

HUSZONÖT FENNSÍK

A MŰVÉSZETEKTŐL A TUDOMÁNYOKIG

DUPress

NAGYERDEI ALMANACH KÖNYVEK

1.

A Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének sorozata

DUPress

A MŰVÉSZETEKTŐL A TUDOMÁNYOKIG

HUSZONÖT FENNSÍK

Szerkesztette:
VALASTYÁN TAMÁS

DUPress



Debreceni Egyetemi Kiadó
Debrecen University Press
2011

A szerkesztésben közreműködött:
HORVÁTH LAJOS

Borítóterv:
GÁSPÁR LÁSZLÓ
HORNYÁK PÉTER ISTVÁN

Lektorálta:
BIRÓ-KASZÁS ÉVA
BUJALOS ISTVÁN

DUPress

ISBN 978 963 318 100 3

10.5484/huszonot_fennsik

© Debreceni Egyetemi Kiadó Debrecen University Press,
beleértve az egyetemi hálózaton belüli elektronikus terjesztés jogát is

Kiadta a Debreceni Egyetemi Kiadó Debrecen University Press – www.dupress.hu

Felelős kiadó: Dr. Virágos Márta

Készült a Debreceni Egyetem sokszorosítóüzemében, 2011-ben

11-078

TARTALOM

BUJALOS ISTVÁN–VALASTYÁN TAMÁS: Előszó a fennsíkokhoz.....	7
--	---

A MŰVÉSZETEK FILOZÓFIÁI

PÓLIK JÓZSEF: Szókratész utolsó tanítványa.....	11
KÖMÜVES SÁNDOR: Az antiesszencialista művészetfilozófia térhódítása	30
KRIVÁNIK DÁNIEL: Mítosz, kultusz, művészet.....	49
GÁSPÁR LÁSZLÓ: Szélgjegyzetek a „megdermedt zene” építészeti metaforájának XIX. századi történetéhez.....	66
VALASTYÁN TAMÁS: A kendő és a keselyű (<i>Leonardo esztétikájáról</i>).....	84

AZ IRODALOM FILOZÓFIÁI

ANGYALOSI GERGELY: A semleges arcai (<i>Blanchot és Barthes</i>)	101
POCSAI-FAGLIN MÁRIA: A szöveg mint eleven test.....	109
JOÓ ADRIÁN: Eltávolodás, visszatalálás (<i>Az irodalmi igény helye és szerepe Stanley Cavell és Richard Rorty filozófiájában</i>).....	123
ANDREJKA ZOLTÁN: A szubsztanciális állapot és a szituáció jelentősége a hegeli tragédiakoncepcióban	143
TÁNCZOS PÉTER: Normatíva, trivializálódás és parabázis	159

A VALLÁSOK FILOZÓFIÁI

PÁVAY TIBOR: Vallási negatíváció – avagy a negatív szekták posztmodern hajnala	179
BODNÁR JÁNOS KRISTÓF: Rossz közérzet a nyelvben (<i>Két közelítés a rossz közérzethez a kereszténység két kritikáján keresztül</i>).....	193
PRANCZ ZOLTÁN: Ismeretelméleti és antropológiai összefüggések Pascal gondolkodásában a valószínűség és a hit dichotómiájának fényében.....	204
SOÓS SÁNDOR: Megjegyzések a megalkuvást-nem-ismerő idealizmus iskolájának terminológiájához.....	219

AZ ETIKA FILOZÓFIÁI

KELEMEN ISTVÁN: Élmény, érték és etika (<i>Megjegyzések a fiatal Wittgenstein etika-felfogásához</i>)	233
JÁNOSFALVI PÉTER: Az individuum terhelése (<i>Miért veti el Nietzsche a kategorikus imperatívuszt?</i>)	242
HORNYÁK PÉTER ISTVÁN: Én-filozófia és természetfilozófia találkozáspontja Schelling <i>Az emberi szabadság lényegéről</i> című művében.....	254

A POLITIKA FILOZÓFIÁI

BUJALOS ISTVÁN: Pozíciók vagy értékek? (<i>Szabadság és egyenlőség John Rawls eredeti helyzetében</i>)	271
RÁCZ SÁNDOR: A polgári engedetlenség rawls-i értelmezése.....	278
PÉNZES FERENC: Friedrich Nietzsche demokrácia-felfogásáról.....	290
BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE: A Leviatán anatómiája	297

A TUDOMÁNYOK FILOZÓFIÁI

HORVÁTH LAJOS: Intellektuális imposztorok? (<i>Terminológiai fosztogató az interdiszciplináris kutatásban</i>)	311
SZABÓ ATTILA: A tudományos szubkultúrák szerkezete.....	324
MEZEI TAMÁS: Az agyi teljesítményfokozás következményei	345
DECZKI SAROLTA: Husserl és a krízis fogalma	362

ELŐSZÓ A FENNSÍKOKHOZ

A Nagyalföld szívében (na jó, szíve egyik pitvarában) filozofálni csupa előnnyel jár: a horizont szélessége párosulva a perspektíva tágasságával és a szabadság érzetével – a dolgok, események mibenlétére való rálátás gazdag lehetőségterét teremti meg. Persze ezt a lehetőségteret be is kell tölteni, ami konkrétan annyit jelent: jókat beszélgetni, minél jobb szövegeket írni s talán legelsősorban, gondolkodva figyelni és élni másokkal, egymás között. Mégsem könnyű mindez, ha majdnem mélyföldnyi horizont- s perspektíva-eltolódás rontja a szemlélet irányulásait. Merthogy Debrecen a közvetlen környező tájakhoz képest – mint hírlik – jóval lejjebb fekszik. Talán ezért is, hogy már régóta a szellem magaslatai felé törekszenek a város filosz és a természet vagy épp Isten titkainak kifürkészésére felelködő műhelyei egyaránt: meglehetősen sikerekkel.

Nos, e közvetlen topográfiai analógia a geológiai adottságok és a gondolkodás tevékenysége között távolinak és erőszakoltnak tetszhet. Azonban korántsem annyira az, mint első látásra tűnik. Gondolhatunk pl. arra, hogy Platón az akadémiáját az Akropolisz árnyékában hozza létre, Ágoston egy hegy tetejének nyugodt légkörében olvas a legszívesebben, vagy hogy milyen kitüntetett szerepet kap kritikai építménye szilárd alapokra való helyezésének sikerességét illetően Kant filozófiai nyelvében a talaj metaforája. Vagy megfontolhatjuk azt is, hogy Hegelnél miért épp földtani képiség és tektonikus irányulás (szakadék, lefele stb.) révén tárulkozik fel a szellem fenomenológiai útja, Nietzschénél a szabad szellem vándora miért a fennsík tiszta, magaslati levegőjében érzi jól magát. De ha Benjaminhoz fordulunk s látjuk, hogy a fordítás lehetőségterét „a nyelv hegyi erdőségének” viszonylatában keresi, vagy Heideggerhez, aki a föld és a világ vitájából eredezteti a műalkotás létmódját, a Deleuze és Guattari szerzőpárosnak a kapitalizmusról s a skizofréniáról írt könyve címlapján pedig a különös csengésű és képzetkörű *Ezer fennsík* címet olvassuk – nos, akkor további példák nélkül is látszik, hogy a gondolkodás játéktere és a geológia territóriumuk szorosan összefügg. Persze nem a direkt megfeleltetés módján. Egymásra vonatkozásuk nyilvánvaló, egyben legrejtélyesebb jele: az elrendeződés mozgáseve.

Ennek az elrendeződésnek a legplasztikusabb formája az intellektus és a világot megismerni szándékozó vándor számára a könyv és a térkép. Mind a kettő a sokféle kapcsolódás és szétválás, a heterogén viszonyok, variációk, modalitások, megszakadások, szegmentációk, üresedések és telítődések intenzív reprezentációja. Az a könyv, amelyet most kezében tart a Tisztelt Olvasó, több tudásterület alkotó képviselőinek különböző törekvéseit mutatja meg, mint afféle szellemi térkép. Ígérhetjük, kalandos és izgalmas lesz tájékozódni e gondolatok között.

Ilyen vagy olyan módon Debrecenhez, a Debreceni Egyetem Filozófia Intézetéhez kötődnek a kötet szerzői: az intézet tanárai, doktori címet szerzett volt hallgatói, mai doktoranduszai vagy diákjai. Valamennyien kapcsolódnak a Vajda Mihály által teremtetett debreceni filozófiai műhelyhez. Ez a filozófiai műhely 1989 óta sokat tett már azért, hogy – mai divatos kifejezéssel élve – emlékezhellyé váljon a jövőben. E hely 25 síkját – reményeink szerint 25 fennsíkját – tárja az olvasó elé ez a kötet. Aki végigjárja ezeket a filozófiai síkokat, egyszerre érzékeli majd a filozófiai területek közti közelséget és nagy távolságot. Az érvelő angolszász posztanalitikus stílus távol van a kifejező és meggyőzésre törekvő kontinentális írásmódtól. Más az a filozófia, amelyik kifelé, a társadalmat szolgálva valamilyen probléma megoldását keresi, mint amelyik narcisztikusan önmaga történetében keresi a saját helyét. Az írások távol vannak egymástól. Bár debreceni kötődésűek, nem tartoznak ugyanahhoz a „lokális paradigmához”.

Mert a debreceni filozófiai műhelynek éppen az a sajátossága, hogy nincs lokális paradigma. Nincs közös nyelv, nincs közös stílus, módszer és gondolkodásmód. Az írások között mégis mintha diszkusszió lenne, s nem csak az azonos filozófiai területhez és a hasonló stílusban íródott tanulmányok között. Talán a Nagyalföld, talán Debrecen teszi, de leginkább a filozófiai hagyomány teremt diszkussziót az írások között. Szerkesztőkként mindenestre hallottuk a szövegek diskurzusát, reméljük, az olvasókban is összeszólalkoznak a különféle írások.

Kötetünket egy terveink szerint sokszínű és folyamatosan kibontakozó sorozat, a Nagyerdei Almanach Könyvek nyitó darabjának szánjuk.

A MŰVÉSZETEK FILOZÓFIÁI

DUPress

DUPress

SZÓKRATÉSZ UTOLSÓ TANÍTVÁNYA

„Ebben a minősített értelemben O'Brient Európa utolsó ironikusának tarthatjuk – olyannak, aki az egyetlen dologgal foglalkozott, amire a liberális remények vége után az irónia alkalmazható.”¹

(Richard Rorty)

A személyes tudat felszámolásnak módszerei a negatív utópiákban

Minden negatív utópia „az adekvát személyes tudat felszámolásának, kioperálásának, megtörésének, leépítésének és az államilag előállított és folyamatosan ellenőrzött 'kollektív' tudat beépítésének, beoperálásának története”² – a *totalitarizmus* jelenségével való drámai találkozás története tehát, hiszen a „személyes tudat” szabadságát, a személytelen többség boldogságára hivatkozva, egy *korlátlan* hatalom korlátozza – „*racionalizálja*” – a negatív utópiának nevezhető regények és filmek többségében. E művekben a „személyes tudat” racionalizációjára egy olyan társadalom megvalósítása érdekében történik hol eredményes, hol pedig eredménytelen kísérlet – ez alapján, a horrorfilmekhez hasonlóan, zárt és nyitott negatív utópiák közt lehet különbséget tenni az elbeszélés-szerkezet típusát tekintve –, ahol ismeretlen, Heller Ágnes kifejezésével élve, az *egzisztenciális feszültség* állapota. Ez a feszültség Heller szerint abból ered, hogy az ember nem egy vele született mintával összhangban cselekszik, hanem *szabadon*. Részben legalábbis, hiszen az ember mint a „személyes tapasztalatok” változó egésze, „*két a priori 'összeillesztésének' eredménye: a 'genetikus a priorié' és a 'szociális a priorié'*”.³ „Mindkettő a tapasztalás előtt van 'adva'”, és – éppen ezért – mindkettő determinálja az embert. De az ember másrészt az „*öndetermináció*” lehetőségével is rendelkezik, és „pontosan ezt jelenti az, hogy 'adott világban felnőni'”.⁴ Az mondhatja el magáról Heller szerint, hogy felnőtt, aki képes „tematizálni” az egzisztenciális feszültséget („a történelmiség átlagosnál nagyobb feszültségét”), amely „szubjektív hiányt” éppúgy eredményezhet, mint 'szubjektív többlet'-et”.⁵ Ez a tematizáció azzal kezdődik, hogy az ember belátja: a két a priori harmonikus egysége – „összeil-

¹ Richard Rorty: *Esetlegesség, irónia, szolidaritás* (Boros János, Csordás Gábor fordítása). Jelenkor Kiadó, Pécs, 1994. 208.

² Szilágyi Ákos: *Ezerkilencszáznyolcvannégy*. Magvető Kiadó, Bp., 1988. 79-80.

³ Heller Ágnes: *Általános etika* (Berényi Gábor fordítása). Cserépfalvi Kiadó, Bp., 1994. 29.

⁴ Uo.

⁵ I. m. 31.

lesztése” – nem valósítható meg „bármely, általunk *ismert*” társadalom keretei között:

„A döntő fontosságú az, hogy a két a priori tökéletes ’illeszkedése’ általában nem fordul elő, legalábbis bármely, általunk ismert társadalom akármelyik közösségének valamennyi tagját illetően (...). Hipotézisem értelmében minél összetettebb a társadalom, annál inkább kivétel s nem szabály ez a teljes egység. Minél tágabb személyes életünk [a szociális a priori által meghatározott – P. J.] horizontja, a genetikus a priorinak annál több lehetősége bukkanhat fel, és minél többfélébbek ezek a lehetőségek, összességük annál kevésbé illeszkedik tökéletesen bármely szigorú és konkrét szabályozáshoz.”⁶

Nem így a negatív utópiákban. A negatív utópiák ugyanis mindig egy olyan világot ábrázolnak, ahol az egzisztenciális feszültség „magyarázható”, „kezelhető”, sőt: *megszüntethető*. De ha megszüntethető, akkor kizárólag a társadalmi élet minden szféráját belekebelező *államnak* köszönhetően, amely a „szubjektív hiányból” vagy „többletből” eredő problémák kiküszöbölése érdekében magára vállalja az egyén helyett – sőt az egyén *akarata ellenére* – a genetikus és szociális a priori tökéletes összeillesztésének gondját. Amennyiben viszont igaza van Hellernek, és az egzisztenciális feszültség – a két a priori nem-illeszkedése – a modernitást karakterizáló jelenség, az egzisztenciális feszültség *hiánya* pedig a Lukács által zárt kultúrának nevezett premodern társadalmakra jellemző, akkor a negatív utópiának nevezhető regények és filmek egy olyan világot ábrázolnak, ahol az állam megoldja ugyan a két a priori összeillesztésének problémáját, de csak azért, hogy létrehozzon egy fejlődés-, sőt változásképtelen *premodern* társadalmat: „egy olyan társadalom [ugyanis], amelyben valamennyi Én tökéletesen illeszkedik, képtelen lenne a változásra és az értelmesen legitimáló világnézetek hiánya jellemezné.”⁷

Bár a negatív utópiák a totalitarizmus jelenségével való drámai találkozás történeteként értelmezhetők, pontosítani kell ezt a definíciót, mert a totalitarizmus jelenségének átfogó ábrázolása olyan alkotásokban is központi szerepet játszik, amelyekről műfaji szempontból nem mondhatjuk azt, hogy negatív utópiák lennének – gondoljunk például Andrzej Wajda *A márványember* vagy Bacsó Péter *A tanú* című filmjére. Ha különbséget akarunk tenni a negatív utópiák és a totalitarizmus jelenségét elemző történelmi filmek műfaji csoportja között, azt kell mondanunk, hogy a negatív utópiák olyan alkotások, amelyek a totalitarizmus jelenségének rendszerint apokaliptikus hangvételű reprezentációja érdekében nem a történelmi múltba vagy jelenbe helyezik a cselekményt – tárgyi és történelmi hitelességre törekedve –, hanem általában a távoli jövőbe, amelyet a jelentől és a múlttól, tárgyi és történelmi értelemben egyaránt, szakadék választ el. Bár ez a meghatározás a negatív utópiák többségére érvényesnek látszik – érvényes például Georg Lucas *THX 1138*, Woody Allen *Hétalvó*, Terry Gilliam *Brazil*, Kurt Wimmer

⁶ I. m. 29.

⁷ I. m. 32.

Equilibrium és Andrew Niccol *Gattaca* című filmjére is –, nem használható az olyan filmek esetében, és most gondoljunk Jean-Luc Godard *Alphaville*, a titokzatos város és Charlie Chaplin *A diktátor* című filmjére, ahol, noha negatív utópiáról van szó, a cselekmény tárgyi értelemben a mában, történeti értelemben viszont egy *párhuzamos, alternatív jelenben* játszódik. De nem használható ez a meghatározás Woody Allen *Zelig* című filmje esetében sem, ahol nem egy totalitárius társadalom, hanem egy totalitárius mentalitású ember – egy új, még nem létező, de lehetséges embertípus – jövőjét ábrázolja a film. Ezekben a filmekben és regényekben (Aldous Huxley: *Szép új világ*, Jevgenyij Zamjatin: *Mi*, Anthony Burgess: *Gépnarancs*, George Orwell: 1984) az a közös, hogy azt állítják: az ember – erkölcsi, pszichológiai és esztétikai értelemben egyaránt – tökéletesen formálható, ellenőrizhető, *domesztikálható*, vagy legalábbis, a nem is olyan távoli jövőben, azzá válhat. Egy olyan világot ábrázolnak ezek a művek, ahol az egzisztenciális feszültséggel járó társadalmi problémák megszüntetése érdekében (kétségbeesés, depresszió, fegyelmezetlenség, barbarizmus stb.) már nem bűn elvenni az embertől az öndeterminációnak – az egzisztenciális feszültség *szabad* tematizálásának vagy adott esetben a tematizációról való *szabad* lemondásnak – a jogát és lehetőségét. Sőt: a jó lelkiismeret azok oldalán áll, akik ezt megteszik; akik megszüntetik – mind magukban, mind másokban – a divergenciát; azt, amit Nietzsche az „ellentmondani tudás” képességének nevezett *A vidám tudományban*.

Arra az alapvetően filozófiai jellegű, egészen Platónig visszavezethető kérdésre, hogy miért kell és mit jelent megmintázni, a többség boldogsága érdekében, az embert, a negatív utópiák úgy adnak választ, hogy leírják és megvizsgálják azokat a *lehetséges eszközöket* és *technológiákat*, amelyekkel a tökéletes domesztikáció (minden totalitárius hatalom utópikus célja) elérhető vagy legalább megközelíthető. Ez alapján – mivel a negatív utópiák eltérő képet alkotnak a domesztikáció technológiájáról – felállítható egy sajátos műfaji tipológia. Ez a tipológia arra a kérdésre is választ ad, hogy a totalitarizmus milyen típusaival találkozunk a negatív utópiákban, hiszen ne feledjük: ha azt mondom, hogy a negatív utópiák eltérő módon gondolkodnak a domesztikáció lehetséges módszereiről, akkor ezzel azt állítom, hogy a negatív utópiának nevezhető regények és filmek nem alkotnak egységes képet a totalitarizmusról – egy olyan emberi lény kitenyésztésének és állami célok szolgálatába való állításának racionalista vágyképéről, aki testi (szexuális) és lelki (erkölcsi, pszichológiai) értelemben egyaránt kiszámítható módon viselkedik. Ez nyilvánvaló, ha meggondoljuk, hogy a totalitarizmusról alkotott kép szempontjából minden attól függ a negatív utópiákban, hogy mi a személyes tudat megmintázásának egyrészt racionalizált, másrészt totális alapja. Ha ebből indulunk ki, különbséget tehetünk legalább három műfajai típus és három – az adott típusra jellemző – totalitarizmus-kép között. Vannak ugyanis olyan antiutópiák, ahol a totalitárius állam mindenekelőtt *politikai-ideológiai* eszközökkel – például az empirikus tények jelentését folyamatosan átíró propaganda segítségével – korlátozza az egyén szabadságát, autonómiatörekvéseit. Ez történik Michael Radford 1984, Charles Chaplin *A diktátor* és – hogy egy magyar példát is említsünk – Erdély Miklós *Tavaszi kivégzés* című filmjében. De olyan antiutópiák is vannak, ahol az ellentmondani-tudás nietzschei értelemben vett képességét a modern *tudomány* eredményeire támaszkodva, például a genetika, a kémia, a biológia, a fizi-

ka vagy a különböző gépi technológiák segítségével veszik el az individuumtól. E filmek és regények köre a legtágabb: George Lucas: *THX 1138*, Andy és Larry Wachowski: *Mátrix*, Stanley Kubrick: *Mechanikus narancs*, Ridley Scott: *Szárnyas fejvadász*, Andrew Niccol: *Gattaca* – csak néhány példa a sok közül. Végül az is lehetséges, hogy a személyes kapcsolatok világát elszemélytelenítő *bürokrácia* átláthatatlan intézményrendszere akadályozza meg az egyént abban, hogy kitörjön az infantilis boldogság és gondolatlanság világállapotából. Ez történik Terry Gilliam *Brazíliájában* és Orson Welles antiutópikus hangvételű Kafka-adaptációjában, *A perben*. De ide sorolhatjuk Pier Paolo Pasolini *Salóját* is, ahol a fasiszta libertinusok által alkalmazott irracionális kínzások *bürokratikus*, „szóról szóra” megvalósított szertartásrendje az, ami „levetkőzteti” a néző tekintetét.⁸

Politika, tudomány, bürokrácia – ez tehát az a három alapvető eszköz, amely lehetővé teszi a személyes tudat megtöréséhez és a kollektív tudat mesterséges kialakításához szükséges pszichológiai és szocializációs folyamatok irányítását és ellenőrzését a negatív utópiákban. Éppen ezért azt mondhatjuk, hogy a negatív utópiákat ábrázoló regények és filmek három alapvető csoportba sorolhatók: vannak *politikai*, vannak *tudományos* és vannak *bürokratikus* antiutópiák, mert vannak – pontosabban: elképzelhetők – ilyen társadalmak is. Olyan társadalmak tehát, ahol a totalitárius állam a politika, a tudomány vagy a bürokrácia segítségével illeszti be az egyént az „akárki” diktatúráját megvalósító tömegtársadalom fogaskerékrendszerébe. Itt azonban egy megjegyzést kell tennünk. Közös vonása az itt vizsgált filmeknek és regényeknek, hogy valamennyien rákérdeznek – szatirikus vagy drámai módon – a tudomány *értékére*. Minden negatív utópia felveti a kérdést: képes-e a tudomány létrehozni egy racionális és csak racionális elvek alapján működő világot? Képes-e megszabadítani az embert a fegyelmetlenségtől, állatiasságtól, lelki rosszaságtól, mindattól, ami egy erényes ember számára azért taszító, mert megnehezíti vagy egyenesen lehetetlenné teszi „a bennünk levő legfenségebb résznek [tudniillik a rációnak – P. J.] megfelelő életet”⁹? A negatív utópiák azt a válasz adják erre a kérdésre, hogy nem. Szerzőik azt mondják, hogy ha az ésszerű életet élő „univerzális ember” ősrégi álmának megvalósítása érdekében kizárólag a racionalista Szókratész tanítványaira, vagyis a *teoretikus emberekre* bízunk az emberiség sorsát a modernitás korában, akkor ezzel útlevelet váltunk a nihilizmus sivatagába; oda, ahol már nem a vallás, a művészet, a morál, hanem – ezek nietzschei értelemben vett „tönkremenetele” után – a tudomány tesz majd kísérletet a domesztikáció poszthisztorikus céljának hiábavaló elérésére. Mert hiába válik lehetségessé a tudomány által előállított eszközök és technológiák révén a személyes tudat bekebelezése és manipulációja – „egy olyan behatolás ebbe a tudatba, amely korábban, a hagyományos ideológiák (‘hamis tudat’) és a szellemi manipuláció hagyományos eszközeivel nem valósulhatott meg”¹⁰ –, mindez nem hoz majd kielégítő eredményt. Ellenkezőleg: ha

⁸ Roland Barthes: *Sade – Pasolini* (Hollós Adrienn fordítása). In: Balogh Gyöngyi (szerk.): *Kommunikációelméleti szöveggyűjtemény III. A tömegfilm*. Tankönyvkiadó, Bp., 1979. 290.

⁹ Arisztotelész: *Nikomachoszi etika* (Szabó Miklós fordítása). Magyar Helikon, Bp., 1971. 283.

¹⁰ Szilágyi Á.: *Ezerkilencszáznyolcvannégy*. Id. kiad. 80.

egy totalitárius állam – a tudomány segítségével – behatol a személyes tudatba, akkor ez felfoghatatlan méretű katasztrófához vezet: vagy a legfontosabb emberi képességek eltűnéséhez, elkorcsosulásához (a szeretet, a részvét, az érzelmek kifejezésének képessége stb.), vagy pedig – mint Stanley Kubrick *Dr. Strangelove* című filmjében – az egész emberiség pusztulásához. A negatív utópiák szerzői tehát ugyanazt mondják, mint Nietzsche. Azt mondják, hogy a tudomány a nihilizmus legfiatalabb, legelőkelőbb formája, és éppen ezért tanácsos, ha bizalmatlanok vagyunk vele szemben. *A negatív utópiák a tudománnyal szembeni modern bizalmatlanság regényei és filmjei.* Mélyebb értelemben tehát csak tudományos – a tudomány sorsára, jövőbeli veszélyeire rákérdező – antiutópiák vannak. Ez azokra a filmekre és regényekre is vonatkozik, ahol a totalitárius hatalom közvetlen alapja látszólag a bürokrácia és az ideológia. Ez a bürokrácia és ideológiai ugyanis mindig a tudományhoz fordul támogatásért, mielőtt megszervezi a személyes tudat totális ellenőrzését és irányítását. Például Orwell regényében a Belső Párt *ideológusai* egy fejlett technológiai eszköz – a telekép – segítségével oldják meg az állandó megfigyelés és az ideológiai „programozás” aggasztó problémáját, a *Brazilban* pedig egy *hivatali számítógép* véletlen hibája indítja el azoknak az eseményeknek a láncolatát, amelyek a főhős személyiségének kíméletlen eltörléséhez vezetnek.

Az ész „gyeplője”

Lehetséges-e az ember tökéletes domesztikációja, platóni és arisztotelészi értelemben vett „ésszerűsítése”, és ha igen, akkor milyen eszközök segítségével lehet megvalósítani ezt a makulátlan „észre térítést”, a szabadságösztönök igája alól való totális felszabadítást? Erre a kérdésre adnak választ a negatív utópiának nevezhető regények és filmek szerzői, és erre a kérdésre ad választ a pozitív és negatív utópistának egyaránt tekinthető Nietzsche is, aki *A morál genealógiájában* azt írja, hogy az ember megmintázásának, kiszámíthatóvá tételének „történelem előtti” terve, az öndomesztikáció poszthisztorikus programja – amely egy „szuverén individuum”, tehát „egy autonóm és morál-feletti ember”¹¹ létrehozására irányult – kudarcot vallott. Kudarcot vallott, mert az európai ember domesztikált ugyan, de csak felszínesen, és az is kérdéses, hogy a domesztikáció folyamatának eddig megkérdőjelezhetetlen tekintélyű irányítói, az aszketikus papok és leszármazottaik (az olyan aszketikus papok, mint Platón, Arisztotelész, Szent Ágoston vagy éppen Pál apostol) jó úton jártak-e egyáltalán, amikor mindenekelőtt aszkézisre, fegyelmezettségre, az állatiasságtól való irtózásra, az ösztönök és érzelmek elfojtására vagy legjobb esetben szublimációjára ösztönözték és kényszerítették „ama jó európaiat”. Hiszen bezárták ugyan ezt „a ketrece rácsain önmagát véresre sebző vadállatot” a „társadalom és a béke korlátai közé”, viszont ezzel *beteggé* is tették: megjelent ugyanis és hamarosan

¹¹ Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia* (Kovács András Bálint és Moldvay Tamás fordítása). Gond Alapítvány Kiadó – Holnap Kiadó, Bp., 1999. 214.

járványos méreteket öltött „az ember szenvedése az embertől, vagyis önmagától”.¹² A rossz lelkiismeret nevet adta Nietzsche ennek a betegségnek *A morál genealógiájában*, jelezve, hogy jórészt alaptalan az animal rationale-t mint a józan ész és ezzel együtt az ésszerű élet letéteményesét övező hit és csodálat, noha kétségtelen, hogy Descartes óta az európai ember azt gondolja, nincs értékesebb dolog, mint az ítélőerő, amely – ráadásul –

„a legjobban oszlik meg az emberek között, mert mindenki azt hiszi, hogy annyit kapott belőle, hogy még azok sem szoktak maguknak többet kívánni, mint amennyijük van, akiket minden más dologban csak igen nehéz kielégíteni”.¹³

Nietzschéhez hasonlóan a negatív utópiák szerzői is úgy gondolják, hogy alaptalan a rációt övező csodálat, hiszen könnyen lehetséges, hogy az animal rationale mint egy hosszú domesztikációs folyamat végeredménye még mindig állat inkább, mint ember, vagy mint Pascal írja (éppen a racionális descartes-i ember kritikájaként) még mindig csak egy „káosz” és egy „szörnyeteg”. A különbség csak annyi, hogy ez a szörnyeteg most már józan érvekkel és ésszerű magyarázatokkal tudja indokolni – „racionalizálni” – fékevesztett tombolását és dühöngését. Sőt: a dolog akkor válik igazán félelmetessé, és ezzel már meg is érkeztünk egyrészt a negatív utópiák, másrészt a totalitarizmus világába, amikor ez a „káosz” és „szörnyeteg” (akinek a mértéktelenül racionalista Frankenstein doktor mértéktelenül érzelmi beállítottságú *monstrumában* ismerhetünk rá egyik kulturális objektívációjára) *racionálisan* kezd el viselkedni – vagyis rosszat tesz ugyan, sőt borzalmakat művel, de eközben a legnagyobb nyugalomról és önfegyelemről, vagyis röviden *civilizáltságról* tesz tanúbizonyságot. Pontosan úgy, mint azok a *jólnevelt* nácik, akik Beethovent játszottak a lágerekben, miközben gyermeket gyilkoltak.¹⁴

Erre a lehetőségre – a *civilizált gonosztevő* pszichológiai típusának problémájára – Sade márki, a negatív utópiák irodalmi ősmoddelljének megalkotója, az ész „hatalmiterrorisztikus eszközzé” való átalakíthatóságának felfedezője¹⁵ mutatott rá először regényeiben, például a *Szodoma százhusz napjában*. Horkheimer és Adorno azt írja *A felvilágosodás dialektikájában*, hogy „Sade műve, miként Nietzsche is, a gyakorlati ész szigorúan következetes kritikáját jelenti” – vagyis Kant felvilágosult erkölcsi racionalizmusának kritikáját. Annak a Kantnak a kritikájáról, sőt ironikus cáfolatáról van itt szó, aki a domesztikáció programjának modernitásbeli képviselőjeként még hitt – ugyanúgy, mint később Hegel – „az emberiségnek a megjobbulás felé való haladásában”; abban tehát, hogy az ember kilábal maga okozta kiskorúságából és

¹² Friedrich Nietzsche: *A morál genealógiája* (Romhányi Török Gábor fordítása). Holnap Kiadó, Bp., 1996. 97.

¹³ René Descartes: *Értekezés a módszerről* (Szemere Samu és Boros Gábor fordítása). Ikon Kiadó, Bp., 1992. 15.

¹⁴ André Comte-Sponville: *Kis könyv a nagy erényekről* (Saly Noémi fordítása). Osiris Kiadó, Bp., 2001.

¹⁵ Szilágyi Á.: *Ezerkilencszáznolcvannégy*. Id. kiad. 50.

hosszú távon „megjobbul”, vagyis *erkölcsösebb* lénné válik. Horkheimer és Adorno szerint Kantnál a „megjobbulás” mozgatórugójának szerepét betöltő

„ész mint a transzcendentális, individualitás fölötti én az emberek olyan szabad együttélésének eszméjét tartalmazza, melyben az egyedek általános szubjektummá szerveződnek, s az egész iránti tudatos szolidaritásban megszüntetik a tiszta és a gyakorlati ész közötti összeütközést. Ez az igazi általánosság eszméje, az utópia”.¹⁶

És ez az, amit Sade szerint lehetetlen, pontosabban csak terrorisztikus eszközökkel lehet megvalósítani – márpedig ez utópia helyett *antiutópiát* jelent, szabad együttélés helyett pedig *kötött* együttélést, vagy Orwell 1984 című regényére utalva: liberális demokrácia helyett *kollektív* totalitarizmust („oligarchikus kollektívizmus”-t). És, tehetjük hozzá, mindez felvilágosult racionalisták helyett libertinusokat, Curvalhoz hasonló civilizált gonosztevőket jelent, akik ironikus módon Kant *tanítványainak* tekinthetők – legalábbis *rideg racionalizmusuk* szempontjából. Amikor Curval „elnök” a *Szodoma százhusz napjában* elhatározza, hogy megerőszakolja a palotája közelében lakó hordár „aranyos kislányát”, úgy jár el, ahogy egy *reflektált* szadistától elvárható: mindent alaposan megszervez, végiggondol, kidolgozva az események lefolyásának leghatékonyabb és egyben legélvezetesebb menet-, sőt szertartásrendjét:

„az az ötlete támadt, hogy egyszerűen kerékbe töreti az apját, s úgy hurcolja majd ágyába a lányt. A gondolatot tett követte. Megjelent a színen két-három csirkefogó, az elnök bérencei, s nem telt bele egy hónap, a szerencsétlen hordár máris belekeveredett egy bűnténybe, mely a látszat szerint a lakása előtt esett meg, s azonnal a Conciergerie egyik cellájában találta magát. Az elnök, mint könnyen elképzelhető, magához ragadta az ügyet, s mivel esze ágában sem volt halogatni, három nap alatt elérte, pénzzel és egyéb aljas eszközökkel, hogy a szerencsétlen hordárt elevenen való kerékbe törésre ítéljék, jöllehet semmi más bűne nem volt, mint hogy próbálta megvédeni önmaga s a lánya becsületét. Közben újrakezdődtek az üzengetések. Követek mentek az anyához, előadták neki, hogy csak rajta múlik, megmenekül-e a férje, mert ha kielégíti az elnök óhaját, akkor az nyilván megmenti a férjét a rá váró szörnyű sorstól. Az ügy nem tűr halasztást. Az asszony elment tanácsot kéri: de előre tudták, kikhez fog fordulni, azokat is lefizették, úgyhogy a megkérdezettek kérdés nélkül azt felelték, hogy egy pillanatig se habozzon. A szerencsétlen asszony maga vezette leányát bírāja lábai elé; az elnök az égvilágon mindent megígért, de persze esze ágában sem volt betartani a szavát. Egyrészt azért, mert tartott tőle, hogy a férj majd botrányt csap, ha megtudja, milyen árat kértek az életéért, másrészt a

¹⁶ Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája* (Bayer József, Geréby György, Glavina Suzsza, Vörös T. Károly fordítása). Gondolat – Atlantisz Kiadó, Bp., 1990. 105-106.

gazember külön élvezetét lelte abban, hogy úgy vesz el valamit, hogy semmit sem kell adnia érte. Ahogy lélekben újabb és újabb aljasságokkal fűszerezte tettét, úgy hatalmasodott el rajta az álnok kép; lássuk hát, mit főzött ki magában, hogy a jelenet a lehető legalávalóbb s így számára a lehető legingerlőbb legyen. A kastéllyal szemben volt egy tér, néha ott végezték ki a párizsi bűnözőket, s mivel a bűntény éppen ebben a kerületben történt, kieszközölte, hogy a kivégzést ezen a téren tartsák meg. A jelzett órában palotájába rendelte a szerencsétlen hordár feleségét és leányát. A tér felőli oldalon minden zárva volt, úgyhogy abból a lakrészből, ahol áldozatait tartotta, nem lehetett látni, mi folyik a téren. A gazember azonban pontosan tudta, mikorra esik a kivégzés, éppen ekkor vette el a lány szüzességét anyja szeme láttára, s oly *ügyesen és pontosan elrendezett előre mindent*, hogy abban a pillanatban élvezett bele a lány fenekébe, amikor az apja kilehelte a lelkét. Amikor végzett a dolgával, kinyitotta a térre néző egyik ablakot. 'Jöjjenek ide – szolt oda két hercegnőjének –, nézzék meg, hogyan tartottam meg a szavam.' És a szerencsétlenek meglátták, egyik az apját, másik a férjét, amint kileheli lelkét a hóhér vasdorongjának csapásaitól. Mindketten elájultak, Curval azonban *mindent előre elrendezett*: ájulásuk a haláltusájukat vezette be, mindketten meg voltak mérgezve, s többé nem nyitották ki szemüket."¹⁷

Curval ironikus módon azt teszi, amit Kant tanácsol annak, aki erényes s így boldog életet akar élni. Eszerint mivel hajlamaink és érzéseink nem támogatják, hanem inkább akadályozzák, hogy erényes emberekké váljunk, az a helyes, ha „az akarat meghatározó oka” az ész; nincs jelentősége annak, hogy a kötelességből fakadó cselekedetet kíséri-e valamilyen hajlandóság, sőt

„az erény, amennyiben belső szabadságon alapul, egy igenlő parancsot is tartalmaz az ember számára, azt, hogy minden képességét és hajlamát az ész uralma alá rendelje az önmagán való uralkodással együtt, ami azon a tilalmon keresztül, hogy az ember ne engedje eluralkodni magán érzéseit és hajlamait, a *közömbösség parancsához* társul; mert ha a kormányzás gyepöljét nem az ész tartja, az embert az érzelmek kerítik hatalmukba”.¹⁸

A közömbösség jelentőségére Juliette is felhívja a figyelmet, amikor „a bűnöző önfegyelmzéséről tart előadást” Sade azonos című regényében. A bűnöző – állapítja meg Juliette –

¹⁷ Marquis de Sade: *Szodoma százhusz napja* (Vargyas Zoltán fordítása). Athenaeum Kiadó, Bp., 2000. 16. (Kiemelések tőlem – P. J.)

¹⁸ M. Horkheimer – T. W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*. Id. kiad. 118.

„először is mérlegelje tervét előzetesen néhány napig, fontolja meg minden következményét, vizsgálja meg figyelmesen, mi az, ami a szolgálatára lehet, (...) mi az, ami talán elárulhatná, s mindezeket a dolgokat olyan *hidegvérrel* becsülje föl, mintha biztos lenne abban, hogy rajtakapják, (...) arcvonásai mutassanak *nyugalmat* és *közönyt*, próbáljon az ilyen helyzetekben lehetséges legnagyobb *hidegvérűségre* szert tenni (...), ha nem lenne biztos abban, hogy nincs semmi lelkiismeretfurdalása, és ez csak a bűnözés megszokásával következhet be, szóval, ha nem lenne egészen biztos benne, akkor sikertelenül próbálkozna úrrá lenni arcjátékán...”¹⁹

A történelmi én parancsa

A Sade márki által életre keltett libertinusok éppolyan *érzéketlenek* az áldozataiknak okozott szenvedés tényével szemben, mint az Orwell által említett csizma, „amely örökké egy emberi arcon tapos”.²⁰ Curval nem érez lelkiifurdalást, amikor megerőszakolja, megalázza, majd meggyilkolja áldozatait, és ez éppolyan lényeges számára, „mint a szeretettől vagy gyűlölettől való mentesség”.²¹ De az, ami Curval vagy O’Brien számára magától értetődő, mások számára legfeljebb távoli cél, amelyet nem könnyű, habár nem lehetetlen elérni. Czeslaw Milosztól tudjuk, hogy ha egy totalitárius államnak sikerül megszerveznie „az értelem feletti uralmat” – például a terror, a propaganda vagy az *ideológia szolgálatába állított agitációs feladatokat ellátó művészet* segítségével –, akkor ezzel általában a lelkiismeret feletti uralmat is megszervezettnek tekintheti. Milosz szerint egy totalitárius államban „az »új embert« úgy nevelik, hogy cselekvése mércéjének kizárólag [a totalitárius ideológia által meghatározott – P. J.] közjót tekintse”. Mi a közjó? Például az, ha az ember megfigyeli és államellenes tevékenység gyanúja esetén habozás nélkül feljelenti polgártársait. Egy totalitárius állam mintapolgára „buzgón szemmel tartja környezetét, és munkatársai minden gondolatáról és cselekedetéről jelentést tesz a hatóságoknak...” Nem a feljelentés ténye itt a döntő, hanem a jó lelkiismeret, amely azok oldalán áll, akik ezt megteszik; akik elhiszik, hogy feljelenteni valakit – erény. Mint Milosz írja: egy totalitárius államban (a szerző az azóta megszűnt sztálinista „népi demokráciák” belső állapotait elemzi 1953-ban megjelent könyvében) „a jó állampolgár alapvető erényeként propagálják” a feljelentést: „A feljelentés az alap, amelyre a Félelem épül: mindenki fél mindenkitől, (...) folyton figyelni kell a mindenütt jelen lévő, éber szemekre és fülekre.” Milosz könyvéből a negatív utópiák orwelli világa néz vissza ránk. Egy olyan világ, ahol

„azt az etikát, amelynek alapja elvben az együttműködés és a testvériség lenne, átalakítják azzá az etikává [,a közösség kultuszára épülő etikává”

¹⁹ I. m. 118-119. (Kiemelések tőlem – P. J.)

²⁰ Georg Orwell: 1984. I. m. 295.

²¹ M. Horkheimer – T. W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*. Id. kiad. 119.

– P. J.], amelynek jegyében mindenki harcol mindenki ellen, és e harcban a legdörzsöltebb egyéneknek van a legnagyobb esélyük a fennmaradásra”.²²

A közösség kultuszára épülő etika csak azok számára releváns, akik átmentek a tűfokán, és az Új Hit „hívóivé” váltak. Ezt a „mozgást” azonban nem könnyű és áldozatok nélkül nem is lehet végrehajtani. Példa erre a fiatal Lukács György, aki az 1919-ben írt *Taktika és etika* tanúsága szerint mindent megtett annak érdekében, hogy „új emberré” váljon. De hogy érthető legyen, amit mondani akarok, hadd utaljak itt Rorty *Esetlegesség, ironia és szolidaritás* című könyvére, amelyben Rorty Orwell 1984 című regénye kapcsán megállapítja:

„Orwell azért volt sikeres, mert éppen a megfelelő időben éppen a megfelelő könyvet írta. Mint kiderült, egy sajátos történelmi esetlegesség leírása volt éppen fontos a jövő liberális politikája szempontjából.”²³

Ez a „sajátos történelmi esetlegesség” a Milosz által is elemzett *bolsevik* totalitarizmus volt, amely a modernitás egyik zsákutcájaként, vagy nietzschei terminológiát használva: a nihilizmus egyik, Nietzsche által előrelátott történelmi formájaként értelmezhető – többek között éppen Orwell említett regényének köszönhetően. De Orwell teljesítménye nemcsak filozófiai szempontból jelentős. Rorty szerint Orwell közvetlen politikai szerepet is játszott azáltal, hogy az 1984 egyrészt antiutópikus, másrészt apokaliptikus totalitarizmus-képével – „Szovjet-Oroszország” totalitárius államként való „újraleírásával” – „megtörte a hatalmát az angliai és amerikai liberális értelmiségiek tudatát uraló (...) ’bolsevik propagandának’”.²⁴ Elérte, hogy olvasói távolságtartással szemléljék vagy nyíltan elutasítsák a totalitárius politika képviselői által elkövetett „kegyetlenség mentségeit”.²⁵

Ez az a pont, ahol a totalitárius politika lehetséges ideológiai mentségeivel kapcsolatban érdemes visszatérni Lukács György személyéhez, filozófiai öngyilkosságának problémájához, hiszen a *Taktika és etika* ennek példaértékű dokumentumaként olvasható. 1919-es írásában Lukács arra tesz kísérletet, hogy *történelemfilozófiai* „mentséget” találjon a kommunizmus jövőbeli megvalósítása érdekében részben már elkövetett, részben pedig még elkövetendő „bűnökre”. Ezt írja Lukács:

„Semmiféle etikának nem lehet feladata az, hogy recepteket találjon ki a korrekt cselekvés számára, és hogy elsimítsa vagy letagadja az emberi sors leküzdhetetlen, tragikus konfliktusait. Ellenkezőleg: az etikai önszemlélet rámutat arra, hogy vannak helyzetek – tragikus helyzetek –, amelyekben lehetetlen úgy cselekedni, hogy bűnt ne kövessünk el; de

²² Czesław Miłosz: *A rabul ejtett értelem* (Fejér Irén fordítása). Európa Könyvkiadó, Bp., 1992. 114.

²³ R. Rorty: *Esetlegesség, ironia, szolidaritás*. Id. kiad. 190.

²⁴ Uo.

²⁵ I. m. 191.

együttal megtanít arra is, hogy még ha két bűn között is kell választanunk, akkor is van még mértéke a helyes és a nem-helyes cselekvésnek. Ez a mérték: az áldozat. És ahogy az egyén, két bűn között választva, akkor választ helyesen, ha alacsonyabb rendű énjét áldozza fel a *magasabb rendű, az eszme* oltárán, ugyanúgy fennáll ennek az áldozatnak mérlegelő ereje a kollektív cselekedetek számára is; csak hogy itt az eszme mint a világtörténelmi helyzet parancsa, mint a történelemfilozófiai hivatottság ölt testet. Ropsin (Borisz Szavinkov, az 1904-06-os orosz forradalom terrorista csoportjának vezére) egyik regényében így fogalmazta meg az egyéni terror problémáját: gyilkolni nem szabad, feltétlen és megbocsáthatatlan bűn, de elkerülhetetlenül szükséges; nem szabad megtenni, de meg kell tenni...²⁶

Ha pedig meg kell és *lehet* tenni, akkor azért, mert a történelemfilozófiai cél elérése érdekében alkalmazott erőszak mindig és kizárólag a „magasabb rendű” én, az empirikus én fölött álló *történelmi én* parancsa, amely az empirikus énnel ellentétben *látja* az igazságot, látja, hogy milyen irányba tart a történelem – „a magántulajdonnak mint emberi önelidegenülésnek pozitív megszüntetése” felé²⁷ –, és azt is *látja*, hogy mit kell és *lehet* tenni e cél empirikus realizációja érdekében. Nem mehetünk el szó nélkül amellett, hogy Lukács érvelése ezen a ponton egészen Platónig nyúlik vissza, aki az *Államban* kijelenti, hogy a filozófusnak, ha már kilépett a barlangból és *látta* az ideák világát, kötelessége másoknak is beszámolni a látottakról. Bár a filozófusnak pragmatikus értelemben nincs oka és nem is lenne szabad visszamennie a barlangba, hiszen – mint Platón írja – „aki egyszer idáig eljutott, az tovább már nem hajlandó az emberi dolgokat cselekedni”, vagyis nem hajlandó a homályban tévelygő barlanglakók életét élni, a filozófus „lelke” mégsem „arra vágyik, hogy ott fent élhessen”.²⁸ Ugyanis az, aki látta az ideák világát, *azt is látta*, hogy az igazság többet ér, mint a személyes jólét s nem szabad ennek feláldozni. A személyes jólét empirikus világa helyett Platón szerint a filozófus, ha valóban az, a barlanglakó iránt érzett részvét és felelősség érzésétől kötve, az igazság közös megismerésének lehetőségét és így végső soron az erkölcs világát választja. És mert ezt választja, nemcsak a barlangból a napfényre, hanem a személyes erkölcsi kockázatok ellenére a napfényről a barlangba vezető utat is megteszi – nem önmaga, hanem a homályban élő, az „igazság fényét” még nem ismerő barlanglakó érdekében, aki nélküle nem ismerheti meg a „bilincsek-től való megszabadulást”, az „értelmetlenségből való meggyógyulás” útját. A hangsúly itt álláspontom szerint azon van, hogy Platónnál az igazság ismerete nem önzővé, énközpontúvá, hanem *adakozóvá* tesz – noha Platón azt is látja, hogy a barlangban olyan emberek is élnek, ilyenek például a *művészek*, akik egyáltalán nem vágnak ki a fényre, akik nagyon is jól érzik magukat a barlang látszatvilágában. Ez a platóni – és

²⁶ Lukács György: *Taktika és etika*. In: Uő.: *Utam Marxhoz*. Válogatott filozófiai tanulmányok. I. kötet. Magvető Kiadó, Bp., 1971. 196-197. (Kiemelés tőlem – P. J.)

²⁷ Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth Könyvkiadó, Bp., 1962. 68.

²⁸ Platón: *Állam* 517 c-d (Szabó Miklós fordítása). In: *Platón összes művei*. II. kötet. Európa Könyvkiadó, Bp., 1984. 461.

tegyük hozzá, a lukácsi – dilemma lényege. De ezzel a problémával találja szemben magát O'Brien is Orwell regényében: *hogyan lehet meggyőzni az igazságról egy olyan embert, aki egyáltalán nem akarja, hogy erről meggyőzzék?* Lukács válasza az (és ez egybecseng O'Brien és általában a negatív utópiákban színre lépő civilizált gonosztevők válaszával), hogy az igazság és így az igazságot feltáró filozófia (amely filozófia aztán könnyen politikává, ezzel pedig *ideológiává* válik) értékesebb, mint az élet; mint az *olyan* élet, amely elzárkózik az igazságnak és ezen keresztül a filozófiának az akceptálása elől. Egy *ilyen* életet nem bűn *tagadni*, a nem-lét irányába vezetni, *fellázadni* ellene – de csak akkor, ha itt egy olyan lázadásról, például terrorizmusról van szó, amely része az igazság megismerésére és a benne való *hit* kialakítására törekvő politikának, az *igazság politikájának*. Lukács egy ilyen politika nézőpontjából véli úgy, hogy a történelem igazságának realizációja érdekében akár gyilkolni is szabad („nem szabad megtenni, de meg kell tenni”).

Platón óvatosabb, mint Lukács vagy Orwell regényében O'Brien. Platón nem türelmetlen terroristaként, hanem *türelmes* pedagógusként – a meggyőzés, „megfordítás” *művészeként* – képzeli el a filozófust, vagyis még nem a barlanglakó értetlenségét, közönyét, nemtörődömségét hangsúlyozza. Ez azonnal láthatóvá válik, ha meggondoljuk, hogy a barlangba való *visszatérésnek*, vagyis a barlanglakó *meggyőzésének* Platón szerint ritmusa van. Platón szerint fokozatai vannak az igazság megismerésének, mert a túl gyors kilépéshez hasonlóan a barlangba való túl gyors visszatérés – a türelmetlen, elhamarkodott *argumentáció* – is „látási zavarokat” okozhat. Annak a filozófusnak ugyanis, aki túl gyorsan tér vissza a barlangba, sötétséggel lesz tele a szeme, és még a barlanglakóknál is homályosabban látja majd az árnyképeket. Következésképpen: hiába állítja majd magáról, hogy filozófus, aki látta az igazságot, senki nem fog hinni neki, senki nem fogja komolyan venni. Éppen ellenkezőleg: nevetséges színben fog feltűnni a barlanglakók előtt, hiszen – mint Platón kérdezi – „nem lenne-e nevetség tárgya [az ilyen ember – P. J.], s nem mondanák-e róla, hogy felmenetele volt az oka annak, hogy megromlott szemmel jött vissza, tehát nem érdemes még csak megpróbálni sem a felmenetelt?” Sőt: ha erőszakoskodna, és „megpróbálná a többieket [akaratuk ellenére – P. J.] feloldozni és felvezetni”, vajon nem lehetséges-e, hogy „megölnék”?²⁹ Platón szerint tehát nem szabad a barlanglakókról akaratuk ellenére levágni a kötelékeket – és erről, pedagógiai szempontokon túl, leginkább a filozófust fenyegető erőszak lehetősége miatt mond le Platón. Viszont ugyanezt a lemondást, az erőszaktól az ellentétes irányú erőszak lehetséges elszenvéde miatt való tartózkodást már hiába keressük Lukácsnál. Lukács terrorista filozófusának már eszébe sem jut, hogy esetleg a barlanglakók értetlenségének áldozatává válhat. Ő nem az igazság *mártírja* akar lenni, hanem az igazság *katonája*, aki, ha kell, márpedig, úgy tűnik, kell, másokat is kész feláldozni az igazság realizációja, történelemmé-tétele érdekében – miközben váltig állítja, és ezzel máris megérkeztünk a negatív utópiák világába, hogy ő hozott igazi áldozatot, hiszen az igazi áldozatot nem fizikai, hanem lelki-erkölcsi értelemben hozza az ember: Ropsin – írja Lukács a *Taktika és etika* előbb már idézett bekezdésének folytatásában –

²⁹ Platón: *Állam* 517 a. I. m. 460.

„abban látja a terrorista tettének nem igazolását (az lehetetlen), hanem végső erkölcsi gyökerét, hogy ő nemcsak életét áldozza fel testvéreiért, hanem tisztaságát, erkölcsét, lelkét is. Más szavakkal: csak annak gyilkos tette lehet – tragikusan – erkölcsi, aki tudja, megingathatatlanul és minden kétséget kizáróan tudja, hogy gyilkolni semmi körülmények között sem szabad. Vagy hogy Hebbel Juditjának utolérhetetlen szépségű szavaival fejezzük ki a végső emberi tragédiának ezt a gondolatát: 'És ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna – ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?'”³⁰

Lukács és a neki rendelt tett közé nem Isten, hanem a Történelem, pontosabban a történelem igazságának megismerhetőségéről gondolkodó *Filozófia* (konkrétan: a marxizmus ontológiai alapját jelentő *platonizmus*) helyezte a bűnt – ha bűnt jelent egyáltalán egy filozófus számára „megtérni”, egy igazság „hívójévé”, tehát filozófusból *ideológussá* válni.³¹

Az 1984 mint a platóni utópia kritikája

A Lukács és Rorty (és Rorty értelmezése szerint Orwell) között kirajzolódó különbség az, hogy Rorty úgy gondolja – Lukáccsal ellentétben –, hogy nincs megismerhető iránya (igazsága) a történelemnek, hogy tehát hiányzik belőle mindenféle kanti értelemben vett „tervszerűség”.

„A szemlélő – írja Kant – óhatatlanul bizonyos bosszankodást érez, ha viselkedésüket [az emberekét tudniillik – P. J.] a világ nagy színpadára

³⁰ Lukács Gy.: *Taktika és etika*. Id. kiad. 197.

³¹ A megtérés okaival kapcsolatban érdemes felidézni Vajda Mihály gondolatait. Vajda szerint Lukácsnak „a kommunizmushoz való megtérése [ideológussá válása – P. J.] utólag nem olyan meglepő, ha két körülményt figyelembe veszünk. Az egyiket futólag említettem már: Lukács számára a forradalom a filozófia megvalósulása volt, egyfajta filozófiai-egzisztenciális esemény, melynek politikához, szociális kérdéshez semmi vagy éppenséggel csak igen felületi köze van (...). A másik dolog az Oroszország-rajongás. Oroszország, ő így értette Dosztojevszkijt, olyan ország, melyet a nyugati individualizmus még nem rontott meg. Egy olyan forradalom, amely megvalósítja a filozófiát és ráadásul Oroszországból jön, az maga a Megváltó volt a szemében, melyre ifjúkora óta várt (...), filozófiaértelmezését habozás nélkül feladta. Egyszer végre megtalálta Istenét viszont nem. Különös és hátborzongató történet.” Vajda szerint Lukácsnak „a kommunizmushoz való megtérését azzal kell magyaráznunk, hogy be kellett látnia: a filozófia nem képes elvégezni a maga feladatát, nem képes végrehajtani azt a feladatot, melyre hivatott lenne: a már Descartes által vágyott *fundamentum absolutum inconsummum*-ot megteremteni, melyet szembe kellene állítani a 'látszattal', azzal, hogy a világ és benne az egyén helye kontingens. Lukácsnak be kellett látnia: a filozófia, a tudomány nem képes támogatni az egyént azon törekvéseiben, hogy egzisztenciális problémáira megoldást találjon. (...) Lukács nem tudta férfiasan elviselni korunk sorsát. Ahelyett azonban, hogy visszatért volna a régi egyház karjaiba, másképpen áldozta fel intellektusát: az egyház helyett egy mozgalomra talált, melynek filozófiája az ő értelmezésében az összhelyzet megoldását ígerte. Egy új világ ígérétét hozta, mely már pusztán létében is a filozófia megoldhatatlan kérdéseinek megoldása...” Vajda Mihály: *Tükörben*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 2001. 15-16.

állítva nézi, s a részletekben megcsillanó bölcsesség ellenére végül is azt tapasztalja, hogy végső soron és egészben véve bolondságból, gyermeki hiúságból, sőt, ráadásul gyakran gyermeces gonoszságból és rombolási vágyból van az egész összeszöve...³²

Ugyanez a kontingenciával („az emberi akarat szabadságának játékaival”³³) szemben tanúsított bosszankodás – sőt gyűlölet – O’Brien-től sem idegen. És nem idegen Lukácstól sem. Egyikük sem tudja elfogadni, hogy „a jövő szabad préda”,³⁴ holott Rorty szerint éppen ezt kell tennünk – és pontosan ez az, amit Orwell megkönnyít számunkra azzal, hogy bemutatja, hova vezethet a kontingencia tagadása. Aki nem tudja elfogadni, hogy a „a jövő szabad préda”, az – mint Czesław Miłosz írja – „nem hódol be, hanem maga alakítja a világot, az egész földgolyó viszonylatában gondolkodik, saját maga teremti meg az új történelmi formációt, ahelyett, hogy a rabszolgája lenne.”³⁵ Miłosz értelmezése szerint az ilyen ember a „fiziológiai lét abszurditását” (véletlenszerűségét) akarja „jóvá tenni” azzal, hogy rákényszeríti magát „erővel és szenvedéssel” a történelem céljának-igazságának módszeres, pontosabban egy Módszer szerinti „megértésére”. Azután pedig következnek a többiek. Hiszen „miért csak a szellem emberének kellene megismernie a gondolat gyötrelmét, miért kímélnék meg tőle azokat, akik eddig csak röhögtek, védeltek, zabáltak, buta vicceket meséltek egymásnak, ebben lelve az élet szépségét”?³⁶ Pedig Rorty szerint kímélni kell őket. És a maga ironikus módján ugyanezt mondja Woody Allen is *Az én védőbeszédemben*. Ebben a rövid dialógusban – ami egy „rémálom” leírása – Allen tűnik fel a halni készülő Szókratész helyén és szerepében, s nem bizonyul olyan bátornak, mint Szókratész. Ellenkezőleg: Woody Allen posztmodern Szókratésze végül arra a következtetésre jut, hogy az a helyes, ha a filozófus „nem mondja el a többieknek” az igazságot. Hogy milyen következtetésre jut, ez abból derül ki, hogy nem tér vissza a barlangba, így fejezve ki abbéli meggyőződését, hogy van más alternatíva is, mint a domesztikáció. A barlangba való visszatérésnél Woody Allen szerint többet ér, ha az ember „hentesüzletet nyit, feleségül vesz egy táncosnőt, és agyvérzésben hal meg negyvenkét esztendőskorában”.³⁷

³² Immanuel Kant: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* (Vidrányi Katalin fordítása). In: Uő.: *Történelemtudományi írások*. Ictus Kiadó, Bp., 1997. 44.

³³ I. m. 43.

³⁴ Rorty szerint épp azért olyan ijesztő Orwell regénye (Orwell regényének az a része, ahol színre lép O’Brien), mert nincs még egy regény, ahol a történelem kontingenciájának *lehetősége* – és ezzel együtt *minden pozitív utópia csődjé* – ilyen radikálisan megfogalmazódna. O’Brien – írja Rorty – „nem azt állítja, hogy az ember, a hatalom vagy a történelem természete biztosítja, hogy az a csizma örökké [egy emberi arcon] taposson, hanem csak azt, hogy *történetesen* így lesz. Azt mondja, egyszerűen úgy adódott, hogy így alakultak a dolgok, és egyszerűen úgy adódott, hogy a forgatókönyvet nem lehet többé megváltoztatni. *Pusztán esetleges tény, milyen lesz a jövő* (kiemelés tőlem – P. J.) – olyan esetleges, mint egy üstökös vagy egy vírus.”

³⁵ Cz. Miłosz: *A rabul ejtett értelem*. Id. kiad. 24.

³⁶ Uo.

³⁷ „ALLEN Emberek élnek egy sötét barlangban. Nem is tudják, hogy odakinn süt a nap. Mindössze annyi fény van, amennyit az a néhány száz pislákoló gyertya nyújt, amellyel világítanak maguknak.

Woody Allen ironikus megoldása nem áll távol attól, amiről Rorty beszél az *Esetlegesség, ironia, szolidaritás*-ban. Úgy gondolom, hogy amikor Rorty kijelenti, hogy „nem hiszem, hogy mi liberálisok most el *tudjuk* képzelni »az emberi méltóság, a szabadság és a béke« jövőjét”,³⁸ akkor ezzel lényegben ugyanazt mondja, mint Woody Allen: nem kell visszamenni a barlangba, nem kell – örülség lenne, sőt bűn – az igazság (bármilyen metafizikai, történelmi, sőt tudományos igazság) hírnökévé vagy – ami még rosszabb – katonájává válni. Persze lehet, hogy ezt most könnyebb megtenni, mint a huszadik század elején vagy közepén. Most már ugyanis olyan történelmi tapasztalatok állnak rendelkezésünkre, amelyek elég sötétek és fenyegetőek ahhoz, hogy óvatossá legyünk. Ezek a történelmi tapasztalatok azt jelzik, hogy abban a világban, ahol élünk, nem tudunk és nem is kell tudnunk akarni „egy történetet elmondani magunknak” arról, miként lehet eljutni a jelenből egy olyan jövőbe, ahol megvalósítható a „technikailag lehetségessé vált emberi egyenlőség” utópiája. Baj lenne ez? Rorty szerint nem. Nem baj, hogy „így alakultak a dolgok”, hiszen elképzelhető (volt) rosszabb forgatókönyv is – és erről épp az Orwellhez hasonló írók művei, különösen az *apokaliptikus* hangvételű negatív utópiák tanúskodnak. „Mi, liberálisok”, mondja Rorty – tehát mi, akik a történelmi énünkkel szemben az empirikus énünkre hallgatunk –, nem akarunk eljutni a „jelenlegi világból” az „elméletileg lehetséges világokig”.³⁹ Kik azok, aki ezt lehetségesnek tartják? Kik azok, aki el tudnak képzelni egy olyan jövőt, ahol „az emberi méltóság, a szabadság és a béke” világa köszönt ránk? A Kanthoz vagy Lukácshoz hasonló pozitív utópisták. De a huszadik században olyan dolgok történtek, hogy most (legalábbis „mi, liberálisok” – mondja Rorty) azt gondoljuk: veszélyes dolog elképzelni és még veszélyesebb dolog megvalósítani akarni ezt a jövőt. A pozitív utópisták ugyanis könnyen *ideológussá* (vagyis a jövő egy meghatározott képének *hívőivé*) válhatnak. Márpedig nincs veszélyesebb dolog az *ideológiává* vált pozitív utópiánál, a „Módszerré” vált filozófiánál, amelynek művelői semmilyen áldozattól sem riadnak vissza a történelem utópikus céljának elérése érdekében.

Ez a veszély abban áll, és a *Taktika és etika* éppen erre mutat rá, hogy az ideológussá vált pozitív utópista hajlamos azt gondolni: a történelem univerzális igazságá-

AGATHON És honnét veszik a gyertyát? ALLEN Hát, tegyük fel, hogy van nekik. AGATHON Barlangban élnek és gyertyájuk van? Nem stimmel. ALLEN Mi lenne, ha kivételesen nem kötözködnél? AGATHON Oké, oké, térjünk a lényegre. ALLEN Aztán egy szép napon az egyik barlanglakó valahogy kikeveredik a barlangból és megpillantja a kinti világot. SZIMMIASZ Teljes megvilágításban. ALLEN Pontosan. Teljes megvilágításban. AGATHON Amikor megpróbálja elmondani a többieknek, azok nem hisznek neki. ALLEN Á, dehogy. Nem mondja el a többieknek. AGATHON Nem-e? ALLEN Nem, hanem hentesüzletet nyit, feleségül vesz egy táncosnőt, és agyvérzésben hal meg negyvenkét esztendőskorában.” Woody Allen: *Az én védőbeszédem*. In: Uő.: *Mellékhatások* (Dezsényi Katalin fordítása). Cartaphilus Kiadó, Bp., 2008. 40.

³⁸ R. Rorty: *Esetlegesség, ironia, szolidaritás*. Id. kiad. 202.

³⁹ „Annak elképzelésére való képtelenségünk, miként juthatnánk el innen oda, nem a hiányzó morális elszántság, nem is az elméleti felületesség, önáltatás, önbecsapás kérdése. Nem olyasmi, amit erősebb elhatározással, átlátszóbb prózával vagy az ember, az igazság, a történelem jobb filozófiai leírásával orvosolhatnánk. Csak egyszerűen így alakultak a dolgok. Néha kiderül a dolgokról, tényleg olyan rossz, ahogy első pillantásra látszott. Orwell segített pesszimista leírást adni a politikai helyzetéről, amit a következő negyven év tapasztalata [a hidegháború tudniillik – P. J.] megerősített...” Uo.

nak megismeréséből eredő elhivatottság érzelmi-intellektuális állapota ha nem is mentséget, de legalább *magyarázatot* jelent a bűnre – a magyarázatot viszont már csak egy lépés választja el a mentségtől, s így az O’Brienhez hasonló könyörtelen ideológusoknak, terrorizmusra is hajlandó filozófusoknak való *megbocsátás* lehetőségétől. A megbocsátás kísértete akkor jelenik meg, és ez a kísértet ugyanúgy el tudja bűvölni az embert, mint a Marx-féle kommunizmusé, amikor az ilyen ember ráébred: erkölcsi önfeláldozásával (önmagának empirikus erkölcsi lényként való elpusztításával) indítékainak őszinteségéről és talán még önzetlen voltáról is tanúskodhat – csak nyomatékosítania kell, hogy őt nem egyéni, hanem történelmi, nem relatív, hanem univerzális okok kényszerítették a bűnre, amelynek *értelmét* világosan igazolni fogja majd a történelem most még rejtőzködő, de egyszer feltétlenül megmutatkozó *igazsága*. Azt hiszem, nyilvánvaló, hogy nem fogadhatjuk el Lukács Platónra támaszkodó érvelését – és ezt éppen Orwell segít nekünk belátni. Orwell antiutópiájának nézőpontjából azt mondhatjuk, hogy azok, akik egy univerzális, polémián felül álló igazság letéteményeseinek hiszik magukat és attól sem riadnak vissza, hogy ezt az igazságot realizálják, történelemmé tegyék, feláldozva néhány ember vagy akár egy egész embercsoport személyes boldogságát a cél érdekében, azok előbb vagy utóbb O’Brien-ekké válnak.

Mit jelent O’Bienné válni? Mit jelent O’Briennek lenni? Erre a látszólag egyszerű, ám annál szövevényesebb kérdésre Rorty igen határozott választ ad az *Esetleges-ség, irónia, szolidaritás* lapjain. Csak egyetlen mozzanatot emelnék ki ebből az összetett válaszból, azt tudniillik, ami megint közel visz bennünket Platónhoz – ahhoz a Platónhoz, akinek nemcsak Lukács, de negatív értelemben, azt hiszem, Orwell is sokat köszönhet. Orwell antiutópiája ugyanis – és ebben Otto Dirk *Das utopische Staatsmodell von Platons Politeia aus der Sicht von Orwells Nineteen Eighty-Four* című könyve is megerősít engem – a platóni utópia kritikájaként értelmezhető.⁴⁰ Orwell jelentőségét az adja – részben legalábbis –, hogy regényével rámutatott a platonizmusban rejlő egyik lehetséges történelmi veszélyre: a *platonizmus* (a platonista államelmélet és igazságmodell) és a *totalitarizmus* (a totalitárius államelmélet és igazságmodell) közti *rokonságra*. Mint már említettem, érdemes ezzel kapcsolatban felidézni Rorty összetett Orwell-értelmezésének egy lényeges mozzanatát. Mindezekelőtt azonban látni kell: Rorty nem tesz említést arról a kapcsolatról, ami Orwellt, negatív értelemben ugyan, de mégiscsak Platónhoz fűzi – közvetlenül legalábbis semmiképp. Közvetve ugyanis megteszi ezt, és éppen erre szeretném most felhívni a figyelmet.

Van Rortynak egy megjegyzése a *Kegyetlenség és szolidaritás* című fejezet végén, tehát egy hangsúlyos helyen, amely O’Brien alakjára vonatkozik és így szól. Az egész bekezdést idézem:

„Ez O’Brien szerepe Winston számára [az tudniillik, hogy egyáltalán beszélget vele – P. J.]. De lehet-e O’Brien ironikusnak nevezni? Orwell

⁴⁰ Vö. Otto Dirk: *Das utopische Staatsmodell von Platons Politeia aus der Sicht von Orwells Nineteen Eighty-Four*. Berlin, 1994.

olyan tulajdonságokkal ruházza föl, amelyek fiatal korának brit értelmiségijét jellemezték. Ugyanakkor (bizonyíthatatlanul) gyanítom, hogy Orwell O'Brient részben George Bernard Shaw alapján mintázta, aki generációjának jelentős szókratészi figurája volt. De eltérően Shaw-tól, aki osztozott Nietzschével a történeti fenséges iránti érzékben, O'Brien kiegyezett a ténnyel, hogy a jövő pontosan hasonlítani fog a közelmúlt-hoz – nem metafizikai szükségszerűség következtében, hanem mert a Párt kidolgozta azokat a technikákat, amelyek a változás megakadályozásához szükségesek. O'Brien elsajátította a 'duplagond'-ot [*doublethink*], és nem gyötrik kétségek önmagával vagy a Párttal kapcsolatban. Értelmezésem szerint tehát ő *nem* ironikus. De vannak olyan *adottságai*, amelyek egykor, amikor a 'duplagondot' még nem fedezték fel, ironikussá tették volna. Az egyetlen lehetséges dolgot teszi ezekkel az adottságaival. Arra használja, hogy kialakítsa kapcsolatát Winstonnal. Winston valószínűleg egy azoknak hosszú sorában, akiknek O'Brienhez hasonló a lelkük, akiket O'Brien felkutatott, távolból tanulmányozott, és esetenként eleget megtudott ahhoz, hogy élvezze megkínzásukat. Valamennyiükkel hosszú, zárt, intenzíven átértett kapcsolatba lépett, csak azért, hogy végül élvezhesse az övéhez hasonló adottságokkal rendelkező lélek különleges, rejtett, gyengéd részeinek – amelyeket csak ő és talán néhány Minigaz-beli kollégája volt képes megtalálni és meggyöngyözni – kicsavarása és megtörése nyújtotta örömet. Ebben a minősített értelemben O'Brient Európa *utolsó ironikusának* [kiemelés tőlem – P. J.] tarthatjuk – olyannak, aki az egyetlen dologgal foglalkozott, amire a liberális remények vége után az irónia alkalmazható.”⁴¹

Látható tehát, hogy Rorty értelmezése szerint „O'Brient Európa utolsó ironikusának tarthatjuk”. Ez a megállapítás azért érdekes, mert kimondatlanul ugyan, de Szókratész tanítványaként ábrázolja O'Brient – joggal, hiszen amikor O'Brien kifejti, hogy neki az a vágya, hogy „az emberi lelkeket darabokra tépjük, s aztán olyan új alakba rakjuk össze, amilyenbe akarjuk”, akkor tulajdonképpen a *racionalista* Szókratész beszél belőle, aki az *Államban* az emberi egzisztencia tervszerű megmintázásának és az állam szolgálatában való hatékony felhasználásának utópikus programjáról beszél – egy programról, amely O'Brien számára is sokat, ha nem mindent jelent. De Rorty, és ez legalább olyan lényeges, nem áll meg itt. Túl azon, hogy rámutat az O'Brien és Szókratész látásmódja közti rokonság lehetőségére, Szókratész *utolsó* tanítványaként látatja velünk O'Brient – vajon joggal? Fontoljuk meg ezzel kapcsolatban a következőt. Ha kijelentem, hogy O'Brien „ironikus”, akkor ezzel azt mondom, hogy O'Brien a szókratészi hagyomány *folytatója*, ha viszont azt mondom, hogy O'Brien az „utolsó” ironikus, akkor ezzel nyilván arra utalok, hogy O'Brien nem más, mint ugyane hagyomány *lezárója* – a kérdés csak az, hogy milyen értelemben? O'Brien abban az értelemben folytatója a szókratészi hagyománynak, hogy a legfontosabb, pontosabban

⁴¹ R. Rorty: *Esetlegesség, irónia, szolidaritás*. Id. kiad. 207-208.

a *legérdekesebb* elérhető dolgot az önismeret (a szubjektum igazsága) jelenti számára. Erre utal Rorty, amikor megállapítja, hogy O'Brien olyan ember, aki arra használja szellemi adottságait, hogy „kialakítsa kapcsolatát Winstonnal”⁴² – ugyanúgy, mint Szókratész, aki meg arra használja hasonló adottságait, hogy kialakítsa kapcsolatát Glaukonnal: a különbség csak az, hogy Winston, Glaukonnal ellentétben, nem akarja követni O'Brient a totalitárius ideák, ideológiák világába, ő, úgymond, maradni szeretne a barlangban. De – tehetjük fel a kérdést – mit jelent az, hogy O'Brien a szókratészi hagyomány lezárója? O'Brien abban az értelemben a szókratészi hagyomány lezárója, hogy noha a legérdekesebb dolognak tekinti az önismeretet (a szubjektum igazságát), egyáltalán nem tekinti *értéknek* azt. Erkölcsei-vallási értelemben egyetlen szubjektum, egyetlen emberi egyed sem jelent számára *semmit* – ellenkező esetben ugyanis nem lenne képes *megkínózni* Winstont, márpedig O'Brien azt vallja, hogy a „kínzás célja a kínzás”, nem pedig a szubjektum bármiféle rejtőzködő igazságának kegyetlen, de még mindig a Szókratészi hagyományba illeszkedő *felkutatása*.

