevében kiterjeszhetőnek vél a társadalom egészére is. A demokratikus ember ugyanis, mint írja, „az egység eszméjének megszállottja”, tulajdonképpen még a világ és Isten elválasztását is túlságosan megosztónak tartja, ezért hajlik – a társadalom homogenizálása után – az egész világegyetem egyneműsítésére. Ez azonban nem egyéb, mint saját kisszerűségének kiterjesztése az emberfeletti szférára, és ezért kell „ellene szövetkezniük, küzdeniük azoknak, akiknek szíve változatlanul az ember valódi nagyságáért dobog” (Tocqueville 1993. 628).

A demokratikus társadalom kiküszöbölhetetlen ellentmondása, hogy egyszerre emeli fel az egyént a politika meghatározó szereplőjének szerepébe, miközben le is alacsonyítja a közösség egyetlen, alkalmasint jelentéktelen alkotórészének a pozíciójába. Ahogyan Nietzsche fogja írni *Az emberi, túlfentúl emberi* második részében, a demokratikus ember „nem egyénként nevelkedik, hanem egy egész tagjaként, a többség számjegyeként [Ziffer]” (Nietzsche 2013. 40). Tocqueville esetében természetesen meg szokás különböztetni a demokrácia politikai és társadalmi fogalmát (a döntéshozatalban való részvételként értett politikai demokráciát és a létfeltételek egyenlőségeként felfogott társadalmi demokráciát), de ő maga sohasem tagadta, hogy a kettő összefügg, és időnként – teoretikusan gyengébb pillanataiban – keverte is ezeket. A lényeg azonban az, hogy a demokrácia későbbi kritikusaihoz hasonlóan ő is a szellemi szabadság eltűnésében látta a kétfajta demokrácia egymást erősítő folyamatainak legtragikusabb, közös végkimenetelét. *Az amerikai demokrácia* talán legtöbbet idézett, a többség zsarnokságáról szóló fejezete egyenesen úgy fogalmaz, hogy „[n]em ismerek olyan

országot, ahol általánosságban véve kisebb lenne a szellemi függetlenség és korlátozottabb az igazi vélemény szabadság, mint Amerikában” (Tocqueville 1993. 366). A kijelentés igazságáról persze lehet vitatkozni, de arról aligha, hogy Tocqueville nem valamilyen véletlen kisiklásnak tekintette a demokratikus korszakot, hanem olyannak, amely egy lényegileg történelmietlen állapothoz, a múlt és a jövő egyaránt közömbös semmibe vételéhez vezet: „A demokrácia minden emberrel elfeledteti az őseit, elrejtí előle leszármazottait”, amihez képest már szinte mellékes, hogy saját kortársaiktól is elválasztja őket (Tocqueville 1993. 713).

#### IV. A MODERN VILÁG UNALMA

Az eddigiek fényében nehéz fenntartani azt a nézetet, hogy Tocqueville visszafogott és mindig kiegyensúlyozott módon tárgyalta a modern demokrácia előnyeit és hátrányait. A korábban idézett szövegeknek valójában mindegyikét törölni kellene a kánonból ahhoz, hogy Tocqueville-t a modern demokratikus társadalom lelkes híveként mutassuk be. Igaz ugyan, hogy a politika technikai értelmében igyekezett minden előnyt és hátrányt tisztességesen számba venni, de ami a demokrácia társadalmi és kulturális hatásait – főleg hosszú távú hatásait – illeti, saját meggyőződése egyáltalán nem volt demokratikus, és semmi sem mutatja ezt jobban, mint a történelem egalitáriusan kisszerű végkimenetelével kapcsolatos viszolygása.

Még lesújtóbb a kép, ha nem a nyilvánosságnak szánt írásokat böngésszük, hanem Tocqueville privát levelezését vagy beszélgetéseit, amelyekben nem kellett engedményeket tennie a kiegyensúlyozottság követelményének. Ezeknek visszatérő motívuma a modern világ jelentéktelensége feletti elkeseredés, és az a szomorú felismerés, hogy ez a jelentéktelenség nem átmeneti állapot, hanem olyasmi, ami a nagyszabású történelmi események lezárulása után törvényszerűen és tartósan fennmarad.

„Ami leginkább megdöbbsent napjainkban, az nem az, hogy az emberek kicsiny dolgokat tesznek, hanem az, hogy a nagy dolgok *elméletét* sem értik” – írja Pierre Paul Royer-Collard-nak, a francia doktrínerek vezéralakjának 1840 körül (Boesche 1995. 211). Ebből a szempontból a modern világ egyenesen a barbárság – a történelmi visszafejlődés – szinonimája. Ahogyan egy 1850-es beszélgetésük során megjegyzi a brit jogász és közgazdász Nassau William Senior-nak: „Ha Bossuet vagy Pascal életre kelnének, azt gondolnák, hogy visszasüllyedtünk a fél-barbár állapotba. Képtelenek lennének belépni divatos íróink eszméinek világába; undorodnának stílusuktól, és még a nyelvük is idegen volna számukra” (Tocqueville 1872. 1. 140–141). Hogy ez az irodalmi hanyatlás a demokratikus tömegtársadalom megjelenésével függ össze, azt Tocqueville azzal is megerősíti, hogy beszélgetőtársa kérdésére válaszolva a 17. század második felét nevezi



„aranykornak”, amikor „az emberek kizárólag a hírnév kedvéért írtak és egy kicsiny, de igen művelt közönséghez szóltak”.

Hogy nem pusztán pillanatnyi rossz hangulatról van szó, azt az is jelzi, hogy néhány évvel később ugyanez a téma merül fel egy másik beszélgetésükben: „Ha annak a kornak a ragyogó szónokai és írói életre kelnének, nem hiszem, hogy a gáz, a gőz, a kloroform vagy az elektromos távíró jobban meglepné őket, mint az, hogy a modern társadalom mennyire unalmas és a modern könyvek milyen közepszerűek” (Tocqueville 1872. 2. 85).

A modern kor unalma annyiban is megváltoztathatatlan végállapotnak tűnik, mivel szörnyűsége a benne élők számára immár felismerhetetlen. Ahogyan régi barátjának, első amerikai útja társának, Gustave de Beaumont-nak írja 1853-ban: „Egy csendesebb és unalmasabb, nyugodtabb és kevésbé hősiessé társadalom lesz kétségtelenül az, amit az utánunk jövők látni fognak, talán anélkül, hogy észrevennének annak újdonságát” (Tocqueville 1985. 287). Vagy helyesebben, csak azok számára lesz felismerhető ez az igénytelenséggel párosult változatlanság, akik a fiatal („unalmas és makacs közhelyeket belélegző”) nemzedékkel ellentétben még örökölték valamit az előző korok szellemi önállóságából és jóízűségéből. Ahogyan egy 1856-os, Jeanne-Rachel de Cordoue de Mandat-Grancey grófnőhez, távoli rokonához írott levelében szerepel: „Nem csodálom, hogy a világ untatja önt, túl jó véleménnyel vagyok önről, semhogy ezt kétségbe vonhatnám. Valóban, végzetesen unalmas, különösen az, amit nagyvilágnak neveznek” (Tocqueville 1985. 340).

A példákat a végtelenségig lehetne sorolni, és ezek mindegyikére jellemző, hogy Tocqueville nem pusztán a jelen állapot kritikáját nyújtja, hanem állandóan a „még” és a „már” hanyatlástörténetébe helyezi azt. Kortársairól szólva írja egy levelében Madame de Circourt-nak: „Olyan vonzalmakat táplálok, amilyeneket ők már nem; még mindig szenvedélyesen szeretem mindazt, amit ők már megszűntek szeretni. Nem pusztán az idők változtak meg, hanem úgy tűnik, az egész emberi nem átalakult” (Boesche 1995. 211). És ha korábban azt mondtuk, hogy mindez elsősorban a társadalom, a kultúra, az ízlés hanyatlásának bírálata, akkor tegyük hozzá, hogy a hanyatlásnak azért politikai hatásai is vannak. Tocqueville visszatérő félelme a demokráciák megmerevedésétől, „kínai vagy indiai” típusú despotizmussá válásától végső soron mégiscsak az egyenlőségnek egyformaságba torkolló természetéből táplálkozott (Boesche 1995. 225).

Egyetlen megjegyzés kívánczik még ide. Habár Tocqueville legborúlátóbb próféciait általában Európára (sőt, elsősorban Franciaországra) szokás vonatkoztatni, ő maga – élete előrehaladtával – egyre kevesebb különbséget látott az amerikai és a francia viszonyok, elsősorban a két ország burzsoá középosztályának egyre inkább kifejlődő kisszerűsége és anyagiassága között. Ezzel kapcsolatos megfogalmazásai már *Az amerikai demokráciában* is felvetették, hogy folyamatról van szó, és ez az érzés későbbi írásaiban, különösen a nem nagyközönségnek szánt írásaiban egyre erősebb lesz.



## V. KONKLÚZIÓ

Mindezek fényében – némi túlzással, de ez megvilágító erejű túlzás – azt is mondhatjuk, hogy Tocqueville nyilvánosságnak szánt írásaiban egyfajta, a saját meggyőződésén erőszakot tenni kívánó igyekezet érhető tetten. Azonban ez az igyekezet is megbicsaklik olykor: ahogy láttuk, még *Az amerikai demokrácia* legpozitívabb elemzése is sokszor kétértelműek, ha pedig elolvassuk az egyes fejezetekhez kapcsolódó privát feljegyzéseket vagy első fogalmazványokat is, az összkép még ambivalensebbé válik. A saját belső körnek szánt írárok alaptónusa ezzel szemben erősen rezignált, nemegyszer kifejezetten komor, és elsősorban a kisszerűség, az eseménytelenség, a modern világ unalma felett érzett keserűség hatja át.

Ezen írásokat „a történelem vége” felől olvasni talán szintén túlzásnak tűnik, de a jelen írás nem is azt akarja állítani, hogy Tocqueville-nek volt valamiféle, a történelem végével kapcsolatos, *expressis verbis* kifejtett elmélete. Az állítás csupán annyi – bár még ezt is számosan vitatni fogják –, hogy szerzőnk egész gondolkodását végigkísérte az a baljós előérzet, hogy a demokrácia, elsősorban a létfeltételek egyenlőségeként értett társadalmi demokrácia egyáltalán nem nyitott végű folyamat, hanem szükségképpen vezet egy stagnáló végállapothoz. Az amerikai demokrácia jelenéről írva talán még sikerült becsapnia magát, de az emberiség jövőjének horizontjára tekintve már nem sok illúziója maradt. Habár a nagyközönségnek szánt írásokban a „történelem végétől” természetesen nem esik szó, azt nehéz volna megmondani, hogy milyen történelem lenne lehetséges egyáltalán a demokrácia ellenállhatatlan győzelme után. A belső használatra szánt szövegek pedig nem is kísérleteznek egy ilyen jövőbeli történelem felvázolásával.

Egyfelől tehát többről van szó, mint pusztán arisztokratikus ellenérzésről vagy egy letűnt korszak iránti nosztalgiáról. A formális egyenlőség megvalósulása után a felemelkedés egyetlen lehetőségeként megmaradó vagyonszerzés, a kereskedőszellem, a társadalom atomizálódása szükségképpen a kultúra végét jelenti. A kultúra természete szerint lehet népi vagy arisztokratikus, de történelmietlen soha. A történelem vége a kultúra vége, a közösség vége, mindennek a vége. Paradox módon még magát a demokráciát is lerombolja, amennyiben elfogadjuk, hogy demokrácia nincsen démosz, tehát közösség nélkül. Vagyis az egyik demokrácia, a társadalmi egyenlőség demokráciája végül óhatatlanul lerombolja a másikat, a politikai köztársaságot is.

Másfelől viszont, még ha mindez nem is következne be, és Tocqueville balsejtelmői (vagy azoknak itt felvázolt radikális rekonstrukciója) hamisnak bizonyulnának, a történelem bármilyen paradicsomi vége is magában hordozná azt a melankóliát, amit maga a lezárulás ténye jelent. A 19. század nem véletlenül volt az egyszerre határtalan optimizmus és végtelen pesszimizmus korszaka, és nem véletlenül bukkan fel újra ugyanez a kettősség, amikor a „történelem végétől” kiderül, hogy egyúttal az „utolsó ember” korszaka; még ha ez utóbbról általában kevesebb szó esik is.

## IRODALOM

- Boesche, Roger 1995. *Theories of Tyranny from Plato to Arendt*. University Park, The Pennsylvania State University Press.
- Chateaubriand, François-René de 1899-1900. *Mémoires d'outre-tomb*. 1-6. kötet. Paris, Garnier Frères.
- Cournot, Antoine Augustin 1861. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*. 1-3. kötet. Paris, Hachette.
- Danto, Arthur C. 1985. *Narration and Knowledge*. New York, University of Columbia Press.
- Featherstone, Mike 1995. Global and Local Cultures. In Jon Bird – Barry Curtis – Tim Putnam – George Robertson – Lisa Tickner (szerk.) *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*. London, Routledge. 169–187.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 2004. *The Philosophy of History*. Ford. John Sibree. Mineola, Dover Publications.
- Kamper, Dietmar 1990. After Modernism: Outlines of an Aesthetics of Posthistory. *Theory, Culture & Society*. 7/1. 107–118. <https://doi.org/10.1177/026327690007001005>
- Leroux, Robert 2019. *Antoine-August Cournot as a Sociologist*. Cham, Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-04687-3>
- Maistre, Joseph de 2000. *Gondolatok Franciaországról*. In Kontler László (szerk.) *Konzervativizmus 1593-1872. Szöveggyűjtemény*. Ford. Babarczy Esztert et al. Budapest, Osiris. 253–306.
- Man, Hendrik de 1951. *Vermassung und Kulturverfall: Eine Diagnose unserer Zeit*. Bern, Francke.
- Marx, Karl 1965. A politikai gazdaságtan bírálatához. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. 13. kötet. Budapest, Kossuth. 5–147.
- Mitchell, Joshua 2007. Tocqueville on Democratic Religious Experience. In Cheryl B. Welch (szerk.) *The Cambridge Companion to Tocqueville*. Cambridge, Cambridge University Press. 276–301. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521840643.012>
- Nietzsche, Friedrich 2004. *Így szólott Zarathustra*. Ford. Kurdi Imre. Budapest, Osiris.
- Nietzsche, Friedrich 2013. *Human, All Too Human II and Unpublished Fragments from the Period of Human, All Too Human II (Spring 1878 – Fall 1879)*. Ford. Gary Handwerk. Stanford, Stanford University Press.
- Strauss, Leo 1994. *Az üldöztetés és az írás művészete*. Ford. Láncki András. Budapest, Atlantisz.
- Tocqueville, Alexis de 1872. *Correspondence and Conversations with Nassau William Senior from 1834 to 1859*. 1-2. kötet. London, Henry S. King.
- Tocqueville, Alexis de 1985. *Selected Letters on Politics and Society*. Ford. James Toupin és Roger Boesche. Berkeley, University of California Press.
- Tocqueville, Alexis de 1993. *Az amerikai demokrácia*. Ford. Ádám Péter et al. Budapest, Európa.
- Tocqueville, Alexis de 1994. *A régi rend és a forradalom*. Ford. Hahner Péter. Budapest, Atlantisz.
- Tocqueville, Alexis de 2011. *Emlékképek 1848-ról*. Ford. Ádám Péter. Budapest, Európa.
- Todd, Emmanuel 2003. *A birodalom után: tanulmány az amerikai rendszer széteséséről*. Ford. az Allprint Kiadó Műhelye. Budapest, Allprint.
- Welch, Cheryl B. (szerk.) 2007. *The Cambridge Companion to Tocqueville*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521840643>

## Lehetséges-e immanens kritika?

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20364>

Az immanens kritika az általános meghatározás szerint olyan bíráló, melynek mércéjét tárgya adja. Ennek funkciója lehet kizárólag az, hogy rámutasson tárgya meghatározásának vagy az azt alátámasztó érveknek az érvénytelenségére (ellentmondásosságára, körköröségre, hamis előfeltevéseire stb.). Ugyanakkor ezen túlmenően lehet az is, hogy tárgyából kiindulva olyan eredményre jusson, amelyet amannak nem sikerült elérnie. A továbbiakban immanens kritikán ez utóbbit értem. Így a címben kifejezett kérdés a következőképp pontosítandó: lehetséges-e olyan kritika, mely pozitív eredményt mutat fel, miközben immanens marad?

Az immanens kritika gyakorlata egészen a szókratészi dialógusokig visszavezethető. Ám épp ilyen régi a vele szemben tanúsított szkepszis, mely szerint ami magát immanens kritikának nevezi, valójában nagyon is külső, irányított bírálata tárgyának, és épp ezt igyekszik önmaga és mások elől is elfedni.<sup>1</sup> Érdekes ezért alaposabban megvizsgálni, vajon az önmagukra immanens kritikaként tekintő koncepciók valóban – ahogy azt magukról állítják – semmit sem tesznek hozzá ahhoz a kritériumhoz, amely alapján a kritikát megfogalmazzák. Érdeemes elemezni, milyen különböző stratégiákat alkalmaznak ennek megvalósítására. Ezért a következőkben olyan elméletekről lesz szó, melyek nem pusztán gyakorolják az immanens kritika valamilyen formáját, hanem arra és annak módszertanára reflektálnak is. A vizsgálódást arra a korszakra szűkítem, amelyben az „immanens kritika” terminusként megjelenik: az utóbbi kétszáz évre. Terjedelmi okokból e történeten belül mindössze négy, a történet szempontjából kiemelt fontosságú szerző koncepcióját elemzem: Hegel, Marx, Benjamin és Adorno ezirányú gondolatairól lesz szó. Megnézzük, hogy az egyes gondolkodók milyen módon igyekeznek a bíráló immanenciáját biztosítani és ez milyen problémákat rejt magában. Nem az egyes gondolkodók kritika-fogalmának különbségei állnak a vizsgálódás fókuszában, hanem az, hogyan tematizálják az aktuális kriti-

<sup>1</sup> „Komisz alak vagy Szókratész – zsörtölődött [Thraszümakhosz] –, mert úgy értelmezted a beszédet, ahogy a legkönnyebben kiforgathatod.” (Platón: *Allam*. 338d.)

ka-fogalom viszonyát egyrészt annak tárgyához, másrészt annak kritériumához. Mint látni fogjuk, mindezek alapján a történeti áttekintés végére kieleződik a kérdés: Lehetséges-e *egyáltalán* immanens kritika? A tanulmányt egy olyan alternatív immanens kritikai elmélet felvázolásával zárom, mely megpróbálja elkerülni a korábbi koncepciók problémáiból adódó nehézségeket, hogy valóban megfeleljen nevének.

Az immanens kritika eredetét a filozófiatörténet legtöbb esetben Hegelnél detektálja. Bár nála magát a kifejezést nem találjuk meg, de tanítványa, Rosenkranz már ezzel jellemzi a hegeli filozófiát (Rosenkranz 1840. 161).<sup>2</sup> Másrészt a fogalom tartalma nagyon is felfedezhető Hegel műveiben. *A logika tudományának* egy helyén azt olvassuk, egy rendszernek a rendszeren kívüli feltevéseken alapuló külső cáfolata azért nem hatékony, mert a rendszer egyszerűen *nem ismeri el* a feltevéseket (Hegel 1979. 191). Az igazi cáfolatnak tehát először el kell ismernie az adott rendszert, majd belőle kiindulva kell nem csupán megcáfolnia, hanem egy magasabb, átfogóbb szintre emelnie.<sup>3</sup> Hegel *A szellem fenomenológiájának* bevezetésében is azt hangsúlyozza, hogy a bírált álláspont elismeréséből kell kiindulnunk, hogy végignézzük, hogyan emelkedik fel önmagától egy magasabb állásponthoz. Azt kell megvizsgálnunk, hogy a tudás önmagában és önmagáért valóan igaz-e. A tudás akkor igaz, ha tárgya azonos a róla alkotott fogalommal. Ennek a kritériumnak az alkalmazásához nem kell külső tudat. Mivel a tudat képes reflektálni önmagára, azaz a tárgytudat és ennek tudata *ugyanabban* a tudatban van, ezért képes összehasonlítani a tárgyat a róla alkotott tudattal

<sup>2</sup> Lásd Finlayson 2014. 1145.

<sup>3</sup> Az érv már a Schellinggel közösen kiadott *Kritisches Journal der Philosophie* című folyóirat bevezető cikkében megjelenik, melynek címe *A filozófiai kritika lényegéről általában s kiváltképp a filozófia mai állapotához való viszonyáról*. Itt a probléma az állfilozófia kapcsán jelenik meg. Mivel az állfilozófia nem ismeri el a filozófia eszméjét, melyet a kritika saját mércéjévé tesz, ezért számára a kritika nem bizonyul „illetékes törvényszéknek”. A kritikának ezért, hogy ne tűnjön pusztá polémiának, „el kell mesélnie”, hogyan ismeri be az állfilozófia saját semmisségét (Hegel 2001, 9-10). A tanulmány végén azt olvassuk, hogy mivel kettejükben nincs semmi közös, ezért kritika sem lehetséges, legfeljebb „negatív bírálat”. Ha a kritika vitába bocsátkozna az állfilozófiával, ezzel „valaminek” tartaná, és így saját általánosérvényűségét kérdőjelezné meg – ami azt jelenti, hogy az eszme szempontjából önmagát is semmivé tenné (Hegel 2001, 22-23). A probléma abból származik, hogy itt a kritika mércéje, a filozófia eszméje, avagy örökkévaló ösképe (*Urbild*), előfeltevés. Ez az előfeltevés az abszolút módon szemlélt ész egyvolta, azonossága (Hegel 2001, 7-8; vö. Schelling 2011, 63). Mindez azt mutatja, hogy a tanulmányban még a schellingi azonosságfilozófia jelenti a kritikafogalom elméleti alapját – vagyis az az intellektuális szemlélet, amit majd a *Fenomenológia* előszava tesz kritika tárgyává (lásd Hegel 1961, 17). Az abszolút tudás itt nem eredmény; az abszolútum előfeltevés. Emiatt a kritika az állfilozófiát nem képes immanens módon bírálni. Nem a kritika merül el tárgyában, hanem a tárgy merül el és semmisül meg a mércében, az abszolútumban. Ennek bírálatáról lásd Hegel 1961, 49: A tudomány nem-igaz tudást nem vethet el „csupán mint a dolgok közönséges nézetét s nem jelentheti ki, hogy ő egészen más megismerés s ama tudás egyáltalán semmi az ő számára [...]”. Ama *kijelentéssel* kimondaná, hogy *léte* az ő ereje; de a nem-igaz tudás ugyancsak a maga *létére* hivatkozik s *kijelenti*, hogy neki a tudomány semmi; az *egyik* pusztá kijelentés pedig éppen annyit ér, mint egy *másik*.”

vagy fogalommal. Amennyiben a kettő nem felel meg egymásnak, vagyis a tudás nem-igazként lepleződik le, ez a tudatot arra mozdítja, hogy megváltoztassa tudását, ami által tárgya is megváltozik. (Hegel 1961. 53sk.) Ezáltal egy új tudati alakhoz jut el, amely a nem-igaznak minősült tudást megszüntetve-megőrzött mozzanataként foglalja magában. A tudati alakzat igazságának tagadása egy meghatározott tagadás, egy új meghatározást létrehozó tagadás. Új tárgya ezáltal immár egy összetettebb tartalommal bír, amelyet azonban ugyanúgy össze kell vetnie a róla alkotott megváltozott tudattal. A folyamat mindaddig tart, amíg a tudat el nem jut ahhoz a formájához, amelyben tárgya azonos fogalmával. Ez azonban csak olyan tudás lehet, amelyben már minden alakzatát fogalmilag elsajátította, amelyben „leveti azt a látszatát, hogy terhelve van idegenszerűvel, amely csak számára és mint más van, vagyis a jelenség azonos lesz a lényeggel”, ahol tehát „maga ragadja meg e lényegét” (Hegel 1961. 56). Ez az abszolút tudás, amely már alakzatainak teljességét magáért-valóvá alakította, igazságát megvizsgálta, és ezzel tárgya immár egyedül önmaga.

Ahogy azt az előszóból megtudjuk, az egyéni tudat azért képes ezt az utat végigjárni, mert ő maga ennek az útnak az eredménye, mely utat visszatekintve lát maga mögött. Ez az út a történelem, amelynek egyes mozzanatait a történeti szellem már gondolati alakra hozta, amennyiben tapasztalatként már mindig is jelen volt a történelemben. Mindez az emlékezetben magábanvaló formában, ismeretként, képzetként rögzült. A korábbi konkrét létezés „jelentéktelen mozzanattá süllyedt le; ami azelőtt maga a dolog volt, már csak egy nyom; alakzata beburkolódzott és egyszerű árnyalat lett.” (Hegel 1961. 22.) Ezt az ismeretet kell az egyéni tudatnak művelődése által mozdulatlan közömbösségből újra elevenné tennie, a magábanvaló formában megőrzött képzetet fogalmi, magáért-való alakra hoznia, hogy megvalósítsa „lehetőséggé enyészett” tartalmát, hogy folyékonyá tegye „a szilárd gondolatokat”, hogy birtokba vegye „szervetlen természetét” (Hegel 1961. 23skk.). Vagyis a szellem által egyszer már bejárt utat kell újra bejárnia. „Ezt a múltat olyképpen futja át az egyén [...], ahogy az, aki egy magasabb tudományba fog, átfutja a rég elsajátított előkészítő ismereteket, hogy tartalmukat megjelenítse a maga számára”. (Hegel 1961. 22.)

Ahogy látjuk, itt egyszerre két különböző fejlődési iránnyal van dolgunk. A tudati alakzatok abszolút tudáshoz felemelkedő útja és az egyéni tudat művelődése minden alakzat esetében *kettős perspektívát* feltételez. Az egyik perspektíva az abszolút tudás visszatekintése egy tudati alakzatára. Ezt Hegel a „számunkra való” (*für uns*) kitételrel jelzi. Az alakzat itt az abszolút tudás egy megszüntetve-megőrzött, nem-igaznak bizonyult mozzanataként jelenik meg. A másik perspektíva a tudati alakzat reflexiója. Ezt Hegel a „számára való” (*für es*) kifejezéssel jelöli. Az alakzat ez esetben önmaga számára közvetlenül igazként jelenik meg, amely tárgya és tudata összehasonlítása által önmagát teszi nem-igazzá. Maga ez a mozgás azonban csak az első perspektíva felől válik látha-

tóvá. (Hegel 1961. 55.)<sup>4</sup> E nézés pusztán egy passzív szemlélet, mely az alakzat önvizsgálatához *nem tesz hozzá semmit*. Az abszolút tudásnak „önmegtartóztatás-ként” kell megjelennie, amely hagyja a fogalmakat „immanens ritmusukban” megjeleníteni (Hegel 1961. 38).<sup>5</sup> A szellem magát feláldozza (külsővé-mássá teszi, elidegeníti), egyúttal azonban mindig annál az önmagánál van, mely már egy szükségszerű egymásra következésben megszüntetve-megőrizte minden mozzanatát és visszaemlékezik azokra, azaz *önmagában* válik bensővé. Ez a „hozzátevés” biztosítja csak az adott alakzat tagadásának meghatározottságát, vagyis azt, hogy a megszüntetve-megőrzés (*Aufhebung*) egyszersmind *felemelkedés egy új meghatározáshoz*. Ez a hozzátevés az, ami a tudat háta mögött megy végbe. Az abszolút tudás hozzátevése az önmagukat vizsgáló alakzatoknak az az útja, melynek eredménye ő maga.

Az immanens kritika koncepcióját átvevő Marx az abszolút tudásnak ezt az előfeltételezett perspektíváját bírálja. A hegeli jogfilozófia kritikájáról 1843-ban írt szövegében az egész hegeli filozófia „misztériumát” egy *megfordításban* látja, melyet a jogfilozófia keretein belül mutat be. A megfordítás az államot alkotó valóságos különbségek és eszmei meghatározásuk között történik. Az eszme Marx szerint a politikai berendezkedést alkotó valóságos különbségek organikus meghatározása. Hegelnél azonban a különbségek az eszme kifejlődéséből származnak. A hegeli jogfilozófiában a valóságos szubjektumok az eszme objektív mozzanataivá válnak, az eszme pedig szubjektummá. Hegel a társadalmi jelenségek ellentmondásait az eszmében egységként oldja fel. (Marx 1957. 206skk.) Marx szerint azonban *épp az ellentmondás a lényeg*. Ezt a kritika tárhatja fel, de a pusztá gondolat nem oldhatja fel semmiféle egységben. Az ellentmondás feloldását csak a *forradalmi gyakorlat* hajthatja végre. Az államjog kritikájának feladata az ellentmondás felmutatása, valamint genezisének és sajátos logikájának fogalmi megragadása. (Marx 1957. 297.)

A hegeli jogfilozófia kritikájához írt, 1844-ben megjelentetett bevezetés szerint a politika kritikájának a vallás kritikájából kell kiindulnia. „A vallás kritikája azzal a tanítással végződik, hogy az *ember a legfőbb lény az ember számára*, vagyis azzal a *kategorikus imperatívusszal*, hogy *fel kell forgatni mindazokat a viszonyokat*, amelyekben az ember lealacsonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény [...]” (Marx 1957. 385.) Itt mindenekelőtt Feuerbach valláskritikájára gondolhatunk, amely a Szentháromságban az ember lényegének önmagán kívül helyezését, tárgyiasítását látja. A feuerbach-i következtetést általánosítva Marx a kritikai filozófia *minden* fajtájának feladataként az emberi elidegenedés különböző formáinak leleplezését nevezi meg. Miután a valláskritika leleplezte annak túlvilági formáit, most a jog, a teológia és a politika kritikáján a sor, hogy az evilági formákat feltárja (Marx 1957. 379). A hegeli jogfilozófia kritikájának jelen-

<sup>4</sup> A kettős perspektíváról lásd Labarriére 1968, 38–65; Balogh 2009, 35–39.

<sup>5</sup> Lásd Adorno 1971, 255–256.

tőségét az adja, hogy a bíráló tárgya nem pusztán egy filozófiai rendszer, hanem a modern államnak a valóságos embertől elvonatkoztató gondolati képe. Ennek kritikája pedig „a *német politikai és jogi tudat* egész eddigi *módjának* határozott tagadása” (Marx 1957. 384). A kritikának egyúttal kiemelt helyet kell szentelnie annak a viszonynak, amely a társadalmi-politikai valóságot az iparhoz, a gazdasághoz fűzi, amely „a modern kor egyik fő problémája.” (Marx 1957. 382.) A kritika célja az emberi elidegenedés megszüntetése, amelyet maga a kritika nem, csak a forradalmi gyakorlat érhet el. A kritikának tehát az evilági viszonyokat megváltoztató gyakorlat ösztönzőjévé kell válnia, közvetlenül a tömegeket kell megragadnia. A kritikának magából a társadalmi valóságból, a „valóságos különbségekből” kell kiindulnia, hogy *e viszonyokat fordítsa önmaguk ellen*.

A valóságos nyomást még nyomasztóbbá kell tennünk azzal, hogy hozzáadjuk a nyomás tudatát, s a gyalázatot még gyalázatosabbá azzal, hogy nyilvánosságra hozzuk. A német társadalom minden szféráját mint a német társadalom *partie honteuse*-ét kell ábrázolni, e megkövesedett viszonyokat azzal kell táncba kényszerítenünk, hogy saját nótájukat húzzuk a lábuk alá! Hogy a népet *felbátorítsuk*, előbb arra kell megtanítanunk, hogy saját magától *megrettenjen*. Ezáltal a német népnek múlhatatlan szükségletét elégítjük ki, és a népek szükségletei egyszersmind kielégítésük végső okai. (Marx 1957. 381.)

A kritikai filozófia akkor valósul meg, ha létrejön a forradalmi gyakorlat. Megvalósulásával a filozófia meg is szünteti magát: átadja a terepet a társadalmi gyakorlatnak. (Marx 1957. 383sk.)

A kritika léte ezzel önmaga sikerületlenségének jelévé válik. Nehéz helyzetbe kerül: egyszerre kell *elméletként* önmaga hatékonyságát megkérdőjeleznie és *gyakorlatra irányulóként* akként feltüntetnie magát, mint ami a valóságos viszonyok önmaguk ellen fordításának szükséges motorja. Saját maga kritikájává kell válnia, hogy feloldja magát a gyakorlatban. Önmagát kell transzcendálnia, hogy a társadalmi viszonyok valóban immanens kritikájává válhasson. És pontosan ezt a mozgást láthatjuk már az Engelsszel közösen 1845–1846 során írt munkában, *A német ideológiában*. A szövegben a kritika fogalma már csak elvétve szerepel az alanyi pozícióra való utalásként, legtöbb esetben a kritika tárgyaként jelenik meg. A kritikai kritika azon formái ellen fogalmaz meg támadást, amelyek elégségesnek tartják, ha a tudatban idéznek elő változást. Azzal ugyanis, hogy a kritika a tudat illúziói ellen küzd, még nem küzd a valóságosan fennálló világ ellen. A kritika kiinduló feltételei nem pusztán gondolatiak, hanem valóságosak: a valóságos egyének cselekvései és anyagi életfeltételei. Az előfeltevés az emberi létezés, ami nem más, mint anyagi életük, létfenntartási eszközeik termelése. Az élet egésze a termelésre (*Produktion*) vonatkoztatottan kap értelmet: az élet a saját élet termelése a munkában és az idegen életé a nemzésben. Ez egyúttal a társadalmi-érintkezési viszony termelése. Az anyagi élet termelése



minden történelem alapfeltétele. Az embereket teljes egészében termelésük materiális feltételei határozzák meg. (Marx 1960. 22sk.) Ezért a tudat illúzióinak kritikája helyett empirikus megfigyelésre van szükség, amely a társadalmi és politikai tagozódást a termelésre vonatkoztatja. „Az eszméknek, képzeteknek, a tudatnak a termelése először is közvetlenül bele van szőve az emberek anyagi tevékenységébe és anyagi érintkezésébe, a valóságos élet nyelvébe. [...] A szellemi termelésre, ahogy az egy nép politikájának, törvényeinek, erkölcsének, vallásának, metafizikájának stb. nyelvében testet ölt, ugyanez áll.” (Marx 1960. 24.) Miközben az emberek termelik képzeiteket és eszméiket, tényleges létük mindig feltételezi termelőerőiket és az azoknak megfelelő érintkezési viszonyokat.

Ez a kritika gondolati képződményére is vonatkozik: azt is korának termelési viszonyaira kell vonatkoztatnia és létrejöttét abból magyaráznia. A termelési és érintkezési viszonyok kritikája azáltal vált lehetővé, hogy a burzsoázia és a proletariátus közötti ellentét kommunista és szocialista szemléleteket hozott létre. (Marx 1960. 412.) E szemléletmódok hordozója az a *valóságos mozgalom* (*wirkliche Bewegung*), ami annyiban valóságos, amennyiben feltételei a valóságban fennállnak, és annyiban mozgalom, amennyiben tagadja a fennállót, a jelenben a jelent megszüntető jövőre vonatkoztatott. „Mi kommunizmusnak a *valóságos* mozgalmat nevezzük, amely a mai állapotot megszünteti. E mozgalom feltételei a ma fennálló előfeltételből adódnak.” (Marx 1960. 35.) A kritikának ennek a valóságos mozgalomnak a pusztá *kifejezőjévé* kell válnia, és egy pillanatra sem válhat le arról. (Marx 1960. 452.) Vagyis a kritikának kommunistává kell válnia: a mai társadalmi viszonyokat megszüntető mozgalom feltételeit kell kifejeznie. E feltételek a termelőerők egyetemes fejlődéséből fakadnak: egyrészt a proletariátus tulajdon nélküli tömegei alkotják, másrészt az érintkezés egyetemessé válása. A kritikának e feltételek kifejezésében kell feloldódnia. Az illuzórikus képzeteknek a tudatból történő eltávolítását nem elméleti levezetések viszik végbe, hanem a megváltozott körülmények. A tudat valamennyi formája és terméke nem szellemi kritika által, hanem a valóságos társadalmi viszonyok megdöntése által oldható fel, „nem a kritika, hanem a forradalom a hajtóereje a történelemnek, a vallás, a filozófia és az egyéb elmélet történetének is.” (Marx 1960. 41skk.) A kommunista tudat csakis forradalomban jöhet létre.

Miután a kritika belátta, hogy a tudat, a gondolat is az anyagi termelés terméke, továbbá ráeszmélt, hogy maga is gondolat, igyekszik feloldani magát a forradalmi gyakorlatban, mint annak pusztá kifejezője, miközben hozzá is kellene járulnia a még nem létező forradalom előidézéséhez, a viszonyok *forradalmi* megváltozásához – ha nem akar az események passzív, tehetetlen regisztrálójának pozíciójába sodródni. Ezt a problémát oldja meg a „valóságos mozgalom” kifejezés, ami a jövőbe mutató olyan folyamatot jelöl, amelynek egyes negáló elemei, vagy legalábbis szükségképp negációhoz vezető ellentmondásai (legfőképp a tulajdon nélküli proletariátus viszonya a burzsoáziához) már ma is láthatók. A kritika eszerint e negációk vagy ellentmondások kifejezője. A fogalom

azonban csak akkor áll meg, ha a jelenbeli állapotból kikövetkeztethető a jövőbeli forradalom. Ám épp ez a következtetés az, ami előfeltételezi a fogalmat.

Ez az egész mozgás – amelynek végén a kritika a gyakorlat pusztá kifejezőjévé válik – végső soron azon múlik, hogy az elméletnek sikerül-e minden társadalmi megnyilvánulást – így önmagát is – visszavezetnie az anyagi termelésre. Azonban pontosan ez a visszavezetés az, amit mégiscsak a kritikai elmélet *tesz hozzá* tárgyához, az általa elemzett gyakorlathoz. Ahogy Feuerbach beláttatta, hogy a vallás az ember lényegét tükrözi vissza, úgy kell belátnunk, hogy a jog, a politika, de mindenekelőtt a gazdaságtan az ember lényegét tükrözi vissza. Az ember lényege nem más, mint a (társadalmi) termelés.<sup>6</sup> Ez Marx egész filozófiájának, minden alapfogalmának – és elsősorban az elidegenedésnek – az előfeltevése. Ebből az előfeltevésből kiindulva válik az árufétis az emberi lényeg illuzórikus visszatükröződésévé. Ez az előfeltevés Marx szerint magának az emberi történelemnek a „valóságos előfeltétele” (Marx 1960. 22sk.). Mégis ezt Marx emeli ki *általános érvényű* előfeltételként. Így válik a fogyasztás, a csere és az elosztás a termelés mozzanatává (Marx 1965. 157skk.).

A tárgy immanens lényegének feltárása során maga a feltárás nem képes magát immanensként igazolni. Azt kellene tehát megmutatnia a kritikának, hogy a feltárás *magában a bíráló tárgyában* megy végbe, a kritika csak láthatóvá teszi és kibontja ezt a feltárást. Ez történik Benjamin műkritikájában.

Az immanens kritika problémájával Benjamin *A műkritika fogalma a német romantikában* (*Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*) című 1919-es disszertációjában foglalkozik. Az értekezés Friedrich Schlegel kritika-fogalmát vizsgálja. Leszögezi: az immanens kritika problémájának paradoxonja abban áll, hogy a tárgy megítélése esetében értelmetlen immanens mércéről beszélni: az mindenképp az ítéelő mércéje (Benjamin 2004. 104). Csakhogy Schlegel esetében a kritika *nem* ítéletalkotás. A schlegeli filozófia alapelve Benjamin szerint az, hogy minden megismerés a reflexió közegében megy végbe. A reflexió közegében megismerés azáltal történik, hogy a megismerendő dolog vagy lény saját reflexióját, önmegismerését oly mértékben fokozza, hogy annak más lények – így a megismerő is – részesévé válnak. (Benjamin 2004. 74sk.) A megismerés nem egy objektumra vonatkozik, hanem a szubjektumban meglévő immanens összefüggés. Ez azt jelenti, hogy „valamely lény megismertté válása más lény révén egybeesik a megismertté váló önmegismerésével, a megismerő önmegismerésével, valamint a megismerőnek az általa megismert lény révén történő megismertté válásával.” (Benjamin 2004. 76.) Ebben a tekintetben nem annyira dolgokról, mint inkább „reflexióközpontokról” és ezek immanens összefüggéséről beszélhetünk (Benjamin 2004. 77).

A reflexió közegének egyik meghatározása a művészet. A művészet reflexiós közegében a műalkotások reflexióközpontok. A megismerésnek a reflexió e kö-

<sup>6</sup> Vö. a hatodik feuerbach-i tézissel. (Marx 1960. 9.)

zegében lejátszódó formája a művészetkritika (*Kunstkritik*). (Benjamin 2004. 81.) A művészetkritika a műalkotás reflexiójának, önmegismerésének kibontása. A kritika „fölkelti szendergéséből a műalkotás reflexióját, amely révén tudatára ébred magának, megismeri önmagát a műalkotás.” (Benjamin 2004. 86.) A reflexió szubjektuma nem annyira a kritikus, mint inkább maga a *műtárgy*. A kritika ítélete a műalkotás önmagáról alkotott ítélete által jön létre. Ugyanakkor ezt a reflexiót a kritika tovább is hajtja. A kritika a mű reflexióját magasabb szintű reflexióban oldja fel, amennyiben megmutatja, milyen vonatkozásban áll a műalkotás a *művészet eszméjével*. (Benjamin 2004. 97sk.) A kritika feladata tehát nem a mű megítélése, értékelése, hanem kiegészítése: annak ábrázolása, hogyan viszonyul az egyes mű a művészet eszméjéhez. (Benjamin 2004. 103sk.) Ennek immanens kritériuma a mű reflexiója. A kritika hozzátétele a műben rejlő titkos elképzelések felfedése, a mű rejtett szándékainak valóra váltása. Ám maga a mű reflexiója ösztönzi a kritikát a túllépésre, a reflexió fokozására. (Benjamin 2004. 91.) „A mű kritikája [...] annak reflexióját jelenti, s e kritika magától értetődően csak a reflexió műimmanens csíráját bonthatja ki.” (Benjamin 2004. 104.)<sup>7</sup>

Az immanens műkritika gyakorlatát Goethe *Vonzások és választások* című regényének elemzésében láthatjuk, mely 1922-ben készül el (bár az „immanens” kifejezést a kritika vonatkozásában Benjamin itt nem használja).<sup>8</sup> A mű kibontásra váró reflexiója itt a mű *igazságtartalmaként* jelenik meg. Ez az, ami viszonyt létesít a művészet ideájával, vagy pontosabban – ahogy Benjamin e művében fogalmaz – a művészetkritika ideájával. A kritikának különbséget kell tennie a műalkotás dologi tartalma és igazságtartalma között. Először a dologi tartalmat kell megismernie, de ezen túllépve az igazságtartalmat kell feltárnia. Másrészt az igazságtartalom csak a dologi tartalomban való elmerülés által tárható fel. (Benjamin 1980. 99sk.) A *Vonzások és választások* dologi tartalma *mitikus világként* bontakozik ki: „tartalma mitikus árnyjátékként jelenik meg a Goethe-kor jelmezeiben.” (Benjamin 1980. 118.) A mitikus világban a sors erőinek kell győzedelmeskedniük. A mű dologi tartalmát a létezésnek az a sorsszerű jellege foglalja magában, „mely a bűn és bűnhődés összefüggésében élő természeteket körbezárja”. (Benjamin 1980. 114sk.) A mitikus természet emberfölötti erői fenyegetően jelennek meg: a tótükör baljós holt színe és rejtelmes csöndje a káosz elemét rejtí magában. A természet közegeiben élő szereplők számára csak a rítushoz való

<sup>7</sup> Benjamin megemlíti, hogy egy levelében Schlegel Goethe *Wilhelm Meister*-éről 1798-ban írt kritikáját „*Übermeister*”-nek nevezi. (Benjamin 2004. 88. Schleiermacher 1861. 75.) A Goethe-regény kritikájának egy helyén Schlegel a következőket írja: „Szerencsére azon könyvek egyike ez, amelyek önmagukat ítélik meg, és fölmentik a művészt fáradságos munkája alól. Ez a mű, mi több, nemcsak önnön megítélését adja, de fel is tárja magát.” Ez azért nem teszi fölöslegessé a kritikát, mert annak feladata a még izoláltak tűnő gondolatok és érzések összekapcsolása. (Schlegel 1980. 246sk.)

<sup>8</sup> Köszönettel tartozom Weiss Jánosnak és a Kritikai Tanulmányok kutatócsoportot alkotó csoporttársaimnak, Blandl Borbálának, Boros Biankának, Grósz Eszternek és Kővári Saroltának a könyv kritika-fogalmával kapcsolatos gondolatébresztő meglátásokért.

kötődés ígérhet kapaszkodót. „A szeretők, ahol a sors az úr, tönkremennek. Ahol a biztos talaj áldását megvetik, áldozatai lesznek ama kifürkészhetetlennek, mely az állóvízben ősvilágian vár. [...] Maga a természet az, mindenben, ami az emberi kezek alatt emberfölöttien moccan.” (Benjamin 1980. 109.) A szereplők egy pillanatra sem szakadnak el a természeti erők közegetől: a természet foglyai.

A mítosz a mű dologi tartalma. A mítosz ugyanakkor nem lehet a mű igazságtartalma, hisz egyértelműségének híján épphogy kizárja az igazságot. Igazság csak ott tárható fel, ahol a mű kiszabadul a mitikus világ szorításából. Benjamin szerint a mitikus erők kibékíthetetlensége elleni küzdelem a kései Goethe-művek világának lényege. (Benjamin 1980. 143skk.) Ahol a *Vonzások és választások* megtöri saját dologi tartalmát, mitikus világát, az nem más, mint a regénybe illesztett novella, a „csodálatos szomszéd gyerekek novellája”. Itt a regény mitikus világának komor színeivel szemben éles fény uralkodik. „A döntés nappala ez, mely a regény borongós Hádészába bevilágít.” (Benjamin 1980. 152.) A szerelmesek döntéséből hiányzik a sors: bátor elhatározásukkal épphogy széttépik a fejük felett tornyosuló sorsot. „A regény mitikus motívumainak a novella megváltás motívumai felelnek meg.” (Benjamin 1980. 154.) A novella a „mitikus” tézisének antitézise.

Az igazságtartalom a mű *megszakításában* ugrik elő örökkévaló igazságként. „Az igaz ugyanis széttöri, ami a káosz örökségeként minden szépben tovább él: a hamis, tévelygő totalitást – az abszolútát. Csak ez teljesíti ki a művet, amelyet szétzúzó darabokra, az igaz világ töredékévé, egy szimbólum torzójává.” (Benjamin 1980. 166.) A regény szereplői között az örökkévaló igazság *a szépség örök lényegeként* Ottilia alakjában tárul fel. Ottilia – akinek hallgatag elmúlása minden elhatározást nélkülöz – nem epikai, és nem is drámai, hanem festői alak. A regény itt saját határáig jut el: a „kifejezés-nélküli”, amelyben a szépség igaz lényege feltárul. Ottilia látszat-lényének lényegi eleme a szépség. (Benjamin 1980. 162sk.) A szép csak akkor lényegi szép, ha a látszat burkában van. A szépség „ön maga számára lényegi csak a burok alatt lehet s marad. [...] Mert a szép nem a burok, de nem is a burkolt tárgy, hanem: burkában a tárgy.” (Benjamin 1980. 182.) A szépnek ez a leleplezhetetlen ideája a művészetkritika ideája.

A mű igazságtartalma saját dologi tartalmának megszakítása, világa totalitásának széttörése által tárul fel. Épp a totalitás széttörése teszi teljessé a művet. Maga a mű, a mű dologi tartalma hordja ki az azt megtöri igazságtartalmat. Ugyanakkor ezt az igazságtartalmat a műkritika tárja fel ideájaként. Benjamin hangsúlyozza, hogy a dologi tartalom és az igazságtartalom *csak az idő múlásával* különül el: az író és kortársai számára az igazságtartalom rejtve marad. Különbségük csupán akkor válik láthatóvá, ha a dologi tartalmak már nem részei az aktuális világnak, idegenként, magyarázandóként jelennek meg. (Benjamin 1980. 99sk.) Csak az időben távoli kritika tárhatja fel a műben rejtőző örök igazságot. Bár a mű „reflexiója” által magában hordozza a dologi tartalmat szétzúzó örök igazságot – a művészetkritika ideáját –, mégis a kritika az, aminek a számára egy-

általán a kettő különbségként jelenhet meg. A mű igazságtartalmát maga a mű sosem hozhatja felszínre, csakis annak időben távoli kritikája. A kritika az, ami retroaktív módon a különbséget először beiktatja: azt a különbséget, ami a mű és a kritika kapcsolatának alapja.

A mítosz fogalmának Adorno Horkheimerrel közösen írt művében, *A felvilágosodás dialektikájában* is központi szerepe van. Ám itt a kritikai elmélet már nem a mítosz megtörésének lehetőségét keresi, hanem azt mutatja meg, hogyan fordul át a mítosz a felvilágosodásba, illetve az utóbbi hogyan kerül a mítosz bűvkörébe: „a mítosz legyőzésének programja helyébe a mitikus uralom kibontakozásának leírása lépett.” (Weiss 1997. 47.)<sup>9</sup> Adornonál a társadalmi viszonyok egészére vonatkozó kritika összekapcsolódik a dialektikával. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* című művének bevezetésében a dialektika folyamatát immanens kritikaként határozza meg. Hegelt idéző megfogalmazása szerint az immanens kritika azáltal csikarja ki tárgyából az igazat, hogy tárgya saját nem-igazságát vallja meg. Ennek kapcsán idézi a hegeli *Logikának* azt a szöveghegyét, amely szerint a kritikának az ellenféllel az utóbbi talaján kell megütköznie. (Adorno 1990. 14.) Az immanens kritikával kapcsolatos probléma legvilágosabban a kultúrakritika kapcsán, az 1949-ben írt *Kulturkritik und Gesellschaft* című esszében jelenik meg. Adorno a kultúrakritika feladatát annak elemzésében látja, milyen pozíciót tölt be a kultúra a társadalom egészében. A kritikának a tárgyává tett kulturális jelenségben kifejezett általános társadalmi tendenciákat kell feltárnia. Ehhez azonban a kritikának transzcendálnia kell a kultúra immanenciáját, a kultúrára mint egészre kell vonatkoznia. Ezt két módon teheti meg: *transzcendens* és *immanens* kritikaként. A transzcendens kritika a kultúrát mint egészet kívülről ideológiának bélyegzi és megkérdőjelezi. Az immanens kritika ezzel szemben a kultúra által kikristályosított normákkal szembesíti a kultúrát. Ami az első lehetőséget illeti, a társadalmon kívüli álláspont választása Adorno számára utópisztikus fikció. A transzcendens kritika külső pozíciója által elvágja magát a tárgytapasztalattól és absztrakt kategorizálásra kárhoztatja magát. A transzcendens kritika menekülőútja a „természetességről” való hamis beszéd, amely könnyen barbarizmusba torkolthat. A másik lehetőség, az immanens kritika a kultúra önmagáról alkotott ideológiáját teszi tárgyává, mércéje pedig maga a kultúra. Nem önmagában tartja az ideológiát hamisnak, pusztán az ideológiának azt az igényét tagadja, hogy az megfelel a valóságnak. Az immanens kritika azt az ellentmondást ragadja meg, ami tárgyának objektív eszméje és igénye között áll fenn. Az ellentmondást nem az egyén tudatából vezeti le, hanem abból, hogy az adott társadalmi egészben a tárgy mozzanatai nem békélhetnek meg egymással. Az immanens kritika számára tárgyának antinómiái valójában a társadalom antinómiái, melyeket a tárgy magára vesz. Az immanens műkritika szerint például egy sikeres mű nem arról ismerszik meg, hogy az objektív ellentmondásokat egy

<sup>9</sup> Lásd Horkheimer–Adorno 2011. 19–63.

hamis harmóniában oldja fel, hanem arról, hogy az ellentmondásokat a harmónia legbensőbb struktúráiban mutatja fel. Ezzel benjaminí értelemben maga a mű válik kritikaivá. Nem képes feloldani az ellentmondásokat, hiszen azoknak maga is része. Ezért – Hegellel ellentétben – az immanens kritika nem békélhet meg saját eszméjében, nem hiheti, hogy a tárgyban való elmerülés elvezet ahhoz az igazsághoz, melyben szubjektum és objektum ellentmondása megszűnik és a kettő azonossá lesz. Ezzel az előfeltevéssel Adorno szerint a dialektika nem élhet: negatívnak kell lennie. Az adornói dialektika a társadalom által felmutatott ellentéteket egyrészt önmagukban eldologiasodott fogalmakként leplezi le (ennyiben a hegeli dialektika örököse), másrészt olyan ellentétekként, amelyek nem oldhatók fel igaz módon egy egészben (ennyiben negatív). Láttuk, hogy Marxnál sem képes a kritika az ellentmondás feloldására, ám – legalábbis a fiatal Marx esetében – arra képes, hogy önmagát az ellentmondást feloldó gyakorlat kifejezésévé tegye. Adorno mintha már ezt a lehetőséget sem engedné meg. A kritikának reflektálnia kell saját gondolati jellegére, ezt nem fedheti el önmaga előtt. Sőt, mivel e gondolkodás dialektikus, arra is reflektálnia kell, hogy maga az immanens kritika is *egy ellentét egyik oldalának* mutatja magát. A következtetesen végigvitt dialektikus módszer számára a kritika két koncepciója, a kívülről behatoló tudás és a belülről felszínre törő tudás közötti ellentét is gyanússá válik. Az immanencia és a transzcendencia közötti választás a határ hegeli problémáját mutatja: azáltal, hogy meghúzza, már túl is lépett rajta. A dialektika számára ez esetben is eleve mindkét ellentétes pozíció eldologiasodott fogalomként lepleződik le. Ahogy a transzcendens kritika problémája *a tárgytól való távolsága* volt, az immanens kritika problémája ellenkezőleg az, hogy *kisajátítja a tárgyhöz való hozzáférést*. A probléma önmaga előjogának fetiszizálása, amennyiben azt kell állítania, a tárgy vak saját születésével szemben, tehát annak feltárására csak a kellő távolságban álló szakértő kritikus képes. E feltevés nélkül nem jöhet létre a tárgy és a kritika közötti szükséges távolság. Az állítás azt mondja ki, hogy a tárgy nem uralhatja saját fogalmát, saját ideáját, azt csak a kritika képes uralni. Ez az önmagának elégséges szellem fogalmához vezethet, amely mind önmagát, mind a valóságot uralja. Ami viszont a negatív dialektika számára illúzió. (Adorno 2003. 25skk.)<sup>10</sup> Márpedig a feltevés mindegyik korábban tárgyalt szerzőnél, mind Hegelnél, mind Marxnál, mind pedig Benjaminsnál megtalálható.

Mindebből az alábbi következtetést vonhatjuk le. *Amennyiben a kritika számára a mércét egyedül tárgya szolgáltatja, és a tárgynak saját mércéjéhez való mérése valamilyen meghatározott, a tárgy által nem feltárt eredményhez vezet, ez mégiscsak feltételezi, hogy a mérésnek is megvan a maga alapja, ami viszont már nem található a tárgyban. Tehát a kritika nem immanens.* Eszerint a kritika minden esetben feltételez külső beavatkozást. Ez viszont azt jelentené, hogy az immanens kritika lehetetlen. Hogyan kerülhető el e következtetés?

<sup>10</sup> A problémáról lásd Grósz 2022. 60sk.



El kell fogadnunk, hogy minden kritika feltételez a tárgyába való külső beavatkozást. Ámde a külső beavatkozásnak nem feltétlen kell a kritikától magától erednie. Éppenséggel eredhet attól is, ami szintén kritika tárgya, méghozzá úgy, hogy a mérce az ő esetében szintén a kritika egy másik tárgyától jön, és így tovább. Itt nem pusztán egy egyirányú sorozatról van szó. A bíráltak *kölcsönösen egymás mércéjét jelentik*, amennyiben felmutatják a valóságnak egy olyan oldalát, amely a másiknál másképp van jelen, vagy épp háttérbe szorított – mindez azonban rájuk is igaz. E kritikai eljárás leginkább abban az esetben működik, ha a tárgyaivá tett gondolatok mind oly módon ragadják meg az ő tárgyukat, hogy a megragadás általános érvényre tart igényt. Ha ugyanazt az érvényességigényt radikálisan, vagyis alapelvüket tekintve különböző, önmagában konzisztens tartalommal jelentik be, és a kritika mindegyik igényt kivétel nélkül elismeri, ez csak azáltal lehetséges, hogy mindegyikre a maga általános érvényében *a valóság egy bizonyos oldalát megragadó* gondolatként tekint. Az adott megragadás egyoldalúságára épp a többi gondolat mutat rá. Egyoldalúságuk kimondása nem teszi őket partikuláris nézetekké, hisz az előbbi épphogy általánosérvényűségük kivétel nélküli elfogadásából következik. Ekképp válnak a gondolatok a kritikán belül kölcsönösen egymás mércéivé. *A kritika nem más, mint e mércék általános, kivétel nélküli érvényesítése.* A kritika maga azért nem minősíthető kivételnek, mert pusztán a tárgyai konfliktusa által feltárt probléma kimondásában áll, nem pedig egy újabb általánosérvényű igénytel bíró konzisztens meghatározásban, de még csak nem is egy negatív mozzanatban. A bírálat kritériuma minden esetben a bíráltban található, ennyiben pedig a kritika immanens. A különbség az immanens kritika eddigi meghatározásaihoz képest az, hogy *a kritika mértékadó tárgya* nem egyetlen általános érvényességigénnyel bíró gondolat, hanem *azoknak a gondolatoknak az összessége, melyeket a kritika a maguk általánosérvényűségében feltár.* Ezek pedig a mértéket nem magukkal, hanem egymással szemben érvényesítik. A kritika ezáltal mégsem válik külsővé, mert egyiket sem sajátítja el véglegesen, csupán kölcsönösen érvényesíti a mértékeket. A mértékek egymás vonatkozásában külsődlegesek, az őket kölcsönösen érvényesítő kritika viszont immanens.

Ez esetben a kritika célja tehát nem az, hogy a tárgy általánosságra vonatkozó igényét belülről romboljuk le – ami valójában külső beavatkozást feltételez –, hanem az, hogy azt más hasonló igények által tegyük problematikusá anélkül, hogy ezzel partikulárisra tennénk. A külső beavatkozás így valójában olyan elméletek részéről történik, melyek hasonló módon válnak bírálat tárgyává. A kritika ezúttal nem megszüntetve-megőrzött mozzanatokként tekint az elméletekre, hanem olyan általános érvényükben megőrzött teóriákként, amelyek egymást problematizálják kölcsönös módon. Az egyoldalúság feltárása eredendően nem a kritika teljesítménye vagy előjoga, ezt maguk a tárgyak kölcsönösen implikálják vagy explikálják, a kritika pusztán összegyűjti ezeket.

Az immanens kritika fenti módjának következetes megvalósítása feltételezi a valóság olyan ideáját, amely lényegileg *problemátikus*. Nem abban az értelemben



probléma, hogy nem ismerhető meg, hanem ellenkezőleg, abban az értelemben, hogy *konzisztens módon többféleképp is meghatározható*, és e meghatározások csak azáltal békíthetők ki, ha valamelyikük alapelve kiemelésre kerül, dominánssá válik. Vagyis a kritika a valóság olyan problematikus ideáját feltételezi, mely konzisztens meghatározások csatátérre – olyan meghatározásoké, melyek a többiek fényében egyoldalúnak bizonyulnak. A kritika mércéje persze nem ez az általa megragadott probléma – ez esetben nem lenne immanens –, hanem az, amiből a probléma ered: az egymással konfliktusban álló univerzális érvényű meghatározások.

Lássunk egy példát a valóság efféle megközelítésére! A példa nem kritikai elmélet, nem reflektál magára kritikaként, mégis a valóság hasonlóan problematikus ideáját körvonalazza, még ha szociológiai keretben is teszi. Mannheim Károlynak a politikatudomány lehetőségéről írt gondolatairól van szó.<sup>11</sup> *Ideológia és utópia* című tanulmányának alapkérdése a következő: Hogyan lehetséges, hogy ugyanarról a valóságról radikálisan eltérő értelmezések adhatnak számot – még hozzá úgy, hogy mindegyikük önmagában látszólag a valóság teljeskörű magyarázatát adja? A mannheimi gondolkodás alaptapasztalata az, hogy a társadalmi térben több egymással összebékíthetetlen, egészlegességre igényt tartó politikai gondolkodásmóddal rendelkező csoportot találunk, mely gondolkodásmódok önmagukban legitim érvényességet hordoznak, ám egyik sem képes a valóságot a maga egészében elégséges módon megragadni. (Mannheim 1996. 103sk. Mannheim 2000. 282.)

Az ebből adódó kérdés a következő: Hogyan léphetünk túl a viszonylagos szemléletmódokon egy általános politikatudomány felé? Abban az esetben, ha a saját életkörülményeihez kötött és általa meghatározott gondolkodás azzal találja szembe magát, hogy ugyanannak a tapasztalati anyagnak merőben más értelmezései is léteznek, ez a gondolkodást arra készíti, hogy ugyanazt a tapasztalati anyagot különböző, egymással sokszor összeegyeztethetetlennek bizonyuló fogalmi keretekbe illessze, ami által számára „a »valóság« egyre gazdagabban mutatkozik meg.” (Mannheim 1996. 121.) Ugyanis az egyes gondolati rendszerek a valóságnak épp azokat az aspektusait világítják meg, amelyek a másokban meg nem értettek vagy háttérbe szorítottak maradtak. Egy társadalmi térben két vagy több világértelmezési mód küzdelme során kölcsönös kritikájuk mindegyik pozíció önmagától való eltávolodásához és magának a társadalmi térnek a kritikai reflexiójához vezet, melyben feltárul az egyes világértelmezések feltételrendszere és létalapja. A kritikai megközelítés eljuthat ahhoz a felismeréshez, hogy mindegyik gondolkodásmód csupán a valóság részleges aspektusait veszi tekintetbe és így egyikük egészlegességre vonatkozó igénye sem tekinthető legitimnek. Ekképpen válik lehetővé a társadalmi gondolkodás-

<sup>11</sup> Lásd Czétány 2019a. 37–51. A könyv Mannheim gondolataiból kiindulva az immanens kritika itt kifejtett elméletére alapuló politikaelméletet körvonalaz.

módok egyoldalúságának kölcsönös feltárása. (Mannheim 2000. 315sk.) Vagyis a politikaszociológia stratégiája az egyes álláspontok egyoldalúságának egymás elleni kijátszása (Mannheim 1996. 228). Ez elsőre relativizmusnak tűnhet. Ám éppen ez a relativistának tűnő belátás nyitja meg az utat a valóság teljes fogalma felé, amennyiben a relativizmus passzivitását egy másik, aktív gondolati aktus váltja fel, amely az egyes szellemi irányzatok jellegzetességeinek és egymáshoz való kritikai viszonyának a társadalmi térben való pozicionálására törekszik. Ezt a gondolati aktust nevezi Mannheim *relacionálásnak*. A passzív relativizálást az aktív relacionálással kell felcserélni. (Mannheim 1996. 123sk.)

A konzervativizmusról írt művében Mannheim három gondolkodási stílus – a liberalizmus, a konzervativizmus és a szocializmus – harcát elemzi. Hogy ennek csak egy aspektusát érintsük, összeegyeztethetlenségük többek között abban mutatkozik meg, ahogyan az idő különböző neveit emelik ki. A polgári gondolkodás „azt hordozza, ami jelenkori”, a konzervatív gondolkodás a jelenben élő múlt-ra irányul, a proletár gondolkodás a jelenben az eljövendőre utaló tényezőket állítja előtérbe (Mannheim 1994. 81).<sup>12</sup> A politikai gondolkodásmódok egyoldalúsága az idő és a történelem szemléletének egyoldalúságával jár együtt. A relacionálás eredményeképpen viszont a társadalmi térben megjelenő gondolkodási stílusok küzdelmének egészes megértése egyszersmind a történeti idő konfliktusos tartalmainak, teljes komplexitásának egészes megértését nyújtja.

A politikatudomány feladata az adott térben megjelenő különböző gondolkodási stílusok relacionálása, valamint e stílusoknak az általuk képviselt társadalmi csoport tudatához rendelése. „*A politikai szociológia [...] a teljes politikai mező kialakulásáról való tudás*”. (Mannheim 1996. 173.) A teljesség azért is szükséges, mert mindegyik részleges álláspont a társadalmi valóság olyan aspektusát tárja fel, amely más irányból nem vált volna láthatóvá. Másrészt mindegyik oldal el is fedí saját korlátait, melyek csak a többiek kritikai szemszögéből leplezhetők le. Mindebből láthatjuk, hogy amit Mannheim „relacionálásnak” nevez, azt meghatározhatjuk a kölcsönös kritikai viszonyulások kivétel nélküli érvényesítéseként. Márpedig épp ezen a módon határoztam meg az immanens kritika jelen tanulmányban bevezetni kívánt eljárását.

Ahogy azt korábban említettem – és a példa is ezt erősíti –, a fent kifejtett eljárás elsődlegesen általános érvényre igényt tartó elméletek esetében alkalmazható, amelyek csak valamelyikük dominanciája által békíthetők össze egymással. Például a filozófia területén a metafizikai gondolkodás története, vagy a transzcendentális filozófia története a fenti immanens kritika által beszélhető el oly módon, hogy az egyes filozófiai elméletek általános érvényre vonatkozó igényét elismerjük.<sup>13</sup> Erre az elismerésre épp az igények történeti jellege szoríthatja rá azokat, akiket nem pusztán történeti vagy szociológiai érdeklődés,

<sup>12</sup> Az utóbbi kapcsán lásd a „valóságos mozgalom” marxi fogalmának fenti elemzését.

<sup>13</sup> A metafizikai rendszerek immanens kritikáján alapuló elméletről lásd Czétány 2019b.

hanem filozófiai kérdésfeltevés vezet. Ha ugyanis a történeti meghatározások közül pusztán *egy* általános érvényű meghatározást ismerünk el más hasonlóan általános érvényű meghatározásokkal szemben, és az elismerés aktusát igazolni kívánjuk, az igazolás szükségképpen körbenforgó lesz, *petitio principii*-t követ el, hisz csak önmagából indulhat ki. A másik lehetőség minden univerzalitásigény partikularitásának, történeti relativitásának állítása. Ez azonban – ha következetes és nem leplez el önmaga előtt egy újabb univerzálét – olyan szkeptikus pozícióhoz vezet, amely vagy fenntartja az általános érvény megtalálásának lehetőségét, vagy érvényességigényét tekintve performatív önellentmondásba keveredik, amennyiben a partikularitást teszi univerzálissá.

Mi az eredménye az előzőekben kifejtett immanens kritikának? A bírálat tárgyainak egyoldalúságán túl milyen pozitív eredményre jutunk? Mennyiben mondhatjuk, hogy a relativizálást valóban meghaladtuk a „relacionálás” által? Eredményről abban az esetben beszélhetünk, amennyiben a valóságnak a különböző, egymással konfliktusban álló általános érvényű meghatározások által gazdagított és problematizált ideáját mégis képesek vagyunk *a maga problematikuságában világos fogalmi alakra hozni*. Egy olyan fogalomra van szükség, amely magában foglalja az egymástól radikálisan különböző általános érvényű meghatározásokat a maguk konfliktusosságában anélkül, hogy bármelyiket is kiemelne. Ezzel a valóság egészes ideáját olyan *problémaként* ragadjuk meg, melynek megoldásai éppenséggel a különböző egyoldalú meghatározások. A feltárandó fogalom jelentősége abban áll, hogy a gondolkodás olyan kísérleteit göngyölíti fel, melyek által általános érvényű gondolatot ragad meg – miközben a fogalom rámutat az egyes kísérletek egyoldalúságára. Az ideát megragadó gondolat megtartja magát „szabad lebegésében”, hogy átlássa annak történetét, ahogy általános érvényű meghatározását adja a valóságnak.

## IRODALOMJEGYZÉK

- Adorno, Theodor W. 1990. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. In *Gesammelte Schriften. Band 5*. Szerk. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 1994. Drei Studien zu Hegel. In *Gesammelte Schriften, Band 5*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 2003. Kulturkritik und Gesellschaft. In *Gesammelte Schriften. Band 10/1*. Szerk. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Balogh Brigitta 2009. *A szellem és az idő. Identitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél A szellem fenomenológiájában*. Budapest, L'Harmattan.
- Benjamin, Walter 1980. Goethe: *Vonzások és választások*. Ford. Tandori Dezső. In uő: *Angelus novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Budapest, Magyar Helikon.
- Benjamin, Walter 2004. *A műkritika fogalma a német romantikában*. Ford. Ábrahám Zoltán. Budapest, Gond-Cura – Palatinus.
- Czétány György 2019a: *A nagy narratívák összecsapása. Három szintézis harca egy konzisztens valóságért*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.

- Czétány György 2019b: *A transzcendentális probléma. Három szintézis harca egy konzisztens valóságért*. Budapest, L'Harmattan.
- Finlayson, James Gordon 2014. Hegel, Adorno and the Origins of Immanent Criticism. *British Journal for the History of Philosophy*. 22/6. 1142–1166. <https://doi.org/10.1080/09608788.2014.993918>
- Grósz Eszter 2022. Hogyan olvassunk filozófiát? Megértés mint kritika. In *Interpretáció és esztétika*. Szerk. Blandl Borbála, Czétány György, Goda Mónika, Grósz Eszter, Kővári Sarolta. Budapest, Áron.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1961. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémia.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *A logika tudománya. Második rész*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémia.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 2001. Bevezetés. A filozófiai kritika lényegéről általában s kiváltképp a filozófia mai állapotához való viszonyáról. In Georg Wilhelm Friedrich Hegel – Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Hit és tudás. Tanulmányok a Kritisches Journal der Philosophie*ből. Ford. Nyizsnyánszki Ferenc. Budapest, Osiris – Gond-Cura.
- Horkheimer, Max – Theodor W. Adorno 2011. *A felvilágosodás dialektikája*. Ford. Bayer József et al. Budapest, Atlantisz.
- Labarrière, Pierre-Jean 1968. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Párizs, Aubier-Montaigne.
- Mannheim Károly 1994. *A konzervativizmus. Tanulmány a tudás szociológiájáról*. Ford. Kiss Endre. Budapest, Cserépfalvi.
- Mannheim Károly 1996. *Ideológia és utópia*. Ford. Mezei I. György. Budapest, Atlantisz.
- Mannheim Károly 2000. *Tudásszociológiai tanulmányok*. Ford. Bognár Virág. Budapest, Osiris.
- Marx, Karl 1957. A hegeli jogfilozófia kritikája. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei. 1. kötet*. Budapest, Kossuth.
- Marx, Karl – Friedrich Engels 1960. A német ideológia. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei. 3. kötet*. Budapest, Kossuth.
- Marx, Karl 1965. A politikai gazdaságtan bírálatához. Bevezetés. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei. 13. kötet*. Budapest, Kossuth.
- Platón 2014. *Állam*. Ford. Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz.
- Rosenkranz, Karl 1840. *Geschichte der Kant'schen Philosophie. Kants Sämmtliche Werke. Vol. 12*. Lipcse, Leopold Voss.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 2011. Filozófiai rendszerem bemutatása. Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle*. 45/3. 57–81.
- Schlegel, Friedrich 1980. Goethe Wilhelm Meisteréről. In August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Ford. Tandori Dezső. Budapest, Gondolat.
- Schleiermacher, Friedrich 1861. *Am Schleiermachers Leben, in Briefen, Vol. 3: Schleiermacher's Briefwechsel mit Freunden bis zu Seiner Uebersiedelung nach Halle, Namentlich der mit Friedrich und August Wilhelm Schlegel*. Berlin, Georg Reimer. <https://doi.org/10.1515/9783110825350>
- Weiss János 1997. *A Frankfurti Iskola. Tanulmányok*. Budapest, Áron.

## Szükségetika\*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20375>

*A szükség törvényt bont.*

Agota Kristof *Trilógiáját*, és különösen annak első regényét, *A Nagy Füzetet* tanulmányozva<sup>1</sup> egy előttem korábban ismeretlen, meghökkentő, sőt olykor sokkoló, de teljességgel koherens és potens etika kezdett körvonalakat öltetni.<sup>2</sup> Sokakhoz hasonlóan én is hajlamos vagyok azt hinni, hogy a filozófiában és az etikában (akárcsak a művészetben) nem nagyon van már új a nap alatt, azokat az utakat és tévutakat, melyeket az európai civilizáció koordinátái között ki lehetett taposni, már fölkutattuk és bejártuk. Éppen ezért olvastam egyre fokozódó csodálkozással és izgalommal Agota Kristof regényeit: az ezekben kibontakozó imperatívuszokról – melyek együttesét a továbbiakban szükségetikának nevezem – semmiféle szó sem esik a különféle etikatörténeti tankönyvekben.

Nem a semmiből konstruálta meg ezt az etikát *A Nagy Füzet* alkotója, hanem inkább rátalált. Ha már mi is szagot kaptunk, könnyen észrevehetjük, hogy nem ő az egyetlen író, akinek a műveiben valamilyen szükségetika körvonalazódik, s hogy a gyökerek igen messzire nyúlnak vissza, legalább a modernitás előtti közép-európai paraszttársadalmak életvilágáig.<sup>3</sup> Az alábbiakban ennek a különböző irodalmi és néprajzi művekben körvonalakat öltő szükségetikának az ideáltípusát kísérel meg fölvezetni.

\*

\* Az írás egy hosszabb könyvkézirat átdolgozott fejezete – Sümegi: *Nincs máshol – Agota Kristof és a szükségetika*. Megjelenés előtt.

<sup>1</sup> A kötet három korábban önállóan is megjelent, de a szereplői és történetfűzése által összekapcsolódó regényt tartalmaz: *A Nagy Füzet*. Ford. Bognár Róbert. *A bizonyíték*. Ford. Takács M. József. *A harmadik hazugság*. Ford. Ford. Takács M. József.

<sup>2</sup> Slavoj Žižek kapcsolódó írásaira, melyek ugyanarra a kulcsfogalomra hívják föl a figyelmet, amit alább majd én is a középpontba állítok, csak jóval később találtam rá. – Žižek 2013; Žižek 2009a.

<sup>3</sup> A fönt hivatkozott kéziratban – Agota Kristof alkotásai mellett – több irodalmi művet is a szükségetika különböző aspektusainak bemutatásaként elemzek. Nevezetesen: Szabó Magda: *Az ajtó* és Heinrich Böll: *Csoportkép hölgyel* című regényeit; valamint Pilinszky János: *A francia fogoly*, József Attila: *Nagyon fáj* és Petri György: *Hogy elérjek a napsütötte sávig* című verseit (az utóbbi kettőt egymás ellenpontjaként olvasva). A néprajzi gyökerekkel kapcsolatban viszont inkább csak sejtéseim vannak. Ezek pontosabb föltárása további kutatást igényel.

A szükségetika<sup>4</sup> kulcsfogalma az „okvetlen (abszolút, feltétlen, elengedhetetlen) szükséglet” (Agota Kristofnál *absolument besoin*), amit hozzávetőlegesen így definiálhatunk: ami nélkül a szó szoros értelmében nem élhetünk tovább, és/vagy ami nélkül nem tudjuk megőrizni a mentális és/vagy a testi egészségünket. Nyilvánvalóan ilyenek a fiziológiai életfeltételeink (evés, ivás, alvás stb.), de vannak olyan kevésbé magától értetődő szükségleteink is, melyek messzemenően személy- és szituációfüggőek.

A premodern közösségekben viszonylag szilárd konszenzus rögzíti az okvetlen szükségletek lajstromát, s ez csak igen lassan változik (ha változik egyáltalán). A tradicionális társadalmak ugyanis csak szórványosan és hosszan elnyúló folyamatok eredményeképpen „termelnek ki” új szükségleteket. Ezekben a közösségekben tehát csak ritkán képezheti vita tárgyát, hogy ez vagy az a szükséglet okvetlen-e. A modernításban viszont igen számottevően megváltozik a helyzet, mivel az „én” önálló entitásként, a választott szerepeitől távolságot tartva is egzisztál, a társadalmi szerepek száma pedig megsokszorozódik. Az egyén most már nem csak szerepet választhat magának (a premodern világban még ez is csak kevesek kiváltsága volt), hanem viszonylag szabadon alakíthatja vagy akár újra is definiálhatja a választott szerepét. (Fehér–Heller 1993.)

A modern társadalmakban ebből fakadóan akár személyenként is különbözőek lehetnek (s gyakran tényleg különbözőek is) az okvetlen szükségletek.<sup>5</sup> Van, aki belehal, ha nem lehet gyereke (mások meg nem tudják elviselni, hogy van nekik); van, aki képtelen rabságban élni (mások meg egészen jól bírják, sőt még élvezik is); vannak, akiknek alkoholra vagy cigarettára van feltétlenül szükségük, másoknak meg szerelemre vagy éppenséggel – mint *A Nagy Füzet* ikreinek – papírra, hogy ír hassanak stb.

E bizonytalanság ellenére utólag mégis mindig kellő határozottsággal megállapítható, hogy okvetlen szükséglet volt-e valami vagy nem (például, hogy mi volt az, aminek a hiánya adott esetben tragédiához vezetett), csakhogy nekünk többnyire jelen időben kell döntenünk. Ehhez pedig (a biológiai szükségleteket leszámítva) nem igen van egyéb kapaszkodónk, mint az *intuíció*. Mindannyiunknak van egy általános elképzelése arról, hogy mire van *az embernek* okvetlenül szüksége, de hogy egy-egy adott esetben ebből mi érvényes, vagy hogy mi az, ami az előttünk állónak *ezenkívül* elengedhetetlen, azt csak valamiféle megér-

<sup>4</sup> Egészen más irányba halad, de egyes pontokon a mi gondolatmenetünkhöz is kapcsolódik Heller Ágnes: *Marx szükségletelmélete* című kis könyve. – Heller 2002.

<sup>5</sup> „Az értelem [...] kihat magukra a szükségletekre is. Végül is már nem a szükséglet, hanem a vélemény (Es ist zuletzt nicht mehr der Bedarf sondern die Meinung) az, amit ki kell elégíteni...” – Egy régi, jónevű szerző, nevezetesen Georg Wilhelm Friedrich Hegel vetette papírra ezt a mondatot. – Hegel 1983. 190. §.

zéssel ragadhatjuk meg, s mindig számolnunk kell a tévedés kockázatával is. Különféle jelek (legfőképpen a metakommunikáció) ugyan szinte mindig segítséget adnak, teljes bizonyosságot azonban sohasem szerezhetünk.

\*

Szélsőséges élethelyzetekben *az emberek akár mindenféle fenttartást vagy korlátot áthágva is kielégítik az okvetlen szükségleteiket*. Minden jel arra mutat, hogy ezek kényszerítő erejével (akár kívülről érkezik, akár belülről fakad) a közönséges emberi akaraterő képtelen szembeszállni, s éppen ezért senkitől sem elvárható, hogy lemondjon a kielégítésükről. A fuldoklók (állítólag) gyakran víz alá nyomják és megfojtják a segítségükre igyekvőt, az óceánon vergődő hajótöröttek az éhhalál elől menekülve (állítólag) megeszik egymást, a súlyos drogfüggők (állítólag) hajlandók rablógyilkosságra is, amikor nem jutnak szerhez, és a fékevesztett szerelmesek is igen sok mindenre kaphatók – amint ezt tudjuk.

A jól működő társadalmak azonban legtöbbször képesek megakadályozni az említettekhez hasonló helyzetek kialakulását, és minden polgáruk számára biztosítják az okvetlen szükségletek gördülékeny kielégítését. Ez azonban nem téveszthet meg bennünket: ha bármilyen okból (természeti katasztrófa, háború, járvány, személyes tragédiák stb.) újra kielégíthetetlen okvetlen szükségletek támadnak, akkor egy-kettőre szétpattan a civilizáció burka, és az emberek újra figyelmen kívül hagyják az illem, a jog és az erkölcs máskor áthághatatlanak tűnő korlátjait. Ha muszáj lesz, majd újra lopni, csalni, ölni fognak. Mert élni akarnak.

– Vannak azonban kivételek – vethetik ellenem. Tényleg vannak, talán nem is kevesen. Ők azonban olyasmit tesznek vagy nem tesznek, ami *nem várható el tőlük*. Ők a hősök és a szentek. Méltóak a csodálatunkra, de nem állíthatók elénk kötelezően követendő példaként. Mert az emberektől általában nem várható el, hogy szentek vagy hősök legyenek.

– Rendben, de hogy lesz ebből etika? – kérdezhetik még azok is, akik osztják az eddig elmondottakat. Nem arra világítottunk-e inkább rá (nem különösebben eredeti módon, hiszen majd’ négyszáz évvel ezelőtt ezt Hobbes is kifejtette már), hogy létezik egy etikán túli vagy etika előtti sötét tartomány, amiből ki kell valahogyan kecmeregnünk, ha azt szeretnénk, hogy az emberi közösségeket ne csak a „mindenki harca mindenki ellen” célracionális szabályai irányítsák?

S ráadásul mintha logikai értelemben is elzártuk volna az utat a morális cselekvés elől. Ha az erkölcsstan maximák és imperatívuszok gyűjteménye, akkor – amiképpen azt Kant is vallja – szabad lényeket előfeltételez. Az okvetlen szükségletek viszont választási lehetőséget nem (nagyon) engedő kényszerek. S éppen ezért nem csak a betiltásuknak nincsen értelme, hanem az engedélyezésüknek vagy az előírásuknak sem. (Lehet, hogy az anyagszere – elnézést a profán példáért – és annak végterméke nem különösebben vonzó, de üríteni



fiziológiai kényszer.<sup>6</sup> Értelmetlen tehát azt mondani, hogy ne tégy ilyet, de éppen így értelmetlen engedélyt adni vagy fölszólítani rá.)

Ne ítéljünk azonban elhamarkodottan. Egyelőre elegendő csupán annyit leszögezni, hogy *okvetlen szükségletek léteznek*; s hogy minden ember (mínusz: némely szentek és hősök) törekszik ezek kielégítésére, szélsőséges helyzetekben akár az etika legelemibb parancsolatait félretelva is.

\*

Az előző szakasz kiinduló megállapítását nem nagyon vonhatja kétségbe senki, a most következők viszont egészen biztosan vitát generálnak. Azt állítom, hogy *a legtöbb ember – amikor szemtől szembe találja magát velük – nem csak a saját okvetlen szükségletei kielégítésére érez elháríthatatlan késztetést, hanem másokéra is*. Hadd hangsúlyozzam: a kurzivált mondatot nem álcázott felszólításnak szánom, hanem olyan tényleírásnak, mely egy ismételten fölbukkanó, külső hatásra reagáló, de mégis belülről fölfakadó késztetésre, sőt gyakran kényszerre mutat rá. Arra a *tényre*, hogy (szinte) mindenki elismeri, és adott esetben úgy is érzi, hogy a fuldoklónak jár a mentőöv, a szomjazónak a víz, a fagyhalál szélén állónak a meleg szoba, sőt még a küszöbömre telepedett könyörgő szemű kutyával is kezdenünk kell valamit.

Illusztrációként vegyük szemügyre egy kicsit a könyörgést és annak hatásmechanizmusát. A könyörgő egyszerre követel és megalázódik. Neki muszáj megkapnia valamit, a megszólítottnak pedig muszáj odaadni, amit ő kér – suttozja vagy éppen üvölti, és a közszemlére tett kiszolgáltatottságával, ínségével, szerencsétlenségével stb. támasztja alá a felszólítását. (Egy öntudatos ember éppen ezért nem is könyörgő, sőt sokszor még a könyörgésre okot adó helyzetét is eltitkolja, mert nem akarja megalázni magát. A szüntelen megalázottságban élőket, vagy a kifejtett öntudattal még nem bíró gyerekeket viszont legtöbbször semmi sem tartja vissza, így aztán gyakran és gátlás nélkül vetik be ezt az eszközt céljaik elérése érdekében.) A meglepő és figyelemre méltó az, hogy a könyörgés igen gyakran eredményre vezet. Az indokoltnak ítélt könyörgést – amennyire ezt meg tudom ítélni – mindenki vagy szinte mindenki elismeri mint legitim eszközt, a jogosnak tekintett okból könyörgőt pedig szinte senki sem utasítja el. Éppen ezért, aki mégsem akar segíteni, általában úgy menekül ki a szituációból, hogy a kérés megalapozottságát vitatja. (Miért nem megy inkább dolgozni? Miért tartozna ez rám? Stb.) Amikor pedig a megszólított úgy véli, hogy a könyörgés illegitim, akkor legtöbbször daccal és indulattal reagál. Úgy érzi, hogy erőszak áldozata, hogy olyasmire akarják hazugsággal, színjátékkal stb. rábírní, amit neki nem kötelessége megtenni. Ám ez az érzés is azt bizonyítja, hogy a felháborodott címzett elvi szinten és alapos indokok fennállta esetén igenis elismeri a könyörgés jogosságát.

<sup>6</sup> Rájött a szükség – mondjuk magyarul.

Miből fakad ez az elementáris erejű együttérzés? – adódik a kérdés, és azonnal körvonalazódni kezd rá a válasz is: amikor a *másik* okvetlen szükségleteit fölismerjük és elháríthatatlannak érezzük a belőlük fakadó követelést, akkor a *saját* szükségleteink nyomán szerzett tapasztalatainkat projektáljuk.

Ezzel azonban ugyanabba a sémába helyezkedünk bele, mint amit a szubjektum közvetlen és evidens tapasztalatából kiinduló filozófusok – Descartes, Berkeley, Fichte, Husserl stb. – alakítottak ki a másik hozzánk hasonló személyként való fölismerésének magyarázatára. Előbb saját magunkat *tapasztaljuk* (nemcsak mint testet, hanem mint mentális tárgyakat és élményeket birtokló ént is) – mondják az említettek –, majd bizonyos jelekből arra *következtetünk*, hogy a másik testében is a miénkhez hasonló ego van elrejtve.

S azok sem távolodnak el eléggé ettől a sémától, akik világosan látják, hogy a másik hozzám hasonlóként való fölismerése inkább nevezhető közvetlen tapasztalatnak, mintsem következtetésnek. (Heideggernél a velem *együttlétezőt*, Sartre-nál a *tekintetet*, Bubernél a „*Te*”-t, Lévinasnál az „*arcot*” stb. tapasztaljuk.)

Azért hoztam ezt szóba, mert nem kívánom elleplezni: nem csak a nevezettek elméleteiben látok valamilyen tisztázatlanságot vagy zavart, hanem éppen így a másik okvetlen szükségletének ezekkel analóg magyarázatában is. A föntinél jobban azonban nem tudok szolgálni. Alighanem a civilizációnk individualizmusa és (test-lélek) dualizmusa okozza a zavart. A fölsorolt kiválóságok (s hasonlóképpen a másik okvetlen szükségletének fönt megkísérelt leírása is) ezekkel az evidenciáinkkal szemben próbálnak megfogalmazni valamit. Azt állítják, hogy mindennek ellenére lehetséges a másik közvetlen (és nem csupán alteregóként való) tapasztalata, s Agota Kristof nyomán én is úgy vélem, hogy a másik okvetlen szükségletével való szembesülés ahhoz fogható közvetlen és elementáris benyomást tesz ránk, mint amikor én magam szenvedek valamilyen létszükséglet hiányától.<sup>7</sup>

\*

Amikor tudatosítjuk magunkban az okvetlen szükségletből fakadó követelést, a „muszáj” (*Müssen*) tapasztalata átfordul felszólításba (*Sollen*be): Tedd (vagy ne tedd) ezt vagy azt! Segíts neki vagy segíts magadon! Stb. S ha ez a felszólítás még el is oldódik egy kicsit a konkrét esettől, máris körvonalat ölt a szükségletika kategorikus imperatívusza, amit valahogy így formulázhatunk: *Feltétel nélkül engedelmessédj az okvetlenül szükségleteknek, másokéinak éppen úgy, mint a sajátodénak!*

Az, aki az okvetlen szükséglet kiváltotta reveláción keresztül érkezik el ehhez a parancshoz (mintegy átélve azt), alighanem kétségbevonhatatlan és visszautasíthatatlan evidenciaként tekint rá, és – ha ismer ilyeneket – minden szóba jöhető erkölcsfilozófiai előírást ennek rendel alá. Kívülről és érzelemmentesen

<sup>7</sup> Pilinszky János *A francia fogoly* című verse egy ilyen közvetlen és elementáris benyomásnak a felülmúlhatatlan leírása.

mérlegelve azonban azt kell mondanunk, hogy a szükségetika kategorikus imperatívusza ugyanúgy nem rendelkezik elháríthatatlan kényszerítő erővel, mint ahogyan egyetlen más etikáé sem. Ahhoz, hogy bármily etikát érvényesnek fogadjunk el, először a jó mellett kell elkötelezni magunkat, aztán pedig a kiválasztott – legalkalmasabbnak ígérkező – erkölcsfilozófia mellett. (Heller 1994. Bevezetés; Heller 1996. Előszó, Első fejezet) Az okvetlen szükségletekben megtapasztalt „muszáj” kényszerítő erejével épp úgy szembeszegülhetünk, mint bármely más erkölcsfilozófia imperatívuszaival. (Mondván, mi közöm van nekem más emberek nélkülözéséhez vagy kínjához.)<sup>8</sup> Vagy éppen úgy kibújhatok alóla, mint ahogyan akármelyik szabályozó rend hatálya alól. (Mondván: amit most tapasztalok, nem elháríthatatlan szükséglet, nem igényel tehát semmiféle beavatkozást, ha akarja, majd maga az érintett megoldja a problémát.) Ha nem így lenne, akkor nem is volna értelme a felszólításnak, hiszen – amint azt Kant nyomán már leszögeztük – minden felszólítás szabad szubjektumot előfeltételez.

\*

Most már egy kicsit közelebb kerültünk azokhoz a gondolatformákhoz, melyeket etikának szoktunk nevezni,<sup>9</sup> valami azonban még mindig hiányzik. Kíséréljük meg a helyére illeszteni ezt az utolsó a láncszemet is.

Az okvetlen szükségletek (úgy a sajátjaim, mint a másikéi) közvetlen tapasztalatából egy igen egyszerű és elkerülhetetlen *következtetés* adódik. Aki a másik embertől elveszi azt, amire annak okvetlenül szüksége van, vagy olyat tesz, aminek következtében a másiknak kielégíthetetlen okvetlen szüksége keletkezik, az indirekt módon, de nyilvánvalóan megsérti a szükségetika kategorikus imperatívuszát. *Ergo nem okozhatok a másinak fölöslegesen szenvedést, és nem foszthatom meg a létfenntartáshoz szükséges javaitól.* Mondjuk, nem alázhatom meg csupán azért, mert mások meg engem aláztak meg, vagy nem csábíthatom el tőle póré és alkalmi szeszélynek engedve a házastársát, akit ő magánál is jobban szeret.

\*

<sup>8</sup> Messzire vezetne annak vizsgálata, hogy elutasíthatom-e és milyen mértékben a saját okvetlen szükségleteimet. Egyfelől igen, amint erre az aszkézis különféle gyakorlatai ékes bizonyítékok. Másfelől viszont nehezen képzelhető el olyan személy, aki kizárólag csak a legelemibb fiziológiai létfeltételeit elégíti ki. A legtöbb aszkétának – ha jó sejtem – nagyon is vannak nem-fiziológiai szükségletei. Éppen azért lesz aszkéta, hogy elsőbbséget adhasson ezeknek a nyersebb életfeltételekkel szemben.

<sup>9</sup> Hajlamosak vagyunk magától értetődőnek tekinteni, hogy a legkülönbébb etikák vagy etikáinak mondott gondolatszövedékek egyazon genus alá tartoznak, pedig – ha egy kicsit belegondolunk – ez korántsem magától értetődő. Helyesebb volna talán, ha itt is inkább csak családi hasonlóságokról beszéltnénk à la Wittgenstein. – Vö. Wittgenstein 1992. I. 65 skk.

A lényeggel tulajdonképpen készen is vagyunk,<sup>10</sup> a kapcsolódó kérdések és magyarázatra váró nehézségek azonban még számosak. Alább csak a legfontosabbakra próbálok meg kitérni.

*Mi történik akkor, ha két okvetlen szükséglet szembekerül egymással? S egyáltalán, kinek van joga az okvetlen szükségletekről dönteni?* – alighanem már jóideje ott motoszkálnak ezek a kérdések mindannyiunk fejében.

Kezdjük a másodikkal. Nem csak hogy mindenkinek joga van a döntésre – mind a saját mind a vele interakcióban állók szükségleteit illetően –, hanem el sem kerülhető ez. Csalni azonban – mondanom sem kell – nem szabad. Aki csal, éppen úgy (erkölcsi) törvényt szeg, mint aki egy másik etikai rendszer valamelyik alapvető parancsolatát játssza ki.

Csakhogy más esetekben a törvényszegés viszonylag egyértelműen megállapítható és szankcionálható, itt viszont a másik alig ellenőrizhető őszinteségére vagyunk kénytelenek apellálni, s arra sincsen semmilyen garancia, hogy a korlátok nélküli saját okvetlen szükségleteink nem kezdenek el dinamikusan növekedni és sokasodni... – jogosnak látszik ez a figyelmeztetés. Már Platón nyomatékosan hangsúlyozta, hogy az emberi vágyak hajlamosak a bővített újratermelődésre.

Mégsem olyan súlyos ez az ellenvetés, mint amilyennek az első pillantásra látszik. Ami a megjegyzés szubjektív oldalát illeti: való igaz, hogy bárki bármikor ellenőrizhetetlenül hivatkozhat a különleges okvetlen szükségleteire, és követelhet vagy éppen orozhat el ez alapján különféle javakat. Ám aki valóban elkötelezte magát a szükségetika mellett, az sem hazudni nem fog szántsándékkal, sem a szükségletei önkényes bővítésére nem fogja magát fölhatalmazva érezni.

A másik okvetlen szükségletének elismerése vagy elutasítása kapcsán pedig érdemes eszünkbe idézni, hogy az élet más területin is létezik az itt fölmerülthöz hasonló probléma, hiszen sohasem tudhatjuk pontosan, hogy mi van a másik ember fejében, hogy éppen most őszinte-e, vagy csak színlel. (Ennek ellenére mégis elboldogulunk valahogyan.)

Az első kérdés vizsgálatát hasonlóképpen érdemes két részre osztani, mint a másodikét. A konfrontálódó szükségletek jelen lehetnek és kielégítést követelhetnek egyazon pillanatban egyazon személy életében, vagy előállhatnak úgy is, mint az én és a másik szükségleteinek antinómiája.

Az előbbi illetően alighanem hajlunk arra, hogy valamilyen hierarchiát gondoljunk el (olyasmit, mint a Maslow-piramis), s hogy a fiziológiai szükségletek elsőbbséget vélelmezzük a „magasabb” szükségletekkel szemben. „Előbb a has, aztán a morál” – énekli Macheath és Kocsmá Jenny Brecht *Koldusoperájá-*

<sup>10</sup> Az utilitarizmus, a Rousseau-i, vagy a kanti erkölcsfilozófia esszenciája sem több néhány mondatnál vagy akár össze is préselhetjük őket egy-egy felszólítássá. Hasznos legyen, amit teszel! (Utilitarizmus.) Hallgass a szívedre! (Rousseau.) Legyen általános törvénnyé tehető az akaratodnak irányt szabó maxima! (Kant.) Ezekben a rövid felszólításokban tulajdonképpen minden benne van, amit a megfogalmazóik később levezetnek belőlük.

ban. (Brecht 1971 Második felvonás, Hatodik jelenet, Második koldusfinálé.) Ez jól hangzik, és van olyan kontextus (maga a Brecht-dráma is ilyen), melyben nehezen kétségbe vonható. Ám vitathatjuk is, mondjuk, Karinthyt idézve: „Inkább egyenek meg a férgek / Minthogy a férget megegyem.” (Karinthy 2013.) Magyarán: az ember (amint erre Hegel is rámutatott) képes a szubsztilebb szükségleteit a nyersebbek fölé helyezni, s – Karinthy szerint – helyes is, ha alkalomadtán ezt teszi.

Az Én és a másik szükségleteinek összeütközését mérlegre téve pedig magától értetődőnek tűnik azt állítani, hogy mindenki önmagát preferálja, s hogy kár is előlött moralizálni. Valóban, de még akkor sem szükségszerű ez a hozzáállás, ha legtöbbször tényleg így van. Hiszen módunk és jogunk van dönteni, s éppenséggel elsőbbséget adhatunk a másik szükségleteinek is, majd eljuthatunk ahhoz a személyes maximához, hogy inkább én szenvedjek bizonyos okvetlen szükségleteim kielégíthetlenségétől, mintsem, hogy másoknak okozzak szenvedést. (Ha jól értem, ezt az elvet viszi a végsőkéig az Indiából származó dzsainizmus, az ahimszá [nem-bántás] ősi parancsának szigorú betartása során. [Vö. *Nami király*, 1984.])

\*

Az eddig összefoglaltakra támaszkodva viszonylag pontosan meg tudjuk válaszolni, mit és kit nevezhetünk jónak és rossznak a szükségletika koordinátái között.

Jó ember az, aki nem habozik megadni a másiknak azt, amire annak okvetlenül szüksége van, jót pedig akkor teszünk, amikor megadjuk a másiknak azt, ami feltétlenül kell neki.

A „rossz” meghatározása egy kicsit bonyolultabb. Megközelíthetjük a fogalmat negatív módon is. Eszerint rossz az, aki nem jó. (Tehát az, aki habozik megadni vagy nem adja meg... stb.) De adhatunk róla ezenfelül még pozitív meghatározást is. Eszerint rossz az, aki elutasítja vagy ellehetetleníti a másik okvetlen szükségletének a kielégítését, vagy olyat tesz a másikkal, aminek következtében annak kielégíthetetlen objektív szükséglete támad.

Továbbá szükséges megkülönböztetni két fokozatot is. Van, amikor azért nem adjuk meg a másiknak, ami jár neki, mert ezzel olyasmitől fosztanánk meg magunkat, amire nekünk van feltétlenül szükségünk, vagy azért teszünk vele olyat, aminek következtében kielégíthetetlen szükségletei keletkeznek, mert a saját szükségleteink kényszerítenek bennünket erre. Vitathatatlan, hogy ilyenkor is rosszat teszünk, de ezek a cselekedetek megindokolhatók és menthetők. (Nevezhetjük ezt közvetett gonoszságnak vagy rossznak.) A másik eshetőség, amikor nem hajlít bennünket semmiféle kényszer a fönt definiáltak szerint értett rosszra, de figyelmetlenségből, érdektelenségből, szeszélyből, vagy kifejezetten azért, hogy a másiknak szenvedést okozzunk (a felsoroltak fokozatok) teszünk valamilyen rosszat. (Ezt nevezhetjük primer gonoszságnak vagy rossznak.)

Nem árt talán az elmondottakhoz hozzáfűzni még valamit. Amint arról már esett szó, a civilizáció kordában tartja és elfojtja a rosszat. Legtöbbször még a velejéig gonoszok (ha vannak ilyenek) sem merik nyilvánossá tenni nézeteiket, inkább titkolóznak és magyarázkodnak. De a jóságra való késztetésünket is el-tompítja. Egy gazdag társadalomban nem nagyon találkozunk olyan emberekkel, akiknek kielégítetlen okvetlen szükségleteik vannak. S a legtöbb ember a saját tapasztalatából sem nagyon tudja, hogy mi az igazi, súlyos – akár fiziológiai, akár mentális – nélkülözés. Maga az „okvetlen szükséglet” fogalma is elhomályosul tehát, enélkül pedig sem jóról, sem rosszról nem beszélhetünk az itt körülírt értelemben.

\*

A különböző vallások és filozófiai tanítások erkölcstanával összevetve a szükség-etika civilizáció előttinek, barbárnak vagy éppenséggel (megfordítva az előjelet, és ahhoz hasomlóan értve a jelzót, mint a „természeti állapot” szintagmában) természetesnek tűnik. Ellentétben más etikákkal nem határoz meg sarkalatos erényeket és áthághatatlan törvényeket, hanem azt hirdeti, hogy a mindenkori körülmények határozzák meg a helyes cselekedetek mércéjét. Amint azt *A Nagy Füzet* látványos példák sorával demonstrálja, bizony, fordulhat úgy, hogy a lopás, a paráználkodás, a hamis tanúbizonyosság-tétel vagy éppen az ölés igenis szükséges, és ebben az értelemben jó. És lehetnek olyan rendkívüli helyzetek, amikor a hagyomány és a máskor jól működő parancsolatok semmit sem segítenek, hanem éppen ellenkezőleg: tévútra vezetnek bennünket.<sup>11</sup>

Egy kicsit jobban tudunk talán tájékozódni a különböző szituációk között, ha különbséget teszünk az *anarchisztikus*, az *intézményesült* és a *kiegészítő* szükség-etika között. Amint arra már rámutattunk, léteznek olyan határhelyzetek, melyekben minden civilizáció szabályrendszere irrelevánssá lesz, és semmiféle más iránytűje nem marad a cselekvőknek, mint az okvetlen szükségletek: ilyenkor beszélhetünk anarchisztikus szükségetikáról.<sup>12</sup> Ezekben a szituációkban szinte teljességgel bizonytalan, hogy mi tekinthető okvetlennek, és szinte semmilyen más kapaszkodója sem marad az interakcióba lépőknek, mint az, amit a másik viselkedéséből kiolvasnak.