Látjuk most már, hogy O'Brien, de Platón és a terrorizmus lehetőségére igent mondó Lukács álláspontja szerint is egy új alapokon álló társadalom megvalósítása érdekében (amely a negatív utópiákban egy egydimenziós emberekből álló boldog, de változéképtelen társadalom létrehozását jelenti) formálni kell az embereket. Ez a filozófiai hagyomány szerint *nevelést* jelent, a negatív utópiák világában pedig *átnevelést*. A nevelés célja: meggyőzni a tanítványt, például Glaukónt, hogy még nem ismeri ugyan, de a tanító, esetünkben Szókratész vezetésével megismerheti az igazságot – azt a helyet, ahova Platón allegorikus elbeszélése szerint csak fokozatosan lehet eljutni (ha el lehet jutni egyáltalán). A jó domesztikátor tudja: hosszú út vezet a barlang mélyéről a barlang kijáratához, és ezért lelassítja a lépteit, hogy a tanítványnak legyen elég ideje „megfordulni”, eljutni az igazság szemléletéhez (vagy ahhoz a gondolathoz, hogy helyesebb visszafordulni, mert az ember könnyen az igazság rabjává, az igazság ismeretétől remélt szabadság *rabszolgájává* válik). A jó domesztikátor egyik és talán legfőbb erénye tehát a *türelem*. A türelem, amely – mint Comte-Sponville írja – „elméleti gyengeségünkön, vagyis az abszolútum elérésére való képtelenségünkön nyugszik”.⁴³ Ezzel szemben a rossz domesztikátor mindig türel-

⁴² Az *ironikus* Szókratész párbeszéde folytat tanítványaival – „az ironikusnak [ugyanis] – akinek kétségei vannak saját végső szótárával, saját morális azonosságával és talán saját épelméjűségével kapcsolatban is – kétségbeesett szüksége van arra, hogy megbirkózzék ezekkel a kétségekkel, hogy magát összetartsa, hogy hitei és vágyai hálóját koherenssé tegye annyira, amennyire a cselekvéshez kell”. Az *ironikus* O'Brien is párbeszédet folytat: adottságait „arra használja, hogy kialakítsa kapcsolatát Winstonnal”, aki, saját elmondása szerint, azért kelti fel az érdeklődését, mert úgy látja, hogy hasonlít rá: „Igazad volt. – mondja O'Brien Winstonnak – Szívesen beszélgetek veled. Tetszik nekem az elméd. Hasonlít az enyémhez, azzal a különbséggel, hogy te történetesen örült vagy.”

⁴³ „Ezt vette észre Montaigne, Bayle, Voltaire: 'Igencsak magasra értékeljük feltevéseinket, ha elevenen megsüttetünk értük egy embert', mondja az első; 'az evidencia viszonylagos minőség', mondja a második; s a harmadik, mintegy orgonapontként: 'Mi a türelem? Az emberiség osztályrésze. Gyarláságokból és tévedésekből vagyunk összegyúrva valamennyien: bocsássuk meg hát kölcsönösen ostobaságainkat: ez a természet legfőbb törvénye.' Itt érintkezik a türelem az alázattal, vagy inkább ered belőle, ahogyan emez meg a jóhiszeműségből: az igazságot a végsőkig szeretni azt is jelenti, hogy elfogadjuk a kétséget

metlen. Igaz ugyan, hogy O'Brien ugyanoda tart, mint Szókratész, de O'Brien – a türelmes Szókratésszel ellentétben – le akarja rövidíteni az igazság megértéséig-affirmációjáig vezető utat; O'Brien gyűlöl minden kitérőt, kanyart, hirtelen akar ott lenni, ahova a másik csak lassan szeretne eljutni. Ahova a jó domesztikátor szerint hosszú, kitérőkkel tarkított, fájdalmas út vezet, oda a rossz domesztikátor ismer egy gyors, nyílegyenes, és fájdalommentes utat.

De különbség van köztük abból a szempontból is, hogy mit gondolnak egy másik emberrel folytatott beszélgetés hasznáról és értelméről. Bár O'Brien is beszélget Winstonnal, micsoda különbség, ha arra gondolunk, hogyan szólítja meg Szókratész Glaukónt, Winston előképét. O'Brien és Winston dialógusa csak annyiban hasonlít a Szókratész és Glaukón által folytatott párbeszédre (a totalitárius és a Szókratész-féle dialógus-modell közti különbségről van itt szó), hogy itt is van valaki, aki *emlékezik* (Winston), és itt is van valaki, aki *emlékeztet* (O'Brien). O'Brien nem beszél, hanem *rábeszél*; Winston pedig nem felismer valamit, hanem *megütközik* valamin – azon a tényen, hogy O'Brien igazsága (világképe) milyen radikálisan különbözik az övétől. O'Brien – a rossz domesztikátor – nem bába akar lenni, hanem szobrász (a lélek „mérnöke”, „tervezője”). Az ő célja nem az igazság türelmes megismerése (vagy belátása annak, hogy ez a megismerés lehetetlen), hanem az ideológia – a vulgarizált igazság – minél gyorsabb és hatékonyabb, türelmetlen bevésése Winston, e modern Glaukón elméjébe. O'Brien úgy mintázza meg Winston elméjét, ahogy a szobrász mintázza meg a követ. A megmintázandó kőnek, Winstonnak – Glaukónnal ellentétben – nincs választása. Nem fordulhat vissza félúton, nem mondhatja, hogy torkig van a tanítással, nem hagyhatja faképénél kényszerű vezetőjét – végig kell mennie a kijelölt úton, amelyen, és ez is egy alapvető különbség a két utópia között, tömegek vonulnak, sőt menetelnek az igazság felé. O'Brien, aki ott van maga is a tömegben, aki úgy tesz, mintha csak egy lenne a sok közül, a türelmes Szókratésszel ellentétben nem vezetője, hanem *zsarnoka* tanítványának, sőt tanítványainak, hiszen nem Winston az első és nem Winston az utolsó, akinek O'Brien egyértelmű választ akar vésni az elméjébe azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy mi a fontosabb: a személyes vagy a kollektív tudat, a szubjektív vagy az objektív ész, a lázadás vagy az együttműködés képessége, a pluralizmus vagy az univerzalizmus, a reflexió vagy a reflektálatlan derű. Röviden: a szabadság vagy a boldogság.

is, amibe az ember számára torkoll (...). Alázat és irgalom együtt, s ami a gondolkodást illeti, ez a páros a toleranciához vezet.” A. Comte-Sponville: *Kis könyv a nagy erényekről*. Id. kiad. 201.

AZ ANTIESSZENCIALISTA MŰVÉSZETFILOZÓFIA TÉRHÓDÍTÁSA

Bevezetés

„Vizsgáld meg például egyszer azokat a folyamatokat, amelyeket 'játékok'-nak nevezünk. (...) Mi a közös mindezekben? – Ne mondd, hogy 'Kell valami közösnek lennie bennük, különben nem hívnák őket 'játékok'-nak' – hanem nézd meg, van-e valami közös mindben. – Mert ha megnézed őket, nem fogsz ugyan olyasmit látni, ami mindben közös, de látsz majd hasonlóságokat, rokonságokat, mégpedig egész halomnyit. Szóval: ne gondolkozz, hanem nézz! (...) E vizsgálódás eredménye pedig így hangzik: az egymást átfedő és keresztező hasonlóságok bonyolult hálózatát látjuk. (...) Ezeket a hasonlóságokat nem tudom jobb szóval jellemezni, mint hogy 'családi hasonlóság'-ok; mert így fedik át és keresztezik egymást azok a különböző hasonlóságok, amelyek egy család tagjai között állnak fenn: termet, arcvonások, a szem színe, a járás, a temperamentum stb. stb. – És azt állítom: a 'játékok' egy családot alkotnak.”¹

Ez az idézet a neowittgensteiniánus művészetfilozófia locus classicusa. A művészet antiesszencialista² nézőpontja a huszadik században az 1940-es években jelenik meg az angolszász szakirodalomban, egyik legjelentősebb írása ebből az időszakból W. B. Gallie-nek *A filozófiai esztétika funkciója* című tanulmánya.³ Az 1950-es évek folyamán az antiesszencialista álláspont domináns pozícióvá válik, hangoztatói rend-

¹ Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások* (Neumer Katalin fordítása). Atlantisz, Bp., 1998. 57-58.

² Az esszencialista szemléletmódot képviselő szerzők definiálhatónak gondolták a művészet lényegét, a keresett lényegiséget számukra egy, a szükségszerű és elégséges feltételek megadásával előállítható definíció jelentette. Ennek a módszernek a rövid összefoglalása: „Namármost, ha meghatározzuk azt a *szükségszerű* feltételt (vagy a szükségszerű feltételek osztályát), amely *elégséges* ahhoz, hogy valami X-ként létezhesen, akkor a feltételek egy olyan kombinációját adjuk meg, amelyet *minden* X és *kizárólag* az X-ek elégítenek ki – ez az X(ség) ismertetőjele.” Stephen Davies: *The Philosophy of Art*. Blackwell Publishing, 2006. 27. Tágabban az ún. „konceptcionális elemzésről” mint analitikus módszerről ld. Noël Carroll: *Philosophy of Art: A Contemporary Introduction*. Routledge, 1999. 7-11. Az antiesszencialista szerzők azonban – noha különféle megközelítések alapján – tagadták egy ilyen definíció szükségszerű vagy lehetséges voltát.

³ Walter Bryce Gallie: *The Function of Philosophical Aesthetics* [A filozófiai esztétika funkciója]. Mind, 1948/57. 302-321.

szeresen hivatkoznak Wittgensteinre, illetve a „családi hasonlóság” argumentumára.⁴ A neowittgensteiniánus irányvonalhoz azokat a szerzőket soroljuk, akik a művészet koncepcióját a wittgensteini „családi hasonlóságok” argumentumának a mintájára értelmezik, tehát koncepciójukat tekintve az antiesszencialista szerzők egy szűkebb részhalmozát alkotják.⁵

Az 1960-as évek közepére, amikor újból erősödésnek indul az esszencialista szemléletmód, az ellentábor színterén a neowittgensteiniánus antiesszencializmus válik a legelterjedtebb állásponttá. Mind ezt, mind pedig a tágabban értelmezett antiesszencialista nézőpontot Morris Weitz *Az elmélet szerepe az esztétikában* című írása képviseli leginkább.⁶ Persze nem haszontalan tudnunk azt a tényt, hogy ez az antiesszencialista perspektíva recepciótörténeti középpontjának is nevezhető írás erősen táplálkozik két forrásból. Egyrészt az esztétikai diskurzusnak abból a légköréből, amelyet W. B. Gallie már említett írása, John Passmore *Az esztétika unalmassága* és Paul Ziff *A műalkotás definiálásának feladata* című tanulmányai teremtetek meg.⁷ Másrészt pedig abból a filozófiai ismeretanyagból, amely a konceptualizáció kérdése körül született. Ezt az utóbbi forrást rendszerint nem hangsúlyozza eléggé az esztétikai

⁴ Az antiesszencialista időszak átfogó ismertetéséhez az összefoglaló munkákat tekintve elsősorban a következőkre hívnám fel a figyelmet: Peter Lamarque and Stein Haugom Olsen (ed.): *Aesthetics and the Philosophy of Art – The Analytic Tradition*. Blackwell Publishing, 2004., különösképpen a *General Introduction*; Stephen Davies: *The Philosophy of Art*. Blackwell Publishing, 2006.; Stephen Davies: *Definitions of Art*. Cornell University Press, Ithaca and London, 1991. A cikkek kapcsán pedig alapvető történeti kiindulópontok: T. J. Diffey: *Essentialism and the Definition of 'Art'*. The British Journal of Aesthetics, 1973/13. 103-120., illetve a The Journal of Aesthetics and Art Criticism 1987-es *Analytical Aesthetics* című tematikus kötetéből a bevezető tanulmány: Richard Shusterman: *Analytic Aesthetics: Retrospects and Prospects*. The Journal of Aesthetics and Art Criticism, 1987, 115-124., különösképpen: 117-118.

⁵ „Azokra a filozófusokra, akik úgy gondolták, hogy a művészetet nem lehet definiálni, rendszerint Ludwig Wittgensteinnek a *Filozófiai vizsgálódások* című könyve gyakorolt hatást. Ebből következően 'neowittgensteiniánusoknak' nevezhetjük őket.” N. Carroll: *Philosophy of Art*. Id. kiad. 209. Carroll ebben a könyvében részletesebben is meghatározza a neowittgensteiniánus művészetfilozófiát: „A Neo-Wittgensteiniánus művészetfilozófia (...) három részből áll. Első része a nyitott fogalom argumentuma. Ennek van egy pozitív és van egy negatív oldala. A pozitív oldal az, hogy a művészet fogalmát nyitott fogalomként határozták meg. A negatív vagy kritikai oldal pedig az, hogy elutasítják azt az állítást, hogy a művészet lényegét tekintve definiálható a szükséges és elégséges feltételek segítségével. A neowittgensteiniánus nézet második részét a családi hasonlóság módszere alkotja. Ezt a részt nevezhetjük rekonstruktívnak: kísérletet tesznek annak rekonstruálására, hogy a tárgyakat miként azonosítjuk, illetve osztályozzuk műalkotásokként. Az álláspont harmadik része rehabilitatív: megpróbálja visszanyerni mindazt, ami a létrejött művészetelméletekben értékes azáltal, hogy azokat a művészetkritikához való önkéntelen hozzájárulásokként olvassa újra.” I. m. 217. Míthogy a rehabilitatív jellemző nem szükségszerűen jelent meg minden olyan írásban, amely a művészet fogalmát a családi hasonlóságok módszere alapján írta le, ezért szerintem tanácsosabb a neowittgensteiniánus terminust alapvetően a wittgensteini ösztönzés megfigyelhetősége alapján tulajdonítani egy szerzőnek.

⁶ Morris Weitz: *The Role of Theory in Aesthetics*. The Journal of Aesthetics and Art Criticism, 1956/15. 27-35.

⁷ John Passmore: *The Dreariness of Aesthetics*. Mind, 1951/60. 318-335., illetve Paul Ziff: *The Task of Defining a Work of Art* [A műalkotás definiálásának feladata]. The Philosophical Review, 1953/62. 58-78.

szakirodalom, noha interpretációs kulcsot nyújt az antiesszencialista szemlélet általános, konceptuális sémájának megértéséhez.

Abból következően, hogy az '50-es és a '60-as években számos szerző közvetlenül Wittgensteinre hivatkozik, érthető a neowittgensteiniánus elnevezés. Ugyanakkor nem vagyunk teljes mértékben igazságosak a hagyománnyal, ha nem mutatunk rá arra, hogy számos, Wittgenstein által tárgyalt kérdés (pl. a helyes szóhasználat kérdése, a családi hasonlóságok argumentuma, a paradigmaticus esetek argumentuma) már egy korábbi, vagyis a Wittgensteint is megelőző általános filozófiai perspektíva részét alkotta, amit Austin terminusával élve „nyelvi fenomenalizmusnak”⁸ nevezhetünk. Az „oxfordi iskola” vagy „a hétköznapi nyelv filozófiája” elnevezések talán ismerősebben csengenek. Ez a filozófiai metódus már az 1940-es évek elején megjelent és nagyjából a hatvanas évek közepéig tartott. Az analitikus filozófia áramlatához tartozik, amennyiben a célkitűzése inkább a fogalmak elemzése, mintsem metafizikai rendszerek építése. A habitus képviselőinek egységes metodológiája azonban nagyjából annyiban ki is merül, hogy véleményük szerint a filozófia problémák kezelését vagy feltárását segíti elő, ha felhasználjuk a szavak hétköznapi, nem a filozófiai kontextusokban megmutatózó jegyeit. A nem filozófiai kontextus tulajdonképpen paradigmaticus szerepet kap, a szójelentés ebben a kontextusban székel, bármerre is mozdul, innen indul el. Abban persze már nem volt egyetértés, hogy a felmutatott problémák valódi problémák-e, amelyeket orvosolnunk lehet, vagy pseudo-problémák, amelyeket legfeljebb csak diagnosztizálni vagyunk képesek. Sőt, egyes szerzők a konceptuális elemzés eredményeként olyan tézisekhez jutottak, amelyek kísértetiesen hasonlítanak a dekonstrukció eredményeire. Például kimutatták, hogy bizonyos filozófiai distinkciók nem tarthatók: Austin a materiális/immateriális,⁹ Stroll pedig a direkt/indirekt¹⁰ párt elemezve jutott erre az álláspontra.

Minthogy minket most csupán a műalkotás definiálásának a kérdése érdekel, ezért nem áll módunkban, hogy az analitikus esztétika másik jelentős területéről, a műkritikáról is beszélhessünk. Annyit azonban feltétlenül jelezni szeretnék, hogy az ismertett gondolkodói habitus ezen a területen is jelentősen érvényesítette a hatását.¹¹

Az elkövetkező oldalakon áttekintjük az analitikus esztétika antiesszencialista hagyományának két fontos, Morris Weitz 1956-os tanulmányát megelőző írását. Az egyik Gallie-nek *A filozófiai esztétika funkciója* (1948) című tanulmánya, amelyet a hagyomány az idealista esztétikával szembeni támadás egyik jelentős állomásaként tart számon. A másik szöveg pedig Ziffől *A műalkotás definiálásának feladata* (1953). Ez az írás már hangsúlyoz olyan társadalmi kontextusokat, amelyeket később az ún. kontextuális elméletek az érdeklődésük homlokterébe fognak helyezni.

⁸ John Langshaw Austin. *Philosophical Papers. Second edition.* Oxford University Press, London, 1970. 182.

⁹ J. L. Austin. *Sense and Sensibilia.* Oxford University Press, New York, 1962.

¹⁰ Avrum Stroll: *Surfaces.* University of Minnesota Press, Minneapolis, MN, 1988.

¹¹ Áttekintéshez lásd R. Shusterman: *Analytic Aesthetics.* Id. kiad.

Walter Bryce Gallie: *A filozófiai esztétika funkciója*¹²

Az 1950-es éveket megelőző nagyjából százötven évben a műalkotások ontológiai státuszát szinte kizárólagosan az úgynevezett „idealista elmélet” határozta meg.¹³ A huszadik századi idealista esztétika két legjelentősebb képviselője Benedetto Croce és Robert Collingwood. Croce *Esztétikája* angolul 1909-ben, tehát hét évvel az olasz kiadás után jelent meg, és hatásában túlszárnyalta Collingwood 1938-ban megjelent *A művészet alapelvei* című könyvét.¹⁴ Collingwood munkáját azonban a legjelentősebb angol nyelvű esztétikai írásnak kell tekintenünk a Burke és a Gombrich, Wollheim, Goodman közé eső időszak vonatkozásában.

Miután Gallie pontokba szedve elősorolja az idealista esztétika előfeltételeit, empirista alapokra építkezve kritikát gyakorol fölöttük. Kritikájának következtében elsősorban a műalkotások ontológiáját, az alkotások interpretációját, illetve az esztéta munkakörét érintő kérdések kerülnek előtérbe.

Az idealista esztétika Gallie által elősorolt hat előfeltétele a következő:

„(A) Egy költeménynek *egyetlen* olvasata létezik, ez adja a költemény sajátos jelentését és értékét. (A költemény itt helyettesíthető festészettel, zenei alkotással, illetve bármi egyébbel.) (B) A Képzeletnek *egyetlen* aktusa létezik (illetve létezett), ez hozza (illetve hozta) létre egy költemény sajátos jelentését és értékét. (C) Az (A)-ban jelölt ’olvasat’, illetve a (B)-ben jelölt ’aktus’ – a történeti és pszichológiai eltérések (akcidensek) ellenére is ’ideálisan azonosak’: egy költemény létének, jelentésének és értékének ekvivalens feltételeit alkotják. (D) Egy adott költemény, festmény, illetve bármely hasonló dolog anyagi testet öltése *esztétikai szempontból* irreleváns: a költemény mint költemény a képzeleti ’aktusban’ vagy ’olvasási folyamatban’ létezik. (E) Az (A)-ban jelölt ’olvasatnak’, a (B)-ben jelölt ’aktusnak’ és a (C)-ben jelölt ’azonosságnak’ *egyetlen* magyarázata van: ennek megértése adja meg számunkra az általában vett költészet lényegét – vagy, ami azt illeti, az általában vett Művészet mibenlétét. (F) A Művészet lényegének ez a magyarázata vagy elképze-

¹² W. B. Gallie (1912-1998) brit filozófus, szociológus, politikai gondolkodó. Tanulmányai közül a ismertebbek az *Explanations in History and the Genetic Sciences* [Magyarázatok a történelemben és a genetikus tudományokban]. Mind, 1955/64. 254, 160-180., az *Essentially Contested Concepts* [Esszenciálisan vitatott fogalmak]. Proceedings of the Aristotelian Society, 1956/56. 167-198. és a *Wanted: A Philosophy of International Relations* [Hiány: a nemzetközi kapcsolatok filozófiája]. Political Studies, 1973/27. 3. 484-492. Könyvei közül az ismertebbek: *Philosophy and the Historical Understanding* [A filozófia és a történeti megértés]. Chatto and Windus, London, 1964., *Philosophers of War and Peace* [A háború és a béke filozófusai]. Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1978.

¹³ „Az idealista doktrína, miszerint a művészet, esszenciáját tekintve, Imagináció, meghatározó volt a filozófiai esztétika elmúlt százötven évében, és ezen időszak alatt a művészet- és az irodalomelmélet szótárát és előfeltevéseit – melyekből az összes filozófiai esztétika a nyersanyagát merítette – alapvetően meghatározta az idealista doktrína.” W. B. Gallie: *A filozófiai esztétika funkciója*. Id. kiad. 302.

¹⁴ Benedetto Croce: *Aesthetic*. Noonday, London, 1909. (Az olasz mű: *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*. Laterza, Bari, 1902.); Robert Collingwood: *The Principles of Art*. The Clarendon Press, Oxford, 1938.

lése egyértelműen elvezet bennünket a történelem, a tudomány, az erkölcs, a vallás, a filozófia stb. esszenciáit megfogalmazó, többi egyformán általános fogalom szükségességének felismeréséhez. Más szóval, a Művészet megértése azt jelenti, hogy azt a 'Szellem' egy 'módjának', egy 'kategóriájának' vagy egyik 'fokának' tekintjük.”¹⁵

Gallie szerint az alaptételeket az utolsó két állítás (E és F) alkotja, az első négy állítás (A-D) az ezekből fakadó következményeket fejezi ki. Az E és F alaptételek álláspontját Gallie két oldallal később megismétli: „egyetlen mindent átható Szellemi Cselekedet (vagy Eszme vagy Logosz) létezik, a művészet az egymástól elkülöníthető fokok vagy kategóriák egyikét alkotja, amelyben ez megnyilvánul.”¹⁶ Figyeljünk fel arra, hogy Gallie először csupán a „Szellemet” említette, itt azonban már egyenrangú társakként állítja mellé az „Eszmét” és a „Logoszt”.

Azt a kérdést, hogy vajon a huszadik század két legjelentősebb idealista esztétájának, Benedetto Crocénak és Robert Collingwoodnak a munkáira vajon mennyiben adekvátak az E és az F alaptételek, ebben a munkában nem fogjuk megvizsgálni. Számunkra most az a *szemantikai keret* az érdekes, amelyben az alaptételek következmény-tételei megjelennek: Gallie az alkotások *jelentéséről* beszél, ennek következtében nyelvfilozófiai vizsgálódás tárgykörébe helyezi a műontológiai és az interpretáció feladatkörét érintő kérdéseket.

Lássuk, hogy Gallie empirikus kritikája miként bontja le az idealista építmény alappilléreit. Amennyiben az idealista tételeket igaz állításoknak fogadjuk el, akkor empirikus tényeinket feltétlenül össze kell tudnunk hangolni az idealista állásponttal:

„Bárkinek, akinek gondolatait empirikus alapelvek vezérlik, nyilvánvalónak tűnik, hogy az ezen a listán szereplő utolsó állítások, különösen az (E) és az (F), akármekkora valószínűséggel is bírnak, igazságukat az őket megelőző állítások igazságának vagy valószínűségének köszönhetik, de ezen állításoknak, különösen az (A)-nak és a (B)-nek azon dolgok, tevékenységek és élvezetek nagyon gondos vizsgálatán kell alapulniuk, amelyeket a hétköznapi nyelv a 'Művészet' kifejezésével kapcsol össze.”¹⁷

Gallie azonban szilárdan meg van arról győződve, hogy empirikus tapasztalataink nem igazolják az idealista esztétika alaptételeit:

„A legfontosabb (...) az, hogy (...) az idealista esztéták kimentették magukat az alól, hogy szembenézzenek egy korábbi kérdéssel, nevezetesen azzal, hogy miként igazolhatjuk azt a gondolatot, hogy a Művészet

¹⁵ W. B. Gallie: *A filozófiai esztétika funkciója*. Id. kiad. 303.

¹⁶ I. m. 305.

¹⁷ I. m. 304.

kizárólagosan *egyetlen* dologra vonatkozna? Elengedhetetlen, hogy itt két, tisztán logikai megjegyzést tegyünk. (i) Egy absztrakt szó használata, mint például a 'művészet'-é, még nem jelenti szükségszerűen azt is, hogy van valami olyan dolog, amely mindazon tárgyakban megtalálható lenne, melyekre ezt a szót alkalmazzuk. Egy ilyen szó talán a létezők egy olyan csoportjára utal, ahol minden egyes tag és *legalább még két másik* a hasonlósági relációnak két *különböző* formájával (vagy két különböző szempontból vett hasonlósági relációval) rendelkezik. Ez elegendő lenne szóhasználatunk 'általános' voltának az igazolásához. A modern logika elméletében a 'családi hasonlóság' kifejezése jelenti az ilyen szavak névadó előfordulását; a 'játék' szó újabb példaként szolgálhat. (ii) Még akkor is, ha egy absztrakt szó minden előfordulásában van is valami, ami bennük közös, ebből semmi esetre sem következik az, hogy ez a valami az adott szó minden előfordulásának legfontosabb sajátossága lenne, vagy hogy ez az a jegy lenne, amely alapján a legkönnyebben megérthetnénk minden egyes előfordulást. (...) Tekintetbe véve, hogy a különböző civilizációk és a különböző korszakok során a tárgyak és cselekedetek milyen meglepetéskeltető sokféleségét értékelték művészetként, számomra úgy tűnik, hogy a 'művészet' szót helyesen a fentebb (i)-ként leírt típusba lehet sorolnunk. De ha figyelmünket csak bizonyos időszakokra korlátozzuk, akkor meg számomra az tűnik bizonyosnak, hogy a 'művészet' szó, ahogy azt ezekben a meghatározott periódusokban használták, gyakran a fentebb (ii)-ként leírt típusba sorolható."¹⁸

Az idealista esztétika így csak látszólagos összhangot eredményezett az elmélet és a tények között, például a művészeti forradalom jelenségének esetében:

„mondhatjuk azt, hogy ezek a forradalmak csupán az emberekben a művészet természetéről megfogalmazódott egyéni, ugyanakkor igen gyakran zavaros elképzeléseknek a *pontosításai*, vagy pedig azt, hogy ezek a forradalmak, noha a művészetre vonatkozóan jelentős következményekkel járnak, mégsem érintik annak lényegét. (Például a történelem új témákat tesz hozzáférhetővé, vagy a technológia új anyagi médiumokat állít elő a művészet számára, és a művészi érdeklődésben megnyilvánuló forradalom rendkívül jelentős lehet. Azonban minthogy sem a téma, sem pedig az anyagi médium nem tartozik a művészet lényegéhez, ez [lényegében] mégsem 'művészeti forradalom'.)"¹⁹

A kérdés az, hogy az idealista esztétika hogyan tudta elkerülni a művészet extenziójára vonatkozó kérdésfeltevést? Gallie erre az alaptételek állításában találja meg a magyarázatot, ami szerinte érvénytelenítette, értelmetlenné tette ezt a kérdést: egyet-

¹⁸ Uo.

¹⁹ I. m. 305.

len mindent átható Szellemi Tevékenység (vagy Eszme, vagy Logosz) létezik, és ennek egyik különálló kategóriáját vagy fokát alkotja a művészet.

„E nézet metafizikai, monisztikus és mentalista karaktere legalább annyira fontos, mint a logikai, esszencialista karaktere (az első tulajdonképpen az utóbbi egy speciális esete, abból az értelmetlen kijelentésből következően, miszerint az *Esse* lényegében *percipi* vagy *intelligi*).”²⁰

Az idealista esztétika a történetietlen megközelítésmódjából eredően mellőzte a „művészet” kifejezésének szinkronikus és diakronikus vizsgálatát, minek következtében azonban alaptételeinek igazolására kedvére érvényesíthette az esszencialista nézőpontot.

Az idealista esztétika monisztikus karaktere azáltal jött létre, hogy a „művész–műalkotás–műalkotás élvezete” triászát egyetlen monadikus tevékenységre (a Szellem egy aktusára) redukálták. Ezt a redukciót Gallie szerint két lépésben hajtották végre. Először száműzték az alkotás anyagi sajátosságát a művészet esszenciájából (D állítás), így születhetett meg „az igazi műalkotás a belső kép” tétele. Ezt követően a művészetet létrehozó 'aktus'-t azonosították a mű olvasásával vagy élvezetével (C állítás). Gallie szerint egyrészt „nyilvánvaló”, hogy az alkotás anyagi sajátosságai releváns módon hozzájárulnak ahhoz, ami egy alkotásban élvezetet nyújt,²¹ másrészt az idealisták szerint helytelenül magyarázták az alkotás olvasási folyamatának, illetve az alkotás értékelésének a mibenlétét.

A B állítás, miszerint a Képzelet egyetlen aktusa hozza létre az adott műalkotást, illetve annak sajátos jelentését, Gallie szerint annak az előfeltételnek a kiereszkolt következménye, amely az alkotásokat egységesnek és önmagukban teljesnek képzelel el. Amennyiben egy alkotás önmagában egy egység, és egyetlen képzeleti aktusról van szó, úgy ennek a képzeleti aktusnak valahogyan felfedezhetőnek, leírhatónak kellene lennie, amit vagy a közvetlen introspekciónak, vagy az aktus létezésének feltételéből levont okozati következménynek mint evidenciának kellene közvetett módon bizonyítania. Az idealista esztétikának azonban fel kell ismernie, hogy nem rendelkezik olyan empirikus bizonyítékkal, amely alátámaszthatná, hogy a különböző alkotások létehez szükségszerűek és egyúttal elégségesek kizárólag a képzeleti aktusok. Ezt az elképzelést cáfolja számos olyan alkotás keletkezési körülménye, ahol a művek több emberöltőn, esetleg több generáción átívelő, hosszú folyamat eredményeképpen jöttek létre.²²

Az egyetlen olvasat tétele (A állítás) is tarthatatlannak bizonyul a történeti tények ítélőszéke előtt. Egyrészt határozottan cáfolja az irodalom- és művészetkritika története (például a *Lear királynak*, vagy Rembrandt önarcképeinek időszakonként eltérő

²⁰ Uo.

²¹ „A művészettörténet számtalan példát tartalmaz arra vonatkozóan, hogy az új anyagok, a médiumok, eszközök stb. hogyan határozták meg a művészi inspiráció irányát és vitalitását.” I. m. 306-307.

²² I. m. 308-309.

értékelései születtek). Létezik azonban egy még erősebb ellenérv is, mondja Gallie. Ez – Pierce gondolatát parafrázálva – úgy szól,

„hogyan egy mondat vagy bármely egyéb jelentés szimbólum jelentéssel rendelkezik mindaddig, amíg meghatározatlan számú lehetőség *valamilyen* a segítségével interpretáljuk, mely lehetőségek egymással nyilvánvaló logikai kapcsolatban állnak, ám nincsenek mindannyian nyomtatékosan jelen vagy aktualizálva a megértés egy adott 'cselekedetében'.”²³

Mialatt egy tudományos kijelentésnél a kontextus jelentősen csökkenti az interpretálандók számát, a történelmi és a hétköznapi mondatok esetében gyarapszik ez a szám.

„A költészet mondatai vagy a kép tárgyainak, illetve a zene hangjegyeinek az elrendeződései [pedig] nem pusztán az interpretálандók egy még számosabb osztályával rendelkeznek, de ezekben az esetekben magának az 'interpretálандó'-nak a képzetét is ki kell bővítenünk...”²⁴

Ami az idealista esztétika következményeit illeti, az alkotások anyagi sajátosságának figyelmen kívül hagyása a kritikai diskurzusban felerősített két tendenciát: 1. a kritikusok hajlamossá váltak a saját érzéseikről beszélni, ahelyett hogy figyelmüket magára a műre irányították volna, 2. az alkotó ösztönzéseire vagy motivációjára jelentősen nagyobb hangsúly került, mint magának az alkotásnak a leírására. A (C) tétel pedig, amely az olvasást azonosította az képzeleti aktussal, mintegy hallgatásra ítélte az eltérő értelmezéssel előálló olvasó hangját.²⁵

Az idealista szemléletmód ugyanakkor két pozitívumot is a magáénak mondhat, írja Gallie: 1. tételei kimondottan a művészetből, illetve a kritikából fakadó kérdéseket artikulálták (ellentétben például Taine, Spencer, Lombroso vagy Freud elméleteivel, amelyek – arról nem is beszélve, hogy megismételték az idealista esztétikák alapvető tévedését – a művészetet létrehozó feltételek kutatásával elvonták a figyelmet magukról a művészetekről), 2. az (A) és (B) tételek nevelő hatásúak, hiszen azt hangsúlyozzák, hogy amennyiben meg szeretnénk érteni a művészetet, akkor „abból kell kiindulnunk, amit látunk vagy olvasunk, vagy amit nem sikerül észrevennünk vagy kiolvasnunk a különféle műalkotásokból, illetőleg abból, amit láthatóan mondanak, véghezvisznek vagy szándékoznak véghezvinni.”²⁶

Gallie miután kritikával illette az idealista (és a naturalista) elméleteket, alternatív módszerek kidolgozásához fog hozzá. Az első alternatív módszert a tájékozott szkepticizmus attitűdjének nevezi (a szkepticizmus itt a filozofikus esztétika hasznosságá-

²³ I. m. 310.

²⁴ I. m. 311.

²⁵ I. m. 312-313.

²⁶ I. m. 312.

nak lehetőségére irányul). Ez a hozzáállás határozottan próbálja érvényesíteni mindazokat a belátásokat, amelyeket az idealista és a naturalista esztétikák kritikájából nyert. Hadat üzen az esszencialista gondolkodási szokásoknak, elutasítja a felszínességet, és száműzetésre ítéli a kritikai diszkusszió értelmetlen kifejezéseit (például az olyan hasznavehetetlen, egységesítő analógiákat, mint „a költészet zenéje”, „a zene logikája”, „a szín költészete” stb.).

„Összességében véve ragaszkodik ahhoz, hogy minden egyes műalkotás az, ami, nem pedig egy másik dolog, és szerinte bizonyos fokú összehasonlítás ugyan segítheti a kritikai ítéletet és az értékelést, a kritikai munka mégsem abban áll, hogy felmutassa, mi a közös egy adott alkotás és a többi alkotás között (...), hanem abban, hogy kimutassa, mi a sajátosan egyedi, ebből következően értékes egy adott alkotás vonatkozásában.”²⁷

A filozófiai esztétika feladata egyrészt „azoknak a filozófiai tévedéseknek, legyen az idealista vagy naturalista, a helyreigazítása, illetve megszüntetése, amelyek mindezedáig eltorzították a komoly kritikai munkát”,²⁸ másrészt azonban „támogatja a kritikát abbéli szándékában, hogy az megállhasson a saját lábán, s kellő önbizalma legyen saját autonóm ítéletei és módszerei tekintetében, anélkül hogy valamilyen tetszetős filozófiai állványzat támogatásáért folyamodna.”²⁹ Az persze Gallie számára is nyilvánvaló, hogy noha „a kritikát elsősorban az egyediség, nem pedig a különböző műalkotásokban lévő hasonlóságok érdeklik”,³⁰ az összehasonlító munka gyakran olyan pozitív eredménnyel is zárulhat, amely hozzájárul egy adott alkotás egyediségének a felmutatásához. Így gyakorta a kritikusként magának kell „a természetes ítélőerejére támaszkodva” mérlegelnie, hogy mely összehasonlító vizsgálatok lehetnek eredményesek a vizsgált alkotás „megvilágításában”.³¹ Az összehasonlítás és az analógia gyakran túlságosan messzire megy, számtalan hibára is bukkanhatunk – a második alternatív módszernek, a „napszámos” esztétikájának így éppen az lesz a feladata, hogy a problémás helyeken elvégezze a szükséges korrekciós munkálato-
kat.³²

²⁷ I. m. 313.

²⁸ I. m. 314.

²⁹ Uo.

³⁰ I. m. 315.

³¹ I. m. 316.

³² I. m. 317.

Paul Ziff: *A műalkotás definiálásának feladata*³³

„Az esztétika egyik legfőbb célkitűzését a műalkotás fogalmának definíciója (vagy analízise, kifejtése, megvilágítása) jelenti. (...) Ez a vállalkozás minden kétséget kizáróan a nehéz munkák közé tartozik. Én azonban most csupán azzal szeretnék foglalkozni, hogy ez tulajdonképpen miért van így. Ezzel pedig, reményeim szerint, sikerül majd megmutatnom, hogy egy ilyen definíció mit foglal magában, illetve hogy egy esztétának mit kell tennie ahhoz – akár tudomása van erről, akár nincs –, hogy igazolhassa a műalkotás általa megfogalmazott definícióját.”³⁴

Ziff tanulmánya négy részre oszlik: az első és a második részben a műalkotásnak a mindennapi szóhasználatunkban előforduló értelmét elemzi; a harmadik részben azt vizsgálja, mi történik a műalkotás fogalmával a művészeti forradalmak ideje alatt; a negyedik részben pedig megfogalmazza a műalkotás ésszerű és ésszerűtlen használatát, illetve röviden taglalja a művészet és a társadalom viszonyát is.

A műalkotás hétköznapi használatának megvilágításához abból a szituációból indul ki, amelyben egy gyermek nem érti, hogy mit jelent a „könyv” szó.³⁵ Ziff szerint számos eszköz áll a rendelkezésünkre ahhoz, hogy a gyermekkel megértethessük a „könyv” szó jelentését, például mutathatunk neki egy könyvet. Ennek a könyvnek azonban, hangsúlyozza, „világos példának” kell lennie, nem lehet egy napló vagy egy jegyzetfüzet.

„Ha először egy világos példából indulunk ki, amit normális körülmények között senkinek sem áll szándékában kétségbe vonni, akkor ezután már áttérhetünk a kevésbé egyértelmű, vitatott esetekre. A világos példa az a pont, ahonnan elindulhatunk.”³⁶

³³ Paul Ziff (1920-2003) amerikai művész, filozófus. Filozófiai munkásságában elsősorban esztétikai és szemantikai kérdések foglalkoztatják. Művészetfilozófiai írásaiban mindvégig domináns szerepet játszik az értékelés kérdése, jelentősebb tanulmányai, könyvei ezen a területen: *Art and the „Object of Art”* [A művészet és a „művészet tárgya”]. *Mind*, 1951/60. 240, 466-480.; *The Task of Defining a Work of Art* [A műalkotás definiálásának feladata]. *The Philosophical Review*, 1953/62. 1, 58-78.; *Reasons in Art Criticism* [Magyarázatok a művészetkritikában]. In: Joseph Margolis (ed.): *Philosophy Looks at the Arts*. Scribner, New York, 1962. illetve William Elmer Kennick (ed.): *Art and Philosophy: Readings in Aesthetics*. St. Martin's, New York, 1964.; *Philosophical Turnings: Essays in Conceptual Appreciation* [Filozófiai fordulatok: esszék a konceptuális értékelés témakörében]. Cornell University Press Ithaca, N.Y., 1966.; *Antiaesthetics* [Antiesztétika]. Dordrecht; Boston: D. Reidel Pub. Co.; Hingham, MA, U.S.A.: Sold and distributed in the U.S.A. and Canada by Kluwer Academic Publishers 1984). Nyelvfilozófia művei közül a *Semantic Analysis* [Szemantikai analízis] című munkája vált a legnépszerűbbé (Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1960.), Putnam azt mondta, hogy Ziffnek a jelentések rekurzív rendszerként való elképzelése a hatvanas években mindannyiuk filozófiai szótárának integráns részévé vált.

³⁴ P. Ziff: *A műalkotás definiálásának feladata*. Id. kiad. 58.

³⁵ Uo.

³⁶ Uo.

Ha valakinek történetesen a műalkotás természetét illetően merülnek fel kérdései, akkor világos példaként Ziff szerint valószínűleg Poussintól *A szabin nők elrablását*, Leonardo Da Vinci *Mona Lisáját* vagy Rembrandt *Éjszakai őrkiját* említenénk. Noha, jegyzi meg Ziff, a műalkotások világos példáit illetően az emberek között már korántsem teljes az egyetértés. Ez azért van így, mert ha valaki egy adott asztal asztal voltát kérdőjelezi meg, csupán „értetlenségről” van szó, egy alkotás műalkotás-léte felett folytatott vita azonban nem ilyen értetlenségből fakad. Amikor arról vitatkozunk, hogy valami műalkotás-e vagy sem, ezt alapvetően más módon tesszük, mint amikor például egy asztalnak az asztal voltát kérdőjelezzük meg:

„Ezzel egyszerűen azt mondjuk, hogy a műalkotások nem rendelkeznek olyan egyértelmű példákkal, mint mondjuk az asztalok, a székek stb. Hogy ez így van, részben abból a tényből ered, hogy egy bizonyos tekintetben a ’műalkotás’ kifejezésének számos használati módja van, míg az ’asztal’ szónak csupán egynéhány. (Mert igaz ugyan, hogy az ’asztal’ szónak számos különféle használata van – beszélhetünk például szorzótáblákról [multiplication tables], ebédlőasztalokról, fennsíkrol [table lands] stb. –, ám az ’asztal’ szónak nagyon kevés használati módja van azon mindennapi, hétköznapi tárgyak vonatkozásában, melyek mellé a szokásunknak megfelelően odaülünk, amelyeknél étkezünk, vagyis az asztalok vonatkozásában. A ’műalkotásnak’ ugyanakkor ebben az értelemben számos különböző, egymástól eltérő, időnként egymással ’versengő’ használata van.)”³⁷

Tulajdonképpen csak a tanulmány végére válik majd teljesen világossá, hogy itt Ziff pontosan mire is gondol. Az „asztal” esetében egy rögzített funkcióról beszélhetünk, a „műalkotás” társadalmi kontextusban megnyilvánuló funkciói azonban esetlegesek, változhatnak az idők során.

Ha Poussintól *A szabin nők elrablását* választanánk a műalkotások eklatáns példaként, akkor képleírásunkban Ziff szerint az alkotás következő tulajdonságait sorolnánk fel: 1. festmény, 2. szakértelemmel és gondos munkával készült, 3. a festő a művét azzal a szándékkal készítette, hogy azt megnézzék és értékeljék, 4. a képet múzeumban állították ki, ahol az emberek elmélkedhetnek felette, tanulmányozhatják, megvizsgálhatják, csodálhatják, kritizálhatják vagy vitát kezdeményezhetnek felette, 5. az alkotás meghatározott témával rendelkezik, 6. kidolgozott, összetett formális struktúrája van és 7. jó festmény.³⁸ Ziff hangsúlyozza, nem az a fontos, hogy ezek a kijelentések adekvátak-e Poussin művére nézve, nem az a fontos, hogy a festmény tényleg jó alkotás-e vagy sem, hogy Poussinnek tényleg az volt-e az intenciója, amit megneveztünk vagy sem stb. Ami számunkra fontos, az maga a *leírás*, nem pedig az, hogy a leírás adekvát-e egy bizonyos alkotásra nézve:

³⁷ I. m. 59.

³⁸ I. m. 60-61.

„mert nem azt próbálom bebizonyítani, hogy a Poussin-festmény tényleg műalkotás. Ehelyett azt próbálom megvilágítani, hogy mire gondolunk akkor, amikor azt mondjuk, hogy a Poussin-festmény műalkotás. Ami itt lényeges, az a következő: mivel én úgy vélem, hogy a Poussin-festmény beleillik abba a leírásba, amit megadtam, úgy vélem, hogy az, miként választottam, egyike a műalkotások legvilágosabb, hozzáférhető példáinak. Most csupán a leírással foglalkozunk, nem pedig azzal, hogy a leírás vajon ráillik-e az éppen szóban forgó esetre.”³⁹

A műalkotás leírásában szereplő tulajdonságot Ziff „releváns” tulajdonságnak nevezi, ha az „releváns” annak meghatározásában, hogy egy adott dolog műalkotás-e vagy sem. Azok a tulajdonságok, amelyek relevánsak egy dolog műalkotásként való meghatározásában, összességükben a „tulajdonságok osztályát” alkotják. Az osztály által meghatározott extenziót Ziff „tipikus esetnek” nevezi:

„Különböző ismertetőjegyek együttesen az ismertetőjegyek osztályát alkotják akkor, és csak akkor, ha az említett ismertetőjegyek mindegyike releváns annak meghatározásában, hogy valami műalkotás-e vagy sem, és ha azok az egyedüli olyan ismertetőjegyek, amelyek ilyen értelemben relevánsak. Bármilyen, ami rendelkezik ezen ismertetőjegyek összességével, tipikus esetnek nevezhető.”⁴⁰

A tulajdonságok a műalkotás (lényegének) „elégletes feltételeit” alkotják:

„Az adott ismertetőjegyek osztálya gondoskodik számunkra azokról az elégletes feltételekről, amelyek alapján valami műalkotásként létezik. Bármilyen, ami ezeknek a feltételeknek maradéktalanul eleget tesz, műalkotásnak nevezhető, a 'műalkotás' kifejezésének pontosan abban az értelemben, amelyben a Poussin-festményt is műalkotásnak nevezzük.”⁴¹

Természetesen, mondja Ziff, kérdéses, hogy egy szobor mennyiben nevezhető „reprezentatív”, vagy nyilvánvaló, hogy egy szobrot nem ugyanazzal az eljárással hozunk létre, mint egy festményt stb. Am ha a különféle alkotások között lévő hasonlóságokra figyelünk, akkor azt mondhatjuk: itt nincs szó alapvető jelentéskülönbségről.

„Én úgy látom, akkor vagyunk hajlandók eltérő jelentésekről beszélni, amikor különbségeket veszünk észre, vagy amikor ezeket akarjuk hangsúlyozni. Ellenben amikor a hasonlóságokra figyelünk, illetve ezekre

³⁹ I. m. 62.

⁴⁰ Uo.

⁴¹ Uo.

helyezzük a hangsúlyt, akkor inkább csupán a species-re vonatkozó eltérésről beszélünk.”⁴²

Ezen a ponton Ziff két gondolat kísérletet emel a diszkusszió menetébe. Elképzelhetnénk, mondja, egy olyan szituációt, ahol egy, a leírásunk összes feltételét kielégítő festmény ábrázolt jelenete időnként önmagától megváltozik, vagy egy olyan tárgyat, amely a szobában időnként, minden külső hatást nélkülözve, önkényesen elmozdul. „Az ehhez hasonló tények elbizonytalanítanak bennünket a tekintetben, hogy a tárgy festmény-e a ’festmény’ szó intencionált értelmében, vagy hogy a festmény egy jelenetet ábrázol-e a ’jelenetábrázolás’ intencionált értelmében.”⁴³ Ez a megállapítás azt jelezheti az olvasónak, hogy számos olyan feltétel van, amelynek már eleve biztosítottnak kell lennie ahhoz, hogy csupán a leírásban megadott feltételekről beszélhessünk, de ezekről a feltételekről Ziff nem ír bővebben.

A „tipikus eset” leírásában foglalt feltételek a műalkotásnak csupán elégséges, de nem szükségszerű feltételei: „A felsorolt ismertetőjegyek egyike sem szükségszerű ismertetőjegye egy műalkotásnak.”⁴⁴ Ziff háláját fejezi ki Max Black professzornak, mondván, sokat profitált a definíciónak abból a megközelítéséből, amelyet Black *A tudományos módszer meghatározása* című cikkében ismertetett.⁴⁵ Black definíciója nem a szükségszerű és elégséges feltételek, hanem az „egymást átfedő és egymással kölcsönhatásban álló kritériumok” felhasználásával jön létre. A „tipikus eset” szükségszerű és elégséges feltételeket határoz meg, de számtalan olyan alkotás van, amely nem tesz maradéktalanul eleget az összes feltételnek. A „műalkotás” jelentését ezért kielégítő módon a Black-féle definíció képes megragadni,

„amely az ismertetőjegyekből álló halmaz különféle részhalmazainak felhasználásával jön létre, vagyis (...) az általam tipikusnak nevezett esethez (ahhoz, amelyben az ismertetőjegyek teljes készlete példaként jelenik meg) viszonyított hasonlóságok felhasználásával”⁴⁶

Egy pihenő nőhöz hasonlító természetes kőformáció érdemes lehet a kontemplációra, a tanulmányozásra, kiállíthatnánk egy múzeumban stb. – vagyis a tipikus esethez való hasonlóságainak következtében mondhatnánk azt, hogy egy műalkotással állunk szemben. Egy olyan festményt, amelyet egy művész készített, de nem reprezentatív, továbbá nincs benne semmi, ami kontemplációra vagy tanulmányozásra tenné érdekessé, nem is került kiállításra, egy pince mélyén van eltemetve stb. – a tipikus esethez való hasonlóságainak következtében szintén műalkotásnak nevezhetünk. Mindkét esetben azt feltételeztük, hogy a tipikus esethez való hasonlóság elégséges

⁴² I. m. 63.

⁴³ I. m. 64.

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ Max Black: *The Definition of Scientific Method*. In: R. C. Stauffer (ed.): *Science and Civilisation*. University of Wisconsin Press, Madison, 1949. Max Black egyébként egykor Ziff tanára volt.

⁴⁶ P. Ziff: *A műalkotás definiálásának feladata*. Id. kiad. 64.

volt ahhoz, hogy a kérdéses tárgyakat műalkotásoknak nevezhessük. A kérdés az, hogy van-e empirikus kritériuma az elégséges hasonlóságnak? Ziff szerint nincs:

„Nem adhatunk meg szabályt annak meghatározásához, hogy mit tekintünk a hasonlóság elégséges mértékének egy ilyen állítás [értsd: 'ez műalkotás'] igazolásához. Ha valamilyen okból kifolyóan az eltérések feltűnővé válnak (de az, ami az egyik ember számára már észrevehető, még nem feltétlenül az a másiknak is), akkor már tartózkodunk attól, hogy az adott tárgyat műalkotásnak nevezzük.”⁴⁷

A hasonlóság elégtelen mértékének illusztrálására Ziff egy görög vázát egy új angliai babos fazékkal hasonlítja össze. Egy új angliai babos fazékkal nem „bánunk” úgy, mint Poussin festményével vagy egy görög vázával: nem állítjuk ki, nem tanulmányozzuk, nem csodáljuk, nem kritizáljuk, „elég valószínűtlen, hogy érdemes lenne ilyen dolgokat tennünk”.⁴⁸ Ugyanakkor tény, hogy a görög vázák sem részesültek mindig a maihoz hasonló bánásmódban. Ha ezt figyelembe vesszük, akkor már nem olyan magától értetődő, hogy a görög vázáról továbbra is mint műalkotásról beszéljünk, és ez bizonyos „feszültséget” indukál bennünk.

„Ha azonban a babos fazékról kezdenénk el úgy beszélni, mintha az műalkotás lenne, a feszültség már túl nagyra válna. Elértük a határvonalat, ahol már azt mondanánk, hogy 'Egy babos fazekat nem sorolhatunk a műalkotások közé.' Ez pusztán mérték kérdése.”⁴⁹

Itt az olvasó talán egyet fog érteni velem abban, hogy Ziff csúsztat. Érezhető, hogy Ziff a „bánásmódnak” – illetve a „bánásmód” által meghatározott kritériumoknak – milyen domináns szerepet juttat, amiből a helyes konklúzió az lenne, hogy egyfelől a görög vázák sem voltak mindig műalkotások, másfelől az új angliai babos fazék is műalkotássá válhat, ha a műalkotásoknak kijáró bánásmódban részesül. Az, hogy a babos fazék nem érdemes a tanulmányozásra vagy a kritizálásra, gyenge érv, hiszen ez a sajátosság nem szükségszerű tulajdonság a műalkotás fentebb megfogalmazott meghatározása szerint. Ha a „bánásmód” domináns tényező, akkor az általa meghatározott kritériumoknak súlyozottan kellene szerepelniük, de Ziff a kritériumokkal kapcsolatban nem beszél súlyozásról.

A tanulmány azzal folytatódik, hogy a szerző felteszi a kérdést, mihez kezdjünk más műfajok alkotásaival, hiszen nyilvánvaló, hogy ezen eseteknél nem találhatjuk meg a festmény „világos példájára” fentebb megadott leírás kritériumait. Magától értetődő, hogy „sem egy költemény, sem egy regény, sem pedig egy zenei kompozíció nem nevezhető műalkotásnak a szónak ugyanabban az értelmében, ahogy egy

⁴⁷ I. m. 65.

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ I. m. 66.

festményt, egy szobrot vagy pedig egy vázát műalkotásnak nevezünk.”⁵⁰ Ziff szerint a költemények, a regények stb. eseteiben a műalkotás jelentésének rendszerbeli eltolódását figyelhetjük meg, ennek jele például az, hogy a kritikusok nem csupán a festészet vagy a szobrászat, de például „a költészet művészetéről” is beszélnek. Eszerint minden egyes művészeti ág esetében megadható az adott ág „tipikus esetének” a leírása, és megfigyelhetjük, hogy az így keletkezett leírások analogikus viszonyban állnak egymással (például egy festmény kiállításának egy költemény esetében a publikáció adja az analogikus párját stb.).⁵¹ A kritériumosztályok kompozíciós analógiája alapján beszélhetünk a műalkotás fogalmának „hétköznapi” használatáról.

Ziff szerint a „műalkotás” fogalmának használati lehetősége korántsem meríthető ki a „hétköznapi” használattal. Megfigyelhetjük, hogy a művészeti forradalmak ideje alatt a műalkotás néhány használati formája változáson megy keresztül:

„Mert amikor ezek a forradalmak bekövetkeznek, akkor a 'műalkotás' kifejezésének használati módjai közül néhány elkerülhetetlenül változáson esik át. A művészeti forradalmak idején a műalkotás mibenlétéről zajló viták – hogy mi tekinthető annak, s mi nem – bizonyos fokú megértése nélkülözhetetlen ahhoz, hogy megérthessük, mit is tesz egy esztéta akkor, amikor előáll a műalkotás egy, de csakis egy adott definíciójával.”⁵²

Amikor például a nonrepresentatív és absztrakt festmények először vonták magukra a figyelmet, a tradicionális és a modern kritikusok között zajló vita az egyik fronton elsősorban nem arról folyt, hogy a reprezentáció szükségszerű-e vagy sem ahhoz, hogy egy festmény műalkotás lehessen. Ziff szerint a tradicionális kritikusok többsége a reprezentációt nem gondolta szükségszerűnek, de úgy vélte, hogy mint tulajdonság különösen jelentős egy dolog műalkotásként való meghatározásakor. Persze akadt olyan modern szerző, például Clive Bell, aki a reprezentációt teljesen irrelevánsnak minősítette. A vita azonban Ziff szerint elsősorban arról szólt, hogy mit tekintünk „helyes” reprezentációnak (Mr. Royal Cortissoz például a modern művészet első amerikai kiállításának recenziójában Van Gogh és Matisse rajztudását egyaránt szörnyűnek találta). A tradicionális és a modern kritikusok között zajló vita másik frontját a hagyományhoz való viszonyulás kérdése jelentette. A tradicionális kritikusok szerint a modern művek és a már művészetként elfogadott alkotások között nincs akkora hasonlóság, hogy a modern alkotásokat műalkotásoknak nevezhessük. A modern kritikusok azonban igyekeztek rámutatni arra, hogy az új alkotásoknak is megtalálhatjuk a maguk elődjét a hagyományban (a szürrealistákhoz előásták Archimboldót, Matisse-hoz a japán nyomtatokat, az egyiptomi portrékat stb.). „De azt a tényt, hogy a hagyomány bővült, nem lehet tagadni, és itt ez a releváns. Mert ezzel csupán másképpen mondjuk azt, hogy a műalkotás fogalmában egyfajta módosulás ment

⁵⁰ Uo.

⁵¹ I. m. 67.

⁵² Uo.

végbe.”⁵³ Ziff a viták mögött azt a valószínűsíthető⁵⁴ tényt látja, hogy az egymással szemben álló felek a „műalkotás” kifejezését számos esetben többé vagy kevésbé eltérő értelemben használták, ugyanis a modern művek védelmezői a „művészet” fogalmának egy új használati módját vezették be.⁵⁵

A használati módok legitimációja felett folytatott vita azonban nem pusztán a verbalitás szintjén zajlott:

„A nézeteltérések részben a ’műalkotás’ kifejezésének használati módjáról határozó, egymással konfliktusban álló döntések miatt keletkeztek, ezek a döntések azonban korántsem voltak önkényesek, és természetesen nem is kell annak gondolnunk azokat. A döntések nem lehetnek igazak vagy hamisak, hanem *ésszerűek* vagy *ésszerűtlenek*, bölcssek vagy ostobák.”⁵⁶

Egy ésszerű vagy ésszerűtlen használat nem valamilyen transzcendens vagy arkhimédészi ponthoz viszonyítva nevezhető ésszerűnek vagy ésszerűtlennek. Akármelyik lehetőségéről is legyen szó, csakis egy bizonyos, meghatározott kontextusban nyeri el az értelmét:

„Nincs értelme egy szó vagy kifejezés ’ésszerű használatáról’ *in vacuo* beszélni. Hogy mi ésszerű használat vagy mi nem az, azon a sajátos kontextuson múlik, amelyben a kérdés felmerül, a szóban forgó tényezők jellegén és így tovább.”⁵⁷

A kontextusban megfogalmazott ésszerű vagy ésszerűtlen használat megvilágítására Ziff a „sebességtúllépés” fogalmát hozza fel példaként. Hogy valakit meg kell-e büntetni a sebességtúllépésért vagy sem, az attól függ, hogy a sebességtúllépés milyen szituációban következett be. Igen ésszerűtlen cselekedet lenne valakit sebességtúllépésért megbüntetni abban az esetben, ha az illető ezzel egy balesetet próbált volna elkerülni. Így az, hogy valószínűleg megbüntetnek bennünket, ha egy balesetben követünk el sebességtúllépést, nem része a sebességtúllépés jelentésének.

„Azt akarom ezzel mondani, hogy csak azt követően, hogy már viszonylag pontosan rögzítettük a jogi konzekvenciáit és implikációit annak, ha valaki sebességtúllépést követ el, tudjuk ezen következmények fényében, és az ezen következmények által elért célok morális és jogi fogalmaira támaszkodva megmondani a bíróságon, hogy mit (illetőleg mit nem)

⁵³ I. m. 70.

⁵⁴ Uo.

⁵⁵ I. m. 67.

⁵⁶ I. m. 70. (Kiemelés tőlem – K. S.)

⁵⁷ I. m. 71.

tekintünk a 'sebességtúllépés' ésszerű definíciójának, valamint ésszerű használatának.”⁵⁸

Ha a műalkotások esetében tesszük fel a kérdést, hogy „Milyen konzekvenciái és implikációi vannak annak, ha valamit műalkotásnak tekintünk?”, akkor először meg kell határoznunk azt a kontextust, amelyben a „műalkotás” fogalmát használjuk, mondja Ziff. A nyugati kontextusban, amelyhez szervesen hozzátartozik a kritikai diszkusszió, számos jelentős következmény fakad abból, ha valamit műalkotásnak tekintünk (állami pénzeket fordítunk rá, könyveket írunk és olvasunk róla stb.). A viták tehát nem tekinthetők a kritikusok pusztá magánügyeinek, a viták egy társadalmi kontextusban zajlanak.⁵⁹ Egy történeti tényezőt persze figyelembe kell vennünk:

„Hogy mi számít műalkotásnak, társadalmi konzekvenciáit és implikációit tekintve változott az idők során, és ez minden bizonnyal továbbra is így lesz. Minthogy ez csupán egyetlen aspektusát jelenti annak a sajátos szerepnek, amelyet a művészet egy adott társadalomban betölt, továbbá a társadalom karaktere változik, a művészet társadalomban betöltött szerepe szintén változhat, együtt mindazokkal a sajátos társadalmi konzekvenciákkal és implikációkkal, amelyek abból adódnak, ha egy adott társadalomban valamit műalkotásnak tekintünk.”⁶⁰

Ennek fényében a tradicionális és a modern kritikusok között zajló vitát akkor értelmezzük helyesen, mondja Ziff, ha észrevevesszük, hogy noha a két tábor között nézeteltérés állt fenn arra vonatkozóan, hogy mit kell egy műalkotás sajátos jegyének tekintenünk, a műalkotás társadalmi konzekvenciáira és implikációira vonatkozó elképzeléseik megegyeztek. (A tradicionális kritikusok hevesen agitáltak az ellen, hogy a posztimpresszionisták helyet kapjanak a múzeumokban, hogy közpénzeket áldozzanak az alkotásaikra stb.)⁶¹

Az olyan kérdések mellett, hogy bizonyos alkotásokat kiállítsanak-e vagy sem, hogy áldozzanak-e rájuk közpénzeket, azokat a „célokat” is meg kell vizsgálni, mondja Ziff, amelyeket ezek az alkotások betölthetnek, amennyiben a kiállításukra sor kerül, ha közpénzeket áldoznak rájuk stb.

„Ezzel azt mondjuk, hogy annak érdekében, hogy meghatározhassuk, mit is tekintünk (vagy éppen mit nem) a 'műalkotás' kifejezés ésszerű használatának, nem csupán annak társadalmi következményeit és implikációit kell figyelembe vennünk, hogy valamit műalkotásnak tekintünk, hanem azokat a célokat is, amelyeket e konzekvenciák révén lehet megvalósítani.”⁶²

⁵⁸ I. m. 71-72.

⁵⁹ I. m. 72.

⁶⁰ I. m. 72-73.

⁶¹ I. m. 73.

⁶² Uo.

Ebből a perspektívából lehet helyesen megítélnünk például Dewey nézetét, miszerint amennyiben egy dologról az derülne ki, hogy természeti alkotás, akkor a helye többé nem a művészeti, hanem a természettörténeti múzeumban lesz.⁶³ A természeti alkotások múzeumokból történő kizárását az alkotásokhoz való hozzáállás egy bizonyos jellemzőjeként kell értelmeznünk. Ha egy Dewey-féle álláspontot képviselünk, akkor hajlamosak vagyunk elsősorban úgy tekinteni az alkotásokra, mintha azok a művészi tevékenység „manifesztumai” lennének. Kísértést érzünk arra, mondja Ziff, hogy egy műalkotást a művész „tapasztalatain”, „érzésein” stb. keresztül szemléljünk, sőt, csábítást, hogy végül már azt állítsuk, ez a „feltáró” aspektus a dolog műalkotás-ként tekintett funkcióira nézve esszenciális.⁶⁴ Dewey szóhasználatát ésszerűtlennek is tarthatnánk, mert pusztán a tény, hogy egy dolog artefaktum, még nem teszi lehetetlenné, hogy a dolog kielégítő módon betöltse a műalkotás különféle funkcióit. Ez az állítás a funkciók egy bizonyos szemléletén alapulna. Dewey szóhasználatát azonban akkor elemezzük helyesen, ha azokhoz a funkciókhoz viszonyítjuk, amelyek az ő nézetében szerepelnek.

A tradicionális és a modern kritikusok között lévő vitát Ziff alapvetően a két tábornak a műalkotás funkcióira vonatkozó nézeteltérésére vezeti vissza:

„Kétségtelen, hogy a tradicionális és a modern kritikusok között meghúzódó explicit nézeteltérések abból a többé-kevésbé eltérő elképzelésből keletkeztek, ami arra vonatkozott, hogy a mi társadalmunkban melyek – vagy melyek legyenek – egy műalkotás funkciói.”⁶⁵

A „műalkotás” egy adott definíciója a „műalkotásnak” tehát csupán az egyik lehetséges használati formáját írja le, méghozzá pontosan azt, amelyet a definíció megfogalmazója a legésszerűbb használatnak tekintett:

„Mit is tesz tehát egy esztéta olyankor, amikor megfogalmazza a műalkotás egy adott, ugyanakkor csupán az egyik lehetséges definícióját? Azt világosan kell látnunk, hogy ekkor nem a kifejezés aktuális használatát írja le. Ahogyan arra fentebb próbáltam rámutatni, ezt a kifejezést sokféle módon használják és használták. Egyetlen definíció sem tükrözheti ezt a sokrétű és változatos használatot. Az esztéta ehelyett a ’műalkotás’ kifejezésének egy bizonyos – feltehetően új – használati módját írja le, azt, amelyet implicit vagy explicit módon a kifejezés legésszerűbb használatának tekint, azoknak a meghatározó társadalmi konzekvenciáknak és implikációknak a fényében, amelyek mellett valamit műalkotásnak tekintünk, valamint a műalkotás azon funkcióinak, céljainak és szándékainak alapján, amelyekkel egy műalkotás rendelkezik, illetve kell, hogy rendelkezzen a társadalmunkban. Annak megítélése, hogy melyek ezek

⁶³ John Dewey: *Art as Experience*. Balch and Company, New York, Minton, 1934. 48.

⁶⁴ P. Ziff: *A műalkotás definiálásának feladata*. Id. kiad. 74.

⁶⁵ Uo.

a célok és szándékok, illetve hogy ezeknek milyennek kell lenniük, mi-
ben is állnak, az egy adott pillanat kérdése. Tekintettel arra, hogy a tár-
sadalom karaktere változik az új munkamódszerek kidolgozásával, ezek
a célok és szándékok szintén változáson fognak átesni.”⁶⁶

Zárszó

Ebben a tanulmányban igyekeztem ismertetni azt az esztétikai háttéroidalmat, amely közvetlenül megelőzte Morris Weitz *Az elmélet szerepe az esztétikában* című tanulmányát. Mint azt fentebb már említettem, az esztétikai irodalomból csupán a műontológia irodalmát szerepeltettem, a kritika által felvetett kérdéseket tárgyaló irodalom bevonása ugyanis túlfeszítette volna a terjedelmi korlátokat. Végezetül még azt szeretném megemlíteni, hogy a hatvanas években ez az antiesszencialista irodalom – Weitz-et is ideértve – lesz a célpontja annak az ellentámadásnak, amely a művészet definiálhatósága mellett tör lándzsát. Az esszencialista álláspont két legjelentősebb képviselője Arthur Danto és George Dickie lesz.⁶⁷

⁶⁶ I. m. 77.

⁶⁷ Arthur Danto: *The Artworld*. The Journal of Philosophy, 1964/61. 571-584. magyarul lásd: A. Danto: *A művészetvilág* (Horányi Attila fordítása). Enigma, 1994/4. George Dickie: *Is Psychology Relevant to Aesthetics?* Philosophical Review, 1962/71. 297-300.; *The Myth of the Aesthetic Attitude*. American Philosophical Quarterly, 1964/1. 56-65.; *Beardsley's Phantom Aesthetic Experience*. The Journal of Philosophy, 1965/62. 129-136.; *Defining Art*. American Philosophical Quarterly, 1969/6. 253-256.

MÍTOSZ, KULTUSZ, MŰVÉSZET

I.

Az alábbiakban a mítosz, a kultusz és a művészet összefüggéseiről lesz szó. Különösen az utóbbiról – az előbbi kettő fényében. Vizsgálódásom középpontjául Hegel első fő művét, *A szellem fenomenológiáját* választottam, a *Vallás* című fejezetet, melyben a művészetről is szó esik. E műben található meg annak a koncepciónak a gyökerei, melyet Hegel élete vége felé a vallás- és művészetfilozófiai előadásában teljesen kifejt.¹ A törzsszöveget *A szellem fenomenológiája* „E” részének VII./1. és 2. fejezetei és alfejezetei képezik.

Dolgozatom fő kérdése a következő: hogyan hozza létre a mítosz és a kultusz a művészetet? Az első kettőből születő történetiség feszíti ki végül azt a struktúrát, amely a műalkotások bölcsőjévé lesz. A fogalmi megragadhatóság és a nyelvi leírhatóság csak a kultuszban tűnik fel első nyomaiban, a mítosz mindezeket nélkülözi, a művészetben pedig már kifejlett formáival találkozunk. „Egyenes ági”-e ez a genealógia vagy végképp elvesz valami a transzmutáció során? Lehet-e a gyökere az állandó mozgásban lévő közvetlenség a szintén állandó mozgásban lévő fogalmiságnak? Hány szféráról van itt szó valójában, és kik lakják e szférát (szférákat)? Mi is egyáltalán a művészet?

A fent „megfogalmazott” kérdések – tartalmuk és „kérdés mivoltuk” szerint egyaránt – *közvetlenek*; *közvetlenségükben* pedig [ez]-ek.² Ezt a *közvetlenséget* tehát mint *közvetlenséget* meg kell szüntetni, hogy más *alapról* szemlélhessük, mint ami ő maga. E más-alapról-szemlélés lesz a kulcs ahhoz az ajtóhoz, melyet e más-alapra-állással tételeztünk (már *eleve* zártként), s amelyet kinyitva, majd átlépve rajta ugyanabba, de mégse ugyanabba³ a közvetlenségbe jutunk.

¹ Vö. Fehér M. István: „Az eszme érzéki ragyogása”: esztétika, metafizika, hermeneutika. Magyar Filozófiai Szemle, 2003/3., 284.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája* (Szemere Samu fordítása). Akadémiai Kiadó, Bp., 1979. 57. A rámutatással együtt járó fogalmat, az „ez”-t azért tesszük zárójelbe, hogy kifejezzük: a rámutatás aktusakor a tudat mindössze a tárgy puszta létét regisztrálja, így ez a fogalom – az [ez] avagy a *van* – mindössze a tudat és tárgy egymást-meghatározó, inverz, azaz spekulatív alapviszonyára utal, miközben mint fogalom a lehető legszélsőségesebben általános, vagyis szinte-üres. Egyedüli tartalma a rámutatás mozgásában megőrződött kripto-fogalmi viszony a tudat és a tárgy közt.

³ Gondoljunk csak Hérakleitoszra: „Hérakleitosz azt mondja valahol, hogy minden mozgásban van és semmi sem marad úgy, és a folyó áramlásához hasonlítva a létezőket, azt mondja, hogy nem léphetsz kétszer ugyanabba a folyóba.” (Platón: *Kratülosz* 402 A) In: Kirk–Raven–Schofield: *A preszókratikus filozófusok* (Cziszter Kálmán és Steiger Kornél fordítása). Atlantisz Kiadó, Bp., 1998. 291. Továbbá Hegel azon megjegyzésére, melyet az *Előadások a filozófia történetéről* című munka *Hérakleitosz* fejezetében tesz: „Ez a filozófia így nem a múlté, elve lényeges, s megtalálható logikám elején mindjárt a lét

Ebben a képben a lényeg egysége áll szemben és alkot reflexiós viszonyt a kifejlődő teórián belüli sokrétű ellentmondásossággal. Egyszerűbben: a létezés és az elmélet(iség) ellentéte vetül elénk. Ezenfelül olyan érzésünk támadhat, mintha a művészet fogalmi felfejtésének – sőt már fogalmi megközelítésének is – maga a fogalmiság állná útját. A művészet *élményszerűsége* ledobni látszik magáról a reáfonódó teóriát, mely így elveszítheti önmagát. De vajon mennyire szükséges vagy kívánatos egy efféle „reáfonódás”? Kicsit másképpen: ráhúzható-e bármilyen teória a valóság szövedékére? Világosabban: egy teória *racionalis*, következetes kell hogy legyen. A komplex rendszerekben – mint amilyen az időjárás, de ide tartozik a történelem, az emberlét, sőt a művészet is – van azonban valamilyen szabály, amely nem írható le hagyományos úton. Schelling filozófiájáról írja Walter Schulz:

„Schelling felfedezi, hogy a világ lényeges területeit, logikailag racionálisan nem lehet megmagyarázni, ezek ésszerűtlenek – itt az 'ésszerűtlen' szó jelentése ingadozik a 'meg nem magyarázható' és az 'értelmét vesztett' között. Mindenekelőtt azonban az ember, akit a hagyomány a teremtés koronájának tart, már nem tekinthető olyan kulcsnak, amellyel a létezők egészének épületét nyitni lehet, mivel maga az ember is (...) megmagyarázhatatlanná vált.”⁴

A művészetre vonatkozó kérdések *közvetlenségének* [ez]-sége, valamint a teória és a praxis fogalmisága mint más-alapra-állás körül *mitikus* „gyűrű” létesül, az elméleti és gyakorlati viszonyulás reflexióinak eredményeképpen. Mit is értünk most mitikus-ságon (de még előbb mítoszon), és mit ért(het)ett rajta Hegel *A szellem fenomenológiájában*?