<sup>11</sup> Számtalanszor rámutattak már arra, hogy a bevett erkölcsi alapelvek is fölmondhatják a szolgálatot szélsőséges helyzetekben, s ilyenkor a hozzájuk való igazodás nem egyszer tisztességtelen cselekedetekhez vezet. Például, általában helyes, ha egy hitfelekezet nem fogadja be maga közé azokat, akik csupán valamilyen érdek által motiválva kívánnak csatlakozni hozzá, és valójában nem osztják a közösség hitigazságait. Azok a papok azonban, akik a vész-korszakban gondosan mérlegelték a gázkamra elől menekülő, és ezért betérni akaró zsidók szándékának őszinteségét, híján voltak a legelemibb erkölcsi érzéknek is. – A kérdéshez ld. Arendt 2000. VIII. fejj.; Arendt 1971. 176 sk.; Bibó 1986. 639 skk, 646 skk.

<sup>12</sup> A kifejezést Emmanuel Lévinas: *Másképp mint lenni* című könyve nyomán konstruáltam. Alább még majd visszatérek a két etika között fönnálló párhuzamokra. – Levinas 1998. IV/1.

Az ehhez hasonló állapotok azonban általában nem maradnak tartósak. S amikor elérkezik a konszolidáció, az anarchisztikus szükségletika többé már nem elegendő, mert képtelen szabályozni az élet és az emberi interakciók teljességét: amikor egyik oldalon sem bukkannak föl okvetlen szükségletek (és ez igen gyakori) egészen egyszerűen nem ad útmutatást.

Kilépve az anarchisztikus bizonytalanságból megtörténhet az is, hogy fokozatosan kikristályosodik az okvetlen szükségletek katalógusa és a szükségletek hierarchiája, s ezek együtt képezik az adott közösség etikájának alapját. Ilyenkor az anarchisztikus szükségletika intézményesül. (Vélelmezem, hogy léteztek és léteznek olyan paraszttársadalmak, melyekben ez történt.)

De megeshet az is, hogy a szükségletika átadja a helyét valami egészen más elven működő szabályozásnak; háttérbe szorul, és csak úgy él tovább, mint az új etika mellett megmaradt kiegészítő elv: csak akkor lép működésbe, amikor a tőle függetlenül létrejött bevett hagyományok bizonyos területeken nem adnak útmutatást, vagy ha ismét olyan szélsőséges helyzet alakul ki, amelyben az új etika relevanciája kétségessé válik.

Nem ismerek olyan társadalmat, melynek tagjai tartósan az anarchisztikus szükségletika imperatívuszai szerint éltek, de igenis lehetnek olyan személyek, akik még a konszolidált viszonyok között is megmaradnak „anarchistának”. Eminens példája ennek Szeredás Emerenc (Szabó Magda *Az ajtójában*), aki ugyan magával hozott a parasztkultúrából néhány intézményesült sallangot, de kapcsolatait és tetteit mégis inkább a (szükség)etikai anarchizmus határozta meg, továbbá Heinrich Böll *Csoportkép hölgyel* című regényének hőse, Leni Gruyten vagy a *Hogy elérjek a napsütötte sávig* című Petri-vers lírai énje.

\*

*Hogyan helyezhető el a szükségletika a különböző etikai irányzatok között? Biztosan sui generis koncepciónak tartható-e? Nem érdemes-e inkább csak úgy tekintetbe vennünk, mint valamelyik klasszikus teória sajátos változatát?*

Csupán azokra az elméletekre tudok itt egy-két utalás erejéig kitérni, amelyek számottevő hasonlóságot mutatnak az itt tárgyalt elgondolás egyik-másik részletével.<sup>13</sup>

(a) Míg az újkori etikák számottevő, hányada a szkepticizmushoz kapcsolódva (vagy azt kihívásnak tekintve és vele szemben védekezve, vagy a kételkedők álláspontját valamilyen mértékben elfogadva, azzal számolva) került megfogalmazásra,<sup>14</sup> addig néhány más irányzat, olyan alapot velt fölmutatni, mely *min-*

<sup>13</sup> Ha ennél többet szeretnénk, akkor előbb ki kellene dolgoznunk a szükségletika teljes elméletét [ahhoz hasonlóan, ahogyan léteznek az utilitarizmus vagy az erényetika kifejtett változatai], aztán össze kellene ezt vetnünk a többi irányzattal.

<sup>14</sup> Gondoljunk, mondjuk, MacIntyre mélyen átgondolt történeti áttekintéseire, melyek úgy látják az újkori etika történetét, mint fokozatos elmerülést a szkepticizmus mocsarában. – Ld. MacIntyre 2012. MacIntyre 1999.



*denféle fundamentumra irányuló kételyt egyetlen mozdulattal ab ovo elutasít.* Ezt teszi például Rousseau, amikor a lelkiismeret faktumára hivatkozik (Vö. Rousseau 2017. 68, 109 skk. Rousseau 1978. V. levél; Rousseau 1997. 203 skk.), Max Scheler és Nicolai Hartmann, akik az értékfenomének evidens jelenlétére építenek (Scheler 1979. I/II/2.; Hartmann 2013. II/6/e–f.), G. E. Moore, aki a jó intuitív megragadhatósága mellett érvel (Moore 1922. 6 sk.), Emmanuel Lévinas, aki az „arc”-ban véli fölfedezni mindennemű etika kiinduló inspirációját,<sup>15</sup> vagy éppenséggel Heller Ágnes, aki a jó emberek létezésére alapoz. (Heller 1996. Első fej.) Az okvetlen szükségletek elutasíthatatlanságára figyelmeztető szükség-etika nyilvánvalóan az utóbbiakkal helyezhető egy csoportba, hiszen azt állítja, hogy létezik olyan tapasztalat (nevezhetjük *erkölcsi tapasztalatnak*), mely esetről esetre megkérdőjelezhetetlen és további magyarázatra nem szoruló felszólításokat közvetít felénk.

(b) Az antiszkeptikus etikák egy része és különösen az erényetikák hajlamosak részletes útmutatásokat levezetni, és az emberi praxis minél nagyobb területének szabályozására törekedni.<sup>16</sup> Ezzel szemben a szükségetika *minimalista*. Szinte semmit nem mond arról, hogy mit tegyünk in concreto, hanem majdnem mindent ránk bíz.<sup>17</sup> Azt is nekünk kell eldöntenünk (alkalomról alkalomra), hogy mi tekinthető okvetlennek, és azt is, hogy miképpen elégítjük ki vagy állítjuk rangsorba a szükségleteket. Ebből a szempontból azokra a formális etikákra emlékeztet, amelyek csupán valamilyen kulcsot vagy képletet adnak: az utilitarizmusra, Kant morálfilozófiájára, vagy az aranszabályt megfogalmazó (Mt. 7.12.), és az összes parancsolatot egyetlen egyre [vagy maximum kettőre] redukáló<sup>18</sup> názáreti Jézus nézeteire.)

(c) Annyiban minden etika – s így a szükségetika is – *irracionális*, amennyiben a célracionalitás vagy az érdekalapú cselekvés hátrább sorolására ösztönöz. Az itt vizsgált koncepciónak azonban további „irracionális” vonásai is vannak. Az alapjául szolgáló tapasztalatot és az abban foglalt felszólítást mindennemű reflexió nélkül (s ennyiben irracionálisan) fogadja el. (Hasonlóan, például, Moore intuicionizmusához, Hartmann „értékérzéséhez” vagy Lévinas reszponzivista

<sup>15</sup> Lévinas 1997. – Ugyanennek az okfejtésnek a különböző változatai számos más írásában is megtalálhatók.

<sup>16</sup> Megvan erre a hajlandóság már Arisztotelészben is, vagy gondoljunk Hartmann hivatkozott opuszára, vagy éppenséggel az egyes vallászetikákra. (Mondjuk, a különböző katolikus szabálygyűjteményekre vagy a Talmudra.) Sőt még Heller Ágnes is nekiveselkedik a jó embereknek szánt életelveti lajstromba foglalásának a *Morálfilozófiában*.

<sup>17</sup> Ebben talán Heller Ágnes személyiségetikájára hasonlít a leginkább. A *Személyiségetika* című mű első része (a nevén nem nevezett professzor előadásai Nietzschéről és Parsifalról) oda lyukadnak ki végül, hogy az együttérzés képességének megőrzése elegendő ahhoz, hogy önnön csillagunkat eltökélten követve is megmaradjunk becsületes-jó embernek, s ne váljunk gonosszá.

<sup>18</sup> „Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből. Ez az első és a nagy parancsolat. A második hasonló ehhez: Szeresd felebarátodat, mint magadat.” – Mt 22,34–40. Vö. Mk 12,28–34; Lk 10,25–28.

elgondolásához.)<sup>19</sup> Továbbá adott esetben minden teketória nélkül felülbírálja józan ész részévé nemesült etikai hagyományt, s olykor olyan „extravagáns” következtetésekbe torkollik, melyeket a hétköznapi gondolkodás abszurdnak minősít, és alkalmasint a legelembibbnek tartott parancsolatokat is elutasítja. (Ezek illusztrálására is bőségesen találunk példákat *A Nagy Füzetben*.)

(d) A szükségetika hangsúlyozottan *alkalmi*, és elutasítja deduktív spekulációkat. Sem az okvetlen szükségletek azonosítására, sem a kielégítésük mikéntjére nincsenek előírások vagy szabályok. Az anarchisztikus viszonyok között cselekvő semmi másra nem támaszkodhat, csak az intuícióra és arra az Arisztotelész által fronézisnek nevezett készségre, mely nem szabályok alá szubszumál és következtet, hanem az ízléssel és az esztétikai ítélőerővel összevethetően ítél. (Vö. Arisztotelész 2023. 1140a.)<sup>20</sup> De az intézményesült változatoknak is készen kell állniuk a tradicionális elvek és eljárások szükség esetén való felülbírálására.

(e) A szükségetika ahhoz hasonlóan *kétszintű*, mint Rousseau vagy Lévinas morálfilozófiája. A genfi polgár szerint az emberi cselekedeteket két alapvető késztetés mozgatja: a létfenntartásra való törekvés és a szánakozás (pitié). (Rousseau 2017. 109 skk.) Az első – természeténél fogva – gyakran szembefordít bennünket az embertársainkkal, a második viszont megfékez: megakadályozza a brutalitás eluralkodását, szolidaritásra és karitászra készítet.

Az együttérzés az emberré válás előtti időkből<sup>21</sup> élte igazi virágkorát. (Ez az első szint.) Aztán a természeti állapot megszűnése után, majd a történelemben előrehaladva nem csak az ember társadalmi környezete alakult át radikálisan, hanem az emberi természet is. (Így jött létre a második szint.) A két alapkésztetés ugyan megmaradt, de erejük és egymáshoz viszonyított arányuk megváltozott, s

<sup>19</sup> „Ha azt kérdezem, mi jó, azt válaszolom rá, hogy jó az, ami jó, és ezzel mindent el is mondtam erről a tárgyról. Vagy ha azt kérdezem, hogy miként lehet a jót definiálni, azt válaszolom, nem lehet definiálni, és ennyi az egész, amit erről mondanom kell. [...] Azt állítom, hogy a jó ugyanolyan egyszerű fogalom, mint a sárga, s hogy annak, aki nem tudja eleve, hogy mik ezek, annak sem azt nem lehet semmilyen módon elmagyarázni, hogy mi a sárga, sem azt, hogy mi a jó.” (Moore 1922. 6 sk.) „A tényekkel mindig együtt jár a tények értéktudata is [...] egyfajta értékérzés. [...] Ezt a tudatot kell az etika elsődleges jelenségének, az etika »faktumának« tekinteni.” (Hartmann 2013. 79 sk.) „Annak epifániáját nevezzük *arznak*, aki épp olyan közvetlenül, mint amennyire külsődlegesen jelenik meg az Én számára.” (Lévinas 1997. 37.)

<sup>20</sup> A „fronézis” fönt adott olvasata Heller Ágnesre támaszkodik. Heller, 1996 „Út a cselekvéshez” című fej. Vö. Heller 1994. 127 skk.

<sup>21</sup> Az emberi természetről és annak történelmi változásairól úgy értekezik Rousseau, mint egy Darwin tanaival felvértezett humánetológus. Ő is az állatból vezeti le az embert, csak neki még nem áll a rendelkezésére a magasabb rendű állatok etológiai leírása, s ezért kénytelen egy elképzelt lényből kiindulni. Ha a gyanúm helyes, akkor ezt az elképzelt vadembert részben az állatokról rendelkezésre álló elszórt ismereteiből, részben pedig a kortársairól és önmagáról alkotott képből visszakövetkeztetve konstruálta meg. A vadember első pillantásra inkább látszik állatnak, mintsem homo sapiensnek. Pustán az őstőneire támaszkodik, magányos s még csak beszélni sem tud. Másfelől azonban ugyanazokkal a – részben már kifejlett, részben még csak lehetőségként szunnyadó – mentális kondíciókkal rendelkezik, mint a civilizált utóda. – Ld. Rousseau 2017. Első rész.

még annak is teljesen más környezetben kell a szánakozás és a lelkiismeret szavát követnie, aki képes mentes maradni a fokozatosan mindent maga alá gyűrő önzéstől.<sup>22</sup>

Lévinas szerint legalább három különböző nézőszögből tapasztaljuk meg a világot – akár tudatosítjuk ezt magunkban, akár nem. Percipáljuk úgy, mint az Én intencionális aktusainak sokaságát (valahogyan ahhoz hasonlóan, ahogyan Lévinas mestere, Edmund Husserl ismételten kifejti ezt [Lévinas 1997]), aztán az élvezeteken keresztül (Lévinas 1999. II/3), s végezetül úgy is, mint „arcot”, azaz mint olyan önmagunkat meghaladó transzcendens Mást, amely erkölcsi követeléseket szegez szembe velünk; legelsősorban azt, hogy „Ne ölj!” (Lévinas 1997; Lévinas 1999. III/1–4.)

Az „arc” tapasztalata – amint erről már szó esett – először anarchisztikusnak nevezhető állapotot teremt (ez az első szint): a Másikkal szembeni felelősségünk korlátlan, semmiféle tekintettel sincs a közösség által mindenkitől elvárt kötelességekre vagy egyáltalán bármilyen konszenzust élvező szabályra; s éppen így a többi emberre, s egyáltalán a társadalomra sem. (Ezt nevezi Bernhard Waldenfels és Tengelyi László vadfelelősségnek. – Waldenfels 1995. 320; Tengelyi 1998. 237. XIII. fej.) Így azonban, egyfelől, nem lehet tartósan közösséget alkotni, másfelől meg, nem csak a Másikkal, hanem a Harmadikkal szemben is felelősek vagyunk.<sup>23</sup> S éppen emiatt váltja fel az anarchisztikus állapot határhelyezeteit újra és újra valamilyen konszolidált erkölcsi és jogrend. (Azaz a második szint.)

A szükségetika egyes vonásai nyilvánvalóan párhuzamba állíthatók a két francia filozófus itt összefoglalt nézeteivel. Az anarchisztikus szükségetikát lehetővé tevő közeg mindig valamilyen civilizáció előtti vagy azon túli (ami Rousseau-t juttathatja eszünkbe), ám ez az állapot konszolidálhatatlan (ahhoz hasonlóan, mint a lévinasi vadfelelősség), s ezért kénytelenek vagyunk valamilyen intézményesített változattal fölváltani.

Az intézményesülés azonban igen jelentős változást eredményez. A szükségletkatalógus kialakulása és az egyes szükségletekhez rendelt kötelezettségek megszilárdulása során fokozatosan elveszíti anarchisztikus karakterét és tradicionalizmusba fordul át. Mindeközben a formális etikákat jellemző – gyakran nagyon is üdvös és szükséges – flexibilitása is teljesen veszendőbe mehet, és átadhatja a helyét valamilyen rigorózus következetességnek, mely később – rossz esetben – kifejezetten antihumánus jegyeket is magára ölthet. Aztán ha még

<sup>22</sup> Ez már-már magától értetődő, de legalább két részletes illusztrációt is kapunk Rousseau-tól. Az *Emil* és az *Erkölcsei levelek* egyaránt arra kívánja megtanítani a tanítványokat (Emilt és Sophie-t) s persze az olvasót is, hogy minél többet megőrizzenek a természetes életből és az együttérzésből a civilizációban élve is. – Vö. Rousseau 1978. 6. levél; Rousseau 1997. 7. skk.; Rousseau 2017. 133.

<sup>23</sup> „...még a másik felelősségéért is felelős vagyok.” – mondja Lévinas Philippe Nemonak. – Lévinas 1985. 99. Vö. Lévinas 1995. 157 sk.

tovább erősödik ez a tendencia, egy ponton túl az intézményesült szabályrendszer már nem is nevezhető többé szükségetikának. A közösség tagjai egyszerűen elfelejtik az okvetlen szükségleteknek való engedelmeskedés kategorikus imperatívuszát, s már csak a tradíció vagy a jog által szentesített szabályok fegyelmezett és „betű szerinti” betartására ügyelnek.

(f) Szinte minden létező etikára érvényesen kijelenthető, hogy az erkölcsöt – annak megfelelően, ahogyan ezt Platón a kezdetek kezdetén igen mély alapokra építve örökül hagyta nekünk – valamilyen „idealitás” kisugárzásaként és hívásaként gondolja el: a morális imperatívuszok szembeszegülnek és tülemelkednek az érdekeken, a vágyak és a testiség állati készletésein, s egyáltalán mindennemű materialitáson. A morál, mondhatni, nem evilágból való. A szükségetika viszont – akár még bántónak tűnően is – „*materialista*”.<sup>24</sup> Amint azt fönt igyekeztem egyértelművé tenni, szó sincs arról, hogy az okvetlen szükségletek kizárólag csak testiek lennének, de az okvetlenség paradigmái mégiscsak az éhség, a szomjúság és a hasonló fiziológiai kényszerek. S talán éppen ezért, a szükségetika – ellentétben több más megközelítéssel – nem is hanyagolja el, hanem igen komolyan veszi ezeket. Nem feltétlenül azért, mert a fiziológiai szükségletek minden egyébnél szükséges feltételei, hanem egyszerűen csak abszolút voltak kétségbevonhatatlansága miatt.

(g) Mindent mérlegre téve úgy gondolom, hogy a szükségetika leginkább Rousseau és Lévinas elgondolásához áll közel. Azokhoz hasonlóan a tapasztalaton alapul; tartózkodik a törvényadástól, s inkább alkalomról alkalomra hozza meg a döntéseit; elutasítja az etikai racionalizmust és hangsúlyozottan nem célracionális; továbbá különbséget tesz egy természeti/anarchisztikus és egy civilizatorikus/intézményesült szint között.

Vannak azonban különbségek is. Lévinas etikája reszponzív: a Másik szólít meg és követel tőlem valamit, én pedig erre válaszolok. A szükségetika viszont legalább akkora jelentőséget tulajdonít önmagam tapasztalatának, mint a másikénak. (Hasonlóan a Rousseau-i filozófiához, melyben az együttérzés hordozója a „lelkiismeret”. [Rousseau 1978. 5. levél; Rousseau 1997. 212 skk.]) Az okvetlen szükségletek tűzön-vízen át való kielégítésének követelését saját magamban tapasztalom meg teljes nyersességében, elementáris erejében és brutalitásában, s – megfelelő kívülről érkező impressziókat kapva – alighanem ezt a tapasztalatot mozgósítom a másik okvetlen szükségletével szembesülve is.

Továbbá, a két francia szerző határozottan „nem-evilági” etikát képvisel. A Rousseau-i lelkiismeret idegen a civilizációnk értékrendjétől és azzal szembe helyezkedve hív bennünket egy másik világba, a lévinasi arc pedig hangsúlyozottan transzcendens. Ezekhez képest a szükségetika „materialista” és mélyen

<sup>24</sup> Itt ismét hivatkozhatunk Slavoj Žižekre, pontosabban arra a törekvésére, hogy valamilyen materialista teológiát és etikát alapozzon meg. – Žižek 2009b 301 skk. Žižek 2009a 82 skk.

érzéki. Álláspontját Lévinaséval konfrontálva úgy fogalmazhatunk, hogy nem egy olyan transzcendencia hívásának enged, mely az evilági tapasztalaton túlról szól hozzánk, hanem a szüntelen szükségletkielégítés immanens és profán világában talál önnön alapjára. S éppen ezért, teljesen meg is változtatja a profánról kialakított hagyományos képünket. Többé már nem tekinthetünk arra csupán a póré érdek, az önzés, a vágykielégítés, és a célracionalitás olyan világaként, melyet legföljebb csak valami „felülről” érkező nemesíthet meg. Éppen ellenkezőleg. A szükségletika azt állítja, hogy morál alapkategóriáinak: a jósnak, az együttérzésnek és a szolidaritásnak evilági és ebben az értelemben immanens forrása van. Ebben a tekintetben pedig – Žižek hivatkozott művei mellett – talán Jürgen Habermas megfontolásai állíthatók vele leginkább párhuzamba.<sup>25</sup>

\*

Lehetséges-e és érdemes-e ahhoz hasonló „nagyelméletet” konstruálni vagy kifejteni a szükségletika alapimperatívuszára építve, mint amilyennel más erkölcs-filozófiai irányzatok rendelkeznek?

Éppenséggel lehetségesnek tűnik, de fontosabbnak tartom ennél, hogy olyan civilizációkat vagy mikrokultúrákat tanulmányozzunk és mutassunk be, olyan szépirodalmi alkotásokat elemezzünk, olyan személyiségek portréit rajzoljuk meg, ahol, amelyekben és akikben a szükségletika tevékenyen jelen van. (William Sumner és a késői Wittgenstein álláspontját osztom: az etikai és általában a filozófiai elméletek nem a világ fölött lebegő absztrakt igazságok szisztematikus gyűjteményei, hanem valamely civilizáció gyakorlatába és életfölfogásába, valamint az ezekre épülő világlátásába vannak lehorgonyozva. Fontosabb tehát előbb azt megérteni [de mindenképpen azzal kezdeni], hogy miképpen van jelen a szükségletika az életvilágunkban, s legföljebb csak ennek alapos átvilágítása után érdemes elméletfabrikálásba fogni.)

A legfontosabb imperatívuszokat azonban éppenséggel kiemelhetjük a fönt elmondottakból és a hivatkozott műelemzésekéből, s már ezekből is kikerekedik valami. Végezetül erre a gyűjteményre vessünk egy pillantást.

1. *Feltétel nélkül engedelmeskedj az okvetlen szükségleteknek!*
2. *Amennyiben módod van rá, meg kell tenned a másik emberért, vagy oda kell adnod neki azt, amire okvetlenül szüksége van!*
3. *Amire neked van okvetlenül szükséged, azt megteheted, megszerezheted vagy elveheted!*
4. *Ne okozz a másik embernek (vagy senkinek sem, aki érez) szenvedést* (értsd: ne hozd olyan helyzetbe, melyben kielégíthetetlenekké válnak bizonyos

<sup>25</sup> A kommunikatív etika éppen úgy nem merít semmiféle transzcendens forrásból, mint a szükségletika. A célracionalitás ellenpárját a kommunikatív racionalitást Habermas a profán életvilágba, annak pragmatikájába és meggyőződéseibe kívánja visszavezetni. – Habermas 2011. V–VI. fejt.; Habermas 2001. 180 skk.

- okvetlen szükségletei), *ha nem okvetlenül szükséges!* Másképpen megfogalmazva ugyanezt: *Semmilyen körülmények között se kövess el primer rosszat!*
5. *Ne engedd, hogy az absztrakt elméletek elnyomják a benned munkáló erkölcsi intuíciót és együttérzést!*
  6. *Ne engedj a kötelességedtől eltéríteni próbáló önigazoló ideológiáknak!* Másképpen fogalmazva: *Következetesen tartsd magadat a szükségletika kategorikus imperatívuszához!*
  7. *Mindig gondosan mérlegeld, hogy a másik ember kárára kielégíthető szükségleteid valóban okvetlenek-e!*
  8. *Ne engedd, hogy a másik ember kárára kielégíthető szükségleteid bővítetten újratermelődjének!*
  9. *Ne feledd, hogy szabadságodban áll lemondani a saját okvetlen szükségleted kielégítéséről a másik javára!* S még ha úgy is gondolod, hogy senki és semmi sem írhatja elő neked, hogy ezt tedd, akkor is elismerheted, hogy lehetséges olyan szituáció, melyben helyesebb, szebb, méltóságosabb stb. lemondani a sajátunkról, mintsem tűzön-vízen át ragaszkodni hozzá és elvenni vagy lerombolni a másikat.

Így interpretálva a szükségletikát, már nem annyira immoralis az összkép, mint amikor csak a saját szükségletek korlátot nem ismerő kielégíthetőségére fókuszáltunk. Sőt, nekem egészen használhatónak tűnik. Továbbra sem állítom, hogy a minden elképzelhető élethelyzetre megoldást kínál, de a bemutatott kiegészítésekkel együtt talán már alkalmas arra, hogy irányítúként szolgáljon a becsületes élethez.

## IRODALOM

- A Magyar Bibliatársulat újjordítású Bibliája* 2014. <https://szentiras.hu/RUF/>
- Arendt, Hannah 1971. *The Life of the Mind—One: Thinking*. New York–London, Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah 2000. *Eichmann Jeruzsálemben*. Ford. Mesés Péter. Budapest, Osiris.
- Arisztotelész 2023. *Nikomakhoszi etika*. Ford. Simon Attila. Budapest, Atlantisz.
- Bibó István 1986. *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után*. In *Válogatott tanulmányok*. Második kötet. Budapest, Magvető.
- Böll, Heinrich 1973. *Csoportkép hölgyel*. Ford. Bor Ambrus. Budapest, Magvető.
- Brecht, Bertold 1971. *Koldusopera*. Ford. Vas István. Budapest, Európa
- Fehér Ferenc – Heller Ágnes 1993. *A modernitás ingája*. In *A modernitás ingája*. Budapest, T–Twins.93.
- Habermas, Jürgen 2001. *Morális tudat és kommunikatív cselekvés*. In *A kommunikatív etika*. Ford. Felkai Gábor. Budapest, Új Mandátum.
- Habermas, Jürgen 2011. *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Ford. Ábrahám Zoltán – Berényi Gábor – Felkai Gábor – Király Edit. Budapest, Gondolat.
- Hartmann Nicolai 2013. *Etika*. Ford. Simon Ferenc. Budapest, Noran Libro.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1983. *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest Akadémiai.
- Heller Ágnes 1966. *Az aristotelési etika és az antik ethos*. Budapest, Akadémiai.
- Heller Ágnes 1994. *Általános etika*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Cserépfalvi.
- Heller Ágnes 1996. *Morálfilozófia*. Ford. Berényi Gábor. Cserépfalvi, 1996.
- Heller Ágnes 2002. *Marx szükségletelmélete*. In: Fehér Ferenc – Heller Ágnes: *Marx és a modernitás*. Budapest, Argumentum – Lukács Archívum.
- József Attila 2019. *Ősszes versei*. Budapest, Osiris.
- Karinthy Frigyes 2003. *Verseik*. Budapest, Akkord.
- Kristof, Agota 2013. *Trilógia*. Ford. Bognár Róbert – Takács M. József. Budapest, Carthaphilus.
- Lévinas, Emmanuel 1985. *Ethics and Infinity*. Ford. R. A. Cohen. Pittsburgh, Duquesne University Press.
- Lévinas, Emmanuel 1997. *A filozófia és a végtelen ideája*. In: *Nyelv és közelség*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor.
- Lévinas, Emmanuel 1998. *Otherwise than Being*. Ford. Alphonso Lingis. Pittsburgh, Duquesne University Press.
- Lévinas, Emmanuel 1999. *Teljesség és végtelen*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor.
- Lévinas, Emmanuel, 1997. *A filozófia és a végtelen ideája*. In: *Nyelv és közelség*.
- MacIntyre, Alasdair 1999. *Az erény nyomában*. Ford. Bíróné Kaszás Éva. Budapest, Osiris.
- MacIntyre, Alasdair, 2012. *Az etika rövid története*. Ford. Szabó P. Imre. Budapest, Typotex.
- Moore, George Edward 1922. *Principia Ethica*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Nami király megtérése. Dzsaina legendák és miniatúrák az Uttaradzsdszhajana-szuttából*, 1984. Ford. Vekkerdi József. Budapest, Helikon.
- Petri György 2003. *Munkái I. Összegyűjtött versek*. Budapest, Magvető.
- Pilinszky János 2024. *Ősszes versei*. Budapest, Magvető.
- Rousseau, Jean Jacques 1978. *Erkölcsei levelek*. In: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János. Budapest, Magyar Helikon.
- Rousseau, Jean Jacques 1997. *Emil, avagy a nevelésről*. Ford. Győry János. Papyrusz Book.
- Rousseau, Jean Jacques 2017. *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség alapjairól*. In: *Politika-filozófiai írások*. Ford. Kis János. Gondolat, Atlantisz.
- Scheler, Max 1979. *Formalizmus az etikában és materiális értéketika*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat.
- Sümege István, megjelenés előtt. *Nincs máshol – Agota Kristof és a szükségletika*.
- Szabó Magda 2016. *Az ajtó*. Budapest, Jaffa.
- Tengelyi László 1998. *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest, Atlantisz.
- Waldenfels, Bernhard 1995. *Singularitát im Plural*. In: *Deutsch–Französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig 1992. *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz.
- Žižek, Slavoj 2009a. *Dialectical Clarity versus the Misty Conceit of Paradox*. in Slavoj Žižek – John Milbank (szerk.) *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?*. Cambridge MA, MIT Press. 234–306. <https://doi.org/10.7551/mitpress/8208.001.0001>
- Žižek, Slavoj 2013. *Ágota Kristóf's The Notebook Awoke in Me a Cold and Cruel Passion*. *The Guardian*, 12 August.
- Žižek, Slavoj 2009b. *The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity*, in: Žižek – Milbank (szerk.): *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?*. Cambridge MA, MIT Press. 24–119. <https://doi.org/10.7551/mitpress/8208.001.0001>



## A testi szelf és a testtelen

### Fenomenológiai – etikai vizsgálódások

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20376>

#### I. BEVEZETÉS: A SZELFÉRTELMEZÉS SZABADSÁGA

Írásomban a fenomenológiai filozófiai hagyományra támaszkodva vizsgálom a testi szelf alkotó működését, s rákérdezek arra, hogy e nyilvánvalóan jelenlévő testi alkotóerő miképp tűnhet el az öntapasztalásból, vagyis miképp képződik meg a „testtelen” tartománya? Merleau-Ponty, Leder, Lévinas, Mensch és Caldwell írásaira támaszkodva átgondolom, hogy a saját test fenomenológiai eszközökkel leírható eltűnésének és eltüntetésének milyen etikai konzekvenciái vannak, illetve milyen etikai lehetőségeket nyit meg a testi szelf elismerése, reflektálása.

Az utóbbi időkben rácsodálkozhattunk a szelfértelmezések sokasodására, s arra is, hogy a szelf vizsgálatával foglalkozó kutatások nem feltétlenül tartanak egy irányba, s nem mindig hangolhatók össze egymással. (Gallagher 2011. 1) Sokféle értelmes és adekvát szelfértelmezés lehetséges, hiszen a szelf nem valami kész, objektív realitás. Szabadságunkban áll a szelfet a testi öntapasztalás felől definiálni, de jogosult lehet egy olyan szelfértelmezés is, amely a „valódibb” önmagasságot éppenséggel a testélményektől való függetlenedésben, elhatárolódásban leli fel. Akárhogy is értelmezzük önmagunk tapasztalatát, szelfértelmezésünknek etikai értelme van. A szelf bármely koherens elméletének megalkotása nem csupán objektív tudományos munka, hiszen egyetlen elméletalkotó sem foglalhat el „szuperhumán” pozíciót. A szelf értelmezése mindig etikai aktus, amellyel állást foglalunk amellett, hogy mit tekintünk önmagunk, vagy mások lényegének és mit nem. James R. Mensch (2003. 12) szerint az etikailag érzékeny szelf elkerülhetetlenül meghasadt: képesnek kell lennie bizonyos távolságot tartani önmagától, saját szituációjától, ugyanakkor jelen is kell lennie e szituációban. Nem választhatja le magát teljesen arról az átélt szituációról, amelyből cselekedetei és megismerő aktusai fakadnak.

Számos vallási és teológiai hagyomány, csakúgy mint a filozófiai dualizmusok a valódi önmagasságot a testi szituáltság ellenében definiálják, mint a testtől, a testi hajlamoktól való megszabadulást, exkarnációt. Kifejezetten „rossz” test-

reprezentációkkal dolgoznak: olyan testreprezentációkkal, amelyek a szenvedés, tévedés, bűn, kontrollálhatatlanság, elszigeteltség, kiszolgáltatottság, tárgyiasítottság, halál, holttest, bomlás képeivel kötődnek össze. A testi szelf alkotó, spontán szabadságát, elementáris rezponzivitását nagyjából figyelmen kívül hagyják, vagy leértékelik. Általában úgy vélekednek, hogy a nyomorult testbeszorultságból csak a testi kötöttségektől megszabadult szellem szintetizáló vagy univerzalizáló ereje képes kiemelni, ez szabadságunk és moralitásunk valódi forrása. E hagyományoknak igazuk van annyiban, hogy testi integritásunk sérülékenysége veszélyezteti szelfünk integritását, de negligálják azt az összefüggést, hogy szelfünk integritása nem jöhet létre és nem újulhat meg mozgó, érző, értő testünk spontaneitása és rezponzivitása nélkül. Egy másik filozófiai hagyomány számára a valódi „önmagaság” nem a testtől megszabaduló exkarnációs mozgás eredménye, hanem éppenséggel a testiség elismerése, a testi önérzékelésbe való megérkezés biztosítja a szelf eredetiségét. Nietzsche például így fogalmazott a Zarathustrában: „Test vagyok egészen, semmi más; a lélek szó pedig azt mondja csupán: valami testi.” (Nietzsche 1891/2016. 38.) Vagy később: „Hatalmas parancsoló, ismeretlen böles áll testvérem, gondolataid és érzéseid mögött – őt nevezik úgy, hogy Önmaga, Testedben lakozik, ő maga a tested” (Uo. 39).

Akárhogy is gondolkodunk, az önmagunkról való vélekedésnek viszonyulnia kell valahogy a saját testhez: távolodunk tőle, vagy közeledünk hozzá, de mindenképpen benne vagyunk egy exkarnációs – inkarnációs mozgásban. A test közvetlenségétől való eltávolodás (exkarnáció) bizonyos mértékben szükséges a független gondolkodáshoz, ítéletalkotáshoz. A test közvetlen szituációjához való visszatérés (inkarnáció) azonban nélkülözhetetlen a felelős jelenlét szempontjából. E kétirányú mozgás eltérő hangsúllyal jelenik meg a különböző szelfértelmezésekben (Vermes 2023).

## II. A TESTI SZELF FENOMENOLÓGIÁJA

Habár a megélt test alkotóerejéből kiinduló gondolkodás számos alakot öltött a filozófia történetében, a testi szelf vizsgálata a fenomenológiai hagyományban vált rendszeres programmá. Husserl maga is felbecsülhetetlenül értékes elemzéseket írt a testtapasztalat konstitutív jelentőségéről, de a testi szubjektivitásról való gondolkodás Maurice Merleau-Ponty filozófiájában került a középpontba. A megélt test itt immár az értelemképződés elsődleges forrásaként jelenik meg: letapogatja, látja, hallja, értelmezi környezetét, miközben mozgásban, érzésben, észlelésben viszonyul önmagához. E testélmények differenciálódásában, mintegy a „test üregében” képződik a psziché, a tudat. (Merleau-Ponty 1964/2006. 260). Fontos megjegyeznünk, hogy a fenomenológiai értelemben vett testi egzisztencia *nem pusztán „megtestesült” (embodied), hanem közvetlenül testi*

*módon szerveződik.* Az „embodiment” kifejezés, amelynek használata elsősorban a kognitív tudományok munkálkodása nyomán terjedt el, egy elsődleges elme testet öltésére utal. (Henry–Thompson 2011. 235) Merleau-Ponty vizsgolta a testi szubjektivitás közvetlenségéből indult ki: „A saját testem vagyok, (...) testem mintegy természetes szubjektum, totális létem mintegy átmeneti vázlata” (Merleau-Ponty 1945/ 2012. 223). A testi szubjektum természetesen nem materialista értelemben vett dolog, de pszichológiai objektumként sem rögzíthető. „Saját testem (...) nem előttem van, hanem benne vagyok, vagy inkább a testem vagyok” (uo. 174). A test maga mindig jelen van, mint saját perspektívám a világra. „Nem pusztán egy perspektivikusan adott tárgy, hanem ő maga teszi lehetővé számomra, hogy perspektívámból megtapasztaljak objektumokat” (Zahavi 2002. 21).

Azonban saját testünk tapasztalata elemi ellentétekkel is szembesít. *Mindent általa érzünk (Leib), mégis külső, másoknak kitett idegenséggént is beleütközünk (Körper)* (Husserl 1929/2000). Mozgó, észlelő testünk aktivitása az elemi „*képes vagyok*” (Ich kann) tapasztalata, ugyanakkor a testi önérzékelés *elválaszthatatlan a passzivitástól és elszenvedéstől*. A testi önérzékelés elkerülhetetlenül *reszponzív*. Látó, látható, halló, hallható, érintő, érinthető, fertőző, megfertőzhető lényekként ki vagyunk szolgáltatva másoknak, s mások is nekünk. Másokhoz képest, másoknak válaszolva tapasztaljuk meg testérzeteinket mint saját tapasztalatot, s azt, ahogy mi magunk is mozdítjuk, alakítjuk az interkorporális szituációt. Elemi szelférzeteink csak másokhoz képest, a másokkal való összehangolódásban-differenciálódásában ölhetnek alakot: függünk másoktól, hatunk másokra, válaszolunk mások igényeire. E spontán működő reszponzivitás az etikai tapasztalat forrásvidéke, ez alakítható át érett reszponzibilitássá, felelősséggé (Lévinas 1974, Waldenfels 2006/2011).

Egy etikailag releváns szelfértelmezésnek számolnia kell a testi egzisztencia kitettségével és *szingularitásával* is. Saját testünk perspektívája véges és szituált. A saját szemünkkel látunk, testünkkel érintünk, érintődünk, azt éljük át tapasztalatként, amiről saját érzékenységünk számot ad. Születésünk és halálunk is megváltoztathatatlanul a miénk. Nem cselelünk, alhatunk, emésztethetünk egymás helyett. „Testünk egyedisége nyilvánítja meg önmagaságunk helyettesíthetetlen különlegességét. Ez az egyediség ugyanakkor mindig mások által újra-szituálva képződik meg.” (Mensch 2003. 12.)

Merleau-Ponty szerint testi önérzékelés az élő jelentések magja, *az alkotás elemi tapasztalata* (Merleau-Ponty 1945/ 2012. 200), forrása, alapja minden további megértésnek, szimbolizációnak. A testi tapasztalás alkotó szabadságában gyökereznek a magasabb szintű jelentések, itt differenciálódik alany-tárgy, érző-érett különbsége, itt van a legelemibb terepe az alkotásnak. A mozgás és észlelés egymástól elválaszthatatlan élménye folyamatos motivációja a jelentésképzésnek. Ha testhelyzetet váltok, máshogy érzem magam a bőrömben. Ha másképp veszem a levegőt, megváltozik a külső és belső világ vonatkozása.

Ha elfordítom a fejem, mást látok. Ha fölállok, magasabbról látom a dolgokat. Perspektívát válthatok, kiléphetek egy helyzetből, vagy éppen megragadhatok más helyzeteket. Testi lényként képes vagyok alakítani környezetemet, pozíciót, vagy ritmust váltva megváltoztatni önnön állapotomat, de mindeközben nem vagyok egyedül. Mozdulataimmal már eleve egy interkorporális szituációra válaszolok, miközben magam is hangolom, alakítom környezetemet. Elisabeth Behnke fenomenológus, pszichoterapeuta ír egy pácienséről, aki végre, hosszú idő után kihúzta magát. Kiegyenesedve nem csak saját perspektíváiban, testtartásában nyitott meg új dimenziókat, de áthangolta környezetét is, „változást idézve elő az interkorporális *status quoban*” (Behnke 2010. 245). Egy-egy hasonló elmozdulással *új perspektívái, motivációi nyílnak meg a jelentésképzésnek, szimbolizációnak, reflexiónak*. „A test azért szimbolizálja az egzisztenciát, mert ő valósítja meg és ő maga az aktualitása” (Merleau-Ponty 1945/2012. 188).

### III. TUDAT – TUDATTALAN, TEST – TESTTELEN

A Nietzsche vagy Merleau-Ponty által megalkotott személyiségmodellek az ön-magaságot, a szelfet nem a tudatából, hanem érző, alkotó, megértő testi mivoltából kiindulva magyarázzák. Úgy tűnhet, hasonló törekvései voltak Freudnak is: míg a dualista hagyományok a szellemet, a tudatot a testi szelf fölé emelték, a dualizmust meghaladni kívánó pszichoanalitikus gondolkodás kétségbe vonta a tudat dominancia igényét, s megmutatta, hogy a tudat nagyon is „hézagos” (Freud 1940/1992. 414), nem úr a maga házában, a pszichét nagyrészt ösztönkonfliktusok által meghatározott tudattalan folyamatok motiválják. A pszichoanalízis megbolygatott egy klasszikus hierarchiát: a szelf testi forrásainak elismerésével, a testi forrású libidó emancipációjával, a tudat előjogainak kétségbevonásával forradalmi változásokat indított el a kultúrában.

Ennek ellenére Freudot nem érdekelte igazán a test a maga közvetlenségében, sokkal inkább az ösztönkésztetések, ösztönkonfliktusok szimbolikus megjelenései, reflexiói foglalkoztatták. A psziché, amellyel dolgozott nem csak túlnyomó részt tudattalan, de valójában testtelen is. A klasszikus analízisben alapszabály a megcselekvés tilalma. A testi mozgás, illetve önaffekció nem közvetlenül, hanem csak a fantázia közvetítésével megengedett. Az érdemi munka kizárólag a szabad asszociáció, vagyis a tudattalan szimbolikus tartalmak logikájának való önátadás. A tipikus pszichoanalitikus folyamat háton fekvé, zajlik, csukott szemmel, mozdulatlanul – a legtehetetlenebb testi állapotban, a „páciens” háta mögött az analitikussal. Freud szerint a test maga nélkülözi azt az alkotóerőt, ami a szabad asszociáció szimbolikus terében működni tud.

A testi szelf közvetlen elismerésének hiányát a pszichoanalitikus gondolkodás középpontjában álló „tudattalan” kifejezés nyelvi logikája is tükrözi. *Mikor Freud nyomán a „tudattalan” kifejezést használjuk, a pszichét a tudatos – nem tudatos*

*dichotómiában értelmezzük.* A tudattalan tartomány hagyományos pszichoanalitikus kijelölése a tudatos szubjektum újkori vezéreszméjével szemben bukkan fel, innen nézve válik témává, problémává. A tudatos szubjektum perspektívájából nézve csodálkozunk Freuddal együtt a tudat hézagosságán. S habár a dinamikus tudattalan modellje elveti az egyértelmű alá-fölé rendeltséget tudat és tudattalan viszonyában, habár a pszichoanalitikus gondolkodás nagy utat tett meg a szelf testi forrásainak elismerése felé, maga a tudattalan kifejezés használata még mindig a tudatos szubjektum kiinduló perspektívájára utal. (Vermes 2024)

A későbbi pszichoanalitikus gondolkodásban a testi alkotóerőhöz való viszony jelentősen megváltozott. A tárgykapcsolatelméletekben helye lett a preszimbolikus jelentésképzésnek: Bálint Mihály (1933) rendelőjében megtörténhetett, hogy terápiája döntő pillanatában bukfencelt egy páciens, helyet csinálva a mozgásos jelentésképzésnek. A testi szelfszerveződés sterni modellje, a preszimbolikus jelentésképzés, az implicit kapcsolati tudás vizsgálata a nyolcvanas évektől forradalmasította a testi értelemképződéssel kapcsolatos pszichoterápiás gondolkodást (Stern 1985/2002). Azonban a tudattalan fogalmát középpontba állító pszichoanalízis csakúgy, mint az embodied mind vagy embodiment kutatások még mindig a tudatos szubjektum, a kiinduló horizontnak tekintett kogníció újkori eszméjétől rugaszkodnak el, s csak „kerülő úton” jutnak el a testi szelf eredetiségének elfogadásához.

*Pedig ha szubjektivitásunkat, önmagunkkal való azonosságukat nem az újkori cogito eszmény felől értelmezzük, hanem közvetlenül átél, alkotó testi egzisztenciánkból indulunk ki, ha a testi szelf tapasztalatát tekintjük alapvetésnek, akkor nem a tudattalan hatalmas tartományán, hanem a testtelen énéllapotok sokaságán kell csodálkoznunk.* Azon kell csodálkoznunk, hogy miképp tudjuk elveszíteni testi érintettségünk, alkotó kapacitásaink átélését? Miért tűnik el testi önmagunk elismerése a kultúrából? Miképp képződik meg, s képződik újra a testtelen tartománya?

Tudattalan folyamatainkkal kapcsolatba lépni – a pszichoanalízis által kidolgozott szabadság technika. „Testtelen” folyamatainkkal kapcsolatba lépni hasonló szabadságtechnika: a fenomenológiai filozófia kétségtelenül jelentős lépéseket tett meg ebbe az irányba; hasonlóképpen a korábban negligált testi szelférzeteket integráló pszichoterápiás irányzatok. Mind a fenomenológiai, mind a pszichoterápiás munkát megerősíthetik a szomatikus önreflexió gyakorlati műhelyei, testtudati praxisok, s mozgás- és táncterápiás módszerek kultúrája (Merényi 2004). A szomatikus gyakorlás összekapcsolja az alanyt a testi tapasztalatszerveződés szokásosan átéletlen mélységeivel. E kultúrákban egyaránt valamely ismeretlen személyes tartomány integrálása történik. *A cél közös: a testtelenből legyen testi szelf, ahol nem volt én, ott legyen én.*

#### IV. A TESTTELEN MEGKÉPZŐDÉSE – A HIÁNYZÓ TEST FENOMENOLÓGIÁJA

Habár mindent a testünkkel érzünk, észlelünk, a testünkben munkáló preszimbolikus alkotóerő meghatározza belső és külső világunkat, személyközi viszonyainkat, mégis többnyire úgy élünk, hogy testünk alkotó aktivitását észre sem vesszük. Habár mindent a testünkkel élünk át, a megélt test maga a tapasztalatszerzés folyamatában elrejtőzik előlünk. A látható test mögött mindig ott munkál a láthatatlan, amint megragadnánk testünk pozitivitását, megragadhatatlan élete kicsúszik kezeink közül, elrejtí magát (Merleau-Ponty 1964/2006). A test eltűnése a tapasztalatból, illetve a test eltüntetése a „valódi” szelfből nem pusztán a platonizmus vagy a karteziánus dualizmusok terhes öröksége, hanem egzisztenciális adottság, testi módon körvonalazódó, testi tapasztalatokkal magyarázható folyamat.

Ha meg akarjuk érteni, milyen fenomenológiailag is jól leírható dinamikák munkálnak a testi szelf eltűnésében és eltüntetésében, érdemes az orvos-fenomenológus Drew Leder *Absent body* (1990) című könyvének gondolatmenetére támaszkodnunk. A szerző – követve és továbbgondolva Husserl, Heidegger és Merleau-Ponty testfenomenológiáját – a testi szelf eltűnésének és eltüntetésének három modalitását különbözteti meg:

*Eksztatikus eltűnés:* elfeledkezünk saját testünkéről, mikor észlelésünk, aktivitásunk kívülre irányul.

*Recesszív, mélységi eltűnés:* zsigeri állapotok, alvás, ájulás, magzati lét, etc.

„*Rossz megjelenés*” (*dys-appearance*): a testtől való elhatárolódás fájdalom, kontrollvesztés, diszfunkció esetén.

Az alábbiakban felvázolom a test eltűnésének három típusát, a hiány képződésének sajátos dinamikáit. A testi szelf eltűnésének fenomenológiája pedig el fog vezetni minket a testi szelf eltüntetésével/elismerésével kapcsolatos etikai kérdésekhez.

##### 1. A test extatikus eltűnése

A testi önérzékelés hiányának első, „felszíni” modalitása a test eksztatikus működésével magyarázható. Mikor észlelésünk, aktivitásunk kívülre irányul, testi önmagunkról elfeledkezünk. Ha olvasunk, s beleveszünk a gondolatainkba az utolsó dolog, ami eszünkbe jut a testhelyzetünk. E feledékenységgel nem csak a magas szintű gondolkodás esetében van így: akár egy labdajátékban vagy fizikai munkában is könnyen elfelejtkezünk róla, annak ellenére, hogy aktívan mozgásban vagyunk. Belefeledkezve egy látványba csak a látványt magát látjuk, nem érzékeljük saját szemünket, látóidegeinket. „A test éppen a Más felfedezésének

aktusában rejti el magát.” (Leder 1990. 22.) A természete szerint eksztatikusan megélt test mindig távol van önmagától.

Ez az önmagunkról való extatikus elfeledkezés egészen addig tart, amíg mozgó, észlelő, munkálkodó testünk jól funkcionál, s nem ütközik valamilyen váratlan akadályba. Saját testünk gyakran hasonlóan működik, mint a Heidegger által leírt kalapács (Heidegger 1927/1989. 178). Amíg belefeledkezve kalapálunk nem vesszük észre a kalapácsot magát: a szerszám akkor válik észrevehetővé, ha nem működik, például, ha kitörik a nyele. Míg kalapácsoló kezem és a kalapács összhangban van, a kalapácsról, a kezemről, egész testemről is elfeledkezek, legalábbis addig, amíg nem történik valami diszfunkció, például rácsapok az ujjamra. Ilyen pillanatokban a saját testről való extatikus elfeledkezés helyébe tolakodik a fájó ujj, amely figyelmünk előterébe kerül.