A „mítosz” kifejezés, illetve a mítosz valóságosságának értelmezése még manapság is képlékeny talajon nyugszik.⁵ Bár Loszev e megállapítása az 1930-as években született, tartalma mégis aktuális: elég, ha a témáról folyamatosan futó és nagy szellemi horderejű diskurzusok fő áramlatait tekintjük a teljesség igénye nélkül Nestletől Blumenbergig, Lévi-Strausszon és Kerényin át Taubesig, Marquardig. Loszev szavaival élve a mítosz „hús-vér” valóság. „A mitikus tudat szempontjából pedig semmiképpen sem mondhatjuk, hogy a mítosz fikció, vagy a fantázia játéka. (...) Nem kitaláció, hanem a legfényesebb és a legvalódibb valóság.”⁶

A mítosz nyelvhasználata természetesen koronként változik: egy görög számára teljesen más volt a mítosz, mint, mondjuk, egy mai ember számára. Nietzsche erről így ír:

és a semmi után.” G. W. F. Hegel, *Hérakleitosz*, 239-256. *Előadások a filozófia történetéről* (Szemere Samu fordítása). Akadémiai Kiadó, Bp., 1959. 243.

⁴ Walter Schulz *Előszava*. In: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Az emberi szabadság lényegéről* (Jaksa Margit és Zoltai Dénes fordítása). T-Twins Kiadó, Bp. 1992. 16-17. Az „ésszerűtlen” szó kontextusához: Lukács erre mondja, hogy „irracionalis” (lásd: *Az ész trónfosztása*. Akadémiai Kiadó Bp., 1974, 97.), ami meglehetősen balszerencsés kifejezés – nem beszélve az „irracionalizmus”-ról –, és talán adekvátabb lenne helyette a „nem racionalis” vagy esetleg egybe írva, „nemracionalis” terminus.

⁵ Alekszej Loszev: *A mítosz dialektikája* (Goretity József fordítása). Európa Kiadó, Bp., 2000. 40.

⁶ I. m. 9-13.

„Ha egy fa egyszer csak nimfaként szólalhat meg, avagy isten bika képében szüzeket ragadhat el, ha egyszer csak megjelenik maga Athéné istennő, amint egy szép fogaton Peisizisztratosz kíséretében végighajt Athén piacain – s ezt valóban így hitte a derék athéni polgár –, akkor minden pillanatban minden lehetséges, akár az álomban, és az egész természet úgy rajzik az ember körül, mintha az istenek maszkabálja volna, akik kedvüket lelik abban, hogy mindenféle megtévesztő alakot öltve megtréfálják az embereket.”⁷

Persze e nyelvezetet vagy specifikus, szimbolikus formaként magyarázzuk, vagy a mítosz beszámolóját valóságnak vesszük. Kerényi Károly *A Nap leányai* című munkájában további jellemzőit tárja fel a mitikus elbeszéléseknek. A kozmogóniákban⁸ szereplő általános ellentmondások ezek szerint a következők. a) Bár minden kozmogónia a világ meg-nem-létében gyökerezik, épp e meg-nem-létről kell szólnia úgy, mintha abból még semmi nem jött volna létre. A semmit mutatja be, de ennek következtében valami már rögtön megjelenik, például a víz. A mitológiai elbeszélés e formája logikailag így aligha megközelíthető. b) Minden kozmogóniának szükségképpen előfeltétele a körülvevő világ és az emberi tudat. Bár a világ keletkezése itt az alanyon kívül megy végbe, a folyamat maga mégis a gondolkodó egyén tudatának felemelkedéseként jelenik meg. A fény a sötétséget követő első pillanatban *ott van*; a világ nem más, mint a gondolkodó egyén tudatában keletkező világosság. c) Egy „világszerű nyelvi anyagból” táplálkozó kozmogóniának saját teremtő jellege van, mint minden szellemi teremtménynek. E jelleget műként birtokolja, mely a művészethez hasonló módon közelíthető meg. Ebből két további ellentmondás következik: a *megfelelés* ellentmondása és a *szerezőség* ellentmondása. A megfelelés ellentmondása: teremtésről akkor beszélhetünk, ha a teremtmény megfelel a világ valódiságának. Ha ez nem teljesül, akkor nem teremtményről, hanem csinálmányról beszélünk. A kozmogóniában ilyesmiről nem lehet szó. A kozmogónia a zenei alkotással analóg, a keletkezés során csak egyetlen folyamattal haladunk együtt, nincs „valódi”, aminek ez meg kellene, hogy feleljen. Ezért „a kozmogónikus mitológémát csupán összehasonlítás nélkül lehet elfogadni, különben egy tudományos feltevésorról lenne szó, nem mitológémáról”.⁹ A szerzőség ellentmondása: az elbeszélő – a műalkotás¹⁰ szerzője – nem volt ott a világ keletkezésénél, de mivel kinyilatkoztatásként (magasabb hatalmak, például a Múzsák kinyilatkoztatásaként) fogadja, képes hihetően, hitelesen tudósítani róla.

Megjegyezzük: a mítosz tárgyalásakor alapvető időproblémába ütközünk. Csak a titánok legyőzése – az ember mint ember megjelenése – után lesz *idő*. Az istenek *születése* ugyanis sehogyan sem tűnik összeegyeztethetőnek isteni mivoltukkal, tudniillik

⁷ Friedrich Nietzsche: *A nem-morálisan felfogott igazságról és hazugságról* (Tatár Sándor fordítása). Athenaeum, 1992./1./3. 13.

⁸ Kerényi definíciója szerint a kozmogónia a világ eredetéről szóló egyetlen mitológéma. Kerényi Károly: *A Nap leányai* (Tóth Zoltán fordítása). Szukits Könyvkiadó, Kaposvár, 2003. 40.

⁹ I. m. 42. „Tudományosság” mégis van benne.

¹⁰ Az eposzokról van szó.

halhatatlanságukkal. Ezek az istenek mindig is léteztek – nemzés és születés tehát az ő vonatkozásukban nem problémamentes.¹¹ Az ókori görögök azonban kétféle időt különböztettek meg: az istenek szent idejét, valamint a halandó emberek múltból érkező és jövőbe folyó idejét. Az isteneket illető események leírásakor, feldolgozásakor tehát az istenek idejében – a mitikus időben – vagyunk, ami teljességgel különbözik a mi történeti időfelfogásunktól.¹² Hogy megérthessük, miről is van szó a görögök mítoszaiban, azt kell látnunk, hogy a bennük elmondott történetek nem az *egyes egyes*, hanem a teljes *nem* (*Gattung*) történetét beszélik el – tehát az *általánost*. Amit tehát a mítoszok ábrázolnak, az sosem történt meg, hanem mindig *van*. Ez pedig egy lételmélet alapjaira látszik rámutatni: a mítosz ontológiai szerepe épp *ebben* – az általános bemutatásában és az egyessel való kapcsolatba-állításában – nyilvánul meg.

E kezdetek, melyek az élet ősforrásait képezik, nem mások, mint a mitikus korok istenei. A nép és az isten közötti kapcsolat szövetség is egyben. A törzs tagjai, a nép az az eszköz-közeg, melyben és melyen keresztül az isteni hatalom kibontakozhat, manifesztálódhat. E szövetségben formálódik meg az a történelmi-történeti territórium, melyen isten és nép találkozik. Az adott állam így az adott isteni hatalomhoz van hozzárendelve, s ezért az ország földje sem pusztá természeti tér, hanem egy dinamikus, istenekkel telített valóság.¹³

Vizsgáljuk meg mármost, hogy mit mond a mítoszlól forrásszövegünk, *A szellem fenomenológiája*! A mítosz fogalmához csak közvetve jutunk el a *Fenomenológiában*. *Expressis verbis* nincs is meg; a *kultusz* fenoménje nyomán találhatunk rá:

„Mind a két oldal mozgását, amelyben az öntudat tiszta, érző elemében *mozgó* és a dologiság elemében *nyugvó* isteni alak kölcsönösen feladja

¹¹ Michael Erler: *Praesens Divinum. Mythische und historische Zeit in der griechischen Literatur*. In: Markus Janka und Christian Schäfer (hrsg.): *Platon als Mythologe – Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002. 85.

¹² Bár az emberi idő is folyamatos jelen (mindig „most” van), de kétirányú időbeli horizonttal – múlt felől, jövő felé – rendelkezik. Az istenek ideje ezzel szemben *nem* bír ezzel a horizonttal. Theo Kobusch idézi Salutiust *Die Wiederkehr des Mythos. Zur Funktion des Mythos in Platons Denken und in der Philosophie der Gegenwart* című cikkében. In: *Platon als Mythologe...* Id. kiad. 44.: „Ez sohasem történik, ez folyton van; a szellem egyszerre lát mindent, a beszéd az egyiket hozza először, a másikat meg azután.” (*De diis et mundo*, IV, 8.) Lásd még Plótinosz: *Enneászok*. III. 5. 9.: „A mítoszok – ha egyszer igazán azok – kénytelenek időben felosztani azt, amit el akarnak mondani és kénytelenek szétválasztani egymástól olyan dolgokat, amelyek együtt vannak, s csupán rangban és erőben különböznek; még tudományos értekezések is keletkezésről beszélnek olyan dolgoknál, amelyek soha nem keletkeztek (ti. örökkévalók), és szétválasztanak olyan dolgokat, amelyek csak együttesen léteznek. Erre tanítanak meg – már amennyire lehetséges – a mítoszok, s megengedik annak, aki ésszel föléri, hogy újra összerakja (ami összevaló).” Plótinosz: *A szépről és a jóról / Istenről és a hozzá vezető utakról* (Techer Margit fordítása). Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1998. 157-158. Ezek miatt nagy nehézségekbe ütközik bármit is közölni ezen időről (gyakorlatilag lehetetlen – lásd fentebb, Kerényi paradoxonainál), hisz nyelvünk és gondolkodásunk, teljes szellemi-antropológiai beállítottságunk időhöz kötött, csak időben értelmezhető. (Gondoljunk a nyelvtani „jelen”, „jövő” és „múlt idő” kifejezésekre!)

¹³ Jacob Taubes: *Vom Kult zur Kultur*. In: Uő.: *Vom Kult zur Kultur – Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft* (Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte, herausgegeben von Aleida und Jan Assmann, Wolf-Daniel Hartwich und Winfried Menninghaus). Wilhelm Fink Verlag, München, 2007.² 274. Goldberg mítoszinterpretációjának rekapitulálása.

különböző meghatározását, s létrejön az az egység, amely lényegének fogalma: a *kultusz* alkotja. Benne a személyes én megszerzi azt a tudatot, hogy az isteni lény leszáll hozzá másvilágiságából, s ez az isteni lény, amely előbb nem-valóságos és csak tárgyi, ezáltal az öntudat tulajdonképpen valóságát kapja.”¹⁴

A kultuszban „egység” jön létre, amely „lényegének fogalma”, valamint a tudat, hogy az isten „leszáll a másvilágiságából”, s az „öntudat tulajdonképpen valóságát kapja”. A kultusz tehát *valóság*.

Még tovább menve:

„Ez a kultusz egyébként valóságos cselekedet ugyan, jelentése azonban inkább csak az áhítatban rejlik (...). Az isten hajlékai és csarnokai az ember használatára vannak, a bennük őrzött kincsek szükség esetén az övéi; a tisztelet, amelyet isten a maga díszében élvez, a művészi és nagy-lelkű nép tisztelete. Ünnepen a nép éppúgy ékesíti saját lakásait és ruháit, valamint szertartásait tetszetős holmival. Ily módon fogadja adományainak viszonzását a hálás istentől és a bizonyítékokat az isten jóindulatára vonatkozóan, amelyben kapcsolatba lépett vele a munka révén, nem mint reményt és későbbi valóságot, hanem a tiszteletadásban és az adományok nyújtásában közvetlenül élvezi saját gazdagságát és díszét.”¹⁵

A görög templom, a görög istenszobor (mint az isten *jele*) és az isten tiszteletére összesereglett, öntudatára ébredt nép *organikus egysége* jelenik itt meg. Itt már kifejlett formájában látható az a – történeti megjelenését tekintve jóval korábbra, Hegel értelmezése szerint a dualista vallás fellépésének idejére datálható – beállítódás, amely létrehozója és megtartója a társadalomnak és az azt alkotó egyéneknek, illetve hajtómotorja a művészetnek és a művészeti alkotások létrejövetelének. A *teremtő* beállítódásról van szó, amely a lélek sajátja, ezt pedig Hegel a *Lichtwesen* fogalmával írja le a *Fenomenológiában*.

II.

„A szellem mint az a *lény*, amely *öntudat* – vagyis az öntudatos lény, amely minden igazság s minden valóságról mint önmagáról tud –, először csak *fogalma* a realitással szemben, amelyet tudata mozgásában ad magának; s ez a fogalom e kibontakozás nappalával szemben lényegének éjszakája, mozzanatainak mint önálló alakoknak létezésével szemben születésének teremtő titka. Ennek a titoknak önmagában van a kinyilat-

¹⁴ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 363.

¹⁵ I. m. 365-366.

koztatása; mert a létezésnek ebben a fogalomban van a szükségszerűsége, mivel a fogalom a magáról tudó szellem, tehát lényegében rejti azt a mozzanatot, hogy tudat és magát tárgyilag képzei.”¹⁶

„A szellem mint az a *lény*, amely *öntudat*”; „a fogalom a magáról tudó szellem”; „lényegében rejti azt a mozzanatot, hogy tudat és magát tárgyilag képzei” – ezek a kijelentések mind az önreflexiót jelentik. Az önreflexió mint „tisztá én”, „lényegének éjszakájá”-ban még csak [ez], a „kibontakozás nappala” idején távolodik el magától, hogy önmaga „kinyilatkoztatását” tárgyilag képviselje; ez a magáról tudó abszolút szellem.

A magáról tudó abszolút szellem „a *lét* formájában szemléli magát, de nem a szellem nélküli, az érzet esetleges meghatározásaival telt *lét* formájában, amely az érzéki bizonyossághoz tartozik, hanem ez a szellemmel telt *lét*”.¹⁷ Tehát már nem pusztá [ez], de még korántsem önmagába visszatért lényeg. „Ez a szellem fogalmával telt *lét* tehát az *alakja* a szellem *egyszerű* vonatkozásának önmagára, vagyis az alaktalanság alakja.”¹⁸ Újra az önreflexió megjelenítése. És most jutunk el egy – vizsgálódásunk szempontjából – kulcsfontosságú részhez:

„E meghatározásánál fogva ez az alak a nap keltének tiszta, mindent tartalmazó és mindent betöltő *fénye*, amely forma nélküli szubsztancialitásban tarja fenn magát. (...) A tartalom, amelyet ez a tiszta *lét* kifejleszt, vagyis észrevevése ennél fogva lényeg nélküli mellékes játék ezen a szubsztancián, amely csak *felkél*, anélkül, hogy *lemenne* magában, szubjektummá válnék és a személyes én által megszilárdítaná különbségeit.”¹⁹

Egyfajta megragadhatatlanság jellemzi a „*Lichtwesen*”-t, „amely forma nélküli szubsztancialitásban tartja fenn magát”. Ez a stáció leginkább az *embrió* állapotának felel meg (abban az értelemben, hogy még nincs meghatározottsága); annak az állapotnak, amikor még nem kelt fel a Nap, de fénye már beragyogja a horizontot; vagyis a haj-

¹⁶ I. m. 352.

¹⁷ Uo.

¹⁸ I. m. 353.

¹⁹ Uo. „Sie ist vermöge dieser Bestimmung das reine, alles enthaltende und erfüllende *Lichtwesen* des Aufgangs, das sich in seiner formlosen Substantialität erhält.” G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986. 506. Mindjárt az első pillantásra észrevehető, hogy Hegel a „*Lichtwesen*” kifejezést használja, ami szó szerint „tündöklő látomást”, illetve „fénylényt”, „fénylényeket” jelent – sőt akár egyszerre mind a kettőt jelentheti. Szemere egyszerűen „*fény*”-nek fordítja, ez azonban komoly félreértéseknek nyit teret. A fordításban – és értelemszerűen az eredetiben is – kétszer szerepel kurziválva a „*Lichtwesen*” (a 352-353. illetve az 505-506. oldalakon), hétszer pedig nem kurziválva (357., illetve 512.; 360., illetve 516.; 362., illetve 520. [itt kétszer]; 366., illetve 525.; 367., illetve 526., valamint 368., illetve 527.) A nem kurzivált „*Lichtwesen*”-t azonban a magyarban sehogyan sem lehet megkülönböztetni az eredetiben „*Licht*”-ként szereplő kifejezéstől, hiszen mindkettőt csak „fény”-nek fordítja Szemere. Egyedül a 366. oldalon fordítja „fényisten”-nek (ami helyénvaló megoldás), így viszont következtetlenné válik a kifejezés használata.

nalhasadás állapotának. Ez a – Napkorong (értsd: forrás) nélküli – fény nem más, mint a tiszta *lét* (a „forma nélküli szubsztancialitás” kifejezés szinonimája).

A lényeg éjszakája és a kibontakozás nappala nem más, mint a *sötétség* („*die Finsternis*”) és a *fény* („*das Lichtwesen*”) reflexiós viszonyának alsóbb foka, „vetett árnyéka”. A *sötétség fénybe* fordulása azonban még csak egyszerű kifejlődés, ami nem szülhet diszkurzív viszonyulást. Schelling ettől eltérő véleményt artikulál (kezdetben a romantikusok véleményére rimelőt, később azonban eltávolodik tőlük),²⁰ Hegelnél ez azonban csak a kezdeti (ám szükségképpen) *forma*:

„Meghatározásai csak attribútumok, amelyek nem érlelődnek az önállóságig, hanem csak nevei maradnak a soknevű egynek. Ez az egy a létezés sokféle erejével és a valóság alakjaival mint én nélküli dísszel van felruházva; azok csak hatalmának önálló akarat nélküli hírnökei, nagyszerűségének látomásai és dicsőségének hangjai.”²¹

A nevek csak „szójátékok”, melyek nem hordozzák még azt a lényegiséget, melyet a tiszta *lét* felbomlása hoz majd létre:

„E dőzsölő életnek azonban a *magáért-való-létté* kell meghatározódnia s eltűnő alakjainak állandóságot kell adnia. A *közvetlen lét*, amelyben szembehelyezkedik tudatával, maga az a *negatív* hatalom, amely felbontja különbségeit. Valójában tehát a *személyes én*; a szellem pedig azért megy át a személyes énbe, hogy ennek formájában tudja magát. A tiszta fény szétveti egyszerűségét mint formák végtelenségét s feláldoz-

²⁰ Schelling egy helyütt így fogalmaz a *Stuttgarter Privatvorlesungen*-ban: „Egy tudattalan, homályos és egy tudatos elv van jelen bennünk. Önművelésünk folyamata, hogy igyekszünk a megismerés és a tudomány tekintetében, vagy erkölcsileg, vagy bármiféle korlátozás nélkül az élet által és az élet számára művelni magunkat; így ez a folyamat mindig abban áll, hogy tudatra emeljük a bennünk öntudatlanul meglévőt, emeljük a fénybe a homályt, egyszóval jussunk világosságra. Ugyanez Istenben. A homály Őelőtte jár, a fény csak az Ő lényének éjszakájából világlik elő.” F. W. J. Schelling: *Az emberi szabadság lényegéről*. Idézi W. Schulz: *Előszó*. Id. kiad. 24. Egy másik helyen pedig: „Minden születés: világrajövés a homályból a fényre; a magnak a földbe kell hullania és a földmélyi sötétben meg kell halnia ahhoz, hogy a szebben tündöklő látomás kiemelkedjék a földből és kivirágozzék a napsugárzásban. Az ember az anyaméhben fogan meg, s csak az értelemnélküliség homályából (érzésből, vágyakozásból, a megismerés pompás anyatestéből) sarjadnak ki a világos gondolatok.” I. m. 59. Schelling *elve* tartalmát tételez, míg Hegelnél a formából születik a tartalom – így nem férhet kétség a fogalmi megalapozottsághoz. Az Embernek mint Akarat, Értelem és Szellem (Schelling antropológiai sémája) hármas egységének, a homályból a fényre (a világosságra, régies magyar szóval: a világra) lépést kell megtennie. E lépés, e homály borzalmával a görögök is tisztában voltak, gondoljunk csak Szilénosz történetére: „Nyomorúságos egy napig élő, a gond és a véletlen gyermeke, minek kényszerítesz arra, hogy megmondjam neked azt, amit nem hallanod volna a legüdvösebb? A legjobbat te el nem érheted: a legjobb neked meg nem születni, nem *lenni*, *semminek* lenni. A másodsorban legjobb azonban neked – mielőbb meghalni.” F. Nietzsche: *A tragédia születése* (Kertész Imre fordítása). Európa Könyvkiadó, Bp. 1986. 37-38.

²¹ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 353.

za magát a magáért-való-létnek, hogy az egyedi a szubsztanciájából merítsen állandóságot.”²²

Itt válik tehát nyilvánvalóvá a szubsztanciából szubjektummá válás folyamatának szükségszerűsége, valamilyen *mű* létrehozása intenciójának szempontjából. Az elvont általános, a forma *alapozza* meg azt a spirális mozgást, amely a konkrét egyediség, a tartalom felé visz el, mindvégig *megtartva* (*aufheben*) az „előzőket”.

Míg Schelling direkt metafizikát, direkt *tartalmat* tételez, Hegel *átmenetben* teremti meg a nyugvó, ám állandó mozgást (és a mozgás lehetőségét) *biztosító alapot*. Schellingnél az *alap* fogalma olyan *valami*, mely minden egzisztens *előtt* létezik. Ez egyfajta ősalap (*Urgrund*), illetve alaptalanság (*Ungrund*), olyasmi, ami, mint Schelling mondja, „minden dualitás előtt” van,

„minden ellentétet megelőz, azért ezek az ellentétek benne még nem megkülönböztethetők vagy valamiképp meglévők. Ezért nem mint a két elem azonosságát, hanem csakis mint *indifferenciáját* jellemezhetjük.”²³

Nagyon fontos ez az utolsó mondat, mert nagyon könnyen és megalapozottan analóg viszonyba hozható az anaximandroszi *ἄπειρον* természettel, de még inkább a platóni *khórával*, mint ahogy erre ugyanezen szöveg korábbi szakaszában tesz is utalást Schelling:

„a vágyakozásban mi is valami ismeretlen, név nélküli Jó után sóvárgunk, mint ami sejtőn mozdul bennünk, mint forrongón tajtékzó tengerár, mint egy Platón matériája, homályos-bizonytalan törvény szerint, még képtelenül arra, hogy valami tartós alakot öltön.”²⁴

A *khóra*²⁵ mint *Ungrund* (ős-alap-talanság)²⁶ tehát nem az ellentétek differenciáját, hanem épp hogy az indifferenciáját jelenti – ez állítható róla.²⁷ Ebben az értelemben

²² Uo.

²³ F. W. J. Schelling: *Az emberi szabadság lényegéről*. Id. kiad. 109.

²⁴ I. m. 59-60.

²⁵ „A keletkezés dajkája megnedvesedve és megtüzesedve, továbbá a föld és levegő alakjait is befogadva s elviselve mindama tulajdonságokat, amik ezekkel együtt járnak, mindenféle alakban tűnt fel, és mivel nem hasonló s egyensúlyban nem lévő erők töltötték meg, egy részében sem volt egyensúlyban, hanem egyenetlenül himbálózva mindenfelé maga is rázkódott azok hatása alatt, mozgásával viszont azokat is rázta...” Platón: *Timaios* 52d-53c (Kövendi Dénes fordítása). In: *Platón válogatott művei* I. Farkas Lőrinc Imre Kiadó, 1997. 217. A *khóra* – Tér, a keletkezők dajkája, egyfajta anya; minőségi meghatározottságok nélküli, anyaggal teli tér. Tehát ha a térből minden dolog minőségét „kigondoljuk”, akkor kapjuk meg ezt a tér-anyag keveréket. A *khóra* ezen anyaggal tökéletesen (teljesen) kitöltött tér, mely már tartalmazza a dolgok nyomait a maguk indifferenciájában.

²⁶ A régies német nyelvhasználatban az „*un-*” fosztóképzőhöz bizonyos esetekben az „*ur-*” képző jelentése is hozzátársul. (Pongrácz Tibor Heidegger-kurzusain elhangzottak felhasználásával.)

²⁷ F. W. J. Schelling: *Az emberi szabadság lényegéről*. Id. kiad. 110.

– mondja Schelling – dualitás csak két lényeg valós szembenállásából következhet.²⁸ Ez a jó és rossz vonatkozásában is igaz, „a rossz azonban nem lényeg, hanem lényegtelenség (*Unwesen*), amelynek csak ellentétében van realitása, nem pedig önmagában”.²⁹ Az efféle direkt „viszonyulás” azonban nem teszi lehetővé a szubjektummá válást, a kiteljesedést. A kiteljesedésnek a konkrétta válásban kell létrejönnie, amint „a tiszta fény szétveti egyszerűségét mint formák végtelenségét s feláldozza magát a magáért-való-létnek, hogy az egyedi a szubsztanciájából merítsen állandóságot”.³⁰ A fény (*Lichtwesen*) mint elvont forma és mint a konkrétta válás alapjának megjelenítése azonban megszűnik az állandóság alakjára igényt tartó és abban megmaradni akaró műves (*Werkmeister*) előlépésében; s az előlépés dinamizmusa az, amely ama bizonyos spirálon egyre feljebb juttatja a kibontakozó fogalmiságot. A fény az istenség jelen-levésének, az isteniről való tudatnak a megjelenése, „előragyogása”³¹ a kultúrában. A műves éppen ezt „teremti” formába-anyagba.

Az őskori, illetve ókori ember – továbbá a napjainkban élő azon népcsoportok, melyeket még nem ért el a civilizáció – nem csak benne élt a természetben, hanem organikus egészet alkotott vele, természeti („naiv”, „primitív”) ember volt. Az eszközök, melyeket használt, szinte kivétel nélkül bizonyos munka elvégzésére voltak alkalmasak, fizikai funkcióval bírtak; mégis volt néhány olyan tárgy, amely a szó szoros értelmében nem használati tárgy volt, mégis betöltött valamilyen funkciót. Ilyen tárgyak például a termékenységszobrok, mint, mondjuk, a willendorfi Vénusz, a barlangrajzok³² vagy a totemoszlopok. A termékenységszobrok „formálójá” nyilván nem gondolt a nőalak megmintázása közben olyasmire, hogy azért csináljon széles csípőt és dús kebleket, mert az az alkat a legmegfelelőbb a jó termékenységhez, hanem azért készítette úgy, mert az a szobor a termékenység. Ugyanígy a barlangrajzok festése során sem valamilyen esztétikai élmény kiváltása volt a cél, és a totemoszlopot sem azzal a tudattal táncolták (táncolják) körbe, hogy „Erre a faragott, festett oszlopra *axis mundi*ként tekintünk!”, hanem akkor valóban a világ tengelye körül táncolt(n)ak.³³ Használati tárgyak voltak, és mégsem voltak azok. A reflexió hiánya tette őket valami egészen különleges létezővé, és ezért tettem néhány sorral feljebb idézőjelek közé a „formálójá” szót; merthogy reflektálás nélkül nem lehet formálni, generálni, teremteni valamit, reflektálás nélkül *formálódnak, generálódnak, teremődnek, keletkeznek* a dolgok.³⁴ És bár hiányzott a reflexió, már a valóság státusára „tartottak igényt”, már [ez]-ek voltak a mitikus térben és időben. Ez az anyagba „csapódás” az első konkrétta válása a mű-alkotó szellemnek, s efölött nem lehet el-

²⁸ I. m. 112.

²⁹ Uo.

³⁰ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 353.

³¹ Fehér M. I.: „Az eszme érzéki ragyogása”... Id. kiad. 250-251. A majdani művön keresztül ugyanez az előragyogás történik.

³² Ehhez lásd Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985. 480-490. (A *Theorien über den Ursprung der Kunst* című fejezet.)

³³ A mítosz hús-vér valóságáról van szó.

³⁴ Lásd T. W. Adorno: *Ästhetische Theorie*. Id. kiad. 97-134. (A *Kunstschöne und Naturschöne* című fejezet.)

siklani.³⁵ Az egyre újabb eszközök elidegenítik az embert a természettől, majd önmagától, kezdetét veszi a reflexió, az ember eszmélni kezd önnön – hegeli értelemben vett – különösségére.

Erre a folyamatra a klasszikus példa az ókori görög történelem. Az i. e. VII. századtól az i. e. III. századig játszódik le szinte a szemünk előtt az a folyamat, mely az archaikus görögségtől a klasszikus görögségen átívelve a hellenisztikus korig tart.³⁶ E néhány évszázad alatt – melyeknek történetét a fennmaradt tárgyi és írásos emlékekből tudjuk rekonstruálni – „tanult meg” reflektálni a görög nép.

Következetesnek látszik Schelling fejtegetése, amikor szembeállítja Aiszhüloszt, illetve Szophoklész Euripidésszel.³⁷ Szemmel láthatóan történt valami, ami a görög szellemben változást hozott. Előtte Aiszhülosz fenségessége állott, utána Euripidész hétköznapiasága következett. (Nem biztos azonban, hogy Schelling teljesen jogosan feddi meg Euripidészt „sekélyessége” miatt. Megvizsgálva például az Elektra-tragédiákat, nyilvánvaló ugyan a „hétköznapiasodás”, ahogy Aiszhülosztól Euripidész felé haladunk, mégsem tartható kizártnak, hogy Euripidész zseniális módon szándékosan írta meg olyannak művét, amilyennek ismerjük; az akkori görög kor szelleme azt kívánta meg, s ő hüen ábrázolta drámájában azt a társadalmat, amelyben élt. Ész-

³⁵ „A szellem tehát mint *műves* jelenik meg itt, s tevékenysége, amellyel mint tárgyat hozza létre önmagát, de még nem ragadta meg önmagának gondolatát, ösztönszerű munkálás, ahogyan a méhek építik sejtjeiket.” G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 354. „Der Geist erscheint also hier als der *Werkmeister*, und sein Tun, wodurch er sich selbst als Gegenstand hervorbringt, aber den Gedanken seiner noch nicht erfaßt hat, ist ein instinktartiges Arbeiten, wie die Bienen ihre Zellen bauen.” G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Id. kiad. 508. Itt a „*Werkmeister*” még „csak” az ösztönszerűség tökéletességével „művel” (mint *műves*): „Unser Wort 'bauen' leitet sich her vom Althochdeutschen *buan*, das *bleiben*, *sich aufhalten*, *wohnen* bedeutet. Die Etymologie verweist zudem auf die indogermanische Wurzel *bheu* mit den Bedeutungen 'wachsen', 'gedeihen', 'entstehen', 'werden', 'sein', 'wohnen'.” „Építeni” szavunk az ófelnémet *buan*ból származik, ami annyit tesz: *ott-maradni, tartózkodni, lakozni*. Az etimológia ezenfelül utal még az indogermán *bheu* szógyökre, ami a 'teremni', 'növekedni', 'keletkezni', 'létrejönni', 'létezni', 'lakozni' jelentésekkel bír.” Vö. B. Biella: *Eine Spur ins Wohnen legen*. Parerga Verlag GmbH, Düsseldorf und Bonn, 1998. 84. Később „a műves szellem” már „*Der arbeitende Geist*”-ként szerepel (G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 355.), és ez a jelző már hozzáadja a *műves* jelentéséhez a „mester(ember)”-nek mint az „alkotó” előképének a jelentésárnyalatát; ekkortól kezdve már nem pusztán az „öztönszerű munkálás” fémjelzi cselekvését, hanem valami *felemelő*, valami *emberi*.

³⁶ Ehhez összességében lásd F. Nietzsche: *A tragédia születése*. Id. kiad.

³⁷ „Ha összehasonlítjuk egymással a görög tragédia három alakját, akkor mégis azt látjuk, hogy Euripidészt nem is egy vonatkozásban meg kell különböztetnünk a másik kettőtől. A valódi aiszhüloszi és szophoklészi tragédia lényege teljességgel azon a magasrendű erkölcsiségen alapszik, amely korokban és városokban a szellem és az élet volt. (...) Egészen más a helyzet Euripidész tragédiáiban. A fennkölt erkölcsi tónusnak itt már nyoma sincs; más motívumok lépnek a helyére. (...) Céljai számára, amelyek igen gyakran vagy csaknem mindig kívül estek a fennkölt és valódi művészet határain, immár nem bizonyultak elegendőnek a régi anyagok; tehát a mítoszokat gyakran bűnös módon meg kellett változtatnia, és ezért kellett beiktatnia a színjátékba a prológusokat is, amelyek szintén a tragikus művészet lesüllyedésének bizonyítékai, bármit is mond Lessing, amikor ajánlja a prológust. (...) Miközben arra törekszik, hogy a nyers érzékek kedvében járjon, és mintegy megnyugtassa ezeket, olykor a legközönségesebb motívumok használatáig süllyed, amelyeket akár egy modern költő – ráadásul a legsilányabak közül való – is alkalmazhatna, amikor például Elektrát befejezésül összeházasítja Püladésszel.” F. W. J. Schelling: *A művészet filozófiája* (Révai Gábor fordítása). Akadémiai Kiadó, Bp., 1991. 397-399.

revehető az az egész művön végigfutó keserű humorú, kissé cinikus hangnem – s ez szintén Euripidész nagyságát emeli ki –, melynek hallatán az ember hajlamos azt hinni, hogy ez a mű nem is tragédia – különösen a befejezésnél támadhat ilyen érzésünk –, hanem egy igazi, modern értelemben vett szatíra.³⁸⁾

Mindez nemcsak a költészetben, de a szobrászatban, vázafestészetben és a filozófiában is jelentkezett (gondoljunk csak a statikus és egyen-arc kifejezéssel ellátott archaikus szobrokat felváltó dinamikus és realisztikus szobrokra; a geometrikus-ornamentikus díszítést felváltó figurális díszítésre; avagy a filozófiában Szókratészre, akivel kezdetét veszi a modern gondolkodás). Nietzsche ekkorra teszi a hérakleitoszi *logosz* hangjának teljes elhalását, helyette Szókratész *daimónja* szól már.

Ez a másik út, hogy valamiből műalkotás legyen; a reflexió útja. A reflektálatlanságból műalkotás *keletkezik*; a görögök azonban a reflexióra eszméltek rá fokozatosan,³⁹ így a görög műalkotások már tudatosan, magára a leendő műre reflektált, *formált, teremtet, generált* alkotások, melyek – úgy mond – fizikai realitással bíró lenyomatai egy eszméletére térő (vagy éppen eszméletét vesztő?⁴⁰) szellemnek: így válik külsővé a reflexió, mely már *dologi* „státussal” bír.⁴¹

A műalkotás pusztá tárgyi létezése nem az a magasabb rendű forma, mely Hegel szerint a legmeghatározóbb attribútuma kellene hogy legyen. A tárgy elkészítésétől a művészi reflexív formáláson át a *lényeg* spirálisan mozog felfelé a közvetlenségből a közvetett meghatározottságokkal telt létbe. „A műalkotás ezért más elemet követel létezése számára (...). Ez a magasabb elem a *nyelv*.”⁴² A nyelv jelenti az igazi műalkotás lelkét: az alkotó, önmagára reflektálva, művét látván kijelenti, hogy: „Ez én vagyok.” És ezzel az afirmatív mozzanattal be is zárul a reflexió köre és meg is szűnik; ugyanis a mű ekkor már nem valami „más”, hanem maga az alkotó, s ezáltal a kettős-reflexív alkotási folyamat végső soron „reflektálatlan” keletkezettséggé lépteti elő a „művet”.⁴³

³⁸ Kardos András ötletének felhasználásával.

³⁹ Afféle „második konkrét válságról” is beszélhetnénk a reflektálatlan anyagba-csapódás mint első konkrét válság után. A reflexió során pedig a fogalomalkotás birodalmában a konkrét általánosságból konkrét egyediség lesz a már említett spirál mentén.

⁴⁰ A heideggeri létfeledés juthat itt eszünkbe.

⁴¹ „Az első mód, amelyen a művészi szellem a legmesszebbre távolítja el egymástól alakját és cselekvő tudatát, az a közvetlen mód, hogy alakja mint *dolog* általában *létezik*.” G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 359. „Die erste Weise, in welcher der künstlerische Geist seine Gestalt und sein tätiges Bewußtsein am weitesten voneinander entfernt, ist die unmittelbare, daß jene als *Ding* überhaupt *da ist*.” G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Id. kiad. 515. A német „*da ist*” kifejezést Szemere „*létezik*”-nek fordítja, ám az ugyanúgy jelenti szó szerint azt is, hogy „*ott van*”. Ha pedig már azt mondjuk a dologra, hogy „*ott van*”, akkor – filozófiai diskurzusról lévén szó – Heidegger juthat eszünkbe: „*Létezõnek lenni – ebben a következõ rejlik benne: napvilágra jönni, megjelenõn-felépni, oda-állni, valamit elő-állítani.*” Vö. Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába* (Vajda Mihály fordítása). Ikon, Kiadó, Bp., 1995. 53. A létező napvilágra-jövele, illetve előállni-hagyása (amellett, hogy schellingi gyökerekkel is rendelkezik) azonban inkább a reflexió nélküliség állapotának lehetne a „leírása”. Mégis: a hegeli szóhasználatot itt – véleményem szerint – szigorúan a *dologra* kell érteni.

⁴² G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 361.

⁴³ Természetesen ez nem ugyanaz a keletkezetségi, mint amit a barlangrajzok vagy totemoszlopok jelentenek, de a végeredményt tekintve van valami kísérteties hasonlóság. Ha valami – mondjuk, egy hely

A nyelvben lakoznak az istenek; *ott vannak (da sind)*, s ezáltal már nem csak dologiságról, hanem *élő közvetlenségről* van szó. Az eposz, a tragédia és a komédia jelentik azt a három lépcsőfokot, melyek véglegesre formálják a szubjektumot.

A statikus, megkettőzött Univerzumot összefogja a fogalom, a fogalmiság egysége, amely azonban újólag széthullik tartalom és forma dualitására, Zeuszra és az

vagy egy dolog – kísérteties, akkor joggal gyanakodhatunk arra, hogy ama helynek vagy dolognak a környékén valami (vagy valaki) *kísért*. Ki vagy mi szokott kísértetni? Nyilvánvaló, hogy egy kísértet, vagy más szóval: *szellem*. Esetleg eszünkbe juthat Marx („Kísértet járja be Európát, a kommunizmus kísértete...”), de jobban tesszük, ha ezúttal Husserlre, illetve – fenomenológiáról lévén szó – Hegelre gondolunk, s máris szemtől szemben állunk a szellemmel, az európai szellemmel, mely a maga kétezer-ötszáz éves totalitásával tárul a szemünk elé. Döbbenetesnek tűnhet, hogy az első pillantásra ártalmatlannak tűnő reflexió mi is voltaképpen. Hiszen egy isten, azaz *maga* az isten, a szellem, az abszolútum az, ami kísért. Az őskorban, a preszókratikus korban, illetve akkor, amikor még nem volt reflexió (azaz kísértés) – nevezzük ezt egyszerűen a prereflexív létezés korának vagy szakaszának –, a szellem teljesen egységes volt. Erre mondja Hegel, hogy hiányzott a dinamizmus, a mozgás annak a kornak a „szelleméből”; fejlődésképtelen volt, akár a keleti kultúrák. Ez az állítás, véleményem szerint, kissé radikális, hiszen bármilyen legyen is egy kor, mindig *alapot* szolgáltat. *Valamiféle* mozgásnak, dinamizmusnak lennie kellett, különben nem léteznének a *keletkezett* műalkotások (pl. a willendorfi Vénusz vagy a barlangrajzok stb.). A szellem akkoriban *teljesen* homogén volt, s egy teljesen homogén valamben még az egyébként oly nyilvánvaló mozgás, illetve dinamizmus sem érzékelhető, csak ha benne vagyunk. Gondoljunk a folyadékok diffúziójára: a teába cseppentett citromlé „magától” (értsd: kevergetés nélkül is) elkeveredik; világosabb színével láthatóvá téve a folyadékban addig láthatatlan mozgást. De hogyan kerülünk bele? Illetve, ha már belekerültünk (úgy értem, tudatosan elkülönülve, azaz *reflektálva* a környezetünkre), akkor rögtön inhomogénné válik az addig homogén közeg – akár csak a kagylóba kerülő homokszem, melyből végül igazgyöngy lesz. A prereflexív korban a szellem mint teljes, abszolút egység létezett, nem *kísértett* még, mert akkor és ott még *jelen* volt. Amikor a reflexió (vagyis a *kísértés*) megjelent, akkor valaminek *meg kellett halnia*. Hiszen eleven lények nem szoktak kísértetni. Mi volt az a valami? Nyilván nem a szellem, hisz akkor nem lenne világunk, melyben élhetnénk, és mi sem léteznénk. Véleményem szerint az emberek addigi létmódja, a *közvetlenség* szűnt (halt) meg. Ez a filozófia és a művészet eredete és egyben eredendő bűne, bűnbeesése is; ennek a bűnbeesésnek a gyümölcse az a kétes értékű igazgyöngy, mely a homogén szellem kagylójában kifejlődött, s melyet ki közelebből, ki távolabbról méreget, s melyet Frazer, Loszev, Adorno vagy éppen Marquard úgy emlegetnek, mint a különféle művészeti ágak szétválását-kiválását az organikus-mágikus egészről. Fel lehet-e „támasztani” a halott *közvetlenséget*, el lehet-e törölni ezt az eredendő bűnt, meg lehet-e szabadulni tőle? Bizonyosan. Az eredmény nem lesz – nem lehet – ugyanaz, mint a prereflexív korban, mégpedig a történelem–ontológia, ontológia–történelem körének állandó forgása miatt, de a végeredmény *kísértetiesen* hasonló lesz. Hiszen ez az a bizonyos spirális szerkezet, az azonosságtétel cáfolatának elméleti képlete – lásd a *Fenomenológia Bevezetését*. Ezt a *kísérteties* hasonlóságot meg lehet teremteni a műalkotások – a *keletkezett*, prereflexív kori és az az utáni kettős-reflexív alkotási folyamat eredményeképpen létrejötték – között. Ez mindjárt a görögöknek sikerült is. Nagyszerű műalkotásokkal megszüntették a művészet eredendő bűnét; lényegiséget átfogó formát és lényegiséget nyújtó tartalmat tudtak adni a műnek. (Ez a dinamizmus az – például a statikus-archaikus szobrokat felváltó klasszikus szobrok esetében –, mely a kettős-reflexió mű-alkotó erejét bizonyítja. Ez a dinamizmus az, mely az Abszolútum értelmében vett első kor alakját magára ölti, hiszen prereflexív „korról” sem beszélhetünk igazán, mert a *kor* fogalma a történelem fogalmával kapcsolódik össze, az pedig a reflexiónak köszönheti létét, a prereflexív korban pedig, mint neve is mutatja, még nem volt reflexió – lásd a korábban említett időproblémát a mítoszok kapcsán.) A feltámadt *közvetlenség* tehát mindig annak a kornak az alakját ölti fel, melyben éppen manifesztálódni tud. Az ily módon – tehát a kettős-reflexió útján – megalkotott műalkotások *mindig* megszüntetik a művészet eredendő bűnét, bűnbeesését, mert az olyan, mint a hegeli *Werden*, azaz folytonos, ebből következik, hogy megszüntetésének is folytonosnak, folytonosan *keletkezőnek*, de legalábbis a folytonosan *keletkezőhöz kísértetiesen* hasonlóan kell lennie.

ördögre, illetve Apollónra és az Erinnyisre, így befejeződik az „ég elnéptelenedése”,⁴⁴ s az istenek „földre szállása” idézi elő a hérosz öntudatának azt az elő-lépését, amely a legmagasabb rendű egységet kovácsolja beszélő és hallgató, előadó és néző, egyén és közösség közt, amely már nem a „dionysosi rajongás tartalom nélküli dadogása” és nem is „az orákulum nyelve, amely tartalmában egészen esetleges és egyéni”,⁴⁵ hanem a szubjektum megszületése és apoteózisa.

Magában a darabban, illetve a darab és írója között is kifeszül ez a kettős-reflexív történés – a többszólamú, jól *hangolt* kommunikálás szellem és szellem, illetve szellem és tükörképe közt megtámasztja azt az *alapot*, amely tükre annak a fogalmi gömbnek, melyből *annak jelei* kisugároznak és visszacsapódnak önmagára.

A művészet – ebben az értelmezésben – olyan „alakulat” tehát, amely előbb a kultusz eleveenségéből támadt „fogalmi tetszhalott”, majd igaz fogalmi eleveenség; amely így magán és magában hordozza a kultuszt, de már „csak” mint zárványt,⁴⁶ s mely így: *metakultusz*, azaz – egy lépcsőnyit visszapillantva – *metametamítosz*. A mítoszt hordja tehát magában a művészet; *egyszerre* sugároz *közvetlenséget* és fogalmiságot (ebben áll megragadásának – *be-greifen* – nehézsége), s nyelve, amelyen kommunikál (a műalkotás), szintén nehéz, hisz istenek lényege, istenek lakhelye.

Amennyiben a művészetről elmondható, hogy *metametamítosz*, akkor a műalkotásról az állítható, hogy *metajel*: „Az állat, amelyet feláldoznak, egy isten *jele*.”⁴⁷ Ennek műalkotásban való megjelenése pedig nem más, mint egy felsőbb lépcsőfok, mely a *jelet* a *metajel* szintjére emeli, ám úgy, hogy – a művészet fogalmához hasonlóan – *lény(eg)*ében *megtartja a jelet* és az [ez]-t is. A *mítosz* azonban – csakúgy, mint a *jel* – eredendően *nem* nyelviség, hanem [ez]. És ebből következően – tehát hogy mindkét ágon az [ez]-t hordozza magában, bár transzformációi során olyan állapotba került, hogy a beszélt nyelv alakját is magára öltötte, és beszélt nyelvvel leírhatóvá vált⁴⁸ – a műalkotás képes arra, hogy szemlélőjével (aki e pusztá szemlélés által is részese lesz a műnek) valami *lény(eg)*e szerint *másban* láttassa meg önmagát, mint önmagát maga, illetve a bennük (a szemlélőben és a műben) lévő közös gyökerű [ez] számára.

„Isten *lényege* azonban egysége a természet általános létezésének és az öntudatos szellemnek, amely a maga valóságában azzal szemben állva jelenik meg. Mivel egyúttal mindenekelőtt *egyes* alak, ezért létezése a természet elemeinek egyike, mint ahogy öntudatos valósága egyes népszellem. De amaz ebben az egységben a szellemre reflektált elem, a gondolat által átszellemített, az öntudatos étellel egyesült természet. Az istenalak ezért természeti elemét mint megszünten-megmaradót, mint homályos emléket rejti magában. Az elemek szabad létezésének sivár

⁴⁴ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 377.

⁴⁵ I. m. 369.

⁴⁶ Az „*aufheben*” aspektusából szemlélve.

⁴⁷ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 365.

⁴⁸ Azért hangsúlyozom a „beszélt nyelvet” (mint a hegeli értelemben vett fogalmi nyelvet), mert – bár a *Fenomenológiában* csak ez említettik nyelvként – beszélhetünk a látás, a hallás stb. nyelvéről is.

lényege és zavaros harca, a titánok erkölcstelen birodalma, le van győzve és a maga előtt megvilágosodott valóság szélére, a szellemben élő és megnyugodott világ borongós határait van száműzve. Ezeket a régi isteneket, amelyekre a fény,⁴⁹ a sötétséggel párosodva, elsősorban elkülönböződik, az eget, a földet, az óceánt, a napot, a földnek vak typhóni tüzeit stb. oly alakok váltják fel, amelyek már csak homályosan emlékeztetnek azokra a titánokra, s már nem természeti lények, hanem az öntudatos népek világos, erkölcsi szellemei.⁵⁰

Az istennemzedékek egymás-után-következését követhetjük itt nyomon. A régi istenek – a természeti erők. Az ő világukat váltja fel az ész rendező-fennhatóságát képviselő új istencsalád. A legyőzött titánok ereje homályosan bár, de *ott van (da ist)* az új rend *megtartóiban*. Ezt az örökséget nem lehet úgy letenni, mint egy puttonyt – s ez a jelleg az egész *Fenomenológiát* végigkíséri. Hegel egyáltalán nem „dobja el” a mű elején kifejtett, ám később meghaladott gondolati eredményeket, a mítoszról való hallgatása itt – Heimsoeth szavaival élve – beszélő hallgatás.⁵¹

Hegel tisztában van a mítosz minden sajátosságával és azzal, hogy ezek a sajátosságok továbbélnék a reflexió szintjein is. (A *Vallásfilozófiai előadásokban* a görög mítosz-vallásról írott értekezése igazából a *Fenomenológia Művészeti vallás* című fejezetének alapos kifejtése.⁵²) Nem arról van szó, hogy van egy természeti Nap, s annak egy istene: Héliosz (a görögök soha nem fogalmaznak így); hanem a Nap nem más, mint Héliosz *maga*.⁵³ Ez a motívum mindvégig meghúzódik a műben.

Tüphón, a vad, erőszakos, khtonikus-teratomorfikus lény, Gaia gyermeke (látnunk kell, hogy „a földnek vak typhóni tüze”⁵⁴ az égi, aither-béli tűznek ősi ellentéte) a titanomakhia után támadja meg Zeust, aki végül legyőzi ezt a szörnyet, végső győzelmet aratva ezzel a sötét természeti erők fölött.⁵⁵ Az isten fénye – az égi fény, a villám⁵⁶ – *világ*ot hoz létre, melyben már műalkotások „*keletkezhetnek*”.⁵⁷

⁴⁹ Itt az eredetiben a *Lichtwesen* kifejezés szerepel! Lásd: G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Id. kiad. 516.

⁵⁰ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 360.

⁵¹ Heimsoeth ezt a *Hegels Philosophie der Musik* című tanulmányában mondja Hegelnek a zenéről – *in concreto* Beethoven zenéjéről – „vallott” felfogása kapcsán, de a kifejezés nagyon találó, ezért szeretném itt kölcsönvenni. Vö. Friedhelm Nicolín und Otto Pöggeler (hrsg): *Hegel-Studien*. Band 2. H. Bouvier und Co. Verlag, Bonn, 1963.

⁵² G. W. F. Hegel: *Vallásfilozófiai előadások* (Csikós Ella, Czirják József, Nyizsnyánszki Ferenc, Rózsa Erzsébet, Szívós Mihály, Zoltai Dénes fordítása). Atlantisz Kiadó, Bp., 2000. 107-220.

⁵³ I. m. 192.

⁵⁴ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 360.

⁵⁵ Általában Tüphón lázadása utánra datálják a gigantomakhiát (Zeusz gigászok ellen vívott harcát, melynek megvívása a végső győzelmet jelenti a sötétség erői fölött), Apollodórosz azonban az előttről, mivel – szerinte – Tüphón sokkal borzalmasabb ellenfél volt a gigászoknál. Lásd: Sz. A. Tokarev (szerk.): *Mitológiai enciklopédia I*. Gondolat Kiadó, Bp., 1988. 775.

⁵⁶ Ez már fogalmi konkrétság, nem pedig tisztán a *Lichtwesen*, de magában hordozza annak *eredendő* teremtmény (eg)ét.

⁵⁷ Természetesen már a reflexió eredményeképp, de a kísértés által reflektálatlan keletkezettiséggé előlépő létezőként.

A reflexió mint *kísértés* – melyet az isten *lény(eg)*e hív elő a mítosz [ez]-ségéből a műalkotáson mint „tárgyon” (mint *metajelen*) és a művészetben mint közegen (mint *metametamítoszon*) keresztül – láttatja meg a szemlélőjével önmagát; de nem mint önmaga *másában*, hanem mint valami *másnak* a *másában* (ami persze önmagának *is mása*, de eredendően valami „tisztá” *más*). S ez a fogalmi csúcspont mint *meta*-[ez], forrasztja össze a villámtól szagztatott mennyböltöt, magával a villám *másával*.⁵⁸ Ez a fogalmi csúcspont tehát – isten.

III.

Így áll bele a műalkotás az isten által támasztott világ(osság)ba. S e dolgozat befejezéséhez közeledve hadd szóljak néhány szót erről az istenről, aki – villámokról, teremtésről, görög tragédiáról és komédiáról lévén szó – nem más, mint Zeusz. Hogyan és miért is lehetett Zeusz az istenek (és az összes létező) királya?

A mítosz legfelsőbb ontológiai és kozmológiai princípiumainak allegorikus értelmezése szerint:⁵⁹ Uránosz a Tér, az új formák megteremtője, aki Gaiával létrehozza a legősibb istennemzedéket, az Ég és a Föld első gyermekeit – a százkezüket (előbb még a titánokat és a küklópszokat, ám a százkezüek játsszák majd a kulcsszerepet a titanomakhiában) –, akiket azonban nem enged a világ(osság)ba, a Tartaroszbba taszítja őket. Kronosz az Idő, aki levágja Uránosz *phalloszát*,⁶⁰ azaz *megszünteti* az új alakok létrehozásának lehetőségét; ő maga pedig nem tud már új nemeket (*Gattungen*) létrehozni, csak individuumokat, melyek a maguk valóságában halandóak. Zeusz az Anyag, aki ellenáll az idő megsemmisítő erejének.⁶¹ Ahhoz azonban, hogy ez az ellenállás ne passzív, hanem aktív, ellentétébe csapó „*lényező felemelkedés*” (mondjuk úgy: „*wesende Aufhebung*”) legyen, be kell kebeleznie Uránosz levágott *phalloszát*; azaz magáévá kell tennie a létrehozó-erőt, hogy megdönthesse Kronosz uralmát. Zeusz magáévá teszi e princípiumot, ezzel *mindent* magába zárva, s azután a *minden* – egy új formában feltűnve – kicsapódik, emanálódik belőle, így Zeusz lesz az Első Létező, az istenek és minden létezők atyja és királya.

⁵⁸ Hérakleitosz azt mondja: *ta de panta oiakidzei keraunosz* – „a villám kormányoz minden dolgot”. Vö. Diels–Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Erster Band, Weidmann, Zürich–Hildesheim, 1985. 165.

⁵⁹ Ehhez lásd még Arthur Schopenhauer: *Einige mythologische Betrachtungen*. In: Uő.: *Parerga und Paralipomena* 2. Haffmans Verlag AG, Zürich, 1988. (Nach den Ausgaben letzter Hand herausgegeben von Ludger Lütkehaus, Band V., 355–361., 356–358. §. 197.) A mítosz egyébként nagyon sok formában elterjedt, itt csak egyet emelünk ki, az összes többről kimerítő elemzés található Kerényi Károly *Görög mitológia* című könyvében. Kerényi Károly: *Görög mitológia* (Kerényi Grácia fordítása). Szukits Könyvkiadó, Szeged, 1997. 17–26.

⁶⁰ Mely a tengerbe hullván habot vet, s e habból születik Aphrodité.

⁶¹ Lásd Heideggernél mint történés-aspektust: „A semmi *semmiz*.” („Das Nichts *nichtet*.”) Ám ugyanúgy mondható, hogy „A lényeg *lényez*.” („Das Wesen *west*.”) Ha azonban azt mondjuk is, hogy e mondatok tautologikusak, akkor a „tautologikus” kifejezés szigorúan a *to auto* (*das-selbe*) értelmében veendő. (Dietmar Koch Heidegger-kurzusain elhangzottak felhasználásával.)

A jóslat azonban úgy szól, hogy csak az lehet az uralkodó, aki a Tartarosz foglyait hívja segítségül a titánok elleni harcban. Zeusz kiszabadította a százkezüeket és elnyerte az istenek trónját; *ebben* a mozzanatban van a kulcs: természetesen nem csak e konkrét mítoszleírás, hanem a művészetfenomén, illetve a műalkotás lényegének megértéséhez is. Zeusz a Tartarosz foglyait „hívja segítségül”. Ő, aki *minden* (anyag, de villámként, *aithér*-beli tűzként szellem – fogalom – is), a *semmi* „határához”, az ős-alap-talanság „pereméhez” száll le, hogy belemerítkezve *közvetlen* kapcsolatot *létesítsen* a *lény(eg)ükben megnevezhetetlen*,⁶² ám Zeusszal szemben [ez]-ekként megjelenő százkezüekkel, akiknek ő támaszt világ(osság)ot s ő is veszi majd el tőlük.⁶³

Eme isteni egység hasonmása az, amely a műalkotásból sugárzik a szemlélő felé. Az alkotó maga is „pokoljárás” tesz a mű létrehozásakor,⁶⁴ s ez *kísértetiesen* hasonlít a mítosz Zeuszának mint teremőnek az „emanációjához.” Ez a szubjektum megformálódásának egy lehetséges útja; a szubjektum pedig így módon a műalkotások segítségével képes kommunikálni. A mítosz–kultusz–művészet hármassága áthatja az ókori görögséget, s *e* kifejlődés miatt oly érdekes ez a kor. Úgy is mondhatnánk, hogy *generálódás, degenerálódás és regenerálódás* játszódik le a szemünk előtt néhány évszázad alatt; olyan folyamat ez, mely hihetetlenül termékeny volt (hatásának hullámai a mai napig kicsapnak), ám azóta sem volt hozzá „mélto” folytatása (gondoljunk csak például Whitehead és Kant mára már közhellyé vált megjegyzéseire: „A nyugati filozófia nem más, mint Platónhoz fűzött lábjegyzet”; illetve: „A logika Arisztotelész óta egy lépést sem tett előre.”).

A mítosz *élő, közvetlen és egységes* világa a generatív termékenység (Uránosz) világa egyben. Reflektálatlan ragyogás uralja ezt a kort. Nincs benne kettősség, nincs *jel* és nincs *jelölt*; csak [ez] van. A kultuszban megjelenik a reflexió, a kettősség. A természeti erőkkel való megküzdés, és azok legyőzése jelenik itt meg. Bár a közvetlenség *felemelkedik* (ezért nevezhető a kultusz végső soron *metamítosznak*), a megjelenő isten (jóllehet ekkor még csak az istenképben, de ez már előrevetíti a szervezett kultuszt) egy *jelben* „ölt testet”, „puszta jellé süllyedt le”.⁶⁵ A két (egy „emberi” és egy „nem-emberi”) részre hullott mítosz darabjai így oszcillálnak, s ez a mozgás hozza létre a tulajdonképpeni kultuszt. A művészetben jön létre a végső egység mint utolsó felemelkedés (ez maga Zeusz). A kultusz mint *metamítosz* magát a *metakultusz* (*metamemítosz*), a *jelet* pedig a *metajel* szintjére *emeli fel*. Művészet és műalkotás így *regenerálódik*, és lesz újra egységgé. Hajtóerejük a mindenkori művész, akit az [ez] *művel ki* azzá, aki. S az [ez] szellemmé való transzformálódása teremti meg a szubjektumot, aki (puszta létmódjából adódóan) – hős. Természetesen a görög

⁶² Egymással szemben még az [ez] sem állítható róluk.

⁶³ Miért is félünk a sötétben, miért lehet „háborzongatóan otthontalan” érzés a vakság állapota? A magyar nyelvnek van egy szinonimája a vakságra: a világtalanság. Nem kell ennél kifejezőbb szó; a sötétben, *fény* híján a világ(osság)unk szűnik meg – ezt a megszűnést pedig csak egy *másik* világ(osság) képes *megszüntetni*. A százkezüek őrzik a Tartaroszba letaszított titánokat, ezzel is Zeusz *szövetségeseivé* válva. Ők szimbolizálják továbbá a khtonikus erők és az értelemre épülő olümposzi világrend őseredeti *egységét*, illetve egymásból-egymásba származását.

⁶⁴ Ehhez lásd: Zolnay Vilmos: *A művészetek eredete*. Magvető Kiadó, Bp., 1983.

⁶⁵ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 360.

héroszfogalom nem *reprodukálható*, de más korok megtermékenyíthetők vele. A művészet közege, önnön magasztosságán – mint *felemelkedett* mítoszon – keresztül, mindenkor megadja a hérosszá válás lehetőségét a szellemnek.

Jóllehet a fogalmi nyelv használata, illetve az a mód, ahogyan a dolgokat – különösen a műalkotásokat – e nyelvvel megragadjuk (*be-greifen*), sosem lehet teljesen ellentmondásmentes, a művészetben fennálló viszonyrendszerek teljességéhez (mint tökéletességhez) ez is hozzátartozik. S bár arra nem lehet garanciánk, hogy a tökéletességhez *felemelkedjünk*, Pandora szelencéjéből azonban megmaradt a Remény mint a spirális fogalmi szerkezet Sarkcsillaga, mely a műalkotás *lény(eg)éhez* jelezte az utat eddig – s fogja [ez]-en túl is...

DUPress

SZÉLJEGYZETEK A „MEGDERMEDT ZENE” ÉPÍTÉSZETI METAFORÁJÁNAK XIX. SZÁZADI TÖRTÉNETÉHEZ

Kérdésfelvetés

„Az építészet megdermedt zene” – így hangzik az a XIX. századtól örökölt kapott, a modern művészeti és építészeti fórumokon más-más összefüggésben és eltérő gyakorisággal citált kijelentés, amelyet sokszor a „közhelyesség” vagy „didaktikusság” vádjával bélyegeznek meg.¹ Teszik ezt amellet, hogy e frázis az érzékek összjátéka körül kikristályosodó romantika kori gondolatként egyaránt visszautal az épített tér és a verbális kifejezés bábeli toposzára vagy az akusztikus rezgések erejével megtört anyag, a harsonaszóval lerombolt Jerikó védőfalainak történetére. Illetve – a dekonstruktív példák mellett – olyan további „locusokkal” is összefüggésben áll, mint Püthagorasz számelmélete, Platón harmóniatana és a Théba falait lantjának pengetésével felépítő Amphiön története, Vitruvius *Tíz könyve*² vagy a későbbiekben a gótika liturgikus építészete és nem utolsósorban Alberti concinnitas-fogalma.

A metafora itt felsorolt összefüggéseinek kifejtése nem volna célszerű mindaddig, amíg nem tisztázott annak szűken értelmezett romantika kori szerepe. Feladatunk éppen ezért annak a kérdésnek a kibontására korlátozódik, hogy „Az építészet megdermedt zene” metaforikus kijelentés milyen módon kötődik bizonyos autoritásokhoz, miként illeszkedik a kor művészettörténeti és építészetelméleti gondolkodásába, milyenek voltak eredetének, keletkezésének körülményei, miben rejlenek releváns filozófiai, művészetelméleti és esztétikai értelmezési lehetőségei.

¹ Angi István tanulmányában (*A liturgikus tér paradoxonai*. Korunk, 2005. február) főként a gótikus építészet elemzése kapcsán hívja fel a figyelmet Goethe metaforájának fontosságára, Pásztor Erika Katalina tanulmányában (*Retro-szintézis. A média logikája az építészetben*. Balkon, 2006. június) szintén Goethe-re támaszkodik a metafora eredetét említve, míg Kőszegi Lajos tanulmánya (*Vázlat/labirintus egy gyökérmondathoz a romantika korából...* Amfiön, 2005.) Goethe mellett a metafora Schelling-féle tradíciójára is részletesen kitér. De a hazai szakirodalomban való meghonosodás példaként Lechner Jenőt is említhetjük, aki a Schopenhauer-féle metafora után írásának *A megfagyott muzsikusról* címet adta (*Ponticulus Hungaricus*, VI. évf. 7-8. sz. 2002. július/augusztus), Török Arnold építész pedig (*Megdermedt zene az építészet*. Magyar Szó, 2009. december) – mint ahogyan az építészberkekben megfigyelhető – szintén a goethei autoritást részesíti előnyben.

² Vitruvius: *Tíz könyv az építészetéről* (Gulyás Dénes fordítása). Képzőművészeti Kiadó, Bp., 1988.

I.

Paul Valéry *Eupalinos avagy az építészet* című (1923) dialóguskölteményében egy olyan architektonikus-zenei gondolat poétikus újjászületésének lehetünk tanúi, amely az építészet „megkövült zeneként” történő értelmezéséből bontakozott ki.³ A gondolat visszhangra talált abban a korban, amikor megsokasodtak a zene világával meghitt viszonyt ápoló nyelvfilozófus, Ludwig Wittgenstein által tervezett ház stílusával analóg építészeti jelenségek. Habár a francia költő felhívta a figyelmet a romantika kori gondolat XX. századi létjogosultságára, a „megdermedt zene” metaforája ekkor már évszázados művészetelméleti viták sorát tudhatta maga mögött.

A metafora történetét alapvetően meghatározta Johann Wolfgang Goethe autoritása. Peter Eckermann egy 1829. március 23-án keltezett visszaemlékezésében tudósít az idős költő következő megjegyzéséről:

„Papírjaim között találtam egy lapot – mondta Goethe ma –, ahol megmerevedett zenének nevezem az építőművészetet. És csakugyan, van benne valami; az építőművészetből kisugárzó hangulat emlékeztet a zene hatására.”⁴

A „megdermedt” vagy „megmerevedett” zeneművészetként (*erstarrte Musik*) való értelmezés az 1833-ban, Eckermann és a költő titkára, Riemer által közreadott *Maximák és reflexiók* egyik darabjában kerül bővebb kifejtésre. Egy 1827-es levél posztumusz kiadása szerint amikor Orpheusznak adományoztak egy üres építési teltet, a dalnok

„bölcse leült a legillőbb helyre, majd lantjának életadó hangjaival maga köré bűvölte a tágas piacteret. Erőteltjesen parancsoló, barátsággal csalogató zenéje hamar megragadta, tömörszerű egységükből kiszakította a szikladarabokat, melyek azután lelkesülve ide-oda lengve, művészien s kézműves igény szerint formálódtak, hogy a végén ritmikus rétegek és falak formájában megfelelőképp rögződjenek. S így épülhet utcasorra utcasor!”⁵

Az alvilági régiókat megjáró dalnok építészeti teremtetésaktusának első olvasata azt a nyilvánvaló ténytet implikálja, hogy az építészetnek apollói mértéket adó dalnok hasonlóan jelentőségteljes dolgot visz véghez, mint az emberiséget a tűzhöz és a földművelés tudományához hozzásegítő kultúrhéroszok. Prométheuszról és Perszephonétól eltérően, mint sejtethető, a *Maximák...*-ban leírt történet nem az építőművészet születését hiposztazálja, sokkal inkább a par excellence építészet mibenlétét kívánja

³ Paul Valéry: *Eupalinos avagy az építészet* (Somlyó György fordítása). Gondolat Kiadó, Bp., 1973.

⁴ Peter Eckermann: *Beszélgetések Goethével* (Györfly Miklós fordítása). Magyar Helikon, Bp., 1973. 394.

⁵ Johann Wolfgang Goethe: *Maximák és reflexiók* (Tandori Dezső fordítása). In: *Antik és modern*. Gondolat, Bp., 1981. 870-871. (A továbbiakban: AM)

megragadni. Amíg a mitológiai történet a „Mi módon?” kérdésére ad egyértelmű feleletet, addig egy mitológéma poétikus konnotációjába minduntalan beleszövődik a „Mi végre?” kérdése. Ezzel kapcsolatban rögzítenünk kell egy fontos tény: Goethe az értelmezés határait a történet thanatológiai relevanciájának megerősítésén keresztül vonja meg, s ez nagy szerepet játszott abban, hogy a metaforát a Winckelmann nyomán kibontakozott művészettörténeti irányvonal, valamint a korai óorkutatással kölcsönhatásban álló művészetteóriák kereszteződésében találjuk.⁶

Goethe jelentősége tehát nem annyira eredetiségében, mint inkább az értelmezés módjában áll, amit csak még inkább aláhúz az *aurea aetas* költőjének története iránti forráshűség: a Théba falait lantjának hangjaival felépítő Amphiónról Ovidiushoz hasonlóan nem ejt szót a weimari költő sem, s az Orpheusz-komplexum individuális szárait annak ellenére sem fejt fel, hogy egy olyan eseménysorozatot ír le, amelyben a nők iránti szerelem megtagadásának gesztusa visszanyúl az Eurydikéért való gyász motívumához. Ám Goethének az individuális száaktól való elhatárolódása nem csupán az említett forráshűség formális következménye, hiszen a történet thanatológiai általános-érvényűségét előtérbe állító kultikus magra koncentrált képzelőerejét, amelyben a teremtésaktus olyan viszonyítási pont függvényeként jelent meg, melynek origójában a Hádészban tartózkodó Eurydikéhez való „bánattal teli hűség” motívuma áll. E hűség pedig – melyről Platón *Symposionja* is beszámol⁷ – már önmagában is kettősséget rejt. Ugyanis bánata egyben megbánás afelett, hogy az alvilágtól való félelmében nem volt képes kedvesével maradni: alvilági gyávasága evilági hűségében kerül ellensúlyozásra, az e hűségért elszenvedett széttépés eredménye lesz kultikus teremtésaktusa is. Közvetítések, nevezetesen a nő iránt érzett megbánással teli hűség és a többi nőtől megtagadott szerelem révén válik építővé, s ennek eredményeként lát napvilágot remekműve, az eszményi város.

Köztudott, hogy a modern építészetelmélet születésének időszaka a Goethe-kort követő évtizedekre tehető. Aminek nem kis szerepe lehet abban, hogy az ezen elmélet alapjait lefektető Gottfried Semper is a klasszikus ókor építészeti örökségeiből indult ki, jóllehet a graeco-mediterrán építészet-stúdiumaiból lepárolt „burkolás-elméletében” a Goethe-kor művészettelfogásától elkanyarodó nézetek is hamar megjelentek. 1860-as érkekezésének kiindulási alapját az a feltételezés adta, hogy a fejlett építészet stílusát és ornamentikáját a látható burkolás határozza meg, amely a fizikai tömeg maszkírozásának és átszellemítésének funkcióját is betölti.⁸ Az épületek burkolásának és a külső formajegyek kialakulásának elméletét döntően befolyásolta az

⁶ Mint látni fogjuk, a Goethét követő másik autoritás esetében nem téveszthetjük össze a metaforát a benne rejlő zenei és építészeti elem antitetonjából álló analógiával. Goethe metaforájában az antiteton még nem teszi szükségessé a metaforával szembeni éles megkülönböztetést.

⁷ Ahogyan Phaidrosz mondja *A lakomában*, az istenek „elpuhultnak tartották Orpheuszt (...), nem volt bátorsága szerelméért meghalni (...), élve jutott a Hádészba”. Platón: *A lakoma* (Telegdy Zsigmond fordítása). In: Steiger Kornél (szerk.): *A lakoma/Phaidrosz*. Ikon, Bp., 1994. 24. (179 de)

⁸ *A burkolás elve az építőművészetben* címet viselő 1860-as elmélet a jelzett etimológiai okfejtésekkel igyekszik alátámasztani. Többek között a *Wand* és a *Gewand*, tehát a fal és az öltözkék, valamint a *Saum* és a *Saum* közös gyökéből indul ki. Vö. Gottfried Semper: *A burkolás elve az építőművészetben*. In: Moravánszky Ákos (szerk.): *Monumentalitás – Kritikai antológia*. Terc Kiadó, Bp., 2006.

a korabeli archeológiai felfedezés, melynek során feltárták a lykiai halotti kultusz síremlékeit. A Londonba szállított archeológiai szenzáció Sempert arra ösztönözte, hogy kimutassa rajtuk a görög szakrális építészet szerkezeti elemei és a későbbi, klasszikus építészet formajegyei közötti kapcsolatot.

„Az ünnepi apparátus, a rögtönzött állvány minden pompájával és kelékével, amelyek az ünnep indokát közelebből kifejezik és az ünnep fényét emelik, feldíszítve és megformálva, szőnyegekkel teleaggatva, ágakkal és virágokkal felöltöztetve, füzérekkel és koszorúkkal szépítve, hullámzó szalagokkal és tróféákkal ékesítve – ez a maradandó emlékmű motívuma, aminek az ünnepi cselekményt és a megünnepelt eseményt tovább kell hirdetnie a következő generációknak.”⁹

Semper burkoláselmélete első ránézésre az archaikus és a klasszikus építészet közötti átmenet mellett argumentáló hipotéziseknek adott nagyobb nyomatékot. Hiszen a feltevés *Az építészet lényegi elemeiről* szóló Winckelmann-tanulmány egyik problémáját eleveníti fel, ahol a szerző az oszloprend és a gerendázat ókori illesztés-technikája kapcsán nem technikai, hanem filológiai érvekkel argumentált az archaikus faépítményekből való kialakulás lehetősége mellett.¹⁰ Az építészetteória módszere a winckelmanni hagyománytól nemcsak a technikai érvek hangsúlyozásával kanyarodott el – hiszen Semper burkoláselméletét szintén alátámasztotta filológiai érvekkel –, hanem azáltal is, hogy elkülönítette egymástól a kultikus és művészettörténeti elemeket, vagyis hogy a technikai konstrukciót kioldotta a kultikus-szakrális műveletek hatása alól. Semper csak színleg haladt a Winckelmann által kitaposott ösvényen, amikor a korai fagerendázat és a későbbi kőépítészet önálló formajegyei – például az architráv, a trigliphek, metopék, a fríz és a keresztgerendázati elemek szerkezeti felépítése – között létező kapcsolatot igyekezett kimutatni. Ugyanis mindeközben elhalványította a mértékeknek alárendelt architektonikus tömegnek és a körülötte zajló kultikus-áldozati szertartások kölcsönhatásának a szerepét. Bár utal a Lykia síremlékei körüli szertartások áldozati vonatkozásaira, az apollóni elemet a technikai komponensek szintjére redukálva jeleníti meg, és ezzel párhuzamosan marginális szerepet kapnak a dionüszoszi elragadtatás rekvizitumai, a faépítményeken függő festett szalagok és szőnyegek, valamint az ünnepi tömeg kultikus szerepének hangsúlyozása is háttérbe szorul. Semper következetes eljárása a kultikus és a technikai oldal éles megkülönböztetésén keresztül saját korának építészeti felfogását vetítette ki a régi művészet állapotára.