Testünk extatikus működése nem csak individuális, de interkorporális tapasztalat is egyben: egy labdajáték esetében mindannyian a labdánál vagyunk, mégis egymással összehangoltan, közös belefeledkezésben mozgunk. Éppen ez az egymáshoz kapcsoló önmagunkon kívülre irányulás vagy eksztázis adja a játék örömet. A hétköznapiakban többnyire önmagunkon túl és másoknál vagyunk, mások tekintetén keresztül keresünk megerősítést, mások szemén keresztül látunk, mások hallásán keresztül hallunk, eksztatikusan kiterjesztve saját lehetőségeinket. Az interkorporális összehangolódás, tacit értelemképződés észrevétlen módon működik, míg nem történik valami törés, sérülés.

## 2. A test mélységi/recesszív eltűnése

A testtapasztalás nem csak kifelé figyelve veszíti el önmagát, de önnön tapasztalhatatlan mélységeibe is visszahúzódik. E mélységben működnek a zsigereink, a véráramunk, testünk többnyire észrevétlen belső folyamatai, amelyek mégis rejtett horizontját képezik az öntapasztalásnak. Összehasonlítva az eksztatikus szinttel, a recesszív testhez való hozzáférésünk, a testi interocepció korlátozott. A szájunk fölött – míg eszik, lélegzik, beszél, énekel, csókol, köp, fütyül – némi kontrollal rendelkezünk. De ha lenyelünk egy falat almát, annak útját már kevésbé ellenőrizzük, a zsigereinkhez való hozzáférésünk behatárolt. Míg a belülről kifelé figyelő eksztatikus test alaptapasztalata a „képes vagyok” az „Ich kann” tartománya, a recesszív test inkább már az „Ich kann nicht”-é. A testtapasztalat recesszív eltűnésének nem csak téri mélysége van, de temporális értelemben is beszélhetünk felszínről és mélyről. Ilyen dimenzió az álom nélküli alvás, amely kifelé irányuló, felületi, éber állapotaink mélységi horizontja. A szundítás mélyéből *felbukkanva* vagyunk éberek. Világon létünk mélységi horizontja magzati múltunk s világra jövőtelünk. A test recesszív mélységei interkorporális beágyazottságunkra utalnak.

Recesszív mélységeink olykor hozzáférhetőbbek másnak, mint magunknak. Saját beleinket nem látjuk kívülről, ha valaki látja, az jó esetben az orvos a műtő-



asztalon: ilyen esetben mélyen ki vagyunk téve mások gondoskodásának. Recesszív állapotainkban, magzati, vagy csecsemőkorban, alvás, ájulás idején, betegségekben vagy életünk végén újra és újra a test mélységi folyamatai kerülnek előtérbe, s fokozottan szükségünk van mások táplálására, gondozására.

Leder szerint Merleau-Ponty testfenomenológiája nem elég érzékeny a test recesszív mélységeire. Az észlelés és a mozgás fenomenológiája, a testi *Ich kann* sokkal jobban érdekelte őt, mint az *Ich kann nicht* tartománya (Leder 1990. 64). A kései ontológiáját meghatározó „hús” fogalma – szélesebb értelemben – maga is a szenzomotoros felületekre, az extatikus működésre utal. A zsigerek, csontok, belek hús-vér valóságával nem nagyon foglalkozott, mintha ez a dimenzió kevésbé tartozna hozzánk, vagy legalábbis nem lenne filozófiai relevanciája. Ez tulajdonképpen egy karteziánus maradvány: megmutatja, hogy Merleau-Ponty a szelf tényleges, testi beágyazottságát még mindig operatív és felületi dimenzióban próbálta elgondolni. Pedig a test láthatatlansága – amelyet oly zseniálisan tematizált – nem csak az eksztatikus, kifelé figyelő, mozgó test rejtőzködésével vagy az észlelésben megmutatkozó elcsúszások-kereszteződések mélységdimenzióval függ össze, hanem recesszív testi állapotaink zsigeri kitettségével is! Ennek érzékeltetésére javasolja Leder a „hús” kifejezés helyett a „hús és vér” *flesh and blood* szavak együttes használatát. „Azt mondani, hogy hús és vér vagyok – azaz eksztatikus és recesszív létező is vagyok – a szelf operatív fogalmának radikális átalakítását jelenti” (uo. 68).

### 3. Sebezhetőség és túszállapot – kitekintés Lévinas felé

S valóban, ha a testi szelfet az *Ich kann* (képes vagyok) értelmében felfogott testtel, szenzomotoros aktivitások ágenseként azonosítjuk, megmaradunk egy karteziánus keretben: a testet még mindig instrumentálisan, a környezet feletti kontroll eszközeként értelmezzük. Eközben háttérbe szorul testi önmagunk szunnyadó magzati múltja, transzgenerációs horizontja, termékenység, szexualitása, illetve a haldoklás jövőendő perspektívája: az a testi állapotunkhoz kötődő zsigeri kitettség, ami miatt nem kontrollálhatunk mindent, mélyen egymásra vagyunk bízva, s amely mégis meghatározza egzisztenciális állapotunkat.

Nem könnyű beemelni a recesszív, mélységi testet a szelf fogalmába. Nem véletlen, hogy számos hagyomány „valódi” önmagunkat e sérülékeny, éhes, vágyódó, halandó, kontrollálhatatlan és rossz valamivel *szemben* definiálja. Míg a lélek, a szellem, az elme látszólag meg tud szabadulni az itt és most kötelmeitől, s fel tud emelkedni az eszményibe vagy általánosba, a test nem választható el a saját pozíciójából adódó külső-belső kitettségtől és végességtől. Zsigeri testünkhöz kötött szubjektumnak tekinteni magunkat olyan, mintha bemocskolódnánk, s elveszítenénk összekapcsoltságunkat a mindenséggel. A testi lét túszállapot – mondja Lévinas –, gyötrelmes érintettség, a menekülés lehetetlensége,

a végső *Ich kann nicht*, a halál bizonyossága. „Senki se lehet olyan képmutató, hogy azt állítsa, kihúzta a halál méregfogát (még a vallások sem)” – írja a *Másként mint lenni, avagy túl a léten* című könyvében. (Lévinas 1974. 166.) Azonban éppen a hús-vér test, e végességben elrekesztett túszállapot elfogadása nyitja meg egy nagyobb egzisztenciális őszinteség, s vele egy rezponzív etika lehetőségét. „A test nem akadály szemben a szeretettel, nem is sírkamra, amely bebörtönöz, hanem a test az, ami által a Maga (Soi) maga a fogékonyság. Az 'inkarnáció' extrém passzivitása – kitettség a betegségnek, a szenvedésnek, a halálnak, kitettség az együttérzésnek, a Magának, az adásnak.” (Uo. 139.)

#### 4. A test rossz megjelenése és eltűntetése (*dys-appearance*)

Testünk extatikus és recesszív folyamatait a hétköznapiakban többnyire negligáljuk. Amíg jól vagyunk, testi szelfünk eltűnik (*disappears*) számunkra, csak élvezzük működését, észre sem véve spontaneitását (Leder 1990. 69), ezért testi szelfünk alkotóerőire reflektálni egyáltalán nem triviális. *A testi alkotóerőnkkel való kapcsolatba lépés külön figyelmet, komoly önreflektív munkát, szomatikus szabadságtechnikákat igényel.* Vannak azonban olyan helyzetek, mikor nem csak szabadságunkban áll testünkre figyelni, de muszáj is, mert kényszerítően megragadja a figyelmünket. Sokan csak ilyenkor veszik észre, hogy egyáltalán testük van. Ilyen kényszer lehet a hideg, a meleg, az éhség, szomjúság, vagy a szexuális vágy tapasztalata, mikor a test – gyakran egyéb törekvéseink ellenére is – megköveteli az elismerést.

A figyelmet parancsoló testérzetek közül Drew Leder szerint kiemelkedik a fájdalom. A fájdalom az egyik legintenzívebb tapasztalatunk, kényszerítő ereje minden érzéki modalításban megjelenik. Minden egyéb testi állapotban nagyobb szabadsággal rendelkezünk önmagunk felett: többnyire mi döntjük el merre fordítjuk a fejünket, vagy hova fókuszálunk, még a szexuális vágy sem teljes mértékben kényszerítő, szexuális gyönyör közben is lehet másra gondolni. Az erős fájdalom esetén azonban létünk valósággal átorientálódik (Leder 1990. 78). Ilyenkor egyszerűen muszáj a testünkre figyelni, ugyanakkor önkéntelenül visszarándulunk tőle. A fájó részt igyekszünk körülhatárolni, eltávolítani „valódi” szelfünkötől, és megképződik egyfajta énhasadás. A fogorvosnál elidegenítjük magunktól a fogat, amit éppen fúrnak, kihúzatni is könnyebb énidegenként.

A fájdalom fókuszba hozza a testet azt az érzést keltve, hogy nem maradhat így, valahogy meg kell szabadulnunk a fájdalom okától. „Előhúzza a testet önmaga számára való elrejtettségéből és rossz testként teszi tematikussá” (Leder 78). Nem csak akaratumk ellenére erőlteti ránk magát, de még azokat a rutinokat és célokat is fenyegeti, amelyek által identifikálódunk. Ilyenkor a test extatikus – kifele irányuló – figyelme meggyengül. A diszfunkció kiköveteli figyelmünket, ugyanakkor idegen dologként bukkan elő: averzív, akaratlan, szétrepesz-

tő, előrevetíti a betegséget, a betegség pedig a halált, a végső *Ich kann nicht*-et. A fájdalom spontán távolító gesztusát szépen tükrözi a magyar nyelv: míg öröm esetén így fogalmazok: „én örülök”, fájdalom esetén nem mondom, hogy én fájok, inkább csak azt, hogy fáj a hasam, a lábam. Az öröm állapotában énazonosnak érezzük magunkat, másokhoz is könnyen kapcsolódunk, a fájdalom azonban testi szelfrészeink lehasításához vezet, saját testi forrásainktól és másoktól is elszigetel. „Bizonyos megkönnyebbüléssel szolgál és integritásunkat is helyreállítja a túlzott fenyegetéssel szemben, ha lényegi szelfünkől különböző tárgyként tapasztaljuk meg a fájó, beteg vagy haldokló testet” (uo. 77). Ennek folytán a saját test tárgyiasítása, elidegenítése nem a karteziánus dualizmus terméke, azt kell mondani inkább, hogy a fájó, diszfunkcionális, rossz testtapasztalattól való visszarándulás a karteziánus dualizmus tapasztalati eredetét képezi. A pusztá *res extensa*-ként értett, a szelfről teljesen leválasztott, szabadságától végképp megfosztott, karteziánus test pedig tulajdonképpen a holttest.

#### V. A „JÓ” TEST ELFEDÉSE. AZ ELHATÁROLÓDÁS KÉTÉRTELMŰSÉGE

A fájdalom, a betegség és a diszfunkció fókuszba hozza, a figyelem tárgyává teszi, rossz testként azonosítja, s a végső *Ich kann nicht* lehetőségeként jeleníti meg a többnyire tacit módon működő testet. Elfedi ezzel annak a „jó” testnek, eredeti testi szelfnek a működését, amely éber és szendergő állapotában is életünk hordozója, saját és idegen tapasztalataink megalkotója, világteremtő aktivitásunk és felelősségünk forrása. A szelf elhatárolása a testtől kétértelmű esemény: lehet természetes és jogos, de lehet kifosztó és ártalmas is. Amennyiben a szelf maradék ép részeit védi a fájdalommal, betegséggel, halállal szemben, addig e hasítás jogos, egészséges adaptáció, szabadságot növelő gyógyító erő (Wedell 2010). Mint láttuk a bevezetőben: a saját testi szituációnktól való távolságtartás képessége hozzátartozik egy etikailag releváns szelfértelmezéshez. Ha azonban túlságosan eltávolítjuk önazonosságunkat saját testünk eleven jelenlététől, jelzéseitől, még működő erőforrásaitól és alkotóerejétől, kifosztó és ártalmas folyamat is lehet. Saját testének túlzott tárgyiasítása elszigeteli a szenvedőt egzisztenciális szituációjának elemi átélésétől és az interkorporális megerősítésektől is. Van olyan helyzet, amikor nem visszarándulni kell a szenvedéstől, hanem elfogadni és vele haladni. Kisebb betegségből könnyebben gyógyulunk, ha teret adunk testünk recesszív folyamatainak: visszavonulunk a külvilágtól, átéljük és kiheverjük a bajt. De talán még jobb példa a gyermekszülés: ha az anya visszarándul a fájdalom megdöbbszentő görcseitől, blokkolja gyermeke világra jövetelét. Ilyenkor a jó válasz nem a visszahúzódnak, hanem a fájdalommal való együtt haladás.

Lévinas szerint még a végső szenvedés tapasztalata sem csak elidegenítő, kifosztó, hanem etikai jelentéssel bíró esemény. „A szenvedés csúcspontját a

menekülés lehetetlensége jelenti, amikor önmagunkban önmagunk ellen védjük magunkat; egyszersmind elszakadunk minden élő forrástól. Meghátrálnunk lehetetlen.” (Lévinas 1961/1999. 202.) A menekülés lehetetlensége rögzít saját testi pozíciónkban, de éppen a saját testi pozíciónkban megnyíló, testünkben átélt hasadás tanít meg önmagunkon túl akarni a mást. Amikor már nincs menekvés, megnyílhat annak a lehetősége, hogy tagadás, ájulás nélkül legyünk jelen egy végső maghasadásban. A szenvedésben „az akaratnak van ideje a Másikért lenni és a halál ellenében értelemre lelni” (Uo. 200).

## VI. A „JÓ TEST” LEHETŐSÉGE

Ha visszarándulva a fájdalomtól, haláltól, a rossz test bejelentkezésétől elhatároljuk „valódi szelfünket” testi önmagunktól, megfosztódunk a testi-egzisztenciális szituációnkban megnyíló érzékenységtől, a másokkal dinamikusan összekapcsoló, extatikus és recesszív horizontjaink elevenségétől, a testünkben munkáló alkotóerőtől. A testi szelf alkotóerejét akkor tudjuk mozgósítani, ha kapcsolatban maradunk vele és a testi szituációval még fájdalmak idején, betegen, öregén, haldokolva is. Kérdés, hogy ez lehetséges-e, kíváncsós-e? Egymásnak kitett testi lényként a testtől való visszarándulás és a testhez való visszatérés lehetőségeivel is rendelkezünk. Testtelenülés – testesülés, exkarnáció – inkarnáció mozgásai kísérik végig életünket. (Vermes 2023.) Mikor melyiket választjuk? Szabadságunk nem teljes természetesen, hanem mélyen szituáció függő. A tűztől reflexből visszarántjuk kezünket, de a legtöbb helyzet nem ilyen, többnyire van mozgásterünk. Ha kapcsolatban maradunk testi szelférzeteinkkel, ha elsajátítjuk a szomatikus jelenlét és önreflexió kultúráját, képesek lehetünk differenciálni testi állapotainkhoz való viszonyunkat.

### 1. Interkorporális megerősítések

A rosszmegjelenésű test „valódi” szelfünkötől való elidegenítése, a test tárgyiasítása nem csak individuális, hanem interkorporális terekben is zajló esemény. Sartre *A lét és a semmi*ben érzékletesen írta le, miképp vagyunk személyközi terekben mindannyian kitéve mások tekintetének, a pillantásokban megjelenő tárgyiasításnak, elidegenítésnek, megsemmisítésnek, mint ahogy mások is ki vannak téve a mi tekintetünk távolító, elidegenítő hatalmának. A tekintetek csatája átjárja a mindennapokat. Sartre szerint csak akkor vagyunk szabadok, ha e harcban magunkhoz ragadjuk a kezdeményezést, ha nem engedjük át a kontrollt, ha saját testünk számunkra adódó perpektíváját nem veszítjük el mások kedvéért (Sartre 1943/2006. 422). Merleau-Ponty nem értett egyet Sartre harcias álláspontjával, szerinte a testközi összekötöttség eredendőbb, mint a tárgyiasí-

tás, az összehangoltság primordiálisabb viszony, mint a Sartre által leírt elidegenítő pillantás. Előbb osztunk meg hangulatokat, tapasztalatokat, minthogy sajátként birtokunkba vennénk, együtt-transzcendálva toljuk ki világunk határait. Intermodális, interkorporális szövedék hordozza individualitásunk tapasztalatát, hangoljuk, tápláljuk, tartjuk egymás állapotait, ehhez képest, ebből kidolgozódva lehetünk egyáltalán valakik. A tudatos jelentésadások folyamatát megelőző, megtartó néma értelemképződést észre sem vesszük a mindennapokban, szakadását annál jobban fájlaljuk. Ilyenkor az észre sem vett (disappearing) interkorporalitás helyét átveheti a dys-appearance, a hiányból rossz megjelenítés lehet. Ha a közeli emberek tekintete, mozgása nem erősít meg létemben, ha átnéznek rajtam, ha semmibe vesznek, az a saját test „rosszaságának” primér élményéhez vezet. A szenvedő, vagy hétköznapi normáktól eltérő testek könnyen lesznek efféle testtelenítés áldozatai.

A testi diszfunkció nem csak saját testünktől idegenít el, mások szenvedése, diszfunkciója vagy haldoklása is visszahőkölésre, menekülésre késztet. Nem azért rándulunk vissza, mert nem érint minket mások baja, hanem mert tacit módon, testünk extatikus működése révén *eleve ott vagyunk a másiknál*. Nem csak beleérezzük, hanem a zsigerekig, a rosszulletig érintve vagyunk mások állapotaiban. Sebezhető szelfünk védelme természetes reakció, ugyanakkor a testtelenítés rosszabb lehet a nyílt agressziónál: a szenvedő nem csak saját testétől kénytelen visszahúzódní, de másoktól is izolálódik. A fájdalom és a betegség megélt szolipszizmust teremt, megszakítva a kommunikációt a természeti és társadalmi környezettel. A betegek, haldoklók könnyen elveszítik a testük feletti kontrollt: nem mindig urai mozgásuknak, kinézetüknek, hangjaiknak, a szagoknak, amelyeket testük áraszt, nehezen figyelnek kifelé, könnyebben saját zsigereikre, s ez fokozza elszigeteltségüket. Pedig éppenséggel rászorúlnak a gondoskodó közelségre, állapotuk elemi elfogadására. Gyógyító vagy legalábbis vigasztaló erő lehet, ha valaki osztozik a beteg állapotaiban, fogyatékaiban, annál is inkább, mert a szenvedés egy része az izoláció tapasztalatából származik. Az elidegenítő pillantás, hang, érintés megtetézi a szenvedést az elidegenítéssel, eltüntetéssel. Az együttérző, elismerő, bátorító, értéket adó pillantás, mozdulat, hang, érintés a testhez a jogosultság és elfogadás hangulatát kapcsolja.

A test nem csak biológiai, de társadalmi értelemben is a legnagyobb sebezhetőség helye. A hétköznapi normáktól eltérő testek fokozottan ki vannak téve az elidegenítő, olykor dehumanizáló pillantásoknak. Foucault a *Felügyelet és büntetés*-ben (1975/1990) kifejti, hogy a test miképp involvált a politikai mezőn. A hatalmi viszonyok közvetlenül megszállják, megjelölik, képezik, kínozzák, eldöntik milyen test jogosult, milyen nem. A mindenkor hatalmasok kevésbé vannak kitéve az elidegenítő tárgyiasításnak, mint a szegények, fogyatékkal élők, öregek. Viszont a kórházban ide-oda pakolt beteg, a prostituált, a megkínzott, futószalagszerűen dolgozó ember hajlamos olyan tárgyként tekinteni a saját testére, amelyet elragadtak, elidegenítettek tőle. *A társadalmi szintű testi kirekesztés a testi*

*kiszolgáltatottságtól, a test rossz megjelenítésétől (dys-appearance) való visszahőkölést tükröző mechanizmus. Összefügg azzal a mozgással, ahogy „valódi” szelfünket a testünkől való elhatárolódásban azonosítjuk be.*

## VII. A TESTI SZELFÉRTELMEZÉS FELFORGATÓ LEHETŐSÉGEI

Eljutni az eltüntetett testtől az elismert testig, a testtelentől a testi szelfig önmagunkon való munkálkodást igényel. E szelfértelmezés nem a kognitív folyamatok felsőbbrendűségéből indul ki. Sokkal inkább felforgatja a tudatos tudattalan tengelyen rögzített viszonyokat, felszabadítva testi önmagunk interkorporális játéktérét. Christine Caldwell táncterapeuta szerint a testi szelf elismerése afféle *bottom-up approach*. A bevett hatalmi hierarchiák megremegnek, ha egy szomatikus változással kimozdítjuk sarkaiból a szimbolikus berögzültségeket (Caldwell 2022. 21). A hierarchikus, igazságtalan rezsimek szisztematikusan testtelenítik – „disembody” – az embereket. Ez nem csak azt jelenti, hogy hajlamosak eszközként, árucikként kezelni az emberi testeket, hogy negligálják a saját normáiktól eltérő megjelenést, a testi különbségeket nevezve meg mint veszélyforrást, mint saját problémáik gyökerét. Nem csak arról van szó, hogy hiteltelenítik a szexuálisan eltérő testeket, vagy averziót táplálnak a testi ideáloknak meg nem felelő, soványabb, kövérebb, öregebb, barnább testek iránt, arra kényszerítve egyes polgárait, hogy testi állapotaikat, érzeteiket tagadva, felülírva létezzenek. *A testtelenítés, disembodiment mindezen felül még azt is jelenti, hogy érzékeink nincsenek sokra becsülve, fölül vannak írva előre gyártott szimbolikus jelentésekkel, rögzített panelekkel.* „Mikor az érzékeink nincsenek sokra becsülve, mikor nem figyelünk rájuk – írja Caldwell –, élményeink belső demokráciája is erodálódni kezd, és létrejön egy olyan autoriter működés, amelyben a szomatikus tapasztalatokat marginalizáljuk és a kognitív folyamatok veszik át a hatalmat” (Uo. 22). E hierarchikus működésmód, amely eltünteteti a testi affekciókat, percepciókat, a konkrét szomatikus szituáció tapasztalatát a legitim öntapasztalás világából, bárkit megbetegíthet. A pszichés betegséget úgy is lehet értelmezni – akár az egyén, akár a közösség állapotáról beszélünk – mint a szomatikus információk szisztematikusan kizárását a jelentésképzés folyamatából. A saját testhez való viszonyulásnak pszichopatológiai jelentése van (Fuchs 2005). Mikor eleve irrelevánsnak tekintjük zsigeri állapotaikat, mikor ignoráljuk a fejfájást, amikor nem állunk föl, hogy perspektívát váltsunk, mikor nem bízunk természetes örömeinkben, mikor többet figyelünk arra, hogy hogyan néz ki a testünk, mint arra, hogy hogyan érzünk, mikor hamarabb medicalizáljuk minthogy átélnénk érzéseinket – mindezekben az esetekben „vákumot teremtünk magunkban. Ezt a vákumot könnyen kitöltik az előítéletek, magyarázatok, a kognitív alapú autoriter kontroll a testérzetek felett.” (Caldwell 2022. 24.) Önmagunk, a közelállók testtelenítése hozzájárul e vákuum generálásához, a hierarchikus hatalmi viszonyok erősödéséhez mikro- és makrokörnyezetünkben.

Nem csak a tudattalan erők által mozgatott tömegek lehetnek veszélyesek, de a testtelen, saját szemükben, érzékeikben nem bízó emberek is fokozottan ki vannak téve a manipulációnak. Nehéz helyzetekben eleven érzékeink hitelére, testünk kreativitására, a kimozdulás és perspektívaváltás személyes képességeire kell támaszkodunk. Nem csak egyéni érdek az, hogy ébren tartsuk testünket, átéljük, gondoljuk testi tapasztalatainkat, kreativitásunkat, de a közösségi felelősségvállalás és cselekvés szempontjából is lényeges. Kikerülhetetlen szabadságtechnika.

#### VIII. ÚT A TESTTELENTŐL A TESTI SZELFIG. ETIKAI KONZEKVENCIÁK

A testi szelf eltűnése, a testtelen megképződése – mint a fenomenológiai elemzésekből láttuk – spontán adottság. Azonban a testtől való tartós visszahúzóódás, a test rossz megjelenítésének (dysappearance) rögzítése, a rosszul megjelenő test szembeállítása a „valódi” szelffel megfoszthat minket moralitásunk forrásaitól. Olyan „önmagaság” vízióhoz vezet, amely kívül helyezi magát a szituáción. Sokféle értelmes és adekvát szelfértelmezés lehetséges; de akárhogy értelmezzük önmagunk tapasztalatát, akárhogy is ragadjuk meg a psziché lényegét, struktúráját, annak normatív, etikai jelentése van. *Testi szelfként tekinteni magunkra azt jelenti, hogy elfogadjuk: partikuláris helyen és időben létezőnk, egyedi történettel, és perceptuális mezővel, testi lehetőségekkel, zsigeri mélységgel rendelkezünk.* E partikuláris hely és idő általunk kel életre, de testi szituációnk eltéveszthetetlenül különbözőként jelöl meg minket. A testi szituáltság nem azonos az elidegenedéssel, elszigeteltséggel. Nem vagyok azonos a kórházi ágyon fekvő rokonommal, de képes vagyok (Ich kann) a magam pozíciójából válaszolni, rezonálni az ő szenvedéseire. A másik, mint másik szelf hozzám hasonlóan szituált, de éppen e pozicionális differencia által vagyunk nyitva az összekapcsoltságra.

A testi szelf univerzális abban az értelemben, hogy valamilyen teste mindenkinek van. Mégis az elkülönülés helye, amit nem hagyhatunk magunk mögött: nem hagyhatjuk el őrhelyünket, hiszen e pozicionális differenciából táplálkozik, innen bukkan elő személyes életünk. Testi pozíciónk megkülönböztet mindenkiket egymástól, ezáltal a felelősség különleges pozíciójába helyez. Senki nem láthat úgy ahogy én, senki nem érezhet úgy ahogy én, senki sem felelhet helyettem az engem érő megszólításokra. Mikor hozzám fordul egy hasonlóképpen kivételes közelálló, új etikai szituáció képződik, amelyre ott és akkor kell felelni. Az elme univerzalizálása, morális fogalmaink általánossága nem nélkülözheti a szituatív, szomatikus őszinteség balanszát. Nem a testi differenciát kell tehát tagadni, hanem az interkorporális összekapcsoltság szomatikus igazságát kell elismerni. Nem akkor vagyunk szabadok, ha megszabadulunk a rossz megjelenésű testtől, hanem ha képesek vagyunk személyes hitellel válaszolni a szomatikus szituációra.



## IRODALOM

- Bálint Mihály 1933. A jellemanalízis és az újramegzás. In Sigmund Freud – Almásy Endre et al. *Lélekelemzési tanulmányok. Dolgozatok a pszichoanalízis főbb kérdéseiről*. Budapest, Somló Béla Könyvkiadó. 65–79.
- Behnke, Elisabeth, A. 2010. The Socially Shaped Body and the Critique of Corporeal Experience. In K. J. Morris (szerk.) *Sartre on the Body*. Basingstoke, Palgrave Macmillan. 231–255. [https://doi.org/10.1057/9780230248519\\_15](https://doi.org/10.1057/9780230248519_15)
- Caldwell, Christine 2022. Grace and Grit: A Meditation Dance Movement Therapy’s Location and Aspirations. In Laura Downey – Susan Kierr (szerk.) *Social Justice in Dance Movement Therapy*. Chicago, Springer. 19–30. [https://doi.org/10.1007/978-3-031-19451-1\\_3](https://doi.org/10.1007/978-3-031-19451-1_3)
- Foucault, Michel 1975/1990. *Felügyelet és büntetés*. Ford. Fázsy Anikó. Budapest, Gondolat.
- Freud, Sigmund 1940/1992. A pszichoanalízis foglalatja. Ford. Binét Ágnes. In Freud *Esszék*. Budapest, Gondolat. 407–475.
- Fuchs, Thomas 2005. Corporealized and disembodied minds: A phenomenological view of the body in melancholia and schizophrenia. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 12/2. 95–107. <https://doi.org/10.1353/ppp.2005.0040>
- Gallagher, Shaun 2011. Introduction: A Diversity of Selves. In Shaun Gallagher (szerk.) *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford, Oxford University Press. 1–30. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199548019.003.0001>
- Heidegger, Martin 1927/1989. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály. Budapest, Gondolat.
- Henry, Aaron – Thompson, Evan 2011. Witnessing from Here: Self-Awareness from a Bodily versus Embodied Perspective. In Shaun Gallagher (szerk.) *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford, Oxford University Press. 228–250. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199548019.003.0010>
- Husserl, Edmund 1929/2000. *Kartezianus elmékedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
- Leder, Drew 1990. *The absent body*. Chicago and London, University of Chicago Press.
- Lévinas, Emmanuel 1974. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La Haye, Martinus Nijhoff. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-94-015-1111-7>
- Lévinas, Emmanuel 1961/1999. *Teljesség és végtelen – Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor.
- Mensch, James R 2003. *Ethics and Selfhood. Alterity and the Phenomenology of Obligation*. New York, State University of New York. <https://doi.org/10.1353/book4681>
- Merényi Márta 2004. Mozgás- és táncterápia. *Pszichoterápia*. 13/1. 4–15.
- Maurice Merleau-Ponty 1945/2012. *Az észlelés fenomenológiája*. Ford. Sajó Sándor. Budapest, L’Harmattan.
- Merleau-Ponty, Maurice 1964/2006. *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik – Szabó Zsigmond. Budapest, L’Harmattan.
- Nietzsche, Friedrich 1891/2016. *Így szólt Zarathustra*. Ford. Kurdi Imre. Budapest, Helikon.
- Sartre, Jean-Paul 1943/2006. *Lét és semmi*. Ford. Seregi Tamás. Budapest, L’Harmattan.
- Stern, Daniel N. 1985/2002. *A csecsemő személyközi világa*. Ford. Balázs-Piri Tamás, Budapest, Animula.
- Vermes Katalin 2023. *A felelő(s) test: Exkarnáció és inkarnáció ritmusai*. Dasein Könyvek, Budapest, L’Harmattan. <https://doi.org/10.56037/9789634149545>
- Vermes Katalin 2024. Tudattalan és testtelen éniállapotok színváltozásai. *Nagyerdei Almanach: Bölcséleti Évkönyv* 2024/1. Debrecen. 70–81 [http://nagyalma.hu/container/volume/2024/2024.01.VK\\_70-81p..pdf](http://nagyalma.hu/container/volume/2024/2024.01.VK_70-81p..pdf)
- Waldenfels, Bernhard 2006/2011. *Phenomenology of the alien*. Basic concepts. Evanston, Northwestern UP. <https://doi.org/10.2307/j.ctv47wfh3>

Zahavi, Dan 2002. First-Person Thoughts and Embodied Self-Awareness: Some Reflections on the Relation between Recent Analytical Philosophy and Phenomenology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1, 7–26. <https://doi.org/10.1023/A:1015568518276>

## Miért vitatkozunk a kognitív fenomenológián?

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20377>

Az, hogy fenomenálisan tudatosak-e a kognitív állapotaink (vagyis jellegzetes élménnyel jár-e például a gondolkodás vagy a megértés), és ha igen, milyen ez a fenomenológia (vagyis milyen ez az élmény), elsőre egyszerűen megválaszolható kérdésnek tűnik. Nincs más dolgunk, mint introspekció segítségével megvizsgálni a tapasztalatainkat. Azonban az a helyzet, hogy az ilyen introspektív vizsgálódás után az emberek igen eltérő eredményre jutnak a kognitív fenomenológia kérdését illetően. Hogyan lehetséges az, hogy valami, aminek ilyen evidensnek kéne lennie, már több, mint húsz éve heves viták középpontjában áll?

Tim Bayne és Maya Spener (2010) szerint az introspektív vizsgálatból fakadó nézeteltéréseknek a különféle filozófiai kérdések kapcsán négy forrása lehet: a terminológia változatossága, az egyének közötti eltérések, az előzetes meggyőződések, és az introspekció korlátoltsága. A kognitív fenomenológia körüli vita esetén a szerzők szerint a probléma főként a terminológia változatosságából fakad, kisebb részben problémát jelenthetnek az előzetes meggyőződések és az introspekció korlátai, egyének közötti különbségekről pedig nem lehet beszélni. Véleményem szerint azonban mind a négy akadály szerepet játszhat abban, hogy nem tudunk döntésre jutni a kognitív fenomenológia kérdésében.

Miután tisztázom azt, mit értünk fenomenológia alatt (I. szakasz), és azt, mi is a kognitív fenomenológia vita központi kérdése (II), a vita néhány sarkalatos pontjának áttekintése által megpróbálom megmutatni, hogy a terminológiai problémákon túl (III) nem csak az introspekció korlátai (IV) és az előzetes meggyőződések (V), de az egyéni különbségek is (VI) jelentős akadályai lehetnek a vita rendezésének.

### I. MI AZ A FENOMENOLÓGIA?

Megcsapja az orrunkat az ecet jellegzetes szúrós-savanykás szaga. Ha korábban már tapasztaltunk ilyet, azonnal felismerjük, „igen, ez ecetszag”. Könnyedén megkülönböztetjük más szagoktól, nem tévesztjük össze például a kávé vagy

a rózsa illatával. Arra is képesek vagyunk, hogy más tapasztalatainkkal összevessük: az ecet szaga jobban hasonlít a Domestos szagára, mint a csokipuding illatára.

Egy ismerősünk bevallja nekünk, hogy még sosem érezte az ecet szagát, és megkérdezi tőlünk, hogy milyen. Ilyen esetben persze tudunk rá jellemzőket mondani (kellemetlen, savanykás, szúrós), de ezzel nem érjük el, hogy ismerősünk tényleg tudja, milyen az ecet szaga. Ahhoz, hogy ezt megtudja, ismerősünknek meg kell tapasztalnia, milyen megszagolni az ecetet.

Amikor megszagoljuk az ecetet, átéljük azt a mentális állapotot, amelyet az ecetszag megtapasztalásának nevezünk. Ez, az ecetszag tapasztalata, egy sajátos élmény, különbözik más mentális állapotoktól, mint a kávéillat tapasztalata vagy a fogfájás érzése. Az ecetszag tapasztalata rendelkezik egy jellegzetes, csak rá jellemző minőséggel – egy úgynevezett fenomenális karakterrel. Ez az a bizonyos szúrós-savanykás szag, amit nem tévesztünk össze mással.

Más mentális állapotaink is rendelkeznek ilyen sajátosan rájuk jellemző fenomenális karakterrel: jellegzetes élmény kék színt látni, sört ízlelni, tompa fájdalmat érezni a fejünkben. Igazából elmondható, hogy a tudatos mentális állapotaink nagy része ilyen: az észleléseink (látás-, hallás-, szaglás-, ízlelés- és tapintásélményeink), a testérzeteink és az érzelmeink is. Az ilyen mentális állapotokat, amelyek rendelkeznek sajátosan rájuk jellemző fenomenális karakterrel, fenomenális állapotoknak szokás nevezni.

A kognitív állapotok esetében azonban vitatott, hogy fenomenális állapotok-e vagy sem. Ezek információközvetítő és -feldolgozó állapotaink, első sorban a gondolkodás, de ide tartozik a megértés, a döntés- vagy az ítélelhozatal is. Az ilyen mentális állapotokat az analitikus hagyomány filozófusai sokáig nem tekintették fenomenálisnak. Azonban az ezredforduló óta egyre többen érvelnek amellett, hogy a kognitív állapotok is a fenomenális állapotok közé tartoznak – a hétvégi programon való gondolkodás vagy a matematikai tétel megértése ugyanolyan sajátos élménnyel jár, mint a lila szín látása vagy az ecet szagának érzése. Ezt a nézetet természetesen nem mindenki fogadja el, sokan továbbra is tagadják, hogy a kognitív állapotok rendelkeznek fenomenális karakterrel, legalább is olyanal, ami kifejezetten rájuk jellemző, minden más fenomenális karaktertől különböző.

## II. MIRŐL IS FOLYIK A VITA?

A kognitív állapotok fenomenális volta mellett van egy viszonylag egyszerű érv (megtalálható Jorba 2016. 46; Pitt 2004. 2):

1. Ha egy mentális állapot tudatos, akkor rendelkezik fenomenális karakterrel.
2. A tudatos kognitív állapotaink tudatos mentális állapotok.

Tehát

3. A tudatos kognitív állapotaink rendelkeznek fenomenális karakterrel.

Amennyiben 1. és 2. igazak, 3. mindenképp következik. Azt valószínűleg kevesen akarják tagadni, hogy a legtöbb ember szokott tudatosan gondolkodni és megérteni, tudatos döntéseket és ítéleteket hozni – vagyis a kognitív állapotai lehetnek tudatosak (2). Ha tehát valaki ki akarja kezdeni az érvet, érdemes az 1. premisszát megvizsgálni.

Lehetséges amellet érvelni, hogy egy mentális állapot lehet tudatos anélkül, hogy fenomenális lenne (lásd Block 1995, Lormand 1996, Nelkin 1993). Ezután csak meg kell mutatni, hogy a kognitív állapotok épp ilyenek. Azonban a legtöbb filozófus, aki megkérdőjelezi a kognitív fenomenológia létét, nem ezt az utat választja. A nagy többség elfogadja, hogy a kognitív állapotok átélése során megtapasztalunk valamilyen fenomenális minőséget – a tudatos kognitív állapotainkat kíséri valamiféle fenomenológia. Amit ők tagadnak, az az, hogy ez egy sajátos, kizárólag a kognitív állapotokra jellemző fenomenológia. Amit a tudatos kognitív állapotok átélésekor megtapasztalunk, az az őket kísérő más, érzéki állapotok fenomenológiája.

A kognitív fenomenológia vita középpontjában tehát nem az a kérdés áll, hogy a kognitív állapotaink lehetnek-e tudatosak, de többnyire nem is az, hogy fenomenálisak-e. Az egyet nem értés tárgya az, hogy milyen fenomenológiával rendelkeznek ezek az állapotok: létezik sajátos, *sui generis* kognitív fenomenológia, vagy a kognitív állapotok fenomenológiáját vissza lehet vezetni pusztán érzéki, vagyis érzett élményekre. Ahogy Declan Smithies fogalmaz: „a kortárs viták témája nem a kognitív fenomenológia léte [...], hanem a *természete* és elméleti szerepe”. (Smithies 2013. 745, kiemelés tőlem – V. J.)

A szemben álló nézetekre az irodalomban különböző megnevezések vannak: kiterjesztő és korlátozó nézetek (Prinz 2011), befogadó és kizáró nézetek (Siewert 2011), liberális és mértékletes (vagy konzervatív) nézetek (Robinson 2011). Ezek mind azt fejezik ki, hogy az egyik oldal képviselői kiterjesztenék a fenomenalitást a kognitív állapotokra is: ahogy például a különböző észlelési állapotok vagy a testérzetek rendelkeznek önálló fenomenológiával (van olyan, mint látni, vagy fájdalmat érezni), éppúgy a kognitív állapotok is (van olyan, mint gondolkodni vagy megérteni). Ezzel szemben a másik oldal úgy véli, csak az érzéki állapotok rendelkeznek önálló fenomenológiával (tehát az észlelési állapotok, a testérzetek, a belső élmények, mint a belső képek vagy belső beszéd, és az érzelmek).<sup>1</sup> A kognitív állapotok ezzel szemben nem rendelkeznek önálló fenomenológiával, hanem valamilyen hozzájuk kapcsolódó érzéki állapot fenomená-

<sup>1</sup> Néha az érzéki helyett az észlelési állapot / észlelési fenomenológia kifejezést használják a szerzők – vagyis nem az érzett, hanem az észlelt állapotok fenomenológiájáról van szó. De a két kifejezés általában ugyanazokat az állapotokat fedi le: az észlelési állapotokat a szerzők tágra értelmezik, a testérzeteket, a belső élményeket és az érzelmeket is egyfajta észlelésnek tekintik. Az 'érzéki állapot' megnevezés semleges abban a tekintetben, hogy milyen ezen állapotok természete.

lis minőségét veszik föl. (Vagyis van olyan, mint azt gondolni, hogy *p*: olyan, mint magunkban kimondani, hogy *p*, és / vagy elképzelni, hogy *p*, és / vagy valamilyen érzelmet érezni *p* iránt stb. – de ennél nem több.)

### III. HOGY LEHET EZ VITÁS KÉRDÉS?

Sokan most megdöbbenve állhatnak a probléma előtt: mit lehet ezen vitatni? Egyszerűen csak annyit kell tenni, hogy introspekció segítségével megvizsgáljuk saját tapasztalatunkat arról, milyen is gondolkodni. Egyértelművé fog válni, hogy van-e sajátos kognitív fenomenológia vagy sem.

A helyzet azonban az, hogy a vitázó felek ezt mindkét oldalon megteszik, és úgy látszik, eltérő eredményekre jutnak. Az introspekció, bár egyetlen és leghasznosabb eszközünk a tudatos mentális életünk megismerésére, ebben a kérdésben úgy tűnik, kudarcot vall. Ez egyébként nem egyedül eset: Eric Schwitzgebel (2006) amellett érvel, hogy az introspekció számos, a tudatos mentális életünket érintő kérdésre nem tud megfelelő választ adni – például, hogy adott pillanatban milyen érzelmi állapotban vagyunk, vagy hogy mennyire részletgazdag a tudatos tapasztalatunk.

Azért nem kell nagyon megijedni: bár az introspekció nem tévedhetetlen, attól még az esetek nagy részében megbízható, és a mindennapi élet során rendkívül hasznos. Mindazonáltal úgy tűnik, vannak bizonyos kérdések, amelyek megoldásához nem tudunk kizárólag az introspekcióra támaszkodni, ugyanis azt tapasztaljuk, hogy ez nézeteltérésekhez vezet. Ezeknek a nézeteltéréseknek Tim Bayne és Maja Spener (2010) szerint négy forrása van.

Egyrészt nézeteltérésekhez vezethet egy probléma esetén a terminológia változatossága. A hiba ez esetben nem magában az introspekció folyamatában keresendő, hanem abban, hogy a vitázó felek ugyanazon jelenség leírására vagy megragadására más kifejezést használnak – vagy éppen ugyanazt a kifejezést használják különböző jelenségekre.

Másrészt lehetségesek egyének közötti különbségek is. Általában azt feltételezzük, hogy az emberek ugyanolyan, vagy legalábbis nagyon hasonló tudatos tapasztalatokkal, mentális élettel rendelkeznek. E feltételezés segítségével tudunk a mindennapi életben eligazodni, embertársainknak szándékokat és meggyőződéseket tulajdonítani a viselkedésük alapján, azaz így értjük meg a cselekedeteiket. Azonban előfordulhat, hogy ha nem is szélsőségesen, de a tudatos tapasztalataink bizonyos aspektusai eltérőek. Ez esetben sem maga az introspekció valamely hiányossága okozza a nézeteltéréseket, hanem az, hogy az eltérő egyéni tapasztalatokat próbáljuk általánosítani.

Harmadrészt, az introspektív nézeteltérések forrása lehet az is, hogy az introspekciót befolyásolják az előzetes meggyőződések és elvárások. Ha a tudatos tapasztalataink vizsgálatának nem „tisztá lappal” vágunk neki, hanem valamilyen

már meglévő feltételezésünket vagy meggyőződésünket kívánjuk igazolni, az hatással lehet arra, milyen eredményre jutunk az introspektív vizsgálgódás során.

Végül, nézeteltéréseket válthat ki az is, ha az introspekciónak hatáskörén kívül akarjuk használni. Akár az észlelésnek, az introspekciónak is vannak működési korlátai. Bizonyos kérdések eldöntésében lehet rá hagyatkozni, de vannak az elménk működésének olyan részei, melyekhez nem tudunk introspekciónal hozzáférni.

Bayne és Spener azon a véleményen van, hogy a kognitív fenomenológia körül zajló vita esetében a probléma fő oka a terminológiai változatosság; e mellett részben felelősek lehetnek az introspekciónak korlátozottsága és az előzetes elköteleződések is, egyének közötti különbségek pedig egyáltalán nincsenek (Bayne–Spener 2010. 13). Azonban véleményem szerint, ha alaposan megvizsgáljuk a helyzetet, arra juthatunk, hogy a kognitív fenomenológia esetén mind a négy akadályozó tényező fennállhat – ráadásul talán a terminológiai eltérések játszószák a legkisebb szerepet a vitában. A továbbiakban a kognitív fenomenológia körüli vita néhány központi érvének áttekintésével megpróbálom szemléltetni, hogyan vezethet vitához ebben az esetben mind a négy nehézség.

#### IV. TERMINOLÓGIAI KÜLÖNBSÉGEK

Bayne és Spener tehát a terminológiai különbségeket tartják fő problémának a kognitív fenomenológia körül kibontakozó vitában (Bayne–Spener 2010. 13). Ha valaki foglalkozott már behatóbban a tudatosság vagy a fenomenológia kérdéseivel, megtapasztalhatta, hogy sok gyakran használt és központi jelentőségű fogalom valóban nem rendelkezik egységesen elfogadott definícióval. Hogy mit is értenek „tudatosság”, „fenomenális”, „valamilyenség” és a „van olyan, mint” [what it is like] alatt a szerzők, hogy van-e különbség a tudatos állapotok, a fenomenális állapotok és a fenomenálisan tudatos állapotok között – szövegről szövegre változhat. Természetesen nem szélsőséges különbségekre kell gondolni, de apró eltérések adódhatnak, ezek pedig vezethetnek zavaros helyzetekhez.

A „tudatos” kifejezés alatt gyakran automatikusan azt értik, hogy „fenomenálisan tudatos”. Ha a kognitív állapotaink tudatosak, akkor fenomenálisan tudatosak – rendelkeznek fenomenológiával. A fenomenális valóban szerves része a tudatosság jelenségének – de csak az: egy része. Lehet érvelni amellett, hogy van tudatosság fenomenális nélkül is (ezt teszi például Nelkin 1993). Vagyis a kognitív állapotok lehetnének tudatosak anélkül, hogy automatikusan fenomenálisak is lennének. Ha nincs tisztázva, hogy adott esetben mit is értünk tudatosság alatt – fenomenális tudatosságot, vagy egy tágabb értelemben vett tudatosságot, amelynek a fenomenális csak egy (leválasztható) része – nem lesz egyértelmű, hogy miről is beszélünk tudatos kognitív állapotok esetén.



A másik gyakori probléma, hogy „fenomenalitás” alatt kifejezetten valamiféle érzéki minőséget értenek. Ez ahhoz vezet, hogy a sajátos kognitív fenomenológia létét már eleve, érvek nélkül kizárják. Ha azonban a fenomenalitás nincs definíció szerint érzéki elemekre korlátozva, hanem bármiféle megtapasztalt minőség beleférhet, akkor van tere a kognitív fenomenológiának is.

A kifejezések pontatlan használata vagy körültekintés nélküli átvétele vezethet tehát ahhoz, hogy a vitatkozó felek elbeszélnek egymás mellett. De a kognitív fenomenológia körüli diskurzus esetében valószínűleg nem pusztán erről van szó. Egyre gyakoribb, hogy a szerzők a fogalmak tisztázásával kezdik az érveléseket, így lehet tudni, adott esetben mit értenek egy-egy kifejezésen. Ezeket a definíciókat aztán persze lehet vitatni, de mindenki számára egyértelmű, hogy mi a kiindulópont. Ennek fényében nehéz lenne elhinni, hogy a kognitív fenomenológia körüli, több mint húsz éves vita egyszerű félreértéseken alapszik, vagy csak azért tart még, mert a felek nem tudják megfelelően kifejezni magukat. Véleményem szerint tehát (ellenben Bayne és Spener álláspontjával) a kognitív fenomenológia körüli nézeteltérések fő oka nem a terminológia változatosságában keresendő.

## V. AZ INTROSPEKCIÓ KORLÁTOLTSÁGA

A szerzőpáros szerint az introspekció működési korlátai részben magyarázhatják a kognitív fenomenológia körüli vita eredetét (Bayne–Spener 2010. 12–13). A legtöbb képességünknek vannak korlátai: van maximuma annak, milyen gyorsan tudunk futni, mi a legmelegebb hőmérséklet, amit el bírunk viselni, mi a legapróbb dolog, amit még szabad szemmel látunk, és így tovább. Ugyanígy az introspekciónak is vannak korlátai: mentális állapotaink bizonyos jellegzetességeit gond nélkül vizsgálhatjuk általa, de lesznek olyan kérdések, amelyek túlmutatnak hatókörén. Ez észrevehető, ha megvizsgáljuk a kognitív fenomenológia körüli vitában gyakran használt fenomenális kontraszt érveket.

A fenomenális kontraszt érvek a következőképpen működnek. Párba állítanak olyan  $A_1$  és  $A_2$  állapotokat, amelyek esetén ugyanazt a mondatot halljuk (vagy olvassuk, vagy mondjuk ki magunkban), ám amíg  $A_1$  állapotban nem értjük a mondatot (vagy egy bizonyos módon értjük), addig  $A_2$  állapotban már értjük (vagy máshogy értjük). Az  $A_1$ -ből  $A_2$ -be történő átlépés során tapasztalunk fenomenális változást. A sajátos kognitív fenomenológia léte mellett érvelők szerint ez a fenomenális változás nem magyarázható (pusztán) az érzéki fenomenológia megváltozásával. Ami ilyenkor a fenomenális változást magyarázza, az a kognitív fenomenológia megváltozása.

Az ilyen típusú érveknek több fajtája van, íme néhány példa.

## i. Bonyolult szintaktikai szerkezetű mondatok megértése

A bácsi, akit a lány, akit a fiú szeretett, ápolt, meghalt.

Mikor elsőre olvassuk ezt a (szintaktikailag egyébként helyes) mondatot, nem biztos, hogy értjük ( $A_1$  állapot). Aztán egyszer csak megértjük (átkerülünk  $A_2$  állapotba): volt egy fiú, aki szeretett egy lányt, ez a lány ápolt egy bácsit, és a bácsi meghalt.

## ii. Kétértelműségek

Felpróbálom a nadrágot a kirakatban.

Ezt a mondat elsőre megértjük ( $A_1$ ), aztán rájövünk, hogy máshogy is lehet érteni ( $A_2$ ). Lehet, hogy azt akarom mondani, hogy a próbafülkében felpróbálom a kirakatban bemutatott nadrágot, de lehet, hogy exhibicionista vagyok, és a kirakatban állva szeretném felpróbálni a nadrágot.

## iii. Idegen nyelvű mondatok

Nem tudunk németül, és így hallgatunk meg egy német nyelvű hangfelvételt, amelyből (természetesen) semmit nem értünk ( $A_1$ ). Szorgalmasan elkezdünk németül tanulni, és egy év múlva meghallgatjuk ugyanazt a hangfelvételt, amelyet most már teljesen meg tudunk érteni ( $A_2$ ).

## iv. Késleltetett megértés

Barátunk mesél nekünk egy viccet, elsőre nem értjük a poént ( $A_1$ ), de kis idő múlva „leesik” ( $A_2$ ).

Hosszasan nézegetünk egy matematikai állítást (mondjuk Chudnoff (2015) példáját, hogy „Ha  $a < 1$ , akkor  $2 - 2a > 0$ ”) ( $A_1$ ), majd egyszer csak megértjük, belátjuk az igazságát ( $A_2$ ).

A felsorolt példák közös vonása, hogy a megértésbeli különbség vagy változás együtt jár fenomenális különbséggel vagy változással, anélkül, hogy az elolvasott, hallott vagy (akár magunkban, akár hangosan) kimondott mondat megváltozna. Amikor megértjük a bonyolult mondatokat, a barátunk vicceit vagy a matematikapéldát, megváltozik a tapasztalatunk (ezt szokás „aha-élménynek” is nevezni). Más tapasztalat a nadrág felpróbálásáról szóló mondat hétköznapi és más az exhibicionista értelmezése. Más tapasztalat akkor hallgatni a német hangfelvételt, mikor még nem tudunk németül, mint amikor már tudunk. A kérdés az, hogy miben más: a különbség pusztán az érzéki fenomenológiában jelentkező változás, vagy az eltérést a sajátos kognitív fenomenológiában bekövetkező változás okozza? Ez az, amit az introspekció során el kéne döntenünk, de úgy tűnik ez nehézséget okoz.

Lehetséges, sőt valószínű, hogy a kontraszt esetekben a párok között érzéki fenomenális különbségek is vannak. Például attól függően, hogy értjük-e a mondatokat, vagy hogyan értjük, a hallott mondatok más nyelvi jellegzetessé-

geire fókuszálunk, vagy a (belső) beszéd során máshogy tagoljuk és hangsúlyozzuk őket. Továbbá, bár gyakran „befelé” kimondott mondatokként tapasztaljuk őket, a gondolatok érzéki fenomenológiája nem merül ki ennyiben. Kísérhetik őket belső képek is, melyek szintén megváltozhatnak a megértéssel: mikor megértjük a bonyolult szerkezetű mondatokat, vagy egy viccet, el tudjuk képzelni az általuk leírt helyzetet, amire a megértés előtt nem voltunk képesek. Más képeket idéznek fel bennünk a nadrág felpróbálásáról szóló mondat különböző értelmezései. A német nyelven hallott szöveg más képeket idéz fel bennünk akkor, mikor nem tudunk németül, mint mikor már tudunk.

A belső beszéd és a képek változása mellett pedig az érzelmekben is jelentkezhetnek különbségek. A megértés előtt érezhetünk feszültséget vagy zavartottságot, amely megszűnik a megértés pillanatában, vagy elégedettségnek adja át a helyét. Más érzelmet válthat ki a nadrág felpróbálásáról szóló mondat hétköznapi és mást az exhibicionista értelmezése. Sőt, a különböző gondolatokat kísérhetik különféle testérzetek is: a megértés pillanatában ellazulhat a testünk, megváltozhat az arckifejezésünk, elindulhat valamiféle – a gondolat értelmének megfelelő – cselekvés. A kontraszt esetekben tehát az érzéki fenomenológia megváltozik, a sajátos kognitív fenomenológiát tagadó szerzők szerint ez kimeríti a megértés során tapasztalt fenomenális változást (Prinz 2011, Robinson 2011, Tye – Wright 2011).

A sajátos kognitív fenomenológia védelmezői (például Siewert 2011) természetesen megpróbálnak arra rámutatni, hogy ha bekövetkeznek is változások az érzéki fenomenológiában, ez nem elegendő és nem is szükséges a fenomenális változás magyarázatához. Előfordulhatnak esetek, amikor a megértést nem kíséri érzéki változás – nem változik meg a belső beszédünk, képeink, érzelmeink, mégis történik fenomenális változás. Szerintük tehát létezik megértés-tapasztalat, ami független az érzéki változásoktól.

Tehát az introspekció során ugyan egyértelművé válik számunkra, hogy a megértés folyamatával együtt jár valamiféle fenomenális változás, arra azonban az introspekció már nem képes egyértelmű választ adni, hogy ez a változás kimerül-e az érzéki fenomenológia megváltozásában, avagy azért a sajátos kognitív fenomenológia a felelős. Nehéz kérdés, hiszen a kognitív állapotokat, ha van is sajátos fenomenológiájuk, általában kíséri érzéki fenomenológia, és ezek a megértéssel együtt változnak. Ezt az érzéki változást figyelmen kívül hagyni, és megvizsgálni, marad-e még más fenomenális karakter, nem egyszerű. Mintha egy homokfűvott üvegen keresztül próbálnánk elolvasni egy halvány betűkkel nyomtatott szöveget – a feladat túlmutat a megoldásához használt képesség korlátain. Ahogy Elijah Chudnoff fogalmaz:

A Visszavezethetetlenség [Irreducibility – az a tézis, hogy bizonyos kognitív állapotok olyan fenomenális állapotba juttatnak, amelyekbe tisztán érzéki állapotok nem tudnak juttatni minket] egy (i) logikailag komplex (ii) általánosítás (iii) lehetséges

(iv) magyarázati viszonyokról. Az állítások, amelyek igazságértékét általában az introspekció által ismerjük meg, (a) logikailag egyszerű állítások (d) egyedi mentális állapotok (b) aktuális (c) intrinzikus tulajdonságairól. Így itt van ez a négy különbség – (i) helyett (a); (ii) helyett (d); (iii) helyett (b); és (iv) helyett (c) – ami megkülönbözteti a Visszavezethetlenséget azoktól az állításoktól, amelyekben az introspekció által általában biztosak vagyunk. (Chudnoff 2015. 24.)

Az introspekció korlátoltsága tehát nagyobb problémának tűnik a kognitív fenomenológia vitában, mint a terminológiai bizonytalanságok. Míg a használt fogalmakat képesek lehetünk rendezni és egységesíteni, nem valószínű, hogy az introspekció hatókörét képesek lennénk valamilyen módon tágítani. Így ez komoly problémát jelent, ha a vita eldöntésére törekszünk.

Azonban, ahogy arra Bayne és Spener rámutat, az introspekció korlátai önmagukban nem magyarázzák meg, miért jutnak a vitázó felek eltérő következtetésekre a kognitív fenomenológiával kapcsolatban (Bayne–Spener 2010. 13). Igen, a kérdés túlmutat az introspekció hatáskörén, de az egyes nézetek képviselői mégsem állítják, hogy nem vezeti őket semmire az introspektív vizsgálódás, hanem határozottan úgy vélik, az ő álláspontjukat igazolja. Ezt csak úgy lehet megmagyarázni, ha figyelembe vesszük az előzetes meggyőződések és elköteleződések befolyását.

## VI. ELŐZETES MEGGYŐZŐDÉSEK ÉS ELKÖTELEZŐDÉSEK

A kognitív fenomenológia létének kérdése valószínűleg nem a legelső filozófiai probléma, amivel szembe találjuk magunkat életünk során. Mikor ezzel kezdünk foglalkozni, általában már megismertünk más filozófiai vitákat, és esetleg ezekben a vitákban egyik vagy másik oldal mellett döntöttünk. Ezek a korábbi elköteleződéseink hatással lehetnek arra, mit gondolunk a kognitív fenomenológiáról. Az introspektív vizsgálat során szerzett tapasztalatainkat ugyanis eltérő módokon tudjuk ezek fényében konceptualizálni vagy megmagyarázni, a fennmaradó hézagokat pedig szívesen töltjük ki ezek segítségével. Jó példa erre a kognitív fenomenológia körüli vita egyik központi eleme: David Pitt érve a gondolkodás sajátos fenomenológiája mellett, és az erre adott válaszok.

Hogyan is néz ki Pitt érve? Tegyük fel, hogy introspektíven megfigyeljük azt a gondolatunkat, hogy *lassan telik az idő*. Ezt az állapotot be tudjuk azonosítani, mint gondolatot, meg tudjuk különböztetni más éppen lezajló mentális állapotainktól, például egy hallásélménytől. Továbbá, meg tudjuk különböztetni más gondolatainktól is, például attól, hogy *kedd van*. Azt is tudjuk, hogy a gondolat az idő múlásáról szól, az a tartalma, hogy *lassan telik az idő*.

Erre a három dologra – a gondolatok megkülönböztetésére másfajta mentális állapotoktól, a gondolatok megkülönböztetésére egymástól, és a gondolatok

tartalmának azonosítására – Pitt szerint normál körülmények között tudatosan, introspektíven és közvetlenül, következtetés nélkül (vagyis Azonnal) képesek vagyunk (Pitt 2004. 7). Elég csak tudatos introspekcióval megfigyelnünk az adott mentális állapotot, hogy tudjuk, milyen és melyik állapotban vagyunk, nem szükséges más tapasztalatainkra és meggyőződéseinkre alapozva kikövetkeztetnünk azt. Ez azért lehetséges, állítja Pitt, mert a gondolatok erre alkalmas fenomenológiával rendelkeznek. Ez a fenomenológia *sajátos* [proprietary], vagyis különbözik bármely más Azonnal megismerhető mentális állapotfajta fenomenalitásától; *megkülönböztető* [distinctive], vagyis minden különböző gondolat típus különböző (kognitív fajtájú) fenomenológia-típussal rendelkezik; és *individuatív* [individuative], tehát minden egyes különböző reprezentációs tartalommal rendelkező gondolatnak csak rá jellemző fenomenológiája van, és ez a fenomenológia konstituálja a reprezentációs tartalmat (egy gondolatnak azért az a tartalma, ami, mert olyan a fenomenológiája, amilyen) (Pitt 2004. 8).

Az érv tehát a következőképpen néz ki:

- (K1) Lehetséges Azonnal azonosítani az éppen lezajló tudatos gondolatainkat (vagyis ismeretség által tudhatjuk, hogy egy éppen lezajló tudatos gondolatunk *melyik* gondolat).
- (K2) Nem lenne lehetséges Azonnal azonosítani a tudatos gondolatainkat, ha csak nem rendelkezne a tudatos gondolatok minden típusa sajátos, megkülönböztető, individuatív fenomenológiával.
- (P) A tudatos gondolatok minden típusa – vagyis minden olyan állapot, amelynek során tudatosan azt gondoljuk, hogy *p*, ahol is *p* helyébe bármely elgondolható *p* tartalmat behelyettesíthetünk – rendelkezik sajátos, megkülönböztető, individuatív fenomenológiával (Pitt 2004. 8; kiemelés az eredetiben).

A gondolatoknak tehát rendelkezniük kell egy önálló, az érzékire nem redukálható fenomenológiával, különben nem lennének képesek őket introspekció által megismerni. Mivel képesek vagyunk megismerni őket, létezik önálló kognitív fenomenológia.

Pitt nézete azonban nem semleges abban a kérdésben, hogyan működik az introspekció – vagyis van egy nézet, amely iránt a kognitív fenomenológia kérdésétől függetlenül elkötelezett. Szerinte az introspekció analóg az észleléssel, és a fenomenológiának központi szerepe van benne. A következőképpen foglalja össze:

Egy A alany introspektív ismeretségben áll egy M tudatos mentális dologgal (egy állapottal, egy gondolattal, egy képpel, egy érzéssel, egy érzettel stb.), ha A pusztán az alapján különbözteti meg M-et annak mentális környezetétől, hogy hogyan tapasztalja azt meg, ahol is az, hogy A megtapasztal egy mentális dolgot, nem előfeltételezi vagy implikálja, hogy A bármilyen meggyőződéssel rendelkezik arról. Az, hogy A va-

lamilyen módon megtapasztalja M-et, az M kvalitatív tulajdonságain – a fenomenológiáján – múlik [...]. Egy tudatos mentális dolog egyszerű introspekciója egyszerűen annak odafigyelő megtapasztalása [attentive experience]. (Pitt 2004. 9–10.)

Ez az introspektív ismeretség, vagyis a belső (mentális) tárgyak odafigyelő megtapasztalása az, amelynek segítségével megkülönböztetjük gondolatainkat más mentális állapottypusoktól, illetve más gondolatoktól. Ahhoz, hogy ilyen módon megtapasztalhassuk a gondolatainkat, szükséges, hogy a gondolataink valamilyen legyenek – vagyis rendelkezzenek fenomenális karakterrel.

A gondolat tartalmának azonosítása összetettebb folyamat. Ez nem egyszerű introspektív ismeretség, vagyis pusztá megtapasztalás, hanem az erre az introspektív ismeretségre alapuló tudás, amely már szükségszerűen magában foglal az állapottal kapcsolatos meggyőződéseket is. A gondolatok tartalmáról alkotott ilyen ismeretség általi introspektív tudást Pitt a gondolat megragadásának [grasping] nevezi. Ami a gondolattal kapcsolatos meggyőződéseket igazolja, vagyis tudássá teszi, az maga a gondolat megtapasztalása. Tehát, amikor azonosítunk egy  $p$  gondolatot, akkor megragadjuk, hogy ez az a gondolat, ami  $p$  tartalommal rendelkezik. Lesz egy meggyőződésünk, hogy  $g$  gondolat  $p$  tartalommal rendelkezik, amelyet  $g$  megtapasztalása igazol, vagyis  $g$  megtapasztalásának fenomenológiája alapozza meg a tudásunkat  $g$  tartalmáról. Ha ezt a nézetet fogadjuk el az introspekció természetéről, akkor valóban szükség van arra, hogy a gondolatok rendelkezzenek fenomenális karakterrel.

Léteznek azonban másféle elméletek is az introspekcióról, melyek nem tezik szükségessé egy sajátos fenomenológia meglétét. Ilyen elméletet vázol fel Joseph Levine (2011), illetve Michael Tye és Briggs Wright (2011). Ezen nézet szerint az introspekció, amelynek során tudomást szerzünk gondolatainkról és azok tartalmáról, valamiféle megbízható mechanizmus. Levine így fogalmaz:

Tudással rendelkezni arról, hogy mit gondolunk, nem más, mint egy mentális reprezentáció – egy mentális mondat – megjelölése [tokening], amely kifejezi a tényt, hogy azt gondoljuk, amit gondolunk. Ami ezt Azonnali tudássá teszi, Pitt értelmében, az az a tény, hogy ez a mondatmegjelölés nem egy következtetési folyamat eredménye, hanem az első szintű gondolat-állapot (és egy funkcionálisan leírható belső monitorozási folyamat) azonnali oksági eredménye. E magasabb szintű mondatot eredményező megfelelő folyamat – amely tehát kifejezi a tényt, hogy egy bizonyos tartalmat gondolunk el – a megbízhatósága miatt számít tudásnak. Ha ez a magyarázat megfelelő, akkor nem kell egy gondolat fenomenális karakterére hivatkoznunk ahhoz, hogy megmagyarázzuk, honnan tudjuk – Azonnal –, hogy tényleg elgondoljuk azt. (Levine 2011. 107–108.)

Az introspekció tehát e koncepció szerint nem az észleléssel analóg, a gondolatainkat az introspekció során nem megtapasztaljuk, és nem a tapasztalat fenomenális jellege által különböztetjük meg őket egymástól és másfajta mentális

állapotoktól. Az introspekció egy funkcionális-oksági folyamat, amely az első szintű gondolatból kiindulva létrehoz egy magasabb szintű állapotot, amelynek tartalma az első szintű állapot elgondolása. Ez a folyamat megbízható: az az első szintű  $g$  gondolat, hogy  $p$ , a folyamat során megbízhatóan azt a  $g'$  magasabb szintű állapotot eredményezi, melynek tartalma, hogy  $g$  gondolat tartalma  $p$ ; a folyamat megbízhatósága igazolja a gondolatokkal kapcsolatos meggyőződéseinket, így teszünk szert tudásra róluk. Lehetséges, hogy a gondolatokat kíséri valamilyen fenomenológia, ez azonban nem játszik szerepet az introspektív megismerésben, és nem ez igazolja a róluk szóló tudásunkat.

Pitt természetesen elutasítja, hogy az introspekció ilyen leírása helyes lenne (Pitt 2004, 2011), Levine (2011) pedig megválaszolja néhány ellenvetését.

Ezekből az érvekből látszik, hogyan lehetnek hatással más kérdésekkel kapcsolatos meggyőzések a kognitív fenomenológia vitára. Az, hogy milyen nézetet fogadunk el az introspekcióval kapcsolatban, befolyásolhatja, hogyan értelmezzük az introspektív vizsgálódásaink eredményét. Ha szimpatikusabb a Pitt által felvázolt észleléssel analóg álláspont, akkor a magyarázathoz szükség lesz a sajátos kognitív fenomenológia létezésére. Viszont, ha inkább a megbízható mechanizmus elmélet mellett foglalnánk állást, nem szükséges, hogy a gondolataink rendelkezzenek sajátos fenomenológiával, amely segítségével megkülönböztetjük őket mentális környezetüktől. Hogy ezek közül melyik felé húz inkább a szívünk? Ahogy Elijah Chudnoff rámutat, ezt befolyásolhatja, hogy az igazolás szempontjából inkább az internalista vagy az externalista álláspont áll közel hozzánk (Chudnoff 2015. 37–38). Az internalisták szerint a meggyőződéseinket csak olyan tények igazolhatják, amelyekhez reflexió során hozzá tudunk férni, például introspekció vagy logikai következtetések által. Az olyan pszichológiai mechanizmusok, amelyekre nem tudunk reflektálni, kiesnek a lehetséges igazoló tények köréből. Az externalisták szerint azonban az ilyen mechanizmusok – amennyiben megbízhatók – igazolhatják a meggyőződéseinket.

Pitt szerint a gondolataink tartalmáról való tudásunkat az igazolja, hogy közvetlenül megtapasztaljuk őket (amihez szükséges, hogy fenomenálisak legyenek). A megbízható mechanizmus elmélet szerint az igazolja az ilyen tudásunkat, hogy egy megbízható funkcionális-oksági folyamat során jutunk el hozzá. Végző soron tehát az, hogy a két felvázolt elmélet közül melyiket fogadjuk el, azon is múlhat, hogy milyen előzetes elképzeléseink vannak a tudással, a meggyőzések lehetséges igazolásával kapcsolatban. Ha az externalizmust fogadjuk el, és szeretnénk elkerülni egy sajátos kognitív fenomenológia feltételezését, a megbízható mechanizmus elmélet kiutat kínálhat. Ha a kognitív fenomenológia körüli vitától függetlenül is inkább az internalista álláspont felé hajlunk, valószínűleg szimpatikusabb számunkra a pitti nézet.

Introspektív tapasztalataink vizsgálatának – akarva, akaratlanul – nem teljesen tiszta lappal állunk neki, hanem megpróbáljuk beilleszteni ezeket korábbi meggyőződéseink rendjébe. Természetesen, ha e kísérlet egyértelműen kudarccal



jár, az rávehet minket a meggyőződések felülvizsgálatára. Úgy tűnik azonban, hogy kognitív állapotaink introspektív megfigyelése során nem tapasztalunk olyasmit, ami egyértelműen előzetes elköteleződéseink feladására kényszerítene bennünket. Sőt, mivel az introspektív vizsgálat korlátai miatt nem képes kielégítő választ adni, a fennmaradó hézagokat kénytelenek vagyunk ezekkel kitölteni. Az introspektív vizsgálatnak eltérő meggyőződésekkel nekivágó filozófusok eltérő eredményekre juthatnak a sajátos kognitív fenomenológia létével kapcsolatban – így ezek a meggyőződések jelentős szerepet játszanak a nézet-eltérések kialakulásában.

## VII. EGYÉNEK KÖZÖTTI KÜLÖNBSÉGEK

Érdekes módon Bayne és Spener az egyének közötti különbségek lehetőségét teljesen kizárják a kognitív fenomenológiával kapcsolatos vita magyarázatai közül. Állításuk szerint „a kognitív fenomenológia megléte vagy hiánya kognitív és viselkedésbeli különbségekben manifesztálna, de amennyire látjuk, nem lehet ilyen különbségeket találni” (Bayne–Spener 2010. 12).

Azonban ez nem ilyen egyértelmű – nem biztos, hogy a mentális életünk fenomenális különbségei valóban megjelennek kognitív vagy viselkedésbeli eltérésekben. Így ezek hiánya nem lehet kétségszövegbevonhatatlan jele annak, hogy kognitív tapasztalatainkban nincsenek eltérések. Persze szeretjük azt feltételezni, hogy a másik ember mentális élete ugyanolyan, mint a miénk – ha nem is ugyanaz okoz neki örömet, mint nekünk, amikor örül, ugyanazt érzi, mint mi. Azonban néha ezt megkérdőjelezzük. Filozófiával nem foglalkozó emberek is eltöprengenek azon, hogy vajon ők ugyanúgy, ugyanolyannak látják-e a piros színt, mint mások. Ritkábban merül fel bennünk, hogy esetleg máshogy tapasztaljuk a gondolkodást, mint mások, de ettől ez még nem lehetetlen. Legközelebb kérdezzük meg barátunkat, mit tapasztal, amikor arra gondol, hogy *elmegek a boltba* – lehet, hogy a válasz meglep minket.

Konkrétabb példát kínálnak az egyének közötti különbségek létének lehetőségére Russell Hulburt amerikai pszichológus és társainak kutatási eredményei. Az 1990-es évek óta végeznek kutatásokat, melyeknek célja a belső tapasztalatok feltárása. Erre egy sajátos módszert dolgoztak ki, ez a DES, vagyis a *Descriptive Experience Sampling* (Leíró Tapasztalati Adatgyűjtés). A kísérlet röviden a következőképpen zajlik. A kísérlet résztvevője kap egy csipogót, melyet magával visz természetes környezetébe. Tetszőlegesen kiválasztott időpontban bekapcsolja a csipogót, majd folytatja mindennapos tevékenységeit. A csipogó véletlenszerű időpontban (0–60 percen belül) hangot ad. Ekkor a résztvevőnek meg kell figyelnie, milyen mentális állapotban van, milyen belső tapasztalatai vannak, és ezt feljegyeznie egy noteszbe. Ezt addig folytatja, míg 6 ilyen mintát össze nem gyűjt. A mintagyűjtést követően 24 órán belül részt vesz egy interjú

a kísérlet egyik vezetőjével, ahol a résztvevő részletesen beszámol a feljegyzett tapasztalatokról, és válaszol a kísérletvezető tisztázó kérdéseire. A mintagyűjtés, majd az azt követő interjú két további alkalommal ismétlődik.

A 2008-as 30 résztvevővel végzett kutatás során 5 olyan belső tapasztalati jelenségtípust azonosítottak, amelyek szignifikánsan gyakran, nagyjából az esetek negyedében fordultak elő. Ez az 5 jelenségtípus a belső beszéd (a minták 26%-ban fordul elő), a belső látás vagy belső képek (34%), a nemszimbolizált gondolkodás (22%), az érzések (26%) és az érzéki tudatosság (22%) (Heavey–Hulburt 2008).

A kutatások alapján tehát az egyik leggyakrabban előforduló belső tapasztalat az úgynevezett nemszimbolizált gondolkodás [unsymbolized thinking], vagyis olyan gondolkodás, amelyet nem kísérnek se belső képek, se belső beszéd, se más szimbólumok. Ha valóban létezik nemszimbolizált gondolkodás, ez azt jelentheti, hogy van, amikor a gondolatokat valóban nem kísérik érzéki állapotok, de mégis fenomenálisak – vagyis van sajátos (kognitív) fenomenológiájuk. A kutatások szerint ez a nemszimbolizált gondolkodás nem egy ritka jelenség – a belső tapasztalatok nagyjából negyedénél jelen van. Ez esetben felmerül a kérdés, hogy miért vitás a kognitív fenomenológia léte, miért állítják egyes szerzők, hogy a gondolatok fenomenológiája pusztán érzéki.

Ennek több magyarázata lehet, azonban a legkézenfekvőbb belső tapasztalatok gyakoriságának egyének közti eltérése. Bár a nemszimbolizált gondolkodás a 2008-as kutatás során a minták 22%-ban előfordult, az egyének közti eltérések nagyok. Volt olyan résztvevő, aki az esetek 80%-ban nemszimbolizált gondolkodást tapasztalt meg, azonban 30-ból 8 résztvevő, tehát a résztvevők körülbelül negyede egyszer sem számolt be ilyenről.

Emellett a kutatás során vizsgálták a különböző belső tapasztalatok közötti korrelációt is. Jelentős korreláció pusztán egyetlen esetben volt kimutatható: azok, akiknél gyakori a belső beszéd tapasztalata, ritkábban élnek át nemszimbolizált gondolkodást (Heavey–Hulburt 2008. 802–803; Hulburt–Akhter 2008. 1368).

Azok tehát, akik tagadják, hogy a gondolatoknak lenne sajátos fenomenológiája, és állítják, hogy mindig kísérik őket szavak vagy képek, lehet, hogy egészen egyszerűen azok közé az emberek közé tartoznak, akik nem tapasztalnak nemszimbolizált gondolkodást. Míg azok, akik tapasztalnak ilyet, készséggel elfogadják, hogy a gondolatoknak van sajátos, érzéki állapotoktól elválasztható fenomenológiájuk. A nemszimbolizált gondolkodás hiánya egyébként nem különleges: az öt legtöbbször jelzett belső tapasztalattípus közül mindegyik esetében volt olyan résztvevő, aki egy esetben sem számolt be róla (Heavey–Hulburt 2008. 803). Tehát, ahogy sokan tapasztalnak belső képeket, de vannak, akik nem (ez az afantázia esete), és vannak, akik tapasztalnak belső beszédet, de vannak, akik nem (ez az anaurália), ugyanígy vannak olyanok is, akik tapasztalnak nemszimbolizált gondolkodást, míg mások nem. Az egyének közötti különb-

ségek tehát igenis játszhatnak szerepet a kognitív fenomenológia kérdésének megítélésében.

Hulburt és társainak eredményei természetesen vitathatók, nem mindenki fogadja el, hogy ilyen tapasztalattal tényleg rendelkezünk (vagy rendelkeznek azok, akik beszámolnak róla). Hulburt és Akhter kitérnek Peter Carruthers ellenvetésére (Hulburt–Akhter 2008. 1370–1371). Carruthers szerint a nemszimbolizált gondolkodásról számot adó résztvevők valójában nem rendelkeznek ilyen tapasztalattal: a csipogó megszólalása előtt valószínűleg nincs hozzáférésük tudatos tartalmakhoz (vagyis nem tudatosan gondolkodnak), a csipogó megszólalásakor pedig a helyzetnek megfelelően interpretálják a viselkedésüket, és bizonyos gondolatokat tulajdonítanak maguknak. Valóban nem tapasztalnak belső beszédet és képeket – de mást sem.

Hasonló kritikát fogalmaz meg Tye és Wright (2011) is. A résztvevő a csipogás előtt nem gondolkodik tudatosan, majd a csipogás után interpretálja a viselkedését. Másik lehetőségként azt vetik fel, hogy ha van a csipogó megszólalása előtt tudatos gondolkodás, a csipogó megzavarhatja azt, és befolyásolhatja a hozzáférést a korábbi tapasztalathoz. Amennyiben ezt a gondolkodást nem belső beszéd kísérte, hanem más érzéki fenomenológiával rendelkezett, érthető, hogy a résztvevő az interjú során miért fogalmazza meg nehezen a tartalmát nyelvi formában (Tye–Wright 2011. 335–336).

Azok a résztvevők, akik beszámoltak nemszimbolizált gondolkodásról, más esetekben gond nélkül adtak számot belső beszédéről, belső képekről vagy egyéb belső tapasztalatokról (Heavey–Hulburt 2008. 806). Ezért nem valószínű, hogy pusztán annyi történt, hogy bizonyos esetekben nem voltak képesek felismerni a gondolataikat kísérő belső beszédet vagy képeket. A résztvevők némi gyakorlás után képesek voltak magabiztosan felismerni és megkülönböztetni a különböző tapasztalatokat, és meghatározni, hogy az adott gondolkodást kísérték-e szimbólumok.

Az öninterpretáció kérdésében Hulburt és Akhter elismerik, hogy igaza lehet Carruthersnek, de ez a probléma az összes introspektív beszámoló kapcsán felvethető (Hulburt–Akhter 2008. 1371). Sőt, a belső beszéd esetén még több értelme is van. Ha a résztvevőnek valójában nem volt semmilyen tudatos tapasztalata az adott pillanatban, csak utólag tulajdonít magának bizonyos gondolatokat, miért éppen a köztudatban viszonylag ismeretlen és idegen pusztá, szimbólumok nélküli gondolkodást tulajdonítaná magának, miért nem az elterjedtebb és elfogadottabb szavakkal kísért gondolatokat.

A nemszimbolizált gondolkodás tapasztalata továbbá különbözik attól az esettől, amikor nem tapasztalunk gondolkodást:

A nemszimbolizált gondolkodás *nem* egy jelenség hiánya, ahogy, úgy tűnik, Carruthers hiszi. Az alanyok [...] közvetlenül megtapasztalják, hogy gondolkodnak. Nem pusztán következtetnek arra, hogy gondolkodnak. Hiányoznak a szavak, és hiányoz-

nak a képek, de nem hiányzik a gondolkodás jelensége. Létezik a gondolkodás fenomenális jelenléte, bármilyen nehéz is ezt elhinni sok alanyak (csak úgy, mint sok tudatosság-kutatónak). Amikor a tudatosság fenomenalitása hiányzik, az alanyok azt nem nevezik nemszimbolizált gondolkodásnak; egyszerűen azt mondják, hogy nem gondoltak semmit. (Hulburt–Akhter 2008. 1371–1372; kiemelés az eredetiben.)

Ha tényleg van nemszimbolizált gondolkodás, akkor magyarázatra szorul, egyeseknél miért van, míg másoknál nincs. Kérdés az is, ez azt jelenti-e, hogy egyeseknél van a gondolkodásnak sajátos fenomenológiája, míg más embereknél csak érzéki fenomenológia van. Ha igen, ez miért van így? A nemszimbolizált gondolkodás lehetősége sok kérdést vet fel, arra azonban bizonyíték, hogy a kognitív fenomenológia körüli vita és az introspektív tapasztalatok közötti eltérések eredhetnek az egyének közötti különbségekből is, szemben Bayne és Spener álláspontjával.

#### VIII. MIÉRT VITATKOZUNK A KOGNITÍV FENOMENOLÓGIÁN?

Mentális életünket, és így kognitív állapotaink fenomenális minőségét közvetlenül egyedül az introspekció révén ismerhetjük meg. Azonban az introspekció sem tud a mentális életünket érintő minden kérdésre teljesen megbízható választ adni. Tim Bayne és Maya Spener (2010) úgy vélik, a legfőbb akadályt a kognitív fenomenológia estében a nem megfelelően tisztázott fogalmak használata jelentheti, de szerepet játszhat a vita kialakulásában az introspekció korlátozottsága és a korábbi elköteleződések befolyása is. A cikkben azt próbáltam megmutatni, hogy bár valóban szerepe lehet a problémában a terminológia változatosságának, az introspekció korlátai és a korábbi meggyőződések befolyása jelentősebb akadályt jelenthet. Ezek mellett pedig a szerzőpáros által mellőzött egyének közötti különbségek is szerepet játszhatnak abban, miért nincs egyetértés a kérdésben. Így a sajátos kognitív fenomenológia problémája, bár első ránézésre könnyűnek tűnik, egyelőre megoldatlan kérdés.

#### IRODALOM

- Bayne, Tim – Montague, Michelle (eds.) 2011. *Cognitive Phenomenology*. Oxford, Oxford University Press UK. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199579938.001.0001>
- Bayne, Tim – Maja Spener 2010. Introspective humility. *Philosophical Issues*. 20/1. 1–22. <https://doi.org/10.1111/j.1533-6077.2010.00176.x>
- Block, Ned 1995. On a confusion about a function of consciousness. *Brain and Behavioral Sciences*. 18/2. 227–247. <https://doi.org/10.1017/s0140525x00038188>
- Chudnoff, Elijah 2015. *Cognitive Phenomenology*. New York, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315771922>

- Heavey, Christopher L. – Russell T. Hurlburt 2008. The phenomena of inner experience. *Consciousness and Cognition*. 17/3. 798–810. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2007.12.006>
- Hurlburt, Russell T. – Sarah A. Akhter, 2008. Unsymbolized thinking. *Consciousness and Cognition*. 17/4. 1364–1374. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2008.03.021>
- Jorba, Marta 2016. The Conscious and Phenomenal Character of Thought: Reflections on their Possible Dissociation. *Phenomenology and Mind*. 10. 44–56. [https://doi.org/10.13128/Phe\\_Mi-20091](https://doi.org/10.13128/Phe_Mi-20091)
- Levine, Joseph 2011. On the Phenomenology of Thought. In: Tim Bayne and Michelle Montague (ed.) *Cognitive Phenomenology*. Oxford, Oxford University Press. 103. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199579938.003.0005>
- Lormand, Eric 1996. Nonphenomenal consciousness. *Noûs*. 30/2. 242–261. <https://doi.org/10.2307/2216295>
- Nelkin, Norton 1993. What is consciousness? *Philosophy of Science*. 60/3. 419–34. <https://doi.org/10.1086/289744>
- Pitt, David 2004. The Phenomenology of Cognition: Or What Is It Like to Think That P? *Philosophy and Phenomenological Research*. 69/1. 1–36. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2004.tb00382.x>
- Pitt, David 2011. Introspection, Phenomenality, and the Availability of Intentional Content. In Tim Bayne – Michelle Montague (eds.) *Cognitive Phenomenology*. Oxford, Oxford University Press. 141–173. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199579938.003.0007>
- Prinz, Jesse 2011. The Sensory Basis of Cognitive Phenomenology. In Tim Bayne – Michelle Montague (eds.) *Cognitive Phenomenology*. Oxford, Oxford University Press. 174–196. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199579938.003.0008>
- Robinson, William S. 2011. A frugal view of cognitive phenomenology. In Tim Bayne – Michelle Montague (eds.) *Cognitive Phenomenology*. Oxford, Oxford University Press. 197. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199579938.003.0009>
- Schwitzgebel, Eric 2006. The unreliability of naive introspection. *Philosophical Review*. 117/2. 245–273. <https://doi.org/10.1215/00318108-2007-037>
- Siewert, Charles 2011. Phenomenal thought. In Tim Bayne – Michelle Montague (eds.) *Cognitive Phenomenology*. Oxford, Oxford University Press. 236–267. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199579938.003.0011>
- Smithies, Declan 2013. The Nature of Cognitive Phenomenology. *Philosophy Compass* 8/8. 744–754. <https://doi.org/10.1111/phc3.12053>
- Tye, Michael – Wright, Briggs 2011. Is there a phenomenology of thought? In Tim Bayne – Michelle Montague (eds.) *Cognitive Phenomenology*. Oxford, Oxford University Press. 35. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199579938.003.0014>

BEREI BOGLÁRKA

## Kepler gondolatainak közvetlen közelében

Vassányi Miklós–Kutrovácz Gábor: Oknyomozó csillagászat.

Szemelvények Johannes Kepler főbb műveiből, tudománytörténeti tanulmányokkal. Budapest, Typotex, 2024.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20378>

A magyar tudománytörténet-írásban újat hozó, 2021-ben megjelent *A világ bizonyos szimmetriája*<sup>1</sup> c. kötet szerzőpárosa most új könyvvel jelentkezik, amely eszméi, formai és módszertani értelemben is folytatása az előző műnek. Míg a korábban megjelent kötet a kora újkor jeles tudósainak (Nicolaus Copernicus, Michael Mästlin, Johannes Kepler, Galileo Galilei, René Descartes) kiemelkedő műveiből válogatott szemelvényeket, addig a jelen kötet, az *Oknyomozó csillagászat* túlnyomórészt Johannes Kepler életére és munkásságára koncentrál. A könyv végén lévő függelékben elmerülhetünk a Keplerrel kortárs, illetve az őt követő korszak kopernikuszi tudománytörténetében is. Itt találjuk Paolo Antonio Foscarini (1565–1616), karmelita szerzetes levelének bevezetőjét, valamint William Derham (1657-1735) *Csillag-teológijának* egy részletét. E kötet újdonságot hoz abban, hogy a szerzőpáros már korábban megjelent könyvrészleteit és cikkeit felújítva, összegyűjtve és új fordításokkal kiegészítve egyetlen könyv formájában közli. Magyar viszonylatban kiemelendő, hogy ez az első kizárólag Kepler-fókuszú kötet. A jelen mű szerzőinek munkái előtt csak egy, nem szigorúan tudományos jellegű, Kepler életében kiadatlanul maradt

„sci-fi” írásának részleges fordítása jelent meg *Álom (Somnium, JKGW XI/2)* címmel.<sup>2</sup>

A szerzőpáros motivációja hasonló mint eddigi együttműködésük során, vagyis bemutatni a magyar közönségnek egy magyar nyelven korábban nem közölt, tudománytörténetileg meghatározó eszméket tartalmazó forrásanyagot. Ez az olvasó mélyebb belevettségéhez vezet, hiszen nem kell különféle összefoglaló műveket forgatnia, és különböző szerzők interpretációival beérnie, hanem a szerzőtől – jelen esetben Keplertől – közvetlenül olvashatja saját gondolatait. A szemelvények fordítása az első kiadások, valamint a *Johannes Keplers Gesammelte Werke* (JKGW) releváns kötetei alapján készült. Ebben a kötetben „a világ jelenségei mögött meghúzódó okok szorgos kutatása” kapja a fő szerepet.

A kötet fordításai – a szerzőpáros már megszokott dinamikája alapján – elsősorban Vassányi Miklós tollából származnak, amelyeket szakcsillagászati szempontból Kutrovácz Gábor ellenőrzött és látott el bevezető tanulmányokkal. Az optikai művet bevezető epigrammák azonban Frazer-Imregyh Monika műfordításai, valamint ugyanezen fejezet elé Zemplén Gábor írt bevezetést. További segítséget nyújtott Fekete Luca a Foscarini-levél fordításá-

<sup>1</sup> Vassányi–Kutrovácz 2021.

<sup>2</sup> Kepler 1985.

ban, Szénási Réka a Derham-fejezetben, valamint Farkas Anna Ráchel a névmutató elkészítésében és a bibliográfia összeállításában.

A kötet bevezetése áttekintést nyújt Kepler tudományos és magánéletének útjáról, majd ízelítőt ad a kopernikuszi rendszer 16. századi tudományos fogadtatásából is. Ebből többek között kiderül, hogy Kepler azért is kiemelkedő a kor csillagászai és matematikusai közül, mert őelőtte nem volt még olyan szerző, aki részletes fizikai érvekkel és matematikai módszerekkel argumentált volna a heliocentrikus elmélet mellett. A továbbiakban a kötet fő fejezetei kronológiai sorrendben adnak fordításokat a Kepler életében megjelent meghatározó művekből, valamint bevezető tanulmányokat a fordításokhoz. Ezek elengedhetetlenek a mélyebb értelmezéshez, hiszen a fordítások szöveghűek, ami Kepler esetében azért okoz nehézséget, mert írásai hosszú barokkos körmondatokban és technikai fordulatokban egyaránt gazdagok. A következőkben a teljesség igénye nélkül nyújtok áttekintést a magyar kultúrtörténet első önálló, Kepler-szemelvényeket közlő kötetéről, annak reményében, hogy felkeltem olvasóim érdeklődését.

A kötet első szemelvénye *A kozmográfiai értékezések előfutára, mely a kozmográfiai misztériumot tartalmazza* (1596), vagy rövidebben *Mysterium cosmographicum* c. műből származik, mely átfogóan magyarázza a bolygók számát, és sajátos módon vezeti le a pályáik között elhelyezkedő távolságokat – Kepler poliéderes hipotézise révén. Kepler, túllépve a kopernikuszi elképzelésen, a tényleges Napot helyezte (Mästlinnel együtt) a földpálya körének középpontjába, ezzel maradéktalanul napközpontúvá alakítva a rendszert. A lefordított szemelvény a mű ajánlólevelének részletét, valamint az előszót tartalmazza, amely csak említésszerűen közli a mű egyik alapgon-

dolatát, Kepler szentháromságtani megalapozású kozmogóniáját. A mű hátralévő, le nem fordított része többek között ezt hivatott geometriai és csillagászati érvekkel bizonyítani. Ez az elképzelés Kepler későbbi, *Kiegészítések Vitellióhoz* című művében sokkal terjedelmesebben kerül kifejtésre, míg az itt megjelenő elmélet Kepler mai szemmel nézve téves elképzelését tartalmazza a bolygószférák között elhelyezkedő öt szabályos platóni testről:

A dolog emlékeztetere feljegyzem itt Neked, Olvasóm, az ötletet úgy, ahogy felötlött, és azon nyomban szavakba öntöttem: „A Föld pályája az összes többi mérő köre [*Circulus mensor*]; írj köréje egy dodekaédert; az ezt magában foglaló kör a Mars »pályája« lesz. A Mars »pályája« köré írj tetraédert; az ezt magában foglaló kör a Jupiter »pályája« lesz. A Jupiter »pályája« köré rajzolj kockát; az ezt magában foglaló kör a Szaturnusz »pályája« lesz. A Föld »pályája« belsejébe rajzolj ikozaédert; az ebbe beírt kör a Vénusz »pályája« lesz. A Vénusz »pályájába« rajzolj oktaédert; az ebbe beírt kör lesz a Merkúr »pályája«.” Ez a bolygók számának magyarázata. (57.)<sup>3</sup>

A könyv harmadik fejezete tartalmazza a második szemelvényt, amely a *Védőbeszéd Tycho mellett N. R. Ursus ellen* (1600) címet viseli. A szöveg érdekessége – amellet hogy a fordított szöveg most kerül először a magyar olvasóközönség elé –, hogy Kepler a művet Tycho Brahe (1546–1601) megbízásából készítette 1600-ban, azonban kiadására közel két és fél évszázadig nem került sor. A lefordított szemelvény a *Tycho védőbeszéde Ursus ellen* első fejezetének [*Mit értünk csillagászati hipotézisen?*] részletét

<sup>3</sup> Itt és a továbbiakban az idézetek után zárójelben szereplő oldalszám az *Oknyomozó csillagászat*ra vonatkozik.



tartalmazza, amelyet a szerzők a hipotézis-fogalom történetének, korábban használt jelentéseinek ismertetésével vezetnek be. Ebből megtudhatjuk, hogyan változott a terminus jelentése Platónról Arisztotelész és Euklidészén át Prokloszig, majd hogyan szakít és vesz új irányt jelentésében Ptolemaiosz, Copernicus, majd Kepler által, valamint mutat előre Newton nevezetes állásfoglalásáig (*hypotheses non fingo*). Ezt követően egy alapos összegzés ismerteti a Kepler korában felmerülő értelmezési elméleteket a geometriai szerkesztésekről, amelyek a csillagászati számítások alappilléreinek számítottak. A *Tycho védőbeszéde Ursus ellen* tétje, hogy Kepler bizonyítsa: a csillagászoknak nemcsak hipotéziseket kell állítaniuk, és égi mozgásokat jósolniuk annak érdekében, hogy azok megegyezzenek az empirikus tapasztalatainkkal, hanem arra kell törekedniük, hogy a világ valóságos szerkezetét geometriai megalapozással kikövetkeztessék. Az Ursus-Brahe vita részletei iránt érdeklődők számára a lábjegyzetek bő ismertető irodalmat kínálnak.

Az ezt kövöző fejezetben Kepler *Kiegészítések Vitelliohoz, melyek a csillagászat optikai részét tartalmazzák* (1604) c. írásának részletét olvashatjuk. A szemelvénnyel előttről álló tájékoztató jellegű tartalomjegyzék ismerteti, miről is szól teljes egészében Kepler ezen rendkívül bonyolult műve. Több tudományág (filozófia, szemészet, légkör-optika, csillagászat) fúziója valósul meg ebben a munkájában is. A könyv elsősorban a fény természetéről és a fénysugarak alakjáról, valamint a fénytörések méréséről és a látás módjáról szóló fejezeteket tartalmaz. Ezek leírása alapot ad Keplernek arra, hogy rátérhessen az égitestek különböző fényeire, a fogyatkozások és parallaxisok viszonyára és a Hold és Föld árnyékára. A mű végéhez közeledve a csillagok mozgásainak optikai vetületeit tárgyalja, valamint a Nap és a Hold átmérőjéről szó-

ló megfigyeléseit. A szemelvénnyel csak az első fejezetet, azaz *A fény természetéről* szóló részt közli. Felvetődik a kérdés, hogy miért éppen ez a fejezet lett a kiválasztott szemelvénnyel, amikor a bevezetésben kiemelésre kerül, hogy a mű ötödik fejezete (*A látás módjáról*) filozófiai relevanciával is rendelkezik. A válasz talán az, hogy ebben az első fejezetben Kepler egy trinitológiai analógiát, szentháromságtani megalapozású kozmológiáját fejt ki:

Ezért amikor a testi világot forgatta lelkében [Isten], az önmagához lehető leg-hasonlóbb formát szánta annak. Ebből keletkezett a mennyiségek egész neme, s benne a görbe és az egyenes különbsége, és a mindenek közül legkiválóbb alak, a gömbfelület (*Sphaerica superficies*). Mert a tökéletesen bölcs Alkotó ennek kialakításában játékosan elhelyezte a saját, imádatra méltó Háromságának képmását. Így a középpont a gömbnek úgyszólván egyfajta eredete; a felület a legbelső pont képmása; és az ennek megtalálásához vezető út (mely felfogásunk szerint úgy születik, hogy a pont vég nélkül kilép önmagából, amíg csak minden kilépése valamiképpen egyenlő nem lesz, amennyiben a pont úgy közli magát ezzel a kiterjedéssel (*amplitudinem*), hogy a pont és a felület a sűrűség és a kiterjedés fordított arányossága mellett egyenlőek legyenek) ilyenformán a pont és a felület közötti minden tekintetben legteljesebb egyenlőség, a legszorosabb egység, legszebb együttműködés, összefüggés, viszony, arányosság, összemérhetőség. (112.)

Az idevágó lábjegyzet rámutat a kepleri gondolatmenetre, mely szerint a középpont az Atya mint eredet (*origo*) szimbóluma, a középpont képmásaként (*imago*) felfogott gömbfelület a Fiúé, és a kettő egyenlőségét biztosító út (*via*) vagy ki-

lépés (*egressus*) a Szentléleké.<sup>4</sup> Kiemelkedő újítása Kepler ezen írásának a retinális képalkotásról szóló elmélete, amely a középkori perspektivista állásponttal gyökeresen szakítva merőben új irányba tereli a gondolkodást. Az újítások ellenére azonban végső soron mégsem képes teljesen eltekinteni a skolasztikus szemlélet és terminológia hatásától.

A kötet címadó ötödik fejezete tartalmazza a negyedik szemelvényt, amely az *Új, oknyomozó csillagászat* című, 1609-ben megjelent mű terjedelmes bevezetőjét foglalja magában. Az *Astronomia nova αιτιολογητός* Kepler egyik legkiemelkedőbb alkotása. Többek között tartalmazza az égi mozgások kutatójának első két, bolygómozgásokra vonatkozó törvényét, szakítva az évezredes csillagászati hagyományok matematikai technikájával. A fizika történetében először bukkan fel az erő fogalma, bár a definíciószerű meghatározása elmarad. A mű megírására Keplert még Tycho Brahe kérte fel, aki a Mars pályájának több évtizedes megfigyelési adatait bocsátotta Kepler számára annak reményében, hogy majd az alátámasztja Brahe geoheliocentrikus elméletét. A bevezetőben megtalálható a Kepler által összeállított, az eredeti műből átvett szinoptikus táblázat, amely az *Új oknyomozó csillagászat* gondolatmenetét vázolja fel (5.1. ábra). A fejezet bevezetőjében a szerzők először ismertetik a mű legfontosabb felismeréseit és Kepler céljait. Kepler lényegileg arra tett kísérletet, hogy összeegyeztesse az általános tapasztalatot és a Biblia meghatározó szöveghelyeit az egyház által negatív fogadtatásban részesülő heliocentrikus elmélettel. Ezek után rátér az öt bolygó mozgásának forrására, majd a könyv egyik legizgalmasabb része, a gravitáció kepleri értelmezése kerül előtérbe. Ezt az elődök elméleteivel (Arisztotelész: *De caelo* IV; Plátón:

*Timaios* 81a; Copernicus: *De revolutionibus* I/9) kontrasztba állítva szemléltetik a szerzők. Ezen értelmezés részét képezi a Holdnak tulajdonított árapály jelensége. A szemelvény tartalmazza még az eredeti műben nem ilyen formában szereplő fejezetcímeket is, hogy az olvasónak mélyebb rálátása legyen Kepler globális elképzelésére. Kepler újítása, hogy a vizsgálódásai során nem tesz különbséget a földi és az égi világ között, így az utóbbira ugyanúgy alkalmazza a fizikai magyarázatokat, mint a földi világ jelenségeire. A lefordított szemelvényben Kepler második törvényének kvalitatív változata is megtalálható:

Elvégre akár a Föld mozog, akár a Nap, annyit feltétlenül bizonyítottam, hogy az a test [e kettő közül], amelyik mozog, egyenetlenül mozog; tudniillik lassan, amikor távolabb van a nyugvó testtől, és gyorsan, midőn egészen közel ér a nyugvóhoz. (139.)

Az elképzelés a maga kvantitatív formájában csak a könyv 32. fejezetében kerül kifejtésre, amelyet a jelen szemelvény sajnos nem tartalmaz.