Erre az anakronisztikus szemléletmódra – és persze a modern építészetelméletre nézve – tanulságos a művészettörténész Karl Bötticher hellén tektonikával kapcsolatos fejtegetése (1844), melyben figyelmeztet jelenkora építészet- és építészfogalmára.

⁹ G. Semper: *A burkolás elve az építőművészetben*. Id. kiad. 46.

¹⁰ Vö. Johann Joachim Winckelmann: *Az építészet lényegi elemeiről* (Rajnai László fordítása). In: Uő.: *Művészeti írások*. Helikon, Bp., 2005.² 144. A kezdetleges fa-szobrászat kialakulása kapcsán Hegel is utal Orpheusz szerepére. Vö. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Estétikai előadások I-II-III*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1980. II. 341.

nak a klasszikus ókortól eltérő jellegére. Észrevétele neuralgikus pontot érint, amennyiben az etimológiai modellben rekonstruált hellén tektonika kultikus jellegétől eltávolodó tendenciaként mutatja be korának építészeti reflexióit. Bötticher csatlakozva a *techné* fogalommodosulásának filozófiai hagyományához, különbséget tesz az *archi-tektor* és a *technítés*, vagyis az építész és az építő között, s ellentétükkel egy a filológia, az óorkutatás és az építészettörténet keretein túlmutató problémára világít rá. A hajlékot és a kultikus szentélyeket építő ember nem volt „szakember” – ez képezi Bötticher kritikai meglátásának implicit magját, de minden szakmai-elméleti alátámasztás hiányának ellenére az antikvitás emlékei az előállítók és az előállított építmények közvetlenségéről árulkodtak. Az építő ember és a mű, valamint az építész és az építészet szembehelyezése arról a modernitásban esztétikai alaptapasztalattá terebélyesedő hiátusról tanúskodik, amely „a mű elevensége” és a kibontakozó historikus-akadémikus építészet között húzódik.¹¹ Az építész és az építő, valamint az építész és műve elidegenedése előtti állapotát írja le a Goethe-aforizmában rögzített genezis, ahol még „művészen s kézműves igény szerint formálódtak” a sziklatömbök.¹² A thrák dalnok a menádok támadását kivédő lantjáték következtében tektonikus rendet csempészett az emberek világába, vagyis pontosan azt az egyensúlyi állapotot teremtette meg, melytől Bötticher kritikai megállapítása szerint teljes mértékben eltávolodott korának építészete: a *techné* alaphelyzetét, s megadta Eróznak és Eurydikének azt, amit az alvilágban megtagadott tőlük. Ennek az állapotnak csak „adóssága törlesztésével” válhatott technítészévé a goethei történet szerint Orpheusz, aki „ideális tartalmat” öntve az „érzékileg tapasztalható” formába, beteljesítette az építészet emberi célját: a tér ortogonális alapidimenzióin túlmutató plasztikus formát adott a köveknek.

Nem csupán a „kézművességről”, illetve a technítészről kifejtettek alapozzák meg Goethe és Bötticher elgondolásának párhuzamát, hanem az is, hogy mindkét elmélet tartalmaz művészetelméleti és társadalomfilozófiai olvasat irányába mutató motívumokat. A művészet-történész végkövetkeztetése mögött meghúzódó gondolat, miszerint az architektónikában megvalósuló építőművészet elidegenedett eredeti szándékaitól – vagyis az *archi-tektor* személyében a tervező és a kivitelező külön utakon jár –, ott lappang a Goethe-aforizma „kézművességének” gondolatában is. Az egység-gondolat Bötticher és korábban Goethe esetében is a kultikus oldal fogalmában körvonalazódott. Miközben kijelenti, hogy az ókori építők tektonikus tevékenységének

¹¹ Szembeállításá mögött a régi építészet nagyságára és a kortárs hanyatlására utaló burkolt értékítélet, dekadencia-eszme feltételezése helyett sokkal inkább a klasszicizmus antikvitás-tisztelete érzékelhető. Művészetelméleti szempontból innen az idegenség, melyben a modern nyugati és a totalitarista építészet egyaránt osztozik, hogy ti. kollektív közérthetőséget próbálnak sugallni, ami egyúttal a nem-létező közvetlenség-élmény hiányának állít emlékművet.

¹² Bötticher gondolatának ismeretében ez már-már Goethe „prófeta lelkének” igazolásaként hat, hiszen majd fél évszázaddal korábban datált írása (1797) szerint „az emberek a művészetekben csak úgy, mint polgári, erkölcsi és vallási intézményeikben ősidőktől fogva igen kevés természetes haladást tettek, nemzedékek soraira inkább az átérzetlen utánzás, a helyes tapasztalatok hamis alkalmazása, az eltompult hagyomány, a kényelmes sikervágy volt jellemző örökön”, s később a szeriális termelés kapcsán e pesszimista sorokkal zárja írását: „az Egész úgyis feltarthatatlan erővel tör a maga útján”. J. W. Goethe: *Művészet és kézművesség*. AM 209-211.

„célja a fedett térbeli építményekként a létrehozott építészeti alkotások megteremtése, csúcса a vallási épületek és templomok alapítása volt”,¹³ Bötticher implicit módon a társadalmi disszociáció folyamatát állítja élesebb kontrasztba. A költő, a filológus és a művészettörténész fejtegetése az alkotási folyamat körülményeinek és a kultikus oldal összefüggésének kérdésében konvergál, s abban a meglátásban, hogy a technikus és a kézműves munkájának zárókövét kultikus-közösségi épületek képezik. Orpheusz tette nem öncélúan és nem is véletlenszerűen, hanem járulékosan-szükség-szerű mitológiai eseményként lépett elő egy olyan társadalmi környezetben, ahol a művészet és az emberi közösség igényei feltételezték egymást.

A fiatal Goethének az emberi hajlékok és kultikus kegyhelyek építésével kapcsolatos nézetei körvonalalaiban felvázolják a későbbi metafora „kézművesség” eszméjének főbb elemeit is. A kezdetleges emberi hajlékok szükség szülte keletkezéséről Vitruvius óta többféle elmélet napvilágot látott. A reneszánszban Antonio Filarete elevenítette fel építészeti traktátusában az emberi hajlékok megalkotásáról szóló vitruviusi elképzelést. Goethe *Építőművészet* (1788) címet viselő tanulmányának egyik passzusában kijelöli későbbi művészetelméleti állásfoglalásának nyomvonalát, amikor elhatárolódik az egyoldalú technikai magyarázat szélsőségétől. Éppen az oszlop-sor, valamint a fa építőelemek, tehát a plasztikus és technikai elemek összefüggése kapcsán jegyzi meg: „Vitruvius szárnyra bocsátotta a kunyhó-mesét, a teoretikusok zöme felkapta és kanonizálta; én mindazonáltal szentül hiszem: a magyarázat sokkal egyszerűbb.”¹⁴ Goethe „egyszerűbb magyarázatának” kérdése évekkel később, az Orpheusz-aforizma kézművesség gondolatában került feloldásra.

Ezen a ponton vissza kell kanyarodnunk az Orpheusz hűségének tárgyát képező Eurydiké-motívumhoz. Mint már fentebb utaltunk rá, a dalnok menádok által beteljesített haláleseményének és a monumentumok megalkotásának közvetett okai – a nők iránti szerelemtől való elfordulás, a dionüszoszi elembe való feloldódás megtagadása mellett – végső soron Orpheusz bánatára és evilági hűségére vezethetők vissza. E bánat és hűség közvetett módon szerepet játszott abban a teremtésben, amelyre az első meggyilkolásának megghiúsulásaként került sor. Eurydiké az alvilágban maradt dryasz, vagyis fa-nimfa az építészet rejtekező múzagéteszeként bújk meg a történet háttérében: Orpheusz az iránta való közvetett hűségéért fizet széttépésével az őrző menászoknak. Felmerül a kérdés, hogy a menászok első támadását elhárító lantjáték járulékos eredménye milyen értelmet nyer a történeten belül. Eurydiké dryasz maga is kapcsolatban áll a görög kultikus építészetnek nem csupán mértékét, de annak eszmei lényegét képező antropomorf oszlopformával. Függetlenül attól, hogy a művészettörténész Max Raphael agropolisi nők kapcsán tett antropológiai megfigyelése bír-e valóságtartalommal, vagy inkább csupán poétikus adaléknak tart-hatjuk azt a feljegyzést, miszerint „Agropolisban él egy nőtípus, amelynek arányai

¹³ Karl Bötticher: *A hellének tektonikája*. In: Marosi Ernő (szerk.): *Emlék márványból vagy homokkőből*. Korvina Kiadó, Bp., 1976. 302.

¹⁴ J. W. Goethe: *Építőművészet*. AM 133.

összezsengenek a Posszeidon-templom oszlopainak arányaival”,¹⁵ fontos, hogy az ovidiusi szöveg nem csak említi Orpheusz hitvesét, de utal a fa-nimfákhoz való kötődésére is. Miután a dalnok lantja már nem tudta feltartóztatni az őrző menaszok második támadását, s megtörtént a dalnok széttépése, „gyászfeketében / naisok és dryasok, hajukat szétszórva, zokogtak”.¹⁶

Raphael megfigyelése empirikus érvényességétől függetlenül rávilágít az épített tér és az emberi test párhuzamának plasztikus térképzésben betöltött szerepére, s arra a mitológiai tartalomra, mely Orpheusz-technítészen keresztül kapcsolatot teremt az alvilági régiók és a nőiség motívuma között. Goethe építészettel kapcsolatos nézete olyan esztétikai alapállást közvetít, mely thanatológiai relevanciája mellett éppen erotomorf vonásában ragadja meg lényegét. Érdeemes megfigyelni, mennyivel hangsúlyosabb mindennek ismeretében a már idézett aforizma idevágó passzusa: „tömegszerű egységből sziklatömegek szakadtak ki, mire entuziasztikus mozgással művészi-kézműves alakot öltöttek.”

Apollón thrák dalnoka áttelekesítő zenéjének segítségével a tömegszerű egységbe rendeződött kövek – mintegy bosszút állva a Hádészban raboskodó dryaszért – feloldást kapnak tellurikus kötöttségük alól. A földelemben képviselt alvilági hatalom a technítész, az építő ember célszerű, kultikus munkájában kerül legyőzésre, melyet egy 1795-ös, az ókori falformákkal foglalkozó Goethe-tanulmány (*Baukunst*) után alighanem *opus incertum*ként, durván megmunkált kövekből elrendezett falazatként képzelhetünk el.

II.

Bár sokszor idézik Valéry, Goethe, Schelling vagy Schopenhauer metaforához kapcsolódó kijelentését, Goethét követően oly nagymértékben kapcsolják Schopenhauer nevéhez a metaforát, hogy időnként tévesen őt jelölik meg szerzőjének is. Autoritásnak azonban csak annyiban ismerhető el, amennyiben a metaforában rejlő zenei és építészeti analógia legélesebb elutasítását is e történet szerves részeként kezeljük. Schopenhauer esetében tesz szert jelentőségre az építészet és a zene antitetikus megkülönböztetése.

Schopenhauer, bár Goethe miatt óvatosan fogalmaz, a „megdermedt zenében” (*erstarrte Musik*) összegzett építészetet maliciózan „megfagyott kadenciaként” (*gefrorene Kadenz*) említi.¹⁷ Annak ellenére, hogy Goethehez hasonlóan a megfagyott kadencia anatómája sem jelöl meg senkit név szerint, nem tekinthetjük úgy, mint egy elrontott zenei záró futam asszociációját keltő ártatlan aperçut. Ugyanis paradox módon éppen ez a kijelentés vált híressé a későbbi citátumokban „megfagyott zeneként”.

¹⁵ Max Raphael: *A dór templom eszméje* (M. Gyöngy Katalin fordítása). In: Moravánszky Á. (szerk.): *Monumentalitás*. Id. kiad. 103.

¹⁶ Publius Ovidius Naso: *Orpheusz halála*. In: Uő.: *Átváltozások*. Magyar Helikon, Bp., 1964. 316.

¹⁷ Arthur Schopenhauer: *Zur Metaphysik der Musik*. In: Uő.: *Die Welt als Wille und Vorstellung II. Teil*. Insel Aufgabe, Leipzig, 1231.

A két művészeti ág elve – vagyis a szimmetria és a ritmus összevetése – kapcsán jegyzi meg, hogy „ezen analógia pusztá érzete okozta az utóbbi harminc évben gyakran ismételt merész, elmés mondást, miszerint az építészet – megfagyott zene. Ennek eredetét Goethe-re lehet visszavezetni Eckermann feljegyzett beszélgetései szerint”¹⁸ – ez áll *A zene filozófiájában*, majd színleg a goethei autoritást védelmezve, a következő dehonesztáló megjegyzést fűzi hozzá:

„Valószínűleg egy korábbi beszélgetés közben ejtette el Goethe az elmés mondást, ahonnan tudvalevőleg sohasem hiányoztak olyan emberek, akik az így elejtett szólásokat elfogták, hogy azokkal később hivatkozhassanak.”¹⁹

Az „elejtett szólásokra” vadászók alighanem jelen voltak Goethe környezetében, az viszont szembeűnő, hogy Schopenhauer bár „elfogott és mások által felkapott elmés elszólás”-ról beszél, a közhely, a meg nem-nevezettek által vulgarizált anekdota egészével szemben mégis felvonultatja az akaratfilozófia ellenérveit.²⁰ Az ellenérvek visszavezethetőek az akaratfilozófia művészetfelosztásának ama sajátosságaira, miszerint 1) a művészetek rendszerében legalacsonyabb fokon az építészet áll, 2) a szomorújáték foglalja el a legmagasabb helyet azzal a kitételrel, hogy 3) a zene az építészet ellenpólusaként fölötte áll az egésznek. Schopenhauer metaforával szembeni ellenvetése tehát az általános filozófiai, művészetelméleti és zenemetafizikai irányelvek korrelációján alapul. Az eruptív bírálat zenemetafizikai gyökere *A világ mint akarat és képzet* 52. paragrafusának azon cikkelyéből nyeri energiáját, melyben a filozófus deklarálja az egyes művészetek helyét a művészetek rendszerén belül.

„Miután (...) mind a szépművészeteket, abban az általánosságban, mely álláspontunkhoz illő, áttekintettük, kezdvén az építészettel, melynek célja mint olyan az akarat objektivációjának világossá tétele láthatóságának legalacsonyabb fokán, ahol a tömeg tompa, megismerés nélküli, törvényszerű törekvésének bizonyul, (...) és vizsgálódásunkat a szomorújátékkal zártuk, (...) mindezek után úgy találjuk mégis, hogy a szépművészetek egyike kimaradt s ki is kellett, hogy maradjon vizsgálódásunk figyelméből, mivel a rendszeres tárgyalás során nem adódott illő s kellő helye az összefüggésben: a zenéről van szó.”²¹

¹⁸ I. m. 1231. (A forrás: P. Eckermann: *Beszélgetések Goethével*. Id. kiad. 394.)

¹⁹ Uo. (Ha külön nem jelzem, a saját fordításomban idézem a szöveget – a G. L.)

²⁰ A metafora kétféleképpen értelmezhető közhelyként: a goethei kijelentés közhelyes ismétléseként, erre támaszkodik Schopenhauer bírálata, valamint a Goethe által leírt teremtséktus alapján, ami eredendően egy *loquis communist*, nevezetesen egy piacteret hoz létre. Schopenhauer bírálata a vulgarizálódás ez utóbbi aspektusával nem foglalkozik.

²¹ A. Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet* (Tandori Dezső fordítása). Osiris Kiadó, Bp., 2002.² 314.

Az építőművészet és a zene az akarat-objektíváció és a világ-megismerés két szélső pólusának reprezentánsaiként tűnnek fel.²²

Ugyanakkor Schopenhauer művészetfelfogása szoros kapcsolatban áll a művészeti ágak történeti megragadásának elutasításával is. A zene „rendszerfelettsége” óhatatlanul a történetiség átlépéséhez vezet, sőt az „átlépés” impulzusa érvényesül abban a tételben, amely a művészeteket nem egy-egy korszak jellegzetességeként, hanem a világ akaratí alapjának leképeződéseként, olyan totalitásként kezeli, amely a metafizikai struktúra megismeréséhez szolgáltat kulcsot. Erről az állásponttól könnyen megérthető, hogy a főmű második részének zenemetafizikát (*Zur Metaphysik der Musik*) taglaló része – eltérően a Hegel-féle történeti megközelítéstől – nem a zene historikus beágyazottságából indul ki, hanem kimondja, hogy a művészetek rendszerének Schopenhauer által „felállított sorrendjében az építészet és a zene a két legszélsőbb végpontot képezik”.²³ Az analógia elutasítására így már Schopenhauer saját doktrínájának kiépített sáncai mögül kerül sor, melynek következtében maga a kijelentés is, miszerint annak „eredete Goethe-re vezethető vissza”, csupán fenntartásokkal fogadható el. A történeti létjogosultságukat elvesztő művészetek akaratfilozófiai rendszerében irrelevánsnak tűnik a költőfejedlem szerzőségére történő hivatkozás. Goethe számára az analógiát elvető érvelésben a védőbástya elterelő szerepe jutott.²⁴

A két művészeti ág analógiájának metaforához való viszonyát másként világítja meg a művészetek általa „számozott tagja”, a zenemetafizika inverze, *Az építészet esztétikája*. Ennek elején azt a meglepő kijelentést olvassuk, hogy „az oszlopsor mint-ha az egész architektúra generálbasszusát adná”.²⁵ Itt a filozófus azonban csak látszó-

²² Ez a szempont szöges ellentétben áll a kanti esztétikával, hiszen annak első alaptétele rögzíti, hogy „az ízlését (..) nem megismerési ítélet”. A zene státuszát a művészetek rendszerét leíró passzus kétféleképpen határozza meg: a zene a költészetet követi, amennyiben megindultságot vált ki, ám a legalsó helyre utalható, ha a szépművészetek értékét „azon kultúra szerint becsüljük meg, amelyre az elme általuk szert tesz, és azt vesszük mércéül, hogy mennyire bővítik ki a képességeket, amelyeknek az ítéloerőben a megismerés végett egyesülniük kell”. Vö. Immanuel Kant: *Az ítéloerő kritikája* (Papp Zoltán fordítása). Osiris, Gond-Cura Alapítvány, Bp., 2003.² 113., 244-247.

²³ A. Schopenhauer: *Zur Metaphysik der Musik*. Id. kiad. 1230. („In der von mir aufgestellten Reihe der Künste bilden die Architektur und Musik die beiden äussersten Enden.”)

²⁴ Ám nem Goethe az egyetlen, akit az analógia elutasításának sáncai mögé szervez Schopenhauer. A zene és az építészet antitetonja mögött rejlő ritmikai- és szimmetria-viszonyok analógiájának historikus és metafizikai létjogosultságát aláásó műveletében még mielőtt az analógia bírálata mellett lendülne érvelésbe, maga elé tolja Püthagorasz és Platón alakját is, s kikapcsolja az olyan történetileg hiteles bölcséleti előzményeket, mint a harmóniatan vagy a számelmélet – amelyek egyébként jó kiindulási alappal szolgálhattak volna a két művészeti ág számviszonyokon alapuló analógiájának igazolásához. Megelőzve, hogy ilyesfajta összhang-elmélet a két művészeti ág analógiáját alátámaszthassa, a „megfagyott kadencia” passzusához hasonlóan e törekvéseknek balszerencsés végkimenetelt prognosztizálva a kérdést félretolja azzal, hogy az ilyenféle bölcsélet „erkölcstan nélküli pusztá fizika és metafizika a pusztá dallam nélküli összhangnak fog megfelelni”. Vö. A. Schopenhauer: *A zene filozófiája*. Id. kiad. 24. Bár egyáltalán nem kívánja a Goethe-féle metaforát cáfolni, autoritásának félrevezető elismerésével elzárja az utat annak sokrétű interpretációs lehetősége előtt, aminek eredményeképpen zárvány keletkezik a recepciótörténet schopenhaueri nyomvonalán.

²⁵ A. Schopenhauer: *Zur Aesthetik der Architektur*. In: Uő.: *Die Welt als Wille und Vorstellung II. Teil*. Id. kiad. 1178.

lagos engedményeket tesz az építészet és a zene metaforikus gondolatának irányában. E kijelentés paradoxonát egyrészt a nehézkes anyagtól a zenében megnyilvánuló tiszta akarati ívelő „fejlődési elv”, másrészt az építészetesztétikai részben használt frazeológia segítségével oldhatjuk fel, ahol mind a történeti fejlődés, mind a két művészeti ág antitetonjának egymásra hatása, tehát az építészeti fogalomapparátusnak zeneire történő transzponálása elutasíttatik.

A történeti létjogosultság említett megkérdőjelezését a zenei és az építészeti, a metafizikai és a filozófiai rész fogalomapparátusának „konvertálhatatlansága” egészíti ki: a fogalmi szerkezetnek a metaforával szembeni rigorózus elutasítására az akaratfilozófia paradigmatis elveinek megsértése miatt kerül sor. Schopenhauer metafizikájának egész alappozíciója nem a tulajdonképpeni világ létkarakterének megragadását célozza meg, hanem akarati és képzszerű, valójában tehát metaforikus leképezését igényli. Úgy tűnik, hogy „az utóbbi harminc évben felkapott” metafora elsősorban nem kívülről fenyegette az akaratfilozófiát, hanem metaforikus „képzetvilágának” terrénját megsértve belülről, az akarat-megnyilvánulás nem-tulajdonképpeni, metaforikus hierarchiáját veszélyeztette. A fogalomapparátus szóban forgó elkülönítése során nem tesz mást Schopenhauer, mint a zenemetafizikában tett szétválasztáshoz hasonlóan – ahol a szimmetria- és a ritmus-fogalmat különíti el határozottan – most az építészetesztétikai részre következetesen alkalmazva az elvet, szisztematikusan kiiktatja abból a zenei elemet, a ritmus-fogalmat. A ritmus-fogalom nem kerülhet az építészetesztétika közegébe, a kettő kölcsönös egymásra vonatkozásának a legkisebb látszatát is el kell kerülnie. Kár volna feltennünk a kérdést, hogy a „fogalmi higiéniének” megfelelően vajon a zenemetafizikából is kizárásra kerül-e a szimmetria-fogalom. A kérdésre egyébként a válasz egyértelmű nem volna, mivel a szimmetria az analógia cáfolataként jelenik meg a zenemetafizikában. Egy látszólag meglepő kivétel akad csupán: „ami a térben a szimmetria, az az időben a ritmus” – írja Schopenhauer, de nem tesz a kettő közé egyenlőségjelet.²⁶ Mivel a kétféle művészeti ág a tér és az idő alapján teljesen kizártnak egymás képzetköréből, ily módon „ellenpárokként” tűnnek fel. Világos, hogy itt valódi ellenpárról nem, csak a fogalmi következetességet megteremtő akarat objektívációs faktorából levezetett hierarchiáról beszélhetünk.

Ez két további sajátosságról árulkodik. Egyrészt a zene primátusából eredő hierarchikus viszony miatt a zene rendelkezik az analógia részleges megvonásának jogával, másrészt pedig az elutasítással egyidejűleg zavarba ejtő módon jelen van a kettő között kapcsolatot teremtő viszony, ami persze nem kerül kibontásra az analógia heves elutasítása miatt.²⁷ A zene építészeti metaforája tehát jelen van a schopenhaueri akaratfilozófiában, de az akarat objektívációjának alacsonyabb szintje felől, vagyis az építészeti szimmetria oldaláról nem jöhet létre ez az analógia. Így nem kölcsönös, hanem csak egyirányú hatásról beszélhetünk. Amikor tehát Schopenhauer az építészetesztétikában az oszlopsorról mint az architektúra generálbasszusáról beszél, za-

²⁶ A. Schopenhauer: *A zene filozófiája* (Bogáti Adolf fordítása). Hatágú Síp, Bp., 1993. 38.

²⁷ „Der Rhythmus ist in der Zeit was im Räume die Symmetrie ist...” A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung II. Teil*. Id. kiad. 1229.

varba ejtő megállapításában nem a metafora irányában tett „engedményt”, sokkal inkább értékítéletet kell látnunk. Az építészet meríthet a zenei harmónia bizonyos fokú képzetéből, de fordított módon nem jöhet létre „analógia” a művészetek között. Voltaképpen annyiban beszélhetünk „analógiáról”, amennyiben ideák és dolgok a methexisz révén ilyen viszonyban állhatnak egymással. E hierarchikus rend ismeretében „megfagyott zene” helyett – mely az analógia cáfolatát reprezentálja – a schopenhaueri filozófiában csupán a „generálbasszusként értelmezett oszlopsor” kijelentése közelíti meg a metaforát, ez viszont csak a zenei ritmusból történő „részesedést” hivatott szemléltetni. Schopenhauernek voltaképpen nincs az építészetet megfagyott zeneként értelmező metaforája.

Az a szempont, hogy a zenemetafizika nem történeti totalitásként jelenik meg, a hegeli művészetkoncepcióval való összevetésben válik jól láthatóvá.²⁸ Hegel is említi esztétikájában a metaforát, ám Goethe nevét nem – hiszen Eckermann és Riemer csak 1833-ban teszi közzé a *Maximákat*. Az analógiával szemben nála a schopenhauerihez hasonló heves elutasítást sem érzékelhetjük, sőt, elsőként utal a gondolat koraromantikus gyökereire:

„Friedrich Schlegel az építészetet megfagyott zenének nevezte, s valóban: mind a két művészet olyan viszonyok harmóniáján alapul, amelyek számokra vezethetők vissza, s alapvonásaikban ennél fogva könnyen felfoghatók.”²⁹

Hegel művészetfelfogása alapvetően a tudatszerveződés historikus taglalása felől kerül kifejtésre, aminek megfelelően az építészet és a zene egymást követő és nem egymásnak alárendelt szellemtörténeti korszakként foglalják el az őket megillető helyet a rendszer egészében. Így válik a klasszikus építészet az antik görög műveltség kifejezőjévé, és a zene az általában vett romantikus művészet letéteményesévé.³⁰ Ezzel szemben Schopenhauer rendszerének ahistorikus jellege nemcsak azt az előkelő helyet tagadja meg az építészettől, amit Hegel rendszere a klasszikus görög műveltségen belül biztosít számára, hanem mellőzi a bizonyos értelemben vett történeti következetességet is. A zenemetafizika inverzében, *Az építészet esztétikájában* például Schopenhauer a görög építészet jellegzetességei mellett tárgyalja a boltívek

²⁸ A fentebb rögzített három sarkítétel – vagyis hogy 1) a művészetek rendszerének legalacsonyabb fokán az építészet áll, 2) melyen belül a szomorújáték foglalja el a legmagasabb helyet, de 3) a zene mint az építészet „ellenpólusa” – csak speciális értelemben csúcsa e felosztásnak, hiszen fölötte áll az egésznek. Mindezt a következőképpen is leírhatjuk: 1) a zenemetafizika „totalitása”, 2) nem történeti totalitásként jelenik meg és 3) a világ akarati alapjának megismerését teszi lehetővé. Mindez összességében határozza meg Schopenhauernek mind a német idealizmus esztétikai felfogásával, mind a romantika művészetkoncepciójával való kapcsolatát. A harmadik szempont eltér *Az ítélőerő kritikájának* azon téziséstől, ami kimondja, hogy az esztétikai érzék nem lehet megismerés forrása.

²⁹ G. W. F. Hegel: *Esztétikai előadások*. Id. kiad. II. 236.

³⁰ Amikor Schopenhauer az ókor kapcsán az építészet fejlődésre való képtelenségéről beszél, akkor nem történeti koncepcióból indul ki. Az építészet ilyen lezártága nem téveszthető össze a hegeli értelemben vett befejezettséggel.

alkalmazását is, holott a Winckelmannt követő ókorkutatás ekkorra már egyértelműen igazolta a boltívek római építészetben történő elterjedését.

III.

A Goethe aforizmájában említett „nemes filozófust” az 1802/03-as jénai művészetfilozófiai előadások miatt szokás Friedrich Wilhelm Joseph Schellinggel azonosítani, miközben Hegel a metafora eredetét egyértelműen utolsóként megjelölve, Friedrich Schlegelt tekinti szerzőnek. A Schelling- és a Schlegel-féle szerzőség mérlegelésekor a metafora jénai romantikában történő születését csak aláhúzza, de nem teszi egyértelművé az a híradás, amely a *Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek* ugyanezen évi, 1803-as hasábjain jelent meg, s ahol a fiatalabb Schlegel 1802-es párizsi előadásait így említi a cikk szerzője:

„Friderich Schlegel Úr német nyelvű előadást tartott Párizsban az Athenäum töredékekben kifejtett irodalmi és filozófiai témában. Melyről azonban nem közölte, hogy vajon ezen előadásokban a legújabb filozófia és esztétika terén tett felfedezései körének mely személyeitől származnak, jelesül hogy 'a szerelem a nehézségi erő negációja', 'az építészet megfagyott zene' (...) s.í.t.”³¹

Mint látható, a *Bibliothek* idézett passzusa fontos állomás a metafora szerzőségének behatárolásában, de a cikk már itt hiányossággként említi az eredet pontos meghatározását.

A *Bibliothek* által jogosan tisztázatlan eredetűnek tartott gondolat azonban több kontextusban is megjelenik a szerzőpáros szellemi horizontján. Ráadásul nem lehet véletlen az sem, hogy August Wilhelm Schlegel éppen 1801/02-ra datált, *A zenéről* szóló tanulmánya olyan tartalmi párhuzamokat mutat fivérének párizsi gondolatával, ami óhatatlanul felveti a „társszerzőség” gyanúját. August Wilhelm Schlegel zenei eszmefuttatásában – amikor Eulernek és Chladninak, a svájci és a német fizikusoknak az akusztikus rezgések és a fizikai elrendeződés közötti kapcsolatra vonatkozó kísérleteikre hívja fel a figyelmet – a természettudományos kontextust helyezi előtérbe.³² Itt jegyzi meg, hogy a kísérletek során Chladni „megpróbálja bizonyos mértékig az aritmetikát a geometriához közelíteni, amikor a zenei hangok tisztaságát geometriai formák szabályos rendjében teszi láthatóvá számunkra”.³³ A szerzőség egzakt behatárolásától függetlenül Schlegelék kongenialitását dicséri, hogy a zenei hangzás (ritmus) és a szabályos (szimmetrikus) térszerkezet közötti analógia előfeltevésének

³¹ Nicolai Friedrich: *Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek*, Band 78. (1801.) 206-207.

³² Vö. 1. Werner Heisenberg: *Goethe természetképe és a természettudományos-technikai világ* (Szamuely Tamás fordítása). Pannonhalmi szemle, 1993. 3., valamint Zemplén Gábor: *Tudományok, történetek – Goethe és Kuhn tudományfejlődés/elméletei*. Magyar Filozófiai Szemle, 2000. 4-6.

³³ August Wilhelm Schlegel: *A zenéről* (Bendl Júlia fordítása). In: August Wilhelm és Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat, Bp., 1980. 584.

elfogadásával – miközben azon a ponton hozzák mozgásba a metaforában rejlő antitetont, amelyen Schopenhauer felfüggeszti azt – végérvényesen „beoltják” a gondolatot a kor művészetelméleteinek véráramába.

Ám az eredet szálaait még inkább összekuszálja, hogy a későbbiekben a heidelbergi romantika sem maradt érintetlenül a metaforától, ugyanis Clemens Brentano egyik 1816/17-es költeményében lelt poétikus visszhangra a gondolat. A porosz udvar építészéhez és egyben barátjához, Schinkelhez írott és ugyanilyen címet viselő költeményének negyedik és ötödik strófájában a jeles publicista, Joseph Görres nevét említi a metaforával kapcsolatban.³⁴ A metafora koraromantikus fogantatásának ismeretében kijelenthető, hogy Brentano költeménye csak a heidelbergi romantikában való meggyökerezés tényét bizonyítja, ugyanis a *Bibliothek* datálása korábbi a költemény keletkezési idejétől. Nem marad más lehetőségünk, mint abban a tudatban tenni félre az eredet kérdését, hogy az igazolható kijelentések a Schelling és a Schlegel-fivérek közötti felvetések művészetelméleti terében oszcillálnak.

IV.

A Schlegel-fivérek kongenialitása elsősorban nem a fizikai kutatások és a természetfilozófia összefüggései iránti figyelemben, hanem ezeknek az esztétikai programjukkal történő összehangolásában nyilvánult meg. Ennek megfelelően tűzte ki célul az együtt-filozofálás (*sympphilosophieren*) jénai missziója a polarizálódó emberi műveltség, a tudomány és a művészet egymástól elhidegült mûzsai testvériségének poétikus összebékítését.

„Vitathatatlan – írja August Wilhelm Schlegel zenei eszmefuttatásában – hogy a létrehozott hangok éppen annyira megfelelnek a testek belső struktúrájának, mint a testek felszínén megjelenő színek, fények, a testek átlátszóságának foka stb.”³⁵

A „szonaritás” és „kohézió” közötti viszony, vagyis a hangzó művészetek és az épített fizikai tér közötti összefüggés iránt tanúsított élénk érdeklődés elméleti meg-

³⁴ Clemens Brentano: *An Schinkel* (részlet)

„Gehst Du jetzt wohl an meines Görres Hand,
Dem Liebe hier im Liede Dich gefügt,
Wo ernst der Rhein berauschte Ufer pflügt
Längs alter Tempel schicksalsvollem Rand...

Dann denke, daß zuerst er einst gedacht,
Zuerst gesagt: Architektur ist
Erstarrte Musika, die Maß ermißt;
Worüber die Philister dumm gelacht...”

Vö. C. Brentano: *Sämtliche Werke und Briefe*. Band 1. *Gedichte 1816-1817*. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln, 1999. 81-85.

³⁵ A. W. Schlegel: *A zenéről*. Id. kiad. 584.

alapozását közös művükben, az 1798-as *Athenaeum töredékek*ben is figyelemmel kísérhetjük.³⁶ Könnyen elképzelhető az a lelkesedés, amelyet a zenei ütemekre elrendeződő részecskékként folytatott Euler- és Cladni-féle kísérletek kiváltottak a szerzőpárosból, hiszen éppen a szintézisgondolat igazolását láthatták a természettudomány ilyen irányú fejlődésében. A kísérleteket évekkel megelőzve vetették papírra a következő sorokat: „a matematika mintegy érzéki logika; úgy viszonyul a filozófiához, ahogy a materiális művészetek, a zene és a plasztika a poézishez.”³⁷

Az Athenäum 1800-as kiadásában napvilágot látott *Eszmék* szerzője ugyanebben az évben megjelenő szonettje számára Schleiermacher 1789-es művétől kölcsönözte címét. A *Beszédek a vallásról* című szonettet Friedrich Schlegel architektonikus és zenei képekből építette fel („Des großen Tempels sich auf Säulen heben / Und wo Pilaster ruhn und Kuppeln streben”),³⁸ majd az architektonikus elemek a lepel szétválásával elhallgató zene látomásában oldódnak fel („Der Vorhang reißt und die Musik muß schweigen”), miután a templom is magába zárja titkát, s a messzeségbe pillantó hallgató Szfinx képe marad előttünk. A szonett záró sorai az *Eszmék* első aforizmájának, az „Itt az idő letépni Ízisz fátyolát, feltárni a titkot” kezdő mondatát idézik. E reminiscencia jelenlétét aláhúzza, hogy a szóban forgó fragmentum nyelvi alakzatai, a fátyol letépésének, szerteszaggatásának (*zerreißen*) és a titok feltárásának (*offenbaren*) motívumai egyaránt visszaköszönnek a szonettben.³⁹

Az esztétikai program és a tudományos világkép szintézisgondolatát alkalmazza a metaforára Schelling is. Amíg a jenai testvérpáros érdeme abban áll, hogy a metaforát bekapcsolták a koraromantika szellemi áramlatába, addig a *Művészetfilozófia* szerzőjének az, hogy a Schopenhauer elutasítására ürügyet szolgáltatató „neuralgikus” ponton, vagyis szimmetria és harmónia anatómiájánál ragadta azt meg. A *Művészetfi-*

³⁶ Más összefüggésben figyelemre méltó Kant eszteziológiai megállapítása, amikor a szépművészetek taglalásakor számol a művészetek érzékelésre gyakorolt hatásával, s a „rezgéseknek testünk rugalmas részeire gyakorolt hatását” taglalja. Vö. Kant: ÍÉK. 292. o.

³⁷ A. W. és F. Schlegel: *Athenäum töredékek* (Tandori Dezső fordítása). In: Uő!.: *Válogatott esztétikai írások*. Id. kiad. 332.

³⁸ F. Schlegel: *Die Reden Über die Religion*

„Es sieht der Musen Freund die offne Pforte
Des großen Tempels sich auf Säulen heben,
Und wo Pilaster ruhn und Kuppeln streben,
Naht er getrost dem kunstgeweihten Orte.
Drin tönt Musik dem Fragen Zauberworte,
Daß er geheiligt fühlt unendlich Leben,
Und muß im schönen Kreise ewig schweben,
Vergißt der Fragen leicht und armer Worte.
Doch plötzlich scheint, als wolten Geister gerne
Den schon Geweihten höhre Weihe zeigen,
Getäuscht die Fremden lassen in der Blöße;
Der Vorhang reißt und die Musik muß schweigen,
Der Tempel auch verschwand und in der Ferne
Zeigt sich die alte Sphinx in Riesengröße.”

Vö. *Athenäum*. Eine Zeitschrift 1798-1800. In: *Deutsche Literatur*. Band 30. Rowohlt-Taschenbuch Verlag, Hamburg, 1969. 209.

³⁹ F. Schlegel: *Eszmék* (Tandori Dezső fordítása). In: Uő!.: *Válogatott esztétikai írások*. Id. kiad. 491.

lozófia 107. paragrafusa szerint: „Az anorganikus művészeti forma, azaz a zene, a szobrászatban = az építészet.” Az azonosság megvonására korántsem ad kielégítő magyarázatot Schelling művészetfelosztása, mivel az építészet a zenével egy szinten elhelyezkedő plasztikából kerül levezetésre, tehát alkategóriaként származtatott viszonyban áll azzal. A két művészeti ág alapvető különbségével persze mindezen túl is számol Schelling, hiszen a zene anorganikus formája kapcsán említi, hogy ettől eltérően „a szobrászat legbensőbb lényege szerint organikus”. Ám az elképzelés paradigmatis jelentősége az érvelésnek abban a részében nyilvánul meg, ahol kijelenti, hogy „a szobrászaton belül léteznie kell egy olyan művészeti formának, amelyben a szobrászat visszatérni igyekszik az anorganikus szférához”.⁴⁰ E visszatérésgondolatban azonban csak látszólag sejlik fel egy a schopenhauerihez hasonló gondolati elem, ti. ha azt az építészet zene irányába való törekvéseként értelmezzük.

A „visszatérés” gondolatában valójában nem csupán a mimetikus művészetfelfogás romantikus felszámolásának előmunkálatait, valamint a későromantika összművészeti-alkotási projektumának megelőlegeződését láthatjuk. A kijelentés a művészetek igen lényeges vonására világít rá. Arra ti., hogy specifikus jellegzetességein túl minden művészet mintegy „túlmutat” saját tárgyi-fizikai korlátain. Schelling – Baumgarten után fél évszázaddal (!) – annak az eszteziológiának az antropológiai alapzataiáig hatol, mely a XX. században Helmuth Plessner művészetfilozófiai eszme-futtatásaiban jut érvényre.⁴¹ Az eszteziológiai aspektus mellett nem hagyható figyelmen kívül az építészetelmélettel szinkron jelenség, jelesül az, hogy Schelling és a Schlegel-fivérek kortársai voltak a francia forradalmi utópikus-klasszicista építészet triászának, s e triász működésének egyik elméleti termése éppen az építészet saját tárgyi korlátainak megkérdőjelezése volt.⁴² A metafora kialakulásának időszakát jellemző művészeti változások nemcsak az építészet, hanem a zene esetében is egy igen széles értelemben

⁴⁰ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *A művészet filozófiája* (Révai Gábor fordítása). Akadémiai Kiadó, Bp., 1991. 268. A képzőművészetek schellingi rendszerében a szobrászat és az építészet a zene, festészet és a plasztika triászában mint a plasztika alkategóriája jelenik meg: „e megfeleltetés talán legérdekesebb hozadéka – írja Schreiner Dénes – a zene és az építészet párhuzamba állítása.” Schreiner Dénes: *Schelling és az antikvitás*. Áron Kiadó, Bp., 2009. 136. A schellingi gondolat külön érdekessége, hogy bár halványan körvonalazva és más céllal, de Schopenhauert megelőzve hangot ad annak az elképzelésnek, hogy az építészeti harmónia bizonyos értelemben a zenéből ered.

⁴¹ A kifejezéseket, miszerint a műalkotás a zene esetében „képet fest” vagy „megformáz” valamit, építészeti műként „ritmussal rendelkezik”, festményként formákból „építkezik”, nem tekinthetjük ártatlan retorikai fordulatoknak. Éppen Plessner jegyzi meg egy helyen, hogy az épületek ritmusára táncolni nem tudunk, a zenei futamokat pedig lerajzolni nem tudjuk – vagy Adorno írja máshol, hogy egyes zeneművek kottaképe absztrakt rajzokhoz hasonlít. Vö. Helmuth Plessner: *Az érzékek antropológiája*. In: Bacsó Béla (szerk.): *Az esztétika vége – avagy se vége, se hossza?* Ikon Kiadó, Bp., 1995. 185-259.

⁴² A földelemtől való elszakadás kívánalma, a gravitáció korlátainak legyőzése, ha nem is állt összhangban a kor technikai lehetőségeivel, Claude-Nicolas Ledoux és Jean-Jacques Lequeu mellett az elmélettel leginkább rokonszenvező Étienne-Louis Boullée írásaiban szintén fellelhetjük a szinesztéziás szemlélet nyomait. Bár Boullée festőnek készült és nem állt meghitt viszonyban a zenével, egyik írásában, ahol felteszi a kérdést, hogy „Melyik (...) az építészet alapelveit megalkotó elsődleges törvény?”, a zenét állítja párhuzamba az építészetrel, s ez alapján jelenti ki, hogy éppoly előnytelen „eltérni a szimmetriától, mint a zenében a harmonikus arányoktól”. Vö. Étienne-Louis Boullée: *Az építészet poézise* (B. Szűcs Margit fordítása). Corvina Kiadó, Bp., 1985. 42.

vett s mélyben végbemenő átalakulás hírnökei voltak.⁴³ A paradigma érvényű fordulat az instrumentális zene nagyarányú térhódításával összefüggő tiszta műalkotás és az összművészeti alkotás polarizációjában nyilvánult meg. A kettő között feszülő ellentmondásra reagált a megdermedt zene építészeti metaforája, mely az abszolút műalkotás és az összművészeti alkotás ellentmondásait és problematikáját reprezentálta. Az abszolút műalkotás igénye a romantikától függetlenül megfogalmazódott, amikor Goethe *Wilhelm Meister*ének (1795-1796) egyik jelenetében a hallgatóság egy olyan teremben foglal helyet, ahol a karzatra kerül a zenekar, abból a célból, hogy a hallgatóságnak a figyelmét – a látványtól elterelve – a tiszta hangzásra irányítsa.⁴⁴

Goethének az ovidiusi történet újraköltésében egy „nemes filozófus” – ami a feltételezések szerint Schelling 1802-03-as jénai egyetemi előadására utal, s Goethe leírása alapján⁴⁵ –

„az építészetet megdermedt zeneként emlegette, mire is számos fejcsóválást kellett tapasztalnia. Hisszük, e szép gondolatot a legalkalmasabban úgy honosítjuk meg újból, ha az architektúrát elnémult zeneművészetnek nevezzük.”

Megtehetjük-e, hogy az elnémult zeneművészetként definiált építészet gondolatát a *Wilhelm Meister*ben szereplő, karzatra helyezett zenekar ötletével összevetve megfordítjuk és a zenét anyagtalanná vált, tömegszerűségéből súlytalanná tett – schellingi allúzióval élve – dezorganizált építészetként parafrázáljuk? A költőfejedelem aforizmája „számos fejcsóválás” ellenére a metafora újrachonosítását célozta meg, s ennek módja úgy tűnik, leszűkíti a benne rejlő antiteton értelmezését is. Ennek megfelelően kap különös hangsúlyt az, hogy nem az építészet születik a zene megdermedéséből, hanem a zene „elnémulásának” (*verstummte Musik*) eredményeként jön létre az architektúra. Itt tehát szó sincs a sokak által tévesen Schopenhauer révén „megfagyással” (*gefrorene*) összefüggésbe hozott motívumról, habár az akarat filozófusa a zenei harmóniából részesülő építészeti szimmetria elképzelésére építve az antiteton elvetését, összhangot fedezhetett fel elmélete és a goethei metafora között. Hiszen az „elnémulás” a „megfagyáshoz” hasonlóan nem bír olyan konstitutív szervezőerővel, mint a „megdermedés” (*erstarrte*). E feltételezés mellett – és annak ellenére, hogy a filozófiai-művészetelméleti szakirodalom az eredet kérdésétől is kevesebb figyelmet szentel a goethei metafora egyedülálló filológiai sajátosságának – itt mégis fel kell tennünk a kérdést, hogy a gondolat újrachonosításának okát vajon csak az eredeti

⁴³ Az új hangszerek és előadási módok megjelenése, a natúrkürtöt felváltó ventilkürt színrelépése, vagy hogy bekerültek a zenekarokba a cintányérok és üstdobok, tehát az akkor dehonesztálón „török hangszerekként” kezelt instrumentumok, továbbá hogy kiszorult a kellemes hangzású barokk viola da gamba, átadva helyét a csellónak, valamint az, hogy egymás után jelentek meg a szabadtéri zenekarok, és felváltotta a házi zenélést az iskolarendszerű zeneoktatás, a nagyzenekarok száma hirtelen megugrott – mind csak felszíni jelensége volt egy paradigma érvényű, a művészet háttérében beálló változásnak. Vö. Hollókői Lajos Bálint: *A zene a hegeli eszme érzéki ragyogásában*. Világosság, 2008/3-4. 197.

⁴⁴ Vö. Komlós Katalin: *Zenei utalások Goethe Wertherjében*. Magyar zene, 1996. 2., valamint Halász Péter: *Goethe és a zene*. Nagyvilág, 1999. 7-8.

⁴⁵ Pók Lajos jegyzete. AM 1037.

ovidiusi történet logikus sorrendjének követésében kell-e látnunk? Vagyis tartható volna a feltevés, hogy az ovidiusi forrás az egyetlen kapaszkodó, amellyel magyarázható a szóban forgó „elnémulás”? Goethe után Bötticher művészetelméleti fejtegetése is a kézművességben jelöli meg az építészet kultikus tevékenységének lényegét, s ezt nyomatékosítják az orpheuszi teremtetést leíró maxima záró sorai is:

„A hangok elülnek, ám a harmónia megmarad. Egy ilyen város polgárai örök dallamok közt élik életüket; a szellem hanyatlása, a tevékenység ernyedése elképzelhetetlen, a szem veszi át a fül funkcióit, jogait s kötetelmeit, és a polgárok a legszürkébb hétköznapi is eszményi állapotban érzik magukat: reflexió nélkül, nem kérdezve a dolgok eredetét, a legmagasabb rendű erkölcsi és vallási élvezetben lehet részük.”

Alig valószínű, hogy e sorok a klasszicista ókorszemlélet sokat emlegetett illúziójának húrjait pendítik meg, hiszen a társadalmi disszociáció folyamatával kontrasztba állított kézművesség megjelenése miatt Goethe nem csak jelenkorának művészeti állapotától, de a „reflexió nélküli állapotok magasabbrendűségétől” sem takarít meg némi iróniát. A forradalmi klasszicista építészet elméletében az „építészet poéziséről” Boullée szintén ilyen kritikai élel nyilatkozik, mikor kijelenti, hogy az építész e körülmények között „nem hallgat többé műzsája szavára”.⁴⁶ Goethe a gondolat újrakonfirmálásával a rejtélyes „megdermedés”, vagyis a zenéből kikristályosodó építészet ezoterikus gondolata helyett egy kulturális paradigmaváltás mozzanatát rögzíti. Az akusztikus „elnémulást”, a zene és a szó halálba érkezését a benne rejlő harmónia „megmaradása” kíséri. A szó halálba érkezésével beálló csend, mint Friedrich Schlegel szelíden távolba meredő szfinx, a közösség szellemének és tevékenységének immanenciájává szelídült harmónia kulcsát őrzi. A halálba érkező szó, az elnémulás az eszeteziológiai fordulat jegyében beálló kulturális paradigmaváltást írja le: „a szem veszi át a fül funkcióit”, és a polgárok „reflexió nélküli erkölcsi-vallási harmónia” állapotába kerülnek. De a jelzett reflexiónélküliség állapotával való distancia ironikus felhangja nem „hallgatható el” az arról szóló goethei diskurzusban. A „legmagasabb rendű erkölcsi-vallási élvezet” eszeteziológiai fordulat jegyében formálódik, de az építészet „elnémult zeneművészetként” a halálba érkező zenének, a halálba érkező szónak állít „áldozati oltárt”. A hallható művészetek, a szó és a zene elnémulása, halálba érkezése a fül funkcióját átvevő látás eszeteziológiai fordulata – egy paradigmaváltás során feledésbe borítja az azt megelőző mitikus állapotot s egy áldozati mozzanatot rögzít. A harmónia megvalósítását vagy elhibázásának esélyét latolgatja a maxima záró passzusa: „a rosszul megépített város polgárai találmányra összetakolt házak között, öntudatlan egy komor állapot sivatagában élnek...”

A „nemes filozófus” gondolata, kinek „számos fejcsóválást kellett tapasztalnia”, voltaképpen csak korrekcióra kerül Goethe antitetonjának előjel-módosítása által. A teremtetésaktust követő állapot a fiatal Hegelnek a görög mitológia természetes vallása és a keresztény vallás pozitívítása közötti különbségtételét, a „tettekben gyakorolt

⁴⁶ Vö. É.-L. Boullée: *Az építészet poézise*. Id. kiad. 35.

erények” gondolatát juttatja eszünkbe.⁴⁷ A kijelentés a történetet mint a mitológiai teremtséskövetkezményét egyfajta társadalomfilozófiai olvasat és a művészetek eredetére vonatkozó kérdés pályájára állítja.

Összefoglalás

A metafora szerzősége esetében különbséget kell tennünk egy eredetileg nem ismert vagy bizonytalan, illetve egy népszerű szerzőség között. Schopenhauer esetében a „megfagyás” éppen a ritmus és szimmetria antitetonjának lehetetlenségére utal, Goethe pedig a megdermedés helyett az „elnémulás” mozzanatát állítja fókuszba. A „nemes filozófusként” és Goethe „szólásait elfogókként” emlegetett anonim személyek a koraromantikus iskola felől érkeztek, ezt mind Schelling művészetfilozófiájának passzusai, mind a Schlegel-testvérek töredékei megerősítik, különös tekintettel a fiatalabb Schlegel párizsi előadásaira.

A metafora gondolati elemei akár a francia forradalmi építészet terveiben, valamint a Goethét követő művészettörténeti és építészetelméleti irányvonalban is felfedezhetőek. De Schelling művészetfilozófiájában válik a metafora egy esztétikai koncepció szerves részévé, s e közegben érzékelhetőek leginkább a metaforában rejlő feszültségek, amelyek egyfelől a romantikus művészetkoncepcióban konvergáló abszolút műalkotásra, másfelől az összművészeti alkotásra utalnak. A metafora romantika kori szerepe azonban nem korlátozható pusztán esztétikai kontextusára, hiszen Goethe már a romantikusokat megelőzően kifejti azon nézeteit, amelyek a *Maximákban* összegzett metafora mitológiai, művészettörténeti és társadalomfilozófiai vetületére világítanak rá. Az esztétikai gondolat ugyanakkor a Schlegel-fivérek révén kerül a természetfilozófia közelségébe.

E körülmények összességében újabb, kifejtésük tekintetében lehetőségeinken túlmutató kérdéseket vetnek fel. A metafora a kor gondolkodásához több szálon kapcsolódik: ha igazolható volna is a Friedrich Schlegelinél korábbi eredet, nem hagyhatjuk figyelmen kívül a felvilágosodás, a weimari klasszicizmus, a kanti esztétika kiterjedt diskurzusait, melyek számára nem kisebb szerep jutott, mint előkészíteni és lehetővé tenni a metafora romantika kori meghonosodását.

⁴⁷ Vö. G. W. F. Hegel: *A görög fantázia-vallás és a keresztény vallás pozitívítása közötti különbség*. In: Uő.: *Ifjúkori írások*. G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások*. Gondolat Kiadó, Bp., 1982. 77.

A KENDŐ ÉS A KESELYŰ

Leonardo esztétikájáról

Hasonlóságok hálójában

A szavak és a dolgok második fejezetében Michel Foucault a hasonlóság szemantikai keretének felvázolásával mutatja be a XVI. század tudását, episztemikus beállítódását. Hasonmások, hasonlósági relációk hálózzák be a világot. A föld az égben tükröződik, a növények érintkeznek az állatokkal, a csillagok a föld füveinek változatlan modelljei. Megfelelések, vetélkedések, analógiák és szimpátiák keletkeznek a dolgok között, mi több, a dolgok és reprezentációik között is. Erre a hatalmas hasonlósági aktivitásra a szignatúrák, a jelzések révén csodálkozhatunk rá.¹ Véleményem szerint Leonardo egész tudományos és művészi munkásságát is újra lehet értelmezni a szignatúrák és hasonlóságok eme végtelen játéka segítségével.² Hiszen mi másra is bukkanhatnánk azokban a sorokban, amelyekben a festészetet és a költészetet veti össze egymással, mint a hasonlóság elvére: „A festmény olyan költői műalkotás, amelyet látni lehet, nem pedig hallani, és a költészet olyan festmény, melyet hallani lehet, nem pedig látni.”³ Ezt a relációt többször is variálja Leonardo, máshol pl. így: „Ha a festészetéről azt mondod, néma költészet, akkor a festő méltán nevezheti a költészetet vak festészetnek.”⁴ Ezekben a megfontolásokban azt láthatjuk, hogy Leonardo a festészetet és a költészetet a reprezentációban elfoglalt szerepüket illetően egymás általi közelségük révén próbálja megérteni. Hiába a kettejük közti látszólagos nagy különbség, a festészetben a költészetet látjuk viszont „némán”, míg a költészetben a festészetre bukkanhatunk „vakon”. Nagyon közel kerül itt egymáshoz a kép és a szó, olyannyira, hogy érintkeznek is.

Abban az értelemben, ahogy a modernitás nagy művészetfilozófiai rendszereiben Rousseau-tól, Baumgartentől kezdve Kanton át Hegelig és Schellingig a szép az igaztól és a jótól elkülönült szféraként létezik, amelynek önálló léte és független lényege van – mely leginkább abban áll, hogy a képzelőerő, az értelem és a tapasztalat szabad összjátékából születő esztétikai szépségeszme a reprezentáció vagy képzetel-

¹ Vö. Michel Foucault: *A szavak és a dolgok* (Romhányi Török Gábor fordítása). Osiris, Bp., 2000. 35-49.

² Naplójában Leonardo a kísérletezés-morfondírozás tévova dikciójával egy helyütt meg is jegyzi: „Tanulmányodban mutasd meg, hogy a föld is csillag, mint a hold, vagy valami hasonló, és így bizonyítsd be világunk nemességét.” Idézi Sigmund Freud: *Leonardo da Vinci egy gyermekkori emléke* (Vikár György fordítása). In: Uő.: *Esszék*. Gondolat, Bp., 1982. 291.

³ Leonardo da Vinci: *A festészet tudománya*. In: Uő.: *Válogatott írások* (Kardos Tibor fordítása). Művelt nép, Bp., 1953. 116.

⁴ Leonardo da Vinci: *A művészetek összehasonlítása*. In: Uő.: *Válogatott írásai* (Krivácsi Anikó fordítása). Typotex, Bp., 2002. 149.

kötés szervezőelveként jelenik meg a megítélés, ízlésítélet és esztétikai ítélőerő lehetőségterében –, nos tehát ebben az értelemben Leonardo művészetre vonatkozó elgondolásaiban esztétikáról természetesen nem beszélhetünk. Ha viszont az esztétika-it eredeti görög jelentése szerint mint elemi érzékelést vesszük, és mindezt hozzáadjuk a tapasztalás nyomán sokszor születő gondolatjátékhoz, elmemunkához, amelyre Leonardónál oly bőséggel bukkanunk, akkor már egy sajátos művészetelméleti koncepcióhoz jutunk (amely persze nagyon sok szálon kapcsolódik a későbbi modern esztétikai elképzelésekhez). Azzal a további megjegyzéssel kell itt élnünk, hogy Leonardónál a teremtő művészi ambíció és a mindezt reflektáló gondolatjáték még illó arányban áll egymással, nem úgy később, a manierizmus idején, amikor az intellektualitás parttalanná és sokszor zavaróvá válik. Erről Hauser Arnoldnak vannak megvilágító erejű gondolatai:

„Szellemi problémák, gondolati bonyodalmak, spekulatív konstrukciók foglalkoztatják mindenekfelett a művészeket. A költő legszemélyesebb, drámai szenvedéllyel ült a gondolkodás. A művészek nemcsak örömmel fogadják és ragadják meg a különféle gondolati bonyodalmat, filozófiai problémákat, de egyenesen vadásznak rájuk vagy önkényesen teremtenek ilyeneket.”⁵

Nos, Leonardo még manierizmuson inneni művészetelméleti koncepciójának igen pontosan megrajzolhatjuk a körvonalait, és a centrális mozgatóelve is ismert. E koncepció kontúrjait a festészetnek mint a tudomány és a művészet sfumátós és reflexív keverékének a többi episztemikus és ábrázolási módokkal – úgymint az asztrológiával, a filozófiával, a matematikával, a szobrászattal, a költészettel stb. – való szakadatlan vitája rajzolja ki. A festészetről szóló elgondolásai rendre emancipatorikus és hatalmi diskurzusba íródhatnak bele. A festészet erejét Leonardo a természet pompás alkotásainak elevenségéhez hasonlítja, és fájlatja, hogy elvitatják tőle az igaz tudomány rangját. A festészet és a természet viszonya kevésbé abban a mimetikus mozzanatban ragadható meg, hogy a festészetnek utánoznia kell a természetet, mint inkább abban a reflexív-szimmetrikus mozzanatban, hogy a festészet a saját törvényei szerint ugyanúgy képes a dolgok közti elemi viszonyokat érzékeltetni, amiként a természet is megmutatja, hogy a dolgok meghatározott rendek szerint kapcsolódnak egymáshoz. A festészetnek ezt az aktív-újraalkotó jellegét ugyanakkor nem elég pusztán teremtőművészi módon érvényesíteni Leonardo szerint, hanem tudományosan is meg kell alapozni. És e művelethez a festészet maga ad lehetőséget, eszközöket. Eme összefüggésrendszerre – azaz a természet és a festészet kevésbé mimetikus, mint inkább reflexív viszonyára, valamint a festészet tudományosan megalapozott művelésének szükségességére – már a XIX. század végén felhívja a figyelmet Leonardo egyik legjobb ismerője, Walter Horatio Pater is, mondván: a festő

⁵ Vö. Hauser Arnold: *A modern művészet és irodalom eredete. A manierizmus fejlődése a reneszánsz válsága óta* (Görög Livia fordítása). Gondolat, Bp., 1980. 62.

„belemerült a természet tanulmányozásába (...); eltűnődött a növények és kristályok rejtett hatóerőin, a vonalakon, melyeket a csillagok húznak égi útjukon, az élőlények különböző rendjei közt fennálló kapcsolatokon, amelyekkel, ha nyitott szemmel nézzük, egymás sajátságait magyarázzák; és úgy tetszett, hogy éveken át olyan hangokra fülelt, melyeket mások nem hallottak”.⁶

Ugyanakkor Leonardo még teljes egészében nem lép ki a természetutánzás Arisztotelész által kimunkált antik és középkori hagyományából, de annak a folyamatnak is eleven részét képezi az ő munkássága, amelyet a mimézis-eszme fokozatos visszaszorulásaként, felbomlásaként jellemezhetünk. E mind művészetfilozófiailag, mind teológiaiilag releváns folyamat meritumában a teremtettség meglévő, véges realitása, illetve a létlehetőség végtelen játéktere közötti feszültség áll. Hans Blumenberg megfogalmazásában:

„egyrészt teremtő és mű tökéletességének maximálisra méretezett fogalma annak állítását követeli meg, hogy tökéletesebbet nem lehetne alkotni, másrészt az isteni hatalom maximálisra méretezett fogalma annak állítását követeli meg, hogy e teremtő egyetlen valóságos műve sem realizálja teljesen azt, amit nagyságban és tökéletességben teljesíteni tudott volna.”⁷

A természet tökéletességéből arra következtethetünk, hogy nála tökéletesebbet már nem lehet létrehozni, ergo a természet utánzása a legadekvátabb mód elérni a tökéleteset. Másrészt arra is következtethetünk, hogy ami létrejön, az nem a tökéletes, több rejlik még benne potenciálisan, nevezetesen a legtökéletesebb. A többként-benne-rejlesztés, amely a még-nem-létrejött, ez voltaképpen a műalkotás eszméje. A természetutánzás arisztotelészi sémáját – amint arra Blumenberg rámutat – a keresztény teológiai eszmék voltaképpen problémátlanul átvették, zökkenőmentesen megfert egymás mellett a bibliai teremtéstan és a természet esszenciális tökéletessége, amelyet Isten teremtésének tulajdonítván „a természet példaszerűen kötelező érvénye” is sértetlenül fennmaradhatott.⁸ A lét és a természet azonossága az isteni teremtettség garanciális jegyében állt. Ebben az azonosságban a mű eszméjének szükségképpen fel kellett oldódnia, és a teremtés potenciálját megint csak szükségképpen isteni tulajdonságnak kellett tartani. Ám már a középkor végén megjelentek olyan interpretációs törekvések, amelyek egybehangzása alapján ha nem lehet is az embert felruházni még a teremtettség attribútumaival, azt azért állíthatjuk, hogy „a fogalmat potenciálisan kiváltja kizárólagos teologicitásából, és teret ad a várakozásnak, hogy transzplantá-

⁶ Walter Horatio Pater: *Leonardo da Vinci* (Jánosy István fordítása). In: *Hagyomány és egyéniség* (Az angol esszé klasszikusai). Európa, Bp., 1967. 394.

⁷ Hans Blumenberg: „A természet utánzása”. *A teremtő ember eszméjének előtörténetéhez* (V. Horváth Károly fordítása). In: Bacsó Béla (szerk.): *Kép, fenomén, valóság*. Kijárát, Bp., 1997. 214.

⁸ Vö. I. m. 206.

bilisnak bizonyulhat”.⁹ Lét és természet isteni azonosságába egyszer csak befészkel magát a különbségben rejlő lehetőség vagy a lehetőségben rejlő különbség, a lét és a természet inkongruenciája fokozódik, miáltal a teremtő eredetiség játéktere egyre relevánsabbá válik az ember számára.¹⁰ A többként-benne-rejlés mint a még-nem létrejött immár a különbség és a lehetőség hordozójaként metamorfizálódik, amihez párosulván a teremtő emberi akarat – már előttünk is áll a „lehetséges világok” legtermékenyebb alternatív arbitere, az alkotó művész. Ebben a folyamatban a reneszánsz, s azon belül is Leonardo művészeti teljesítménye és művészetelméleti gondolkodása minden bizonnyal mérföldkőnek számít.

A festészet primátusa

Három szempontot is megad Leonardo, amelyek alapján szerinte a festészet elkülönül a pusztán mechanikus természetű, azaz a kézműves tudástól. Először is a festészet tárgya és közege az elmében jelölhető ki, kevésbé a kéz munkája által, a festészet ily módon elméleti diszpozíció:

„a festészet tudományos és igaz alapeleme eldönteni, mi az árnyékolt test, mi az elsődleges és másodlagos árnyék, mi a fény, mi a homály, a világosság, a szín, a test, az alkat, a helyzet, a távolság, a közelség, a mozgás, a mozdulatlanság: mindezeket az elmével fogjuk fel a kéz munkája nélkül. Ez a festészet tudománya, mely szemlélőjének az elméjében fogant.”¹¹

Másodszor a festészet a dolgok közölhetőségének, a másokkal való megoszthatóság interszónális esztétikai instanciájának sokkal jobban megfelel a többi emberi megnyilvánulási módokhoz képest:

„Az a tudomány a hasznosabb, amelynek gyümölcse jobban átadható a köznek s éppenúgy ellenkező esetben kevésbé hasznos az, amelyik kevésbé adható át. A festészet gyümölcse a világmindenség valamennyi generációjának átadható, mivel a látás érzékszervétől függ.”¹²

Harmadszor a festészet a természet ábrázoló leképezése és ezáltal újratemtése során sokkal inkább az igazságra törekszik, mint más ábrázoló művészet:

„A festészet nagyobb igazsággal, hívebben állítja az érzékszerv elé a természet műveit, semmint a szavak, vagy betűk, viszont a betűk hívebben állítják a szavakat az érzékszervünk elé, semmint a festészet.”¹³

⁹ I. m. 214.

¹⁰ I. m. 211.

¹¹ Leonardo da Vinci: *A festészet tudománya*. Id. kiad. 114.

¹² I. m. 115.

¹³ Uo.

A centrális mozgatóelvet Leonardónál Ernst Gombrich nyomán a komponálásban jelölhetjük meg. A kontúrvonal és a visszafogott gondos vonalvezetés ellenében a segédvonalak merészségét és káoszát részesíti előnyben Leonardo:

„Ő, históriákat komponáló festő, ne rajzold az egyes testrészeket mindjárt éles határvonalakkal és részletekkel, mert úgy jársz, mint sok festő, aki a legkisebb szénvonalkát is azonnal örök érvényűvé akarja tenni. (...) Tehát festő, először csak nagyolva állítsd össze figuráid tagjait, és inkább a história szereplőinek lelkiállapotához illő mozdulatokra figyelj, és csak azután a testrészek szépségére és jóságára.”¹⁴

Az alakok kivitelezésének takarékosága helyett tehát inkább a képzelőerő gazdagságának nyomata legyen a forma. Az éles határvonalak lezártága és végérvényessége helyett a sfumato végtelenséget és szabadságot involváló jellege határozza meg a rajzolást és a kép kompozicionális egységét. Gombrich a következőképpen jellemzi Leonardónak eme gyökeresen új művészetfelfogását:

„A művészt elsősorban és mindenekelőtt a feltalálás képessége és nem a kivitelezés érdekli, s a rajznak ahhoz, hogy az invenció hordozója és elősegítője legyen, egészen más jellegűvé kell válnia – nem a mesterember mintáira, hanem a költő ihletett és rendetlen kéziratára kell emlékeztetnie. Csak ekkor tudja a művész követni azt az utat, ahová képzelete vezet, és csak ekkor tud figyelni a história szereplőinek lelkiállapotához illő mozdulatokra.”¹⁵

Természetesen Gombrich előtt is észrevették már Leonardo művészetének a megújulást és elevenséget mintegy már transzcendentalitásában involváló jellegét. Az egyik legismertebb reflexió e téren Walter Horatio Pater, a mára már kevésbé idézett, mindazonáltal felismeréseivel nemzedékeket és egymástól gyökeresen eltérő elméket (mondjuk, Oscar Wilde-től Lukács Györgyig) orientáló és inspiráló író, reneszánszkutató, művészetteoretikus és esszéista nevéhez köthető, aki a *Mona Lisa* című festmény szépségének és hatásának rejtélyét ugyanezzel a címmel született versének ihletett soraiban próbálja visszaadni:

„S nem él,
Csupán az élveteg finomságban,

Mely formába öntötte a változó vonalakat,
S a kézre s szemhéjra színt lehelt.”

(Vajda Endre fordítása)

¹⁴ Leonardót idézi: Ernst H. Gombrich: *A komponálás módszere Leonardo munkásságában* (Papp Mária fordítása). In: Uő.: *Reneszánsz tanulmányok*. Corvina, Bp., 1985. 7., 8.

¹⁵ I. m. 9.

Pater szerint Leonardo képének titka az élvezet, már-már érzékiségbe áthajló finomság, amely éppen azáltal képes a befogadóra egyedülálló hatást gyakorolni, hogy a változást, a mindig mássá levés mozgalmasságát rendezi formába.¹⁶ Mona Lisa arcának, mosolyának megtapasztalása a húsról belülről átsugárzó szépségnek és „a világ teljességének” együttes megtapasztalása. Ez az arc ezer tapasztalati ismeret fókusza, miközben egy pillanatnyi látomással is megajándékozza az őt fürkésző befogadót. Gioconda arcában mint fókuszban összpontosul és sugárzik ki annak a sziklának a tömege, állhatatossága, amelynek lábánál ül, összpontosul és sugárzik ki annak az embertelen, bolygói tájnak a kozmogóniája és sejtelmesége, amely mögötte elterül, összpontosul és sugárzik ki az emberlakta táj útkanyarulatai által képbe vont ismeretlen messzeség és megérkezés iránti vágy.

A világ jelenségeinek és eseményeinek tapasztalati-reflexív újra-elsajátítása értelmében vett különös esztétikai látásmódról beszélhetünk tehát Leonardónál. Nála a központi szerv a szem, a legfőbb létező pedig a mozgás. Mondjuk így, Leonardo a szemével gondolkodik, a szemének rendeli alá elméjét és nyelvét. A szem cikázó mozgásához, pillanatszerű váltásainak hektikus, herétikus, sőt heurisztikus ritmusához igazítja kezének *hic et nunc* teremtő mozdulatait. A szem az ő számára egyszerre entuziasztikus-phyturgosi és fiziológiai-anatómiai értelemben fontos szerv, bizonyítja ezt *A festészet tudományának egymás utáni*, 278-as (*Az igazi csoda: az emberi szem*) és 279-es (*A pupilla tágulása és szűkülése*) című bejegyzése:

„Itt a szemben az alakok, a színek, a világmindenség minden részeinek jellege egyetlen pontban összpontosul, és ez a pont rendkívüli és csodálatos dolog. Ő, bámulatos, megdöbbentő szükségesség, törvényeikkel minden okozatot arra kényszerít, hogy a legrövidebb úton legyen a maga okának egyenes eredménye! Ezek aztán a csodák! (...) A szem pupillája oly mértékben kisebbedik, amennyire növekszik a fény, amelyet visszaver s oly mértékben nő, amennyire kisebbedik a nap, vagy más fényforrás, amely benne visszaverődik. Annál erősebben látja és ismeri

¹⁶ Már hivatkozott esszéjében Freud szintén foglalkozik Leonardo nőalakjainak „bámulatos, igéző és titokzatos mosolyával”, a „hosszan lebegő mosollyal a lendületesen szélesre rajzolt ajkakon”. A centrális kép e vonatkozásban kétségtelenül a *Mona Lisa*. Freud éppen Paternek *A reneszánsz* című könyvében olvasható észrevétele nyomán abból indul ki, hogy a festmény alapján „nyomon követhetjük, egy arc, mint a Mona Lisáé, hogyan szövődhetett gyermekkorától álmai anyagába”, valamint – immár Pater szavait idézve – hogy miként válhatott ez az arc „az ő végre megtalált és testet öltött női eszményképévé”. Freud szerint Leonardóban a firenzei Mona Lisa del Giocondo arca és mosolya az anyja emlékét idézte fel, s „ez legközelebb arra sarkallta: alkossa meg az anyaság dicsőítését, és a mosolyt, amit az előkelő hölgnél megtalált, az anyának visszaadja.” S miután elmélyedt a firenzei nő arcvonásaiban s ennek nyomán a róla készült portrén visszaadta az anyjának a mosolyt, az ezek után készült festmények nőalakjainak arcára újra és újra átvizsgálta ugyanezt a mosolyt, az anyával való boldog együttlét szublimált emlékét. Így pl. a *Szent Anna harmadmagával* című festmény nőalakjain, de még egyes értelmezők szerint *Keresztelő Szent János* képén is ezt a mosolyt láthatjuk viszont. Vö. S. Freud: *Leonardo da Vinci*... Id. kiad. 296-302.

fel a szem a dolgokat, melyek tárgyként előtte állnak, minél inkább tágul a pupilla.”¹⁷

Leonardo a látásával, a tekintetével teremt, „látása különös fátylán át érnek el” a dolgok hozzá, ahogy Pater fogalmaz.¹⁸ Vagy ahogy Maurice Merleau-Ponty más festőkre utalva, de voltaképpen ugyanebben az összefüggésben, nevezetesen a festés műveletének világkonstituáló jellegét hangsúlyozva mondja, „egy kitágított és ünnepléses idődimenzióban, a világkezdet közelségében” létezőmódokat mutat fel a festő, így Leonardo is festményeivel és rajzaival, megannyi tervével. Egészen pontosan létezőmódok lehetséges változatait idézi fel „önmagán túl a lét általános-ságban való kifejezését” teremtve meg.¹⁹ Ez pontosan magának a művészetnek a rendeltetése. De mint láhattuk, Leonardónál mindez nem valamifajta sematikus normához igazodva, zárt, homogén formaeszmény vagy éppen valamiféle emberen túli eszme jegyében jön létre, hanem segédvonalaknak, újra-próbálkozásoknak az emberi teremtő aktivitás alapján történő megvalósításával vagy épp a sfumato sejtelmessége révén. Amit látunk a képen, az nem a dolgok világa, hanem az, ahogyan a dolgok világát látja a festő. A látás teremtés.

A világ phyturgosi újrateemtése

Ebből a szempontból, ti. a világnak a látással történő kevésbé demiurgoszi, mint inkább *phyturgosi újrateemtésének* szempontjából²⁰ két dologra kell itt kiemelten utalnunk. Az egyik a mozgás elvének Leonardo esztétikai nézeteiben, mi több világlátásában betöltött különösen fontos szerepe, a másik pedig az a vita, amelyet a költészettel folytat nem csillapuló elszántsággal és intenzitással.

Mint ismeretes, Leonardo életében többször is visszatér a mozgásnak mint mindent átható, dinamikus lételvnek a minél pontosabb meghatározásához. A gomolygás, az örvénylés, a hullámozás, a füst felszállása, a víz áramlása, habzása, a szél fújása jelenségeinek mind minuciózusabb ábrázolása mellett²¹ a *(Dialektika)* alcím alatt effektí-

¹⁷ Leonardo da Vinci: *A festészet tudománya*. Id. kiad. 121-122.

¹⁸ W. H. Pater: *Leonardo...* Id. kiad. 399.

¹⁹ Maurice Merleau-Ponty: *A közvetett nyelv és a csend hangjai* (Szávai Dorottya fordítása). In: Bacso Béla (szerk.): *Kép, fenomen, valóság*. Id. kiad. 147., 155.

²⁰ E megkülönböztetés, a teremtés kétféle leírása Platónnál merül fel. A demiurgosz pusztán szolgáló, aki kinyilvánítja, megjeleníti a már megteremtett világ különböző aspektusait, a phyturgosz pedig a teremtettséget egyáltalán lehetővé tevő princípium. Ahogyan Hans Blumenberg oly éleselméjűen fogalmaz: a demiurgosznak kozmológiai megalapozó funkciója van, míg a phyturgoszhoz ontológiai megalapozás fűződik. A phyturgosz lényegiséget megalapozó isten, az ő tette lényegiséget eredetileg létrehozó aktus. Vö. H. Blumenberg: *„A természet utánzása”*. Id. kiad. 200. Merészségnek tűnhet, de megkockáztatom, a művészet és a tudomány történetében ugyan igen kevés alkotó elmének, de kijár a phyturgosi rang. Ezek közé feltétlenül odaszámítható Leonardo.

²¹ Ehhez vö. E. H. Gombrich: *Leonardo tanulmányai a víz és a levegő mozgásformáiról*. A szerző ebben a tanulmányában mások mellett egy az özönvíz- és világvége-látomások közé tartozó rajtot és egy a víztömegek összeütközésének tudományos vizsgálatából származó rajtot hasonlít össze, és megállapítja, hogy „bármennyire különbözik is a két rajz az ábrázolt jelenségek tekintetében, közös bennük a Leo-

ve meg is fogalmazza, hogy „a mozgás minden élet okozója”. Ugyanezen a helyen ehhez hozzáfűzi: „Minden cselekvés szükségképpen mozgásban nyilvánul meg.” Ugyanitt, *A tudomány és filozófia alapelvei* című traktátusban (*Minden, ami hat, okozatot hoz létre*) alcímmel megjegyzi: „A föld már egy kis madárka súlyától is, mely reáteleszik, elmozdul. A víz szférájának felszínét már egy kis vízcsepp is, mely reáhull, mozgásba hozza.”²² S ha ezekhez még hozzávesszük a tomboló északi szélről és az Etna izzó kohóinak „nehezen féken tartott tüzes elementumairól” írottakat, akkor voltaképpen a négy őselemet, a világ, a kozmosz keletkezésének alapvető anyagainak és az ezeket összerendező vagy épp szétvető aktivitást, valamint mindezeknek entuziasztikus újrateremtési vágyát látjuk viszont Leonardo adaptációjában.²³

A mozgás mindazonáltal a végső pusztulás lehetőségét is magában rejtí Leonardo-nál. Legalábbis erre következtethetünk néhány, Kopernikusz és Cusanus egyes gondolataira hajazó megfogalmazásából. Amint arra Blumenberg utalt többször is, Leonardo kozmológiájának sajátos ateologikus vonása van, amely az emberi lét teljes felszámolódásának lehetőségében keresendő. A korszak egyik jellemző vitáját táplálta az a dilemma – ama világképi váltás kontextusában, melyet a geo- és a heliocentrikus szemlélet képezett –, hogy honnan ered a Föld tiszta gömbformájának torzulása s lehetetlensége. Az isteni mű tökéletlenségéből vagy netán kozmogóniai, csillagászati okai vannak? Mindenesetre a földfelszín tagoló hatalmas hegységek és mélyedések már eleve kizárják a tökéletes gömbalakzatot. Bizonyos szerzőknél, így Melanchtonnál és Erasmus Reinholdnál e tökéletlenség még nem megy az emberi élet s használhatóság rovására, e szerzők még bíznak az isteni rendelés helyreigazító jellegében. Nem úgy Leonardo, aki egy komor, kevésbé emberbaráti variációval magyarázza a tökéletlenséget s von le belőle következtetéseket. Szerinte a tengerek és a szárazföldek egyenetlen megoszlásának következtében – ami a gömbforma tiszta idealitásának sérülésével is jár – a földi életlehetőség csökkentetté, leszűkítetté válik, ráadásul mindezt pusztán egy epizódnak tartja, amely egyszer valamiféle szétmállás, szétolvadás által úgyis véget érne. Ezen elporladás-szétkorhadás révén az egész földfelszínen egyenetlen áradás következik be, minek eredményeképpen előáll a teljes emberi lehetetlenség állapota, vagyis helyreáll az ember előtti földi élet.²⁴ A termé-

nardóra olyannyira jellemző érdeklődés a kavargó mozgások és az örvények iránt. Az özönvíz-rajzon a lezúduló víz csavarodik vissza spirálszerű mozgásokban, míg a tudományos rajzon a víz felfelé törve alakul bonyolult csavarvonalakba és kavargásokba a kisebb örvényeket körülvevő felszálló buborékkarikák körül.” In: E. H. Gombrich: *Reneszánsz tanulmányok*. Id. kiad. 15-16.

²² Leonardo da Vinci: *A tudomány és a filozófia alapelvei*. In: Uő.: *Válogatott írások*. Id. kiad. 39., 40.

²³ Vö. Leonardo da Vinci: *Előhang*. In: Uő.: *Válogatott írások*. Id. kiad. 33., 34.

²⁴ Az emberi élet előtti földkorszakok hangulatát és tereit Leonardo több képén is megfesti háttérként. Ilyen kozmogónikus táj jelenik meg pl. a *Szent Anna harmadmagával* és a *Mona Lisa* című festményeken, amint arra több tanulmányában Tolnay Károly is utalt már: „Leonardo *Szent Annáján* a csoport mögött kékszürke ködbe burkolt, fenséges táj bontakozik ki: a Föld-bolygó látomása, mielőtt emberi és növényi élet jelent volna meg rajta. Csak kristályos hegyeket látunk, amint kiemelkednek a vízből – hegyeket, amelyeket egykor tenger borított; a víz most alacsonyabb szintekre zuhogva, lassan visszahúzódik.” Tolnay Károly: *Megjegyzések Leonardo Szent Annájához* (Réz Pál fordítása). In: Uő.: *Teremtő géniuszok*. Gondolat, Bp., 1987. 54. „Mona Lisa feje mögött, egészen fönt egy másik táj magasodik a láthatár széléig, zöldeskék, halovány, álomi táj. A tekintet lassan távolodik, a valóságból kiszökik a térbe és az időbe, egy olyan világba, ahol az örök pára a tavak fölött kristályos, áttetsző kék hegyek-

szetnek saját tiszta formái segítségével történő önábrázolásában beállt szakadás képezi Blumenberg szerint Leonardo ateolológiájának foglatát, s ennek az ateolológiának a felszámolását vagy inkább lebontását csak egy platonikus eszkatológia állíthatja helyre.²⁵ De hát pontosan attól vagyunk nagyon is eltávolodóban Leonardo nyomán – és útban a modernitás felé.

Ugyanakkor rá kell világítanunk arra a feltűnő igyekezetre, ahogyan Leonardo tudományos és művészetelméleti feljegyzéseiben mintegy új nyelvet teremt megfigyeléseinek és elementáris tapasztalatainak mind pontosabb leírásához. Erre megint csak Gombrich hívja fel a figyelmet már idézett, a víz és a levegő mozgásformáiról írott Leonardo-tanulmányában. Mint megjegyzi, meglepő ezekben a szövegekben a szavak túlsúlya és a nyelvnek tulajdonított szerep. Leonardo módszeresen épít ki „egy szó- és fogalom-készletet, hogy megragadhassa és felidézhesse a jelenségek cikázó változatosságát, és rögzíthesse őket elméjében”.²⁶ A szókonstrukciók végtelene és a leírások elképesztő részletekbe vesző aprólékossága, a tapasztalati újabb megtapasztalásra ösztökélő invenciója és a már-már megtapasztalhatatlan inspiráló ereje ugyanazon tovaömpölgő mondatfűzérben vagy felsorolásban egyként megvan. Gombrich mindezt rendkívül plasztikusan írja le, egyáltalán nem leplezve Leonardo szövegáradatát illető elragadtatottságát:

„A nyelv árja kényelmesen kanyarog az akadályok között, mint a megfoghatatlan jelenségek, melyeket jellemezni és megragadni próbál, hogy hirtelen metafizikus spekulációk feneketlen mélységeibe iramodjon, ahol megfordul és helyben marad, látszólag valamilyen lehetetlen álláspont fogságában, amelyből nincs menekvés. Hirtelen új gondolat tör felszínre a mélyből, s az eszmék ismét örvénylenek és hullámanak Leonardo univerzumképének központi óceánját keresve, s azt a szerepet, amelyet az elemeknek annak életében és halálában be kell tölteniük.”²⁷

Ezzel voltaképpen már a másik problémát érintjük, nevezetesen a festészet és a költészet vitáját. A legmegfelelőbb médium megtalálásának elemi igyekezetét a világ újratemtése érdekében. Ez annál is inkább szövevényes kérdés Leonardónál, mert miközben lépten-nyomon a festészetet hozza ki győztesként szó és kép általa szcenírozott versengéséből, sokszor bizony – mint láthattuk az előbb – igen gyakran kap vezető szerepet nála a szó. Mindazonáltal Leonardónál elvi alapja van a kép elsőbbségének. A látás, a láthatóság az elsődleges világteremtő, phyturgosi elv nála. A kép, a látás révén lehetséges leginkább „a világkezdett közelségében” lenni, merthogy a természetet, az elsődleges teremtettség eme csodálatos lenyomatát és bizonyítékát, valamint a physisben munkáló teremtőerőt a festmények és rajzok segítségével tudja

ben ölt testet. Kozmogónikus álom ez, fölemelkedés az időben: a teremtés első napjainak magányába szállunk vissza.” Tolnay K.: *Megjegyzések a Mona Lisához* (Réz Pál fordítása). *Teremtő géniuszek*. Id. kiad. 58.

²⁵ H. Blumenberg: *Die Genesis der kopernikanischen Welt* 2. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.² 394.

²⁶ E. H. Gombrich: *Leonardo tanulmányai a víz és a levegő mozgásformáiról*. Id. kiad. 18.

²⁷ Uo.

az ember újra-felidézhetővé tenni. A képek révén megvalósuló teremtés, újra-felidézés nem pusztán egyszerű utánzó gesztus a művész részéről, hanem az értelem alkotó telítettsége által egy új létezősmódozat létrehozása:

„A szem, amelyet a lélek tükrének mondanak, az elsődleges út, amelyen keresztül az értelem a természet számtalan alkotását a legsokrétűbb és a legnagyszerűbb módon szemlélni tudja.”²⁸ „Ha megvetnéd a festészetet, mely egyedül tudja utánozni a természet valamennyi látható művét, bizonyosan magasrendű emberi alkotást veszel semmibe, mely finom filozófiai szemlélődéssel tekint a formák valamennyi természeti megnyilvánulására.”²⁹

A költészettel, a szóval mindenekelőtt az a baj, hogy ahelyett, hogy a dolgok valóságos létezősmódjának egyetemes formáit mutatná fel, mint a festészet, pusztán a dolgok neveit birtokolja, amelyek partikulárisak. „Míg ti – szól a költőkhöz Leonardo – a megjelenítés hatásának vagytok birtokában, addig mi a hatás megjelenítésének.”³⁰ A költészet eszerint csupán a hatás birtokában van, míg a festészet magát a megjelenítést képes birtokolni. Márpedig Leonardónál a természet alkotásaihoz, egyáltalán a megalkotottsághoz a kép szerint való, a képiség általi közvetlen hasonlatosság tökéletessége elsődlegesebb, mint az elnevezés országonkénti változásának esetlegessége.

Mindazonáltal a megteremtett és a teremtő világ alakzatainak a képek révén történő újraalkotása mélyén megannyi játékosság és nem várt fordulat húzódik meg. A leonardói phyturgosi tökéletesség, megkomponáltság a zárt forma idealisztikus egyseége helyett a változatosság, a lehetőségében teremtődő változás mozgalmasságát rejt. Mert ha nem így lenne, hogyan is lehetne, mondjuk, Mária kendője helyén egy keselyűt felfedeznünk és látnunk, miközben persze a gyönyörű kék lepel van a szemünk előtt. A *Szent Anna harmadmagával* című képen látható ruha-részletbe Freud „látta bele” a keselyű alakját.³¹ Hogy ott van-e effektíve, természetesen lényegtelen kérdés. Hogy ott lehet-e, az már izgalmasabb. A képeknek jelentéseik vannak, a látás transzcendentalitása, a láthatóság hordozza ezeket a jelentéseket. Leonardo képeinek jelentései közül némely valószínű, hogy az ijesztő misztifikációt is a szemlélő elé idézi, szörnyek monstroz alakjai és angyali vonalak, groteszk, bizzarr sejtetések és fantasztikus látomások egyaránt ott húzódnak meg a képeken.³² De hogy egyáltalán vannak és lehetnek, az igazán a csoda.

²⁸ Leonardo da Vinci: *A művészetek összehasonlítása*. Id. kiad. 149.

²⁹ Leonardo da Vinci: *A festészet tudománya*. Id. kiad. 116.

³⁰ Leonardo da Vinci: *A művészetek összehasonlítása*. Id. kiad. 150.

³¹ A híressé vált keselyűfantáziáról s annak pszichoanalitikus interpretációs bonyodalmairól vö. S. Freud: *Leonardo da Vinci...* Id. kiad. 273. skk., 304., 305., valamint *A fordító megjegyzését*: 325.

³² Maradva a *Szent Anna harmadmagával* című képnél utalhatunk arra, hogy a főalakok, Szent Anna és lánya, Mária teste mintha egy törzsből nőne ki, a két test mintha össze lenne növe, mindenféleképpen bizzarr figuralitást eredményezve. A kép másik különös tulajdonságára a szakirodalomban Tolnay Károly hívta fel a figyelmet, mondván: „Leonardo *Szent Annájának* előterében, lent, a föld nem ér le a keret alsó széléig, hanem hirtelen vége szakad, sziklafalat alkotva, amelyre vízszintes körétegekből álló

A szépség kultúrája versus antropológiai szkepticizmus

Pater Leonardo művészeti és tudományos teljesítményét „a szépség magányos kultúrájának” nevezi, s a kifejezésben rejlő antagonisztikus ellentét rávilágít „a lehetetlen szerelmesének” nemcsak egész tevékenységére, de hatástörténetére is. A magányos jelző utal a kortársai közül magasan kiemelkedő zseni alakjára, a külön figurájára. Ugyanakkor kultúrát csak egy bizonyos közösség tagjaként művelhet, élhet át, alakíthat valaki. Ez vonatkozik természetesen Leonardóra is, aki osztozik abban az elképzelésben és törekvésben, hogy a szépség alapján szerveződjön egy kulturális közösség, persze szkepticizmusát sem rejti véka alá a tekintetben, hogy ezt meg lehet-e valósítani. Leonardo művészetfilozófiai gondolkodásának a meritumát az a feszültség adja, amely az emberi teremtőerő iránti entuziazmusa, egyszersmind mély szkepticizmusa között jön létre. Aki olyannyira eltökélten vonzódik az arányokhoz, aki a természet formáit oly hihetetlen elementáris érdeklődéssel kutatja és próbálja megragadni, mint Leonardo, annál szinte természetes, hogy a szépségben rejlő harmóniát s erőt mint teremtő és teremtendő entitást alakítja művészi programja szerves részévé. Ugyanakkor aki olyan vonakodva, habozva halad eme phyturgosi műveletei során, arról részint feltételezhetjük, hogy a tökéletesség utáni vágy készíti arra, hogy ne hamarkodjon el semmit, részint azonban az is ugyanilyen joggal állítható róla, hogy éppen a természet tökéletes harmóniájának emberi viszonyok közti in toto leképezését, megalkotását illető tömény lehetetlenség megtapasztalása gátolja tevékenységében.³³ Mert ugyan az ember a természet harmóniájának szerves részeként maga is részesülhet a tökéletességben (művészként s befogadóként egyaránt), ám számos tulajdonsága miatt – úgymint a feleslegesség vagy épp a hiány, a körülményeskedés, az igazságtalanság, a gyengeség stb. – nem képes a tökéletesség harmóniájával ritmikusan együttmozogni.

A sfumato technika kapcsán, a különböző alakzatok természeti harmóniába való eleven beágyazódásának festészeti újraalkotását érintve írja Tolnay Károly Leonardo módszeréről, hogy

„a formák felszíne gömbölyűvé s mintegy nedvességtől síkossá válik, a néző alig érzékelhető, állandó mozgás tanúja. A sfumato (...) a formákat

perem borul. Szent Anna alakja alatt ez a fal tartja a peremet, s a szent bal lába ennek a legszélét érinti; a gyermek Jézus alatt a sziklák üreget alkotnak. A szakadék csábítása, amelynek szélén a Szent Család ül, az állandó veszedelmektől fenyegetett emberi lét ingatagságát sugallja a nézőnek. A szakadék szélén ülő csoport törekény egyensúlyát csodával határosnak érezzük.” Tolnay K.: *Megjegyzések Leonardo Szent Annájához*. Id. kiad. 52.

³³ A vonakodás mindenféle befejezettséggel szemben nagy és heves viták forrása a Leonardo-szakirodalomban. Tolnay Károly, az egyik legavatottabb befogadója s értelmezője a Leonardo-műnek, miközben a mozgást az életmű szerves részeként értelmezi, némi kritikát is megfogalmaz Leonardónak a befejezettséghez való viszonya kapcsán: „Fejlődésről, mint lépcsőzetes szublimációról nem beszélhetünk nála abban az értelemben, mint a kor többi nagy mesterénél, Tizianónál, Michelangelónál, s ha van valami, ami Leonardo életében és műveiben elkedvetlenítő, talán ezzel az alapvető hajlammal magyarázható, amelyből hiányzik a befejezés szándéka és a szintézisre való törekvés.” Tolnay K.: *Leonardo művészeti nézetei és eredetük* (Réz Pál fordítása). *Teremtő génuszok*. Id. kiad. 74.

egymással is, az egésszel is összekapcsolja. (...) A sfumato (...) funkciója költői funkció. Az est közeledésének felidézése ez, amikor a 'dolcezza di ombre' (az árnyak édessége) már átalakítja az enteriőröket – és a lelkeket is. Az a pillanat, amikor átadjuk magunkat a világ ritmusának, vagyis az egyetemes harmónia órája lett [Leonardo] kompozícióinak igazi tartalmává: (...) 'Figyeld meg a férfiak és nők arcát az utcán este-felé, borús időben; mennyi báj és finomság látható rajtuk.'"³⁴

Az ember tehát hordozója, lehetőségfeltétele a világ ritmusaként, az egyetemes harmónia formájaként felfogott szépségnek. Mi több, teremtetője, megalkotója is lehet ennek a kozmogóniai, kozmológiai aurájú összhangnak. Leonardo az emberbe vetett ily nagyfokú bizalmának többször is hangot ad, egy helyütt például amikor a festő hatalmáról ír, kifejezetten nyomatékosítja, hogy a festő bármikor, „kénye-kedvére” létrehozhat szép dolgokat, ha éppen olyanokat akar látni. Ha persze otromba s borzalmas, nevetséges és szánalmat keltő dolgokat akarna látni és láttatni, mindezeknek ugyanúgy „ura és teremtetője lehet”. Ura lehet kívánságának akkor is, ha mély völgyekbe, magas hegyekbe vagy épp a tenger horizontját megpillantani vágyik:

„És valójában mindaz, ami e világon csak van lényegileg, valóságosan, vagy a képzeletben, az a festőnél először lelkében rejlik, aztán a kezeiben, s ezek oly tökéletesek, hogy ugyanegy időben, ugyanabban a pillanatban, amikor megalkotják e dolgokat, arányos harmóniát teremtenek.”³⁵

A természettel való tökéletes harmónia és ritmikus összhang leonardói szépség-kozmoszának az ember befogadója, ura és teremtetője is lehet. E ritmust a lélek szabályozza, ám a lélek Leonardo szerint az elemek quintesszenciális szelleme az emberben, amely a mindig új, a mindegyre megújuló utáni vágyat táplálja az emberi testben, ezzel egyszersmind az ember tulajdon pusztulását eredményezi. A pusztulás azonban az első káoszba való visszatérést jelenti, merthogy a lélek vissza akar térni küldőjéhez. Ily módon e quintesszencia, ez a vágy a természetnek az emberhez hozzáadott kísérete, „az ember pedig a világ mintaképe”.³⁶

Mindez az emberre nézve hízeglő, a kozmikus távlatok és az emberi perspektíva összeegyeztetése az újkori természettudományok s szellemtudományok favorit témája, s Leonardo e tematizálásban kétségkívül élen jár. Élen jár azonban azon rettegés átérzésének-átélésének a közvetítésében is, amely a festőn a teremtéskor, a mű létrehozásának aktusában úrrá lesz. Maurice Blanchot egyenesen ezt a szorongást, e rettegés nyomán születő „boldogtalan szenvedély” ösvényét, melyet a művész tétova léptei kitapostak, tartja Leonardo „egyetlen lényegi művének”. Leonardo „befejezetlen s mintegy nyitott képein” felismerhetőek a nyomai ennek a boldogtalan szenvedélynek, „mely a művet a művészet lényegéhez akarja felemelni, s mely végül minden

³⁴ I. m. 67., 68.

³⁵ Leonardo da Vinci: *A festészet tudománya*. Id. kiad. 141.

³⁶ Vö. Leonardo da Vinci: *Babona, vallás és egyház*. In: Uő.: *Válogatott írások*. Id. kiad. 91.

egyben műben csak fogyatékos mozzanatot lát”. Nem arról van szó, hogy a tudós elnyomta volna Leonardóban a művészi aktivitás kreatív erejét: a teremítő phyturgosi energiát éppen hogy e szorongás szabadítja fel s a dolog természete szerint téríti bizonytalan pályákra, ismeretlen utakra s olykor nyomja el benne – de pontosan ez teszi nyilvánvalóvá Blanchot szerint, hogy Leonardo „a festészetet abszolútummá emelte”.³⁷ A művész ezáltal kerül közel a mű ambivalens eredetéhez, a műben lehetőségnek mutatkozó lehetetlen ígéréthöz, a lehetetlen utáni vágyhoz.

„A reneszánsz sajátos helyzetéből következik, hogy Leonardót a kutatás a festésztől távoli területekre vezeti, de a művészetet és csakis a művészetet kutatja, még akkor is, ha a rémület, hogy a megvalósíthatatlant kell megvalósítania, a festmény előtt érzett szorongás e kutatást annak feledésévé változtatja, amit keres, egy tiszta és haszontalan tudás felfedezésévé, azért, hogy a megvalósítás rémítő pillanata minél messzebbre tolódjon, egészen addig a napig, amikor a festő ezt a megvilágító erejű mondatot írja jegyzetfüzetébe: 'Nem szabad a lehetetlen után vágyakozni.' De a mű vajon miért épp a lehetetlen után vágyakozik akkor, amikor önnön eredetének gondjává lett?”³⁸

Nem lenne tehát pontos a leonardói esztétikai kultúra jellemzése, ha nem térnénk ki arra a különös és mélységes kételyre, amelyet a művész az emberrel kapcsolatban többször is megfogalmaz. Most nem kifejezetten azokra a hibákra, tökéletlenségekre, tévhitekre, tévedésekre gondolok, amelyeket Leonardo rendre felemlít jegyzeteiben, mert ezek kellő odafigyeléssel, tapasztalatszerzéssel, tanulmányozással, elemző, fokozatos munkával, egyszóval a művelődés révén kiküszöbölhetők. Mindenekelőtt arról a mély antropológiai székszisről van szó, amelyet egyik elbeszélésében, *Az óriás* című, már-már fantasztikus jegyeket felvonultató allegorizálásban ábrázol. A történet egyszerű, a narratív szituáció nemkülönben, a beszélő egyik barátjának meséli el, hogyan jelent meg s milyen pusztítást végzett Levante határában egy óriás. Ám a retorikai eszközök, a szöveg tropikus gazdagsága, az ismétlések és a központozás feldúsított alkalmazása, az óriás pusztító létét és az ellene való emberi küzdelem hiábavalóságát reprezentáló hektikus prózaritmus egyedülállóvá teszi e rövid szöveget Leonardo életművében. E pokoli fenevad a tenger legnagyobb élőlényeivel táplálkozik, harcban edzett lény, aki még az isteneket is képes megijeszteni pusztán azzal az éktelen robajjal, amelyet azzal kelt, hogy a földön megbotlik és elesik. Ahogyan lép vagy csak megmozdul, már azzal százakat, ezeket öl meg, az emberek képtelenek vele felvenni a harcot, az emberi faj alul marad az ördögi lénnel való küzdelmében:

³⁷ Maurice Blanchot: *Az irodalmi tér* (Horváth Györgyi, Kicsák Lóránt és Lőrinszky Ildikó fordítása). Kijárat, Bp., 2005. 197.

³⁸ I. m. 197-198.

„Ó, nyomorult nép, benneteket nem védhetnek meg bevehetetlen erődök, sem magas városfalak, az sem, ha egy helyre gyűltök, és az sem, ha házaitekba, palotáitokba zárkóztok! Nem marad nektek más, mint a föld alatti kis lukak és üregek, ott találtok oltalmat és menedéket, mint a rákok, tücskök és más hasonló állatok! Ó, mennyi boldogtalan anya és apa fosztatott meg gyermekétől! Ó, hány szerencsétlen nő vesztette el védelmezőjét! Bizony, bizony, kedves Benedetto, nem hiszem, hogy a világ, teremtésétől fogva, ilyen félelmet, ennyi panaszt és sirámot megért volna!”³⁹

Az egyszerre teremtett és történeti, illetve kozmikus világ körébe vont eme fantasztikus esemény nem csupán allegorikus utalásai miatt érdemel figyelmet: hogy tehát a négy elem attribútumait hordozza magán e lény – hiszen a tengervízből táplálkozik, a föld beleremeg lépteibe, de főképp azon csúszik meg, a tűz szinte kicsap a szeméből, a levegő pedig megdühödik általa –, vagy az emberi történelem alakváltozatait mutatja fel a vele való viszony, hiszen sem a békés meghunyászkodás, sem a háború nem védheti meg az embert szörnyű végzetétől. Hanem főképp Leonardónak abból táplálkozó félelme miatt érdemel ez az elbeszélés kitüntetett figyelmet, hogy az ember antropológiailag tehetetlen egy olyan eshetőséggel szemben, hogy egyáltalán megjelenik a teremtett és történeti, illetve kozmikus rendben egy ilyen szörny. Az ember megadja magát e borzalmas lehetőségnek: a zavaros halál, tehát az összhangot és harmóniát ab ovo ellehetetlenítő mozzanat előtt. Legalábbis erre utal az elemi tanácstalanság s a „lehajtott fej” látomásos motívuma a történet végén, ahogyan az ember eltűnik végül az óriás gyomrában: „Nem tudom, mit mondjak, mit tegyek. Látom magamat átbukni a hatalmas torkon lehajtott fejjel, látom magam éve eltemetve az óriási gyomorban, zavaros halálra ítélve.”⁴⁰

Odáig nem mennék az értelmezésben, hogy e hátborzongató allegorézis szörnye maga az ember lenne. Az talán méltatlan lenne Leonardo egész életművéhez. De az a kétségbeesett szkepticizmus, amely e történet révén a humanitás reneszánsz századaiból árad az ember magatartását, rendeltetését illetően, s amely egy bő évszázaddal később Descartes s mások műveiben az antropológiai dimenzió főszólamává válik, mindenképp indokoltá teszi a reneszánsz újraolvasását a modernitás kontextusában.

³⁹ Leonardo da Vinci: *Az óriás*. In: Uő.: *Válogatott írásai*. Id. kiad. 181-182.

⁴⁰ I. m. 182.

DUPress

AZ IRODALOM FILOZÓFIÁI

DUPress

DUPress

A SEMLEGES ARCAI

Blanchot és Barthes

Annak a ténynek a hangsúlyozása, hogy Maurice Blanchot komoly hatást gyakorolt Barthes-ra az ötvenes évek elejétől, önmagában semmiféle újdonságot nem jelent. Tzvetan Todorov pontosan harminc évvel ezelőtt elemezte már ennek a hatásnak a természetét (Sartre látványosabb és közvetlenebbül érvényesülő befolyását is érintve).¹ Noha Barthes *Az írás nulla fokában* többször is hivatkozik Blanchot-ra, jól tudjuk, hogy művei közül ebben az időben a *Mallarmé tapasztalata* című esszé irodalom-koncepciója volt a legfontosabb a számára.

„E művészetnek öngyilkos a struktúrája: benne a hallgatás homogén költői idő, amely két réteg közé szorítja és felsziporkáztatja a szót, amely már nem annyira egy titkosírás foszlánya, mint inkább fény, üresség, gyilkosság, szabadság. (Tudjuk, hogy Mallarméről mint a nyelv gyilkosáról szóló hipotézis nagyrészt Maurice Blanchot-nak köszönhető.) Ez a Mallarmé-féle nyelvezet nem más, mint Orfeusz, aki csak úgy mentheti meg, akit szeret, hogy lemond róla, s mégis visszafordul kissé; az Ígéret földjének, azaz az irodalom nélküli világnak a kapujához vezetett irodalom ez, amelyről azonban mégiscsak az íróknak kell tanúskodniuk.”²

Az öngyilkos irodalom, a nyelvgyilkos író metaforája egy az egyben a Blanchot-féle tragikus szemléletmód átvételét jelzi, noha kimutatható, hogy Barthes később nem ezt a vonalat viszi tovább.³

Éric Marty, Barthes egyik legközelebbi tanítványa a közelmúltban emlékeztetett arra, hogy Blanchot lényegi fontosságú művei később jelentek meg, mint *Az írás nulla foka* (*Az irodalmi tér* 1955-ben, *Az eljövendő könyv* 1959-ben). Barthes azonban a folyóirat-közlemények alapján is tökéletesen tisztában volt Blanchot jelentőségével és félreérthetetlenül a legfontosabb kortárs irodalmárok közé sorolta (Camus, Cayrol,

¹ Tzvetan Todorov: *La réflexion sur la littérature dans la France contemporaine*. Poétique, avril/1979. Átdolgozott változata a *Critique de la critique – un roman d'apprentissage* című kötetben jelent meg: Seuil, Paris, 1984. 74-81.

² Roland Barthes: *Az írás nulla foka* (Romhányi Török Gábor fordítása). In: Uő.: *A szöveg öröme*. Osiris, Bp., 1998. 42. (A fordítást kissé módosítottam.)

³ Angyalosi Gergely: *Roland Barthes, a semleges próféta*. Osiris/Gond, Bp. 1996. 31-32. Feltételezésem szerint Blanchot nyelvfelfogása közelebb állt Barthes-hoz, mint Sartre irodalomkoncepciója, de éppen ezért védtelenebb is volt vele szemben. Ennek tulajdonítható, hogy gyakorlatilag kritikátlanul veszi át az öngyilkos irodalom elképélését, noha a háttérét alkotó komoran dramatikus szemlélet már idegen tőle.

Queneau mellett említi a nevét). Marty egyben azt is hangsúlyozza, hogy a Semleges kérdésének tárgyalásmódja Blanchot-nál sokkal jobban illik a fiatal Barthes-hoz, mint Sartre-nak az irodalomról mint közvetlen következményekkel járó *praxis*ról alkotott nézetei. Sartre, mint mindig, a totalizálás dialektikájában gondolkodik. Totalizálni akarja az olvasókat és a nyilvánosságot, az író és a közéleti embert, a politikát és az irodalmat, a morált és az elkötelezettséget, s ezért logikusan távolodik el a modernitástól. („Beteg szavakról” ír például, amelyeket „meg kell gyógyítani”, a modern irodalmat pedig úgy jellemzi, mint amely gyakran „a szavak rákbetegsége”).⁴ Barthes azért gondolta összeegyeztethetőnek saját gondolatmenetét Sartre irodalomszemléletével, mert – a filozófustól többé-kevésbé függetlenül –, számára is központi jelentőségű volt a *felelősség* fogalma. Már 1947-ben írt „a nyelvtan felelősségéről” a *Combat* hasábjain; míg azonban Sartre az irodalom közéleti, szociális felelősségét emeli ki, Barthes-nál a moralitás áttevődik az irodalmi formákra, a formák használatára. A nyelvészetből átvett „nulla fok” kifejezés pedig arra ad alkalmat, hogy az irodalom felelőssége mint utópia jusson kifejezésre.

„Itt egy új humanizmus lehetséges körvonalait látjuk kirajzolódni: az emberek és az író beszédének kibékülése foglalja el az általános gyanakvás helyét, amely a nyelvezetet sújtja az egész modern irodalomban. Az író csak akkor vallhatja teljességgel elkötelezettnek magát, amikor költői szabadsága olyan nyelvi környezetbe helyeződik, amelynek határai a társadalom határai, nem pedig egy konvenció vagy közösség határai: másként az elkötelezettség mindig névleges marad; egy lelkiismeret üdvét vállalhatja, de nem alapozhat meg cselekvést. Mivel nincs gondolat nyelv nélkül, a Forma az irodalmi felelősség első és utolsó instanciája, és mivel a társadalom nincs kibékítve, a szükségszerű és szükségszerűen irányított nyelvezet intézményesíti az író léthelyzetének széttéptettségét.”

Esszéjének utolsó mondatában mindehhez hozzáteszi, hogy az „Új Irodalom csak azért találja fel nyelvezetét, hogy örökké terv maradjon: az Irodalom a nyelv Utópiája lesz”.⁵

Az afirmált utópikus mozzanat különíti el egyértelműen Barthes-ot Sartre-tól és Blanchot-tól egyaránt. Sartre-nál az utópia átalakul az „emberi realitás” ontológiai jellemzőjévé, vagyis a jövőre irányultsággá, a *pro-jektum* jövőbe vetettségévé, amely nem más, mint végeérhetetlen küzdelem egy szocialisztikus társadalmi létezményért. Az irodalomnak annyi szerepet juttat ez az elképzelés, hogy a maga részéről bekapcsolódhat ebbe a küzdelembe (akkor önmagát is megváltja), vagy távol maradhat tőle (ez esetben nem egyéb, mint a nyelv rákos kinövése). Blanchot nagyon is érzékeny az irodalom és általában véve a művészet utópikus mozzanataira, de nála ez egyértelműen ámitás csupán. A nyelv és a lét egymásba fonódó igazságának maszkírozása,

⁴ Éric Marty: *Roland Barthes, le métier d'écrire*. Seuil, Paris, 2006. 114-115.

⁵ R. Barthes: *Az írás nulla foka*. Id. kiad. 46., 49.

elviselhetővé tétele, nem pedig egy „ádami” társadalom álmának egyetlen lehetséges átmentése, mint Barthes-nál.

Míg tehát a szakirodalom évtizedek óta bevett tényként hivatkozott Blanchot Barthes-ra tett hatására, ellenkező előjellel nem nagyon vizsgálták szellemi kapcsolatukat. Pedig *Az eljövendő könyv* negyedik fejezetének (*Merre tart az irodalom?*) második részében, amely *A nulla pont keresése* címet viseli, Blanchot világosan megfogalmazza, milyen fontosnak tartja Barthes könyvét. Az írás nulla fokáról azt írja, hogy „egyike azon ritka könyveknek, amelyekben az irodalom jövője íródik”. Ismerteti a nyelv, a stílus és az írás barthes-i fogalmait. Elmondja, hogy a nyelv és a stílus ebben az értelmezésben még irodalmon inneni kategóriának számít; a nyelv minden ember, az író és a nem író számára is közvetlen adottság, amely ugyanakkor térben és időben messze túlterjed az egyénen. Tanúskodik arról a történelmi állapotról, amelybe bele vagyunk vetve, „amely körülvesz és meghalad bennünket (...) és nagyon távol van minden kezdettől”. A stílus ezzel szemben lényünk homályos részéhez tartozik, testi mivoltunkban gyökerezik, „magányos nyelvezet, amelyen testünk, vágyakozásunk, titkos és önmagunkra záródó időnk preferenciái szólalnak meg vakon”. Azért irodalom előtti ez is, mert az író a stílusát sem maga választja, ahogyan a nyelvet sem, amelyen ír. A stílus olyan az írói nyelv szempontjából, mint az arckifejezés: megadja hordozójának azt az egyediséget, amelyről felismerhetjük.

Az irodalom az *írással* veszi kezdetét. Az írás a barthes-i felfogásban rítusok egy bizonyos együttesét jelenti, azt a „szertartásrendet”, amely a kifejezni kívánt tárgytól vagy annak kifejezőmódjától függetlenül bejelent egy *eseményt*. Mégpedig annak az eseményét, hogy az adott szöveg *irodalom*. Blanchot hangsúlyozza, hogy az írás nem összetévesztendő a retorikával, vagy legalábbis „egy sajátos retorikáról van szó, amelynek az a rendeltetése, hogy tudunkra adja: beléptünk abba a zárt, különálló és megszentelt térbe, amely nem más, mint az irodalmi tér”.⁶ Emlékeztet Barthes elemzésére a beszélt nyelvben nem használt egyszerű múlt idő szerepéről. Ha egy francia regényíró ezt a nyelvtani formát használja, azzal nemcsak azt jelzi, hogy éppen a prózairás művészetét gyakorolja, hanem azt is, hogy elfogadja a „narráció lineáris és logikus időbeliségét”. Az ilyen szerző mintegy biztonságba helyezi magát egy jól körülhatárolt történeten belül, amelynek volt kezdete és egészen biztosan lesz valamilyen befejezése. Ahogy hajdanán a színek, a vászon vagy a perspektíva azt hivatottak jelezni: ez itt festészet, az egyszerű múlt idő vagy egyes szám harmadik személy privilegizált használata arra hívja fel a figyelmünket, hogy itt és most egy *regényt* olvasunk.

Figyelemre méltó, hogy Blanchot minden fenntartás nélkül elfogadja ifjabb pályatársa kissé naivan leegyszerűsített vízióját „arról a korról” (ugyan mettől meddig is tarthatott?), amikor az írás fogalmát „ártatlan” közmegegyezés övezte. A nyelv ekkor mindenki számára azonos terepet jelentett volna; az írók egyetlen célja ennek a közös nyelvnek a tökélyre emelése volt, mondandójuk mind pontosabb kifejezése. Egység volt az írói elszánásban, ugyanaz a morál határozta meg az irodalmi aktivitást. Ez az egység veszett volna oda „mára”. Aki úgy dönt, hogy írni fog, olyan térként érzékeli

⁶ Maurice Blanchot: *La recherche du point zéro*. In: Uő.: *Le livre à venir*. Gallimard, Paris, 1971. 302.

az irodalmi írásmód „templumát” (Blanchot kifejezése), amelybe belépve egy csomó kényszernek van kitéve. Ez a szertartásrend szinte a felismerhetetlenségig átalakítja a szabályi szerint megszólaló kifejezésmódját; olyan intenciókat kölcsönöz az általa leírtaknak, amelyekről esetleg fogalma sincs. Az írás tékje „ma” tehát már nem egy közmegegyezésnek örvendő praxis művelése egyre magasabb fokon, hanem kinek-kinek az egyéni számvetése azzal, hogy milyen szolgálattal jár az irodalom „szentélyébe” való belépés. Megeshet, hogy írni annyit jelent: leromboljuk a templomot, mielőtt tovább építenénk. „Az írás végső soron annak a megtagadása, hogy átlépjük a küszöböt, vagyis hogy [a hagyományos értelemben – A. G.] „írjunk”.⁷

Ismerve Barthes gondolkodásmódjának későbbi fejlődését, nehezen kerülhetjük el az egyik leghírhedtebbé vált és egyben legtöbbet vitatott kijelentésének felidézését. 1977 januárjában, a Collège de France-on tartott székfoglaló előadásában állította, hogy a nyelv „nem reakciós vagy haladó; egészen egyszerűen fasiszta; mert a fasizmus nem a megakadályozása annak, hogy valamit mondjunk, hanem annak a kényszere, hogy mondjuk”.⁸ Blanchot pontosan interpretál: az ötvenes években a nyelv kényszerítő mechanizmusainak sajátos terepe még maga az irodalom mint intézmény Barthes felfogásában. Ezt a gondolatot radikalizálja negyedszázaddal később az idézett (és sokak számára elfogadhatatlanul túlzó) formulában. Blanchot mindenesetre azt ünnepli Barthes koncepciójában, hogy érthetőbbé és világosabban láthatóvá teszi az egység elvesztését, amitől a „jelen irodalma” szenved, és amire ugyanakkor olyan büszke. Az írás minden egyes író személyes problémájává vált. Az irodalmárokat már nem csupán a világnézet, a tehetség mértéke, a sajátos világtapasztalat választja el egymástól. Felismerik, hogy az irodalmi írás nem áttetsző formák együttese, hanem egy egész világot jelent, amelyben „bálványok uralkodnak”, előítéletek szunnyadnak, és olyan láthatatlan erők működnek, amelyek minden szándék kimenetelét megváltoztatják. Ez mindenkit arra ösztönöz, hogy lerombolja ezt a világot, hogy megpróbálja a saját írásmódját „megtisztítani” az irodalmi nyelvhasználat intézményesült formáitól, vagy még inkább – teszi hozzá Blanchot – arra, hogy üresen hagyja a helyét. Ez lenne „az írás nulla fokának” Barthes-féle értelme szerinte: úgy írni, hogy általa arra a pontra juttatjuk az irodalmat, ahol eltűnik, ahol már nem kell tartanunk a ránk kényszerített hazugságaitól. A nulla fok az a semleges tartomány, amelyet némelyik író tudatosan, mások tudtukon kívül próbálnak felkutatni; és ez a kutatás vezet némelyeket az elhallgatáshoz.

Blanchot eddig a pontig csupán követi Barthes elemzését; ezt követően azonban arra törekszik, hogy (a saját kifejezésével) „totális tapasztalattá” szélesítse ki a belőle adódó következtetéseket. Az író tehát megpróbál visszatérni „ahhoz a közvetlen, vagy inkább magányos nyelvhez, amely ösztönösen beszél benne”. Ám mit is jelentene voltaképpen ez a visszatérés? A „közvetlennék” látszó nyelv valójában egyáltalán nem közvetlen, hanem történelemmel, sőt irodalommal telített. (Látjuk, a „nyelvi megelőzöttség” gondolatát nem a Gadamer utáni hermeneuták és befogadásesztéták találták ki...) Még nagyobb probléma azonban, hogy amint az író meg akarja ragad-

⁷ I. m. 303.

⁸ R. Barthes: *Oeuvres Complètes*. Tome III., Seuil, Paris, 1995. 803.

ni ezt a nyelvet, azonnal megváltoztatja a természetét – ez az „ugrás” maga az irodalom, mondja Blanchot. A mindennapi nyelvhasználat elérhetővé teszi számunkra a dolgokat, vagyis a realitást, míg ő maga eltűnik, láthatatlanná válik ebben a használatban. Hajlunk arra, hogy a „fikció” nyelvét hasonlóképpen kezeljük, vagyis hogy a szavaknak ugyanolyan jelentést tulajdonítsunk, mint a köznyelvben. Elegendő leírunk a „kenyér” vagy az „angyal” szót, és máris érezzük a kenyér ízét, fantáziálunk az angyal szépségéről; ám ennek súlyos ára van. Az a világ, amelyben csupán használjuk a dolgokat, összeomlik, a dolgok végtelenül eltávolodnak önmaguktól, azzá a megragadhatatlan valamivé változnak át, amely a képek sajátja. Ez azzal jár, hogy a fikció nyelvében nem mondhatok többé problémátlanul „ént”, mert nem vagyok már önmagam. Amit a fikcióban birtokba veszek, az kétségkívül az enyém, de azzal a feltétellel, hogy én magam is az a lét leszek, amelynek a révén megközelítem a fikcionált tárgyat, vagyis kiakolbólít magamból (*dessaisit de moi et de tout être*). Az irodalmi tapasztalat beszélő instanciából létté változtatja a nyelvet. A nyelvezet így „a lét munkátlan mélyévé változik, azzá a közzé, amelyben a név létté lesz, de nem jelent és nem is leplez le” többé.⁹

Ez az átalakulás azért is félelmetes, magyarázza Blanchot, mert jóformán megragadhatatlan és szüntelenül álcázza magát. Az „ugrás” közvetlen, de – talán éppen ezért, tehetjük hozzá – semmilyen módon nem verifikálható. Tudjuk, hogy csak akkor írunk, ha ez az ugrás megtörtént, de ahhoz, hogy megtörténjék, először írni kell „a végtelenségig, a végtelenből kiindulva”. Ha a beszélt nyelv természetes ártatlanságához próbálunk visszatérni, akkor úgy viselkedünk, mintha ez az átalakulás egy mozdulatlan jelenség volna a dolgok világában, holott éppen ennek a világnak a semmije. Olyan hívás, amelyet csak akkor hallunk meg, ha maguk is megváltoztunk, olyan döntés, amely kiszolgáltatja az eldöntetlennek azt, aki hordozza. Az, amit Barthes „stílusnak” nevez, teszi hozzá, az a zsigeri, ösztönös, tikos bensőségünk által hordozott nyelvezet, amelynek a legközelebb kellene esnie hozzánk, valójában a legkevésbé elérhető számunkra. Tudniillik ahhoz, hogy megragadjuk, nem csupán az irodalmi nyelvet kellene eltávolítanunk, hanem el is kellene hallgattatnunk „a szüntelen beszéd üres mélységét”, a bennünk állandóan beszélő hangot.

„Az irodalom tapasztalata totális tapasztalat, kérdés, amely nem tűr korlátokat, nem engedi, hogy stabilizálják vagy például nyelvi kérdéssé redukálják (hacsak ebből az egyetlen nézőpontból nem rendül meg minden). Önnön kérdésének szenvedélye, és akire vonzást gyakorol, azt arra kényszeríti, hogy teljes mivoltában belépjen ebbe a kérdezésbe.”¹⁰

Nyilvánvaló, hogy Blanchot ebben a vonatkozásban tágitja ki filozófiailag Barthes elgondolását. Proust példáján érzékelteti az irodalom redukált, illetve totális tapasztalata közötti különbséget. A La Bruyère és Flaubert nyelvén beszélő Proust az elidegenedett irodalmi nyelvhez kapcsolódik, majd fokozatosan eltávolodik attól, mégpe-

⁹ M. Blanchot: *La recherche...* Id. kiad. 305.

¹⁰ I. m. 306.

dig úgy, hogy folyamatosan ír, főleg leveleket. Ám ki szólal meg ebben a folyamatos írásban? Az, akit ennek az írásnak az alanyaként Proustnak nevezünk, voltaképpen a „valaki más”, magának az írásnak az igénye, ameyl Proust nevét használja. Nem „kifejezi” Proustot, hanem a „Másikká” teszi önmaga számára, megfosztja önmaga birtoklásától.

Az, amit Blanchot az irodalom tapasztalatának nevez, nem szerezhető meg az által, hogy gyanakvással kezeljük az irodalmi konvenciókat, a meggyökeresedett formákat, a rituális képeket és egyéb megoldásokat. Az irodalom intézményrendszerét működtető szövegek áradata nem visz közelebb, de nem is távolít el ettől a totális tapasztalattól. Nem is attól függ, hogy az adott szöveg, amellyel éppen dolgunk van, a „mesterségbeli tudás” magasabb vagy alacsonyabb fokán helyezkedik-e el. Blanchot azért tartja „fontos reflexiónak” Barthes töprengését az írás nulla fokáról, mert úgy véli, az utóbbinak talán sikerült rámutatnia arra a mozzanatra, ahol az irodalom megragadhatja önmagát. De eltérően a barthes-i elképzeléstől, szerinte az irodalom ezen a ponton nem pusztán üres (*blanche*), hiányzó és semleges írássá változnék, hanem maga lenne a „semlegesség”. Hogyan is kell értenünk ezt a semlegességet? Ahogy a Blanchot számára legfontosabb fogalmaknál már megszokhattuk, a „meghatározás” ezúttal is paradoxonok révén történik. A semlegesség az, ami soha nem hallható, ugyanis amikor a semlegesség beszél, csak az készítheti elő a hallás feltételeit, aki elhallgatásra kényszeríti. Amit ilyenkor mégis „hallani” lehet, az a semleges beszéd, amely „mindig mondódott, szüntelenül mondódik és nem hallható; ez az a gyötrelme, amelynek előérzetéhez Samuel Beckett írásai révén közelíthetünk”.¹¹

Egyértelmű, hogy Blanchot elfogadja Barthes elméleti megközelítésmódját (amely egyébként részben az ő Mallarmé-tanulmányára épül), ám súlyos filozófiai, ontológiai mozzanatokkal egészíti ki, vagy inkább ebben az irányban fejleszti tovább. Idézett könyvében Éric Marty megmutatja, hogy a maga részéről Barthes sem vesztette el a kapcsolatot Blanchot semleges-fogalmával. A *Beszéd-töredékek a szerelemről* kapcsán Marty azt vizsgálja, hogy mennyiben követi Barthes Blanchot-nak azt az elgondolását, amelyet *A képzeletbeli két változata* című írásában fejtett ki.¹² Rögtön felismerhető, hogy a „kép” és az „irodalmi tapasztalat” blanchot-i koncepciója közös töről fakad. „A kép a világ semlegességét és eltörlődését követeli, azt akarja, hogy minden térjen vissza a közömbös alapba, oda, ahol semmi nem mutatkozik.” Mint láthattuk, azok a szövegek, amelyeknek sikerül kapcsolatot teremteniük a totális irodalmi tapasztalattal, szintén a világ semlegességét és eltörlődését igénylik. Az ilyen szövegeket létrehozó író neve (például Prousté) voltaképpen ezt az írás-igényt jelöli. Mit tesz még a kép? „A kép boldogsága, hogy határt von a meghatározhatatlan köré.” A kép „egyik szerepe” tehát az, hogy

„lecsillapítsa és emberivé formálja az alaktalan semmit, melyet a lét megsemmisíthetetlen maradéka taszít felénk. Megtisztítja, befogadja,

¹¹ I. m. 307.

¹² M. Blanchot: *Az irodalmi tér* (Horváth Györgyi, Kicsák Lóránt és Lőrinszky Ildikó fordítása). Kijárat, Bp., 2005. 211-218.

szeretetre méltóvá teszi, és ezzel azt a hitet kelti bennünk – egy boldog álomban ringatózva, melyre a művészet oly gyakran kínál alkalmat –, hogy a valóságtól távol és közvetlenül mögötte mint tiszta boldogságot és csodás megelégedettséget találjuk az áttetsző és valószerűtlen örök-kévalóságot”.¹³

Talán nem tévedünk nagyot, ha a képnek ezt a „boldogító” szerepét az irodalom mint intézmény funkciójával rokonítjuk. Az irodalmi rítusok elsajátítása és alkalmazása, a játékszabályok és előfeltevések elfogadása, a konvenciók felismerése és akceptálása révén jön létre az irodalmi műveknek az a sokasága, amelyek között vannak jók és rosszak, fércművek és magas mesterségbeli tudásról árulkodók, szomorúan vagy vidáman végződők. A formák boldogító ereje (akárcsak a képe) abban rejlik, hogy „határt vonnak” az alakatlan, a meghatározhatatlan köré, domesztikálják a lét nyers tapasztalataként jelentkező semmit.

Általában azt képzeljük – így Blanchot –, hogy a kép a tárgy után jön minden vonatkozásban. Eszerint a tárgynak, amelyet a kép „ábrázol”, léteznie kell a képet megelőzően, de a kép elkészülte után is. Ugyanakkor a tárgyról (a tárgy „után”) készült kép mintegy a tárgy helyettesítőjének, derridai szóval, pótlékának tekinthető. Mindenesetre a tárgyat a róla készült kép létmódjában nem érintené. Blanchot ellenben éppen amellet érvel, hogy a tárgynak a kép által végrehajtott eltávolítása nem pusztán helyváltoztatása valaminek, ami ugyanakkor azonos maradna önmagával. „Az eltávolodás itt a dolog lényegét érinti.” A képpé vált dolog egy pillanat alatt „megfoghatatlan, időszzerűtlen és közömbös lett”. A dolog a kép által távollétében, vagyis mint eltávolodás jelenlevő. A világ átadja a makulátlanságnak (*désœuvrement*) és nem számol vele többé. Eltávozik belőle az igazság, és „visszaköveteli magának az elemi szféra, a tárgyat képpé avató elszegényedés és gazdagodás”.¹⁴ A tükörkép azért tűnik szellemibbnek a tükrözött tárgynál, mert a tárgy létezésétől megszabadított jelenléte, anyag nélküli formája, a tárgy ideális kifejezése, amennyiben önmagának testetlen hasonmása.

Marty úgy értelmezi a kép kettős funkcióját, hogy éles (Blanchot-nál meggyőződésem szerint élesebb) értékkülönbséget tételez közöttük. A kép elsőként megjelölt szerepét „szervilisnek”, humanizálónak, a világ és a reprezentáció szolgálatában állónak minősíti. A kép a gyakorlati életben éppen azért bizonyul annyiféleképpen használhatónak, mert a segítségével akkor rendelkezünk a dolog felett, amikor már nem maradt belőle semmi (vagy amikor a semmi maradt belőle). A másik funkciójában működtetett kép ellenben szétbontja az embert és az ábrázolást visszavezeti a helynélkülihez (*nonlieu*), a semmihez, a semlegeshez, a hiányhoz mint jelenléthez. Ahhoz a semlegeshez tehát, amelyből elpárolgott a világhoztartozás; ez magyarázza (gondoljunk csak a tükörkép-példára), hogy ez a semleges meghatározatlan és faszcináló közeg (*milieu indéterminé de la fascination*).¹⁵ Marty kétségkívül eltúlozza az

¹³ I. m. 211.

¹⁴ I. m. 212.

¹⁵ É. Marty: *Roland Barthes...* Id. kiad. 279.

első funkció negatív felhangjait, egyfajta szimpla elidegenedés-kritikát lát benne. Pedig Blanchot-nál nincs ilyen mérvű értékkülönbség a kép kétféle szerepe között, és főként nem keveri bele a gyakorlati felhasználás kérdését. (Feltételezem, hogy Marty a *Mitológiák* Barthes-jának szellemében olvasta ezt az esszét.) Abban viszont igaza lehet, hogy a barthes-i „szerelmes szubjektumban” megtaláljuk a kép mindkét funkcióját. Egyrészt a domesztikált képet, a sztereotípiát; a képet mint az ostobaság (*bêtise*) inkarnációját, valamint a semleges formátlan régióihoz közelítő képet is. De a kettő összefügg, mert az első nyit utat a másodikhoz: a képpé vált világot a szerelmes nem uralja többé. A sztereotípiák – vagyis a képek mint a „realitás” egysíkú reprodukciói – átalakulnak a megigézetség, a dermedt mozdulatlanság, a radikális magárahagyatottság gyakorlatává.

„Így, szemben azzal, amit Blanchot állít, nem két képi rezsim lenne, hanem csupán egy. Vagy inkább azt mondhatnánk, hogy a szerelmes alany, kiszolgáltatva a kép transzcendenciájának, nem rendelkezik a kép kettős rendjével, mivel a Kép számára – már kezdjük felismerni – kettes szám nem létezik.”¹⁶

Az írás nulla fokát több mint két évtized választja el a *Beszédtöredékektől*. Ez alatt a majd negyedszázad alatt (az előbb említett példa tanúsága szerint) Barthes nem szűnt meg párbeszédet folytatni Blanchot semlegesség-konceptciójával, amelyet minden művében kissé a saját képére formált. Ez a dialógus azokban az előadásokban teljesedett ki, amelyeket 1978 tavaszán tartott a Collège de France professzoraként. De az már egy másik Barthes és egy másfajta adósság lerovása Blanchot-nak.¹⁷

¹⁶ I. m. 282.

¹⁷ R. Barthes: *Le Neutre*. Cours au Collège de France (1977-1978). Seuil/Imec, Paris, 2002.

A SZÖVEG MINT ELEVEN TEST

Ebben az esszében azt szeretném javasolni, tekintsük a szöveget élő testnek, amelyet az író és az olvasó közösen hoznak létre, de nem irányítanak. Az az előfeltevésem, hogy ez az olvasási stratégia rávilágít a szöveg egy olyan dimenziójára, amely rejtve marad előlünk, ha az író termékeként, esetleg az író és az olvasó közötti interakcióként vagy „nyelvi játékként” közelítünk hozzá. Tulajdonképpen azt szeretném, ha a szövegre egyáltalán nem úgy gondolnánk, mint valaminek vagy valakinek a termékére vagy eredményére.

Amikor valamit (vég)termékként fogunk fel, a figyelmünk elkerülhetetlenül arra irányul, ami vagy aki létrehozta azt, legyen az (ebben az esetben) az író, az olvasó, mindkettő vagy maga a nyelv. Azonban minőségbeli különbség van aközött, hogy valamilyen termékhez viszonyulunk-e vagy egy per se jelenséghez. Természetesen ez utóbbi esetében sem feltételezzük, hogy senki vagy semmi nem hozta létre, sokkal inkább a tekintetünk az, amely másféle gyújtópont köré rendeződik. A villámot tartathatjuk a felhőkben összegyűlő ellentétes elektrostatikus töltés következményének (mert az is) és ezzel megfigyelhetünk egy légköri kisülést; vagy felidézhetjük az összes mitológiai és/vagy kulturális utalást, ahol megemlítik vagy megszemélyesítik a mennykővet (amely mind helytálló és ide vonatkozik), de mindkét esetben valószínűleg éppen annak az egyedi és megismételhetetlen villámlásnak nem leszünk tanúi, amely épp a szemünk előtt villan fel.

Azt szeretném, ha a szöveg mint jelenség minél élesebb érzékelésére összpontosítanánk. Az az előfeltevésem, hogy ezen olvasási stratégiával a textus olyan dimenzióját tapasztalhatjuk meg, amely egyébként elkerülné a figyelmünket. Amikor ugyanis úgy viszonyulunk a szöveghez, mint ami „kijelent”, „kifejez” stb., akkor úgy tekintünk rá, mint olyasvalamire, amit valaki (vagy valami) rajta kívül álló kontrollál. Ez a külső entitás lehet az író vagy maga a nyelv, azonban az, ami valaki vagy valami más irányítása alatt áll, soha nem azonos önmagával, mivel az őt irányítót testesíti meg. A szerző és írása közötti ilyen kapcsolat allegóriájaként szeretném megvizsgálni a gölem történetének Ashliman által leírt verzióját.¹ E változat szerint a 16. századi Prágában élt egy Lów nevű rabbi, aki a közösség vezetőjeként meg akarta óvni a gyülekezetet az antiszemita támadásoktól. Éjjel-nappal segítségért imádkozott.

„Egy éjjel a rabbi különös hangot hallott: 'Készíts egy agyagszobrot, és híúsítsd meg a gonosz tervet, amelyet Izrael népe ellen forralnak.' Adar havának huszadik napján, a világ teremtésének ötezer háromszáznegy-

¹ Prof. D. L. Ashliman: *The Golem – A Jewish Legend*. Lásd: <http://www.pitt.edu/~dash/golem.html>

venedik évében, az éjjél utáni negyedik órában, a rabbi és három társa a város melletti folyóhoz mentek, és ott agyagot találtak, abból ember formájú szobrot készítettek, amely három könyök magas volt, és a hátán feküdt a földön. Ezután véghezvitték a kapott utasításokat, végül a rabbi hétszer körüljárta a szobrot, és a három ember utána mondta a Genezisnek ezt a mondatát: 'És formálta vala az Úr Isten az embert a földnek porából, és lehellett vala az ő orrába életnek lehelletét. Így lön az ember élő lélekké'. (2 Móz 7) Mikor e szavak elhangzottak, a gólem felült és kinyitotta szemét."²

A rabbi Józsefnek nevezte el, „József Sheda emlékére, aki a Talmud szerint félig ember és félig szellemi lény volt, és aki a rabbik szolgálatában sokszor megmentette népünket”.³ A gólem minden tekintetben hasonlított egy emberi lényre, mindent halott és értett, de „nem adatott meg neki a beszéd hatalma”.

„Löw rabbi később a gólem megalkotásához kötődő több részletet is felidézett. Éppen mielőtt befújta volna az élet leheletét az agyagszobor orrán át, két szellemi lény jelent meg előtte: József démon és Jonatán démon. A rabbi az elsőt választotta, mert ő a Talmud szerint már korábban is a rabbik védelmezőjének bizonyult. Azonban így sem tudta felruházni a gólemet a beszéd hatalmával, mert az élet, amely bejárta testét inkább állati vitalitás, mintsem lélek volt. (...) A gólemnek nem voltak sem jó, sem rossz hajlamai. Bármit is cselekedett, kényszerből tette, és azért, mert attól félt, hogy porrá és semmivé lesz megint.”⁴

A gólemmel ellentétben az eleven szöveg nem áll sem az író, sem az olvasó irányítása alatt: nem azonos a szerző szavainak „anyagi létformájával”. Minél jobban belemerül az írásba, annál inkább ráésszém, hogy az, amit ír, nem a sajátja. A szöveg látszólag magától gyarapszik, változik, megtorpan vagy folytatódik – végül teljesen kivonja magát az írói kontroll alól.

Mit irányít(hat) hát a szerző? Természetesen ő dönti el, mikor ír, kinek és (kezdetben, legalábbis) hogyan. A szövegnek szüksége van mindenre, ami az írónak sajátja: személyiségére, műveltségére, stílusára. Ha nem mer megnyílni és védtelenné válni az ismeretlennel és a váratlannal szemben, ha nem kész felfoszítani ismerős, jól körülhatárolt énjét, akkor nem képes valódi szövegnek életet adni.

A gólem történetére úgy tekintek, mint egy olyan írásmód allegóriájára, ahol a szerző a textust valami médiumának tekinti, legyen ez ő maga vagy „isteni sugallat”.

² I. m.

³ I. m.

⁴ Amikor a gólemnek olyan küldetése volt, amely során láthatatlannak kellett lennie, Löw rabbi egy agyagból készült talizmánt akasztott a nyakába, így a gólem mindent látott ugyan, de őt nem láthatta senki. Amikor aztán meghozták a törvényt, amely védelmet biztosított a zsidó közösségnek, a rabbi és két embere újból elvégezték a szertartást, amellyel a gólemet életre keltették, de ezúttal visszafelé haladva, s a visszaváltozott élettelen agyaggá.

Ha az írás folyamatát ebből a szemszögből nézzük, akkor a „végeredményt” csupán terméknek látjuk. Ekkor a szerző csakis saját magát tartja aktív vagy kreatív szereplőnek, a textus az ő közvetítő közege, az olvasó pedig hozzáértő vagy kontár, attól függően, mennyire felel meg az író elképzelésének. A szöveg és az olvasó nagyon szűk határok közé kényszerül, jelentőségük elenyészik a szerzőével szemben. Ebben a megközelítésben az írás feleslegessé válik, hiszen a valódi „közönség” maga az író: csak ő tudja „jól olvasni” saját magát. Ha nem tud kiszabadulni az írói irányítás alól, akkor nem lesz az írás valódi szöveggé, csupán több-kevesebb egymás után következő szó marad – ezért tökéletes példa a gólem allegóriája. Ez a történet ugyanis valójában nem is szöveg – csak papírra vetették, s nem az írásból, az írás során öltött testet.

Amíg a szerző kézben tartja az írás folyamatát, addig csupán valamilyen előírást vagy szertartást követ, s ekkor nem számít, hogy az sajátja-e vagy valaki másé. Az eredetiség sohasem az Ugyanabból származik, hanem a Másból, és megköveteli, hogy elismerjünk és befogadjunk valamit, ami az ismeretlenből és ismeretlenül érkezik. Ez a Más természetéből adódóan olyasmi, amit az író nem tud magáévá tenni, olyasmi, ami mindig „idegen” marad. A valódi kreativitás során az alkotó rádöbben, hogy sohasem teljesen azonos önmagával. Ez pedig olyan tapasztalat, amelyen a szöveg és az író osztoznak.

De hogyan is kerülhet ki a szöveg a szerző irányítása alól? Ez legbenső attribútuma bármely és minden egyes alkotói folyamatnak. Amíg a művész irányít, addig nem eredeti. A valóban kreatív írói tapasztalatra példaként szeretnék kitérni egy másik történetre, Mary Shelley *Frankenstein* című regényére. A könyv a Walton kapitány és húga közötti levelezéssel indul – ezek a levelek foglalják keretbe Victor Frankenstein narratíváját. Walton felfedezőútra indul az Északi Sarkra, s itt találkozik Frankensteinnel, aki elmeséli neki történetét. Walton távolról a szörnyet is megpillantja, így látóterében egyesíti az alkotót teremtményével:

„Egy szán volt ott, szakasztott olyan, mint amelyet láttunk; az éjszaka sodródott mellénk egy jókora jégtáblán. Elébe fogva egyetlen eleven kutya, de a szánon ült valaki, s a matrózok épp arra igyekeztek rávenni őt, hogy szálljon a hajónkra. Ez az ember [Frankenstein] azonban, a másik utazótól eltérőleg, nem látszott valamely fölfedezetlen sziget vad lakójának, ez európai volt.”⁵

Frankenstein az Ingolstadt-i Egyetem diákja, ahol – édesanyja tragikus halála után – olyan kísérletekbe kezd, amelyek életre kelthetik az élettelen anyagot:

„Csak hallgattam, s megfigyeltem, elemeztem az oksági kapcsolat minden apró kis részletét, amint az az életből a halálba és a halálból az életbe való átmenet során megnyilvánul, mindaddig, míg a vaksötétben

⁵ Mary Shelley: *Frankenstein, vagy a modern Prométheusz* (Göncz Árpád fordítása). Szukits Könyvkiadó, 1995. 16.

hirtelen belém nem hasított a felismerés fénye – olyan ragyogó és csodás volt e fény, hogy miközben megszádltem a világában élém táruló távlatoktól, meg is voltam lepve: oly sok lángeszű ember közül, aki ugyan ebben az irányban folytatta kutatásait, épp énnekem és csak nekem adott meg e döbbenetes titok fölfedezése. (...) Sikerült fölfednem az életnek és az élet keletkezésének okát. Sőt annál is többet. Rádöbentem, magam is képes vagyok életet adni az élettelen anyagnak.”⁶

Nemcsak korának tudományos vívmányait használja célja elérése érdekében, hanem alkímiai értekezéseket is tanulmányoz:

„Mikor hazaértem, az volt az első dolgom, hogy megszerezsem a szerző [Cornelius Agrippa] valamennyi művét, majd Paracelsus és Albertus Magnus könyveit is. Élvezettel olvastam és tanulmányoztam e szerzők vad elmeszüleményeit. Olyan kincsnek hittem őket, melynek létezéséről rajtam kívül csak kevesen tudnak. Már mondtam volt, mindig is sóvár vágyt élt bennem, hogy behatoljak a természet titkaiba. A modern bölcselek sosem elégitettek ki, minden iparkodásuk és sok csodálatos fölfedezésük ellenére sem. Hisz Sir Isaac Newton is, mint mondják, elismerte, úgy érzi magát, mint a gyermek, aki kagylókat szedeget az igazság hatalmas és fölfedezetlen óceánjának partján.”⁷

Frankensteint nem véletlenül érdekli az alkímia:

„vasszorgalommal láttam neki a bölcsek köve és az életelixír keresésének, ám a kettő közül hamarosan az utóbbi kötötte le minden figyelmemet. A gazdagság méltatlan cél, de micsoda dicsőség, micsoda fölfedezés lenne, ha megszüntethetném a test betegségét, és sérthetetlenné tehetném az embert mindennel szemben, kivéve az erőszakos halált!”⁸

C. G. Jung szerint az alkímia egy olyan Mély Én (Selbst, Self) transzcendens kutatása volt, amelyet nem béklyóznak meg az evilági törvényszerűségek, hanem mindentől szabad egy dimenziókon túli dimenzióban.⁹ E keresés egyik szimbóluma a bölcsek köve volt, mert a kő a természet olyan része, amely állandónak és örökkévalónak tűnik. Az alkimisták számára minden természeti jelenség metaforikus jelentéssel bírt, „tudományukkal” pedig egy olyan különleges „teret” hoztak létre, ahol lélek és anyag találkozhatott és keveredhetett egymással. Az alkímia feltehetően az arab „al-kímia” szóból ered, melynek jelentése „az átváltoz(tat)ás művészete”. Két metaforát használ arra a célra, amelyet kitűzött maga elé, a „bölcsek kövét” és az „élet elixírjét”. Fran-

⁶ I. m. 51.

⁷ I. m. 35.

⁸ I. m. 36.

⁹ C. G. Jung: *Psychology and Alchemy*. Routledge, London, 1968.² (Collected Works Vol. 12.)

kenstein azonban e két metaforát két külön, ráadásul két konkrét célként értelmezi, holott a teremtés titkainak két aspektusát jelölik. A „bölcsek köve”, avagy a közönséges fémek arannyá változtatása a megismerés és önmegismerés folyamatát szimbolizálja, egyes szakaszai megfelelnek a kognitív folyamat stációinak.¹⁰ Az „élet elixírje” pedig, az örök életet adó ital, amely életet lehel a halottakba is, Isten másik fő attribútumára, az örökkévalóságra, valamint az élet teremtésének titkaira utal. Az alkímia végső célja tehát azzá válni, akit Isten teremtett a maga hasonlatosságára, vagyis azzá, aki teremteni, alkotni képes.

Az eredetiség mindig valami külsőből ered, olyasmiből, ami idegen, vagy ami részben beolvasható a személyiségbe, de teljesen sohasem lesz az alkotó ember része. Az író úgy viszonyul ehhez az oda nem illő elemhez munkájában (és személyiségében), mint a kagyló a gyöngyéhez, vagy a sebzett gyógyító a sebéhez.¹¹ Nincs valódi kreativitás a nélkül a krízis nélkül, amelyet az önidentitás határainak átlépése/ átszakadása jelent, s e folyamat metaforikus leírását számos alkímiai értekezésben megtaláljuk.¹² Az a megtapasztalás, hogy valami „idegenség” rejlik az Én legbenső lényegében – valami, ami sohasem válik majd részemmé, s éppen ez minden önazonosság forrása –, ez olyasmi, amiben a szöveg és szerzője osztoznak.

A szerző abban a hiszemben kezdhet az írásnak, hogy ebben a folyamatban ő lesz az egyetlen alkotó (akárcsak Löw rabbi), ám (akár Frankenstein) hamar szemtől szembe találhatja magát egy egyenrangú és független lénnyel, aki maga a szöveg. Frankenstein nem csak a szörny létrehozója, de egyúttal saját maga első olvasója is, az íráson (és olvasáson) keresztül akar magának alternatív testet teremteni. Ezért lesz a lény antropomorf (nem pedig fantasztikus): „Az a csodálatos a valódi irodalomban, hogy az olvasó léthelyzetét az íróéhoz közelíti.”¹³ Frankensteinnek, a szerzőnek, szüksége van szövegére, a szörnyre, hogy igazán találkozhatson önmagával.