A könyv hatodik fejezete ismerteti a „tudománytörténetileg zavarba ejtő,” *A világ harmóniatanának öt könyve* (1619) c. művet. Az olvasónak úgy tűnhet, mintha Kepler ebben a könyvében az eddig gondosan felépített elméleteitől mintegy visszalépve feladná a fizikai okokkal magyarázott mozgásokat, valamint a bolygómozgások geometriailag helyes bizonyításait, és visszatérne öt tökéletes platóni test kozmogóniai szerepéhez, ahogyan azt *A kozmográfiai értekezések előfutárában* kifejtette. Azonban a szerzők szerint a kepleri gondolatmenet fejlődését követve, a *Harmonices mundi libri* V inkább előrelépésnek tekinthető, ahol megmutatkoznak az égi mozgások kutatójának újabb próbálkozásai „az univerzum végső titkainak megértéséhez.” A mű több

<sup>4</sup> A kötet 260. lábjegyzete.

ponton is kiemelkedő: megjelenik benne – a már pythagoreusoknál is fellelhető, de leginkább Ptolemaiosz által ismert – muzikológiai elképzelés a szférák tökéletes harmóniájából adódó zenéről és az égitestekhez tartozó dallammenetekről, amelyeket Kepler a kozmosz szerkezetével egyeztetett össze. Bár csupán mellékesen, de megjelenik a szövegben a bolygómozgások harmadik törvénye; és a mű utolsó oldalán Kepler feltételezi, hogy a Nap felszínén is élnek bizonyos élőlények. A szemelvények előtti bevezető tanulmány ismerteti a Ptolemaiosz által matematikai alapokra helyezett zenei harmóniatant, valamint megvilágítja a fontosabb pontokat, ahol Kepler szakít az antik és késő ókori szerzők harmóniaelméleteivel, majd összegzi és bemutatja *A világ harmóniatana* csillagászati jelentőségét. A szemelvények között magyar fordításban olvashatjuk a mű V. könyv 3. fejezetének egy részletét (*A csillagászati tanítás összefoglalása, mely az égi harmóniák szemléléséhez szükséges*), a 6. fejezetét (*A bolygómozgások szélső pontjaiban bizonyos módon kifejeződnek a zenei hangnemek, avagy tónusok*), valamint a 10. fejezetének egy részletét (*Sejtésre alapozott epilógus a Napról*). Mindhárom fejezet érdekfeszítő elgondolásokat tartalmaz – az olvasó igazán érezheti, miért tekinthető e mű „Kepler szellemisége csúcsteljesítményének.” Az egyik érdekes elképzelés a fordított szemelvények közül a – már a sztoikus Kitioni Zénónnál is megjelenő – „értelmi természetű, intelligibilis tűz”-ként jellemzett Nap bemutatása az *Epilógusban*:

A Nap glóbusa üres-e vajon, a többi pedig »lakókkal« kitöltött, ha egyszer minden egyéb közelebről egybevág? Ha, miként a Föld felhőket, úgy a Nap fekete kormot bocsát ki magából? Ha, miként a Föld esőktől nedvesedik és virul, úgy a Nap ama kigyulladt foltjai révén világít, melyek a – teljesen tüzes – tes-

tén ragyognak fel fényesebb lángnyelveikkel? Mi célt szolgál e felszerelés, ha a glóbus üres? Vajon nem kiáltják-e maguk az érzékek, hogy itt tüzes testek [*ligna... corpora*] laknak, melyek egyszerű elmékkel (*mentium simplicium*) rendelkezhetnek, s hogy valójában a Nap a  $\pi\upsilon\rho$  voepóc-nak ha nem is királya, de legalábbis királyi szállása? (194.)

A kötet hetedik fejezete ismerteti a magyar fordításban most először közölt, *A copernicusi csillagászat kivonata* (1618–1621) című kései, kevésbé ismert Kepler-művet. E mű nem tartalmaz kiemelkedőbb novumot, csupán nyomatékosítja Kepler korábbi értekezéseinek eredményeit, és azokat letisztultabb formában közli. Ilyen módon a cím megtévesztő, hiszen Kepler nem a kopernikuszi rendszer összefoglalására törekszik, hanem a heliocentrikus elmélet csupán kiindulási pont, mivel a könyv teljes mértékben a Kepler által továbbfejlesztett csillagászatra összpontosít – például a bolygók keringési sebességére és pályáik elliptikus alakjára, a Naptól mért távolságukkal fordítottan arányos sebességére vagy a kozmikus harmóniaelméletre. Ahogy a korban több, a napközpontú hipotézis mellett érvelő kiadványt, úgy a Szent Inkvizíció ezt a kötetet is – Kepler jelentős próbálkozásai ellenére – elítélte, az Indexkongregáció pedig a tiltott könyvek listájára tette, ahonnan csak 1835-ben került le.

A *Kivonat* hét könyvből áll, amelyek közül az első (*Általában a csillagászat alapelveiről, különösen a szférikus tanról*) és az ötödik (*Az elméleti tanítás második könyve, az excentrikus körökről, avagy a bolygók elméleteiről*) könyvből olvashatunk részleteket. Az első fordításszemelvényben Kepler a heliocentrikus világkép és Copernicus védelmében igyekszik összeegyeztetni a Szentírásnak és a pusztán empirikus tapasztalatnak látszólag ellentmondó csillagászati téziseket, míg az ötödik könyv fordítá-

si részlete a bolygók testének mágneses belső rostjairól értekezik, valamint a Föld Nap körüli excentrikus pályájának („második bolygótörvény”) leírását tartalmazza:

A csillagászat ugyanis feltárja a természeti események okait, szakszerűen vizsgálja a látás tévedéseit; de miután a szent könyvek sokkal magasabb rendű dolgokat adnak át, ezért az emberi nyelvet használják, hogy megértsük őket, s emiatt csupán futólag és más elfoglaltságuk közben érintik a természeti dolgok látható alakjait, ahonnan az emberi nyelv keletkezett; de mindazáltal ezt tennék akkor is, ha mindenki számára teljesen világosak lennének a látás tévedései. Mert se a csillagászatot, se önmagunkat nem avégett műveljük mi, asztronómusok, hogy a tömeg nyelvét megváltoztassuk, hanem azért, hogy miközben az megmarad olyannak, amilyen, az igazság kapuit mi mégis feltárhassuk. (206–207.)

Az utolsó, Keplerrel foglalkozó fejezet után a kötet függelékében először Paolo Antonio Foscarini szicíliai karmelita szerzetes, apát, provinciális *Levél a pythagoreusok és Copernicus véleményéről* (1615) című episztolájának részletét olvashatjuk. A fordítás előtti bevezető tanulmány rávilágít arra, hogy az apát levelének konciliatórikus-apologetikus célkitűzése, hogy a kopernikuszi világrendet összhangba hozza az Írás csillagászatra vonatkozó részeivel. A vállalkozása teológiai jelentőséggel is bír, tétje nem kevesebb, mint a bibliai alapú vallásosság igazságtartalma. Azonban a „Föld mozgásának teológiai védelme” így sem nyerte el a római Sacra Congregatio tetszését, és még a karmelita atya halála után is betiltotta és indexre tette a művet.

A függelék utolsó része és a könyv legutolsó fejezete bevezetést nyújt William Derham tudományos munkásságába és a

fiziko-teológia hagyományába, valamint magyar fordításban közli Derham *Csillag-teológiájának* (1714) egy részletét. Az *Astro-Theology* rendkívüli népszerűségnek örvendett, sok kiadást megélt, ez mutatja, hogy még magyar fordításban is megjelent 1793-ban. A Royal Society érdekes alakja (Derham) életművét a vallás és tudomány összeegyeztetése határozta meg. Giordano Bruno és Isaac Newton nyomán a sokvilág-elmélet mellett érvel, valamint elhatárolódik attól, hogy a világ középpontjában Naprendszerünk állna; a nyílt világegyetem elgondolását támogatja, amely szerint még erősebben kifejezi a Teremtő nagyságát. A lefordított szemelvény a *New System*, az „Új rendszer” derhami tudományos modelljét ismerteti, valamint egy explicit érvelést amellelt, hogy a Naprendszer, valamint a Tejút összes bolygóját élőlények népesítik be:

Most pedig megfontolva, hogy milyen tökéletes a Hold és az összes többi bolygó lakhatás szempontjából, és ennek el látására milyen komoly felszerelésük van; és figyelembe véve azt is, hogy a felszerelések csak az illető bolygóra vonatkoznak, és valószínűleg csupán csekély hasznuk van a mi Földünk számára, vagy pedig egyáltalán semmilyen sincs; ezért az Új Rendszer képviselői megalapozottan vonják le azt a következtetést, hogy ezek a bolygók, sőt, a Naphoz és az állócsillagokhoz tartozó összes bolygó is lakható világok (*habitable Worlds*); olyan helyek, melyeket a lakhatásra való alkalmasságukkal arányos mértékben be is népesítenek a megfelelő lakók. (250.)

Konklúzióként elmondható, hogy a Kutrovátz–Vassányi szerzőpáros a célkitűzéseit teljesítve, ismételten érdekes, bár néhol nehezen érthető, az egyetemi oktatásban, természetfilozófiával és csillagászzal fog-

lalkozó kurzusokon különösen jól használható könyvet készített. Némely passzusok bonyolultságuk miatt zavarba ejthetik az olvasót, de úgy gondolom, ez a szaknyelvi terminusokból, a könyv témájából és a 17. századi szellemiségből fakad. Ezt a szerzők azzal igyekeznek ellensúlyozni, hogy minden említett kozmológiai, tudománytörténeti, teológiai vonatkozású érdekesség kapcsán lábjegyzetben további, a témában mélyebbre ható szekunder irodalommal szélesítik az érdeklődő olvasó látókörét. A hivatkozásokkor gyakran előbukkan a szerzők korábbi kötete (*A világ bizonyos szimmetriája*). Akadnak olyan szöveghelyek is, ahol olyan, matematikai és fizikai vagy szakcsillagászati tudást igénylő folyamatok kerülnek leírásra, amelyeket laikus olvasó többszöri elolvasás után érthet csak meg, így a szöveget lehetetlen felületesen olvasni – már egy rövid figyelemelterelődés is akadályozhatja a mondanivaló teljes megértését. Egy ilyen

kötethez érdemes illusztrációkat alkalmazni a könnyebb megértés érdekében, ezt láthatólag a szerzők is így ítélték meg, és ahol tehették, közölték a Kepler-kiadások eredeti metszeteit is, azonban néhol szükségesnek éreztem volna több ábra beillesztését, az említett bonyolultabb matematikai-fizikai érveléseknél. Mindezen kihívások ellenére a kötet tematikus sokszínűsége, tudománytörténeti jelentősége miatt is rendkívül érdekes olvasmány.

## IRODALOM

- Vassányi Miklós – Kutrovácz Gábor 2021. *A világ bizonyos szimmetriája. A kora újkori csillagászat története válogatott források tükrében. Tanulmány- és forrásgyűjtemény.* Budapest, Typotex.
- Kepler, Johannes 1985. „Álom” In Ágoston Hugó (szerk.) *Piknik a senkiföldjén. Tudósok sci-fi írásai.* Bukarest, Kriterion.

## Az alexandriai szőnyegszövő

Alexandriai Kelemen: Sztrómateisz. Szóttesek. Fordította, a bevezetőt és a jegyzeteket írta Tóth Vencel OFM. I–III. Budapest, Jel Kiadó, 2021–2024 (Ókeresztény Örökségünk 23/1–3)

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20379>

Alexandriai Kelemennek, a 2. század második felében és a 3. század első évtizedeiben élt keresztény filozófus tanítónak immár a harmadik jelentős művét fordította le Tóth Vencel. A *Protreptikosz* (megjelenése 2006) és a *Nevelő* (megjelenése 2013) bevezető sorai már jelzik, hogy folyamatos munkálkodást igénylő, hosszútávú programban gondolkodott a fordító, ami a legterjedelmesebb mű, a *Sztrómateisz* esetében azt jelenti, hogy az első és az utolsó könyv megjelenését három év választja el egymástól. A fordító részéről történő hosszú távú gondolkodás jele az is, hogy már a *Protreptikosz* fordításának előszavában jelzi Tóth Vencel, hogy kérésére Szepessy Tibor lefordította a verses idézeteket, és ez a *Sztrómateisz* esetében is hasonlóképpen történt.

Egyéni fordítói habitustól függ, hogy a *Sztrómateisz* fordításának és publikációjának az ilyen, több évre eloszló módja szerencsésnek bizonyul-e, avagy sem. Mindenesetre a terminológia kialakítása szempontjából kézenfekvőbb lenne az egyidejű megjelentetés. Különösen érvényes lehet ez a *Sztrómateisz* esetében, ahol a 8. könyvnek a – feltehetően a fordítás során kialakított végleges – terminológiája kulcsot adhat a korábbi könyvek számára a szóhasználat megválasztásához.

Nyilvánvalóan sok munka és dicséretes elhivatottság szükséges egy ilyen vo-

lumenű fordítási program elvégzéséhez. Ezt hangsúlyozza a *Sztrómateisz* első kötetéhez írt ajánlásában Maróth Miklós is, akinek a szakmai segítségét az előszóban megköszöni Tóth Vencel. Maróth Miklós a korábban publikált *Protreptikosz* fordításának lektora is volt, és ő a messze legtöbbet idézett szerző a mostani magyar fordításhoz kapcsolódó jegyzetekben.

Alexandriai Kelemen *Sztrómateiszét* fordítani nagy kihívás. Amint a bevezető tanulmány is említi (1. kötet 25. oldal – a továbbiakban a magyar fordítás kötet- és oldalszámát adom meg), a *Sztrómateisz* mai szövege a *Codex Laurentianus* V 3 11. századi textusára vezethető vissza, amely a szakemberek egyöntetű véleménye szerint egy meglehetősen hanyagul másolt szöveganyag. Elírások, kihagyások, félreértések találhatók benne is, ugyanígy a hozzá fűzött későbbi kézirati javításokban is, amik miatt a modern kiadások és fordítások különböző olvasatokat részesítenek előnyben. Mindenesetre a magyar fordító eljárása helyes; Otto Stählin kritikai kiadását vette alapul Ludwig Früchtel és Ursula Treu kiegészítéseivel. (A Clemens Alexandrinus Werke 2. kötete, amely a *Sztrómateisz* első hat könyvét tartalmazza, eredetileg 1906-ban, a 4. kiadás 1985-ben, Berlinben jelent meg, a 3. kötet a mű hetedik és nyolcadik könyvét hozza, ez 1909-

ben jelent meg először, ennek második kiadása 1970-ben történt.)

Az alapszöveg problémája mellett további nehézségeket okoz minden fordítónak Kelemen stílusa, amely egyszerre hat körülményesnek a hosszú mondataival, és egyszerre túlságosan is tömörnek az utalásaival és gondolati ugrásaival. Ezek a jellemzők nem idegenek a *Sztrómateisz* műfajától, amely különböző idézetek, gondolatok egymáshoz illesztett szövegét kínálja.

A magyar fordítástól elvárt követelmény a szöveg értelmének pontos fordítása és egy többé-kevésbé gördülékeny, a magyar olvasó számára érthető nyelven megszólaló textus. Ebben a tekintetben – véleményem szerint – összességében nem volt sikeres Tóth Vencel fordítása. A gördülékenységi és érthetőségi kérdésének megítélése tág teret ad a szubjektív értelmezésnek, ezért az olvasó döntésére bízom, vajon igazam van-e vagy sem. A pontosság kapcsán jelzett kifogásaim azért majd láthatóan némi átfedést mutatnak a jól megszólaló, találó magyar szavakat alkalmazó fordítást hiányoló kifogással, így ebben a tekintetben is indoklásul szolgálhatnak.

Elsősorban a filozófiai tematikához kapcsolódó fordítói problémákra koncentrálok, hiszen a *Sztrómateisz* az első igazán jelentős keresztény filozófiai kísérlet. Az első két könyvre vonatkoznak megjegyzéseim a teljesség igénye nélkül. Igyekszem a kifogásolt fordítások kapcsán a saját fordításomat is mellékelni, hiszen nehéz szöveg esetében – mint a Kelemené – könnyű rámutatni arra, ami nem elégít ki a vajtűfülű olvasó minden igényét, ám ez önmagában nem jelent garanciát arra, hogy mi jobb megoldással vagyunk képesek szolgálni.

A fordító az „eklektikus irányzat” kifejezést használja a következő görög szöveg fordításakor:

φιλοσοφίαν δὲ οὐ τὴν Στωικὴν λέγω οὐδὲ τὴν Πλατωνικὴν ἢ τὴν Ἐπικούρειον τε καὶ Ἀριστοτελικὴν, ἀλλ’ ὅσα εἴρηται παρ’ ἐκάστη τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί.

A szöveget így fordítja Tóth Vencel:

A bölcelet terén ugyanakkor nem a sztoikus, sem pedig a platonista vagy epikureus, vagy éppen az arisztotelészi tanítást mondom filozófiának, hanem azt – ahogy mindezen iskolák esetében helyesen említettük –, amelyik istenfélő hozzáértéssel tanít az igazságra. Egyszóval ezt az eklektikus irányzatot mondom filozófiának. (I. 87.)

Szerintem a szöveg jó fordítása ez:

Amikor filozófiát mondok, akkor ezen nem a sztoikus, platonikus, epikureista vagy arisztotelészi filozófiát értem, hanem mindazt, amit ezek az iskolák egyenként helyesen mondtak, és ami minket a vallásos tudással kísért igazságosságra tanít. Ez a kiválogatott egész az, amit ’filozófiának’ nevezek. (*Str.* I,1,37.)

Nincs szó itt „eklektikus irányzatról”, ellenben Kelemen „igazságosságról” és nem „igazságról” beszél, a „helyesen” pedig az iskolák tanítására vonatkozik, nem pedig Kelemennek a saját állásfoglalására vonatkozó értékelése.

A 14. fejezetben így szól Kelemen:

Τὸ μὲν οὖν „γνῶθι σαυτὸν” οἱ μὲν Χίλωνος ὑπειλήφουσιν, Χαμαιλεῶν δὲ ἐν τῷ περὶ θεῶν Θαλοῦ...



A magyar változatban a következő fordítást találjuk:

Az 'ismerd meg magad' kijelentést egyesek Khilónnak tulajdonítják. Khamailéon Thalész *Istenekről* (*Peri theón*) című írásában véli fölfedezni... (I. 107)

A következőről van szó

Az 'ismerd meg magad' felszólítást egyesek tehát Khilónnak tulajdonítják, Khamailéon viszont az *Istenekről* című írásában ezt Thalész művének tartja...

Ellentétben Tóth Vencel fordításával, Thalésznek senki sem tulajdonított művet az istenekről.

Kevésbé később egy bölcse mondás idézése után ekként folytatja a fordító:

Mások úgy tartják, hogy a khilóni Arisztotelészről származik. (I. 108)

Valójában ezt mondja a szöveg:

Arisztotelész követői pedig ezt Khilónnak tulajdonítják. (*Str.* I, 14, 61, 2) οἱ δὲ περὶ Ἀριστοτέλη Χιλόνης αὐτὸ νομίζουσι.

A 25. fejezetben a következő fordítást találjuk Tóth Venceltől:

Ezenkívül Platón segítségére volt, hogy a törvénykezéssel kapcsolatos politika a keletkezésből, a közelet pedig a barátságból és az egyetértésből származik. Az *Epinomisz*ban szereplő filozófust, aki szerint az egész keletkezés folyamatát a bolygók határozzák meg, a Törvényekhez rendeli. Egy másik filozófust, Timaioszt, aki asztronómus, és a csillagok járását, azok együtt mozgását, illetve kapcsolatát vizsgálja, az Államhoz sorolja. (I. 188–89.)

Ez így meglehetősen homályos értelmű mondat. Miről is van szó? Az *Epinomisz*, amint azt a cím mutatja, a *Törvények* függeléke. Az említett Timaiosz nevű személy a *Timaiosz* című, természetfilozófiával, azaz a keletkezés világával foglalkozó dialógus címszereplője, a *Timaiosz* pedig onnan veszi fel a beszélgetés fonalát, ahol az *Állam* elejtette.

ἔτι τὸ μὲν νομικὸν πρὸς γενέσεως εἶναι, τὸ πολιτικὸν δὲ πρὸς φιλίας καὶ ὁμονοίας ὁ Πλάτων ὠφεληθεῖς, τοῖς μὲν Νόμοις τὸν φιλόσοφον τὸν ἐν τῇ Ἐπινομίδι συνέταξεν, τὸν τὴν διέξοδον πάσης γενέσεως [τῆς] διὰ τῶν πλανωμένων εἰδόντα. φιλόσοφον δὲ ἄλλον τὸν Τίμαιον, ὄντα ἀστρονομικὸν καὶ θεωρητικὸν τῆς ἐκείνου φορᾶς συμπαθείας τε καὶ κοινωνίας τῆς πρὸς ἄλληλα, ἐπομένως τῇ Πολιτείᾳ συνάπτεται.

A következőképpen fordíthatjuk:

Továbbá, mivel Platón számára gyümölcsözőnek bizonyult az, hogy a törvényhozás a keletkezéshez kapcsolódik, a politika pedig a barátságból és az egyetértésből származik, a *Törvények* mellé odaállítja az *Epinomisz* filozófusát, aki a bolygómozgások révén az egész keletkezés lefolyását ismerte. Az *Állam* folytatásában egy másik filozófust léptet fel, Timaioszt, a csillagászt, az égitestek forgásának, egymásra való hatásának és egymáshoz való viszonyának teoretikusát. (*Str.* I, 25, 166, 1)

A II. könyv elején a görögöknek a barbárok tanításainak ellopásáról szóló szövegében ezt találjuk a magyar fordításban:

Mert nemcsak a mi elbeszélőink furcsaságairól bizonyítjuk be, hogy utánozva jegyezték fel azokat, hanem azt is, hogy a legfontosabb tanításokkal tisztességg-

telenül bántak, és átalakították őket, hiszen – amint kimutattuk – a mi írásaink korábbiak (II. 9).

A görög szöveg így szól

οὐ γὰρ μόνον τὰ παράδοξα τῶν παρ' ἡμῖν ἱστορουμένων ἀπομιμουμένους ἀναγράφειν αὐτοὺς παραστήσομεν, πρὸς δὲ τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων σκευωρούμενους καὶ παραχαράσσοντας, προγενεστέρων οὐσῶν τῶν παρ' ἡμῖν γραφῶν, ὥς ἀπδείξαμεν...

Magyarul helyesen alighanem így hangzik a mondat:

Nem csupán azt fogjuk bemutatni, hogy írásaikban utánozták a mi történeti tudósításainkban szereplő csodákat, hanem azt is, hogy legfőbb tanításainkat plagizálták és átalakították, hiszen – amint kimutattuk – a mi írásaink korábbiak. (Str. II,1,1)

Kevéssel később ez áll Tóth Vencel fordításában:

Gyakran elmondtuk már, hogy nem a görög nyelvhelyesség művelésére fordítjuk a hangsúlyt. Épp elegendő, hogy sokakat meggyerjünk az igazságnak. A valódi filozófia tárgya pedig a hallgatókat nem szavakon, hanem az értelmén keresztül gyönyörködteti. (II. 10–11.)

Ez a görög szöveg:

ἔφαμεν δὲ πολλάκις ἤδη μήτε μεμελετηκέναι μήτε μὴν ἐπιτηδεῖν ἑλληνίζειν· ἱκανὸν γὰρ δὴ τοῦτο ἀποδημαγωγεῖν τῆς ἀληθείας τοὺς πολλούς, τὸ δὲ τῷ ὄντι φιλοσόφημα οὐκ εἰς τὴν γλῶσσαν, ἀλλ' εἰς τὴν γνώμην ὀνήσει τοὺς ἐπαίοντας.

Véleményem szerint a szöveg így szól magyarul:

Már gyakran elmondtuk, hogy nincs benne gyakorlatunk és nem is törekszünk görög stílusban beszélni. Az ugyanis arra elég, hogy sokakat messzire vezessen az igazságtól. A valódi filozofálás viszont nem a nyelvi kifejezés, hanem a gondolkodás tekintetében van hasznára az igyekvőknek. (Str. II,1,3,1)

Olykor figyelmetlenségből az alany, állítmány, tárgy egyeztetése nem történik meg a magyar fordításban. Például itt:

Az, hogy miért nem méltók elfogadásra azok, akik nem akarnak tanulni, noha képesek lennének, Salamon mutat rá: (II.14)

Vagy pl. a II.25. második mondatában. Hasonlóképpen nem jár jól a „hit” (*πιστις*) egyik definíciója, amely így szól az eredeti szövegben:

ἄλλοι δ' ἀφανοὺς πράγματος ἐννοητικὴν συγκατάθεσιν ἀπέδωκαν εἶναι τὴν πίστιν, ὥσπερ ἀμέλει τὴν ἀπόδειξιν ἀγνοοῦμένου πράγματος φανερὰν συγκατάθεσιν.

Tóth Vencel fordításában:

Mások pedig láthatatlan dologgal való gondolati egyetértésként határozzák meg a hitet, éppen úgy, mint a bizonyítást láthatatlan dologgal való nyilvánvaló egyetértésként (II. 15).

Ennek a mondatnak a következő lenne a pontos fordítása:

Mások pedig akként határozzák meg a hitet, hogy a nem nyilvánvaló dolog létezésének gondolatban történő elfogadása, ahogyan kétségtelen az, miszerint

a bizonyítás egy korábban nem ismert dolog nyilvánvalóként történő elfogadása (*Str.* II,2,9).

A hitet az arisztotelészi „előzetes tudás” fogalmának segítségével bemutató Kelemen ekként fogalmaz az eredeti görög szövegben:

πίστει οὖν ἐφικέσθαι μόνῃ οἷόν τε τῆς τῶν ὄλων ἀρχῆς. πᾶσα γὰρ ἐπιστήμη διδακτὴ ἐστὶ· τὸ δὲ διδακτὸν ἐκ’ προγινωσκομένου. οὐ προεγινώσето δὲ ἡ τῶν ὄλων ἀρχὴ τίς ἑλλεσιν, οὐτ’ οὖν Θαλῆ ὕδωρ ἐπισταμένῳ τὴν πρώτην αἰτίαν οὔτε τοῖς ἄλλοις [τοῖς] φυσικοῖς τοῖς ἐξῆς· ἐπεὶ <εἰ> καὶ Ἀναξαγόρας πρῶτος ἐπέστησε τὸν νοῦν τοῖς πράγμασιν, ἀλλ’ αὐτὸς οὗτος ἐτήρησε τὴν αἰτίαν ποιητικὴν, δίνους τινὰς ἀνοήτους ἀναζωγραφῶν σὺν τῇ τοῦ νοῦ ἀπραξίᾳ τε καὶ ἀνοίᾳ... ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη ἐξὶς ἀποδεικτική, ἡ πίστις δὲ χάρις ἐξ ἀναποδεικτῶν εἰς τὸ καθόλου ἀναβιβάζουσα τὸ ἀπλον, ὃ οὔτε σὺν ὕλῃ ἐστὶν οὔτε ὕλῃ οὔτε ὑπὸ ὕλης.

Tóth Vencel fordításában ez így hangzik:

Tehát egyedül a hit által lehet eljutni a mindenség kezdetéhez. Minden tudomány tanítható ugyanis, a tanítás tárgyát pedig előzetes ismeret képezi. A görögök nem ismerték előzetesen a mindenség kezdetét, sem Thalész, aki úgy vélte, hogy a víz az első elem, sem más egymást követő fizikusok. Mert noha Anaxagorasz a cselekedetek elébe helyezte az értelmet, de ő sem figyelte a létrehozó okot, amikor bizonyos forgásokat ábrázolt értelmi tevékenység nélkül és tudatlansággal... A tudomány ugyanis bizonyító képesség, a hit pedig olyan kegyelem, ami a nem bizonyíthatókból indulva feljut a teljesen egyszerűhöz, aki sem anyaggal nem rendelkezik, sem nem anyag, sem anyagból nincs. (II.19–20.)

Szerintem a szövegrész így fordítandó:

Tehát egyedül a hit által lehet eljutni a mindenség princípiumához. Minden tudomány tanítható ugyanis, a tanítás pedig előzetes ismeretből ered. A görögök számára nem volt előzetesen ismert a mindenség princípiuma. Sem Thalész számára tehát, aki a vizet tette meg első oknak, sem a többi, őt követő természetkutatók számára nem volt előzetesen ismert. Mert noha Anaxagorasz az észet a dolgok elébe helyezte, ám nem tartotta szem előtt az aktív okot, amikor bizonyos értelmetlen örvénymozgásokról fantáziált, és ezzel az észet tétlennek és nem gondolkodónak hagyta... A tudomány ugyanis bizonyító képesség, a hit pedig olyan kegyelem, ami a nem bizonyíthatókból indulva feljut a teljesen egyszerűhöz, amelynek nincs anyaga, nem is anyag, és nem is áll az anyag hatalma alatt. (*Str.* II,4,14)

Később ez szerepel – ismét csak szöveghíven – Tóth Vencel fordításában:

Biztos tudásról, bármi legyen is az, a valódi filozófia szerinti tanítások tudományos bizonyítása esetében beszélünk. Azt mondhatjuk, hogy ez olyan okoskodás, ami általánosan elismert dolgokból alkot véleményt (*πιστις*) vitás kérdésekben. Minthogy a vélemény kétféle, egyrészt tudományos alapon (*επιστήμονικέ*), másrészt ötleteken (*δοξαστικέ*) nyugvó, ezért lehetetlen, hogy kettős, vagyis tudományos és ötletelő bizonyítást nevezünk meg.” (II.49–50.)

Márpedig valójában igenis szólhatunk kettős bizonyításról. A görög szöveg így szól:

πιστὴ δὲ ἡ γνῶσις ἥτις ἂν αἴῃ ἐπιστημονικὴ ἀποδείξις τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν παραδιδόμενων. φήσαμεν δ’ ἂν

αὐτὴν λόγον εἶναι τοῖς ἀμφισβητούμενοις ἐκ τῶν ὁμολογουμένων ἐκπορίζοντα τὴν πίστιν. πίστεως δ' οὐσης διττῆς, τῆς μὲν ἐπιστημονικῆς, τῆς δὲ δοξαστικῆς; οὐθὲν κωλύει ἀποδείξιν ὀνομάζειν διττὴν, τὴν μὲν ἐπιστημονικὴν, τὴν δὲ δοξαστικὴν.

Magyarul ezt a következőképpen adhatjuk vissza:

A megbízható (*píszté*) tudás pedig az igaz filozófia szerint továbbadott dolgok tudományos bizonyítása lehet. Azt mondhatjuk, hogy ez a hit olyan érvelés, amely vitás kérdésekben kölcsönösen elfogadott dolgokból indul ki. Minthogy pedig a hit kétféle, egyfelől tudományos, másfelől vélekedő, semmi akadálya, hogy kétfélének nevezzük a bizonyítást, egyfelől tudományosnak, másfelől vélekedőnek. (*Str.* II,11,48.)

Gyakori probléma, hogy túlságosan erős kifejezéseket használ a fordító. Itt a fontosabb szövegben a „vélekedő” egyenesen „ötletelő”, korábban a szofisztika – Tóth Vencel szóhasználatában „szofizmus” – célja – szintén a fordító szava szerint – „félelemkeltés”, holott egyszerűen zavarba hozásról van szó (*ekpléxisz*). (*Str.* I,8,39.) Ezen a helyen (τῆς ῥητορικῆς ἀρχὴ μὲν τὸ πιθανόν, ἔργον δὲ τὸ ἐπιχείρημα καὶ τέλος ἡ πειθὼ) a fordítás szerint „a szónoklat alapja a meggyőződés, műve az érvelés, célja pedig a meggyőzés”, holott inkább így kellene fogalmaznunk: „a retorika elve a hihető, tevékenysége az érvelés, célja pedig a rábeszélés.” A „megtévesztő” vagy „csalárd” Tóth Vencelnél egyenesen „álnok” (I. 97). A *Törvények* Platónja a fordításban a törvényhozást „mint előkelőbbet dicséri.” Itt a *szemnotera* „nemesebb”, „kiválóbb” és nyilvánvaló módon nem „előkelőbb”. „Kényszerítő érvekről” (*anankasztikoi logoi*) és nem a fordító szóhasználata szerinti

„kötelező érvekről” beszélhetünk az argumentáció kapcsán (I. 129, *Str.* I,18,88,4)).

A fordító láthatóan idegenkedik a nem magyar terminusok használatától, mint főntebb a „retorika” esetében. A filozófiában alkalmazott idegen eredetű szavak azonban megkerülhetetlenek. Ilyen pl. az „erisztika”, a vitát a vitatkozás kedvéért művelő technika. Alkalmazását így kerüli el Tóth Vencel:

A szofizmus mestersége, amire a görögök törekedtek, látszat képesség, mert a hamis véleményt úgy ülteti el, mint ha igaz volna. A meggyőzéshez a szónoklatot, a küzdelemhez a vitatkozást veszi elő. Maguk a mesterségek tehát, amennyiben nem járnak együtt a filozófiával, akárhol is alkalmazzák őket, ártalmasabbak. (I. 89.)

A görög szöveg ez:

Ἡ δὲ σοφιστικὴ τέχνη, ἣν ἐξηλώκασιν Ἑλλήνες, δύναμις ἐστὶ φανταστικὴ, διὰ λόγων δοξῶν ἐμποητικὴ ψευδῶν ὡς ἀληθῶν· παρέχει γὰρ πρὸς μὲν πειθῶ τὴν ῥητορικὴν, πρὸς τὸ ἀγωνιστικὸν δὲ τὴν ἐριστικὴν. αἱ τοίνυν τέχναι <αὗται> ἐὰν μὴ μετὰ φιλοσοφίας γένωνται, βλαβερώτεραι παντὶ που εἶεν ἄν.

Szerintem így szól a szöveg

A görögök által csodált szofisztika mestersége látszatkeltő képesség, amely látszatot keltő érveivel a hamisat igaznak tünteti fel. A meggyőzéshez ugyanis a retorikát, a vetélkedéshez az erisztikát alkalmazza. Mármint, ha ezek az eljárások filozófia nélkül kerülnek alkalmazásra, alighanem mindenki számára igen ártalmasak lehetnek. (*Str.* I,8,39.)

„Logikus szörszálhasogatás” szerepel a *logiké terthreia* fordításban, ami elhibázott megoldás. A megfelelő összetett szó a „dialektikai szörszálhasogatás” lenne (I. 100, *Str.* I,11,51,2). A „pragmatikusan filozofálók” helyett „tárgyszerűen filozofálók” fordulat javasolt a görög *pragmatikós* magyarításaként (II. 9, *Str.* II,1,1). A görög *apatheia* megfelelő magyarítása mindig nagy kihívás a különböző ókori filozófiai iskoláknak a *pathos* szó eltérő értelmezése és használata miatt, ám a fordító megoldása, az „érzelemmentesség” itt nem megfelelő, mert kifejezetten a szenvedélyekről és a szenvedélyektől való mentességről van szó az *apatheia* tárgyalásakor a II. könyv 39. és 40. fejezeteiben. Amikor a fordító azt írja, hogy „... nem minden félelem érzem”, akkor ez azért problematikus, mert a félelem nyilvánvalóan egy érzés, érzem, és arról van szó itt, hogy „... nem minden félelem szenvedély”, azaz túlzó, irracionális érzés, a lélek értelmetlen heves mozgása. Tehát a szövegösszefüggés alapján nem mindenütt lehet ugyanazzal a szóval fordítani a *pathos*-t. Ugyanakkor a fordító olyan esetekben, ahol egyértelmű terminológiát kellene követni, más-más magyar szót használ: pl. a *szólér* „Üdvöztető”, ám ennél gyakrabban adja vissza a görög kifejezést a fordító a „Megváltó” szóval, vagy a *phronészisz*-t a „józanész” (I.183) és „okosság” (I. 188.) kifejezésekkel. A magam részéről az előbbi következetesen az „Üdvöztető” formával adnám vissza, még akkor is, ha ez nem minden szempontból tökéletes megoldás, az utóbbit pedig következetesen a „belátás” szóval. Az epikurosi filozófiából ismert *prolépszisz* terminus jelentése nem „általános ismeret”, hanem „előzetes fel-fogás” (II. 21), ahogyan a bevezető tanulmányban felidézett *katalépszisz* sem „meg-fogalmazás”, hanem „megragadás” (I. 39.)

Előfordulnak egyszerű hibák, pl. a „barbár filozófiai irányzatok” helyett „pogány filozófiai irányzat” szerepeltetése (I. 94),

vagy a számok eltévesztése: a templomok építése valójában 170 évig tartott, és nem 76 évig (I. 115), a törvénytudók ideje nem 300 évet tesz ki az eredeti görög szöveg szerint, hanem 312 évet. A helyesírási hibák nagy részét az egybeírandó szavak különírása képezi: „úgy nevezett”, (I. 15 és 18 és 95 és 117), „felül kerekedjünk” (I. 100), „rajta kapják” (I. 194), „csak is” (I. 198), „szembe állítja” (I. 200), „rendbe tétel” (I. 201), „bele foglalja” (II. 12), „igen is” (II. 13), „úgy hogy” (II. 18), „még pedig” (II. 40), „előre tudás” (II. 42), „kétség kívül” (II. 44 és 51), „végbe vitt” (II. 114), „örökbe fogadás” (II. 114), „nyilván való” (II. 119), „körbe fogja” (II. 133), „rá mutat” (II. 136), „mi szerint” (II. 138). A szavak jelentésére irányuló gyakori kelemen reflexiók kötelezően igényelnék valamilyen időzőjel használatát, ám ezek rendre hiányoznak a magyar fordításból. A szövegben szereplő írásművek címeit is jó lett volna dőlt betűvel szedni. A *Sztrómateisz* szövegében az argumentáció szempontjából alapvető szavak, pl. főleg a „hit” (*πισztisz*) kapcsán beidézett filozófiai szövegek esetében, amikor fontos kifejezés szerepel a bizonyításban (pl. *πισztosz* – „megbízható”), a szóalak egyezését vagy rokonságát jelezni kellett volna, hogy az olvasó értse, miről is van szó (II. 20–28). Általában véve is, a jegyzetek meglehetősen aránytalanságot mutatnak. Olykor közismert fogalmak magyarázata pontos szakirodalmi forrásmegjelöléssel szerepel, olykor pedig a szöveg megértéséhez szükséges lényeges információk igényelnének jegyzetet, ám hiába várjuk azt. A hiányos szöveg (*lacuna*) jelzése sem történt meg minden esetben.

A könyvek szerkesztése is hagy kívánnivalót maga után. Az első könyv X. és XV. fejezetjelölése (I. 95 és 112) kimaradt a kötetből, a második könyvben a XI. fejezetet feltüntetető szám helyébe egy IX-es került (II. 49). Hibásan szereplő dőlt betűs szavak is maradtak a kötetekben, és nem kö-

vetkezetes a dőlt betűk használata (pl. I. 11). Ezek a szerkesztés során ugyanolyan könnyen korrigálható hibák, mint a már említett helyesírási problémák.

Összességében sikerületlen kötetekkel van dolgunk, amelyeknek különösen a filozófiához szorosabban kapcsolódó részei alapos átdolgozást igényelnének

ahhoz, hogy biztonsággal használhatók legyenek. Egy új kiadás esetén – javasolt a három kötet helyett a kétkötetes formátum – ki kellene javítani a félrefordításokat, ügyelni a magyar nyelvi megfogalmazásokra, olvasóbarát mondat szerkesztéseket és célirányosabb jegyzeteket kellene megvalósítani.





KARDOS ANDRÁS

## Studium és punctum

### Bacsó Béla élete és műve

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20380>

#### I.

Három percet késtem. Miattad. Nyolc hónapja a laptopom alaplappján ott van a FÉNYKÉPED, szájadban szivar, a szemüvegeden keresztül rám nézel, ne haragudj, tudom, hogy ez kisajátítás, de nyolc hónapja a szivarod, a félig ferdült szád miatta, a szemed az üvegen keresztül hozzám beszél, igen, lehet, hogy önzés, bár soha nem rivalizáltam érted, mindig ott voltam a közeledben, és mindent úgy éltem meg 57 éven keresztül, hogy együtt... Nem voltunk egyformák, nem fejlődtünk egyformán, Te a katonaságunk alatt kilóttél, mint amikor valaki egy év alatt egy métert nő. Mire egyetemre mentünk (naná, ugyanoda), ez az egy méter már tíz méter volt.

És hát igen: a *tekinteted*, melyet rám vetsz naponta többször hónapok óta.

A fényképed nem életben tartott Téged, nem pusztán örök jelenlétemben vagy, hanem átírtad a halál képzetét: ez a fénykép (nem szeretem a fényképet, tudod jól) *felülírta* azt, amit a halálról részben a szív, részben a ráció révén eddig tudtam-éltem. Elfogadtam Wittgensteint, aki azt mondta, hogy a halál nem része az életnek. És a fényképed a gépemen, de voltaképpen Te már mindenkor is, azt súgja nekem: egy frászt, Béla halála hiába faktikus, de a szivarja ég, szigorú szeme szeretetteli jelenlét módján figyel, néz rám, és ha a szájában lévő szivar engedi: beszél is hozzám. És a tekintete.

Roland Barthes két összetevőt említ, melyek révén neki tényleges kapcsolata lett a fotográfiával. Az első „a *studium*, amely nem közvetlenül »tanulást« jelent, hanem valamely dologra való odafigyelést, valaki iránti fogékonyságot, általános, készséges, de nem heves odafordulást” (Barthes 2024. 25, kiemelés az eredetiben). Általában én ezt nem szoktam érezni fényképekkel szemközt. A Te fényképeden (milyen árulkodó szó, érzed, *fény* is, és *kép* is!) oda se kell már néznem, pont azt érzem, amit Barthes mond. A „második összetevőt, amelyik a *studiumot* megzavarja, *punctum*nak fogom hívni; a *punctum* *együttal* szúrás, kis lyuk, folt, hasadás és kockadobás is” (uo, kiemelés az eredetiben). Véletlenszerűség, mely egy fotóban megszűr, megsebez, meggyötör. Hát igen, ez is eltalált engem.

Meggyötör a fényképed minden nap, hasadok, ahogy csak lehet, és mégis, vagy éppen ezért: szelíd vagy velem a képen, odafigyelsz rám, készséges vagy, mint mindig, és gyötördünk és hasadunk, mint mindig.

## II.

Bacsó Béla legelső mondata, melyet megjelent tanulmányban írt le, így hangzik: „Minden korszak az individualitás megjelenése óta, meg kellett hogy írja saját történetfilozófiáját, és az ezzel szorosan összekapcsolódó tragikum elméletét.” (Bacsó 1977. 108.) Ezt a mondatot a filozófus és esztéta Bacsó Béla 1977-ben írta le, első nagy tanulmánya nyitómondataként. (Erről még lesz szó.) Béla élete utolsó mondata, mely *Paul Klee* című utolsó könyvét zárja le, így szól: „Klee angyalkepei számtalan változatban jelennek meg: hol a vonalvezetés káoszában elvesző figurával, hol a vonalkaland egyértelmű kezelésével (*docta manus*) juttatnak el minket oda, hogy felismerjünk valami kiutat, még ha ez nem is létezik.” (Bacsó 2024. 150, kiemelés az eredetiben.)

Ez a két mondat jelenti Bacsó Béla életművének kezdő és végső pontját. Ez a két mondat keretezi életművét. Nagyon érdemes figyelniük erre. Nem veszem magamnak a bátorságot, hogy elemezzem Bacsó élete két szélső mondatát, mégis: élete első filozófiai mondata az individualitás, történetfilozófia és tragikum belső összefüggéséről szól, mintegy bejelentve az életmű nyitányát. Az utolsó mondat pedig arról szól, hogy Klee angyalai eljuttatnak minket abba az állapotba, hogy akkor is felismerjük a kiutat, hogy ha az nem is létezik. Nem hiszem, hogy létezik ennél mélyebb és megrázóbb kerete egy életműnek. Ha van igazság abban, hogy minden jelentős gondolkodónak egy gondolata van (Lukács), akkor Bacsó Béla életművének és filozófiájának „egyetlen” gondolata: a *megértés*. 2001-ben írta a következőket, tehát nagyjából pályája közepén: „A megértés attól lesz egzisztenciálé (Heidegger), hogy nem pusztán a tárgyat, hanem a beszélőt is érinti, valójában nincs olyan megértés, ami ne érintené valami módon azt, aki megért, s minden megértés rejtett vagy nyílt létvonatkozást foglal magába.” (Bacsó 2001. 86.)

Ehhez én csak annyit tennék hozzá, hogy Béla *tekintetében megjelent a megértés, úgy is, mint feladottság, mint teória, és úgy is, mint mély érzés a másik léthelyzete, aktuális létproblémája iránt.*

## III.

Nem tudom, és nem is áll szándékomban Bacsó Béla filozófiai és esztétikai munkásságát elemezni. Barátja vagyok, 57 éven át résztvevője az életének, ahogyan ő az enyémnek. Sőt, mint mondtam, azóta is, hogy meghalt. Ezért arra

gondoltam, hogy előásom az ELTE valamely raktárának a mélyéről Béla szakdolgozatát, hátha tudok vele valamit kezdeni ennyi év után is. (Emlékeztem a dolgozatra, olvastam is még leadás előtt annak idején.) Rövid leszek. Bacsó Béla szakdolgozatát sem az ELTE Bölcsészettudományi Kara, sem a Tanszék, sem senki nem találja, sőt azt sem tudják, hogy mi lett az 1977-ben írott szakdolgozatokkal. Kidobták? Eldugták? A költözések során eltűntek? Nem tudom. Mindegyre máshol sincs sehol, úgyhogy már majdnem elátkoztam az ötletemet, amikor... Amikor rábukkantam a *Literatura* című folyóirat 1977/2-es számában Bacsó Béla Hegel-tanulmányára. Nos, a világ mégsem tudta eltüntetni barátom szakdolgozatát a maga teljességében: még a megírás évében egy jó nagy fejezet megjelent az Irodalomtudományi Intézet folyóiratában. Méghozzá, s ez újabb korlenyomat: Almási Miklósnak, akihez Béla szakdolgozott, úgy látszik, kellett egy amolyan „védőhálót” kifizétténi Bacsó Hegelt bíráló dolgozata elé, hogy nehogy valami kalamajka keletkezzen abból, ha az ifjú Bacsó a fiatal Lukács feől értelmezi Hegel történelemfilozófiáját. Rengett is a Kreml rendesen.

Éppen ezért úgy döntöttem, hogy én ezt a kincset érő Béla-leletet most kiementem a létezett szocializmus barlangjába zárt magányából. Ennyi legalább megmaradt Bacsó Béla első, 1977-ben írott jelentős dolgozatából (*Tragikum és történetfilozófia [Hegel]* matarka.hu/cikk\_list.php?fusz=81887). (Természetesen a fentebb idézett „első bacsói mondat” az itt olvasható tanulmány első mondata.) És Béla dolgozata előtt a kedves Olvasó Almási védő-támogató-elismerő szövegét is olvassa el: *Vita a Hegel-képekkel (Néhány sor Bacsó Béla dolgozata elé)*, hiszen immáron ez is a „leletmentés” részét képezi (Almási 1977).

#### IV.

Most már csak az maradt hátra, hogy ha nem is egyetlen kategóriában, mint fentebb, de egyetlen mondatban mégis összefoglaljam, a magam számára akár, barátomnak, ennek a kivételes és nagyszerű embernek és gondolkodónak életet és művet egységbe forrasztó alapkérdését: *Megformálható-e az élet, és életre hozható-e a forma?*

Azzal áltatom magam, hogy ezzel a kérdéssel Bacsó Béla barátom élete és műve lényege egyként és egyszerre felvillantható.

Ha tévednék, Béla bocsáss meg, ahogyan már annyiszor tetted. És azért is bocsánat, hogy nem írtam le nagyszerű filozófusi pályádat a fiatal Lukácstól Gadameren át Heideggerig és tovább, hogy e helyütt nem beszéltem nagyszerű tanári pályádról, sem a többi, mind hozzád tartozó értékről, emberről, szeretetről. De ez talán nem is az én dolgom lesz. Jönnek mások, tanítványok, kollegák, akik megírják a filozófus Bacsó pályá- és probléma-térképét. Én most azzal az idézettel zárom le a soha le nem zárhatót, hogy idézem indulásunk egyik alapszövegét, sürgősen leszögezve, hogy Te beteljesítetted, amit tenned

kellett, *jelentős életműved is van, és ugyanakkor a legjobb ember is vagy, akivel valaha is összehozott engem a sors.*

Íme az idézet Lukács György *A lélek és a formák* című esszékötetéből, abból is a Popper Leónak ajánlott *Levél a „kísérlet”-ről* című bevezető esszééből:

Mert két lelki realitás létezik: *az* élet, és az *élet*, és mindegyik egyformán realitás, de egyszerre mindig csak az egyik lehet az. És minden ember minden élményében megvannak mind a kettőnek elemei, ha különböző mélységgel és erővel is, és az élmények emlékezetében hol ez, hol az, mert egyszerre csak az egyik formájában lehet éreznünk. Amióta élet van, és az emberek rendezni akarják és megérteni életüket, fennállott mindig ez a dualitása élményeinknek; csak éppen csatájukat, a prioritások és fölények csatáját, a filozófia vívta meg rendesen, és más jelszavak körül folytak a küzdelmek és a legtöbb ember számára ismeretlenül és megismerhetetlenül. (Lukács 1997. 16, kiemelés az eredetiben.)

Emlékszel, mennyit beszéltünk erről a dualitásról? És Neked sikerült, ami nagyon keveseknek, ha egyáltalán: formát adtál az életednek, és életet adtál a formának.

## IRODALOM

- Almási Miklós 1977. Vita a Hegel-képekkel (Néhány sor Bacsó Béla dolgozata elé). *Literatura*. 4/2. 106–107.
- Bacsó Béla 1977. Tragikum és történetfilozófia (Hegel). *Literatura*. 4/2. 108–123.
- Bacsó Béla 2001. Logosz és megértés. In uő: *Írni és felejtetni. Filozófiai és művészetelméleti írások*. Budapest, Kijárat Kiadó. 81–92.
- Bacsó Béla 2024. *Paul Klee*. Budapest, Kijárat Kiadó.
- Barthes, Roland 2024. *Világoskamra*. Ford. Marsó Paula. Budapest, Kijárat Kiadó, Magyar Fotográfiai Múzeum.
- Lukács György 1997. Levél a „kísérlet”-ről. Levél Popper Leónak. In uő: *A lélek és a formák. Kísérletek*. Budapest, Napvilág Kiadó – Lukács Archívum. 11–33.