A szöveget nem az a feszültség hívja életre, amely a valóság és a ki- vagy elmondható között keletkezik – hiszen bizonyos értelemben minden, ami elmondható vagy leírható, valóság –, hanem az a tér, amely két valóság, az író és az olvasó valósága közé szorul. E két pólus, vagy inkább e két modalitás között kel életre a szöveg. Frankenstein szörnye akkor ébred öntudatra, amikor magára marad s útnak indul – és

¹⁰ Ilyen stációk például (az egyes alkímiai hagyományoktól függően): a *nigredo*, a feketedés vagy rothadás, amikor az alapanyagokat (emlékek, élmények, felfogások) addig kell érlelni, amíg minden homogén, fekete anyaggá sűrűsödik (ez a teljes kétségbeesés állapota, a régi én halála); az *albedo*, a fehérités vagy derítés, amikor a *nigredo* fekete masszájából kiválik az, ami az új én megszületéséhez szükséges, és minden mást elmos az élet vize – ekkor nem csak a hasznos és a haszontalan különül el, hanem a hasznos anyagok is élesen elhatárolódnak egymástól, ez a *distinctio*, a megkülönböztetés fázisa; a *citrinitas*, a sárgulás vagy az ezüst arannyá változása, amikor a Hold kapcsolatba lép a Nappal, amikor a fennmaradó (gyakran ellentétes) elemek elkezdenek egymásba, egy új egésszé olvadni, hogy azután következzen a *rubedo*, a vörösödés vagy megérés fázisa, az új én születése.

¹¹ Aki azáltal tud másokon segíteni, hogy nem gyógyítja be saját sebeit, hanem tudatos viszonyulást, kapcsolatot alakít ki vele.

¹² Vö. Torda István (szerk.): *Magyar Aranycsinálók – Írások az alkímiáról a felvilágosodás korából*. Magvető, Bp., 1980., illetve C. G. Jung: *Az ember és szimbólumai* (dr. Matolcsi Ágnes fordítása). Göncöl, Bp., 1993.

¹³ E. M. Forster: *Anonymity, an enquiry*. Folcroft Library Editions, 1976.

ennek a térnek hiányában marad a gölem mindvégig öntudatlan. Az író részéről nem tudatos döntés kérdése, szabadjára engedi-e művét, hiszen csakis úgy alkothat valódi szöveget, ha életre kelti. Csak az olvasó határozhatja el magát tudatosan (mielőtt könyvet vesz kezébe), hogy egyenrangú létezőként viszonyul-e az íráshoz, de akaratlanul is kapcsolatba bonyolódhat a szöveggel, s az olvasás során is rádöbbenhet, hogy egy másik, eleven lénnel találkozott.

Az olvasó tudatos döntésére példaként szeretném bemutatni dr. Mary Malone-t, Philip Pullman *A titokzatos kés* című regényének egyik szereplőjét. *A titokzatos kés* Pullman *Az Úr sötét anyagai* című trilógiájának második kötete. A könyv legelején Will Parry, egy tizenkét éves fiú megöl egy férfit, aki éppen kirabolja otthonukat. Amikor bujkálni kezd mind a betörő társai, mind a rendőrség elől, egy láthatatlan nyílást fedez fel a levegőben, amely Cittfgazzébe, egy párhuzamos világbeli városba vezet:

„Amikor [a macska] elment, Will átvágott az úton, de szemét le nem vette arról a helyről, amelyet a macska vizsgálgatott. Nem volt könnyű; nem volt semmiféle határozott pont, de amikor odaért, és alaposabban megnézte, már meg is látta.

Legalábbis bizonyos szögből meglátta. Olyan volt, mintha kivágtak volna egy darabot a levegőből, vagy két méterre az út szélétől – egy nagyjából négyszögletes darabot, aminek egy méter sem volt az oldala. Ha az ember egy vonalban volt a folttal, vagyis az élével, jóformán láthatatlan volt, hátulról pedig teljesen láthatatlan. Csak az úthoz legközelebbi oldalról lehetett látni, és még onnan sem könnyen, mert ha átnézett rajta az ember, pontosan ugyanazt látta, ami az innenső oldalán terült el: egy darabka gyepet, amit megvilágít egy utcai lámpa.

De Willnek szemernyi kételye sem volt afelől, hogy az a darabka gyep a túloldalon – egy másik világhoz tartozik. Első pillantásra tudta, éppoly határozottan, mint azt, hogy a tűz éget, és a csokoládé édes. Will valami egészen, merőben, teljesen idegen dologra nézett.”¹⁴

Itt, ebben a másik világban találkozik Lyrával, a szintén tizenkét éves lánnyal, aki hozzá hasonlóan a saját (párhuzamos) valóságából érkezett Cittfgazzéba egy hasítékon át, amelyet édesapja nyitott az égbolton. A város keresztút valamennyi univerzum között. *A titokzatos kés*ben (akárcsak az intertextuális szövegben) párhuzamos világok léteznek egymás mellett, közöttük apró, szinte észrevehetetlen nyílásokkal, amelyeken keresztül a szereplők átléphetnek egyikből a másikba. Ezek a rések azonban nem természetes jelenségek, hanem emberi kéz művei: egy különleges szerszám, a titokzatos kés képes utat nyitni más világokba, vagy bezárni azokat saját magukba, és Will kalandos körülmények között a Titokzatos Kés hordozója lesz.

¹⁴ Philip Pullman: *A titokzatos kés* (Borbás Mária fordítása). Alexandra, Pécs, 2007. 18-19.

„Nemcsak a pengének kell vágnia, hanem a gondolataidnak is. Tedd a következőt: ültess a gondolataidat a kés hegyére. Koncentrálj, fiam. Szedd össze a gondolataidat. (...) Csak a kés hegyére gondold. Ott vagy te magad. Most tapogass vele, nagyon finoman. Olyan kicsiny rést keresel, amit a szemekkel nem láthatsz meg, de a kés hegye rátalál, ha a gondolataid irányítják. Tapogasd a levegőt, amíg a világon a legparányibb rést nem érzed...”¹⁵ „Tapogasd ki a nyílás szélét, ahogy az imént a késsel tapogattad. Csak akkor találod meg, ha a lelked ott van az ujjaid hegyében. Igen finoman érintsd, tapogass, tapogass, míg meg nem találod a szélét. Aztán húzd össze. Ennyi.”¹⁶

Eközben Will világában egy tudós, dr. Mary Malone Lyra ötletétől vezérelve megpróbál számítógépén keresztül kapcsolatba lépni „a sötét anyaggal” (amely a Por¹⁷ másik neve):

„Helló. Nem tudom biztosan, hogy mit csinálok. Lehet, hogy örülség.

A szavak maguktól rendeződtek el a képernyő bal felén – ez volt az első meglepetés. Semmiféle szövegszerkesztő programot nem használt – be sem lépett semmilyen programba –, és akárcsak formázta is a szöveget, nem ő volt az. Érezte, hogy tarkóján meredeznek a hajszálak; tudta, hogy ott van körülötte az épület, a folyosók sötétek, a gépek állnak, különféle kísérletek automatikusan futnak, komputerek mutatnak ki tesztek és örökítik meg az eredményeket, a légkondicionáló rendszer ellenőrzi és beállítja a levegő nedvességét meg a hőmérsékletet, valamennyi vezeték és kábel és cső, az épület ér- és idegrendszere éberen figyel... szinte tudatosan.

Újra próbálkozott.

Szavakkal próbálom ugyanazt, amit előzőleg gondolatban.

Még be sem fejezhette a mondatot, a kurzor ugyanabban a másodpercben a képernyő jobb felére futott, és ez a szöveg jelent meg:

Kérdezz.

Dr. Malone úgy érezte, mintha kilépett volna az ürbe. Egész lényé beleremegett a döbbenetbe. Másodpercekbe telt, mire lecsillapodott, és újra

¹⁵ I. m. 190.

¹⁶ I. m. 193.

¹⁷ Pullman trilógiájában a Por egy anyagszerű jelenség, amely elementáris részecskeként viselkedik, azonban tudattal bír – Pornak a bibliai idézet miatt nevezik: „Porból lettél és porrá leszel” –, ezt a „tudatot” a bűnbeesés (az ember tudatossá válásának) okaként tartják számon.

próbálkozhatott. De még be sem fejezte a kérdést, a válasz máris a képernyő jobb oldalára villant:

Árnyék vagy?	Igen
Ugyanaz vagy, mint a Lyra 'Por'-a?	Igen.
És ez azonos a Sötét Anyaggal?	Igen.
(...)	
Az agy, amely ezekre a kérdésekre válaszol, nem emberi, igaz?	Igaz. De az emberek mindig ismertek bennünket.
(...)	
És beavatkoztatok az emberi fejlődésbe?	Igen.
Miért?	Bosszúból.
Bosszúból?! Ó, lázadó angyalok!	Keresd meg a leányt és a fiút. Ne vesztgesd az időt. Tied a kígyó szerepe.” ¹⁸
A mennybéli háború után... Sátán és az Édenkert – de hát ez ugye nem igaz? Ti tehát ezért – de miért?	

„Tied a kígyó szerepe” – írja a „sötét anyag” egy számítógép képernyőjére, és dr. Mary Malone, a tudós ezt felvállalva lép be Cittagazzéba – a történet egyik kontextusa ugyanis a bibliai bűnbeesés története. Amikor dr. Malone elvállalja a kígyó szerepét, egyúttal nem csak annak van tudatában, hogy saját világa intertextuális szöveggként értelmeződik, hanem annak is, hogy ő maga is szöveggközi utalássá válik. Dr. Malone olyan olvasó, aki hajlandó beolvadni *A titokzatos kés*be. Ez azonban nem öntudatlan ismétlés, nem az „auditív” (a szöveget beszédként rekonstruálni akaró) szubjektum akar „belépni” egy új univerzumba, amit a számára teremtettek: Mary Malone nem Ádámként (vagy inkább Évaként) indul el felfedezni az Édenkertet. Tudatában van annak, miféle szöveget is „olvas”, milyen szerepet játszhat/játszik ott, s hogy az a világ csak akkor lesz a sajátja, ha ő maga is teremtvé válik benne – ha hajlandó osztozni a szöveg testében.

Ebben a megközelítésben a szöveg nem csak „érzékelhető”, de egyúttal eleven testtel bíró létező is. Én is azt szeretném, ha éppen az érzékelésen keresztül viszonyulnánk a szöveghez, és eleven testnek, per se jelenségnek tekintenénk, s nem például kódrendszernek. Mit jelent az olvasó és a szerző számára, ha elsősorban nyelvi jelenségnek tartjuk a szöveget? Ezzel ugyan kikerül a kezünkől az irányítás, azonban azt nem maga a szöveg, hanem a nyelv veszi át.

Az író és az olvasó közötti minden interakció a szövegen keresztül történik, azonban a közvetítés csak egy annak attribútumai közül, s nem definiálja magát a szöveget. A médiumként felfogott írást nevezhetjük „beleértett szövegnek”. A szerzőnek elképzelése van arról, amit ír, s ezt hiszi a szövegének, ugyanúgy, ahogyan a (beleértett) olvasót tartja „az olvasónak”. Az olvasónak is van elképzelése arról, amit olvas, úgy

¹⁸ P. Pullman: *A titokzatos kés*. Id. kiad. 254-257.

hiszi, az nem más, mint mindaz, amit az író szándékosan vagy akaratlanul papírra vetett. Mindig rábukkan a szöveg olyan részleteire, amelyekről úgy véli, az alkotói kontrollt megkerülve kerültek oda, de amelyek az író pszichéjéből erednek – legyen szó hibákról, ismétlődésekről vagy olyasmikről, amelyek a szerző kulturális háttéréből vagy személyes életéből, tudattalanából fakadnak.

A szöveg azonban együtt nő mind az írással, mind az olvasással, vagyis inkább egymásba olvasztja a kettőt. Mert miben/kiben is olvas az író, és mit/kit is ír (át) az olvasó?

Az olvasás már mindig eleve párbeszéd.¹⁹ Először úgy tűnhet, hogy a szerző beszél az olvasóhoz, később mintha az olvasó és az író kommunikálnának egymással az íráson keresztül. Azonban azt szeretném javasolni, hogy a szöveget ne csak e két személy közötti kommunikáció közegének tekintsük, hanem olyan létezőnek, amely egyre inkább öntudatra eszmél, s ehhez elsősorban a szóközök, a szünetek, a hiányzó vagy töredékes részek segítik hozzá – ezekből merít életet és identitást. Ha abban a hiszemben veszünk is könyvet a kezünkbe, hogy a szerző gondolataival és érzéseivel fogunk szembesülni, előbb vagy utóbb rá fogunk döbbsenni, hogy valami élő entitásba (valakibe) ütköztünk, aminek/akinek saját teste és szelleme van, akár nekünk magunknak.

Mary Malone, „az olvasó” meglehetősen hasonlít A. S. Byattre, *A Whistling Woman*²⁰ (*A nő, aki füttyült*) című regény szerzőjére. Byatt olyan író, aki nem csak a romantikus és viktoriánus irodalom motívumait illeszti regényeibe és novelláiba, hanem saját korábbi műveit is felfoszttja: egy-egy szereplő vagy helyzet szálát felveszi és új, másmilyen szövevé dolgozza össze. Négy korábbi regénye például, a *Szűz a kertben* (*The Virgin in the Garden*), a *Csendélet* (*Still Life*), a *Bábel tornya* (*Babel Tower*) és *A nő, aki füttyült* (*A Whistling Woman*) nemcsak szoros, négyes egységet alkotnak, hanem vissza és előre utalnak egymásra, önmagukat idézve. Ugyanaz a kifejezés vagy mondat megismétlődik más kontextusban, egymás mellé állítva vagy egygyé olvasztva két szereplőt vagy helyzetet; ezáltal folyamatosan átíródik és újraértelmeződik, mozgásban van minden. Az ismétlésben az ugyanaz mindig más lesz, a szöveg pedig épp e különbségek által haladja meg és lépi túl a könyv határait. A gondos bekezdések és fejezetek ellenére a „sorok között” megmutatkozik az „ugyanolyan” a „valami más” közepette.

¹⁹ „A legegyszerűbb beszélgetés legegyszerűbb definíciója, azaz leírása a következő lehetne: mikor két ember egymással beszél, nem egyszerre beszélnek, hanem föl-váltva; (...) Összefüggő beszédük szekvenciákból áll, melyek, ahogy a partnerek váltják egymást, megszakadnak (...). A tény, hogy a szónak át kell kerülnie egyiküktől a másikukhoz, hogy megerősíthessék, hogy ellentmondjanak neki vagy továbbfűzzék, mutatja a szünet szükséges voltát. A beszéd hatalma megszakad, és a megszakítás oly szerepet játszik, amely alárendeltnek tűnik, pontosabban az alárendelt váltakozás szerepének, ám ez a szerep oly rejtélyes, hogy magának a nyelv titkának a hordozójaként jelenhet meg: a mondatok közötti szünetként, az egyetértés szüneteként, amely megkétszerezi a kifejezés hatalmát.” Maurice Blanchot: *A megszakítás* (Lenkei Júlia fordítása). Athenaeum. 1995./2. 133.

²⁰ A. S. Byatt: *A Whistling Woman*. Chatto and Windus, London, 2002.

Az intertextuális szöveg írója a világon kívül teremt, így a textus magává a világgá válik, nem pedig annak képévé.²¹ Éppúgy, ahogyan az írás sokkal több, mint más közegbe átültetett beszéd: ő maga az a „másik” dimenzió, amely magában foglalja (vagy, ha ellenkezik, elnyeli) mind az író, mind az olvasót. Ugyanis nem törekszik az örökkévalóságra, csupán felfüggeszti az időbeliséget, nem akar új világot teremteni, csupán megszakítja a folytonosat, a töredeztet pedig összemossa.

Altalában úgy közelítünk egy szöveghez, akárha épület vagy táj lenne, időnként pedig mintha egy halom építőkockát vagy egy kirakós játék számtalan darabját borították volna elénk. Ha *A Sivítók meséjénél* is így teszünk, a kezdet és a vég hiánya miatt végtelen körforgásra ítéltetünk. Artegall herceg és apródja, Mark, a dadájukkal, Dollal vadászok elől menekülnek, a három szereplőnek valamilyen küldetése van, amelynek természetéről semmit nem tudunk meg. Ott, ahol éppen járnak, furcsa lények, a Sivítók tanyáznak:

„Miféle vidék az?” – kérdezte Artegall.

’Eleinte bozót, aztán kövek, mohák és zuzmók, aztán jégglepte, mély tavak és befagyott folyók. Azt mondják, fehér lények laknak arra, a hóban dideregnek vagy odükba bújnak. És szürke, nyálkás tarajosgőték élnek a tócsákban. Azt is mondják, hogy a zuzmók ehetők, ha nem is jóízűek. De mindezt csak hallomásból tudom, jómagam sohasem jártam arra.’

’És a Sivítók?’

’Senki nem élte túl, aki találkozott velük – válaszolta a rigó. – Vagyis inkább aki hallotta őket. Repülnek vagy siklanak, csupán szürke árnyak, de a hangjuk, a hangjuk...’

’A hangjuk?’

’Azt mondják, magas, sivító hangjuk van, a végső határán annak, amit bármilyen lény is hallani képes, mégis hallják mindannyian. Ami számodra tompa moccanás a csendben, a kutyának éles csattanás. De e teremtmények hangja bármilyen élőlényt felhasít, madarat, embert, medvét és királyfoglyot, még a te alvó kőszarkányodat is, pedig mintha már halott lenne.’”²²

Ezt a helyet alig ábrázolták, a térképeken csak „Fehér Pusztaság” névvel jelölik, s állítólag legendás szörnyek népesítik be.

„Artegall tudása vezette őket keresztül az Erdőkön, meg tudott szólítani minden idegent a maga nyelvén, a nyomokat és csapásokat osztályozó könyvei pedig segítettek, hogy bárhol élelmet találjanak. (...) Többé már nem királyfi, apród és dajka voltak, hanem három, irhákba burkolt, viharvert teremtmény, mások kölcsönvett bőrébe bújtatott szem és izom.

²¹ Mivel más szövegekkel is kapcsolatban áll, s ezért nem a saját világában van, bizonyos értelemben nincs saját, zárt világa azáltal, hogy nyitva marad más szövegek felé.

²² A. S. Byatt: *A Whistling Woman*. Id. kiad. 4. (Fordítás tölem – P.-F. M.)

Egy kígyó megtanította Artegallt a vadállatok nyelvére, Dol pedig azt gondolta magában, hogy most már mindannyian az állatok birodalmának alattvalói, úgy el tudnak bújni az erdőben, akár a róka, meglapulnak a fűben, mint a nyúl, és úgy kúsznak végig a domboldalakon, akár a farkasok.”²³

E határvidéken sátrat vernek, mivel közeledik az éj, s ekkor meghallják a Sivítók éles hangját. De ahelyett, hogy a sívítás egyre hangosabbá és hangosabbá válna, hirtelen elcsendesedik, a vándorok pedig megmenekülnek. Másnap azonban személyesen is találkoznak e lényekkel:

„Amikor Artegall megfordult, a magasra ívelő zene hullámzó sivitássá változott a fejében. (...) És akkor meglátta őket, kiemelkedtek a homályból és nekirontottak: egy, kettő, három, öt, nyolc, tizenhárom: széttárt, szürke szárnyakon imbolyogtak, alig lehetett megkülönböztetni őket a fellegektől, hosszú, vékony nyakukat úgy tartották maguk elé, mint a hatyúkat, maguk mögé nyújtották lábukat, akár a kócsagok, a csőrük pedig úgy csillogott, fakón, aranyló-vörösen, mint megannyi görbe szablya. A madárlények a két fiú köré telepedtek, és Mark elborzadva látta, hogy a csőrök felett emberi arcok ültek, a sötét szemek nem oldalra, hanem előre néztek. A finoman ívelt szemöldökök alól emberi tekintetek záporoztak rájuk, toll-csuklyájuk hosszú, leomló fürtöket takart, vagy inkább hajjá olvadt, amelyet átvettek a válluk felett. Majd a lábukat figyelte, ahogy karmaikkal megkapaszkodtak a jeges köveken, és a toll alól női bokák libbentek elő, a hatalmas, szürke szárnyak pedig asszonyi testeket öleltek körül – de féhéren derengő végzet ült a kerek halmokon és vékony derekakon. Artegall rádöbrent, hogy nem tud megmozdulni, bár mindent látott és hallott.”²⁴

Artegallnak végül sikerül kommunikálnia a Sivítókkal:

„Artegall megértette, hogy a lények énekelnek a szörnyű, sívító hangok mellett és között, de egy szót sem tudott kivenni. Úgy próbált fülelni, mint amikor a madarakat akarja megérteni, de csak gágogást és sípolást hallott – ha pedig úgy hallgatózott, mintha asszonyokra figyelne, csak sziszegő szótagok kavargtak körülötte érthetetlenül. (...) Úgy fülelt, ahogy még soha életében nem figyelt semmire, és ekkor rájött, hogy a nyelvük – akár a testük – rettenetes hibrid volt, szó-tollak és bőr-szavak nőttek egymásba, csőr-szavak, szó-nyelvek és -fogak olvadtak össze. A koponyáján belül, az agya két féltekéje közötti résben hallotta őket, és valami szörnyű szertartással képes volt nyelvet formálni a zajból. Egy-

²³ I. m. 5.

²⁴ I. m. 6.

szerre választotta szét és öltötte egybe a hangokat, mintha egy bőrzekét váгна ketté, hogy azután újra összevarrja valami erős gondolat-szíjjal. 'Kár' – mondta a herceg. Furcsa volt még számára ez az újfajta beszéd, a nyelve akár a hasított bőr. 'Kár, asszonymadarak, madárasszonyok – kedves – teremtmények – ez a – férfi – is – kedves.'
'Semmi baj' – kiáltott, ígért, kért – 'nem bántunk senkit'. És az egyik Sívító felszisszent:
'Hall minket.'
'Hallak titeket.'
'Megérti a szavakat a sívításban.'
*'Értelek titeket, Sívítók, megértem és beszélem a nyelveteket.'*²⁵

A madárasszonyok végül nemcsak életben hagyják az utazókat, de elmesélik nekik történetüket és segítenek nekik biztonságban elérni oda, ahová tartanak, hogy elkezd-hessék küldetésüket. És a mese itt véget ér, pontosan akkor, amikor azt hisszük, most kezdődik csak igazán:

„És amióta útra keltek, a félelem először hagyta el agyuk tekervényes, rejtett barlangjait. Úgy érezték, amit házigazdájuk mond, igaz. Biztonságban voltak.

'És – nézett végig Agatha az egybegyűlt hallgatóságon – ezzel a történet véget ért.'
Meghökken csend következett.
Leo hitetlenkedett: 'Itt a vége?'
*'Itt a vége' – ismételte meg Agatha.*²⁶

Artegall, a mese főszereplője, átlagos olvasóként vág neki: *„A túloldalon van, amit keresünk – mondta Artégall. – A térképek és a történetek mind erre utalnak.*²⁷ Amikor azonban eléri a vidéket, amelyet addig a szövegnek hitt, találkozik a Rigóval, aki a két világ határán fészkel:

*„Mióta én élek, nem merészkedett arra senki, és onnan sem érkezett senki sem – mondta a rigó, és foltos tollaiba túrt. De a rigó nem olyan régen született, és a területe sem volt túl nagy. (...) Ez az utolsó fa – mondta a rigó. Az utolsó fa egy csipkebokor volt, fekete ágait egyetlen irányba sodorta a szél, arra, amerről jöttek. 'Régebben – mondta a rigó – az utolsó fa messzebb volt innen. És akkoriban volt itt egy ormótlan fadarab is, a Krumholz. De egyre nagyobb a pusztaság.*²⁸

²⁵ I. m. 7.
²⁶ I. m. 11.
²⁷ I. m. 1.
²⁸ Uo.

Így vándorol az „utolsó fa” egyik növényről a másikra, s egyre közeledik ahhoz a helyhez, ahonnan Artegall elindul. Ekképpen jelenik meg számunkra a „pusztaság” előrehaladása, amelyet értelmezhetünk egyfajta „fordított” olvasatként; nem a fantázia színes birodalmába merészkedünk, hanem a kietlenségbe. Minél többet merít Artegall a könyvekből, annál sivárabb lesz a táj körülötte – amíg hirtelen fel nem bukkannak a Sívítók.

Artegall, térképet használva, a térbeliség képzetével („pusztaság”, „vidék”, „terület”, „hegy”, „völgy” stb.) próbálja behatárolni a szöveget. A Sívítók azonban olyan vidékekről származnak, amelynek „sok neve van. *Hofgarden, Harreby, Veralden*”²⁹ – olyan helyről tehát, amelyet nem lehet egyetlenné szűkíteni vagy pontosan meghatározni, ahogyan a Sívítóknak sincs egyetlen nyelvük, ezért halálosak mindenkire, amíg Artegall meg nem érti őket: „*Mikor megpróbáltunk beszélni hozzájuk [más utazókhoz], a hangunk halálosnak bizonyult, amíg te meg nem jelentél.*”³⁰

Ha úgy közelítünk a szöveghez, mintha valamilyen behatárolható tér lenne, akkor úgy gondoljuk el, akár emlékezetünk belső „raktárát”, ahol minden mozdulatlan, amíg nem vagyunk jelen. Anélkül, hogy tudatosulna bennünk, sokszor úgy olvasunk, ahogyan emlékezünk, és feltételezzük, hogy a szöveget bezárták a kezünkben tartott könyvbe, ahogyan látszólag emlékeink is egy belső, jól körülhatárolt térben várják, hogy felidézzük őket. Ebben a belső „szobában” távollétünkben minden változatlan és mozdulatlan, ha pedig megjelenünk, a dolgok örökké ugyanúgy ismétlődnek meg. Ez a megközelítés azonban éppúgy behatárolja a szöveget, ahogyan általában saját testünket is tárggyá, felületté vagy eszközzé szűkítjük. Csakhogy a Sívítók meséje határtalan. *A nő, aki fűtyült* több mint négyszáz oldal, de ez a történet befejezetlen marad. Foszlányai viszont szerves részét képezik a regény szövetének – egy-egy bekezdését megismétli valamelyik szereplő, egy mondat vagy motívum pedig mintha folytatódna pár száz oldallal később.

A történet részleteinek ilyen megsokszorozódása a véges térbe zárt végtelen képzetét kelti, s ha ekkor még mindig építményként vagy tájként próbálunk „belépni” ebbe a szövegbe, akkor katoptrikus dobozban találjuk magunkat, amelyben saját elvárásainkat látjuk majd tükröződni a végtelenségig. Ha azonban megváltoztatjuk nézőpontunkat, ha hajlandóak vagyunk nem úgy elgondolni az olvasást, mintha új térben teremnének vagy egy kirakós játék darabjait próbálnánk összeilleszteni, olyan tapasztalatra tehetünk szert, amelyet az alkímiai értekezések „multiplicatióként”, „a környezet bearanyozódásaként” vagy „a madarak nyelveként” írnak le.

Az alkímia ezen metaforái egy olyan attitűdre utalnak, amely mindenre nyitott, amely tudatában van, hogy bármi, még a legjelentéktelenebb vagy legfélelmetesebb dolog is értelemmel bírhat és lényegünkbe olvadhat. Ezen az állandóan ismétlődő, kreatív (ön)megismerésen megy keresztül Artegall, amikor kommunikálni akar a Sívítókkal: a szavak, gesztusok és hangok egybeolvadnak a herceggel és a madáraszonyokkal, egyetlen szövetté szöve őket, eleven anyaggá, valami olyasmivé, amit Merleau-Ponty a „világ húsának” nevezett.

²⁹ I. m. 6.

³⁰ Uo.

A textus mindig több, mint az író és az olvasó tudatának összessége, talán azt is mondhatnánk, hogy valami, ami rajtuk kívül áll, én azonban inkább egy másik „ön-tudatnak” nevezném, amely a szöveg testi létezéséből fakad. Mind az írásban, mind az olvasásban jelen van egy akauzális elem, s ez nagyon fontos szerepet játszik. A szóközökben, csakúgy, mint a szavakban, a (tényleges) szerző és a (beleértett) olvasó, valamint a (tényleges) olvasó és a (beleértett) szerző közötti bonyolult játékot érhetjük tetten, s pontosan ezekben a szó-, betű- és egyéb közőkben lüktet leginkább a szöveg teste.

A textus számára az író és az olvasó egyaránt betöltheti azt a közvetítő szerepet, amelyet azok neki szánnak. A tényleges olvasóval a beleértett szerzőn, a tényleges íróval pedig a beleértett olvasón keresztül léphet kapcsolatba. A szöveg szempontjából nem létezik jó vagy rossz olvasat: vagy olyan teret nyitunk a számára, ahol képes életre kelni, vagy olyat, ahol nem.

Akár az író, az olvasót vagy a szöveget tekintjük „aktív” szereplőnek, a másik kettőt pedig csupán annak „hatásaként” vagy „termékeként” értelmezzük, csak korlátozott számú variációt kapunk: a) Ha csak az író, tekintjük aktív, vagy kreatív, akkor a szöveg az ő médiuma (beleértett szöveg), az olvasó pedig hozzáértő vagy kontár aszerint, mennyire olvad egybe a beleértett olvasóval. Ebben a megközelítésben neki magának is nagyon korlátozott szerep jut, hiszen csakis ő maga lesz tevékenységének valódi célja és tárgya. b) Megtehetjük az olvasót is az egyetlen aktív vagy kreatív résztvevőnek, ekkor a (beleértett) szöveg az ő médiuma, a szerző pedig vagy csak írnok, vagy automata. Ekkor az olvasó is behatárolódik, hiszen gyakorlatilag mindenben csak önmagát olvassa. c) A szöveghez is közelíthetünk úgy, mintha az (ő) lenne az egyetlen aktív vagy kreatív szereplő, s felfoghatjuk úgy, hogy a beleértett szerző közvetíti azt (őt) a tényleges olvasó felé, s a beleértett olvasón keresztül fér hozzá a tényleges íróhoz. Ebben az esetben maga a szöveg teremti meg saját szerzőjét és olvasóját (mint szövegi struktúrákat). De mivé lesz a tényleges író és olvasó? Ekkor ráadásul a szöveg saját magát írja saját magának, önteremtő aktusként.

Azt szeretném javasolni, tekintsük mindhármat (a szerzőt, az olvasót és a szöveget) egyenlő, egyaránt aktív és kreatív szereplőnek. Az író (Frankenstein vagy a rabbi) talán úgy kezd neki az alkotásnak, hogy azt hiszi, ő irányítja a folyamatot, azonban előbb-utóbb szabadjára kell engednie művét, ha igazán eredetit akar alkotni. Az olvasó (Artegall vagy Mary Malone) neki kezdhet úgy az olvasásnak, hogy azt hiszi, „csupán” saját mélységeit fogja jobban megismerni, igazi megértésre azonban csakis interakció során tehetünk szert, s ehhez szükség van egy valóban Másikra (a Sívítókra vagy a Porra). A szöveg látszólag magában foglalhatja ugyan az író és az olvasót mint pusztán textuális jelenségeket (beleértett szerző és olvasó), azonban éppen azokból a szó- és betűközökből építi fel testét, amelyek kívül esnek saját szövetén. Paradox módon éppen ezeken a réseken keresztül – az íróval és az olvasóval kézenfogva – jár-ke a szöveg önmaga és a Más(ik) között.

ELTÁVOLODÁS, VISSZATALÁLÁS

*Az irodalmi igény helye és szerepe Stanley Cavell
és Richard Rorty filozófiájában*

Filozófia és irodalom Amerikában

A filozófia és irodalom kapcsolatának hallatán legtöbbször talán az amerikai analitikus filozófia és a kontinentális hermeneutika viszonyára asszociálnak, bizonyára a témakörben az utóbbi időkben folyt színvonalas kutatásoknak és megjelent publikációknak köszönhetően.¹ Noha ezek a kutatások a filozófia és irodalom kapcsolatát boncolgató témakörnek e két hagyomány viszonya felőli megközelítését emelik ki, természetesen nem redukálhatjuk az amerikai filozófiát pusztán az analitikus filozófiai diskurzusra, vagy a kortárs kontinentális hagyományt a hermeneutikára. A következőkben magam az amerikai filozófia berkein belül kívánok maradni.

Az 1960-as évektől az amerikai filozófiai diskurzusok bizonyos szegmensében fokozatosan egyre jelentősebb szerephez jut a filozófia fogalmának, szótárának, szövegeinek vagy módszereinek irodalmi megközelítése, az irodalomelméleteknek a filozófiába történő integrálása (és fordítva is), olyan szerzőkön keresztül, mint például J. Hillis Miller, Harold Bloom, Stanley Cavell vagy Richard Rorty.² Hogy miért is történhetett mindez, arra a továbbiakban részletesebben is kitérek.

Nem hagyható figyelmen kívül, hogy ez az igény szorosan kapcsolható a dekonstrukció megjelenéséhez és reflexióihoz. Azonban e jelenséget nem azonosíthatjuk pusztán a dekonstrukció szerzőivel. Egyrészt a dekonstrukció fogalmának definiálási nehézségei miatt, másrészt azért sem, mert a filozófiai szövegek megközelítésének irodalomelméleti perspektíváját hangsúlyozó filozófusok dekonstrukcióhoz fűződő viszonya is sokrétűnek bizonyul. J. H. Miller, az amerikai dekonstrukció egyik elől-

¹ Nehéz lenne számot adni minden jelentős hazai kutatásról, azonban néhányat megemlítenék: 1999-ben az ELTE Filozófiai Tanszékén Felsőoktatási együttműködési és programinnovációs pályázat keretében kutatás indult Az analitikus és kontinentális filozófia dialógusának fejlesztése a kutatásban és az oktatásban címmel. A Kellék című folyóirat 28-29. (2005) száma részletesen foglalkozik a két hagyomány viszonyával több cikkben, és lásd még Kelemen János vagy Fehér M. István vonatkozó írásait is.

² Erre az új irányú jelenségre mutat rá Harold Bloom *Map of Misreading* című könyvének 189. oldalán: „Amerikában a múlt jelenvalóságának tanításától az irodalomelméleti tanár jóval messzebb áll, mint a történelem, filozófia vagy vallástanár, hiszen a történelem, filozófia és vallás visszább húzódott az oktatás színterétől az oltárnál hátrahagyva a meghökkent irodalomtanárt, hogy megrettent csodálkozásában ő legyen az áldozat vagy az áldozópap.” Vö. H. Bloom: *Map of Misreading*. Oxford University Press, New York, 1975. Bloomra hivatkozva ugyanerről így ír Richard Rorty: „Úgy vélem, legfőbb kulturális funkciójának tekintetében, Angliában és Amerikában a filozófiát már felváltotta az irodalomelmélet – mint a fiatalok önmeghatározásának és múlttól való elkülönülésének forrása.” Vö. R. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, Princeton, 1979. 168. Lásd még ehhez Kiss Endre: *A posztmodern filozófiáról, avagy az irodalomelmélet mint a filozófia titkos mozgatója*. Az irodalom visszavág, 2000, tavasz-nyár, 70-81.

járó alakja, a „Yale-i négyek bandájából”, *The Triumph of Theory, the Resistance to Reading, and the Question of the Material Base*³ című 1986-os MLA-elnöki megnyitó előadásában már az irodalomelmélet új, antropológiai fordulatáról beszél, mellyel mintegy maga mögött hagyja a dekonstrukciót. A szintén a Yale-i négyek közül való Harold Bloom dekonstrukcióhoz fűződő viszonya is vita tárgya lehet.⁴ Rorty szövegeiben a filozófia magánjellegűségét demonstráló dekonstrukciós olvasat erőteljes jelenléte ellenére sem hagyható figyelmen kívül az ezzel gyakran opponáló társadalmi elkötelezettsége, mely végül ahhoz vezet, hogy Rorty az irodalomelméleti irányultság felől a politika-filozófiai diskurzus irányában mozdul el, és a dekonstrukcióról is bírálóan nyilatkozik.⁵ Stanley Cavell dekonstrukcióhoz fűződő viszonya is összetett. Néhol elmarasztalóan nyilatkozik róla, mert úgy véli, hogy a dekonstrukció nem képes megfelelő alternatívát kínálni a fennálló megfontolásoktól eltávolodó szkepticizmus és az önmagának a köznapiságtól, a tradíciótól való elválaszthatatlanságát felismerő tudás aktusai között fennálló feszültség feloldására. Pusztán a két mozzanat összebékítésének illúziójával kecsesget. Ám ugyanakkor a filozofálás egyik lehetséges módjának tartja.⁶

Ezért vizsgálataimban a dekonstrukció fogalmának használata helyett kívánatosabbnak találom az „irodalmi igény a filozófiában” kifejezést, és a továbbiakban e kifejezés alá csoportosítom a tárgyalni kívánt vélekedéseket. Azonban fontosnak tartom megjegyezni, hogy az irodalmi igény kapcsán a teljesség igénye nélkül vizsgált filozófusok néhány gondolatának jellemzésével nem egy kanonizált filozófiatörténeti irányzat leírását tűzöm ki célul. (Vagy ma még talán nem beszélhetünk e tendencia kanonizálódásáról.) Épp ellenkezőleg. Azt szeretném felmutatni, hogy ez az igény a kortárs gondolkodóknál egy kétségkívül jelenvaló hajlam a filozófiai szövegek és problémák megközelítésében, egy olyan attitűd, mely a filozófiatörténeti kánon és tradíció meghaladását és újraírását tűzi ki céljául.

Stanley Cavell és Richard Rorty

1. Az összehasonlítás okai, céljai

Választásom az amerikai filozófiai diskurzusban két ismert, bár kevésbé elismert, inkább az irodalomelméletekben visszaköszönő szerző gondolatainak összehasonlítására esett. E két szerző Stanley Cavell és Richard Rorty. Véleményeik összevetését

³ (PMLA 102 /1987/ 281-291.)

⁴ Ehhez lásd: Kovács Sándor: *Mi a dekonstrukció és miért mondanak olyan szörnyű dolgokat róla?* Helikon, 1994/1-2, 12-13.

⁵ Ehhez lásd: Kalmár György: *Richard Rorty: Esetlegesség, ironia és szolidaritás; Heideggerről és másokról.* Alföld, 1997/12. 89-92.

⁶ Vö. Stanley Cavell: *Skepticism and a Word Concerning Deconstruction.* In: *In Quest of the Ordinary.* University of Chicago Press, Chicago–London, 1988. 132. Ehhez lásd még: Kállay Géza: *Stanley Cavell: A filozófia és az irodalom mint a kétely és a bizalom szövegei.* In: Uő.: *Nem pusztá tett.* Liget, Bp., 1999. 46-73.

azért tartom fontosnak, mert eltekintve attól, hogy egymásra irányuló reflexióik igen elenyészőek,⁷ mégis olyan hasonlóságok mentén körvonalazódik filozófia és irodalom kapcsolatáról vallott elképzelésük, hogy ez már magában elég okot szolgáltat egybevetésükre. A sok hasonlóság mellett természetesen különbségek is fellelhetők. Az mindenesetre bizonyos, hogy míg Cavell az irodalomnak a filozófiában és a filozófiának az irodalomban való alkalmazási lehetőségeit kutatja és gyakorlatban valósítja meg, addig Rorty bizonyos műveiben inkább a filozófia irodalmasítása mellett teszi le voksát, ami sokkal inkább egy a szövegek feldolgozására, kezelésére irányuló hozzáállás, valamiféle attitűd, amely szerinte a XX. század utolsó negyedének kulturális forradalma.

Cavell esetében ez az irodalomelméleti irányultság szinte munkássága egészében jelen van, még akkor is, ha mint jól tudjuk, az 1930-as, 1940-es évekbeli amerikai film problémái is foglalkoztatták.⁸ Legalább is 1979-től már biztosan tetten érhető az irodalom filozófiai olvasata, amikor is Wittgenstein és a szkepticismus elemzésébe belevonja Shakespeare *Othellóját*.⁹ Shakespeare többször is visszatérő, számos kihívást és érdekességet rejtő vizsgálati alany számára, így nem felejtettem el megemlíteni a *Lear királyról* (1976) nyújtott színvonalas írását sem.¹⁰ Cavell számára az irodalom és filozófia kapcsolata örök, talán megoldhatatlan, és épp ezért kimeríthetetlen problémaforrás.

Rorty kapcsán már nem állíthatnánk, hogy irodalmi igénye munkássága egészére jellemző. Azt mondanám, hogy a sokak által fő művének tekintett *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) című művében bontakozik ki először – és jelen van az 1980-as és az 1990-es évek elején íródott munkáiban is – az a fajta szemléletmód, amely a filozófiát az irodalom mintájára inkább szövegekként igyekszik láttatni, mintsem problémák szisztematikus tárházaként, és az ezekre a problémákra kínált megoldásokként. Ám már az említett időszakából való könyveiben is – talán legtisztábban a szintén sokak által másik fő művének vélt *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* (1989) címűben – előtérbe kerül a közösség horizontja, amely mindvégig opponál az egyén önteremtésével és autonómia iránti vágyával. Végül pedig ha nem adja is fel korábbi

⁷ A két szerző nagyon kevés alkalommal reflektál egymásra, felszavas mondatokban. Cavell amúgy sem híres arról, hogy kortárs hivatkozások tömkelegével töltené meg írásait, s ha mégis megteszi, abban Rorty nem szerepel. Rorty esetében Cavell csak az analitikus filozófiai tradíció kevésbé analitikus szerzőjeként tűnik fel említés szintjén, több más szerzővel együttes felsorolásban. Az egyetlen nagyobb lélegzetű munka, amit Rorty Cavellről írt a *Cavell on Skepticism* című tanulmánya, amely a *Consequences of Pragmatism* (University of Minnesota Press, 1982. 176-190.) című művében jelent meg. A két szerző egybevetését segítheti ennek a Rorty-féle kritikának a tükrében íródott Beck András tanulmány, amely az *Így készül az amerikai. Stanley Cavell és a készülődés koreográfiája* (Vulgo, 1999/1., 55-59.) címet viseli.

⁸ S. Cavell: *Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1981.

⁹ Ez az elemzés Cavell első könyvében, *The Claim of Reason*ben (Oxford University Press, Oxford, 1979.) látott napvilágot, amely korábbi doktori disszertációhoz született munkáinak újragondolása az 1955-ben egyetemére, a Harvardra érkező Austin óráinak látogatása és a vele folytatott konzultációk hatására.

¹⁰ S. Cavell: *The Avoidance of Love: A Reading of King Lear*. In: Uő.: *Must We Mean What We Say, A Book Of Essays*. Updated Edition, Cambridge University Press, Cambridge, 2002. 267-357.

irodalomról, iróniáról, metaforáról, önteremtésről vallott nézeteit, de a közösségiség problémaköre nagyjából az 1990-es évek második felétől elmozdítja őt a politikafilozófiai diskurzus irányába.

A két szerző összehasonlítására további indokot szolgáltathat, hogy mindketten az amerikai filozófiai tanszékeken meghonosodott professzionális filozófiai nyelv fellazítására törekednek. E professzionális nyelv alatt mindketten az analitikus filozófiát értik (bármit jelentsen is ez a terminus), mely a filozófiának problémákként, nem pedig szövegekként való megközelítését hangsúlyozza. Azt mondhatnánk, hogy míg Cavell az analitikus hagyomány részeseként belülről, addig Rorty kívülről igyekszik megbolygatni a professzionális filozófiai nyelvet. Hiszen Cavellt szokás az analitikus filozófusok körébe sorolni – még Rorty is így tesz vele kapcsolatban –, ám Rorty sok helyen vállalja fel az analitikus filozófiától való saját elkülönződését, még akkor is, ha emellett hangsúlyozza, hogy egy valamire való filozófusnak igen is szüksége van az analitikus filozófia problémáinak, nyelvének ismeretére.

Beck András kettejük összevetéséről készült tanulmánya után joggal vetődhetne fel a kérdés, hogy valóban így van-e, Cavell tényleg belül marad-e az analitikus filozófián, Rorty pedig valóban kívülről támadja-e azt. Mivel pontosan azt láthatjuk, hogy Cavell szinte minden hivatkozást és egyenes idézést nélkülöző, autentikus filozófiai nyelve sokszor egészen messzire kerül az analitikus filozófia tradicionális fogalmaitól és írásmódjától, már-már költőivé lesz – arról nem is beszélve, hogy a filozófia és irodalom kapcsolatának vizsgálata ritkán tartozik a hagyományos analitikus filozófiai problémák körébe. Ellenben Rortyt igen is foglalkoztatják azok az ismeretelméleti, nyelvi és az igazság–igazolás kapcsolatáról szóló kérdések, amelyek az analitikus filozófiában terítéken vannak, otthonosan is használja e filozófiai hagyomány bevett fogalmait, hivatkozik is szerzőire. Rorty nyelvezete közelebb áll a professzionális értelemben vett filozófiához.¹¹ Akárhogy is van, azt bizonyosan elfogadhatjuk, hogy mindketten szembemennek azokkal a szűkösnek érzett nyelvi és gondolkodásbeli korlátokkal, amelyeket a filozófia professzionalizmusának tulajdonítanak.

A filozófia professzionalizmusának megkérdőjelezése – amellet, hogy a filozófia szövegekként való megközelítése kerül előtérbe náluk a probléma-centrikusság helyett – mindkét szerző esetében együtt jár azzal is, ami a filozófiai kánon ismeretét és az arra való reflektálást jelenti. Cavell és Rorty is azt rója fel az analitikus filozófusok többségének, hogy a filozófia tudományként való megközelítése a problémákra és kutatási területre összpontosítva látóterén kívülre helyezi a filozófia meghatározásáról, szerepéről és annak történeti változásairól szóló diskurzust, nem érzi szükségességét annak, hogy a filozófiáról magáról beszéljen. Érdekes egybeesés a két szerző esetében, hogy az efféle professzionális tudományfilozófust mindketten a fizikushoz hasonlítják.

¹¹ „A helyzet az, hogy (...) Cavell sokkal inkább kívülre került a szakma beszédmódjának hatókörén, mint Rorty, aki nagyvonalúan ugyan, de mégiscsak a filozófia bevett fogalmait használja, akkor is, amikor elhagyásukra bíztat.” Beck A.: *Így készül az amerikai*. Id. kiad. 57.

„Az a tény, hogy a filozófia saját vizsgálódásainak egyik visszatérő tárgya, úgy vélem, egyszersmind valami lényegeset mond arról, ami szerintem a filozófia dolga. Aki viszont úgy véli, hogy a filozófia a tudomány egyik formája, aligha fogadja el ezt a meghatározást, mert szerinte más dolog mondjuk beszélni a fizikáról és fizikusnak lenni”¹²

– írja Cavell, Rorty pedig a következőket mondja erről:

„Az analitikus filozófusok többsége egyszerűen magától értetődőnek tekinti, hogy (...) mély és központi problémákat különítettek el – olyan problémákat, melyek meghatározóak a szakmára nézve. Szerintük történeti narratívák konstruálására vagy tanulmányozására nincsen szükség, ahogy a fizika kutatója sem érzi szükségét annak, hogy elmélyedjen a fizika történetében.”¹³

Ily módon a tradíció elismerése és újraírása mindkét gondolkodó esetében fontos szerepet kap.¹⁴

Vizsgálódásom arra irányul, hogy a filozófiai hagyomány megközelítésében hol kap helyet és hogyan jellemezhető az irodalmi igény az említett szerzőknél. Hogyan lép fel disszonancia a filozófiai tradíció bevett értelmezése és az ezt újrainterpretálni kívánó és mindeközben az önteremtést is megcélzó igény között? Van-e lehetőség a különbségek feloldására, és az önteremtés hagyományban történő harmonikus feloldódására? Írásom az eltávolodás–visszatalálás pulzáló játékát kívánja körvonalazni. E szerzőknél a költőiség, retorika, metafora, irónia, szkepticizmus fogalmai határozzák meg azt a nézőpontot, amely révén egyfelől a filozófiai szövegek értelmezése lehetővé válik – sokszor a hagyományos interpretációkkal szemben állva vagy felülírva azokat –, másfelől a szövegek elismertsége, sikeressége nem az általuk közvetíteni kívánt gondolatiság igazságértékének vagy valóságra vonatkozásának függvényeként lesz láthatóvá, hanem a szövegek retorikai minőségéhez és az interpretáció újszerűségéhez kapcsolódva.

Fő kérdésem az, hogy a két filozófus szerint a filozófiában az irodalom és az irodalomelmélet ott kap-e helyet, ahol az önmeghatározás hátrahagyni kívánja a tradíciót, és hogy a függetlenedés és meghatározottság összebékítése vajon a filozófia vagy az irodalom törekvése-e.

¹² S. Cavell: *A filozófia közönsége*. In: Beck A. (szerk. és ford.): *A filozófus az amerikai életben*. Tanulmány Kiadó/Pompeji, Pécs, Szeged, 1995. 150.

¹³ R. Rorty: *A filozófia mint tudomány, mint metafora és mint politika* (Beck András fordítása). In: Uő.: *Heideggerről és másokról*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 1997. 34.

¹⁴ E gesztusa miatt sorolja Rorty Cavellt azon ritka analitikus filozófusok sorába, akik nem hagyják figyelmen kívül a történeti perspektívát. Így ír: „Az iskola [mármint az analitikus filozófusok irányzata – J. A.] néhány kevésbé önelégült tagja (pl. Cora Diamond, Hilary Putnam, Thomas Nagel, Stanley Cavell) viszont ambivalensebben és árnyaltabban viszonyul az analitikus kánonhoz, s nem idegenkedik túlzottan a történeti narratívától sem.” Uo.

2. A filozófia vége

A XIX. század német idealistái azzal a gesztussal, hogy az európai filozófiában mindvégig felelhető törekvéshez csatlakoztak, és így a filozófiát a művészet (így az irodalom) szubjektivitásától elválasztva a természettudományokhoz kapcsolták, hihetetlen mélységekig vitték az abszolút igazság felfedezésére irányuló vizsgálatokat. Ám az őket követő gondolkodók egy része talán joggal érezhette, hogy a nagy elődök csorbítva a nyelv teremtő erejét és szabadságát, korlátozták az írói kreativitás lehetőségét a filozófiában. Nem véletlen született meg mindaz, amit a XIX. századi életfilozófiának szokás aposztrofálni. Ezek reakciók voltak a nagy népszerűségnek örvendő elődökre – főként Kierkegaard és Nietzsche tollából –, különböző perspektívában, személyes nézőpontot kínálva, az irodalmiasság és nyelvhasználat mentén rámutatva az igazság sokféleségére, személyességére és esetlegességére, a filozófiát visszavetve a szubjektivitás birodalmába. Így pedig amellet, hogy hangsúlyozták, a filozófiának már nincs meg a régi szerepe, más kritériumok mentén kell újraírni, az életfilozófusok rámutattak egyúttal arra is, hogy a filozófia nyelvének és tárgyának újraírásában az irodalomnak is fontos helye lehet. Ez a tendencia, a filozófia tudományos szakmai nyelve mellett, legtöbbször szemben is állva azzal, mindvégig jelen volt a XX. században. Heideggerrel új erőre kapott, meghatározó lett a kontinentális európai filozófiai diskurzus egy részében, az 1960-as évektől pedig az amerikai filozófiai élet bizonyos berkeiben is.¹⁵

Cavell esetében a filozófia meghatározásában (vagy épp meghatározhatatlanságában) fontos szerepe van a filozófia irodalommal való körüljárhatatlan kapcsolatának. Munkásságának nagy része ennek a kérdéskörnek a boncolgatására irányul, még akkor is, ha végleges magyarázattal sosem szolgál. Egyértelműen bizonyítja ezt, hogy az irodalmat és az irodalomelméletet felhasználja filozófiai elemzéseiben, bár a közöttük lévő distinkciót mindvégig fenntartja.¹⁶ Azonban e viszonyt nehéz meghatá-

¹⁵ Igaz ugyan, hogy a filozófia és költészet vagy irodalom kapcsolata már a korai pragmatista szerzők egy részét is foglalkoztatta, gondolhatunk itt a sokáig inkább esszéistaként, mintsem filozófusként ismert Emersonra vagy William James-re. Azonban a második világháború előtt, alatt vagy után az Európából elmenekült filozófusok révén, akik munkát kaptak az amerikai filozófiai tanszékeken, a pragmatisták nézetei háttérbe szorultak az analitikus filozófia terjedő népszerűségének következtében. Sőt, ez azt is eredményezte, hogy a pragmatizmus nyelvfilozófiai érdeklődésű új generációja és a klasszikusok között is elég nagy szakadék keletkezett. Így talán ahhoz, hogy a filozófia és irodalom viszonya újból terítékre kerüljön, kellett a szintén európai, ám Amerikába látogató vagy ott tevékenykedő, jobbára Heideggeren nevelkedett szerzők munkássága, Paul de Mané vagy Jacques Derridáé.

¹⁶ Noha például a *Lear király*-ról szóló elemzésében felveti, hogy a drámát filozófiai drámának is tekinthetnénk, Cavell mégis tisztában van vele, hogy irodalmi elemzéseit nehéz filozófiaként kezelni, legjobb esetben is csak alkalmazott filozófia lehet. Beismeri, hogy nem célja a filozófia és irodalom azonosítása, viszont az irodalmi szövegek alkalmasak filozófiai gondolatok példaként szolgálni, s a filozófia az irodalmi szövegek elemzésének segédeszköze lehet. De természetesen ettől a mozzanattól a filozófiai szövegek nem válnak irodalmivá, és az irodalom sem lesz filozófia. Erről Kállay Géza így ír: „amikor Stanley Cavell (...) a *megismerés* és *elismerés*, a *knowing* és *acknowledging* analitikus különválasztásába belekeverte a *Lear királyt*, az analitikus kollegák legtöbbje a legjobb esetben azt gondolta, hogy Cavell az idejüket vesztegeti. Azonban – és persze a kontinentális tradíciótól sem függetlenül – az analitikus hagyomány is rádöbrent arra, hogy még a legszigorúbb filozófiai analízis sem lehet meg

rozni, így kapcsolatukról óvatosan fogalmaz, hasonlóságuk és különbségük konkrét megragadhatatlansága mellett érvel. *A filozófia közönsége* című esszéjében – melyet eredetileg a *Must We Mean What We Say* című könyve előszavának szánt volna – írja: „ezek a tárgyak (mármint a filozófia, irodalom és irodalomkritika – J. A.), felfogásom szerint, sok tekintetben hasonlítanak egymásra.” Majd nem sokkal később ekként folytatja: „nem állítom, (...) hogy ne volna különbség filozófia, irodalom és irodalomkritika között, csupán azt vetem fel, hogy igazából nem tudjuk, miben is áll ez a különbség.”¹⁷ Szerinte a filozófia többnyire nem önálló diszciplínaként jelentkezik, nem önmagában van jelen, hanem valamely tudománnyal – akár az irodalomelmélettel – kéz a kézben. Cavell szerint a filozófia ugyan nem a tudomány egy formája, attól különböző valami, de története kétségkívül összefonódik a tudományok történetével. Ennek pedig van egy fontos hozadéka. Nevezetesen, hogy a filozófiáról való gondolkodás – például a filozófia más formáktól való eltéréséről vagy a filozófia történetéről – is filozofálás, tagadhatatlanul a filozófia részét képezi, termékeny gondolatokkal szolgál számára. Filozófia, nem pedig metafilozófia. Cavell elveti a filozófia és metafilozófia közötti megkülönböztetést.

Rortyhoz képest, aki valamiként fenntartja ezt a distinkciót, Cavell másképp gondolkodik, így felmerülhet a kérdés, hogy mennyiben lehetséges a filozófia szerepére vonatkozó kikezddhetetlen megalapozást ígérő metafilozófia sikerének elvetéséről beszélni Cavell esetében. Bizonyos értelemben semennyire. A két szerző különbözőképp viszonyul a metafilozófia fogalmához. Cavell nem operál vele, hiszen elutasítja a filozófia és metafilozófia megkülönböztetését, a filozófiáról való gondolkodást is a filozófia szerves részének tekinti. Rortynál elég összetett jelentést találunk a metafilozófia szó mellé rendelve. A metafizikával és a befejezhető filozófiába vetett hittel való szakítás az, mely életre hívja a XX. században a nyelvi fordulatot és a filozófia szerepét, nyelvét vizsgáló metafilozófiát, mely az igazság és igazolás kérdését a teoretikus megalapozás helyett a gyakorlatba ülteti át. A metafizikával való leszámolás értelmében egyfelől pozitív színben tűnhet fel e fogalom. Másrészt azonban a metafilozófia sem mindenkor mentes metafizikai igényektől, ugyanis Rorty néhol, néhány szerző és probléma esetében hajlamos a metafilozófia kérdéseit az absztrakció olyan

példák nélkül, és a példák sokszor kis történetek, példázatok, drámai betétek, amelyek néha kísértetiesen hasonlítanak pl. a novellákra. Nyissunk csak ki egy episztemológiai vagy elmefilozófiai analitikus művet és hemzsegni fognak a gondolatkísérletek Doppelgängerektől, ikerföldről, széthasított tudatokról, kínai szobáktól és lehetséges világoktól, amelyek közül jó néhány publikálható lenne egy szépirodalmi folyóiratban. (...) Amikor Cavell a filozófiai, Wittgenstein *Filozófiai vizsgálódásaiban* is tetten érhető szkepszis vizsgálata közben az *Othellót* elemezte, nemcsak a shakespeare-i tragédiát mutatta be úgy, mint ami, a pusztító féltékenységek megnyilvánulásaiban, élővé, mintegy lélekkel telivé, animáltta teszi azt a tragikus, önmaga körül forgó szerkezetet, amit a filozófiai szkepszis eleve magában hordoz, hanem a házasság tragédiájának, irodalmi befogadásának, esztétikai élvezetének, sőt a Shakespeare-kutatásnak is új utakat nyitott, és sem Wittgenstein nem vált költészetté, sem az *Othello* filozófiai szöveggé.” Kállay G.: *Mi rejlik egy kötet szövegében? Filozófia és irodalom, irodalom és filozófia*. Szabad változók, 2007. 4. szám

¹⁷ S. Cavell: *A filozófia közönsége*. In: Beck A. (szerk.): *A filozófus az amerikai életben*. Id. kiad. 149., 150.

magas szintjén állónak láttatni, ahol mindenki levegő után kapkod.¹⁸ Az ilyen meta-filozófia pedig azonos mindazzal, amit Rorty elvetni igyekszik. Esetében a kikezdetetlen igazságokat kereső metafilozófia megkérdőjelezése az igazság megtalálásának és a valóság hű leírására megfelelő nyelv megadásának hamis reménye ellen intézett támadást jelenti.

Akárhogy is, a metafilozófia megjelenéséhez a korábbi értelemben vett filozófia vége vezet el. Mintha Cavell csak legyintene és figyelmen kívül hagyná ezt a fogalmat, Rorty pedig saját álláspontja meghatározásában sok tekintetben támaszkodna a meta-filozófia fogalmának többretű használatára. Azonban tagadhatatlan, hogy ha Cavell a metafilozófia fogalmát nem is alkalmazza, esetében szintén tetten érhető annak felismerése, hogy a filozófia egy bizonyos módja lezárult, és ez megújulásának szükségességét hívta életre. Artikuláltan nála is jelen van annak visszautasítása, hogy a filozófia a jelen leírásának hű tükré lehetne. Véleménye szerint Hegellel pont került a filozófia azon korszakának végére, amikor a filozófia a tudományok minden területére kiterjedően módszertani előírásokkal szolgált, és még nem merült fel saját hiánytalanságára vonatkozó kételye jelenének szabatos leírása kapcsán, így a történeti tradíció folytonosságának integráns részeként tekinthetett önmagára.

„Valakitől azt hallottam, hogy Hegel az utolsó filozófiaprofesszornak nevezte magát. Azt hiszem, tudom, mire gondolhatott – arra, hogy ő az utolsó ember, aki azt érezheti, egyformán hozzá tud szólni minden területéhez, melyen a filozófiára való készítés megnyilvánult, az utolsó, aki természetesnek tekintette, hogy műve a filozófia történetének eleven jelene, mely e történet ismeretére épül. Ez pedig azt jelentené, hogy a filozófia, abban a formában, ahogy eleddig ismertük, a múlté.”¹⁹

A hagyományos filozófia végét Rorty is Hegelhez köti. Egyik tanulmányában amellet érvel, hogy a nyugati kultúra három stádiumon ment keresztül a reneszánsztól napjainkig. Kezdetben az emberek a vallástól és Istentől várták a megváltást. Majd a humanizmus megjelenésével fokozatosan előtérbe kerültek az igazságot kutató filozófiai kérdések. Végül pedig Hegel munkásságával, majd a rá vonatkozó vagy éppen ellene fellépő reflexiókkal egyértelművé vált, hogy a filozófia sosem szolgálhat végső magyarázattal az emberi élet kérdéseire, és nem képes a történelem befejezésére.

„A filozófiától az irodalmi kultúrába való átmenet nem sokkal Kant után kezdődött, nagyjából abban az időben, amikor Hegel figyelmeztetett, hogy a filozófia csak akkor festi szürkéjét szürke alapra, ha egy életforma már elöregedett. Ez a megjegyzés segített Kierkegaard és Marx nemzedékének, hogy felismerjék, a filozófia soha nem fogja betölteni azt a

¹⁸ R. Rorty: *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy*. In: *The Linguistic Turn; Recent Essays in Philosophical Method* (ed. with an Introduction by Rorty). The University of Chicago Press, Chicago, 1967. 3.

¹⁹ S. Cavell: *A filozófia közönsége*. Id. kiad. 155.

megváltó szerepet, amelyet még maga Hegel is elvárt tőle. Hegel mindenek fölött való ambiciózus filozófiai követelményei szinte egy pillanat alatt csaptak át dialektikus ellentétükbe. Mire Rendszerét publikálta, már önmagát elhasználó műalkotásnak tekintették, egy értelmiségi életforma *reductio ad absurdum*-ának, amely hirtelen olyannak tűnt, mintha a végét járná.”²⁰

Mindez pedig azt jelenti, hogy a filozófia megújításra szorult, a hagyományos értelemben már nem volt tovább folytatható. Azonban ez mégsem csak egyszeri megújulás, mely maga mögött kívánja hagyni a múltat, hanem egy örökös megújulás keresése, ami – mint a továbbiakban kiderül – az amerikai filozófiának szerves része.

3. Eltávolodás és önteremtés (szkepticizmus és irónia)

Az amerikai filozófia története az ország fiatalkorúsága okán nem több pár száz évnél, talán pont ezért is akadnak olyan filozófiai problémák, amelyek már a legkorábbi amerikai filozófusok esetében is jelentkeznek, s a kortárs gondolkodóknál is fontos szerepet játszanak. A klasszikus pragmatisták munkásságában is jelenvaló az egyén múlt és hagyomány általi determináltsága és az ettől elkülönözni vágyó autonómiára való törekvés, mely egyszersmind a múlt hátrahagyása és átértelmezése mellett az individuum önteremtését is megcélozza. Ez vélhetőleg abból a történelmi fejleményből is ered, hogy az amerikai honalapítók mellett, hogy magukkal hoztak bizonyos berögzült tradíciót Európából, mégis valami egészen új utat kerestek, Új vi-

²⁰ R. Rorty: *A nyugati értelmiség vándorútja, avagy a megváltó igazság hanyatlása és egy irodalmi kultúra felívelése* (Boros János és Orbán Jolán fordítása). Jelenkor, 2006. április, 49. évf., 4. sz., 415. Természetesen Rorty Hegelhez fűződő viszonya ambivalensebb annál, mint ahogy ebből az idézetből kitűnhet. Hiszen azért a felismeréséért, hogy a filozófiai leírások megújulása a kor szellemének változásával szükségessé válik, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* című művében a XX. század anti-metafizikus fordulatainak előfutáraként tekint rá. Ilyen értelemben pedig Hegel nem valaminek a végpontja, hanem a kezdete. Szerepe vitathatatlan abban, hogy az empirikus igazságokat nyelvi igazságokként közelíti meg, a szellem termékeiként. Rorty bírálata azonban arra vonatkozik, hogy Hegel és a többi német idealista filozófus is, feltételezi, hogy a szellem működési elvei és igazságai megismerhetők, és ennek a megismerésnek a beteljesedésével a filozófia befejezhetővé válik, minden kérdésünkre válasszal szolgál. Talán jól megvilágítja ezt az alábbi idézet: „a filozófia nem idősebb kétszáz évnél. A német idealisták azon törekvéseinek köszönheti létét, hogy a tudományoknak megadják a maguk helyét, és hogy világos értelmet adjanak annak a bizonytalan eszmének, mely szerint az emberi lények inkább létrehozzák az igazságot, mintsem felfedezik azt. (...) A német idealizmus ugyanakkor rövidéletű és elégtelen kompromisszum volt. Kant és Hegel csak a fele utat tették meg annak az eszmének a visszatartásában, hogy az empirikus tudományok világát létrehozott világnak tekintsék, az anyagot pedig a tudat által konstruálnak, vagy olyannak, ami abban a tudatban áll fenn, amely nincs eléggé tudatában saját szellemi jellegének. Am továbbra is kitartottak amellett, hogy úgy tekintsenek a tudatra, a szellemre és az ember mélységeire, mint aminek van belső természete – olyan, ami egy filozófiának nevezett nem-empirikus szupertudomány által megismerhető. Ez azt jelentette, hogy csak az igazság fele – az alsó, a tudományos rész – a létrehozott. A magasabb igazság, a tudatról való igazság, a filozófia tartománya, továbbra is inkább felfedezés, mint teremtés tárgya volt.” R. Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* (Boros János és Csordás Gábor fordítása). Jelenkor Kiadó, Pécs, 1994. 18-19.

lágot akartak teremteni, amely törekvés a továbbiakban is meghatározta az amerikai filozófia történetét.²¹

A mindennapiság és az ezzel szembemenő önteremtés Cavell esetében is központi probléma. Látszólag a számára igen fontos szkepticizmus fogalma testesíti meg a magában hordozott meghatározottságtól, a köznapiságtól elszakadni vágyó individuum törekvéseit. Azonban a probléma ennél jóval összetettebb, mivel a szkepticizmus összekapcsolódni látszik a köznapisággal, vagy legalábbis megteremti az egyén számára az átjárhatóságot mindennapi és újdonság, majd újdonság és mindennapi között – egy kört futva be, s mégsem ugyanoda érkezve. Legalábbis abban az értelemben, hogy a szkepticizmus nem pusztán a mindennapi megkérdőjelezéseként tűnik fel Cavellnél, aki igyekszik felmutatni a filozófiában is elfoglalt jogos helyét.

Ez azért lehetséges, mert Cavell esetében a szkepticizmus egészen új módon fogalmazódik meg, kitágítva az értelmezés horizontját, jelentéstartalma a filozófia egyik általános jellemzőjeként determinálódik, *The Claim of Reason* című művében többször a szkepticizmus igazságáról beszél.²² Cavell a szkeptikus álláspont vizsgálatát más úton teszi meg, mivel számára nem a szkeptikus kérdésre adható válaszok a kulcsfontosságúak, vagyis hogy honnan tudhatjuk valamiről, hogy az ami. Ugyanis az ilyen jellegű kérdésre adott válaszok általában egy tárgy vagy helyzet fennállását biztosító kritériumok számbavételét jelentenék. Azonban a kritériumokkal pontosan az a baj, hogy amennyiben nem feltételezünk egy ideális helyzetet, amikor minden lehetőség adott a kritériumok vizsgálatára, akkor bizony bármiféle vizsgálattal szemben joggal merülnek fel azok a szkeptikus kérdések, amelyek ennek az ideális vizsgálati helyzetnek a meglétét kérik rajtuk számon. Emellett a szkeptikusok alapvető kételye az

²¹ George Santayana minderről azt írja: „Amerika fiatal ország régi mentalitással: egy féltő gonddal felnevelt és alaposan kiokított gyerek előnyeit élvezte – bölcs gyermek volt. De a koravén gyerekekben, a fiatal vállakon hordozott öreg fejben van valami komikus, valami elkedvetlenítő vonás is. Bölcsessége felszínes és verbális, nincs tudatában saját szavai valódi tartalmának és súlyának, s ez hátráltatja őt, sőt meg is zavarhatja fizikai és érzelmi fejlődését. Ha viszont mindezt ellensúlyozza a gyermekben túltengő életerő, akkor megfigyeléseire és ösztöneire hagyatkozva kialakítja a maga újszerű látásmódját, ez az új szemlélet összeütközésbe kerül a tradicionális gondolkodásmóddal, melyet hajlamos lesz felületesnek és konvencionálisnak tekinteni, s titokban talán megvetéssel is sújtja majd. Egy filozófia akkor autentikus, ha ösztönzést és kifejezést ad mindazok életének, akik magukénak vallják.” G. Santayana: *Az amerikai filozófia finomkodó hagyománya*. In: Beck A. (szerk. és ford.): *A filozófus az amerikai életben*. Id. kiad. 85.

²² Beck András így ír erről: „Az ész igénye, melyet sokan Cavell fő művének tekintenek, (...) felét a szkepticizmus kérdéseit boncolgató újrakezdett doktori értekezése alkotja, amellyel 1961-ben készült el. Disszertációjának további érlelésével és kiegészítésével ezután még csaknem húsz év telt el, jelezve mintegy annak a küzdelemnek a nehézségét, melynek téje nem a szkepticizmus problémájának megoldása, de nem is a rajta való túllépés, mint Rortynál, hanem a probléma – mondjuk úgy – áthangelése. A szkepticizmus igazsága eszerint nem a köznap megkérdőjelezésében rejlik, ahogy a köznapiság tapasztalata sem jelenti a szkepticizmus cáfolatát. Mivel igazolása és cáfolata egyformán hiábavaló, a szkepticizmus arra világít rá, hogy a világhoz való viszonyunkat nem a megismerés vagy tudás [knowledge], hanem egy ezt magában foglaló bensőségebb kapcsolat vagy belátás jellemzi, amelyet Cavell tudomásulvételnek [acknowledgement] nevez. Ennek megfelelően az ismeretelméleti problémák (például a külvilág létezésére irányuló kérdés) áthangelése során a mindennapi megélhetőségének formái kerülnek a figyelem előterébe.” Beck A.: *Így készül az amerikai*. Id. kiad. 55-56.

emberi megismerés megbízhatóságára irányul, tehát bármiféle vizsgálati eljárást érhet az a vád, hogy csupán emberi, viszonylagos.

Cavell magára a kérdésre fókuszál. Amiről pedig megállapítható, hogy kívülről vezet a fennálló nyelvjátékon.²³ Ugyanis a szkeptikus azáltal, hogy nem rendelkezünk egy adott tárgy létezésére vagy teljes leírására vonatkozó cáfolhatatlan kritériumokkal, nem pusztán a tárgy felőli tudásunkat kérdőjelezi meg, hanem ismeretelméleti horizontra terelve a kérdést, az egész emberi tudás és megismerés aktusait illeti kétellyel. Amely felvetés egyfelől lehet jogos, hiszen nincs semmi a kezünkben, ami szavatolná tudásunk valósággal való korrespondenciáját. Ugyanakkor jogtalannak is tűnhet, amennyiben átlépi az adott nyelvjáték határát, s egy konkrét és egyedi helyzetből von le általános konklúziót.

A szkepticizmus együtt jár önmagunk lealacsonyításával, saját ontológiai helyzetünk elértéktelenítésével.

„A hétköznapi emberi világ az, amellyel kivétel nélkül minden szkeptikus foglalkozik; a szkepticizmus, ahogy azt Cavell látja, az emberi helyzettel való állandó elégedetlenség, az Isteni Nézőpontra vagy Semmire irányuló igény, amely lealacsonyítja az egyetlen perspektívát, amely valójában rendelkezésünkre áll. Az emberi pozíciónak ez a leértékelése, ez a saját bőrünkön kívül való létezésre irányuló törekvés (semmi más sem elég jó) az, amit Cavell 'szkepticizmusnak' nevez”²⁴

– írja Hilary Putnam *Bevezetés Cavell-hez* című tanulmányában. Saját esetlegességünket és végességünket tesszük felelőssé megismerésünk és tudásunk hiányossága miatt. Ez a végesség pedig nem pusztán képességeink korlátoltságát jelenti, hanem időbeli korlátainkat, halálfélelmünket is megeleveníti. Cavell számára a tragédia, és főként a shakespeare-i tragédia képes megjeleníteni a szkepticizmus igazi tétjét, amely a mindennapi életünkkel és helyzetünkkel való elégedetlenség.

„A tragédia a szkepszis eleve magában hordozott tragikus szerkezetét dramatizálja. Azt jeleníti meg, aminek a szkepszis maga is interpretációja: az ember önnön végességét hajlamos valamiféle tudás hiányaként értelmezni; ahelyett, hogy elismerné végességét, ismereteinek fogyatékosságaira, tudásának részleges voltára hárítja a felelősséget. Holott miközben tudásának határait vádolja, valójában saját egzisztenciális-ontológiai végességének elfogadása – végső soron saját halálának tudata – ellen kapálózik.”²⁵

²³ Nem véletlen használja Cavell a wittgensteini nyelvjáték fogalmát, ugyanis a szkepticizmus elemzését Wittgenstein *Filozófiai vizsgálódások* című művének interpretálása kapcsán teszi meg, amely új utat nyitott a Wittgenstein-értelmezésekben, mivel nem úgy láttatja Wittgenstein művét az ortodox értelmezéseknek megfelelően, mint ami a szkepticizmus cáfolatára íródott, hanem mint ami elismeri a szkepticizmus helyét és jogosságát a filozófiában. Vö. S. Cavell: *The Claim of Reason*. Id. kiad.