## Képek által érteni

### Bacsó Béla emlékére

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20381>

Bacsó Béla utolsó könyve, melyet pár nappal a halála előtt fejezett be, egy Paul Klee-ről szóló monográfia. Ez az életművön belül minden szempontból különleges: tematikájában, hivatkozásaiban, szerkezetében, szokatlan személyességében. A korábbi könyvek között szinte alig találunk monográfiát, két kivétellel: az első a Paul Celanról írt könyv (*A szó árnyéka*), a másik a portréről szóló *Ön-arc-kép*. Mindkettő egy alkotói ösztöndíjhoz kötődött, ami arra is utal, hogy Bacsó Béla egész életét a tanítás szolgálatába állította (az ELTE Esztétika Tanszékének vezetőjeként), így soha nem maradt elég ideje arra, hogy saját nagyobb szabású terveibe belekezdjen. Részben emiatt lett könyveinek meghatározó formája a tanulmánykötet, általában két-három évente jelentette meg az elmúlt évek összegyűjtött publikációit, konferenciaszövegeit, kiállítás megnyitóit. A könyvek egységes alcíme – filozófiai és művészetelméleti írások – pontosan jelzi szerzői műfaját.<sup>1</sup> Ugyanakkor nyugdíjba vonulásakor úgy tervezte, hogy végre megírja régóta tervezett monográfiáit: Klee-ről, Kafkáról, Cusanusról. Ezek közül csak a Klee-könyv készült el, és szeretném azt hinni, hogy talán azért, mert ezt érezte a legsürgősebbnek. Ez a karcsú, szép kötet (melynek egyszerű fekete borítóját még a szerző választotta ki) számos pontján egy rejtőzködő vallomás. Mielőtt megkísérlem rövid bemutatását, igyekszem felvázolni, két korábbi könyvet elemezve, hogy milyen más festőkön át vezetett Bacsó Béla útja Paul Klee felé (akinek a neve szinte fel sem bukkan a korábbi szövegekben), miért épp neki szentelt egy önálló kötetet, és miért teszi teljessé az életművet ez a művészetelméleti és filozófiai megközelítés, mely szakít minden konvencionális művészettörténeti nézőponttal, és amelyből megtanulhatjuk, hogy mit jelent egy művészi életmű reflexív (és egyben önreflexív) tapasztalata és megértése. Tézisem szerint a Klee-könyv nem csupán egy nagy festőről és munkásságáról szól, hanem

<sup>1</sup> Bacsó Béla a Kijarat Kiadónál megjelent filozófiai és művészetelméleti írásai: „...Mert nem mi tudunk...” (1999), *Írni és felejtetni* (2001), *Kiállni a zavart* (2004), „Az eleven szép” (2007), *Az elmélet elmélete* (2009), *Tapasztalat és esztétika* (2016), *Kép és szó* (2019), *Esztétika és műértés* (2023)

egy olyan kép- és alkotásfilozófia bontakozik ki benne, mely mintegy összegzi Bacsó Béla esztétikai gondolkodásának alapelveit. Ha igaz az a Klee kapcsán megfogalmazott állítás, hogy minden műalkotás egy maszk, melyet egyaránt jellemmez az alak önleleplező megmutatkozása és játékos rejtekezése (Bacsó 2024. 48), akkor a Klee-ről szóló könyv is tekinthető egyfajta maszknak, vagy még inkább egy utolsó portrénak.

## I. MEGÉRTÉS ÉS MŰVÉSZET

Az életmű egysége leginkább az első és az utolsó könyv egymásra vonatkozásában mutatható fel. Bacsó Béla első könyve – az 1989-ben megjelent *A megértés művészete – a művészet megértése* – hermeneutikai tanulmányok gyűjteménye. Nem véletlenül választ a könyv mottójának egy Gadamer-idézetet, mely szerint: „Az esztétikának fel kell oldódnia a hermeneutikában.” (Bacsó 1989. 7.) Bacsó ezalatt elsősorban egy olyan kritikai hermeneutikát ért (Schleiermacher, Gadamer, Jauss, Apel és Habermas nyomán), amely az esztétikai beállítottságú értelmezőt, aki a megértés művészetét gyakorolja, elvezeti a művészet megértéséig. Az esztétikai hermeneutika definíciója szerint „a műformák immanens értelmét kereső elmélet, amelynek végső szándéka az applikatív megértés feltételrendszerének tisztázása” (Bacsó 1989. 47). Ugyanakkor már ebben a könyvben is fontos szerepet kap a tapasztalat kérdése, mely a későbbi művekben inkább a fenomenológiai megközelítés módszeréhez kötődik. Bacsó Béla szinte valamennyi művészeti tárgyú írásában a művészeti befogadás során szerzett tapasztalat az ember létezését és lényegét alapvetően érinti. Habár itt még elsődlegesen önmagunknak a másokban (a műalkotásban) való megértése kerül a középpontba, és az a dialógusforma, amely alternatív életformákat közvetít számunkra, de már megjelenik az a gondolat, hogy a mű nem egyszerűen felfüggeszti a korábbi tapasztalatainkat, de azokat radikálisan megkérdőjelezi. A művel való találkozás a befogadó primer reakcióiban (amilyen a sírás, nevetés, rácsodálkozás vagy megdöbbenés) egy új tapasztalati világot tár fel.

A hermeneutika választása Bacsó számára egy etikai magatartásforma melletti elköteleződést is jelent, mivel az önhittség és elbizakodottság ellenében ható, „az ember és a világ dolgaival szemben szerénységet tanító filozófiai beállítódás” (Bacsó 1989. 99). A valódi hermeneuta nem elégszik meg a pusztá észleléssel vagy érzékeléssel, hanem mindig a megértésre törekszik, miközben azzal is tisztában van, hogy minden megértés történeti, egy hagyománytörténetbe ágyazott, így szüntelenül kapcsolatot teremt a múlt és a jövő között. Csak a megértés révén válhatunk igazán a világ részévé, így tehetünk tevékenyen azért, hogy „ez a világ máshogy is legyen” (Bacsó 1989. 122). Ehhez a *máshogyhoz* az is hozzátartozik, hogy más szövegeket ismerjünk meg a hagyomány hatalmas archívumából. Nem lehet eléggé hangsúlyozni Bacsó Béla

kultúráközvetítő szerepét,<sup>2</sup> ahogy háttérbe szorult vagy feledésbe merült életműveket kiemelt, miközben rámutatott arra, hogy a filozófia és művészetelmélet kanonizált alakjai mellett legalább annyira érdekesesek azok a kevésbé ismert gondolkodók, akikről alig beszélünk. Így már első könyvében is megtalálható egy portré a tragikus sorsú művészettörténészről, Max Raphaelról (1889–1952), aki új szemléletet képviselt saját tudományterületén belül, amikor a modern festészet történetéről írt első könyvét 1913-ban azzal a kérdéssel indította: „Hogyan lesz a művészet és mi a létrejöttének értelme?”<sup>3</sup>

Raphael, aki Berlinben Georg Simmel tanítványa volt, ebben a korai művében a művészet életre vonatkoztatottságát hangsúlyozza, még pontosabban a művészet az élet korrelátumaként jelenik meg, lényegét pedig a formaképzés jelenti (a poussin-i és cézanne-i hagyomány nyomán). A fiatal művészettörténészt elsősorban az foglalkoztatja, hogy a modern élet feltételei között miként lehet a művészetnek értelme és a formának érvényessége. A későbbiekben a művészettörténet megelevenítésére törekszik, méghozzá az esztétikai tapasztalat felől, ahogy ez *Hogyan nézzük a műalkotást?* című könyvében már tisztán látszik (Raphael 1968). Ebben a műben olyan kérdéseket tárgyal, mint a műalkotás és a természeti minta kapcsolata, a művészi képzelet, a művész fejlődése, az irodalmi modell, a tartalom és forma meghasonlása, vagy a művészet megértéséért folytatott harc. A problémák kapcsán felidézett művek (Cézanne, Degas, Giotto, Rembrandt, Picasso) nem kronologikusan követik egymást, a művészettörténész az egyes művek közvetlen elemzésére vállalkozik, mialatt a művek szemléletéből adódó tapasztalatot helyezi előtérbe. Max Raphael hangsúlyozza, hogy a modern művészet elválaszthatatlan az aktív látás jelentéskonstituáló folyamatától, és ez a felismerés kihat a klasszikus művek értelmezésére is. Bacsó számára azért különösen fontos Max Raphael elmélete, mert felfigyelt a kép képiségében (mely számára egy képmezőt jelent) rejlő autonómiájára és a látás identifikáló, jelentés-kiteljesítő feladatára, melyek a mű szemlélésekor együttesen bomlanak ki. Max Raphael kiemeli, hogy a látás soha nem „tisztá látás”, hanem előzetes tudásunk függvénye, ugyanakkor ahogy Bacsó hozzáteszi:

A megjelenőt akkor látjuk, ha azt, ahogy megjelenik, képesek vagyunk úgy is szemlélni, mint nem pusztán előzetes elvárásunkat – melyet a már és így látottak analógiájára mozgósítunk – megerősítő érzéki tárgyat, hanem mint a vele együtt megjelenők olyan együttes világát, melyhez nincs *értelmileg eleve* rögzített tapasztalatunk. (Bacsó 1989. 140, kiemelés az eredetiben.)

<sup>2</sup> Fontos kiemelni, hogy Bacsó Béla rengeteget tett az elméleti szakirodalom magyar nyelvű megjelenítéséért, elég az általa szerkesztett *Athenaeum* folyóiratra, vagy a *Spatium* művészetelméleti sorozatra gondolnunk, de éppígy említhetnénk saját Heidegger-fordításait is.

<sup>3</sup> Max Raphael két könyve olvasható kéziratos fordításban: *Monet-től Picassóig. A modern festészet esztétikájának alapjai és fejlődése* és *Hogyan nézzük a műalkotást?*



Továbbá a kép lényege nem a valóság ábrázolása, hanem a megvalósulás folyamatának felmutatása. (Zárójelben megjegyzem, hogy ezek a gondolatok, évtizedekkel később, a Klee-könyvben is visszatérnek).

Bacsó Béla több későbbi könyvében is idézi Max Raphaelnek a fekete színről írt nagyszerű monográfiáját (*Die Farbe Schwarz*), mely egyetlen képelemnek (egyetlen színnek) vizsgálja a különböző festményeken betöltött jelentésfunkcióit. A *megértés művészetében* a fekete szín használatára evidens példa Rembrandt portréfestészete, de a Goya-elemzésekben szintén fontos szerepet kap ez a megközelítésmód. A könyv Schleiermacherről szóló nagy tanulmányát (*A tévedés elkerülhetetlensége*) is egy Goya-kép vezeti be. A *háború borzalmai* (1820 körül) egy olyan képsorozat, amelyben – Bacsó szavait idézve – magunkra ismerünk, és amely megteremti azt a szellemi hangulatot, amellyel Schleiermacher gondolkodásához közelíthetünk. Bacsó szerint a művész és a tudós ugyanazzal a krízissel kerültek szembe, amelyre saját eszközeikkel próbáltak válaszolni. Mindketten megértették „az élet bizonytalan köreibben ránk mért örök feladatot, a megértést és a megértetést” (Bacsó 1989. 149). Ezt mutatja Goya grafikai sorozatának nyitódarabja, *Az eljövendő komor sejtelméi*, ahol egy magányos, a Semmi előtt álló alakot látunk. Erre a semmibe vetettségre Schleiermacher teológiai választ kínál, a végességből adódó egyediség felvállalására szólítva. Bacsó Béla pedig szintén követi alkotói imperatívuszukat, mely szerint „a megértés állandó feladat” (Bacsó 1989. 153).

## II. PORTÉELMÉLET

A 2012-ben megjelent *Ön-arc-kép* Bacsó Béla legegységesebb könyve. Fő tézisét idézve „a portré [...] nem a magában álló szubjektum bemutatása, hanem épp a vélt identitást, a *látszólagos én-azonosságot* rendíti meg” (Bacsó 2012. 17, kiemelés az eredetiben). A művészet esztétikai tapasztalatát jellemző kibillenés és elbizonytalanítás itt még elemibb módon érzékelhető. A könyv nem egy történeti nyomvonalat követ, hanem problémákat vizsgál és műveket elemez. A tárgyalt festmények sokfélék és sokrétűek (Raffaello, Dürer, Picasso, Tiziano, Rubens, Hogarth, Delacroix alkotásai), található köztük kettős portré, portré, önarckép és csoportos portré. A gazdag válogatásból csak két kép- és egy szövegelemzést emelek ki, mivel véleményem szerint ezek a legszemélyesebbek. Bacsó Béla több egyetemi kurzust tartott Goya festészetéről, így nem meglepő, hogy ebben a könyvben is külön fejezetben tárgyalja művészetét (*A portré és az ész patológija*). Itt újra visszatér Max Raphael fekete színéről írt könyvéhez, mely szerint Goyánál a tér mindig közömbös az ember iránt. Goya nem a megfigyelő, hanem a megfigyelt szemszögét ábrázolja, aki kiszolgáltatott, védtelen és elrejtteni próbálja magát. A festő magát is kiteszi az élve boncoló pillantásoknak, miközben önmaga legszigorúbb bírálója. *Az ész álma szörnyeket szül* című képen, ahogy Ba-

csó kiemeli, a szörnyek eredetileg a festő alakváltozatai lettek volna, így a képen megjelenő szorongás az önazonosság elvesztésére utal. Ugyanakkor Goya számára az egész világ színjáték, látszat és csalás, melyet illúzióktól mentes és groteszk módon jelenít meg. Az ész és az esztelenség elválaszthatatlan egymástól, így nem meglepő, hogy „*az ész az esztelenség bemutatása kerülőútján keresztül válik önmaga terapeutájává*” (Bacsó 2012. 222, kiemelés az eredetiben). Nagyon érdekes, ahogy Bacsó a karikatúrákban megjelenő „örökérvényű komikumot” vizsgálja (részben Baudelaire nyomán), és azt, ahogy a „valószerűen iszonyatos” feltűnik ezeken az ábrázolásokon. A valós és a nem valós kapcsolata foglalkoztatja, vagy még inkább az az átfordulás, ahogy a „valósnál valósabb nem valóságos” átfordítja az értelmet a nem értelemben, vagy a nem értelmet értelmezhetővé teszi a felszabadult nevetésben. A Goya képei által kiváltott nevetés „tárgya [...] az ember *a maga semmisségében, amit oly szívesen leplez el önmaga előtt létezése önfenntartó és önmegőrtő játszmáiban*” (Bacsó 2012. 225, kiemelés az eredetiben). Goya kegyetlen és tisztánlátó tekintete a semmibe vetett ember semmisségét tárja elénk, és ebben az alakban magunkra ismerhetünk.

A könyv nemcsak képeket, de szövegeket is elemez, melyek közül a legsebbebb példa Jacques Derrida *Mémoires d'aveugle (Vak emlékiratok)* című könyve, a Louvre-ban megrendezett kiállítás katalógusszövege, ahol a kiállítás anyagát is Derrida válogatta. A kiállítás témája a vakság volt (ennek személyes előzménye Derrida arcidegbénulása, melynek nyomán az egyik szeme szinte mozdulatlanná vált). Bacsó azt a kérdést emeli ki, hogy képes-e az ember egyáltalán önmagát látni, és arra a következtetésre jut, hogy az önábrázolás mindig „*vak valamire és önmaga iránt*” (Bacsó 2012. 248, kiemelés az eredetiben). Az igazi portré nem a látható ábrázolása, hanem a láthatón túl azt mutatja meg, ami láthatatlan. Nem véletlenül emeli ki Antoine Coypel *A tévedés* című képét, melyen egy vakon tapogatózó alakot látunk (emlékezzünk vissza *A megértés művészete* Schleiermacher-elemzésének címére: *A tévedés elkerülhetetlensége*). A teljes, tiszta látás lehetetlen. Az ember az önmagáról kialakult kép foglya, ezért gyakran a vakság tapasztalata vagy a látás elhomályosulása segít abban, hogy rálássunk látásunk vakfoltjaira.

Az *Ön-arc-képből* szintén fontos kiemelni a Manet-ről szóló fejezetet, melynek címe: „*A létezés szünete*”. Ez elsősorban az arc és a portré állandó változását hangsúlyozza. Bacsó szerint a portré olyan fragmentum vagy vonatkozásaiból kimetszett vázlat, amelyen „*valaki mint más jelenik meg*” (Bacsó 2012. 264, kiemelés az eredetiben). Manet az a festő, aki pontosan tudatában volt annak, hogy a szem – miközben rögzíteni akar valamit – állandóan túlmegegy a látható tartományon. Ezért „Manet *ön-arc-képe* egy olyan pillantás eredményeképp születik, ami a test egészének eleven jelenlétét, mozgását, rögzíthetetlen kontúrját igyekszik visszaadni” (Bacsó 2012. 266, kiemelés az eredetiben). A portré soha nem a már ismerttet rögzíti, hanem egy még ismeretlen felé mutat. Ez még inkább érezhető a kései portrékon, ahol az „*arc anonimitása*” intéz kérdést a szemlélőhöz (Bacsó 2012. 275, kiemelés az eredetiben). Ezek a Georges Bataille és Michel Foucault

által is elemzett képek megjelenítik az embert „a maga ismeretlenségében és megütköztető elevenségében, még akkor is, ha teljes nyugalomban van” (Bacsó 2012. 276).

Összességében a portréről elmondható, hogy egyszerre átlátható és homályos, mint ahogy minden kép – a Bacsó által nagyra tartott Louis Marin belátását idézve – „*opacitás és transzparencia* erőterében képződik” (Bacsó 2012. 295, kiemelés az eredetiben).

Érdemes megjegyezni, hogy a következő könyv (*Tapasztalat és esztétika*) még egy lépéssel továbbviszi a portré kérdését, még hozzá a portré destruálása felé. Az itt idézett példa Francis Bacon esete, aki önmaga bemutatásának lehetetlenségére ráébredve, válaszképp a szüntelen változásban lévő én destrukcióját választotta. A Bacon képeit jellemző patognómia nem pusztán egy deformált képalkotási mód, hanem „*a lélek szenvedélyét a test kifejező megjelenítésén keresztül*” fejezi ki (Bacsó 2016. 180, kiemelés az eredetiben). Ez a kifejezési mód pedig – ahogy erre nagy Bacon-monográfiájában Gilles Deleuze is felfigyelt (Deleuze 2014) – a torzulás. Bacsó ugyanakkor még mélyebb, egzisztenciális értelmet ad ennek a torzulásnak, azt állítva, hogy „a destruált portrén az ember képe itt úgy tűnik ki, mintha az ember maga elől igyekezne kitérni, ám állandóan és elkerülhetetlenül önmaga foglya marad, újra és újra maga előtt válik védtelenné és kiszolgáltatottá, hiszen már nem védi az arc” (Bacsó 2016. 189).

### III. PAUL KLEE

Az utolsó könyv, ahogy a bevezetésben utaltam rá, a címével ellentétben nem egy hagyományos művészmonográfia (aki egy színes, gazdagon illusztrált könyvet várna, az csalódni fog, a könyvben szándékosan nincsenek reprodukciók), sokkal inkább Bacsó Béla kép- és alkotáselméletének lényegre törő kifejtése. Ezért is szükségszerű, hogy olyan művész álljon a középpontban, aki erősen önreflexív, és akinél az elmélet és a gyakorlati megvalósítás szétválaszthatatlan. Valamint – és ez Bacsó Bélának az igazságért való bátor és harcos kiállását ismerve nem meglepő – az is fontos volt számára, hogy egy olyan művésszel foglalkozzon, akinek az etikai magatartása megkérdőjelezhetetlen, aki saját korának változó tendenciái és formaelvei mellett is állandó értéket képviselt. Klee művészete ezért maradt egyedülálló és a mai napig eleven erővel ható, nem „*múzealizálódott*” (Bacsó 2024, 7).

Bacsó kiemeli a festő többszöri kitaszíttottságát (az „elfajzott művészet” képviselői közé sorolva számos művét megsemmisítették) és kései munkáinak közegtelségét, valamint azt, hogy Klee legfeljebb ironikus versengést folytatott néhány kortársával (Kandinszkijjal, Picassóval stb.), de valójában senkihez sem kapcsolódott.

A monográfia megközelítési módja és hivatkozási bázisa meglehetősen szokatlan. Nem a legismertebb Klee-szakirodalmakat idézi (habár természetesen ezeket is ismeri), és meglepő, hogy említés nélkül hagyja Heidegger Klee-értelmezését. Ehelyett Carl Einstein egy korai szövegéből indul ki (Einstein 1931), mely szerint Klee-nél a realizmus új értelmet nyer, hiszen műveivel nem utánoz vagy leképez, hanem egy konkrét valós elemet új módon alakít ki, és emiatt a forma- és alakképzés nála a valóság átváltoztatásához és újraképzéséhez vezet. Szintén Carl Einstein figyelt fel arra, hogy „Klee messzebbre tekint”, vagyis eltűnt képhagyományok és ábrázolási technikák (pl. afrikai művészet, kép-írás) jelennek meg a műveiben, így képhasználata archaikus-primitív értelemmel is bír. Max Raphael kapcsán már láttuk, hogy Bacsó mindig feladatának tekintette a háttérbe szorult vagy elfedett életművek újra felfedezését, így most a szintén tragikus sorsú (1940-ben öngyilkosságot elkövető) Carl Einstein teoretikus munkásságára és jelentőségére hívja fel a figyelmet, részben Georges Didi-Hubermanhoz kapcsolódva (Didi-Huberman 1995). Einstein ugyan nem írta meg tervezett Klee-könyvét, viszont Braque-ról egy nagyszerű elemzést írt, melynek számos gondolata – az avantgárd kísérletezésektől való elfordulás, az absztrakt művészet mint „ellenvalóság” – Klee művészetére is érvényes.

A könyv további részei Klee írásait és képeit vizsgálják, szoros összefüggésükben és egymásra utalásukban. Bacsó az írások kapcsán néhány visszatérő alapotívumot emel ki: a műalkotások maszk-jellegét (minden mű egy maszk, amely mögé elrejtőzik az ember), a szerepjátékok iróniáját (mely az alakok önleleplező megmutakozásának és játékos rejtőzésének kettősségében áll), valamint a játék kitüntetett szerepét. Szintén meghatározó a természetábrázolás kérdése, hiszen ahogy Klee alkotói hitvallásában megfogalmazta: „a művészet nem visszaadja a láthatót, hanem láthatóvá tesz” (Klee é. n.), és emiatt a teremtéshez hasonló. A könyv behatóan elemzi a művésznak a természettel folytatott párbeszédét, ahol ő maga is a természet része, és így nem a természet pusztá látása révén, hanem annak működési elvét megértve hozza létre alkotásait. A művészt a teremtő természet (*natura naturans*) részeként a képek abban segítik, hogy elérjen egy új természetiséghez (*eine neue Naturlichkeit*). Bacsó Bélát idézve:

A művésznak a megfelelő művészi eszközt kell megtalálnia ahhoz, hogy kép szülessen, ezen áll vagy bukik minden – állítja Klee. A műalkotás alapja az az elérhetetlen és lehetetlen „ős-alap” (*Urgrund*), ahova a művésznak a mű megalkotása során mégis le kell szállnia, ám semmi biztosíték nem adott a számára, hogy amit elért, az hordképes lesz a műve számára. (Bacsó 2024. 85.)

Az 1925-ben írt *Pedagógia vázlatkönyv* elemzése szintén azt igazolja, hogy Klee tudományos alapokra helyezte képalkotási módszerét. Ebből Bacsó elsősorban a tér problémáját emeli ki, és azt a formaképződést elemzi, mely egy végtelen irányba tartó mozgás. Valamint hangsúlyozza, hogy Klee elszakad a művé-

szet pusztán konstruktív felfogásától (a művész szavait idézve: „konstruálunk és konstruálunk, de az *intuício* még mindig jó dolog”), és kiterjeszti művészetét arra a szférára, melyet hol imagináriusnak, hol intuíciónak nevez. Ugyanakkor Kandinszkij útját sem követi, mivel „Klee nem az absztrakt szellemet célozza művével, hanem legfeljebb egy olyan absztrakciót, amely a valóst, az evilágit keresi a széthullóban” (Bacsó 2024. 115–116). Érdekes ezen a ponton hangsúlyozni a Klee-monográfia szigorú racionalitását, Bacsó mintegy letilt minden miszticizmusra utaló elemet, következetesen megmarad az ész határain belül.

Az utolsó fejezetek a képekre fókuszálnak, azonnal felismerhető „kézjegyjellegüket” vizsgálva. Bacsó értelmezésében Klee művei nem jelölő, hanem jel-szerű alkotások, az alkotó kéz művei, ezért szabad gesztikus mozgások jellemzik őket. Ugyanakkor olyan kép-írások, sőt gyakran titkosírás-képek, ahol „a festmény olyan írásként jelenik meg, amely valamiről tanúskodik, ám senki sem érti már a feliratot, esetleg csak néhány beavatott” (Bacsó 2024. 118). Némiképp meglepő, hogy ezáltal Klee képei Cy Twombly művei mellé kerülnek, melyek Roland Barthes szerint (Barthes 2000) meghiúsítják olvasási képességünket, és amelyekben szintén az alkotó kéz nyomát figyelhetjük meg. Továbbá, újabb szokatlan párhuzammal, az elemzés rámutat az informel művészetben megfigyelhető Klee-hatásra, mivel a mű itt is elhalasztja saját beteljesülését és formátlan alakulása válik meghatározóvá.

Bacsó Béla szerint a kései művek (melyeknek egy rövid zárófejezetet szentel) lényegileg nem különböznek a korábbiaktól, hiszen – ahogy Henri Michaux ihletett Klee-esszéjében megfogalmazta (Michaux 2015) – a vonal kalandjait figyelhetjük meg bennük, a „gondolkodó vonal” útját. Mégis, ahogy Bacsó kiemeli, ezekben a művekben még erőteljesebb a dramatikus és komikus elemek együttes jelenléte. Klee humora elsősorban abból fakad, hogy illúziók nélkül néz szembe az emberrel és önmagával. Ezt figyelhetjük meg Voltaire *Candide*-jához készült illusztrációiban, ahol kis pálcikaemberek próbálnak ellenállni a társadalmi nyomásnak. Valamint Klee utolsó alkotói éveiben egyre tudatosabban szembesül az idő múlásával, így nyomatékosabbá válik a művek tragikus jellege. Az értelmezőt idézve: „a szűkös idővel való számvetés irányítja a kezét”, ez figyelhető meg az *Önmagával harcol* (1939) képen, ahol „egy magával küzdő alakot látunk, amely hihetetlen elánnal igyekszik egyberendezni önmagát és így saját alakját” (Bacsó 2024. 143).

Őszintén bevallom, én a könyv zárófejezetét nem tudom nem önvallomásként olvasni. Emlékszem, hogy Bacsó Béla mennyire szerette Klee angyalait, melyeknek itt kivételesen szép elemzést szentel. Az angyalok olyan sietős hírnökök vagy mélázó lények, akik az ember kétségbeesett másai, mivel minden segítőkész törekvésük ellenére sem érnek el eredményt. A *Keletkező angyal* (1934) mintegy összegzi Klee ars poeticáját, maga a tiszta formálódás, mely mindeközben láthatóvá teszi a láthatatlant, mivel az angyalok azon tulajdonságára utal, hogy bár túl vannak a láthatóság tartományán, mégis egy adott pilla-

natban (egy szempillantásban: *Augenblick*) hirtelen és váratlanul megmutatkozhatnak, és ez még a legreménytelenebb helyzetben is bizalommal töltheti el az embert. Bacsó Béla megrendítő sorait idézve: „Klee anyalképei számtalan változatban jelennek meg: hol a vonalvezetés káoszában elvesző figurával, hol a vonalkaland egyértelmű kezelésével (*docta manus*) juttatnak el minket oda, hogy felismerjünk valami kiutat, még ha az nem is létezik” (Bacsó 2024. 150, kiemelés az eredetiben).

#### IV. MŰVÉSZETI TAPASZTALAT ÉS (ÖN)MEGÉRTÉS

Az első és az utolsó könyv egyaránt kirajzolja Bacsó Béla esztétikai gondolkodásának játéktérét: a művészet tapasztalata és megértése között. A műalkotással való találkozás mindvégig kibillentő és megrendítő tapasztalat marad, miközben az értelmezőt nem annyira a kész, mint inkább a formálódó formák, az alkotás genezise érdekli, melynek során a művész a természet (ös)mintájához nyúl vissza. Az egész életműben szintén központi téma a kép és az írás kapcsolata: miként válhat a kép írássá, hogyan lehet szavakba önteni a képeken megjelenő látványt? Ahogy folyamatosan tematizálódik a látás kérdése is, mely túlmegy minden észleleten, és ahogy Klee festészete igazolja, a láthatatlan felé mutat. A művészet szüntelenül kérdőre vonja biztosnak hitt tudásunk, kimozdít minket alapfeltevéseinkből, és így vezet el új felismerésekhez. A hermeneutának, a fenomenológusnak és az esztétának egyaránt el kell ismernie, hogy a művészet mindig többet tud, mint amennyit mi tudunk vagy tudhatunk. Ahogy Klee megfogalmazta: „A művészet tudatlan játékot játszik a végső dolgokkal, mégis eléri őket.” Ezért jelentheti a művészet megértése az élet legnagyobb kihívását és beteljesíthetetlen feladatát.

„Egyszer meg kellene érteni azt a látszólag magától értetődőnek tűnő kijelentést, hogy az esztétikai tapasztalat is az önmegértés egyik módja” – mondta Bacsó Béla egyetemi búcsúelőadásán, melyet a szép és az illő (*kalon – prepon*) kérdéséről tartott. Ő maga, egész élete során, az önmegértés ezen lényegi módját gyakorolta.

#### IRODALOM

- Bacsó Béla 1989. *A megértés művészete – a művészet megértése*. Budapest, Magvető Könyvkiadó.  
 Bacsó Béla 1996. *A szó árnyéka (Paul Celan költészetéről)*. Budapest, Jelenkor Kiadó.  
 Bacsó Béla 2012. *Ön-arc-kép. Szempontok a portréhoz*. Budapest, Kijárat Kiadó.  
 Bacsó Béla 2016. *Tapasztalat és esztétika*. Budapest, Kijárat Kiadó.  
 Bacsó Béla 2024. *Paul Klee*. Budapest, Kijárat Kiadó.  
 Barthes, Roland 2000. Cy Twombly (avagy Non multa sed multum). Ford. Szigeti Csaba. *Új Holnap*. 45/3. 71–87.

- Deleuze, Gilles 2014. *Francis Bacon. Az érzet logikája*. Ford. Seregi Tamás. Budapest, Atlantisz.
- Didi-Huberman, Georges 1995. *La Ressemblance informe ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille*. Paris, Éditions Macula.
- Einstein, Carl 1931. *Die Kunst des 20. Jahrhunderts*. Berlin, Propyläen.
- Klee, Paul é. n. *Alkotói vallomás*. Ford. Tillmann József. <https://www.c3.hu/~tillmann/forditasok/Klee/Alkot.html> (utoljára megtekintve 2024. júl. 2.)
- Michaux, Henri 2015. *Vonalkalandok*. Ford. Juhász Katalin. Budapest, Bozóthegy Kiadó.
- Raphael, Max 1984. *Die Farbe Schwarz*. Frankfurt am Main, Qumran.
- Raphael, Max 1968. *The Demands of Art*. Princeton University Press.



## Bacsó Béla filozófiai és esztétikai szövegközléseiről

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20382>

A szövegközléseket és a fordításokat általában nem tekintik önálló tudományos teljesítménynek, mondván: ezt mégsem lehet összecserélni önálló tanulmányok és könyvek megírásával és publikálásával. Csakhogy most Magyarországon vagyunk, a rendszerváltás körüli években. A nyolcvanas évekre kialakult egy széles értelemben vett beállítottság, amely arra a felismerésre épült, hogy a magyar filozófiában (de mondhatnám: a magyar humánkultúrában) félelmetes elmaradottság és provincializmus uralkodik. Néhány adalék a történelmi-kulturális keretfeltételekhez: az országba (könyvesboltokba, könyvtárakba) hivatalos úton nem jöhettek nyugati könyvek, folyóiratok és újságok. Aztán valami mégis változott: már a nyolcvanas évek első felében felbukkantak a kisebb-nagyobb kivételek: nagyon elvétve egy-egy nagy sikerű könyv megjelent az Akadémiai Könyvtár polcain, aztán elkezdtek rendszeresen érkezni a különböző összkiadások kötetei (Heidegger-összkiadás, Adorno-összkiadás), aztán – a német turistákra gondolva – egy-egy újságosnál megjelentek nyugati napilapok is. Ebben a „szellemi sivatagban” kétségtelenül Bacsó Béla volt a legzseniálisabb tájékozódó. Hogy ezt hogyan csinálta, az számomra titok volt és maradt. Ha kérdeztem, kérdeztük, hogy mi ez a titok, általában csak kitérően mosolygott.<sup>1</sup>

Bacsó Béla első könyve *A megértés művészete – a művészet megértése* címmel jelent meg a JAK-füzetek 48. köteteként, 1989-ben. A harmincas évei vége felé járó szerző már ekkor a hermeneutikai tradíció legfelkészültebb ismerője volt – ez a könyve is már óriási tudásanyagot mozgat. Most a bevezetés nyitó sorait szeretném idézni: „Ma már aligha mondhatjuk el, hogy a hermeneutika egyetlen és tiszta formában létezik, és a hermeneutika feladata ez és ez lenne.” (Bacsó 1989. 7.) Vagyis a hermeneutika is különböző irányzatokra és műhelyekre esett szét; a feladat ezek megismertetése és bemutatása lenne – a sokszínűség erőteljes

<sup>1</sup> A kilencvenes évek elején találkoztunk egyszer, ha jól emlékszem, az Akadémiai Könyvtárban. Én Frankfurtból jöttem haza, ahol esztétikát is hallgattam, erre ő nekem a japán esztétikai irányzatokról beszélt, amelyekről én nem is hallottam. Ebből lett az *Athenaeum* című folyóirat 1994/3-as száma; a folyóiratról majd később.

kiemelése mellett. De most azt javaslom, hogy nézzük meg közelebbről a címet, mit jelenthet a benne lévő gondolatjel. Egyrészt tudjuk, hogy a „megértés művészete” a hermeneutika klasszikus meghatározása már Schleiermacher óta. Másrészt a „művészet” kitüntetett tárgya az így értelmezett hermeneutikának, ezt tanulhattuk Diltheytől és Gadamertől. A cím tehát azt jelentheti, hogy a hermeneutika (klasszikus) elméletétől el kell jutni addig, hogy a hermeneutika magába fogadja az esztétikát. Vagy ha ezt még megfordíthatjuk, akkor azt is mondhatjuk, hogy a hermeneutika kitüntetett területe mindenképpen a művészet megértése lesz. „Egyet azonban biztosan látunk, a hermeneutikának (ars interpretandi) az európai gondolkodásban folytonos hagyománya volt az ókori retorikával ötvözött formájától a középkori és újkori biblia-exegézisig és a legújabb kori lét-hermeneutikává bővült formájáig.” (Uo.) Ezzel tulajdonképpen a heideggeri koncepcióig jutottunk el, de még innen is egy nagy lépés a gadameri hermeneutikáig, amely Bacsó Béla egész műveltségében központi helyet foglalt el. „Amire törekedhetünk, az néhány reprezentatív vállalkozás lényeges elemeinek kiemelése és alkalmazása a modern esztétika területén.” (Uo.) Ezt tették Bacsó Béla tanulmányai, de ezt tették azok a dolgozatok is, amelyeket közreadott.

## I. ATHENÆUM

A rendszerváltás körül (a szabad megszólalás mámorában) óriási folyóirat-alapítási láz alakult ki. Az újonnan alapított folyóiratok közül a legrangosabb kétségkívül a *Holmi* volt, amelyet Réz Pál alapított 1989-ben. A következő rovatokkal: vers, széppróza, bírálat. És jöttek a filozófiai folyóiratok is: a *Gond* (filozófiai esszé-folyóirat), Vajda Mihály főszerkesztésével, a debreceni műhely folyóirata (1992-től), a szintén debreceni *Határ*, a *Pompeji*, Darvasi László főszerkesztésével (Szeged); a *Nappali ház*, amelyek ugyan irodalmi lapok voltak, de nagyon sok bölcséleti esszét és fordítást is közöltek. És kis késéssel 1999-ben Pécsen is elindult a *Passim* című lap, két akkori diák (Hrubi Attila és Leiszter Attila) kezdeményezésére és szerkesztésében, de ugyanekkor jött létre a *Vulgo* című bölcséleti folyóirat Debrecenben. Ezek a folyóiratok (a *Holmit* leszámítva) nem voltak túl hosszú életűek, de mégis egy hallatlan kulturális pezsgést hoztak magukkal. (A korábbi filozófiai folyóiratok szabályos válságba kerültek: A *Magyar Filozófiai Szemle* jelentősége erősen visszaszorult, a *Filozófiai Figyelő* pedig meg is szűnt.)<sup>2</sup>

<sup>2</sup> E rendszerváltás utáni szellemi pezsgésnek a történetét még meg kellene írni, mint ahogy azt is, hogy a filozófia ebben döntő szerepet játszott. A vidéki nagyvárosok bölcsészkarai is ekkor kaptak engedélyt a filozófia szakos képzésre, a szakra jelentkezők száma pedig ekkoriban érte el a csúcspontját.

Ebbe a kontextusba illeszkedik a Bacsó Béla által egy személyben szerkesztett *Athenaeum* című folyóirat, negyedéves lapként 1991-től jelent meg, és összesen tíz száma készült el.<sup>3</sup> A megjelenést először a Postabank, az Európai Magyarországért Alapítvány és a Dürer Nyomda támogatta. Majd két évvel később már ezek: az Európai Magyarországért Alapítvány, a József Attila Kulturális és Szociális Alapítvány és a Soros Alapítvány. Azt sejthetjük, hogy a támogatók nem a folyóiratot általában, hanem egyes számokat támogattak. Ezt meg is lehetett csinálni, mert a számok mind tematikusak voltak. Az *Athenaeum* a korabeli folyóiratok közül már a külsejével is kiemelkedett: a fehér fényes borítója adott neki egy „előkelő” kinézetet, tulajdonképpen inkább egy könyvhöz hasonlított. A folyóirat élén nincs programatikus előszó. Az első szám tematikus címe ez volt: *Mi az esztétika?* A folyóirat Gadamer egyik tanulmányával kezdődött, amelyhez csatlakozott egy nagyon fontos lábjegyzet, amely a periodika egész programját tekintve is beszédes: „Gadamer professzornak ezt az írását, melyet lapunk számára küldött el, olyan általános bevezetőnek tekintjük, mely túl minden filozófiai irányzatosságon a *lényegi kérdésre és létezésünk kérdésességére*, valamint a *sokféleltséget éltető megértésre* irányítja a figyelmet.” (Gadamer 1991. 3, Bacsó Béla szerkesztői jegyzete, kiemelések tőlem – W. J.) Vagyis: a különböző filozófiai irányzatokat, megközelítéseket a folyóirat egy hermeneutikai bázisból kiindulva fogja áttekinteni és tálalni. A szám közepén aztán egy Heidegger-tanulmány szerepel, az 1967-ben a görög Tudományos és Művészeti Akadémia meghívására tartott előadás.<sup>4</sup> (Ez a szöveg egy fontos kiegészítése *A műalkotás eredetének*.) Gadamer tanulmánya nyilván a gesztusértéke miatt került a szám élére, a nyelvekről és azok sokféleltségéről szól – mint amelyek bázisán a megértés egyáltalán létrejöhet.

Mit jelent [...] vita közben „észnél lenni” (vernünftig sein)? Nyilvánvalóan azt jelenti, hogy azt, amit a másik mondani akart, pozitív intencióiban kell felfognunk. Ha a másikat ilyen értelemben megértem, akkor kerülhet csak arra sor, hogy vitás kérdésekben esetleg megoldásra jussunk. Minden diplomácia azon nyugszik, hogy észrevegyük és megragadjuk ezeket a lehetőségeket. (Gadamer 1991. 13.)

A hermeneutika most nem a művészet megértésének eszköze, hanem a diplomácia univerzális eszköze, vagy azt is mondhatnánk, hogy a béketeremtés esz-

<sup>3</sup> Az *Athenaeum*nak mint folyóiratcímnek nagy tradíciója van Magyarországon is. Elsőként Bajza József és Vörösmarty Mihály adtak ki ezzel a címmel egy politikai, társadalmi és irodalmi lapot, amely 1837 és 1843 között jelent meg. (Most a további történetről eltekintek.) De Bacsó Béla számára talán ennél is fontosabb volt a Schlegel-fivérek által alapított és kiadott folyóirat. (Ez 1798 és 1800 között jelent meg, és a német romantika centrális orgánuma volt.) Ha nagyon távolról tekintve valamilyen közös vonást szeretnénk találni, akkor az a szellemi pezsgésben való részvétel, illetve annak generálása volt. És valami ilyesmit szeretett volna elérni Bacsó Béla is a rendszerváltás után a maga folyóiratával.

<sup>4</sup> Megjelent a *Gesamtausgabe* 80. kötetében.

köze. Ez a szöveg megjelenésekor (a délszláv háború kitörésekor) éppolyan aktuális volt, mint napjainkban. De a folyóiratot mintha egy kicsit elvinné a maga céljától.

Az első szám utolsó tanulmánya Rüdiger Bubnertől származik, aki Gadamer utolsó asszisztense volt a heidelbergi egyetemen, ekkor azonban már egy frankfurti kerülőút után a tübingeni egyetem professzora volt. Az ő tanulmányának címe: *A jelenkori esztétika némely feltételéről*. Ez a tanulmány is megteremt egy bizonyos kontextust. Eredetileg egy Bubner társszerkesztésében megjelent folyóiratban, a *Neue Hefte für Philosophie*-ban jelent meg, 1973-ban.<sup>5</sup> Az jól érezhető, hogy ez a téma különösen Bubner szívügye volt, aki önálló tanulmánnyal is szerepel az összeállításban. A szám tematikus volt, ezzel a címmel: *Ist eine philosophische Ästhetik möglich?* Bubner ugyanebben az időben dolgozott a hegeli esztétika rövidített változatának kiadásán, amelynek első kötete 1974-ben jelenik meg, és az előszóban behatóan tanulmányozza a nagy rendszeresztétikák csapdait.

A jelen esztétikai kísérletei[nek] [...] a *művészet jelenségeihez* kell igazodniuk, úgy, ahogy e jelenségek a modernitásban kifejlődtek és továbbfejlődnek. Ha e kísérletek ugyanakkor nem tévesztik szem elől azt a mértéket, melyet a múlt nagy esztétikája szabott meg, olyasfajta tág ölelésű *problématudatra* tesznek szert, melynek révén eleve fölénybe kerülnek a szurrogátumok önelégültségével szemben. (Bubner 1991. 152, kiemelések az eredetiben.)

Nem akarok belemenni e mondat kibontásába, de talán nem alaptalan az az érzésünk, hogy itt mintha már meg is kaptuk volna, hogy milyen feltételeknek kell eleget tennie egy jelenkori esztétikának. Bacsó Béla folyóirata egy kicsit elmozdítja a címet: nem az esztétika *feltételeire* kérdez rá, hanem arra, hogy *mi* a filozófiai esztétika? (Ez egy szélesebb, és még az is lehet, hogy egy kicsit termékenyebb kérdés.) Azt is meg kell jegyeznünk, hogy Bubner ebben az időben már eltávolodott, vagy éppen távolodóban van a klasszikus hermeneutikai koncepciótól. Gadamerrel szemben fogalmazza meg azt a kritikai megjegyzést, hogy elemzései a művészet területét elhagyva a hermeneutikát a szellemtudományos megértés felé kormányozza. „A művészet ismét csak egy elsősorban a filozófia által meghatározott szemszögből jelenik meg, amennyiben ugyanis egy eredendően nem a művészetben otthonos kérdést vetítenek rá a művészetre.” (Bubner 1991. 155.) Így – mondhatjuk – Gadamer sem volt képes meghaladni a rendszeresztétikák egyik döntő fogyatékoságát.

<sup>5</sup> A szám 1973-ban jelenik meg, Bubner még ebben az évben lesz a frankfurti egyetem professzora, de a neve mellett még Heidelberg szerepel. A másik két szerkesztő: Konrad Cramer (Gadamernél doktorált és a szám megjelenésének idején még a heidelbergi egyetemen tanársegéd) és Reiner Wiehl (aki a frankfurti egyetemen, Konrad Cramer édesapjánál, Wolfgang Cramernél [aki szintén filozófus volt] doktorált), a szám megjelenésekor a hamburgi egyetem professzora.

A későbbi folyóiratszámok közül az olasz hermeneutika köréből készült „szöveggyűjteményt” szeretném kiemelni. E kötet kitüntetését az is indokolja, hogy Gadamer az *Igazság és módszer*ben többször is hivatkozik Emilio Bettire, de e hivatkozások közül egyik sem szerepel az eredeti 1960-as kiadásban. Grondin ezt írja a maga kiváló kézikönyvében: „Történetileg bizonyosan jogosulatlan Emilio Betti hermeneutikáját Gadamer nézetei után tárgyalni, hiszen az idősebb jogtudós (1890–1968) már Gadamer előtt, 1955-ben előterjesztett egy nagygényű hermeneutikát [*Teoria generale della interpretazione*] címmel.” (Gron-din 2002. 175–176.) Gadamer a második kiadáshoz írt előszóban kezd el vitatkozni Bettivel.

Vizsgálódásaim célja mindenesetre nem az, hogy az interpretáció általános elméletét és módszereinek bemutatását nyújtsam, ahogyan ezt E. Betti kiválóan elvégezte, hanem azt akartam felkutatni, ami a megértés valamennyi módjában közös, és meg akartam mutatni, hogy a megértés *sohasem* egy adott „tárgyhoz” való *szubjektív* hozzáállás. (Gadamer 2003.<sup>2</sup> 15, kiemelések tőlem – W. J.)

Az *Athenæumban* megjelent kereken ötven oldalas Betti-tanulmány közvetlenül az *Igazság és módszer* első kiadása után íródhatott; hivatkozik ugyanis egy előadásra, amely „nemrégén” hangzott el (1959 januárjában), és ugyanakkor már reflektál Gadamer művére. A tanulmány címe: *A hermeneutika mint a szellemtudományok általános módszertana*. Gadamer nagy valószínűséggel erre támaszkodva fogja azt mondani a második kiadáshoz írt előszóban, hogy a hermeneutika márpedig nem módszer. Betti helyenként kritikát is megfogalmaz Gadamerrel szemben:

A Gadamer által javasolt hermeneutikai módszer azért nyilvánvalóan kérdéses, mert bár lehetővé teszi a dologban való egyetértést a szöveg és az olvasó [...] között; de nem kezeskedik a megértés *helyességéért*; mert ehhez az kellene, hogy az elért megértés teljesen adekvátan megfeleljen az alapját képező szöveg értelmének mint szellemi objektivációnak. (Betti 1992. 30.)

Ugyanebben a számban Gianni Vattimo írt kitűnő tanulmányt a hermeneutika aktuális helyzetéről. „A hermeneutika bizonytalan helyet foglal el korunk filozófiájában, legalábbis olyat, amelyet nem rögzített még valamely »kanonizált« [vagy kanonizáló] történetírás.” (Vattimo 1992. 131.) Mintha Bacsó Béla erre gondolva írta volna: „a hermeneutikának [...] az európai gondolkodásban folytonos hagyománya volt.” De a problematikus pontokban Bacsó Béla is nyilvánvalóan egyetértene. Ezek a következők: (1) nyitott kérdés az analitikus filozófiához való viszony; (2) megfontolandó a teológiai komponensek újra aktiválása (a ricœur-i koncepció értelmében); (3) és még az is elképzelhető, hogy a hermeneutika a Frankfurter Iskola által képviselt ideológiakritika egyik alesetévé

válik (uo). A hermeneutika újrafogalmazásának ezekre a problémákra kellene válaszolnia; Bacsó Béla azonban valószínűleg azt mondaná, hogy „ma már aligha mondhatjuk el, hogy a hermeneutika egyetlen és tiszta formában létezik”.

## II. SZÖVEG ÉS INTERPRETÁCIÓ

1991-ben jelent meg a *Szöveg és interpretáció* című gyűjteményes kötet, amely hat szerzőtől tartalmaz kiemelkedő jelentőségű filozófiai-esztétikai dolgozatokat (Bacsó [szerk.] é. n.). A cím Gadamer egyik (a kötetben is szereplő) tanulmányának címét veszi át. Azt is láttuk, hogy korábban Emilio Betti használta az „interpretáció” szót, tulajdonképpen a „megértés” értelmében. Az lehet tehát a benyomásunk, hogy ez a szöveggyűjtemény is a hermeneutika köré szerveződik. De a szerzők nyelvek szerinti egyenletes eloszlása (két német, két francia és két angol esztéta-filozófus) azt is sugallja, hogy itt igazából egy frontális összeállítású kortárs szövegeket tartalmazó filozófiai-esztétikai szöveggyűjteményt kaptunk.

Először is tekintsük át röviden a szövegeket. (1) Heidegger híres előadása, a *Mit jelent gondolkodni?*, 1952-ben a Bajor Rádióban hangzott el. Heidegger a náci szerepvállalása miatti hosszú eltiltás után most térhetett vissza a nyilvánosságba. Sokkoló mondatokat mond, szép lassan, elnyújtott duktusszal.<sup>6</sup> „A legmeggondolkodtatóbb abban mutatkozik meg, hogy még nem gondolkodunk. Még mindig nem, noha a világállapot egyre meggondolkodtatóbbá válik.” (Heidegger é. n. 8, a fordítást kis mértékben módosítottam – W. J.) Ekkor már néhány éve tart a hidegháború. Azt hinnénk talán, hogy a természettudományoktól várhatunk segítséget. Csakhogy: „A tudomány nem gondolkodik. Ez a szokásos elképzelés számára egy megbotránkoztató mondat.” (Heidegger é. n. 9, a fordítást kis mértékben módosítottam – W. J.) A gondolkodás így végső soron a filozófia és a szellemtudományok sajátja, vagyis nagyjából azonos a megértéssel.<sup>7</sup>

(2) Gadamer itt szereplő szövege valóban nagyon jelentős írás. A kiindulópontja az, hogy a megértésnek mindig van egy egzisztenciális dimenziója. „A megértés képessége az ember alapvető adottsága, amely a másokkal való együttélését hordozza, és a nyelv, valamint az egymással folytatott beszélgetés útján megy végbe.” (Gadamer é. n. 17.) Ugyanakkor: „a nyelv soha nem érheti el az individuális személy legvégső, megszüntethetetlen titkát.” (Uo.) A megértés az individualitásra irányul, és ez a nyelven keresztül történik; de a nyelv sohasem képes maradéktalanul megragadni az individuális egyediséget. Ez egy

<sup>6</sup> Az előadás itt meghallgatható: <https://www.youtube.com/watch?v=rQnQefONxM0>

<sup>7</sup> Heidegger így könnyedén felidézi a természettudományok és a szellemtudományok metodológiai szembeállításáról szóló vitát, amiről pedig a *Lét és idő*-ben azt hitte, hogy végleg meghaladta.

lényeges kiegészítése a természettudományok és a szellemtudományok metodológiai szembenállásából kiinduló modern hermeneutikai tradíciónak.

(3) Ezután következik Jacques Derrida egyik leghíresebb és legjellemzőbb tanulmánya, a *La différance*.<sup>8</sup> Derrida a dekonstrukció több alapvető gondolatát vezeti be a *différence* és a *différance* szavak különbségére támaszkodva. „Tehát az »a« betűről fogok beszélni, melyet – úgy tűnik – fontos lesz előbb vagy utóbb a *différence* szó írásképebe bevezetni.” (Derrida é. n. 43, kiemelés az eredetiben.)

Most hogyan is kezdjek az el-különböződés (*différance*) „a”-járól beszélni? Nyilvánvaló, hogy az az, amit sosem lehet *előadni*. Tudniillik csak azt lehet előadni, ami egy bizonyos pillanatban *jelenlévővé* válhat, megnyilatkozhat, mely a maga igazságában, egy jelenlévő, vagy egy jelenlévő prezencia igazságában mint jelenlévő, jelenlévő-létező tud megmutatkozni, meg-jelenülni. (Derrida é. n. 45, kiemelések az eredetiben.)

De most már megígértük, hogy az „a” betűről fogunk beszélni, de hogyan tegyük ezt, ha egyszer nem lehet róla beszélni?

(4) Paul Ricœur tanulmánya *Az élő metafora*<sup>9</sup> záró, nyolcadik fejezetének a szerző által (egy német kiadás számára) lerövidített változata.<sup>10</sup> „E kötet utolsó tanulmánya arra törekszik, hogy egy olyan kutatásterület filozófiai határvidékét tárja fel, amelynek gravitációs központja [...] a hermeneutika síkján, a retorikáról a szemantikára [...] tevődött át.” (Ricœur é. n. 65.) Az előző fejezetek nélkül biztos, hogy nehéz értelmezni ezt a nyitómondatot, de annyi mégis egyértelműnek tűnik, hogy a metaforákat elemezve is a hermeneutika síkján mozgunk. És a szemantikára való áttéréssel pedig beleütközünk a hermeneutika egyik alapvető tételébe: „Nincs diskurzus, mely igényt formálhatna az előfeltevésmentességre, azon egyszerű oknál fogva, hogy a gondolati munka [...] olyan munkafolyamatokat vezet be, melyek ugyanakkor nem tematizálhatók.” (Uo.)

(5) Paul de Man híres tanulmánya, *Ellenszegülés az elméletnek*, a dekonstrukció egyik centrális szövege. Ennek most csak a kiinduló- és a végpontját szeretném felidézni. A kiindulóponton egy kordiagnózis áll:

tudjuk, hogy tizenöt-húsz év óta komoly érdeklődés mutatkozik az iránt, amit irodalomelméletnek szokás nevezni, és hogy az Egyesült Államokban ez az érdeklődés

<sup>8</sup> Gyimesi Tímea a címet merészen *Az el-különböződésnek* fordítja, bár a szövegen belül vissza kell térnie a *différance* szóhoz. Más nyelveken általában meghagyják a címet.

<sup>9</sup> A teljes könyv 2006-ban jelent meg magyarul, Jeney Éva és Földes Györgyi fordításában.

<sup>10</sup> Reinhold Rauh írja egy recenzióban: „A metaforát általában a pontatlan, homályos gondolkodásnak szokták tulajdonítani. Valójában azonban a metaforák minden gondolkodásban benne vannak, mert ez már a nyelv karakteréből következik. Valójában a természettudományok számos alapfogalma is metaforikus. És az is igaz, hogy a metafora alakzata meghatározza az emberek mindennapi észlelését, ha arról van szó, hogy valami újat a régiből határozzunk meg – és az átvitel esetében, mint ahogy azt a pszichoanalízis is ismeri, patológus vonásokat is felvehet.” (Rauh 1986. 417.)



időnként külföldi – többnyire, de nem kizárólag európai – hatások behozatalával és befogadásával esik egybe. Tudjuk továbbá, hogy mostanában az érdeklődésnek ez a hulláma lassacskán elül, amint a kezdeti lelkesedés után egyfajta telítődés, illetve csatlódottság áll be. (de Man é. n. 99.)

Ezeket a sorokat Paul de Man 1982-ben, nem sokkal halála előtt, és Ronald Reagan elnökké választása után írta le. Majd, a teljes gondolatmenetet átugorva, a tanulmány így végződik:

Semmi nem képes legyőzni az ellenszegülést az elméletnek, mivel az elmélet *maga* ez az ellenszegülés. Az irodalomelmélet annál lehetetlenebbé válik, minél magasabbak a célkitűzései és jobbak a módszerei. Mégsem jut válságba; nem tehet mást, mint hogy virágzik, s minél inkább ellenszegülnek neki, annál inkább virágzik, mivel a nyelv, melyet beszél, az önmagának-ellenszegülés nyelve. Továbbra is eldönthetetlen azonban, hogy ez a virágzás diadal avagy bukás. (de Man é. n. 112.)

(Kérdés persze, hogy nem pusztán retorikai-e ez a megoldás.)<sup>11</sup>

(6) Arthur Dantót elsődlegesen a „mi a művészet?” kérdése foglalkoztatja; írt is egy könyvet, *What Art Is* címmel. Erre a kérdésre csak úgy lehet válaszolni, ha egyszerre vesszük figyelembe a filozófiát és a művészettörténetet.

Danto elemzései közérthetőek – egyszerre mozognak a filozófia és a művészet közegeiben, több korszakon átívelően. Az áttekintés Platónnak a művészetről [...] adott meghatározásával kezdődik, és ehhez jön a művészi felfedezések sorozatának említése, a perspektívától a fiziognómiáig. Danto a kötetet Andy Warhol híres dobozainak lenyűgöző tárgyalásával zárja, amelyek immár megkülönböztethetetlenek az általuk ábrázolt hétköznapi tárgyaktól.<sup>12</sup>

A jelen kötetben szereplő tanulmányban Danto (korábbi műveire hivatkozva) a retorikát, a kifejezést és a stílust adja meg olyan fogalmakként, amelyekkel a művészet lényege megragadható.

A három közül, úgy gondolom, a kifejezés fogalma tartozik legszorosabban a művészet fogalmához [...], és ez a vélekedésem megerősítést nyer, ha a műalkotások nem csupán reprezentálnák tárgyukat, hanem, ezen felül, ki is fejeznének róla valamit, amennyiben van tárgyuk. (Danto é. n. 129.)

<sup>11</sup> A kötetben Paul de Manról szerepel még egy tanulmány, a *Szemiotológia és retorika*, de ettől most eltekintek.

<sup>12</sup> Részlet Danto *What Art Is* (New Haven, Yale University Press, 2013) című könyvének absztraktjából: <https://philpapers.org/rec/DANWAI-2>

És Bacsó Béla minden bizonnyal úgy gondolta, hogy a „mi a művészet?” kérdése mögött a „mi az esztétika?” kérdése is ott áll; ami ugye az első *Athenæum*-szám tematikus összeállításának alapkérdése volt.

Végül szeretnék egy pillantást vetni az utószóra, amelyet Bacsó Béla ehhez az összeállításhoz írt. Első ránézésre meglepő, hogy most nem a hermeneutikai súlypontot hangsúlyozza, és nem is a frontális megközelítést követi, hanem ezt írja:

Aki kellő figyelmességgel végigolvassa a kötetben található írásokat, annak egyértelműen ki fog tűnni, hogy az utóbbi időszak esztétikai és filozófiai kísérleteinek legfőbb iránya a gondolkodás körében még fellelhető metafizikai maradványok kritikája és felszámolása. (Bacsó é. n. 169.)

Nem biztos, hogy a „figyelmes” olvasók közé tartoztam volna, de azt tudom, hogy ez a tendencia már a 20. század húszas évei óta magától értetődőnek számított. Az utószóból kiderül: annak ellenére, hogy a cím a hermeneutika centralitását sugallta, tulajdonképpen egy kétpólusú válogatással állunk szemben: a hermeneutika (Heidegger, Gadamer, Ricoeur) áll szemben a dekonstrukcióval (Derrida, Paul de Man). És ezt én teszem hozzá: egyedül az analitikus beállítottságú Danto nem fér bele ebbe a sémába. (Az utószó persze sokkal több utalás-összefüggést és kapcsolódási pontot tár fel.) „Nem kívánom elsimítani korszakunk két alapvető gondolkodási irányának, az egzisztencia-értésén nyugvó hermeneutikának és a dekonstruktivizmusnak a különbségét.” (Bacsó é. n. 170.) Az egy kötetbe való befoglalás még talán sugallhatott is volna valami ilyesmit, maradjon csak meg a különbség és a távolság. De ugyanakkor vannak olyan vonások és szempontok, amelyek képesek a köztük lévő már-már megszilárdult ellentétet gyengíteni. Ha ezeket most nem is fogom végigvenni, annyit szeretnék kimondani, hogy Bacsó Béla nemzetközileg is a legelső között kezdte el relativizálni, illetve megkérdőjelezni a két gondolkodási irány radikális szembeállítását. És nagy valószínűséggel ez a kétely volt a kötet szerkesztésének legalapvetőbb gondolata.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> A német filozófiai életben csak 1995 és 2005 között bontakozott ki egy érdeklődésre számot tartó vita Albrecht Wellmer és Emil Angehrn között, amely nem is annyira vita volt, mert a két fél egymást erősítette. Nagyjából a közös alapbeállítottság az volt, hogy a hermeneutikát és a dekonstrukciót úgy lehet összekötni, hogy a hermeneutika az átfogóbb, amely még a dekonstrukciót is magában foglalja.

### III. A HERMENEUTIKA SZEREPÉNEK ÉS FUNKCIÓJÁNAK MEGVÁLTOZÁSA

*A megértés művészete – a művészet megértésének* egyik tanulmánya a „hermeneutikai kérdésfeltevés aktualitásáról” beszél (Bacsó 1989a. 97). (A „funkció” itt nagyjából egybecsúszik a „feladattal”, amelyről korábban pedig – az előszó alapján – azt mondtuk, hogy nem lehet megmondani, hogy „ez és ez” lenne.) Az aktualitásról beszélünk tehát – 1989-ben. Bacsó Béla most a heideggeri koncepció nyomvonalait követi: a megértés nem tudományos aktusként vagy teljesítményként, hanem a *Dasein* létmódjaként jelenik meg. S ezt a szerző egy kritikai konstellációvá alakítja át: „A tökéletesen birtokolt-uralt világ a maga zárt értelemhorizontjával, valóban szorongásunk legfőbb oka lenne, hiszen benne többé semmi sem szorulna értelmezésre, a megértő ember többé nem állna alternatívák előtt.” (Bacsó 1989a. 121–122.) Adorno ebben az esetben „totálisan integrált társadalomról” beszélt volna – és ilyen volt a késő-szocializmus zárt világa is. A hermeneutikának ilyen körülmények között felszabadító hatása lehet: „A filozófiai hermeneutikától [...] megtanulhatjuk, hogy a megértéssel »részévé válunk« a világnak, s benne mindannak, ami rávilágít létezésünk lényegére, hogy ez a világ máshogy is legyen.” (Bacsó 1989a. 122.) Aztán részévé váltunk a világnak, és a világ „máshogy” is lett – és jött a rendszerváltás. És utána jöttek a szövegkiadások: a világ mássá vált, és most az a feladat, hogy szellemileg is másmilyenné tegyük. De most már a hermeneutika szerepe és funkciója is megváltozik, egy meghatározó nézőponttá lesz. És – ez derült ki a fenti áttekintéséből – a hermeneutika aktualitása vagy feladata most kettős jelentést kap: (1) a hermeneutika perspektívájából kiindulva lehet és kell megfogalmazni az esztétika lehetőségére vonatkozó kérdést; (2) és szintén a hermeneutika perspektívájából kiindulva kell rátekintenünk korunk két meghatározó gondolati áramlatának viszonyára (azaz a hermeneutika és a dekonstrukció viszonyára). Ezek a szövegkiadások így hallatlan súlyt és jelentőséget kapnak. A megjelenésük a rendszerváltás utáni évek kiemelkedő filozófiai eseménye volt.

### IRODALOM

- Bacsó Béla 1989. *A megértés művészete – a művészet megértése*. Budapest, Magvető Könyvkiadó.
- Bacsó Béla 1989a. A hermeneutikai hagyomány és a hermeneutikai kérdésfeltevés aktualitása. In Bacsó 1989. 97–122.
- Bacsó Béla (szerk.) é. n. *Szöveg és interpretáció*. H. n., Cserépfalvi Kiadó.
- Bacsó Béla é. n. Néhány megjegyzés a hermeneutikához és a dekonstruktivizmushoz. In Bacsó (szerk.) é. n. 169–173.
- Betti, Emilio 1992. A hermeneutika mint a szellemtudományok általános módszertana. Ford. Bonyhai Gábor. *Athenaeum*. 1992. 1. kötet, 2. füzet. 3–52.
- Bubner, Rüdiger 1991. A jelenkori esztétika némely feltételéről. Ford. Mesterházi Miklós. *Athenaeum*. 1. kötet, 1. füzet. 151–189.

- Danto, Arthur é. n. Metafora, kifejezés és stílus. Ford. Sajó Sándor. In Bacsó (szerk.) é. n. 129–167.
- de Man, Paul é. n. Ellenszegülés az elméletnek. Ford. Huba Miklós. In Bacsó (szerk.) é. n. 97–113.
- Derrida, Jacques é. n. Az el-különböződés (La différence). Ford. Gyimesi Tímea. In Bacsó (szerk.) é. n. 43–63.
- Gadamer, Hans-Georg 1991. A nyelvek sokfélesége és a világ megértése. Ford. Egyedi András. *Athenæum*. 1. kötet, 1. füzet. 3–14.
- Gadamer, Hans-Georg 2003.<sup>2</sup> *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Osiris Kiadó.
- Gadamer, Hans-Georg é. n. Szöveg és interpretáció. Ford. Hévizi Ottó. In Bacsó (szerk.) é. n. 17–39.
- Grondin, Jean 2002. *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Ford. Nyíró Miklós. Budapest, Osiris Kiadó.
- Heidegger, Martin é. n. Mit jelent gondolkodni? Ford. Pongrácz Tibor. In Bacsó (szerk.) é. n. 7–16.
- Rauh, Reinhold 1986. *Paul Ricœur: Die lebendige Metapher. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe*. Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz. München, Wilhelm Fink Verlag. Content. <https://mediarep.org/server/api/core/bitstreams/0ccc9be7-c49e-4e2a-9238-a5428c7b561c/content>. 417–418.
- Ricœur, Paul é. n. Metafora és filozófia-diskurzus. Ford. Gyimesi Tímea. In Bacsó (szerk.) é. n. 65–96.
- Vattimo, Gianni 1992. A hermeneutika eredményei. Ford. Somlyó Bálint. *Athenæum*. 1992. 1. kötet, 2. füzet. 151–168.



## E számunk szerzői

BEREI BOGLÁRKA (1998) jelenleg az ELTE BTK Filozófia Intézet doktorandusza. Korábban szabad bölcsészet BA, vallástudomány MA szakokat a KRE BTK-n végezte. Kutatási területei: 17. századi természetfilozófia, lélekfilozófia, az akarat szabadságának problematikája.

E-mail: berei.bogi@gmail.com

BOROS GÁBOR a Károli Gáspár Református Egyetem filozófiaprofesszora. Fő kutatási területei a kora újkori filozófia, az érzelmek filozófiája, a filozófiai hermeneutika. Számos monográfiát és szaktanulmányt publikált az ezekhez a területekhez tartozó gondolkodókról és témákról. Több fontos művet is lefordított magyarra, például Spinoza *Etikáját*, Descartes *Elmélkedéseit*, Koselleck *Kritika és válság* című művét.

E-mail: boros.gabor@iif.hu

CZÉTÁNY GYÖRGY óraadó tanár a Magyar Testnevelési és Sporttudományi Egyetem Társadalomtudományi Tanszékén. Doktori tanulmányait az ELTE BTK Újkori filozófiatörténeti doktori iskolájában végezte. A disszertáció alapján megírt *A transzcendentális illúzió keletkezés és története* című könyve 2015-ben jelent meg a Cogito-sorozatban. 2019-ben két további könyve került kiadásra *A transzcendentális probléma* és *A nagy narratívák összecsapása* címen.

E-mail: czetany.gyorgy@gmail.com

DARIDA VERONIKA, esztéta, az ELTE Művészetelméleti és Médiakutatási Intézetének oktatója, az Esztétika Tanszék tanszékvezetője. Legutóbbi könyvei: *A talány filozófiája. Giorgio Agamben esztétikája* (L'Harmattan, 2021), *Színházesztétika – Filozófusok színháza* (Eötvös Kiadó, 2022), *Képirintések. Kommentárok Vojnich Erzsébet festészetéhez* (Kijárat Kiadó, 2025).

E-mail: darida.veronika@btk.elte.hu

DÉNES IVÁN ZOLTÁN (1946) eszmetörténész, kutató (1973-1997), egyetemi tanár (1997-2011), a Bibó István Szellemi Műhely alapító elnöke (1996-2012), az Academia Europaea (London) választott tagja (1995-), a Marczali Henrik Kutatócsoport vezetője (2016-). Publikációi: MTMT.

E-mail: denes.ivan.zoltan@gmail.com

KARDOS ANDRÁS (1953) kritikus, esztéta. Az ELTE magyar-esztétika szakán végzett, rövid szerkesztői pályafutás után szabadúszó lett, miután a Demokratikus Ellenzék köréhez tartozott. A rendszerváltás után a Lukács Archívum kutatója az Intézmény szétveréséig. Kritikákat, esszéket, tanulmányokat ír, 20 éven át tanított Debrecenben a Filozófiai Intézetben. Szakterülete Lukács György munkássága, tágabban a művészet és a filozófia kapcsolata. Több önálló kötete jelent meg (*A véletlen tekintet*, 2004, *Kritikus apák*, 2008, *Ellenfényben valamivel*, 2024). Szerkesztett több filozófiai könyvsorozatot, és a *Hiány* és a *Gond* című folyóiratokat is. 2017 óta nyugdíjas.  
E-mail: kardosandris53@gmail.com

KIS JÁNOS emeritus professzor, CEU Demokrácia Intézet, tudományos főmunkatárs. 1967–1973: MTA Filozófiai Intézet, tudományos segédmunkatárs; 1973–1989: szabadfoglalkozású fordító; 1992–2020: CEU egyetemi tanár, Politikatudományi tanszék és Filozófia tanszék; 1988–1989, 1992, 1993, 2004, 2005: New School for Social Research, vendégtanár, 1996–2002, 2010–2014: New York University School of Law, vendégtanár, 2006–2009: New York University Philosophy Department, vendégtanár. Fő kutatási területei: az igazságosság elmélete, politikai autoritás és kötelezettségek, legitimitás, demokráciaelmélet.  
E-mail: kisjan@ceu.edu

MIKLÓS TAMÁS az ELTE BTK Filozófiai Intézetének címzetes egyetemi tanára. Kutatási területe korábban a tudományfilozófia, az utóbbi évtizedekben a történelemfilozófia és a klasszikus német idealizmus.  
E-mail: tamas.miklos@wiko-berlin.de

NYÍRKOS TAMÁS a PPKE BTK Nemzetközi és Politikatudományi Intézetének docense és az NKE EJKK Politika- és Államelméleti Kutatóintézetének tudományos főmunkatársa. Kutatási területei a politikai eszmetörténet, a demokráciaelmélet és a politikai teológia.  
E-mail: nyirkos.tamas@btk.ppke.hu

ORTHMAYR IMRE az ELTE BTK Filozófia Intézetének nyugalmazott docense. Fő kutatási területei: a társadalomtudományok metodológiája, történelemfilozófia, cselekvéselmélet, etika.  
E-mail: orthmayr@t-online.hu

PERECZ LÁSZLÓ jogász, filozófus, az MTA doktora, a Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem, valamint az Eötvös Loránd Tudományegyetem professzora. A magyar filozófia történetével foglalkozik.  
E-mail: perecz.laszlo@gtk.elte.hu

SOMOS RÓBERT egyetemi tanár, az MTA doktora, Pécsi Tudományegyetem Filozófia, Művészetelméleti és Klasszikus Tanulmányok Intézete. Fő kutatási területei: görög patrisztika, antik filozófia, magyar filozófiatörténet.  
E-mail: somos.robort@pte.hu



SÜMEGI ISTVÁN 1966-ban született Sárváron. Történelmet, magyar irodalmat és filozófiát tanult. Az IASK – Felsőbbfokú Tanulmányok Intézete kutatója és az ELTE PPK egyetemi docense. Sokfelé ágazó, gyakran a filozófia, a humán tudományok és az irodalomkritika határán mozgó írásait az európai civilizációt és a benne élők életvitelét meghatározó meggyőződések iránti érdeklődés köti össze.

E-mail: sumegifil@gmail.com

VERMES KATALIN az Eszterházy Károly Katolikus Egyetem Filozófia Tanszékének docense, filozófiai, etikai tárgyak oktatója. A testtapasztalat fenomenológiai, etikai összefüggéseit kutatja, e témában két könyve – *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatának összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában* (2006), *A felelős test. Exkarnáció inkarnáció ritmusai* (2023) – és számos tanulmánya jelent meg. Több évtizedes gyakorlattal rendelkező pszichodinamikus mozgás- és táncterapeuta, a Magyar Mozcás- és Táncterápiás Egyesület kiképzője, a mozgás- és táncterápiás szakemberképzés szakfelelőse.

E-mail: katalinvermes1@mail.com

VÉGH JULIANNA az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskolájának doktorandusz hallgatója, az Analitikus Filozófia programon. Érdeklődése fő tárgya az elmefilozófia, azon belül is a mentális állapotok két fontos tulajdonságának, az intencionalitásnak és a fenomenalitásnak a kapcsolata. Korábban kognitív fenomenológiával foglalkozott, most pedig azzal a kérdéssel, hogy vajon a testérzetek és a hangulatok intencionálisak-e.

E-mail: vegh.julcsi22@gmail.com

WEISS JÁNOS (1957) filozófus, filozófiatörténész. 1980-ban a pécsi egyetemen közgazdász, majd 1985-ben az ELTE-n filozófus diplomát szerzett. Filozófiai tanulmányait Németországban folytatta, elsősorban Frankfurtban, Jürgen Habermas tanítványaként. Jelenleg a PTE BTK Filozófia Tanszékének egyetemi tanára és az Irodalom- és Kultúratudományi Doktori Iskola munkatársa. Kutatási területei: Frankfurti Iskola, német idealizmus és romantika, esztétika, társadalomfilozófia.

E-mail: janosweiss@gmail.com



# Absztraktok

BEREI BOGLÁRKA

## Kepler gondolatainak közvetlen közelében

Vassányi Miklós – Kutrovácz Gábor: Oknyomozó csillagászat. Szemelvények Johannes Kepler főbb műveiből, tudománytörténeti tanulmányokkal. Budapest, Typotex. 2024.

Recenzió a címben jelzett kötetről.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20378>

BOROS GÁBOR

## Res cogitans és a történetek

A tanulmány felvillantja a „*cogito*” és a *res cogitans* egy olyan interpretációját, amely nem elszigeteltnek, szolipszistának értelmezi azt, hanem Gadamer terminusát átalakítva „hatásösszefüggésben állónak”. Ezzel az egyik oldalon Wilhelm Schappra utalok, akinek műve nyomán akár „történetekbe kötött” (*in Geschichten verstrickt*) *res cogitans*-ról is lehet beszélni, a másik oldalon pedig egyrészt Farkas Katalin „szubjektív nézőpontjára”, másrészt Bernáth László morális felelősségről vallott meggyőződésére is gondolok, amely a *substantia cogitans* erős fogalmát posztulálja s értelmezi újra.

Céлом tehát az, hogy elhárítsam Descartes feje fölül a vádat, hogy a *res cogitans* tételzése eldologiasítaná, „reifikálná” az ént. Valójában Descartes szövegei döntő helyeken alkalmaznak történeti elbeszéléseket, melyekben megpillanthatjuk az ipszeitás karteziánus narratív konstitúciójának elemeit is.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20358>

CZÉTÁNY GYÖRGY

## Lehetséges-e immanens kritika?

Az immanens kritika olyan bíráló, melynek mércéjét tárgya adja. Az immanens kritika célja lehet az, hogy rámutasson tárgya meghatározásának vagy az azt alátámasztó érveknek az érvénytelenségére. Ám célja lehet az is, hogy tárgyból kiindulva olyan ered-

ményre jusson, amelyet amannak nem sikerült elérnie. A tanulmány az utóbbi jelentésben értett kritikai elméleteket tárgyal. Arra a történeti periódusra fókuszál, melyben az „immanens kritika” fogalomként tematizálódik, vagyis az utóbbi 200 évre. Ezen belül négy kritikai koncepciót emel ki: Hegel, Marx, Benjamin és Adorno koncepcióját. A tanulmány azt veszi górcső alá, hogy az egyes gondolkodók milyen módon igyekeznek a bírálat immanenciáját biztosítani és ez milyen problémákat rejt magában. A történeti áttekintés végére kiéleződik a kérdés: Lehetséges-e egyáltalán immanens kritika? A tanulmány egy olyan alternatív immanens kritikai elmélet felvázolásával zárul, mely megpróbálja elkerülni a korábbi koncepciók problémáiból adódó nehézségeket.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20364>

DARIDA VERONIKA

### **Képek által érteni**

Bacsó Béla emlékére

Tanulmányomban Bacsó Béla gondolkodói ívét vázoló föl, elsősorban a képzőművészeti hermeneutika perspektíváján keresztül. Bacsó a kezdetben kimunkált hermeneutikai gondolkodói attitűdjét soha nem adta fel, hanem egyre gazdagította azt a fenomenológia és a dekonstrukció szemléletmódjai révén. Először a művészeti tapasztalat és a megértés összefüggését tárgyalom, melynek meritumában az a felismerés áll, hogy a művészet nem a valóságábrázolás foglya, hanem a folytonos teremtetés és a megvalósulás eseményének kiazmusa. Mindezt a portréfestészet példáján is végigkövethetjük, mely témának Bacsó Béla külön monografikus igényű könyvet szentelt. Végül az utolsó könyvet, a Paul Klee művészetének szentelt kötetet vizsgálom, amely Bacsó Béla kép- és alkotáselméletének lényegre törő kifejtése. A könyv behatóan elemzi a művésznek a természettel folytatott párbeszédét, ahol ő maga is a természet része, és így nem a természet pusztá látása révén, hanem annak működési elvét megértve hozza létre alkotásait.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20381>

DÉNES IVÁN ZOLTÁN

### **A processzuális jogfilozófiától a rendszerváltások pszichológiájáig**

A tanulmány Bibó István életének és életművének fő vonásait a Bibó István Szellemi Műhely független kutatócsoport eredményei alapján mutatja be. Számot vetünk családi kapcsolataival, szegedi, bécsi és genfi tanulmányaival, Horváth Barna (processzuális jogfilozófia) és Guglielmo Ferrero (a legitimitás szerepe rendszerváltásokban) szellemi hatásával, a Márciusi Front megalapításában játszott szerepével, 1944-es ellenálló és embermentő tevékenységével, 1945 és 1948 közötti és 1956/1957-es közösségi értékelési és magatartási mintát nyújtó állásfoglalásaival és szerepével, és különösen 1968-ban megfogalmazott tíz éves tervével, hogy mit akart megírni és publikálni, s abból mi valósult meg. A tanulmány bemutatja, hogy az életmű milyen szellemi hatásokat és párhuzamokat mutat, miben áll eredetisége és aktualitása.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20352>

KARDOS ANDRÁS

**Studium és punctum**

Bacsó Béla élete és műve

Bacsó Béla a legközelebbi barátom volt, szövegem tehát szükségképpen elfogult és szubjektív. Bacsó Béla példamutató pályafutást járt végig. A német filozófia és hermeneutika elsőrendű szakértője volt, Gadamer és Heidegger egyik legjobb értelmezője. Dolgozatom ennek a pályának az elejére koncentrált, felhasználva Roland Barthes *Világskamra* című művének két alapkategóriáját, a studiumot és a punctumot Bacsóra vonatkoztatható értelmezésben. Bacsó Béla már szakdolgozatában is jelentőset alkotott, amikor dráma és filozófia a német romantikában és klasszikában kibontakozó összefüggéseit vázolta fel. Későbbi pályáján nagy felkészültségét mind az oktatásban, mind több mint tíz önálló kötetében kamatoztatta. Rövid írásom tisztelgés nagyszerű barátom munkássága és élete előtt. (Hosszabban írtam Bacsó Béláról a Literán, mely szöveg nemsokára könyv alakban is megjelenik [Angyalosi Gergely – Kardos András: *Viszonyportrék*. Budapest, KERT Kiadó, 2025].)

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20380>

KIS JÁNOS

**Ludassy Mária köszöntése**

Ez a szöveg Ludassy professzor asszony 80. születésnapja alkalmából hangzott el; felidézi az ünnepelt és méltatója közös ifjúságát, Márkus György hatását gondolati fejlődésükre, azt, ahogy Márkus tanítványaiként barátokká és filozófiai szövetségeseikké váltak és a marxista társadalomkritikától a liberális politikai filozófiához vezető útjukat. Végül vázlatos képet ad Ludassy professzor filozófusi és közírói jelentőségéről.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20351>

MIKLÓS TAMÁS

**A könyvégetés elveszett kultúrája**

Ideje megemlékeznünk az emberi civilizáció ama évezredeiről, amikor a szavak, könyvek, képek stb. tiltásának, ünnepélyes megsemmisítésének még megvolt a rémületet keltő vagy éppen felszabadító dimenziója, hihető pátosza, súlya. Az emberiség hosszú gyermekkora volt ez, amikor a szó varázserővel bírt, a tiltás szent, a tiltott szavakat kimondani, leírni, terjesztetni pedig bűn, olykor meg boldog lázadás, csíny, próba volt: szembeszegülés a felsőbb erővel. A nemnek csak ott van értelme, ahol az igennek is: összetartoznak, egymásra utalnak.

A történelem írott kulturális emlékezet, de csak egy kontinuos kultúrközösség számára értelmezhető. Ez a kultúrközösség azonban fokozatosan semmivé lett. A szó mágikus-szagrális erejébe vetett hit hosszú korszakának elmúlása a szavakhoz, szövegekhez való új viszonyt, a nyilvános beszéd mint hatalmi instrumentum új formáit hívta életre. Ezután nem a narratívák küzdenek egymással, és nem is közvetlenül a közönségért: a harc a kommunikációt közvetítő csatornák befolyásolásáért, a fölöttük gyakorolható elégséges

kontrollért folyik. Nem a szavak, szövegek jelentése, hanem tartalmilag akár teljesen inkonzisztens pusztá jelenlétük relatív ereje a fontos.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20361>

NYIRKOS TAMÁS

### **Tocqueville és a történelem vége**

A dolgozat mellett érvel, hogy Tocqueville jó okkal sorolható a „történelem végéről” filozófáló számos 19. századi gondolkodó közé. Ezt támasztja alá, hogy nemcsak nagy műveiben jelenik meg a történelem gondviselészerű menetének és a jelenkornak mint egyfajta utolsó korszaknak gondolata, hanem legalább ilyen gyakran leveleiben és magánbeszélgetéseiben is. Ez utóbbiakat vizsgálva ugyanakkor az az állítás fogalmazható meg, hogy Tocqueville személyes meggyőződése jóval pesszimistább volt a történelem végkimenetelével kapcsolatban, mint ahogyan azt a nyilvánosságnak szánt és annak elvárásaihoz igazodó írásai mutatják.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20362>

ORTHMAYR IMRE

### **Hume és a gyakorlati indokok**

Az emberi cselekvések magyarázatában központi szerepet játszik a vágyak, a célok, a tervek, a vélekedések és a szándékok fogalma. Tanulmányomban az indokok sajátos szerepét próbálom körüljárni az emberi cselekvésben és viszonyát a cselekvések másfajta motivációihoz. Az indokok arra irányuló reflexiók, hogy mi minden szól valamely cselekvés végrehajtása mellett vagy ellen. Csakhogy erről egymástól eltérő kép alakulhat ki a cselekvő és az objektív megfigyelő részéről, s bár az utóbbi megítélését tekinthetjük mérvadónak, a cselekvő ettől eltérő megfontolása a cselekvése tényleges indoka. A tanulmány címe nem pontosan jelöli tartalmát. Nem kifejezetten Hume gyakorlati érvelés koncepcióját elemzi, noha részben azt is és erre irányuló elemzéseket. Mindazonáltal úgy tűnik, hogy Hume volt a problémakör modern filozófiai kibontakozásának forrása, aki bár elvileg elutasította a cselekvések indokok általi magyarázatát, néha bizonyos fokig elfogadta azt.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20359>

PERECZ LÁSZLÓ

### **Lejtős pályán**

Két magyar filozófus irodalom és filozófia viszonyáról: Fehér M. István és Sándor Pál

A tanulmány két magyar filozófussal foglalkozik: Fehér M. Istvánnal (1950–2021) és Sándor Pállal (1901–1972). Három évtizeddel követve egymást, mindketten a budapesti bölcsészkar filozófusprofesszorai, egymástól mégis nagyon különböző személyiségek: Fehér roppant filozófiatörténeti műveltségű szerző, a hermeneutikai filozófia hazai intézményesítője, Sándor kommunista ideológus, a marxista-leninista filozófia művelője.

A tanulmány azokat a gondolatmeneteket elemzi, amelyekben a két filozófus a magyar filozófia és a magyar irodalom viszonyával foglalkozik. Mindketten azt állapítják meg, hogy a kettő közül voltaképpen a filozófiának kellene vezető szerepet játszania, ehhez képest mégis az irodalom számít a meghatározónak. Voltaképpen mindketten a magyar kultúra régen meggyökeresedett szerkezetét bírálják – azt a lejtős pályát sérelmezik, amely az irodalom és a filozófia között kiépült. A tanulmány zárása ennek a lejtős pályának a kialakulását villantja föl, a felvilágosodás író-gondolkodójának, Bessenyei Györgynek (1747–1811) az írásait elemezve.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20356>

SOMOS RÓBERT

### **Az alexandriai szőnyegszövő**

Alexandriai Kelemen: Sztrómateisz. Szóttések. Fordította, a bevezetőt és a jegyzeteket írta Tóth Vencel OFM. I–III. Budapest, Jel Kiadó, 2021–2024 (Ókeresztény Örökségünk 23/1–3).

Recenzió Alexandriai Kelemen címben jelzett művének magyar fordításáról.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20379>

SÜMEGI ISTVÁN

### **Szükségletika**

Agota Kristof egy igen eredeti és inspiratív etikát körvonalaz a regényeiben. Még azt is megkockáztatom, hogy új fejezettel írja tovább az etikátörténetet. E tanulmány ikerpárjában megkíséreltem az író koncepcióját rekonstruálni, itt pedig ideáltipikus leírását kívánom adni ennek az általam szükségletikának elkeresztelt koncepciónak. A szükségletika kulcsfogalma az „okvetlen szükséglet” (Agota Kristofnál *absolument besoin*), amit hozzávetőlegesen így definiálhatunk: ami nélkül a szó szoros értelmében nem élhetünk tovább, és/vagy ami nélkül nem tudjuk megőrizni a mentális és/vagy a testi egészségünket. Nyilvánvalóan ilyenek a fiziológiai életfeltételeink (evés, ivás, alvás stb.), de vannak olyan kevésbé magától értetődő szükségleteink is, melyek messzemenően személyfüggők.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20375>

VERMES KATALIN

### **A testi szelf és a testtelen**

Fenomenológiai – etikai vizsgálódások

Írásomban a fenomenológiai filozófiai hagyományra támaszkodva vizsgálom a testi szelf alkotó működését, s rákérdzek arra, hogy e nyilvánvalóan jelenlévő testi alkotóerő miképp tűnhet el az öntapasztalásból, vagyis miképp képződik meg a „testtelen” tartománya? Merleau-Ponty, Leder, Lévinas, Mensch és Caldwell írásaira támaszkodva átgondolom, hogy a saját test fenomenológiai eszközökkel leírható eltűnésének és el-



tüntetésének milyen etikai konzekvenciái vannak, illetve milyen etikai lehetőségeket nyit meg a testi szelf elismerése, reflektálása.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20376>

VÉGH JULIANNA

### **Miért vitatkozunk a kognitív fenomenológián?**

A kognitív fenomenológia körüli vita arról szól, hogy a tudatos kognitív mentális állapotok rendelkeznek-e *sui generis* fenomenológiával, vagy pedig pusztán azért fenomenálisak, mert érzékszervi állapotok kísérik őket. Ez könnyen megoldható problémának látszik: egyszerűen csak „be kell tekintenünk” saját élményeinkbe. Ám úgy tűnik, az introspekció nem tud egyértelmű választ adni erre a kérdésre. Tim Bayne és Maya Spener szerint az introspektív nézeteltéréseknek négy forrása van: terminológiai eltérések, egyéni különbségek, a háttérhiedelmek és elvárások hatása, valamint az operatív korlátok; továbbá amellet érvelnek, hogy a kognitív fenomenológia esetében a probléma a terminológiai eltérésekből fakad. Tanulmányomban azt próbálom megmutatni, hogy valójában mind a négy forrás nehézséget jelent a kognitív fenomenológiáról folytatott vitában.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20377>

WEISS JÁNOS

### **Bacsó Béla filozófiai és esztétikai szövegközléseiről**

Tanulmányomban Bacsó Béla két filozófiai-esztétikai szöveggyűjteményét elemzem, abból a hipotézisből kiindulva, hogy a rendszerváltás utáni években a szövegközlések nemcsak a szakmai felzárkózást és az elmaradás behozását szolgálták, hanem önálló elméleti értékkel is rendelkeztek. A két gyűjtemény az *Athenaeum* című folyóirat (és annak is különösen az első, *Mi az esztétika?* című száma) és a *Szöveg és interpretáció* című válogatás. A két kötetet Bacsó Béla első művének *A megértés művészete – a művészet megértése* (mára a magyar hermeneutikai kutatás egyik alapvető dokumentuma) fényében próbáltam szemügyre venni. Közelebbről tekintve aztán kiderült, hogy az utóbbi kötetben még több is van: a hermeneutika és a dekonstrukció irányzatainak egyik legelső szembeállítás. A két kötet együtt a lehető legpontosabban leképezi Bacsó Bélának a hermeneutikáról és az esztétikáról erre az időre kialakult nézeteit.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20382>

# Summaries

BOGLÁRKA BEREI

## **Charting the Constellationst of Kepler's Thought**

Miklós Vassányi – Gábor Kutrovázt: Oknyomozó csillagászat. Szemelvények Johannes Kepler főbb műveiből, tudománytörténeti tanulmányokkal. [Detective Work in Astronomy. Selections from Johannes Kepler's Major Works, with Studies in the History of Science]. Budapest, Typotex. 2024.

Review of the Hungarian translation of the Selections from Johannes Keplers Major Works.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20378>

GÁBOR BOROS

## **Res cogitans and the Narratives**

The paper attempts to show a new interpretation of the so-called *cogito* and *res cogitans*. It does not consider the *res cogitans* solipsistic; instead, it interprets it as bound to be connected with other thinking beings through narratives. In this way, the paper makes use of W. Schapp's views that regard "*res cogitans*" as caught up in a web of stories or histories. K. Farkas' and L. Bernáth's interpretations of Descartes are also appealed to, showing that a strong concept of the *res cogitans* need not be given up.

The paper aims to refute the accusation that the concept of *res cogitans* reifies the ego. In fact, Descartes' texts utilize historical narratives at crucial loci, featuring elements of a Cartesian narrative constitution of ipseity.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20358>

GYÖRGY CZÉTÁNY

## **Is Immanent Critique Possible?**

According to the general definition, a critique is immanent when its criterion is given by its object. The aim of an immanent critique may be to show the invalidity of the determination of its object or of its arguments. However, its aim may also be to arrive

at a result its object could not achieve, while taking that object as a starting point. The present study examines critical theories in the latter sense. The study focuses on the period in which „immanent critique” appeared as a concept, i.e. the last two hundred years. Four conceptions will be analyzed: those of Hegel, Marx, Benjamin and Adorno. It examines the ways these philosophers tried to secure the immanence of their critique and the problems it entails. At the end of the historical overview, the question becomes acute: Is immanent critique possible at all? The study ends with an outline of an immanent critical theory which tries to avoid the difficulties of previous conceptions, in order to truly live up to its name.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20364>

VERONIKA DARIDA

### **Understanding by images**

In memory of Béla Bacsó

In my paper, I outline Béla Bacsó's theoretical approach, primarily through the perspective of the hermeneutics of fine art. Bacsó never abandoned the hermeneutic approach he had initially developed, but enriched it through phenomenology and deconstruction. I will first discuss the relationship between artistic experience and understanding, which is based on the recognition that art is not a prisoner of the representation of reality, but a chiasm of the event of continuous creation and realisation. This can be traced through the example of portrait painting, to which Béla Bacsó has dedicated a separate monographic book. Finally, I will look at the last book, *The Art of Paul Klee*, which is an incisive exposition of Béla Bacsó's theory of painting and creation. The book is an in-depth analysis of the artist's dialogue with nature, in which he himself is part of nature and thus creates his works not by merely seeing nature, but by understanding its principles of operation.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20381>

IVÁN ZOLTÁN DÉNES

### **From the Processual Jurisprudence to the Psychology of Regime-Changes**

The study offers brief reinterpretations of the main characteristics of the life and *oeuvre* of the political thinker István Bibó (1911–1979). It is founded upon the outcomes of the research carried out by an independent and autonomous interdisciplinary research group. It presents his family background, studies in Szeged, Vienna, and Geneva, some of his tutors, especially Barna Horváth and Guglielmo Ferrero, and his involvement in the program of the March Front (1938), the Hungarian agrarian populist movement. Based on the study, you can be informed on his activity against the German occupation and the *Shoa*, his suggestions, diagnoses, and mediator roles between 1945 and 1948, and especially on his political role as the last legitimate minister in 1956, on the seven years he spent as a prisoner from 1957 to 1963, and his everyday life afterward. The study presents his plan of publications for the next decade in 1968 and its outcomes. Faced with the intellectual sources and parallels of his *oeuvre*, we can describe his originality and actuality.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20352>

ANDRÁS KARDOS

### **Studium and punctum**

The life and work of Béla Bacsó

Béla Bacsó was my closest friend, so my paper is necessarily biased and subjective. Béla Bacsó has had an exemplary career. He was a leading expert on German philosophy and hermeneutics, and one of the best interpreters of Gadamer and Heidegger. My thesis focuses on the beginning of this career, using the two basic categories of Roland Barthes's *Camera Lucida*, the studium and the punctum, in an interpretation that can be applied to Bacsó. In his thesis, Béla Bacsó already made a significant contribution by outlining the unfolding connections between drama and philosophy in German Romanticism and Classicism. In his later career, he put his considerable expertise to good use both in teaching and in more than ten independent volumes. (I have written extensively about Béla Bacsó in the journal entitled „Litera”, which will soon be published in book form [Gergely Angyalosi – András Kardos: *Relationship portraits*. Budapest, KERT Publishing House, 2025].)

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20380>

JÁNOS KIS

### **Tribute to Mária Ludassy**

This talk, given by János Kis on the occasion of the 80<sup>th</sup> birthday of Professor Ludassy, recalls their common youth, the influence of György Márkus on their development, the way they became friends and philosophical allies as disciples of Márkus, their intellectual journey from Marxist social criticism to liberal political philosophy; furthermore, it outlines with a broad brush the significance of Professor Ludassy as a philosopher and a public intellectual.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20351>

TAMÁS MIKLÓS

### **The Lost Culture of Book Burning**

It is time to remember those millennia of human civilization when the prohibition and solemn destruction of words, books, images, and so on still carried a frightening or liberating dimension, convincing pathos, and weight. This was humanity's long childhood, when words held magical power, prohibition was sacred, and speaking, writing, or spreading forbidden words was a sin – sometimes also a joyful rebellion, mischief, or test: a defiance against higher powers. The meaning of “no” only makes sense where “yes” does as well: they are interconnected, referring to each other.

History is written cultural memory, but it can only be interpreted within a continuous cultural community. However, this cultural community gradually vanished. The end of the long era of belief in the magical and sacred power of words led to a new relationship with words and texts, and to new forms of public speech as instruments of power. From then on, it was no longer narratives that were competing with each other, nor was it

directly for the audience: the struggle was for influencing the channels through which communication occurred, for maintaining sufficient control over them. It is no longer the meaning of words or texts that matters most, but rather their relative power through mere presence.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20361>

TAMÁS NYÍRKOS

### **Tocqueville and the End of History**

The paper argues that Tocqueville can be rightly included among the many 19<sup>th</sup>-century thinkers who philosophized about the “end of history.” This is supported by the fact that the idea of providential history and the present age as its final epoch appears not only in his major works, but also, and no less frequently, in his letters and private conversations. By investigating the latter, it can also be stated that Tocqueville’s personal convictions regarding the final outcome of history were much more pessimistic than what his writings intended for the public and adapted to its expectations show.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20362>

IMRE ORTHMAYR

### **Hume and Practical Reasons**

The concepts of desire, aim, design, belief, and intention are central to explanations of human action. This paper discusses the specific role of reasons in human action, including their relation to other kinds of motivations. Reasons reflect on the arguments for or against the performance of a specific action. The involved agent and an objective observer may interpret these arguments very differently. We might accept the opinion of the latter as correct, even if the agent claims to see the situation differently, and it was their reasoning/considerations that led to the actual action observed. The title of the paper does not cover its content exactly. The analysis does not focus on Hume’s conception of practical reasoning, although it does discuss it together with several influential interpretations in the secondary literature. It seems to be the case that Hume is rightly regarded as the initiator of the modern philosophical analysis of the reasons for actions. In theory, he rejected the explanation of actions by reasons, even if he tended to accept it to a degree in certain cases.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20359>

LÁSZLÓ PERECZ

### **On a slippery slope**

Two Hungarian Philosophers on the Relationship between Literature and Philosophy: István M. Fehér and Pál Sándor

The paper is about two Hungarian philosophers: István M. Fehér (1950–2021) and Pál Sándor (1901–1972). Three decades apart, both were professors of philosophy at the

Faculty of Arts and Humanities in Budapest; nonetheless, they were very different personalities. Fehér was an author with profound knowledge of the history of philosophy, the founder of hermeneutic philosophy in Hungary; Sándor was a communist ideologue and a scholar of Marxist-Leninist philosophy. The study analyzes the thought processes in which the two philosophers describe the relationship between Hungarian philosophy and Hungarian literature. Both assert that philosophy should play the leading role between the two, yet literature is considered to be the decisive factor. In fact, both criticize the long-established structure of Hungarian culture – they resent this “slippery slope” that developed between literature and philosophy. The conclusion of the study highlights the emergence of this structure by analyzing the writings of György Bessenyei (1747–1811), a writer and thinker of the Enlightenment.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20356>

RÓBERT SOMOS

### **The Alexandrian carpet-weaver**

Alexandriai Kelemen: Sztrómateisz. Szóttesek. Fordította, a bevezetőt és a jegyzeteket írta Tóth Vencel OFM. I–III. Budapest, Jel Kiadó, 2021–2024 (Ókeresztény Örökségünk 23/1–3) [Clemens of Alexandria's *The Stromata*].

Review of the Hungarian translation of Clemens of Alexandria's *The Stromata*.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20379>

ISTVÁN SÜMEGI

### **The Ethics of Needs**

Agota Kristof outlines a highly original and inspiring ethical conception in his novels. I would even venture to say that he continues the history of ethics with a new chapter. In a twin study, I attempted to reconstruct the author's concept, and here I wish to provide an ideal-typical description of this concept, which I dubbed as “ethics of needs”. The key idea of the ethics of needs is the “absolute need” (in Agota Kristof's *Absolument Besoin*), which can be roughly defined as: without which we literally cannot go on living and/or without which we cannot preserve our mental and/or physical health. Obviously, our physiological conditions of life (eating, drinking, sleeping, etc.) are such, but there are also less obvious needs that are highly person-specific.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20375>

KATALIN VERMES

### **The Bodily and the Disembodied Self**

Phenomenological-Ethical Investigations

In my paper, I examine the constitutive function of the bodily self, drawing on the phenomenological philosophical tradition, and ask how this bodily creative force, which is obviously present, can disappear from self-experience, i.e., how the realm of the “dis-

embodied” is formed? Based on the writings of Merleau-Ponty, Leder, Lévinas, Mensch and Caldwell, I consider whether the disappearance and “dys-appearance” of the body, which can be described by phenomenological means, has ethical consequences, and what ethical possibilities are opened up by the recognition and reflection of the bodily self.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20376>

JULIANNA VÉGH

### **Why is There a Debate over Cognitive Phenomenology?**

The debate over cognitive phenomenology concerns whether conscious cognitive mental states have a *sui generis* phenomenology or are phenomenal in virtue of the accompanying sensory states. It seems to be an easy problem to solve: we must only introspect our experiences. However, introspection is unable to provide an unambiguous answer to this question. According to Tim Bayne and Maya Spener, there are four sources of introspective disagreement: terminological variation, individual differences, the influence of background beliefs and expectations, and operational constraints. They claim that the problem with cognitive phenomenology stems from terminological variation. I argue that all the sources present difficulties in the debate over cognitive phenomenology.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20377>

JÁNOS WEISS

### **On Béla Bacsó's Philosophical and Aesthetic Source Publications**

In my paper, I analyze two philosophical-aesthetic source anthologies edited by Béla Bacsó, based on the hypothesis that in the years following the political transition, these publications not only served the purpose of professional catching-up and overcoming delays, but also possessed independent theoretical value. The two collections in question are the journal *Athenaeum* (in particular its first issue, *What is Aesthetics?*) and the volume *Text and Interpretation*. I sought to examine both in the light of Bacsó Béla's first work, *The Art of Understanding – The Understanding of Art*, which by now has become one of the foundational documents of Hungarian hermeneutical research. Looking more closely, it turned out that the latter volume contains something more as well: one of the very first confrontations between the currents of hermeneutics and deconstruction. Taken together, the two volumes provide the most precise reflection of Béla Bacsó's views on hermeneutics and aesthetics as they had developed by that time.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20382>