²⁴ H. Putnam: *Bevezetés Cavell-hez* (Bánfalvi Attila fordítása). Vulgo, 1999/1. 48-49.

²⁵ Kállay G.: *Stanley Cavell...* Id. kiad. 54.

Rorty esetében a múlttal való szakítás szintén a halálfélelem perspektíváján keresztül kerül a képbe. A halálfélelmet a Harold Bloomtól kölcsönzött erős költő fogalma kapcsán járja körül.²⁶ A Rorty-féle költő fogalma azonban nem a hagyományos értelemben vett irodalmi alkotókra korlátozódik csupán, hanem költőnek vesz olyan filozófusokat és tudósokat is, akik a világ kéznél lévő leírásait nem érzik kielégítőnek vagy saját létüket lefedőknek, a saját helyzetük új leírását kívánják adni, alkotni akarnak, maradandóak akarnak lenni, lázadnak a halál ellen.

„Feltételezem, hogy Bloom egyetértene a ’költő’ szó referenciájának a versírókon túli kiterjesztésével, hogy azt, mint én, széles, generikus értelemben használjuk – úgy, hogy Proust és Nabokov, Newton és Darwin, Hegel és Heidegger valamennyien ezen fogalom alá tartozzanak. Ezeket az embereket úgy is kell tekintenünk, mint akik a legtöbbünknel hevesebben lázadtak a ’halál’ ellen – vagyis az ellen, hogy nem alkottak.”²⁷

Az erős költőnek alapvetően kétféle félelemmel kell szembenéznie. Egyfelől azzal, hogy mikor élete véget ér s elmúlik, akkor nem marad utána semmi, nem emlékeznek majd rá. Ez az, ami implikálja az alkotás utáni vágyát. Azonban a félelmének a másik oldala az, hogyha marad valami utána, akkor emlékére ne úgy tekintsenek, hogy munkássága csak silány másolata volt más meglévő alkotásoknak, (élet)műveknek, szótáraknak, hanem lássák benne az egyediséget, az újdonságot, hogy minden más korábitól eltérő formát hozott létre, amellyel megfelelően jellemezte önmagát. Az erős költő célja az önteremtés, hogy megtalálja saját szavait önmaga leírására, és mindeközben a korábitól eltérő új leírásokat, új alternatívákat kínáljon.²⁸

Az önteremtés mozzanata Rortynál egészséges értelemben együtt jár az iróniával. Az irónia egyfelől megtestesíti azt a hajlandóságot, hogy a világra vagy a saját létünkre vonatkozó kéznél lévő leírásokat ne tekintsük minden fenntartás nélkül elfogadhatónak. Képesek legyünk megkérdőjelezni és akár elvetni azokat. Ám ez másfelől jelenti az öniróniát is, hiszen az ironikusnak arra is hajlandóságot kell mutatnia, hogy az általa elfogadott és esetleg alkotott igazságokat, vélekedéseket, leírásokat ne tekintse állandó és általános érvényűnek saját életére vonatkozva, folytonosan felülvizsgálja őket, s amennyiben kiderül róluk, hogy nem alkalmazhatóak, vagy ellent-

²⁶ Harold Bloom: *The Anxiety of Influence*. Oxford University Press, Oxford, 1973.

²⁷ R. Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Id. kiad. 40.

²⁸ Érdekes egybeesés, hogy az önteremtés mozzanatát Cavell és Rorty is hasonló kifejezéssel jellemzik. Cavell úgy nevezi ezt meg Emersonról és az egyediség kinyilvánításáról írott esszéjében – ahol az idézést, a másokra hagyatkozást állítja szembe a saját mondanivalónk kinyilvánításával, amely különbséget a felelősség szempontjából végül fel is oldja –, mint saját hangunk próbára tétele. Ehhez az auktor szót hívja segítségül, amely egyszerre jeleníti meg azt a mozzanatot, hogy szavaink szerzői vagyunk, egyszersmind a teremtés mozzanatát, amely önteremtésünkre utal. Vö. S. Cavell: *Az egyedi elszámoltatása* (Beck András fordítása). Vulgo, 1999/1. 6-9. Rorty számára az önteremtés mozzanata azzal egyenértékű, hogy találjuk meg saját szavainkat, alkossuk meg saját szótárunkat, azokat a leírásokat, amelyek reánk leginkább illenek. Vö. R. Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Id. kiad. 13.

mondásosság van bennük, akkor képesnek kell lennie átalakításukra, újragondolásukra, lecserélésükre.

„Az ironikus fogalmát arra a személyre használom, aki szembenéz saját leginkább központi meggyőződéseit és vágyait esetlegességével – aki eléggé historicista és nominalista lévén, felhagyott azzal az eszmével, hogy a központi meggyőzések és vágyak valami időn és véletlenül kívülre utalnak vissza.”²⁹

Noha Cavell esetében az irónia nem kulcsfontosságú fogalom, nála szintén jelen van a bevett és megszokott felforgatásának és újragondolásának, sőt még korábbi önmagunk feladásának is a megfogalmazása. Mivel a szkepticizmus a saját köznapiság és bevett helyzetünkkel szembeni elégedetlenség megnyilvánulása, amely azzal, hogy megkérdőjelezzük köznapiságunkat, saját hagyományos pozíciónk kapaszkodóinak feladását, korábbi énként elvesztését eredményezi.³⁰ Tehát saját hangunk próbára tétele mindig magában hordozza annak a veszélyét, hogy felszámoljuk korábbi önmagunkat, és az ez iránt tanúsított vágyunk hasonló a Rorty-féle iróniára való hajlandósággal, tétje ugyanaz.

Mindkét szerző esetében a bevétel, a köznapival való szakítás szükségessége a saját helyzetünkkel való vagy a saját helyzetünkre adott kéznél lévő leírásokkal szembeni elégedetlenség okán fogalmazódik meg. Ennek következtében válik kulcsfontosságúvá a hagyományos, a mindennapi felforgatása, önmagunk újragondolása és megteremtése, amely új utakat keresését jelenti a bejáratott ösvényekkel szemben.

4. Visszatérés, feloldódás (metaforikus és mindennapi nyelv)

Nem nehéz belátni, hogy nincs radikálisan új a nap alatt. Nincs olyan önteremtés vagy olyan szótár és leírás, amely mindenféle értelemben szakítást jelent a múlttal, és merőben új szavak, új vélekedések létrejöttét eredményezné. Mindez azért is van így, mivel az új leírások a régi megkérdőjelezése mentén kelnek életre. Azok az elégtelenségekre, hiányokra reflektálnak, amelyekre a korábbi leírások és vélekedések nem szolgáltathatnak hathatós magyarázattal. A régi keltette csend betöltésével próbálkozik minden új hang, minden új szó. Létrejön a megújítás igényéből fakad, azt fejezi ki, hogy mi az, amit újra vagy máshogy kell gondolkodnunk, mi az, amit el kell vetnünk. Így a teremtő aktus nem válik a múlttól teljesen elszakíthatóvá sohasem, hiszen csak a múlt ismerete által válik megérthetővé.

Rorty esetében ez a gondolat a metafora kapcsán fogalmazódik meg. A nyelv és gondolkodás megújulását szerinte a metafora szavatolja. A metafora folyamatosan bővíti és tágitja a nyelv határait, olyan új elemeket eredményez, amelyek a régiakat

²⁹ R. Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Id. kiad. 13.

³⁰ S. Cavell: *Az egyedi elszámoltatása*. Id. kiad. 6-7.

átértékelik és egy újabb lehetséges értelmezésmódot adnak.³¹ Metaforákat gyártani annyi, mint úgy látni és láttatni, olyan színben és szemszögből feltüntetni valamit, ahogyan azt még más nem tette meg. A metafora átértékeli a szavak bevett használatú jelentését, átlépi a konvencionális, rögzült, szó szerinti jelentéstartalmakat, szembe menve azokkal, új és szokatlan értelmezési horizontot kínálva. Tágabb értelemben a metafora Rorty használatában nem csak új kifejezésekre igaz, hanem új leírások, új elméletek indukálója is:

„úgy kell látnunk a szó szerinti és a metaforikus megkülönböztetését, ahogy Davidson látja: nem mint kétfajta jelentés különbségét, sem kétfajta interpretáció különbségét, hanem mint zajok és jelek megszokott vagy szokatlan használatát. (...) Metaforikus használatuk (...) arra serkent bennünket, hogy új elméletet alakítsunk ki.”³²

Azonban a metaforák a meglévő nyelvi háló jelentéstartalmát tágitják ki, nem pedig új szavakat képeznek. Magyarán ahhoz, hogy egy metaforát alkalmazzunk és megérthessünk, szükséges a metafora által használt korábbi szavak és jelentéstartalmak ismerete is. A korábbi szótárak megléte, a szó szerinti jelentés nélkülözhetetlen a metaforák megalkotásához, mert a metafora csak annyiban lesz új, hogy a szó szerintihez képest kínál új alternatívát. Tehát sosem képes teljes mértékben leszámolni a múlt adta bevett szótárakkal, ráadásul mindez a metaforák mások általi megértésének is záloga.

„a világ és a múlt újraleírásának egyetlen terve, az egyéni metaforikára alapozott önteremtés egyetlen terve sem tudja elkerülni, hogy marginális és parazitikus legyen. A metaforák a régi szavak szokatlan használatai, de ilyen használat csupán más régi módon használt régi szavak háttere előtt lehetséges. Egy nyelv, amely 'csupa metafora', használhatatlan nyelv lenne, tehát nem nyelv, hanem blabla. Mert ha még egyet is értünk abban, hogy a nyelvek nem az ábrázolás vagy a kifejezés eszközei, akkor is a kommunikáció közegei maradnak, a társadalmi együttélés és együttműködés eszközei, az embereket egymással összekötő módozatok.”³³

Bizonyítandó, hogy a metaforák által indukált új kifejezések és az új elméletek esetében is igaz a múlt látóterünkéből való teljes kiszoríthatatlansága, már Rorty egyik legkorábbi munkájában is találunk utalást. A *Linguistic Turn* – nem kis mértékben kuhni indíttatású – előszavában arról beszél, hogy az új elméletek megteremtését az előfeltevés-mentesség utáni vágy hajtja, hogy a filozófusok felismervén a korábbi elméletek buktatóit és hiányosságait, forradalmian új teóriákat dolgozzanak ki, amely a

³¹ R. Rorty: *A metafora mint a nyelv növekedési pontja*. In: Uő.: *Heideggerről és másokról*. Id. kiad. 22-28.

³² R. Rorty: *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*. Id. kiad. 33.

³³ I. m. 58.

múltbéli szótárakat hibás voltuk okán figyelmen kívül hagyják. Azonban a korábbi elméletekből indulnak ki, bármit is akarnak, így nem valósulhat meg sosem a múlt teljes értékű hátrahagyása és az előfeltevés-mentes álláspont.³⁴

A nyelv hétköznapi, bevett használatának és a metaforáknak a megkülönböztetése Cavell számára irreleváns. Ugyanis Rortyval ellentétben ő nem állítja, hogy a metaforikus nyelv a mindennapi használatú nyelvtől való elkülönбöződés mentén ragadható meg, hanem pontosan a mindennapi nyelvhez áll közel. Nem eltávolít, hanem közelebb hoz a mindennapokhoz. A különbség inkább a filozófia fogalmi általánosításra való törekvése és a mindennapi nyelv között húzódik, mely utóbbinak a metafora szerves része.

Rorty szerint a filozófiai vizsgálatok jobbára a fogalmi pontosítás mellett teszik le a voksukat, nem tudnak vagy nem akarnak számot adni a metaforákról, amelyek folytonosan megbolygatják a fennálló, szilárdnak vélt jelentéstartalmakat. Azzal Cavell is egyetért, hogy a filozófia célja az egyértelműség, szerinte viszont a metafora nem lép a mindennapi nyelven kívülre. A filozófia a mindennapi bevett nyelvhasználat konkrét elemeinek általánosítására törekszik. A mindennapi élet kézzelfogható és változékony dolgait akarja általános, állandó és rögzült formába önteni. A metafora viszont a mindennapi élet dolgait nem ragadja ki saját konkrétságukból, épp ellenkezőleg, olyan képet fest róluk, amely kézzelfoghatóvá, megélhetővé, valóságos létezővé varázsolja a dolgokat s nem egy üres fogalommá. Ezáltal a metafora a fogalmi általánosításra törekvő nyelvet igyekszik visszavezetni a konkrét, megragadható mindennapisághoz, akképpen, hogy a fogalmi és metaforikus közötti distinkciót mégis mindvégig fenntartja. Kállay Géza így ír erről:

„A cavelli módszer célja éppen nem a két szint – a fogalmi és metaforikus – egybemosása, hanem a két szint külön tartása, de úgy, hogy közben a fogalmi állandóan részesedik a metaforikusban. A metaforikus szint így a médium, a közbenjáró szerepet tölti be a fogalmi szint számára: a metaforikus szint szituációba helyezi, a mindennapok tárgyi valóságához köti, a hétköznapi tapasztalatán át érezteti-érezkelteti, eseményé, történéssé teszi a fogalmat, hogy a metaforikus szinten megjelenő tárgyak szinte fizikai érintésén át a fogalom tartalma az emberhez elérjen, azaz mintegy tapinthatóan megfoghatóvá, érthetővé váljon.”³⁵

Ennek megfelelően Cavellnél a metafora éppen nem a hagyományos hétköznapi nyelvvel való szakítást jelenti, hanem az oda való visszatérést, a wittgensteini célkitűzésnek megfelelően, szavaink visszavezetését a hétköznapi használatukba, a saját nyelvileg is tradicionálisan meghatározott ontológiai szerepünkkel való megbékélést.

Ez a megbékélés annak a felismerésével jár, hogy a tradíció követése teszi számunkra lehetővé, hogy a bevett normák szabályrendszerait és kritériumait alkalmazzuk a kapcsolat teremtésünk másokkal. Pusztán ennyi adatott számunkra, mivel a má-

³⁴ Vö. R. Rorty (ed. with an Introduction): *The Linguistic Turn*. Id. kiad. 1-2.

³⁵ Kállay G.: *Stanley Cavell...* Id. kiad. 56.

sokkal való kapcsolattartás és megértés lehetőségeit csak az szolgálja, ha követjük a nyelvi szabályrendszereket és feltesszük, hogy a másik is így jár el. Nehezen törődünk ugyan bele, hogy csak a megértés tradicionális kritériumai kapcsolnak bennünket másokhoz, és ezek is választanak el tőlük. A szabályok elvetése saját individualitásunk és egyediségünk kinyilvánítása, ugyanakkor ahhoz, hogy ez az egyediségünk mások számára is értékelhetővé váljon, mégiscsak követnünk kell a szabályokat, bele kell törődnünk saját meghatározottságunkba.

Ez a determináltságba való belenyugvás Rorty erős költő elméletében is jelen van. Az erős költő hiába törekszik arra, hogy saját egyedi vonásait mutassa fel, azokat a jegyeket, amelyek megkülönböztetik őt minden más egyéntől, amelyek igazán egyénivé teszik. Ahhoz, hogy a már említett halálfélelmével leszámolhasson, nem elegendő az új alkotása, önmaga megteremtése, mert az önteremtés csak akkor válhat sikeressé, csak akkor lehet önmagával elégedett, ha közösséget tud vállalni másokkal, ha felismeri azokat a vonásokat is, amelyek másokhoz teszik őt hasonlatossá. Ha ráismer arra, hogy az új dolgok létrehozása mindig valami meglévő újragondolása.

Sőt, az idő perspektívájából nézve nem csak a múlt, hanem a jövő is fontos szerepet játszik Rorty szerint. Ugyanis az önteremtés sikerének záloga a mások általi elismerése. Ehhez azonban az kell – maradv a metaforaalkotásnál mint az új- és önteremtés nyelvi folyamatánál –, hogy az újonnan javasolt metaforákat mások megízleljék, s ha ízlik nekik, felkapják, közkézen forgatva egyre kopottabbá tegyék, a mindennapi nyelvbe integrálják, hogy a metafora szószerinti jelentést kapjon. Mindez azonban a jövő emberének jóindulatától függ.³⁶

Mind Cavell, mind pedig Rorty esetében egyértelmű, hogy a hagyománytól, a köznapiságtól való elszakadás az önteremtés egyik oldala pusztán. Ugyanis az egyediség kinyilvánítása valóban abban rejlik, hogy megtagadjuk vagy átértelmezzük a tradíciót és a tradíció kínálta kritériumokat. Azonban ahogyan a radikális új teremtésére sincs lehetőségünk, egy valódi nóvum megalkotására, úgy arra sincs, hogy magunkat egy olyan énként látsassuk, amely teljes mértékben elkülönül minden más individuumtól, amelyet a tradicionális értelemben annak tekinthetnénk. Ezért az eltávolodás és visszatalálás egy pulzáló játék, egy folyamatos mozgás, ami a tradíciótól, a bevettől halad az új felé, majd visszatér a köznapinhoz, azonban a kiindulási és érkezési pont közel sem azonos, hiszen közben rengeteget változunk (nyerünk vagy veszítünk), míg kockára tesszük önmagunkat és a dolgokhoz való viszonyunkat, és talán utólag sem tudhatjuk meg, megérte-e.

Végkövetkeztetés

Írásom fő kérdése a hagyomány és önteremtés viszonyának vizsgálata mellett az volt, hogy hogyan jelentkezik Cavell és Rorty munkásságában az irodalomelmélet szerepe.

³⁶ Ahogy Rorty fogalmaz: „amennyiben még a legerősebb költő is elődein élősködik, amennyiben még ő is csak önmaga kis részét tudja megszűlni, annyiban ő is a jövőben élő idegenek jóindulatától függ.” R. Rorty: *A személyiség esetlegessége*. In: Uő.: *Esetlegesség, ironia és szolidaritás* Id. kiad. 59.

Milyen viszonyban áll az önteremtéssel, és vajon a tradíciótól való eltávolodás, illetve a tradíció követésének összebékítése lehetséges-e, és ha igen, akkor ez a filozófia vagy az irodalom feladata-e. A következőkben ezekre a kérdésekre kívánok választ adni a már eddig elmondottak tükrében, mindemellett rávilágítva arra is, hogy milyen hasonlóságok és különbségek jellemzik Rorty és Cavell álláspontját.

Rorty véleménye nagyon sok tekintetben követi Harold Bloom nézeteit, aki úgy véli, az önteremtés mozzanata hagyományosan sokkal inkább az irodalom témaköréhez kapcsolódik. Álláspontja az, hogy a hagyományos értelemben vett filozófia, főként gondolati forradalmak mentén, rávilágít ugyan a bevett filozófiai nyelv és szótártak hiányosságaira, azonban az általánosság témakörében mozogva a filozófiai nézetek megújításának szükségességére hívja fel a figyelmet, és nem jelenti feltétlen a múlt visszautasítását, illetve az önteremtéssel vajmi keveset foglalkozik. Ezzel szemben az irodalom nem épp a múlt hiányosságainak orvoslását tűzi ki céljául, legtöbbször el is veti vagy figyelmen kívül hagyja a múltat. Az önteremtést, önmagunk meghatározását állítja előtérbe, a nem-általános, a konkrét, az egyedi leírását. Az irodalmi nézőpont segíthet saját véges és esetleges ontológiai pozíciónk elfogadásában, ennek megfelelően nem egy általános és objektív érvényű cél mentén központosodik, hanem új alternatívákat kíván felvázolni az élethez és gondolkodáshoz, s rámutat, hogy számtalan variáció közül választhatunk, melyek közül egyik sem jobb vagy értelmesebb a valóságnak való megfelelés tekintetében. Szóval szabad a vásár.

„Az én fogalomhasználatomban az 'irodalom' és az 'irodalmi kultúra' azt jelenti, hogy a vallást és a filozófiát irodalommal helyettesítő kultúra már nem egy nem-emberi személyhez való nem-kognitív viszonyban talál megváltást, nem is a kijelentésekhez való kognitív viszonyban, hanem más emberekhez való nem-kognitív viszonyokban, melyeket olyan emberi műalkotások közvetítenek, mint a könyvek, épületek, festmények, énekek. Ez a fajta kultúra, melyben a műalkotások az emberi létezés alternatív útjairól szólnak, elveti a vallásnak és a filozófiának azt a közös feltevését, hogy megváltást csak olyasmitől remélhetünk, ami több, mint emberi alkotás.”³⁷

Ez Rorty esetében a XX. század kulturális forradalma, mint arról már korábban beszéltem. Természetesen ez nem azt jelenti, hogy az irodalom felfedezése után most már elvetettük vagy elvethetnénk a filozófiát. Itt nem erről van szó. Rorty szerint inkább csak megjelent egy olyan új értelmiségi típus, aki annyiban különbözik az általános olvasótól, hogy az olvasásban nem a szórakozást látja, hanem az önteremtése alternatíváit keresi, önmaga megalkotásának céljából olvas. Azt reméli a művektől, hogy abból megalkothatja majd saját gondolatvilágát. Ennek megfelelően pedig nem válnak el számára úgy a műfajok, mint ahogyan egy filozófus megkülönböztetné szakmája tárgyát az irodalomtól, hiszen akár egy filozófiai, vallási vagy tudományos

³⁷ R. Rorty: *A nyugati értelmiség vándorútja...* Id. kiad. 416.

szöveg is képes számára az önteremtés alternatíváit kínálni. Az ilyen olvasó ezeket a különböző témájú műveket is irodalomnak veszi, s itt az irodalmat nem a szó hagyományos értelmében használjuk. Hanem bármelyik műfajban vannak olyan írások, melyek az ilyen értelmiségi számára kitágítják az önteremtés lehetőségeinek horizontját.

„Az irodalmi kultúrán belül a vallás és a filozófia irodalmi műfajokként jelennek meg, és mint ilyenek, szabadon választhatóak. Ahogy egy értelmiségi eldöntheti, hogy sok költeményt, ám kevés regényt olvas, avagy fordítva, éppúgy olvashat sok filozófiát vagy sok vallásos iratot és viszonylag kevés költeményt meg regényt. Az irodalmi értelmiségiek olvasásmódját az különbözteti meg más olvasásmódoktól, hogy az irodalmi kultúra lakója bármilyen könyvet is vegyen a kezébe, az olvasottakat emberi szükségletekre válaszoló emberi kísérleteknek tekinti, és nem egy olyan létező hatalmának az elismeréseként, aki vagy ami ezektől a szükségletektől teljesen független. Isten és Igazság az ilyenfajta létező vallásos, illetve filozófiai megnevezése.”³⁸

Persze mindeközben inkább váltak az irodalmi alkotások, a drámák és versek olvasottabbakká a fiatalok körében, mint a filozófiai szövegek.

A műfaji elhatárolás lehetősége Cavell számára is fontos kérdés. Sosem ad egyértelmű magyarázatot filozófia és irodalom viszonyára, az ő esetében talán pontosan az a lényeg, hogy nem is lehet meghatározni végérvényesen ezt a viszonyt, mert így folyamatosan lehetősége adódik a kapcsolatuk újbóli megvizsgálására:

„vajon a filozófia és irodalom közti kölcsönhatás kérdése maga a filozófiára vagy irodalomra vonatkozó kérdés-e? Az írásaimba bekúszó illedelemességnek, és az esetenként tagadhatatlan illetlenségnek az az oka, hogy elfogadom ezt a kérdést és nem vagyok hajlandó idő előtt megválaszolni, megfontoltan dönteni (a kérdés mindkettőre vonatkozik), vagy úgy dönteni, hogy nem eldönthető (a kérdés igazából egyikre sem vonatkozik), vagyis lezárni, mielőtt mozgásba hoznám, és nyitottként kezelve kísérleteznék vele.”³⁹

Azonban nála az irodalom – és azon belül főként a tragédia – az, amely képes megvilágítani a szkepszis valódi tétjét és szerepét az emberi életben. Magyarán az irodalmiság nem pusztán az önteremtés múlttól való elszakadásának hangsúlyozásában játszik szerepet, vagy az új alternatívák teremtésére irányuló vágy felmutatásában, mint Rortynál, hanem a szkepszis köznapisághoz való visszatérésének feltüntetésében is, azt mutatja meg, hogy ez a szkepszis szerves része a létnek, egy levetkezhetetlen

³⁸ I. m. 414-415.

³⁹ S. Cavell: *A tudás megtagadása Shakespeare hat darabjában* (Komáromy Zsolt fordítása). Helikon, 1998, 4. 464.

attitűd, amit nem lehet elhallgattatni ilyen vagy olyan módon. Az irodalom rámutat arra a filozófiában jelenvaló meghasonlottságra, amely a kétely mentén egyediségünk kinyilvánítása és a tradícióhoz való szerves kötődésünk közötti szakadékkal jön létre. Tehát úgy tűnik, hogy mind a tradicionálishoz való alkalmazkodás, mind pedig az új utakat kereső önteremtés igénye adott a filozófiában. Szerinte ez a filozófia örök és kibékíthetetlen meghasonlottsága.⁴⁰

Cavell szerint ennek a kettősségnek a felmutatásával a filozófia számára annyiban mindenképp hasznos lehet az irodalom, hogy rámutat arra, hogy a műfaji sokszínűség nem csak az ő sajátja, hanem a filozófiában is fennálló sajátosság,⁴¹ amely talán Ágoston *Vallomások* című bensőséges és intim beszédmódjával kezdődött, s jelen volt jó néhány filozófus és esszéista esetében, de a XX. századi irodalomelméleti igénynek köszönhetően még inkább előtérbe került. Ennek következtében pedig megjelenhet egy újfajta vizsgálati módszer, amely kísérletet tesz arra, hogy a filozófia fogalmi általánosításainak és pontosításainak segítséget nyújtson a fogalmak tartalmának irodalmi, metaforikus megjelenítése, ezáltal téve sokszínűvé, részletesebbé és érthetővé a filozófiai fogalmak referenciáját.⁴²

Mint azt fentebb említettem, Cavell szerint a filozófiát állandó megbékíthetlenség jellemzi, mely kettősségének oppozíciójából ered. Ez a kettősség pedig úgy tűnik, felszámolhatatlan. Míg Rortynál az Énünk egyediségének kinyilvánítására való igény, az életünk új, még járatlan útjainak és alternatíváinak keresése hagyományosan inkább az irodalom, semmint a filozófia által tárgyalt problémakör, addig Cavell esetében mindkettő szerves része a filozófiának. Cavell szerint amennyiben a filozófia nem venné figyelembe e kettősségét, és pusztán irodalminak nyilvánítva figyelmen kívül hagyná az individuum önteremtésének problémáját, akkor saját határait szűkítené le.⁴³ Úgy tűnik, egyik szerző sem szolgál arra vonatkozóan végső magyarázattal, hogy megvalósítható lenne-e az önteremtésünk autonómiaigénye és a hagyomány általi

⁴⁰ Erről még a következőket írja Cavell: „amikor Wittgenstein a filozófia feladatát abban jelöli meg, hogy szavainkat visszavezessük a (hétköznapi) életbe, tulajdonképpen az idézés, az utánzás és az ismétlés két fokozatát különbözteti meg. Az egyikben a Másikat utánozva az egyediségünket jelentjük ki (erről szól a szkepticizmus); a másikban eredeti módon hangsúlyozzuk a közösséghez tartozásunkat, a közösségességünket (ez a tradícióhoz tartozásunk elismerése). (Az egyéniség, amit mindig megtalálni kell, mindig az elvesztés kockázatával terhes.) Amit filozófiának hívhatunk, mindkét lehetőséget szolgálhatja; a filozófia ezért nem békül ki soha önmagával.” S. Cavell: *In Quest of the Ordinary, Lines of Skepticism and Romanticism*. University of Chicago Press, Chicago–London, 1988. 132. (Kállay Géza ford.)

⁴¹ Erről Kállay Géza meggyőzően írja: „Annyit tehát a filozófia mindenképp megismerhet és hasznosíthat az irodalomból, (annyira a filozófia magára ismerhet az irodalom tükrében), hogy ő maga is sokféle, tehát elismerheti, hogy nem csupán az irodalom területén csoportosíthatóak a szövegek bizonyos műfajok köré (amikor a műfaj felőli döntés a szöveggel kapcsolatos elvárásokat már eleve meghatározza), hanem a filozófia esetében is.” Kállay G.: *Stanley Cavell...* Id. kiad. 57.

⁴² „Cavell értelmezéseiben valami ennél is izgalmasabbat látok. Úgy tűnik nekem, hogy egy újfajta elemzési-kutatási gyakorlat van kialakulóban, ami a filozófia által kidolgozott és kidolgozandó fogalmakat egy nekik tartalmilag megfelelő, képi, metaforikus síkra állítja, itt ezeket a fogalmakat szétbontja, elemzi, megérti és megérteti, hogy azután ismét elvont és általános kategóriákká alakítsa őket.” Kállay G.: *Stanley Cavell...* Id. kiad. 55.

⁴³ Vö. S. Cavell: *Az egyedi elszámoltatása*. Id. kiad. 4-5.

meghatározottság közötti szakadék végleges felszámolása, s hogy e megoldást az irodalomtól vagy a filozófiától kellene-e várnunk. Talán ez a kettősség adja meg a filozófia és az irodalom kapcsolatának lebilincselő érdekességét. E két szerző sajátos, néhol megegyező, néhol különböző értelmezését adja filozófia és irodalom kapcsolatának. Ám szerencsés helyzetben vagyunk, hiszen ha útmutatásukat követve filozófiai munkáikat esetleges nézőpontokat megjelenítő szövegekként kezeljük – függetlenül attól, hogy filozófiai vagy irodalmi műfajnak tekintjük-e azokat –, úgy elismerhetjük, hogy e szerzők az önteremtés sokszínű, magával ragadó alternatíváit kínálják, melyeket tetszés szerint vethetünk el, fogadhatunk meg vagy gondolhatunk újra.

DUPRESS

A SZUBSZTANCIÁLIS ÁLLAPOT ÉS A SZITUÁCIÓ JELENTŐSÉGE A HEGELI TRAGÉDIAKONCEPCIÓBAN

Az alábbi interpretációban a hegeli tragédiaértelmezés két központi fogalma, a szubsztanciális állapot és a szituáció elemzésére teszünk rövid kísérletet. Gondolatmenetünk háttérében egyértelműen *A szellem fenomenológiájának*¹ eredményei állnak, ám a tudatra és öntudatra vonatkozó hegeli argumentációkat ezen a helyen nem fogjuk rekonstruálni, mindössze néhány utalást teszünk azokra. A két művészetfilozófiai fogalom korántsem maradéktalan elemzését nemcsak általánosan, hanem a hegeli metodológiai intenciókat szem előtt tartva egy konkrét tragédiát, Aiszkhülosz *Oreszteiáját* tekintetbe véve végezzük el. A választás egyrészt azért nem Szophoklész etalonnak számító *Antigonéjára* esett, hogy gondolatmenetünk ne feltétlenül a szekunder irodalom révén leginkább kitaposott ösvényeken haladjon, másrészt pedig azért, mert meglátásom szerint az *Oreszteiában* sokkal inkább fellelhetők azok a mozzanatok, amelyek Hegel művészet- és tragédiaértelmezésének középpontjában állnak.

A szubsztanciális állapot

Azok a hegeli tézisek, melyek a szubsztanciális állapotról avagy a világ általános állapotáról, a szituációról és a cselekvésről szólnak, az 1823-as előadások általános részében szerepelnek, egész pontosan az eszmény létezését és valóságát tárgyaló alfejezetben. Úgy gondolom azonban, hogy ezek a gondolatmenetek már olyannyira megközelítik az egyes konkrét műveket, hogy termékenyen felhasználhatóak az *Oreszteia* ilyen, célirányos vizsgálata során. Az eljárás létjogosultságát igazolja az a tény is, hogy a szép eszméjének e zárófejezeteiben Hegel maga is nagyon sok konkrét példával támasztja alá érvelését.

Az eszmény valóságának meghatározásakor Hegel a szubsztanciális vagy általános (világ)állapot fogalmát vezeti be elsőként. Döntésének alapja, hogy koncepciója szerint semmiféle konkrét cselekvés nem lehetséges légtüres térben, ezért a cselekvő szubjektumot megelőzően szükséges a világ egy már fennálló rendezettsége. Ez az előtt-lét nem időbeli vagy fizikai, hanem ontológiai sorrendet takar. A szubsztanciális állapot a tragédia első általánosa.² Általánosságának jellemzője, hogy közvetlenül tulajdon-

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája* (Szemere Samu fordítása). Akadémiai Kiadó, Bp., 1973. A továbbiakban: *Fenomenológia*.

² Pontosabban egy felsőbb meghatározottsági szint első általánosa. A tragédia hegeli meghatározás-menetében lentebb vagy még inkább kintebb foglal helyet a műalkotás általános fogalma mint eszmény,

képpen nem is része a tragédiának, hanem egyfajta keretet ad neki. „Az eszmény mint individualitás környezetet előfeltételez, mert mozognia, cselekednie kell [különben nem lehetne az, ami – A. Z.], és a környező világ a talaja ennek a cselekvésnek.”³ A tragédiában megvalósuló eszmény lényegéhez tartozik, hogy benne a környező világ nem a szubjektivitástól különvált és így megszilárdult objektivitásként, hanem minden esetben a tudattól függőként jelenik meg, tehát a világ struktúrájának meghatározásában a tudat eleve részt vesz. Ezen nem annyira az ember maga köré gyűjtött dolgait kell értenünk, mint inkább a tudat eredendő (lét)struktúraalkotó erejét. „Az állapot tehát nem más, mint a létezés, és még inkább a szellemi világ általános létmódja”⁴ – mondja Hegel. A tragédia egyik döntő sajátossága, hogy a háttérben húzódó általános vagy szubsztanciális állapot az ember vilásképző lényegét fejezi ki.

Ezen kívül az általános állapot látenszen kapcsolódik a pátosz fogalmához is, konkrétan annak negatív vagy túlmutatató mozzanatához: ti. hogy az ember az isteni világ egész gazdagságát mint lehetőséget hordozza magában, ami a cselekvő szubjektumot egyszersmind a pátosz korlátozott egyoldalúságának legyőzésére ösztönzi. Megerősíti ezt Hegel azon megállapítása is, hogy a szubsztanciális világállapot eleve magában rejtje az individualitás kibontakozásának lehetőségét, azaz a negativitást.⁵

A világállapot általánossága voltaképpen olyan kezdeti meghatározás, mely egyfajta szinte-üres fogalomként,⁶ éppen e kezdeti mivolta és általánossága miatt még rendkívül keveset mond a konkrét tragédiáról, ugyanakkor a mű kibontakozásának számtalan lehetőségét hordozza magában. Maga szinte észrevétlenül van jelen a mű történetében, mégis körbefogja és áthatja annak egészét ugyanúgy, ahogy a meghatározásokat maga a lét (a „van”). A szubsztanciális állapot kezdeti meghatározottsága a cselekvő tudat és az őt körülvevő objektivitás közötti spekulatív összetartozást őrzi meg, a tudat számára azonban ez a spekulativitás kezdetben még csak nem is átlátott, nemhogy elsajátított. Hegel szerint a pátosz alapján mozgásba lendülő szubjektumok ekkor még csak kedélyük, érzelmeik, személyiségjegyeik révén hordozzák ezt az egységet, az ésszerűt.

A tragédiában a természetes tudatot a pátosz egyoldalúsága határozza meg. Korlátozottságát az adja, hogy képtelen belátni és elfogadni az (istenek harcában) egymás ellen törekvők eredendő, spekulatív összetartozását. Mindazonáltal ez nem a tudat pusztá fogyatékosága vagy hibája, hanem szükségszerűen alakul így. A szubsztan-

majd pedig a tudat műtapasztalatában a rámutatással fellépő [ez]-t rögzítő pusztá *van* mint legáltalánosabb.

³ G. W. F. Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról* (Zoltai Dénes fordítása). Atlantisz, Bp., 2004. 134. A továbbiakban: *Előadások* '23.

⁴ Uo.

⁵ A szubsztanciális állapot mint adottság lényege „az individualitás és az általánosság egységében és egymást-áthatásában rejlik csupán, mivel az általános az egyediség révén éppúgy konkrét létezéshez jut, mint ahogy az egyedi és különös szubjektivitása csupán az általánosban találja meg saját valóságá megingathatatlan alapját és igazi benső tartalmát.” G. W. F. Hegel: *Estétikai előadások I.* (Zoltai Dénes fordítása). Akadémiai Kiadó, Bp., 1980. 184. A továbbiakban: *Estétika I.*

⁶ Mint minden műalkotás, a tragédia is valami nyelvi. Egyrészt persze abban az egyszerű értelemben, hogy elhangzik és megértik. Másrészt mert a tragédiában az ember spekulatív léthez- és nyelvhez-kötöttsége szólal meg. Ez utóbbi részletes kifejtése azonban most nem feladatunk.

ciális világállapot általánossága ugyanis egyetlen, rendkívül elvont isteni szubsztanciát foglal magában, tulajdonképpen az elvont eszmét, a negativitás pusztá elvét, melynek egyik mozzanata az ember. A szellemi világ általános létmódjában „a szellem különböző oldalai csupán egy és ugyanazon dolog oldalai”.⁷ Ám ez az ugyanaz-mivolt még csak a tragédia burkát jelentő tartalom nélküli általánosság, amely aztán a tragédia konkretizálódó cselekményét kitevő további meghatározásokban oldódik fel és telítődik tartalommal.

„De kibontakozódás nincs egyoldalúság és meghasonlás nélkül; a teljes totális szellem, kibontakozódva a maga különösségeibe, nyugalmából szembekerülve önmagával, belép a szétszagott, zűrzavaros világlényeg ellentétének kellős-közepébe, s ebben a széthasadságban már nem képes arra, hogy kivonja magát a véges boldogtalanságából és szerencsétlenségéből.”⁸

A tragédiát átható spekulativitást kezdeti, azaz szélsőségesen elvont formájában, szubsztanciális világállapotként közvetlenül megragadni lehetetlenség, az erre irányuló kísérlet kivétel nélkül görcsös szótlanúságba vagy üres fecsegésbe torkollik.⁹ A természetes tudat tehát nem tehet mást, mint választ az egymással szembeforduló istenek közül,¹⁰ s eközben az istenitől magát is különállónak véli. Hegel spekulatív megközelítésmódjából eredően a tragédiában egymással összekapcsolódó és egymástól elkülönülő meghatározások sora és a pátosz szerint cselekvő tudat mozgása a nyelvi térben: ugyanaz – értve ezalatt az azonos és nem-azonos hegeli összetartozását. De egyszersmind azonos az istenek elkülönöződésével, azaz a köztük lévő vita ki-robbanásával is. Így ölt testet az egyetlen isteni szubsztancia, az eszme a különös

⁷ *Előadások* '23., 134.

⁸ *Esztétika I.*, 181. Vö. *A szellem fenomenológiája* azon szöveghelyével, ahol Hegel kifejti, hogy mindenfajta művelődésnek a szubsztanciális élet közvetlenségéből kell kiindulnia. Hegel elgondolásában a művelődés [Bildung] az ember elkülönöződésen alapuló struktúraalkotó-világképző tevékenysége, melynek során magának ennek a működésnek a mibenléte is fokozatosan feltárul előtte. A művelődés ezért éppoly tág fogalom, mint a kultúra vagy szellem. *Fenomenológia*, 11. sk.

⁹ *A szellem fenomenológiája* Előszavában és Bevezetésében Hegel világosan kifejti, hogy valaminek a közvetlen megragadása [Begreifen] abszurdum, mert minden emberi megértés – kivétel nélkül – fogalmi, azaz per definitionem közvetített. A spekulatív gondolkodást megalapozó metodológiai-ontológiai fordulat fényében a megértés körébe Hegel szerint nemcsak a tudományos megismerés különféle módzatai tartoznak, hanem gyakorlatilag minden emberi megnyilvánulás, mert azokban eleve az ember önmagát-közvetítő, elkülönöződő, spekulatív világképző lényege aktivizálódik (és mint ilyen szintén mindig valami nyelvi, tehát közvetített). A hegeli koncepcióban a megértés az [ez] közvetlenségétől induló és oda visszatérő (fogalmi) közvetítődés folyamatként áll elő, melynek egy speciális-kitüntetett formája a műalkotás és így a tragédia. A megértés folyamatában a(z emberi) valóság spekulatív működése tárul fel, illetve valósul meg. E fordulat vagy döntés maga csak a (filozófiai) nézőpont előzetes beállítása, csak a megértés irány- és határijelölő kerete, nem pedig konkrét menete. Ezért van az, hogy Hegel szerint a tragédiában az emberi spekulatív lényege *kibontakozik*. Jóllehet maga a spekulativitás a mű minden szavában jelen van s így egészében áthatja a művet, konkrétabbá azonban csak a tragikum kibontakozásával *válík*.

¹⁰ Illetve ezzel a választással fordulnak szembe egymással maguk az istenek is.

istenekben.¹¹ Mindez megvilágítja Hegel azon kijelentését, mely szerint „az istenek [létükben] a létezés örök mozzanatain, abszolút viszonyain alapulnak”.¹² Ezért van az, hogy az istenalakoknak szükségképpen „a létezés lényegi mozzanatát kell megjeleníteniük, nem pedig a fantázia pusztá önkényét”.¹³

Hegel azonban a világállapot fogalmát egy másik szálon is kifejti: „Ez a szubsztanciális tartalom – mondja – részint tudattalan megszokottságként, részint esetleges egzisztenciaként létezik.”¹⁴ A természetes tudat megszokottságában a világ látszólagos megosztottságában berendezkedő, véleményt alkotó és a vélekedéseit sajátjának tekintő értelem nyilvánul meg. Azonban a megszokottságnak ez a biztonsága már a tragédia első szavával, a szituáció felmerülésével azonnal eltűnik, és a cselekvő szubjektum a pátosz kettős, spekulatív mivolta révén kétségbeesett kiútatlanságba jut. A megszokott tehát szintén a tragédia háttéréhez vagy keretéhez tartozik. Az ugyanis, ami a tragédiában elsőként megszólal, máris a tudat döbbent csodálkozásait váltja ki. A csodálatos eredetileg a phobosszal és eleosszal áll összefüggésben, vagyis az idilli és bájos helyett a félelmet keltőt, a rémületet nevezi meg. Mi tehát ez az első szó, amely a szélsőségesen általános, a spekulatív első fogalmaként, első artikulációjaként és mintegy a tragédiát meghatározó kezdetiként konkrétan felhangzik a műben? Ez a nehezen érthető, számtalan lehetőséget magában rejtő szó, mely az *Oreszteia* első tragédiáját is beindítja, egy elhangzó *jóslat*. A mű első szavával, az általános állapot visszahúzódsát és tovább-kibomlását jelentő jóslattal már eleve egy szituáció áll elő, vagyis a konkrét tragédia a már-eleve-mozgásban-létet, a *werdent* jeleníti meg. S bár lehet, hogy a textus első strófájának elején álló kifejezés még másról beszél, és maga a jóslat csak később bukkan fel a szövegben, mégis a jóslat művészetfilozófiai tekintetben megelőz minden más megnyilvánulást.

Mielőtt a szituáció elemzésére áttérnénk, az általános világállapot kérdésénél meg kell említenünk egy fontos problémát. Hegel, nyilvánvalóan az *Antigoné* átfogó elemzésére alapozva, arra a következtetésre jut, hogy a kar vagy kórus, semleges álláspontja révén az isteni hatalmak nyugodt egységét képviseli a tragédiában.¹⁵ A kart nem ragadja el a pátosz, mivel egyáltalán nem is cselekszik. A művön átvonuló egységként ezért valójában a szubsztanciális állapot egyfajta őrzője és hírnöke. De valóban a kar volna a tragédiát összetartó kohéziós erő? Véleményem szerint Hegelnek a kórusra vonatkozó elképzelése nem alkalmazható az *Oreszteia* interpretációja során, vagy csak rendkívül korlátozottan. A problémát a karból kilépő és visszalépő karvezető okozza, aki egyfajta kvázi-szereplőként, más és más alakban mindhárom tragédiában feltűnik. A karvezető a karhoz tartozik, miközben önállóan is megnyilvánul. Ő maga a kar, és mégis valahogy több annál. Ugyanakkor nem autonóm személyiség,

¹¹ Mindeközben azt is szem előtt kell tartanunk, hogy itt nem pusztán egy tragédia immanens történetéről, hanem magáról a dologról van szó, azaz a tragédia egész körzetéről, melynek egy mozzanataként a jelenlévő befogadó is játékba kerül.

¹² *Előadások* '23., 147.

¹³ *Előadások* '23., 148.

¹⁴ *Előadások* '23., 139.

¹⁵ Ld. *Előadások* '23., 362. skk. és G. W. F. Hegel: *Esztétikai előadások III.* (Szemere Samu fordítása). Akadémiai Kiadó, Bp., 1980. 378.

hiszen egészében a kart képviseli. Mivel a kar főként a karvezetőn keresztül cselekszik, a karvezetőnek nincs önálló személyisége. A kar és a karvezető között teljes az összhang, a karvezető úgyszólván a kar kinyújtott keze.

Az *Eumeniszek* esetében a helyzet viszonylag egyértelmű, hiszen ott a kar maga az egyik isteni oldal, az Erinüszök kara, amely elszántan küzd Apollón ellen. Ha többes számban érkeznék, az Erinüszök mindig hárman vannak, ám a Moirákhhoz hasonlóan ők voltaképpen egyetlen ősi istenség, egymással mindenben megegyeznek, külön nevük sincs,¹⁶ ezért az Erinüszök hármasából kilépő karvezető semmiképpen sem a többitől különálló alak. Viszont az ősi istennők kifejezett tettekézségét bizonyítja a karvezető Apollónnak adott válasza delphoi szentélyében:

„Zeusz trónja mellett téged nagynak mondanak;
de én, mivelhogy engem anyja vére hív,
e férfiút büntetni, ebként hajszolom.”¹⁷

Majd Oresztészt Athénban utolérve maga a kar mondja ezeket:

„Figyelj, figyelj nagyon! Mindenüvé tekints:
ne szökhessen el előled az anya-ölő.
(...)
De bosszúból élő testedből szürcsölöm
ki a vörös színű vért, nekem adod, iszom én,
táplál belőled inni-rossz gyász-ital;
megaszallak élve, és leviszlek majd a föld
alá: anyádért fizess
kínokat, gyilkosa!”¹⁸

Az *Áldozatvivők*ben a kar argoszi rabnőkből áll, de már Agamemnón sírjánál kiderül róla, hogy Oresztész pártján áll, és a hadvezér-apa gyilkosainak vesztét kívánja:

„Bár zenghetném rivallva már az áldozva-vidám kiáltást,
mert ama férfi hull és
véle a nő! Miért is rejtsem el azt, mi szállna
szívemből? Hisz orcám előtt száll
szívbeli csípős haragom,
mélyen-élő gyűlölet.”¹⁹

¹⁶ Kerényi Károly: *Görög mitológia* (Kerényi Grácia fordítása). Szukits, Szeged, 1997. 34.

¹⁷ Aiszkülosz: *Oreszteia (Eumeniszek)* (Devecseri Gábor fordítása). In: *Aiszkülosz drámái* (Devecseri Gábor, Jánossy István, Kerényi Grácia, Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása). Európa, Bp., 1996., 310.

¹⁸ I. m. 312.

¹⁹ Aiszkülosz: *Oreszteia (Áldozatvivők)*. Id. kiad. 270.

A rabnőkön egyáltalán nem láthatók a nyugodt kiegyensúlyozottság jelei, ehelyett kínok közt vergődve kiáltják fájdalmukat a világba:

„Vertem már mellemet, miként ázsiai nő,
süvöltött síró gyászdalom,
és láthattatok kezem, a vér mint lepte el,
amint ide csapkodott, meg oda a két kezem,
lesújtva le-lecsapott, s dübörgött is belé
megütlegelt bús, átkozott szegény fejem.”²⁰

A karból kilépő karvezető itt is tevőlegesen avatkozik bele a történet menetébe, olyannyira, hogy a karvezető csele nélkül valószínűleg nem tudná Oresztész megvalósítani a tervét. Klütaimésztra²¹ Oresztész ál-halálhírére magához hívhatja Aigiszthoszt, ám a teljes testőrségével együtt, akikkel Oresztész egyedül nem tudna végezni. A karvezető ezért a hírvívő dajkának azt tanácsolja, hogy az üzenetből hagyja ki a dzsidás kíséretre vonatkozókat:

„Utált uradnak most ilyet ne jelents:
jöjjön magában, hogy ne félve szóljanak;
tedd: vígszivűen jöjjön és minél előbb;
a titkos terv jó hírnök által teljesül.”²²

A trilógia első részében az argoszi vének karát találjuk; a mű elején, bölcs öregekként valóban nyugodt és semleges erőként lépnek fel. Ők azok, akik a Trója legyőzéséhez vezető utat, a tragédia szituációjának előtörténetét nagyvonalakban elmesélik.²³ Természetesen dicsőítik Agamemnónt, de még inkább az isteneket, mindemellett azonban egyfajta narrátori szerepet látnak el. Mindez csak Agamemnón halála után, a kar és Klütaimésztra közt támadó vita során változik meg, egész pontosan, amikor a gyilkosság részleteit kitérvelő Aigiszthosz újra feltűnik a színen. Ekkor ugyanis a karvezető előlép az addig inkább csak sopánkodó vének közül, és Oresztész nevét kiáltja. Aigiszthosz az öröket hívva halálosan megfenyegeti a kart, mire a karvezető támadásba lendül:

²⁰ I. m. 271.

²¹ A trilógiában előforduló neveket Devecseri Gábor fordításának megfelelően használok.

²² *Áldozatvivők*. Id. kiad. 285.

²³ Az *Agamemnón* cselekménye egy korábbi, több szálon futó eseménysorozat következménye. Hegel szerint azonban „a művészetnek nem érdeke, hogy a kezdet kezdetén kezdje az elbeszélést; ennek az a mélyebb oka, hogy az ilyen kezdet pusztán természeti, külsődleges kezdet, inkább csak megjelenő, semmint a tartalom számára szükségszerű egység”. *Előadások* '23., 144. A kar tehát az előtörténetnek csak a tragédia konkrét szituációjával közvetlenül összefüggő részét eleveníti fel. Az előtörténet így a szubsztanciális állapot és a szituáció közötti átmenet megértését, a műbe való belépést segíti.

„Hó! No, rajta, rántsa kardját harcrakészen
mindenik.

AIGISZTHOSZ

Íme, kardot rántok én is, hős halálra kész
vagyok.

KARVEZETŐ

Jóslatul tekintjük ezt a szódat: döntsön hát a
sors.”²⁴

Az összecsapás végül nem következik be, mert Klütaimésztra a harcoló felek közé lépve megakadályozza azt.

A fenti példák véleményem szerint arra intenek, hogy az *Oreszteia* interpretációjánál tekintsünk el az *Antigoné*ban jól működő hegeli elgondolás alkalmazásától, és a tragédiát összetartó erőt másban keressük. Úgy látszik, a kórus itt nem képviseli elég meggyőzően a műben megnyilvánuló hatalmak egységét.

A szituáció, a tragédia elevensége

A jóslat fundamentuma – mondja Hegel – a szubsztanciális világállapot, szubjektum és objektum, ember és világ egymásra mutató, eredendő összetartozása, a közvetlenül megragadhatatlan spekulativitás, amely a valóságban viszonyrendszerek egész hálózataként működik, pontosabban: hálózataba bomlik ki. A közvetlenül tartalmasan megragadhatatlan általános állapot, egyetlen isteni szubsztanciaként, a tragédia kerete, burka, vagy ha úgy tetszik, a szövegkorpusz láthatatlan bevezetése. Az *Agamemnón*ban Kalkhász jóslata, melyben közvetve Artemisz istennő szólal meg, az általános állapot eltűnését és tovább-kibomlását hozza magával. A jóslat szerint a szélcsenddel és ellenszéllel küzdő görög flotta sohasem fogja elérni Tróját, amíg a sereg vezére, Agamemnón ki nem engeszteli a feldühödött Artemiszt.²⁵ A hadvezér meggondolatlanságát és elbizakodottságát, a hübriszt – ti. hogy Artemisz szent ligetében, egy pompás szarvasborjú kilövése közben azt találta mondani, hogy az állatot még maga az istennő sem menthetné meg a nyila elől – torolja meg Artemisz azzal, hogy Agamemnón legidősebb lánya, Iphigeneia feláldozását követeli, különben az egész hajóhad az öbölben korhad el.

A jóslattal egy szituáció kel életre a tragédiában. Az *Agamemnón* cselekménye maga nem a jóslattal indul, hanem több mint 10 évvel annak felhangzása után, a Tróját leigázó vezér hazatérését adja elő. A jóslatról mindössze a kar ad hírt, a szituáció mégis ebből táplálkozik. Ezért mondhatjuk, hogy bár a tragédia textusa nem a jóslattal indul, a tragédia kezdete mégis a jóslat. A mű eme első általános fogalmának,

²⁴ Aiszkhüosz: *Oreszteia* (*Agamemnón*). Id. kiad. 251.

²⁵ A történetet ld. Kerényi K.: *Görög mitológia*. Id. kiad. 343-344.

a jóslatnak a meghatározottsága ez a távol- és egyszersmind közel-léte. Általános természetéhez tartozik, hogy a szituáció kezdeteként csak mintegy kvázi-része a konkrét cselekménynek, „mert cselekedni csak a konkrét individuum tud”,²⁶ ugyanakkor tartalmát tekintve már gazdagabb a szubsztanciális állapotnál. Még valami általános-ként sajátja a szűkös tartalom, hogy elvont és ezért homályos. Benne egy isten – nem előlép, hanem itt még – csak jelt ad magáról.²⁷ Ez a jeladás azonban nem valami gyenge és mellőzhető mozzanat, mert a jóslat legbensőbb lényegéhez tartozik, hogy *beteljesül*. Mint általános, miközben a tragédia cselekményének menetében meghatározásokra bomlik, feloldódik és tartalommal telítődik, egyszersmind meg is őrződik bennük, áthatva és hatalmában tartva e kibontakozás egészét. Minden meghatározottság egyúttal elkülönбöződés, a jóslat felhangzásakor ezért istenek fordulnak szembe egymással, a cselekvő szubjektumok pedig pátoszok alá rendeződnek – mindazonáltal nem mechanikusan és automatikusan, mert a cselekvő szubjektum, a természetes tudat nem egyszerű bábként része a tragédiának. Az elkülönбöződés részletesebb vizsgálata előtt azonban ki kell térnünk arra a kérdésre, hogy a jóslat miként kapcsolódik az általános világalapothoz mint megszokottsághoz.

A tragédia tanúsága szerint a beteljesülő jóslat elmosza a természetes tudat által kiépített és belakott megszokott otthonosságát, minthogy az általános, a feltáratlan és nem bejáratott lehetőségeit nyitja meg előtte. A jóslat homályossága miatt a tudat számára e lehetőségek mindegyike veszélyekkel teli.²⁸ Nem léphet vissza a megszokott nem-tudatosba,²⁹ bármit is tesz, azt csak a jóslat által megnyitottn belül teheti. A cselekvés egyszersmind döntés, tehát elkülönбöződés, vagyis (ön)meghatározás. S mivel a természetes tudat alapbeállítottságát eredendően az értelem egyoldalú perspektívája határozza meg, szükségszerű, hogy a tudat választ, és a pátoszba menekül kétségbeesése elől.³⁰ A pátosz viszont egyáltalán nem szünteti meg ezt a kétségbeesést,

²⁶ *Előadások* '23., 146.

²⁷ A jóslat legszembetűnőbb mozzanata, hogy minden formájában *közvetített*. Görögföldön a legközismertebb megjelenési módja az, amikor Püthia, Apollón főpapnője a föld köldökén ülve transzban adja tovább Phoibosz mondandóját. Más típusba tartoznak az álmokban látott jövendölések, legkonkrétabbak pedig, amikor az úr Apollón maga nyilvánítja ki a jövőben bekövetkezőt. Maga a közvetítettség mindegyiknél meghatározó, különbséget annak módjában és szintjeiben találhatunk.

²⁸ „A forma, amelyet isten belső tudása a jóslatban felvesz, a szónak egészen határozatlan külsőlegessége vagy elvont bensősége, maga a tartalom pedig kétértelműsége miatt magában foglalja a meghasonlás lehetőségét...” G. W. F. Hegel: *Estztikai előadások II.* (Zoltai Dénes fordítása). Akadémiai Kiadó, Bp., 1980. 33. A továbbiakban: *Estztika II.*

²⁹ Kérdés, hogy *volt-e* ott valaha egyáltalán, a konkrét tragédiában ugyanis a már mindenkor cselekvő ember jelenik meg. Ezért mondja Hegel, hogy a szubsztanciális állapot csak a tragédia egészen elvont kerete.

³⁰ „Mert isten a maga tudásában és akarásában konkrét általánosság: ugyanilyen jellegűnek kell lennie tanácsának vagy parancsának is, amelyet az orákulum kinyilatkoztat. Az általános azonban nem egyoldalú és elvont, hanem konkrét lévén, tartalmazza az egyik oldalt is, a másikat is. Mivel pedig az ember mint tudattalan áll a tudó istennel szemben, magát a jóslatot is tudattalanul fogadja; vagyis konkrét általánossága nem nyilvánvaló előtte, s isten kétértelmű szavából, ha eltökéli, hogy szerinte cselekszik, csak az *egyik* oldalt választhatja ki, mivel minden cselekvésnek különös körülmények között mindig *meghatározottnak*, csak az *egyik* oldalról elhatározónak, s a másik oldalt kizárónak kell lennie.” *Estztika II.*, 33.

a lehetőségek közötti feszültséget, hanem csak újabb paradoxonokhoz vezet, és a meghatározás-folyam újabb meghatározásokba torkollik.

Maga a jóslat más és más módon hangzik fel a három műben. Az első, az *Agamemnón* tulajdonképpen a jóslatot általános szinten, kezdeti kibontakozásában tárja fel. A nyitótragédia cselekménye nyilvánvalóan a hazatérő király meggyilkolásáról szól. A történetben azonban múltbéliként, de nem elmúltként és hatástalanként, messziről és homályosan, valami más is felsejlik a sorok között, ez pedig a vadászat úrnőjétől, a természet istennőjétől érkező intő jel, ami Agamemnont az örület szélére taszítja. A megsértett Artemisz Iphigeneia feláldozását kívánja a thrák szelek elcsitításaért cserébe. E jóslatban Artemisz valójában a rokoni kötelékeket, a családot óvó legősibb hatalmakkal fordul szembe és száll vitába. Az istennő a hadvezér-ától saját lánya életének kioltását követeli. A jóslat egyértelmű, „Kalkhász a célját el nem hibázza”,³¹ de ugyanilyen valószínű az ősi törvény ösztöne is, mellyel a szülő saját utódait védi. A döntés előtt nincs menekvés, Agamemnónnak szükségképpen cselekednie kell, ám az előtte álló utak mindegyikét homály fedi, és veszélyes kiúttalanságba vezetnek. A jóslatban ezért a csodálatos félelmetes démoni³² ereje nyilvánul meg.

„A báty-vezér ott eként emelt szót:
'Nehéz a sorsom, ha nem teszem meg,
s nehéz megölni gyermekem,
őt, házam ékét,
beszennyezvén a szüzi vérrel
apjának ontó kezét
az oltárnál: mi nem visz kínra itt?
hagyhatom-é hajóim
s társaim én a bajban?'”³³

Az istenek borzalmas vitájának hirtelen felnyílása Trója leigázóját kivetí a győztes hadvezér mindennapjainak természetes megszokottságából. Kétségbeesésében Agamemnón érzi, hogy mindegyik lehetőség valahogyan mégis önnön meghatározottságához tartozik, tartozhatna, ám konkrét individuumként bármit is tesz, egyben választani fog. A meghatározás elkülönбöződés, a pátoz uralomra jutása ezért szükségсzerű. Egyik oldalon a lánya életét védő ősi hatalmak, másik oldalon a százezres görög sereget Trója falaihoz engedő Artemisz. A tét Iphigeneia vagy az egész sereg pusztulása és szégyene. Agamemnón teljes kétségbeesésében végül Artemiszhez menekül és megöleti a lányát. Azonban a jóslat borzalmas általánosságának feldolgozása, elsajátítása tett ilyen kísérlet, a pátoz korlátozott egyoldalúságának megfelelően végrehajtott cselekedet nem a cselekvő szubjektum gyengeségét bizonyítja. Semmin sem változtatna ugyanis az, ha Agamemnón a sereg szétozslása mellett dön-

³¹ *Agamemnón*. Id. kiad. 197.

³² A csodálatos és a démoni fogalmakat ebben az összefüggésben Arisztotelész használja a görög tragédiát átfogóan elemző művében, a *Poétikában*. Hegel bevallotta sokat merített az arisztotelészi koncepcióból, a csodálatos fogalmát kifejezetten az arisztotelészi jelentéstartalmakkal építi be értelmezésébe.

³³ *Agamemnón*. Id. kiad. 196.

tött volna. Lényegtelen, hogy a hadvezér melyik pátosz szerint cselekszik, egyedül az a fontos, hogy csak az *egyik* szerint. Az elkülönöződés viszont egyúttal mindig közvetítés is, Agamemnón e döntésével az istenek között kirobbant vita részévé válik, melynek erejét egyáltalán nem könnyű kiállni. A hadvezér-apa kétségbeesetten próbál úrrá lenni a feszültségen, amikor az istennő akaratának engedelmeskedik. A vita hevében Artemisz egyszerre biztosít Agamemnón számára dicsőséget és győzelmet Trója felett, és hoz rá romlást és pusztulást. Az istennő a királyt megszólító (démoni) jóslatban mint teljességgel spekulatív jelentkezik.³⁴

A vita felnyílása, a spekulatív megmutatkozása Agamemnón rémült csodálkozását váltja ki. A pátosz annak megnyilvánulása, ahogyan a vezér a maga legsajátabb, természetes módján közelíteni próbál a csodálatos félelmet keltő közvetlenségéhez és a jóslat általánosságához. A közelítés itt azt jelenti: a maga számára közvetíteni, megragadni, elsajátítani, hatalmába keríteni. Minden közvetítés egyszersmind elkülönöződés. A jóslathoz való közelítésben Agamemnón Artemisz mellé áll, miközben eltartja magától az ősi isteneket. Iphigeneia apjaként ugyanakkor ilyen elkülönöződésében egyúttal a legszorosabban magához is láncolja őket. S miközben a lánya életét követelő Artemisznek engedelmeskedik, végtelenül el is távolodik tőle.

A jóslatban megmutatkozó rémületes azonban Iphigeneia halálával nem húzódik vissza, a vita újult erővel folytatódik tovább. Lányának feláldozása pillanatában Agamemnónon nyoma sem látszik megnyugvásnak, ehelyett gyakorlatilag esztét veszti a félelemtől:

„A kényszerűség igábatörte,
s utána már – mint a szél, ha fordult
dühöstre, s iszonyatos, gonosz –,
csapongva elméje vakmerő lett:
ilyen merésszé tehet halandót csúnya téboly:

³⁴ Érdemes itt felidéznünk a műalkotás egyik hegeli meghatározását, mely szerint mű attól mű, hogy benne a spekulatív *megmutatkozik*. Megmutatkozásról itt több, egymással összefüggő értelemben van szó, ennek megfelelően beszélhetünk a spekulatív működés szintjeiről. Spekulativitáson általában véve az összetartozók egymással szembe fordulását, egymásba átmenetelét és egymásból kilépését értjük. E spekulatív kezdeti feltűnése, felnyílása történik meg a jóslat általánosságában, az istenek és emberek között kirobbanó vitában. Megmutatkozásának ez az első mozzanata, a csodálatos elő-állása, ami megdöbbeneti Agamemnónt, homályossága folytán pedig félelmet kelt benne. Tehát a spekulativitás már első feltűnésének eleve része az ember. A tragédiában azonban a jóslat nem marad ilyen elvont általános, hanem kibomlik és meghatározásokban konkretizálódik, mégpedig abban a folyamatban, amelyben a tudat kétségbeesetten megpróbálja valahogyan feloldani a keletkezett feszültséget, és kísérletet tesz az egymással szembefordulók (önmagát is beleértve) közti közvetítésre. Ebben a meghatározás- és elkülönöződés-menetben a kezdeti spekulativitás tartalommal töltődik fel, ami eleve egy nyelvi (fogalmi) térben zajlik. Minthogy azonban a spekulatív eszmény realizálásához elengedhetetlen a műalkotás körzetében jelenlévő befogadó is mint mozzanat, a mű immanens történetében megfigyelhető tudati folyamatokat a befogadóra is érvényesnek kell tekintenünk. A műben a belső és a külső *ugyanaz*. A jóslat fogalmi kibontakozása, a cselekvő szubjektum átlépése a másikhöz (mint saját másához) és önmagába visszalépése, azaz önmeghatározása, valamint a befogadó tudat önmaga felé tartó kerülőútja mind-mind e tartalmi feltöltődés mozzanatai, ezért mondhatjuk, hogy a tragédia egyszerre felmutatja és *megvalósítja* a spekulativitást.

lányát ledöfte ő,
nőbosszuló hadát, hogy így
tudja vezetni vízre,
áldozatot kínálván.”³⁵

A gyilkos tett csak tovább mélyíti az istenek közt dúló harcot, Artemisz jeladása ugyanis még valamit előrevetít: a király pusztulását, amely a jóslat rendkívül homályos utolsó szavaiban visszhangzik:

„De kérem én a segítő Paiánt is,
hogy huga vissza ne tartsa soká hadunk
gályakötő, szemből-szálló széllel
s jogtalan áldozatot ne kívánjon, oly éttelen
étket,
mely ácsolva családi viszályt, nem féli a férjet:
s újrakelő Harag őrzy
folyton a házat, bosszút áll,
gyermekölésért.”³⁶

Már itt felsejlik, hogy az ősi hatalmak visszavágóra készülnek Klütaimésztra személyében. Agamemnón tébolyult félelme az utazás során mit sem veszít átható erejéből, a serege élén hazatérő győztes hadvezér tulajdonképpen csak árnyéka önmagának, mert időközben a pátosz szorítása egész lényét felemésztette. Erre utal, hogy az őt magasztaló argosziakhoz alig van szava, helyette megállás nélkül az isteneket dicsőíti, és ijedten tekint körbe, amikor felesége bíbor szőnyeget terített elé:

„s ne is köszönts, mikéntha barbár férfiú
volnék, a földre hullva és rikoltozón,
és szőnyegekkel irigyeltté utam ne tedd:
az istenekhez illik ily nagy tisztelet;
a szép színes leplekre lépnem énnekem,
halandónak, sehogy se félelemtelen.”³⁷

A pátoszban rejlő isteni vonatkozás láthatóan egyáltalán nem legitimálja Agamemnón döntését, és semmiféle enyhülést nem hoz kétségbeesett rettegésére. A Priamosz várát lerontó hős tulajdonképpen két lábon járó élőhalott, akinek Klütaimésztra bárdja minden bizonnyal megváltás. Árnyszerű léte azt fejezi ki, hogy a mű immanens cselekménye során – bekövetkező halálán kívül – újabb érdemi meghatározottságokra gyakorlatilag már nem tesz szert.

³⁵ Agamemnón. Id. kiad. 196.

³⁶ Uo.

³⁷ I. m. 220.

Véleményem szerint az *Agamemnón*ban éppen ez az örület-motívum a legfontosabb, mert benne a jóslat homályossága keltette kiúttalanság és a pátoszhoz igazodó döntés vitát fenntartó mivolta jelenik meg egy kezdeti, még viszonylag elvont szinten. Az első tragédia így azt teszi láthatóvá, hogy miként kezd működni a jóslat szava mint általános. A mű (részben) a jóslat meghatározásának első menete: megmutatja, hogy hogyan nyílik meg a jóslattal a vita, s egyszersmind felmutatja az első, még rendkívül elvont szóval szembesülő tudatot is. A jóslat meghatározás-menetének, kibontakozásának, konkretizációjának első lépéseként a kar mintegy csak hírül adja Agamemnón szörnyű kétségbeesését. Ez a még csak jelzés értékű híradás így maga is a jóslat lényegét kifejtő első tragédia általánosságát erősíti, s ezért egyfajta általános kifejtése magának az általánosnak. Egy hosszabb exponálási idővel készült pillanatfelvétel arról, hogy mi történik a vita kirobbanásakor, felvétel az otthonost felfüggesztő rémületéről és az ember kitaszításáról a megszokott biztonságából. Maga a tragédia tárja elénk a jóslat eme kvázi-definícióját, melyet nem véletlen, hogy a kar mond el:

„Van-e jövendölés, mely örömet jelent
az embernek itt? Csupán bajt fecseg
az, ki jósoló, s megtanuljuk
az ihlető rettegést.”³⁸

Függetlenül attól, hogy Agamemnón csak mintegy űzött árnyként bolyong a tragédiában, az istenek közötti vita felerősödve folytatódik tovább. A család ősi törvényeit őrző hatalmak visszavágóra készülnek a vadászat olimposzi istennője ellen. Ezek az erők a nyitómű menetében fokozatosan bontakoznak ki és öltenek alakot Klütaimésztra (és Aigiszthosz) alakjában. Klütaimésztra természetesen mindvégig teljes fizikai valójában jelen van, ám Agamemnón gyilkosaként csak fokozatosan lepleződik le. Elsőként egy rövid utalásban ejt szót még-nem-nyilvánvaló mivoltáról:

„Hát bíbor út vezesse őt [Agamemnónt] hamar haza,
s az *Igazság* egész a nemremélt lakig.”³⁹

A férjével folytatott beszélgetés még nem fedi fel kilétét, férj-ölő tervére tett újabb utalása egészen addig nem hangzik el, amíg Agamemnón mögött be nem csukódik a palota kapuja. Ám még ez a jelzés is olyannyira általános, hogy tartalmát a közelben állók nem is fogják fel:

„Nincs vesztegetni több időm a ház előtt:
juhok szorongnak bent a tűzhely oldalán
s levágásra készenlétben állnak.
Íly jegyet nem is reméltünk, nem, soha.”⁴⁰

³⁸ I. m. 229.

³⁹ Uo. (Kiemelés tőlem – A. Z.)

⁴⁰ I. m. 225.

Miután Klütaimésztra bevonul a palotába, a hadvezérrel érkező jósnőt, Kasszandrát isteni transz – maga Apollón – keríti hatalmába. A látnok Kasszandra látja Agamemnón (és önmaga) rövidesen bekövetkező végzetét, felesége cselét, a fürdőleplet, amivel körbefonja, mielőtt bárdja lesújtana, és ezt önkívületi állapotban tudtára is adja a karnak. A jóslat azonban még itt is meglehetősen ködös, homályos, általánosságokkal teli:

„Jaj, ó gonosz, te! Teszed a művedet:
uradat itt, ki hált veled,
fürdőddel ékited – végét hogy mondjam el?
Hisz itt van hamar már:
s a kéz nyúl a kézért,
kiveti karmait.

KARVEZETŐ

Nem értem ezt sem: a rejtelmekre íme most
fehér-foltos jóslat jött, meg nem fejthetem.”⁴¹

Miközben a kar mindvégig értetlenségének ad hangot, a jósnő megszállottsága alább-hagy és elmeséli saját történetét, amelynek egyetlen kulcsmozzanata: Apollón. Kasszandra voltaképpen Apollón száműzött és üldözött papnője, ám mint ilyen, Phoibosz akaratát közvetíti.⁴² Története végén ismét transzba esik, és az Agamemnónra vonatkozó jövődölését már sokkal érthetőbben adja elő:

„s az Ílion-lerontó gályahad-vezér
nem sejtí, hogy miféle fajtalan szuka,
mely hízelegve nyelvével nyaldossa őt,
készíti, mint titkos vész, szörnyű végzetét.
Íly vakmerő a nő, ki férje gyilkosa.”⁴³

A kar azonban még ekkor sem látja át a jósnő szavainak tartalmát, mígnem Kasszandra konkrétan meg nem nevezi a gyilkosság áldozatát, Agamemnónt, és figyelmeztet, hogy „vérfröcskölő ölést lehell a ház fala”.⁴⁴ A karvezető persze tiltakozik a rémisztő mondatok ellen, hiszen képtelen elfogadni a kimondottakat. Amint azonban Phoibosz szerencsétlen sorsú papnője is eltűnik a kapu mögött, és egymás után hangzanak fel Agamemnón jajkiáltásai, a jóslatot körüllegő köd felszáll, a kapu kitárul, és Klütaimésztra teljes valójában láthatóvá válik. Alakját vér borítja, kezében a gyilkos bárd, mellette férje véráztatta holtteste. Mindebben azonban még mindig nem bontakozott ki Klütaimésztra alaköltésének, (ön)meghatározásának egésze, bár külseje sokat elárul.

⁴¹ I. m. 228.

⁴² Őt szintén Apollón egy jóslata tartja fogva, mégpedig az, hogy amiért az istent rászedte, soha senki nem fog hinni jövődöléseiben, kivéve egyetlen alkalommal, de az a halálát fogja jelenteni.

⁴³ *Agamemnón*. Id. kiad. 233.

⁴⁴ I. m. 236.

A lánygyermekét védő ősi hatalmak pátoaszának megfelelő teljesebb valójában, férje gyilkosaként ugyanis inkább abban jelenik meg, amit ezután mond, és ahogyan mondja:

„S hogy elbukott, s lelkét így hörögte ki,
s míg bíborvére vad sugarát lökte föl,
rám fröccsentette fekete harmatcsöppjeit,
és nem kevésbé örvendeztem, mint a mag,
mikor csirázik, és Zeosztól kap jó esőt.”⁴⁵

A tetem felett álló Klütaimésztra arcán örült vigyor ül, amit a kar azonnal észrevesz, és óva inti az ilyesfajta elragadtatástól:

„Iszonyu-dölyfű vagy,
dühösek a szavaid is, bizony
a kicsepegtetett vér eszed elveszi:
hiszed, a vér a te szemedet ékiti:
oda a tisztelet, s oda a híveid,
sújtó, sírva lesújtatsz.”⁴⁶

A Klütaimésztrát átjáró tébolyult öröm előrevetíti, hogy Agamemnón halálával az istenek közti vita most sem zárul le, sőt még csak nem is enyhül. A vitát Artemisz ikertestvére, Apollón lendíti tovább, természetesen egy újabb jövendöléssel, mely már az így előlépő Klütaimésztrára fog vonatkozni. A közvetlenül Agamemnón halála előtt elhangzó jóslatot Phoibosz sugallatára Kasszandra mondja ki, melyben a gyilkos szenvedéseit vetíti előre:

„jön majd a másik, eljön majd a bosszuló,
az apjáért anyjára-sújtó sarjadék,
ki messzebolygó számüzöttként tér haza,
hozván családjá átkának zárókövét:
apjának elhanyatlott teste hívja őt.
(...)
s majd értem, asszonyért egy asszony halni fog,
s az átkosnőjü férfiért egy férfi hull:
ezt kérem holtom óráján ajándokul.”⁴⁷

A tragédia eme pontján Apollón jós-szava magába gyűjti a vita eddig nyilvánvalóvá vált minden mozzanatát, de közben fenn is tarja és továbbviszi, mert a jóslat mint ilyen egybegyűjtött egyúttal valami általános, egy következő fogalmi-tartalmi szint

⁴⁵ I. m. 240.

⁴⁶ I. m. 242.

⁴⁷ I. m. 235., 237.

általánosa, mely a halott hadvezér feleségének további meghatározottságait rejti. Általánosságának jele, hogy a jóslat elhangzásakor még nincs is a színen a férjgyilkos királynő: éppen Agamemnón halálát készíti elő a palota fürdőjében. S mivel akit a jóslat megszólít, távollévőként maga még nem szembesül Apollón jeladásával, ez a jóslat lesz az összekötő híd, amely átvezet az *Áldozatvivőkhöz*, ahol majd e távolról elhangzók tovább artikulálódnak és nyernek konkrétabb meghatározást. Határozott véleményem, hogy a férjének kivégzésekor Klütaimésztrát rémisztő módon megszálló, kitörő örömben Phoibosz még meg nem hallott szavai hallatszanak bele, mely egyértelműen a jóslat erejét bizonyítja. S bár a jóslat még csak megszólította, a királynő végül mégsem kerülheti el, hogy szembesüljön is vele. A kar ugyanis az *Agamemnón* utolsó strófaiban, nevének kimondásával, mintegy megidézi Oresztészt, és ezzel a mű átfordul a meghatározás-menet egy következő szintjére.

Végül néhány mondat erejéig ki kell térnünk arra, hogy hogyan jelenik meg Apollón, és mi is a szerepe a trilógia első részében. Az *Agamemnón* kezdetén áll a jóslat Artemisztől, a jósisten ikertestvérétől érkezik. Ezután a kibontakozó szituációban egy másik, az előzővel összefüggő újabb jóslat hangzik el, az isten saját papnője, Kaszszandra közvetíti, és benne a férjgyilkos Klütaimésztra lepleződik le, azaz kerül meghatározásra. A királynő az ősi erők pátosza szerint cselekszik, vagyis itt jól megfigyelhető az a probléma, hogy az ősi istenek szóhoz jutása nem lehetséges az olimposziak, ez esetben konkrétan az újakat képviselő Apollón fellépése nélkül. Az isten az első jóslatban csak utalásszerűen, még név nélkül jelentkezik, az ezt követően azonban már konkrétan elhangzik Apollón neve is. A két jóslat valójában egy folyamat kezdete, Apollón manifesztációjának kezdőlépései. Az egyre konkrétabbá váló, de általános – azaz nyelvi – mivoltát eközben mindvégig megőrző jóslatokban az ősi istenekkel harcra szálló, gyermek-, férj-, majd szülő-ölésre felszólító, ragyogó-pusztító Phoibosz kezd alakot öltetni. Az alaköltés tehát valami fogalmi, a konkrétabbá-válás pedig a vita velejárója. A szituációk szövedékének sokrétűsége tehát a fogalom kibontakozását és elmélyülését is magával hozza a tragédiában.

A vitában a pátoszok és istenek sajátos összefüggése figyelhető meg. A pátosz, a szenvedést okozó tett a cselekvő szubjektum korlátozott egyoldalúságát jeleníti meg. A kínok forrása azonban az, hogy éppen a pátoszban válik nyilvánvalóvá és megkevlhetetlenné, hogy az egymás ellen forduló istenek nem egymástól elválasztott, izolált erők. Éppen a pátoszban mutatkozik meg összetartozásuk, minthogy mindkét isteni oldal, az ősi és az olimposzi is minduntalan „belenyúl” a pátoszokba. A trilógia első részében az Agamemnónt fogva tartó artemiszi-apollóni pátoszba igen meghatározó mozzanatként belejátszik a családot fenntartó ősi törvény, és ugyanez lesz érvényes Klütaimésztra és Oresztész esetében is. Klütaimésztra az ősi istenek szótlan parancsa szerint cselekszik, Apollón azonban egy jóslattal beleszól ebbe az elkötelezettségbe és kétségessé teszi azt. Oresztész Apollón parancsának engedelmeskedik, de abban a pillanatban, amikor anyjára emeli a kardot, az ősi erők azonnal megpró-

bálják megakadályozni a gyilkosságot.⁴⁸ A pátosz minden mozzanata spekulatív, csak-hogy ezt a spekulativitást a cselekvő szubjektum elsősre képtelen elsajátítani és megjeleníteni. Ebből is láthatjuk, hogy ha a felsorakozó istenek és emberek egymástól független csapatokként vonulnának egymás ellen, a pátosz sohasem lehetne az, ami. A szubsztanciális állapot és a szituáció fogalmai pedig éppen ezen összefüggések megértését hivatottak elősegíteni.

⁴⁸ A pátosz problematikáját tovább bonyolítja, hogy a trilógia harmadik részében kiderül: a család összetartása és megóvása nem kizárólag az ősiek kiváltsága. Maga Apollón az, aki a következőket mondja a férjgyilkos Klütaimésztrán bosszút álló Oresztészt üldöző Erinüszőknek (*Eumeniszek*. Id. kiad. 310.):

„Nagyon kevésre tartod így, vagy semmire
a Héra és Zeusz végbevitte szent frigyet;
(...)
Ha hitvest gyilkolók iránt ily lanyha vagy,
S bosszus szemedből nem süt ellenük harag,
Kimondom én: Oresztészt üzni nincs jogod.”

Az idézet arra enged következtetni, hogy a pátosz szerint végrehajtott tett közvetlenül vagy közvetve, de voltaképpen mindkét isteni oldalt sérti, ami szintén az istenek egymáshoz tartozását támasztja alá. Az olimposziak ugyanis fokozatosan átveszik és magukban megőrzik az ősi törvényeket.

NORMATÍVA, TRIVIALIZÁLÓDÁS ÉS PARABÁZIS

I.

„A legmagasabb rendű igazság mindenkor rendkívül triviális, és éppen ezért mi sem fontosabb, mint hogy állandóan újból és lehetőleg minél paradoxabb formában fogalmazzuk meg, nehogy feledésbe menjen, hogy még mindig érvényes, s hogy valójában sosem lehet tökéletesen megfogalmazni.”¹

Friedrich Schlegelnek ez a mondata bizonyos szemérmetlen őszinteséget sugall: olyasmit mond ki, amely valamiképpen nem sajátja a filozófiai reflexiónak. Többek között azt mutatja be, hogy miként készül motivációs szempontból egy filozoféma.

Az idézett textus látszólag semmi rendkívülit nem mond, hiszen Nietzsche sokkal döbbenetesebb késztetéseket talál a filozofálás mögött. Számára az igazság rettenetes dolog: a szilénoszi bölcsesség az emberi lét totális értelmetlenségét mondja ki.² Ebben a koncepcióban a filozófia döntően aszkéta papok méregcsepegtetése, tehát egy élet elleni merénylet formája. Nietzsche minden „igazság” mögött megtalálja a moralitás metelyét: az általa fellelt motivációk egy új etika mércéje szerint valami gyalázatos és alávaló eseményre mutatnak rá. Nála, ha az állandó mögé-kérdezés közönséges eredetet tár is fel, attól az még nem ártalmatlan, s ezáltal az igazság(ok)nak súlya és következménye van, a filozófiának pedig negatív vagy pozitív jelentősége.³ A schlegeli mondat ennél sokkal radikálisabbat implikál: az igazság mindig valami nagyon triviális, s ezáltal bárki felfoghatja, és ez a tan érvényesíthető a hétköznapiakban. Nietzsche-nél a filozófia és az igazság a méltóságát veszti el, de Schlegel mondatában maga a kitüntetettség lesz oda. Ugyanakkor paradox módon mégis kiemelt szerepet

1 Friedrich Schlegel: *Az érthetetlenségről* (Vámosi Pál fordítása). In: *Kultusz és áldozat. A német esszé klasszikusai*. Európa, Bp., 1981. 83.

2 *A tragédia születésén* kívül még számos szöveghelyen megtalálható ennek az alapgondolatnak a variációja, például: „Az igazság csúf: azért van a művészet, hogy ne menjünk tönkre az igazságtól.” Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása. Minden érték átértékelésének kísérlete* (Romhányi Török Gábor fordítása). Cartaphilus, Bp., 2002. 350. Az élet értelmetlen volta itt egyben érthetlent is jelent, hiszen az élet/világ φύσις típusú felfogása az értelmezhetőség horizontján kívülre helyezi önmagát. Ennek ellenére itt a hangsúly az értelmetlenen van: az élet/világ embertelensége kétségbeejtő a principium individuationis számára.

3 Az eredetkutatás, a genealógia Nietzsche-nél különösen nagy hangsúlyt kap. Azt is mondhatnánk, ha szabad ilyesmivel játszani (s talán egy Schlegel-mondat ürügyén megengedhető az ilyen *komolytalan-ság*), hogy nála az ontológiából *ondó-lógia* lesz.

kap: a filozófia genealógiailag vagy rendeltetés szempontjából semleges, jelentőséget az ad neki, hogy mivé válik.⁴

Az idézett mondat a nyelv, igazság és motiváció relációjában többféle lehetőséget is megenged. Attól függően, hogy melyik fogalmat helyezük előtérbe, változik a kijelentés hangsúlya. Először a motivációt érdemes megtekinteni. Kézenfekvőnek tűnne, hogy egy hagyományos, a kulturális tevékenységeket a túlradó bőségből vagy túl sok időből (unalomból) magyarázó koncepcióba illesszük be a fenti felfogást is. Ebben az értelemben az igazság újbóli és paradox megfogalmazása luxus, kevesek kiváltsága, szórakozás; ám ez túl felületes válasz volna, amely ráadásul el is vezetne a problémánktól. Megközelíthetnénk az elképzelés adta késztetést az unalom perspektívájából is,⁵ de feltehetően ez is inadekvát szempont lenne, mivel az unalom jelenléte megelőzné a késztetést, az váltaná ki a motivációt, és az előbbi hipotézis értelmében a dinamika kauzalitásánál nem a pre-, hanem a poszt egzisztencia az igazán hangsúlyos, az új sajátos elem, a vegyület. Egy az idézett mondat által feltételezett felfogásnak mentesnek kell lennie minden genealógiától vagy másfajta eredetезétől, és kizárólag normatívaként szabad léteznie. A hívás és (el)várás teljesen háttérbe szorítja az érkezést.

Schlegel *Az érthetelenségről* című írásában, ahonnan az idézetünk is van, a francia forradalom és Goethe mellett Fichte tudománytanát számítja korának három fő tendenciája közé.⁶ Paul de Man *Az ironia fogalma* című tanulmányában hangsúlyozza, hogy „Fichtét nem szabad az én filozófusának tekintenünk”, mivel „az én Fichténél logikai kategória”, „nyelvi posztulátum”, a nyelv egy adott tulajdonsága.⁷ Azáltal, hogy a fichtei alaptétel-filozófia fundamentuma ez a nyelvileg-logikailag felfogott én, a nyelv egy esete válik logikai igényű meghatározóvá,⁸ a sok évszázados „a nyelvi korlátok ellenében gondolkodni” típusú általános tendencia helyett

⁴ Általánosságban mondhatjuk, hogy a filozófia Schlegelnél inkább feladat és el nem érhető cél, mintsem adottság vagy eredet. Vö. „Filozófussá csak válni lehet, filozófusnak lenni nem lehet. Mihelyt azt hiszszük, filozófusok vagyunk, megszűnünk filozófusnak lenni.” August Wilhelm és Friedrich Schlegel: *Athenäum töredékek* (Tandori Dezső fordítása). In: Uők.: *Válogatott esztétikai írások* (Zoltai Dénes szerkesztése). Gondolat, Bp., 1980. 270.

⁵ Attól függően, hogy milyen hangsúlyt kapna az unalom, más-más irányban lelnénk diszsonanciára, amennyiben mégis hiposztazálnánk a szerepét a tárgyalt jelenségben. Ha például a nietzschei henyélés felé lengenénk ki, akkor túlságosan főúri, ha pedig a heideggeri unalom fogalmát (*A metafizika alapfogalmai*) részesítenénk előnyben, túlságosan komor eredetet tulajdonítanánk a schlegeli buffonériának. Már eleve az eredetet kerülni kell jelen esetben, hiszen Schlegel megjegyzése teljesen anti-genealogikus.

⁶ F. Schlegel: *Az érthetelenségről*. Id. kiad. 82. sk.

⁷ Paul de Man: *Az ironia fogalma*. In: Uő.: *Esztétikai ideológia* (Katona Gábor fordítása). Janus/Oris, Bp., 2000. 187.

⁸ „Kétségkívül el tudod gondolni: Én, és amikor ezt gondolod, azt találod, hogy tudatod belülről bizonyos módon meghatározott; csak egyvalamit gondolsz el, pontosan azt, amit az Én fogalmán értesz, ennek vagy tudatában, ekkor nem gondolsz valami másra, amit különben szintén el tudsz gondolni, és talán már el is gondoltál.” Johann Gottlieb Fichte: *Kísérlet a tudománytan új kifejtésére* (Endreffy Zoltán fordítása). In: Uő.: *Válogatott filozófiai írások*. Gondolat, Bp., 1981. 131. Ennek ellenére sajátos következményei lettek az „én” használatának a koraromantikusoknál. Vö. „Az élni tudó ember volt ez a cél; ők – Fichtéből vett terminológiával – *Ich*-ről beszéltek. Egoisták voltak, fanatikussai saját fejlődésüknek, és mindent csak azért és annyira szerettek, amennyire nőni lehetett általa.” Lukács György:

implicit módon megjelenik a nyelv és a gondolat kiazmusának affirmálható koncepciója. Mindemellett egy ilyen alapozás látenssen elősegíti azt a radikális normativitást, amelyet a jénai romantika szerzői, köztük Friedrich Schlegel és Novalis képviseltek.

„Minden teljes emberben géniusz él. Az igazi erény a zsenialitás”⁹ – írja Schlegel, Novalis pedig odáig megy, hogy azt állítsa: az ember természetes állapota a zseni. Természetesen ez a zseni fogalom, bár Kant gondolatán alapul, csak részben merít az eredeti elgondolásból. Míg Kantnál a zseni által ad a természet a művészetnek szabályt, addig a romantikus zseni nem a természeti szabályoknak engedelmeskedik, hanem saját, új normákat teremt. Novalis *Dialógusok* című művében így jellemzi a természetet:

„[A.] Beszélgetésünk eredményeképpen tehát megkaptam a természet meghatározását – ami nem más, mint minden durvaság összessége.
[B.] Ebből valamennyi természeti törvény levezethető – hogy a természet szakadatlanul, szüntelenül durva és egyre durvább, és nincs az a durvaság, amely ne volna fokozható, *lex continuitatis*.
[A.] Hogy kedveli az egyenes utat és nem körülményeskedik – *lex Parimoniae*.”¹⁰

A természet ilyen jellemzése szinte teljesen megelőlegezi a modern természettudomány entrópia-elvét.¹¹ Ez a szöveghely nyilvánvalóan nem festhet pontos és kimerítő képet a szerző életművének egész természetfelfogásáról,¹² számunkra pusztán a tárgyalt idézet miatt volt érdemes megemlíteni. A Schlegel-mondat motivációs bázisát sajátos fényben mutathatja meg: az új és egyre paradoxabb megfogalmazás eleve elvet minden rögzülést és adottságot, és a folyamatos újraalkotás mellett foglal állást. A természet ilyen felfogása még érdekes lesz számunkra a későbbiekben: amennyiben az újbóli megfogalmazást mint entrópia-ellenességet vizsgáljuk.

Novalis. *Jegyzetek a romantikus életfilozófiáról*. In: Uő.: *Ifjúkori művek (1902-1918)*. Magvető, Bp., 1977. 137.

⁹ F. Schlegel: *Eszmék* (Tandori Dezső fordítása). In: Uő.: *Válogatott esztétikai írások*. Id. kiad. 495.

¹⁰ Novalis: *Dialógusok* (Major Enikő fordítása). Vulgo 2002/1. 128.

¹¹ „A természetnek preferenciái vannak; a természet az erősebben uniform állapotot előnyben részesíti a kevésbé uniform állapottal szemben...” Umberto Eco: *Nyitott mű. Forma és meghatározatlanság a kortárs poétikákban* (Dobolán Katalin fordítása). Európa, Bp., 2006. 143.

¹² Novalis *A szaiszi tanítványok* című művében a természetről eltérő véleményeket ütköztet egymással. Mindegyik álláspont döntően valami nem ismertnek, és ezért bizonyos mértékig kiszámíthatatlannak mutatja be a nem emberi világot. Az alapvető különbség a beszélgetőtársak véleményei között abból adódik, hogy milyen megismerési attitűdöt javasolnak az idegenség leküzdésére. (Akad olyan megközelítés, amely éppen a természet borzongató vonásaiban fedezi fel a teljességgel emberit: „Hát nem ismerik fel a természetben önmaguk hű mását? [...] Csakugyan, a természet számukra egy iszonyatos állat, kívánságaik különös, kiszámíthatatlan álcája.” Novalis: *A szaiszi tanítványok* [Magyar István fordítása]. Vulgo 2002/1. 221.) A beszélgetés nem is tudja összeegyeztetni az álláspontokat: „A tanítvány szorongva hallgatja az egymásnak ellentmondó szövegeket. Mindenkinek igazat adna, ezért lelkét különös zavartság nyomasztja.” Uo. A problémára csak magasabb szinten, egy történet révén találnak megoldást.

Schlegelnél az elevenesség és a trivializálódás ellentétes jelentésű és értékű fogalom. Az artikuláció sűrítésének egy módja a paradoxon alkalmazása: éppen a fokozatos egyszerűsödést akasztja meg. Ez az ellentétekkel való sűrítés az, ami elevenen tartja az „igazságot”. Nem derül ki, hogy mi ez az igazság pontosan, de az biztos, hogy (hipotetikusan) végső egyszerűségében az entrópikus természet oldalán áll. Annak ellenére, hogy mint készen-lét szempontunkból a negatív pólust képviseli, véglegességében már meg is szűnt létezni: tehát az elevenen tartott igazság, amely folyamatosan változik, a sűrítő-telítő oldalon van jelen, és voltaképpen csak ez a pozitívan pozicionálódó igazság létezik. Maga a paradoxonok által képzett változás az igazság pozitív és egyetlen létezőmódja. A dinamizmus ébrentartásának követelménye természetesen normatív elvárás.

A normalizálás mindig valami idegenre irányul, ahogy Bernhard Waldenfels is írja *A normalizálás határai* című könyvében. Ő megkülönbözteti a norma preskriptív-normatív és deskriptív-leíró felfogását.¹³ A schlegeli-novalisi koncepcióban a norma nem a szokványosat, a mindennapit írja le, hanem azt írja elő, hogy milyennek kéne lennie a dolgoknak: ilyen értelemben beszélhetünk itt normativitásról. Az a tény, hogy a koraromantikusok nem a szokványosat, hanem a kivételt tartották egyedüli értéknek, nem jelenti azt is, hogy ez az extrém eset volna a dolgok ősfarmája. Waldenfels szerint amennyiben a normál esetet részesítjük előnyben, akkor a normális alapesetként, ősfarmaként tételeződik. Megkülönbözteti egy alfaját ennek az attitűdnek, mikor az extrémeket, a kivételt tartják normatívnak. Esetünkben valami hasonlóról beszélhetünk. Waldenfels problematikusnak tartja ezt a felfogást:

„ha a perifériát erősítjük fel a centrummal, a kivételt a szabállyal, az extrémeket a középtérrel szemben, akkor magát az anomáliát tennénk meg normalitássá. (...) Az eltérés nem önmagánál kezdődik mint valami *creatio ex nihilo*, és ezért aztán önmagánál nem is jut nyugvópontra.”¹⁴

Számunkra ez azért nem jelent problémát, mert a schlegeli-novalisi norma nem is juthat nyugvópontra: maga a koncepció zárja ki a befejezettséget. Az így felfogott elvárásnak az állandó változás a lehetőségfeltételét képezi. Minőségileg magasabb fokon áll a nehezen felérhető norma, s bár ez képviseli a magától értetődőséget, ez nem egy természetes állapot, nem a dolgok készen-léte. Az ősfarmától való eltérés, annak meghaladása mint késztetés rendkívül erős, mivel az, akire a norma vonatkozik, az a jelenlét, nem egy kész kondíció, hanem dinamizmus.¹⁵

¹³ Bernhard Waldenfels: *A normalizálás határai. Tanulmányok az idegen fenomenológiájáról* (Csatár Péter és Kukla Krisztián fordítása). Gond-Cura Alapítvány, Bp., 2005. (Gutenberg Tér XV.) 10.

¹⁴ I. m. 18. sk. Továbbá az is árnyalja a képet, hogy jelen esetben nem maga az eltérés az elvárt, hanem csak deskriptív értelemben deviáns a normatív. A folyamatos újítás nem az extravaganciát célozza meg, hanem a dinamizmust kívánja megőrizni. Waldenfels elmélete ezzel szemben a statikusságra épít.

¹⁵ Ennyiben is megelőlegezik Nietzsche: „Attól nagy az ember, hogy híd ő és nem cél: hogy általjutás ő és alábukás...” F. Nietzsche: *Így szólt Zarathustra* (Kurdi Imre fordítása). Osiris, Bp., 2004. 20. Fontos különbség, hogy Nietzsche az embert csak köztes lénynek tekinti állat és a felsőbbrendű ember között, ám az mindenképpen közös vonás, hogy az ember fogalmát dinamikusan képzelik el, és nem mint valami természetes adottságot kezelik.

A fiatal Lukács György több cikkében és esszéjében foglalkozik a koraromantika zseni- és norma-felfogásával. Többek között így ír a Novalisról szóló esszéjében:

„A nagy ember egzisztenciája, hovatartozása, helye és elhelyezkedése a jelen életben pillanatról pillanatra veszélyesebbé és kétségesebbé vált. Mindenütt és mindenben egyformán csak egyről volt szó, arról, hogy hogyan lehet és kell ma élni. Etikát kerestek a zsenik számára.”¹⁶

Lukács a jénai romantika képviselőiről azt állítja, hogy mindenben az egyéni és közös növekedés lehetőségét kutatták. Egy másik, *Félnek az egészségtől* című cikkében történetileg különbséget tesz kétféle normalitás-fogalom között, amely distancia talán árnyalja a fenti képet:

„A zseniális ember az egyedül *normális* ember, és minden, ami nem zseniális, ami nem a csúcspontja valaminek: leszorulás, dekadencia. Ne feledjük el, hogy a *normális* szó a *normából* ered, és a norma: cél, mérték, elrendelő ideál, csúcspont; minden, csak az nem, amit ma *normálison* értenek.”¹⁷

Ilyen értelemben beszélhetünk az elemzett idézet normatíva-centrikusságáról: a mindennapi és a kíváncsú aszimmetrikus helyiérték-váltásáról, ahol az elérendő minden napinak számít, és a hétköznapi, az „adott” zérus értéket kap.

„A költészet definíciója csak azt határozhatja meg, milyennek kellene lennie a költészetnek, s nem azt, hogy milyen volt s milyen a valóságban; máskülönben a legrövidebb alakja így hangzana: költészet az, amit valahol, valamikor így neveztek.”¹⁸

Schlegelnek ebből az iménti kijelentéséből kitűnik, hogy a normatíva a norma–deskriptum ellentétben is a pozitív pólust képviseli. A norma–állítással szorosan összefügg egy kvalitatív elvárás: Novalis és a Schlegel fivérek is a minőségi fokozás, a „hatványra emelés” fontosságát hangoztatták. Novalis egyik leghíresebb kijelentése (a világ romantizálására vonatkozó imperatívusz) helyett az idősebb Schlegelt idézem példaként: „magasrendű ízlésre vall, ha valaki mindig a hatványra emelt dolgokat részesíti előnyben.”¹⁹

¹⁶ Lukács Gy.: *Novalis...* Id. kiad. 134. sk.

¹⁷ Lukács Gy.: *Félnek az egészségtől*. In: Uő.: *Ifjúkori művek*. Id. kiad. 441. sk. A fiatal Lukács a saját egzisztenciális filozofémájába is beépíti ezt a normalitás-felfogást: „Ugye, maga is vallja régi meggyőződésünket még, hogy ami egyszer valóság volt, az egyszer s mindenkorra lehetségessé vált – amit valaha ember teljesített, azt mint teljesíthető kötelességet kell mindörökké követelni magamtól, ha nem akarom magamat az emberek sorából kizárni.” Lukács Gy.: *A lelki szegénységről. Egy levél és egy párbeszéd*. In: Uő.: *Ifjúkori művek*. Id. kiad. 539.

¹⁸ A. W. és F. Schlegel: *Athenäum töredékek*. Id. kiad. 280.

¹⁹ I. m. 279. Éppen ezért, a kihívás keresése miatt, a bejárt terület kiépítése nem volt igazán vonzó a koraromantikusoknak: „Az elvet megtaláltuk, és ezzel rendjén van a dolog – a kifejtést bizzuk a közönséges

II.

Az idézett Schlegel-mondatot eddig a benne rejlő motiváció hangsúlyozásával közelítettük meg: az állítás voltaképpen céljáról és ezáltal a filozófia teleologikus ki-tüntetettségeről tettünk említést. Mindez nem kötődött szorosan a szöveghez, de talán szükséges volt a mondat transzcendentális értelmének megértéséhez. A következő két fogalmat (a nyelvet és a gondolatot) csak együtt van értelme tárgyalni, hiszen az idézett Schlegel-műben éppen a nyelv és a gondolati tartam sajátos viszonya a tét.

Az érthetlenségről úgy jellemzi a nyelvet, mint ami sajátos léttel és sajátléttel bír. A szavak egymással inkább összeillenek és összhangban vannak, mint haszná-lójukkal; sőt a filozófusok által használt kifejezések „mint idő előtt kiszökött kobol-dok serege” teszik tönkre a szerzői intenciónak megfelelő tartalmat. Ez erősen em-lékeztet Novalis *Monológ* című szövegére. A nyelvnek itt lényegi jegye a fecsegés, a beszéd önmagáértvalósága. „Az igazi beszélgetés pusztá szójáték” – írja Nova-lis.

„A nyelvnek éppen sajátosságát, hogy pusztán önmagával törődik, nem tudja senki. Ezért oly csodálatos és termékeny titok a nyelv – hogy ha valaki pusztán azért beszél, hogy beszéljen, akkor éppen a leggyönyörűbb, legeredetibb igazságokat mondja ki. Ha azonban valami meghatározott dologról akar beszélni, a váltakozó hangulatú nyelv a legneveltségesebb és legnagyobb zagyvaságot mondatja vele.”²⁰

A nyelvről alkotott két felfogás tehát döntően megegyezik. Paradoxnak tűnik, hogy ennek ellenére Schlegel a szövegben egy reális nyelv lehetőségéről kezd el beszélni. Két feloldási lehetőség is adódik. Stilisztikailag-metaforiálisan a reális nyelv elkép-zelése erősen kötődik az ironikusan emlegetett Girtanner-féle aranycsinálási vízióhoz.²¹ Egyértelműen és határozottan élcelődik ezzel az utópikus alkímiával, és mivel az arany készítését a vegyészethez köti, ahogy a szavakat is vegyületté kívánja alakíta-ni, érthetjük úgyis a reális nyelv-koncepciót, hogy az pusztá ironizálás. Ebben az esetben egy dupla iróniáról van szó: mielőtt a szövegben felbukkanna a reális nyelv fogalma, Schlegel arra céloz, hogy félretéve a paradoxitás és az érthetlenség iránti

koponyákra.” Novalis: *Dialógusok*. Id. kiad. 129.

²⁰ Novalis: *Monológ* (Szabó Csaba fordítása). Vulgo. 2002/1. 130. Hasonló gondolatot fogalmaz meg Novalis másutt is: „Az ember nem érti a nyelvet, mert a nyelv sem akarja érteni önmagát. Az igazi szanszkrit azért beszél, hogy beszéljen, hiszen sajátossága és kedvtelése a beszélés.” Novalis: *A szaiszi tanítványok*. Id. kiad. 214.

²¹ „Csak nemrégiben támadt föl bennem e reális nyelv gondolata, s lelki szemeim előtt dicsőséges távlat nyílt. A tizenkilencedik században, erősítgeti Girtanner, a tizenkilencedik században aranyat tudunk majd csinálni; s immár nem több-e pusztá sejtésnél, hogy a tizenkilencedik század hamarosan kezdetét veszi? (...) Mármost ha minden művésznak kellő mennyiségben lesz ebből az anyagból, akkor elég, ha műveit féldomborművekben ezüsttáblákra, aranybetűkkel írja. Mert ki utasítana vissza egy ilyen szé-pen nyomtatott írást azzal a durva megjegyzéssel, hogy nem érthető?” F. Schlegel: *Az érthetlenségről*. Id. kiad. 81. sk.

vágyát, most az egyszer érthetően akar fogalmazni. Léven, hogy az egész szöveg az érthetlenséget mentegeti, sőt kis túlzással glorifikálja, ez egy eléggé ironikus megjegyzésnek tűnik. Ha tehát erről van szó, akkor ez a momentum vagy tiszta buffonéria, vagy a szövegben a schlegeli permanens parabázis manifesztálódása zajlik.²² Ez a folyamatos elhajlás és kitérés nem nélkülözve a „bohóckodást”, bár attól mégis némileg különbözve, egy ügyes megoldás mindenféle metanyelv kikerülésére. Jacques Derrida *A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diskurzusában* című írásában megjegyzi, hogy a filozófia nagy dekonstruktorai, mivel elődeik fogalmait használták, mindig maguk is dekonstruálhatóakká váltak.²³ Lévi-Strauss nyomán és őt elemezve arra a következtetésre jut, hogy ha mentesülni akarunk a jelenlét metafizikájától, akkor a választott diskurzusnak „olyan formát kell felvennie, amilyenről beszél”.²⁴ Felfoghatjuk ez alapján Schlegel paradoxonát úgy is, hogy szerzője mitopoétikusan mutatta be a szavakból álló „koboldok seregét”. Azáltal cáfolta elődeit és kortársait, hogy ő maga nem esett bele egy terhelt metanyelv használatának csapdájába, hiszen iróniája, paradoxonjai és kitérései által nem teljesen vállalható állításai negálódnak.²⁵

Ezzel talán nem is olyan összeegyeztethetetlen a másik megoldási lehetőség, mely szintén a dupla-vegyület metaforán alapul. Novalis írja egy már idézett művében: „valódi elegyítés során egy új, harmadik vegyület keletkezik, amely egyidejűleg mindkettőt tartalmazza és több is, mint e kettő külön-külön.”²⁶ Ha felidézzük Schlegel vegyületes metaforáját, kibomlik a másik megközelítési mód: „valamilyen népszerű eszközt kellett választanom, hogy a szent, zsenge, illanó, szellős, illatos, mintegy súlytalan gondolatot vegyileg megkössöm.”²⁷ Nagyon szokatlan mondat ez, mivel egyszerre feltételezi a nyelv előtti idealitást és – tekintetbe véve a novalisi-schlegeli elegyítés-elméletet – a gondolat alapvetően nyelvi jellegét.

Mintha azt mondhatnánk, hogy kétfajta nyelv fogalom munkál ebben a szövegben. Segítségül hívhatjuk Walter Benjaminsnak *A nyelvről általában és az ember nyelvéről* című írását. Benjamin különbséget tesz az emberi és egy annál univerzálisabb nyelv között. Az ember nyelve minden esetben megnevező, de a dolgok nyelve Isten teremtő szavával áll összefüggésben: ez utóbbihoz képest az előbbi mindig túlnevezés.²⁸ Ha megfelelően szabadon kezeljük Benjamin koncepcióját, akkor mondhatjuk, hogy a leheletnyi gondolat, melyet Schlegel megkötni igyekszik, a dolgok nyelvére vonatkozik, míg a elegyítés eredménye a megnevező nyelviséggel bíró szó-gondolat olda-

²² P. de Man: *Az irónia fogalma*. Id. kiad. 195. skk.

²³ Jacques Derrida: *A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diskurzusában* (Gyimesi Tímea fordítása). Helikon, 1994/1-2. 24.

²⁴ I. m. 29.

²⁵ Azt érdemes megjegyezni, hogy az ilyen állítás nem azonosítható a pusztán nem-beszéddel: egy olyan negációs gesztus, mint amilyen Schlegel is él, hoz magával egy mélységet és egy félig-meddig artikulált háttérrel. A nem-állítás ezzel szemben semmilyen színvonalbeli sajátosságról sem árulkodik. A fenti eljárás árnyalja a nem-állítás miértjét.

²⁶ Novalis: *Dialógusok*. Id. kiad. 126.

²⁷ F. Schlegel: *Az érthetlenségről*. Id. kiad. 81.

²⁸ Walter Benjamin: *A nyelvről általában és az ember nyelvéről*. In: Uő.: „A szírének hallgatása” (Szabó Csaba fordítása). Osiris, Bp., 2001. 21.

tot jelenti. Ez talán a német koraromantikától sem áll olyan messze, hiszen Novalis írja az ősidőkről: „Folyók, fák, állatok, virágok: emberi értelme volt mindennek.”²⁹ Ha ezt a koncepciót választjuk, a koboldok serege és a reális nyelv együttállítása nem feltétlenül ellentmondásos.

Ha a duplán ironikus változatot részesítjük előnyben, akkor nincs igazán jelentősége a gondolatok újbóli és paradox megfogalmazásának, amennyiben viszont a két-féle nyelv elképzelést, akkor bár érthető az igazság újbóli megfogalmazásának fontossága, de kevésbé magyarázható meg, hogy miért nem elegendő a triviális beszéd-mód. Az igazság jelentékenysége ekkor fennáll, ugyanakkor/ezért a trivialitás maga volna az Isten teremtő lehelete – ezt meg felesleges volna „minőségileg hatványozni”.³⁰ Itt visszatekerhetjük az elejtett entrópia-fonalat: ha a természet jellege eleve durva és egyre inkább halad az egyszerűsödés felé, akkor érthető az emberi aktivitásnak, a világ minőségi hatványozásának és a folytonos újbóli megfogalmazásnak az igénye. Ebben az esetben a tendencia fogalma a leginkább hangsúlyos. A tendencia itt nemcsak befejezetlen törekvést, hanem befejezhetetlen irányvonalat és stilarizálódást jelent. A tendenciózusság innen *nézve* általánosítást is takar: minél inkább megbízhatóbb és minél érvényesebb egy teorema, annál inkább fennáll a veszélye, hogy az entrópia útjára lép maga is. A különös helyzethez való kötöttség egyre inkább leválik róla, és átfogó relevanciát nyer. Hogy még egy látszólagos paradoxont használjunk: minél általánosabban érvényes egy tétel, annál kevesebbet jelent és ér.

„Minél többet tud valaki, annál több a tanulnivalója.”³¹ A kvantitatív ismeret terén lehet, hogy ez a helyzet, de a kvalitatív szisztematikusság esetében pont fordítva áll: minél átfogóbb valami, annál inkább összeszűkíti azt, amit lefed.³² Elég csak megfosztani különös és árnyalt kontextusától egy gondolatot, és máris közhellyé válik. Például ragadjunk ki Novalis-mondatokat szövegkörnyezetükből: „Az élet nagyon rövid. (...) Hogy azt, amit kíván, nem elég várni, hanem magának kell azt felkutat-

²⁹ Novalis: *Himnuszok az éjszakához*. In: Uő.: *Himnuszok az éjszakához* (Rónay György fordítása). Magyar Helikon, Bp., 1974. 12. Ideköthető még akár Schlegel egy mondása is: „A meg nem értés többnyire nem az értelem, hanem az érzék hiányából fakad.” A. W. és F. Schlegel: *Athenäum töredékek*. Id. kiad. 274. A megértés lehetségesége ebben a felfogásban valamely érzékhez volna köthető, tehát a megértés lehetségesességét egy érzék előzetes megléte garantálja.

³⁰ Ha teljességgel átvennénk és nemcsak megidéznénk a Benjamin-féle koncepciót, akkor ez a probléma fel sem merülne: „A dolgok nyelvének fordítása az ember nyelvére nemcsak a névnek fordítása, hanem a hangzóra: a névtelen fordítása is a névbe. Ez tehát egy nem tökéletes nyelv fordítása egy tökéletesebb nyelvre, s nem lehetséges ez másként, mint valaminek, nevezetesen az ismeretnek a hozzátételével.” W. Benjamin: *A nyelvről általában...* Id. kiad. 17. Mélyebb elemzés esetén talán nem volna lehetetlen a két felfogás ilyen szintű közelítése sem. Csakhogy amennyiben ilyen mértékig hagyatkozunk Benjamin nyelvfelfogására, akkor a fenti megidézés hozadékai vesznek el: a pusztán emberi megnevezés általi „tökéletesítés” szempontja nem engedi kellően érvényesülni a paradoxitás és az újbóli megfogalmazás normatíváját. Ezáltal a benjamin-i koncepció felhasználásának mértéke erős hangsúlyeltolódásokat eredményezhet.

³¹ A. W. és F. Schlegel: *Athenäum töredékek*. Id. kiad. 316.

³² „Ha rendszere van vagy ha rendszere nincs, egyképp halálos a szellemre nézve. A szellemnek tehát bizonynyal úgy kell döntenie, hogy összekapcsolja a kettőt.” I. m. 270. Újból a vegyítés-koncepcióhoz jutunk.

nia”³³ stb. Ezek az idézetek önmagukban nem többek, mint közhelyek: egyszeri-különös fixáltságuk mélyebb értelemmel ruházta fel őket, viszont minél szélesebb spektrumban próbáljuk érvényesíteni az állítások relevanciáját, annál felszínesebb megállapításokhoz jutunk. Azt is mondhatnánk, hogy az állítások csak a kontextusoktól övezve vannak *szélvédett* helyen, míg attól megfosztva ki vannak téve az *erózió* hatásának: változatosságuk egyre inkább lekopik.

Ahhoz tehát, hogy a tendenciózusság ne fulladjon közhelyekbe, szükség van gócpontokra, ahol a különböző irányvonalak találkoznak. Csak a metszéspontok felől nézve lehet intellektuális hozadéka a tendenciózus szemléletmódnak, ugyanis ha bejárjuk ezeket a *vektorokat*, akkor nemcsak sekélyességet találhatunk. A különböző vonalak, távolodva a gócponttól, egyre inkább széttartanak s egymással ellentétes következtetésekhez vezetnek. A tendenciózusság bejártsága a végletes redukció, tehát minden tendencia előbb-utóbb valamilyen dualizmusban, bipolaritásban ér véget. A végletek felől visszanézve a gócpontban találkozó vonalak szélsőségeikben egymásnak többnyire ellentmondanak, vagy legalábbis egymást kizáró szempontokat érvényesítenek, mivel végletesen divergálnak. A tendenciák tehát csak valamely találkozási pont felől inspiratívak, amely a vektoroknak csupán távollévő jelenlétét, felrajzolt be-nem-jártságot fogadja magába. A különböző irányú vonalak olyanok, mint az eltérő színű *fénysugarak*, melyek csak az őket összefogó *prizmában* vesztek el differenciáló tulajdonságukat: a tendenciózusság egy saját szempontú gócpontot követel meg.

„A töredék legyen akár egy műalkotás: elhatárolódva a környező világtól, önmagában teljes, mint egy sündisznó”³⁴ – írja Schlegel. A tendenciózusság a töredékeségben találhatja meg legadekvátabb bázisát: a fragmentum tömör és elkülönült, mégis önmagából kinyit bizonyos lehetőségek felé. Az idézett szövegrész ugyan nem önálló töredék volt, hanem egy önkényesen kiragadott rész egy hosszabb szövegből; mégis *Az érthetlenségről* permanens parabázis jellegének köszönhetően úgy viselkedett, mint egy töredék-sorozat, akár valami tiszta perforáció. A folyamatos el- és kitérés, a szöveg állandó megtörése élekre szabdalt fragmentum-együtteshez teszi hasonlatossá. Éppen ezért meddő vállalkozás volna egyben és egészében feldolgozni egy folyamatosan töredezett szöveget. Lehet-e a mű kontextusára, a mű egészére hivatkozni, ha az egyszer nem mutat egységességet? Van-e értelme a mondatok szintjére lebontott értelmezésnek? A töredék olyan, mint egy sündisznó: megszúrhatja magát vele az olvasó, de egy szilánkosra tört mű akár rendesen meg is vághatja az embert. Hogyan lehet akkor reflektálni egyáltalán egy törés-sorozatra, miként elemezhetünk egy permanens parabázist?

³³ Novalis: *Dialógusok*. Id. kiad. 125.

³⁴ A. W. és F. Schlegel: *Athenäum töredékek*. Id. kiad. 301.

III.

A töredék hiába különül el a környezetétől, töredékessége miatt hívja önnön egészét: elhatárolódása nem jelent önmagának való elégségességet. A sünt tüskéi megóvják a külső veszélyektől; tehát van mitől védekeznie: a tüskék az *idegentől* óvják meg.³⁵ Ha a töredéket olyan prizának nevezzük, mely összegyűjti és szétszórja a fénynyaláb-tendenciákat, akkor fontos hozzátennünk, hogy ennek a prizának *élesek, szilánkosak* a szélei. Ez a prizma ki lett hasítva egy nagyobb üvegből,³⁶ és a töredék sosem *sorjázott*. A permanens parabázis szintén egy üvegdarabhoz hasonló képet ad: *kaleidoszkópszerűen* viselkedik. A folyamatos eltérés által megsokszorozódik és kiegészül az a kép, amelyet egy egyszerű fragmentum adna. A szöveg minden kitérése kezdetben szükséges kerülőnek tűnik, amely után kirajzolódik a főív; de minden ilyen elhajlás egy másik kitérőbe vezet. Kezdetben az aranycsinálási vízió, a kor három tendenciájának bemutatása, az irónia tipizálása, az érthetlenség ironikus megdicsőítése³⁷ és a két versidézet mind egy-egy fővonalként ígérkezik, ám kivétel nélkül az összesről kiderül, hogy csak egy divergens szempontot, egy töredékes megközelítést mutatnak fel. Mindegyik ilyen exkurzus önálló képet ad a témáról, ugyanakkor az egész szempontjából komplementerei egymásnak. Az ismétlés, ugyanannak más íven való állandó megkerülése erősíti az összbenyomást. Azáltal, hogy a szöveg mindig félbehagyja és elejti tárgyát, majd újrakezdi, egyre új és más képet ad az adott tárgyról. A permanens parabázis *fénytani* szempontból több töredék, variáció egymásra hatása.

³⁵ Ezek a tüskék bizonyos értelemben a normalizálás eszközei: még ha nem is az idegen *beolvasztása* (vegyítés-koncepció) a cél, hanem az idegennel szembeni távolság kikényszerítése.

³⁶ Mintha a schlegeli „elmeél” lenne az, amely kihásítja ezeket a töredékeket, kivágja a perforáció menettét. Akár valamilyen vágóeszköz, amely hasítékot metsz ki két pólus közül. Az eredeti német kifejezés („Witz”) nem tesz lehetővé ilyen szintű etimologizálást (viszont érdekes a kapcsolata a buffonériával), mégis kimutatható lenne valamilyen reláció a permanens parabázis és az elmeél között, amennyiben nem nyelvileg, hanem asszociatív-kompozicionálisan vizsgáljuk meg a kérdést. A folyamatos, szellemes kitérést talán éppen az elmeél használata teszi lehetővé. Schlegel eleve nagy szerepet tulajdonít az elmésségnek: „Az elmés ötletek a művelt emberek közmondásai” – írja, ugyanakkor figyelmeztet az elmésség természetességen túli alkalmazásának veszélyeire: „Bizony legyünk elmések, de ne akarjunk elmések lenni; ebből lesz az elmenckedés, az elmésség alexandriai stílusa.” A. W. és F. Schlegel: *Athenäum töredékek*. Id. kiad. 266. sk. A folyamatos kitéréshez azonban nemcsak egy képesség gyakorlására, hanem egy szemléletbeli attitűdre, bizonyos fokú könnyedségre és szellemességre is szükség van, s ez a német eredetiben jobban érvényesül. Vö. „Witzige Einfälle sind die Sprichwörter der gebildeten Menschen.” F. Schlegel: *Athenäums Fragmente und andere Schriften*. Reclam, Stuttgart, 2005. 79. Az továbbra is kérdéses, hogy ez mennyire korrekt megközelítése a szövegnek, ám ha a schlegeli koncepciót tágabb perspektívából nézzük, akkor azt mondhatjuk, hogy ez a szempont az *érthetlenségtől* mint központi témánktól nem áll olyan messze: „Ha érthetetlenek vagy még inkább ha félreérthetők akarunk lenni, legjobb eszköze ennek, ha a szavakat eredeti értelmükben használjuk.” A. W. és F. Schlegel: *Athenäum töredékek*. Id. kiad. 264.

³⁷ „De vajon csakugyan olyan elvetendő és rossz dolog-e az érthetlenség? Én úgy látom, a családok és nemzetek üdve rajta alapszik; s ha nem minden csak pusztai illúzió, rajta alapszanak az államok és rendszerek, a legművészebb emberi alkotások, amelyek gyakran olyannyira művészi tökélyűek, hogy az alkotó ebbéli bölcsességét nem is lehet eléggé csodálni.” F. Schlegel: *Az érthetlenségről*. Id. kiad. 88.

Az érthetetlenségről a fentiek ellenére nem alkot egységes képet tárgyáról. A kitérések maximalizálása legfeljebb az egységesség tendenciózusságát, tehát transzcendentális minimumát teszi lehetővé. A szöveg maga nem koherens egész, csak a mögöttsége árulhat el valami hasonlót. Brian Dillon szerint „a romantika idejéből származó töredékek (...) egészen olyanok, mintha ugyanannak a mozaiknak a darabjai lennének, amelyek úgy szóródtak szanaszét, akárha bomba robbant volna”.³⁸ Ha felhasználjuk ezt a metaforát, akkor talán közelebb juthatunk a permanens parabázis immanens divergálásának hátterében álló egységes mögöttihez. Kérdés marad ennek ellenére, hogy az explózió milyen előttiiséget feltételez: mi az, és milyen az a sűrítőmenny, amely szétrobbant? Aligha lelünk rá detonáció után egy összetett és cizellált értelemre: ennyiben mindenképpen haszontalan a robbanás-metafora beemelése gondolatmenetünkbe. Az is kérdéses marad, hogy volt-e egyáltalán ilyen egységes értelem, koherens mögöttes jelentés: a *mintha* robbanás történt volna nem feltétlenül jelent tényleges robbanást. *Az érthetetlenségről* éppen az ilyen egyértelműség, logikai zárttság meglétének kérdését zárójelezi (miközben implicit módon erősen kétségesnek tartja a lehetőségét): az érthetlenség kapcsán nem a robbanás előttijét, hanem annak lefolyását érdemes megvizsgálni.

Nem az eredeti kondíció a lényeg, hanem maga a változás, a valamivé válás. Itt nincs szó genealógiáról, hanem maga a módosulás mint folyamat a tárgy. Nem a (*filozófiai*) robbanást megelőző pillanattal, hanem magával a szétszóródással kell foglalkozni: többek között azzal, hogy milyen annak *iránya*, mennyire csökken a hiposztázált eredet *sűrűsége*, illetve milyen mértékű a szilánkok *széttartása*. A permanens parabázis kvázi egy explózió utáni állapotnak, a szétszóródásnak magának az analogonja. Az állandó kitérések a robbanás szétnyomó erejét jelenítik meg. Fontos, hogy a parabázis csak addig permanens, míg ebben a folyamatban benne áll, míg az explózió jelenlévő, hiszen a robbanásból kimutató vektorok differenciájának exponense nő a detonáció magjától való távolsággal. A permanencia ezek szerint egy állandó explóziót követelne, amelyet nehéz lenne ebben a fenti képben érzékletesen elhelyezni. A prizma, kaleidoszkóp, szilánk, vektor és sün analógiák után a robbanás-metafora határához is elértünk.³⁹

A permanens parabázis jelensége, a vizsgált szöveg és idézett rész *fogalmilag-kívülről* megközelíthetetlennek tűnik. A sün tüskéi, a szilánkos törés és a robbanás képzete mind igyekszik távol tartani minket attól, hogy a jelenség *közelébe* merészkedjünk.⁴⁰ Utolsó lehetőségünk az maradt, hogy ha *kívülről* nem tudjuk a permanens

³⁸ Brian Dillon: *Töredékek a romok történetéből* (Czinki Ferenc fordítása). Árgus, 2009/1-2. 62.

³⁹ Szót lehetne még ejteni az *explodo* latin ige eredeti, a robbanás szer feltalálása előtti, tehát pre-explozibilis jelentéséről. Ekkor a folytonos kitérést mint látszólagos kudarcot, kifütyülés, zajos nem tetszés kísérré. A permanens parabázis buffonériája a *nyelvet komolyan vevők* felháborodását váltaná ki. Minden exkurzív mozzanatnál hangos *csattogással* igyekeznék elűzni maguktól a szöveg narrátorát, akit éppen a pusztaság, nem beszédhangokból álló zajjal igyekeznek elhallgattatni. Ha tehát *hallhatóvá* tesszük az egyébként csak *látható* kitérést, akkor a kisiklás-szétszóródás *harsogó, csörömpölő, fütyülő* hangként jelenik meg.

⁴⁰ Paul de Man a már idézett szövegében kísérletet tesz az ironia megfogalmazására a permanens parabázis képének felhasználásával, de saját maga is tudja kezdettől fogva, hogy igazán plasztikusan nem sikerülhet ez a próbálkozás. Ahogy ő írja: „a fentiekben utaltam arra is, hogy az általam javasolt defi-

parabázist megközelíteni, akkor *belülről* kíséreljük meg azt. Már idéztük Derridának azt az állítását, hogy külsődleges, leíró, struktúrát feltételező elemzés helyett a vizsgálódó szövegnek „olyan formát kell felvennie, amilyenről beszél”.⁴¹ Ennek a látásmódnak a szellemében kell nekünk is eljárunk: Schlegel a nyelv milyenségről az állandó kitérés alkalmazása által adhatott pontos képet, tehát a permanens parabázist nekünk is azt magát imitálva lehetséges felmutatnunk.

Metanyelv helyett az imitáció módszerére van szükségünk, azonban az sok évszázados filozófiai problémákat vet fel. Ellentmondásos területre tévedtünk: el lehet-e érni a tökéletes azonosságot másolt és másolat között, és ha igen, mi értelme van megkettőzni a vizsgált tárgyat: a megértést aligha segíti még egy ugyanolyan problémás jelenség. A reflexió éppen a távolság, a távolba tartás által képes hangsúlyokat és különbségeket tételezni. Schlegel reflexió fogalma az imitációhoz hasonlóan szintén a teljes azonosság, a közvetlenség felé tendál, tehát végső soron a különbség immanenssé tételét tűzi ki célul. Walter Benjamin rávilágít arra, hogy Schlegel szerint

„az abszolútum reflexív módon, bevégzett reflexióban, közvetlenül ragadja meg önmagát, míg az alsóbbrendű reflexiók csak a közvetlenség közvetítésével közeledhetnek a legfőbb reflexió felé; e közvetítéssel kialakult közvetlenségnek azonban a maga részéről át kell adni a helyét a teljes közvetlenségnek, mihelyt a szóban forgó reflexiók eljutnak az abszolút reflexióhoz”

– ezt a fichte reflexió végtelenségének átértelmezése teszi lehetővé a koraromantikuskoknál. Náluk, Benjamin szerint, nem a gondolat elgondolásának előrehaladó végtelenségéről van szó, hanem az összefüggések végtelenségéről, tehát „a reflexió nem valami üres végtelenségbe halad tova”.⁴² Fel lehet fogni tehát elérendő célként a *teljesen ugyanazt mondást*, a tökéletes imitációt, amely kvázi azonosság; ez egy misztikus-vallási egybeolvadás, eggyé válás lenne: az elérendő ideállal való teljes azonosulás.

Ebben a legtagabban értelmezett imitáció-elvben megérteni annyi, mint utánozni tudni. Nincs semmi megértendő lényegiség, semmi feltárandó titok, pusztán meg kell tudni *hallani* a vizsgált dolog belső logikáját és működésének *ritmusára* a működte-tést imitálni. Schlegel bevezetőben idézett mondata (mely azóta is problémánk tárgyát alkotja) szintén ehhez hasonlólt sugall: bárki lehet bölcs, bárki megértheti a legnagyobb igazságot: maga a megfogalmazás az igazán lényeges, az tartja elevenen a nagyon is evidens mögöttes tartalmat. Az érti meg igazán az igazságot, aki azt minél paradoxabb formában tudja artikulálni, aki beszél a szükséges nyelvet. A cél éppen ennek a lé-

nícióval sem lesznek sokkal bölcsesebbek, miután azt kézhez kapják...” P. de Man: *Az ironia fogalma*. Id. kiad. 196.

⁴¹ J. Derrida: *A struktúra...* Id. kiad. 29.

⁴² W. Benjamin: *A műkritika fogalma a német romantikában* (Ábrahám Zoltán fordítása). Gond-Cura Alapítvány – Palatinus, Bp., 2004. 37. (Gutenberg Tér X.)

nyegi önazonosságnak divergáló és összezavaró megőrzése. Mindemellett implicit módon az is következik a fentiekből, hogy filozofálni nem más, mint beszélni tudni a filozófusok nyelvén. Nem halad *semmilyen irányba* ez az artikulálás, hiszen az ismétlődő gyakorlat és a be nem járt tendenciák által keltett *cirkuláció* adja meg saját-létét.

A teljes azonosság, az imitáció legfelsőbb foka azonban továbbra is megoldatlanul hagyja a fenti kérdéseket. Problematikus volta fokozódik azáltal, hogy az *ugyanazt mondásból* hiányzik a *megértés aktusa*, csak a *megértett mint eredmény* van jelen. Schlegel a már sokszor megidézett, újbóli és paradox megfogalmazásról szóló mondatával mintha szövegének pulzáló közepét adná meg. Ez a részlet csak annyiban *centrum*, amennyiben problémánkhoz adja meg a kulcsot, de sokkal inkább *differentiáló* szerepet tölt be. A folyamatos kitérés megjelenítésében talán egy *törést* mutat, valamit, ami nem imitált momentum: mintha ez a szövegrész világítana rá, hogy a teljes textus egy trópus megjelenítése, egy imitált parabázis. A dolgozat legelején idézett mondat tehát a *reflexió szimptomája*. Ez adja azt a minimális eltérést, amely a reflexív megértés aktusát láthatóvá teszi.

Schlegel esetében nem azonosuló utánzásról van szó, hanem reflektáló imitációról: a szöveg tartalmaz valamiféle utalást saját mimetikus céljaira. *Belülről* kívántuk megérteni a parabázist, mivel *kívülről* nem értünk hozzá, s ehhez az imitáció eszközére volt szükségünk. Ha továbbra is Schlegel nyomán akarunk haladni, akkor nem törölhetjük az eddigi reflektív fejtegetéseket, hanem meg kell őriznünk azok distanciáló pozícióját. Az imitáció metódusát és aktusát láthatóvá kell tenni, meg kell őrizni azok jelenlétét. Mivel utánzó módszerünk révén alapvetően belülről vizsgáljuk a parabázist, azt mondhatjuk, hogy egy-egy önreflektív momentum által *approximatíván távolodunk* a teljes imitációtól. A partikulárisan reflektív imitáció egy *negatív aszimptóta*.

Novalis kapcsán már volt szó az érthetlenség egy lehetséges okáról: a megértést lehetővé tevő érzék hiányáról. Kutakodásunk végénél járva ennek volna érdemes egy kis figyelmet szentelni:

„Kevéssé ismert még előtte minden érzékek e legmennyeibb, legtermészetesebb formája, az érzés, mely által visszatérhetne a régi, vágyott kor; az érzés lényege ama belső világosság, mely a fénynél is szebb, erőteljesebb színekre bomlik. Akkor az emberben feljönnének a csillagok, megtanulná érezni az egész világot, világosabban és sokrétűbben annál, ahogy szeme most a körvonalakat és felületeket látja. Egy végtelen játék mestere lenne, és elfelejtené minden botor törekvését az örök, önmagát kereső és soha be nem teljesülő élvezetre. A gondolkodás csak álom az érzésről: elhalt érzés, halvány, szürke élet.”⁴³

A fenti érzékek egy gondolkodás előtti érzéshez vezetnek el minket, egy olyan érzéshez, amelynek a gondolkodás csak gyatra mása: hiszen a gondolkodás mint reflexió mindig későn érkezik, csak az eleven jelenlét elvesztése után lép működésbe. Ez a

⁴³ Novalis: *A szaiszi tanítványok*. Id. kiad. 224. sk.

sejtelmes, ősi érzés olyan még pulzáló jelenlétet takar, melynek felfedése által egy alternatív megismerési útra lelhetnénk. Az idézetből egyértelműen kiderül, hogy ez egy következetesen látás-ellenes, vagy legalábbis a látástól eltérő érzékekre építő koncepció. Az érthetlenség tehát, ha tartjuk magunkat egy ilyen, Novalis felé tartó kilengéshez, nem más, mint *láthatatlanság*. Ahhoz, hogy a nem-értés transzcendentalitását megértsük, elsődlegesen az érzékelő apparátusunkat kéne szemügyre venni.

Felesleges volna egyetlen konkrét érzékszerv hangsúlyozása után kutatnunk Novalis különböző szövegeiben, hogy ráöjünk, vajon ízlelésünk, tapintásunk, szaglásunk vagy hallásunk pótolhatná-e magasabb szinten a látásunkat. Sokkal inkább arra kéne *fényt derítenünk*, hogy milyen szemmel pregnánsan nem érzékelhető jelenségekre és minőségekre tudná felhívni a figyelmünket egy másik érzékszerv.

IV.

Novalis *Heinrich von Ofterdingen* című művében felbukkan egy titokzatos öregember, „az emberek kincsásónak nevezték”.⁴⁴ Ez az idős bányász elmeséli élettörténetét a címszereplőnek, majd *homályos* tudására *fényt derítve*, végig is kalauzolja őt egy barlangban. A vajatok és tárnák megismerése és feltárása kincsek nyomára vezet, az erkölcsös életre neveli és valami rejtélyes, költői-misztikus bölcsességre juttatja az embert.

„A bányászaton Isten áldása kell hogy legyen; mert nincs mesterség, amely művelőit boldogabbá s nemesebbé tenné, amely az isteni bölcsességben és elrendelésben erősebb hitet ébresztene, s a szív gyermekártatlanságát makulátlanabban megtartaná, mint a bányászat! Szegényen születik a bányász, és éppoly szegényen tér örök nyugovóra. Megelégszik azzal, hogy rábukkan a fémek hatalmakra s a napvilágra hozza őket, ámde kápráztató fényük nem fogja tiszta szívét.”⁴⁵

A bányász az az ember, aki a *földalatti, láthatatlan* kincseket a *napfényre* hozza, aki láthatóvá, végigpásztázhatóvá teszi azokat. A bányász az, aki közvetíti a látás számára hozzáférhetetlen ismeret és a szem között, ezért az ő kettős kígyós *caduceusa* a *lámpás*. A földalatti dolgok csak úgy válhatnak érthetővé, ha bevilágítják a megnyíló tárnákat, hiszen Novalis bányáiban, Platón barlangjához hasonlóan, *rossz látási viszonyok* uralkodnak. Természetesen ez a közös attribútum más-más érték-konnotációt kap a két gondolkodónál.

⁴⁴ Novalis: *Heinrich von Ofterdingen* (Márton László fordítása). Helikon, Bp., 1985. 52.

⁴⁵ I. m. 56. sk.

A fenti titokzatos ismeret, amellyel a bányász bír, valami *elmélyült* és meditatív tudás.⁴⁶ Egy különös, a földfeletti világtól szokatlanul eltérő birodalomról ad hírt,⁴⁷ s ez befolyásolja az ismeret milyenségét és lehetőségfeltételét is. Mindezek alapján, ha a korábbi metaforákat is bevonjuk, a nyelv irányadó kapcsolatot *nyit meg*.⁴⁸ Elmélyültség, hasíték, barlang, bányász, szélvédettség, sűrűség, szóródás, belülről közelítés, ritmus, cirkuláció stb. – mindez valami látástól idegen minőségi ismeretet involvál. A szem ebben a koncepcióban a differenciálás szerve, ezzel szemben a fül vagy az orr élmény szinten magasabb kontinuitást feltételez megismerő és megismert között. A látás távolságot tart és megkülönböztet, míg a fül-orr mércéje az intenzitás: nem ismer közelit és távolit, hanem csak sűrűt-erőset és ritkát-gyengét. Ezek a különös *vájtati* érzékszervek azok, amelyeket kerestünk. Számos filozófus ecsetelte már a nyugati gondolkodás látásközpontúságát; Novalis megoldása a problémára az, hogy a filozófusoknak, legalábbis egy időre, kvázi szemészből (pszeudo-ophthalmológusból) kvázi fül-orr-gégésszé (pszeudo-otolaringológussá) kell válniuk.

„Ti, bányászok, már-már fordított asztrológusok vagytok – úgymond a remete. – Míg ők az eget fürkészik állhatatosan, és az ő mérhetetlen üreit kémlelik, addig ti a föld mélységébe fordítjátok pillantásotokat, és az ő szerkezetét vizsgáljátok”⁴⁹

– írja Novalis. Ideje hát fejről a talpára állítani ezt a metaforát, és megnézni, hogy milyen vetülete van a fenti megközelítésnek a földfeletti világra.

A barlangok sötétje a felszínen is megjelenik, az éjszaka kultuszában. Hosszadalmasan lehetne írni a *Himnuszok az éjszakához* szerzőjének éj-koncepciójáról, de itt csak egyetlen momentumot emelnék ki: a Nap viszonyát a csillagokéhoz. Novalis egy helyen így ír: „újra meglátogatják a földet ama csillagok, melyek a sötétség letűnt korszakaiban megnehezteltek rá; a Nap leteszi szigorú jogarát és ismét csillag lesz a csillagok között.”⁵⁰ A Nap ebben az idézetben egyértelműen mint valami zsarnoki

⁴⁶ „Magányos munkája elszakítja őt a napfénytől és az emberek társaságától életének nagy részén át. Sohasem szemléli rest közönnyel e földöntúli mélyértelmű dolgokat, megmarad az ő gyermeki hangulatában, ahol mindennek voltaképpen szellemükben és eredendő tarka csodatékonyaságukban jelennek meg. (...) Minő lelki nyugalommal iparkodik viszont a szegény, szerény bányász, az ő mélyföldjein, távol a nappali világ lázas forgatagától, csupán tudásvágytól hevítve, szerető békességtől ihletve!” I. m. 57. Éppen ezért a földalatti lét egyben magányossá is teszi az embert. A *Heinrich von Ofterdingen* remeteje így nyilatkozik az egyedüllét előnyeiről: „Nem akartam a világtól menekülni, csak enyhelyet kerestem, ahol zavartalanul szentelhetem elmélkedéseimnek magamat. (...) Ifjúkoromban egykor hév rajongás készítetett a remeteségre. Homályló sejtelmek hánytorgatták ifjú képzeletemet. Szívemnek minden táplálékát a magányban reméltem föltalálni.” I. m. 67.

⁴⁷ „Az ég és az élet messze távozott előle, s ezek a sötétlő, tágas csarnokok egy különös föld alatti birodalom részeinek látszottak. Hát lehetséges volna – töprengett –, hogy lábunk alatt egy külön világ éli tüneménylétét, hogy hallatlan szülőttek morzsolják szörnyéletüket sziklaváraiban a földnek, amely setét ólének benső tűzét óriási, szellemhatalmú lényekké duzzasztja?” I. m. 65.

⁴⁸ Magától értetődik, hogy ezért ez a reláció szigorú értelemben csak nyelvi szinten lesz érvényes.

⁴⁹ Novalis: *Heinrich von Ofterdingen*. Id. kiad. 71.

⁵⁰ Novalis: *A szaiszi tanítványok*. Id. kiad. 219.

hatalom megtestesítője,⁵¹ mindenféle pluralizmus tagadója, tehát a filozófiai monizmus szimbóluma jelenik meg. A csillagok, melyek fényük ellenére engedik érvényesülni a sötétet, az éjszakát (jelen esetben a látható hiányát), képviselik azt a pre- és poszt-nocturnális időszakot, mely a kívánt állapotokat testesíti meg. Ez a metaforikus álláspont szöges ellentéte a nyugati gondolkodás hagyományos, pregnáns vonulatának:⁵² esetünkben tehát a normalizálás még mindig nem egylényegűsítés, hanem normaállítás mint az elevenség ébrentartása.

Érdemes lenne elgondolkodni a napfény–éjszakai sötét ellentét társadalmi vetületén is (*klimatológiai-emancipációs parabázis*). Van-e, lehetséges-e egy ilyen olvasata ennek a dualitásnak? A romantika megjelenéséig erősen pregnáns a napfény dominanciája a metaforikus elképzelésekben.⁵³ Mondhatjuk azt, hogy a napfény élvezete és tisztelete egy fallogocentrikus szokás, ahogy romantikus éj-imádat is? A Nap és a nappal mint férfi, és a Hold és az éjszaka mint női szimbólum *megvilágítja* ezt a kérdést. Az antikvitásban a napfény respektálása az önmagát szemlélő istenség analógiáját nyitja meg (ezt az istenséget imitálja a gondolkodó, szabad ember). A filozófus örömet leli és eszközét látja a fényben: ez bizonyos értelemben egy önteltség, ön-elégedettség és ön-elégségesség tükre. A fény szeretete a férfiasságunk önszeretete. A középkorban a fény szinte Isten jelenlétének jelképe (*lux aeterna*), tehát az Atya helyeslése a gyermekei tevékenységére. Mindez ilyen alapon egy bőségre építő fénykoncepció. A fény a túláradás, az afirmáció, az elégségesség jelképe: arisztokratikus önigazolás. Az arisztosz a nem heves mozgású ember, akit ezért nem *izzaszt* a heves, (nem őt) *korbácsoló* Nap. A romantika ezzel szemben demokratizálódik, emancipáció-központú, ezért a fény helyett a sötétet és az éjszakát állítja előtérbe. A férfi vágyik a nőre,⁵⁴ a radikálisan másra, az elkülönülőre; a férfi már ön-elégtelen. Feltölthetetlen *törés* húzódik e kettő között, és csak a symegzisztálás nyitja meg az elégségesség lehetőségességét.⁵⁵ A férfi nem saját szimbólumát keresi

⁵¹ „Mint a földi természet uralkodója, minden erőt soha nem szűnő változásra szólít, végtelen szövetségeket köt és old, és égi képe ott függ minden lény körül.” Novalis: *Himnuszok az éjszakához*. Id. kiad. 7.

⁵² Még Heideggernél is megtalálható az ilyen metaforikus monizmus. Vö. „Auf einen Stern zugehen / Csak egy csillag felé tartani.” Martin Heidegger: *Költemények a gondolkodás tapasztalatából németül és magyarul* (Keresztury Dezső fordítása). Societas Philosophia Classica, Bp., 1985. 68. sk.

⁵³ „Van-e olyan gondolkodó lény, aki körös-körül a tág tér valamennyi tüneményénél ne szeretné jobban a drága napvilágot...” Novalis: *Himnuszok az éjszakához*. Id. kiad. 7.

⁵⁴ Az éjszaka szimbolikusan a nőhöz kötődik, esetünkben oly módon is, hogy a férfi vágya a nő iránt éjjel teljesülhet be. Vö. „Jutalmul a világkirálynő, szent világok magasztos híradója, a boldog szerelem istánya ad – ő küld el hozzám – gyöngéd szerelmesem – Éjszaka drága napja – s én fenn virrasztok – mert tiéd vagyok, és te az enyém – te rendeltetted életemmé az éjt – emberré te avattál – szellemtüzzel emészd el testem, hogy légi lényem veled mélyebben elvegyüljön, s akkor örökké tart a nászéd.” I. m. 8. Mind Novalis halott kedvese iránti vágyának, mind a szokványos vágy teljesülésének ideje hagyományosan az éjszaka: „időtlen és határtalan az éjszaka uralma. (...) Nem tudják, hogy te lebegsz a zsenge lány keble körül, hogy öléit te varázsolod mennyé...” I. m. 9.

⁵⁵ Lukács György írja a jénai romantikusokról: „A társaság tolvajnyelvének kedvenc képzője a 'sym' volt: symegzisztálni, symfilozófálni, symlustálkodni stb.” Lukács Gy.: *Novalis*. Id. kiad. 136.

már az égbolton, hanem önnön kiegészülését, vágyának tárgyát.⁵⁶ Szükség van már arra, hogy reflektáljuk az idegenre, a nőre, a másikra, a mélyre, a hallottra, a sötétre irányuló vágyat, hiszen ami evidens és adott, már nem elégséges az identitás koherens voltához.

⁵⁶ „Mintha nekik kellene megmutatniuk az utat, merre nyugszik mély álmában a szüz. (...) Alig merem magam előtt is bevallani, mégis oly forrón buzog fel bennem a hit: egykor rátalálhatok itt arra, ami szakadatlanul űz – a leányzóra, aki bennem él.” Novalis: *A szájszi tanítványok*. Id. kiad. 216.

DUPress

A VALLÁSOK FILOZÓFIÁI

DUPress

DUPress

VALLÁSI NEGATIVÁCIÓ – AVAGY A NEGATÍV SZEKTÁK POSZTMODERN HAJNALA¹

A vallások pozitíválódásának, azaz a vallási tan hívótól való elidegenedésének gondolata Hegeltől származik. Ifjúkori, vallási tárgyú írásainak meglátásai kétségtelen érdeemesek arra, hogy komoly filozófiai proféciaként kezeljük őket.² Összevetve, szembeesítve a jelennel, a jelenkor (új és megújult³) vallási jelenségeire vonatkoztatva e meglátásokat. Erre elsősorban Hegel a *A szekták kialakulásának szükségszerűsége*⁴ című írása látszik a legmegfelelőbbnek.

Új vallási jelenségek alatt nemcsak a gombamód szaporodó kisegyházak megjelenését s elterjedését érti általában a szakirodalom,⁵ nem is csak az anyaegyházakról való permanens leszakadási hullámokat (vagyis a klasszikus szektásodást), de elsősorban egy paravallási inkulturációs folyamatot, melynek keretében a történeti egyházak szerepe s öndefiníciója átrendeződik (megújult vallások). Ennek keretében a kultúrák eleddig páratlannak tekinthető intenzív találkozása egy elméletileg jogosan vizionálható általános konfrontáció helyett mindinkább egy posztmodern eklektizmus keretében látszik testet öltetni. (Szoftmodern vallási hálózat.⁶) Ennek nem mondanak ellent az ezzel párhuzamosan feltörő lokális vallási fundamentalizmusok sem.

Pozitív objektiváció

Hegeli formulával egy vallás pozitívnak tekintendő, amennyiben abban megszüntetésre kerül a szabadság, és annak szervezete, az egyház, az emberi ésszel és értelemmel szemben jogosulatlan elvárásokat gerjeszt, ráerőszakolván magát a hívek gon-

¹ Már itt hangsúlyoznunk kell, hogy a dolgozatban kifejtett posztmodern vallási negativálódás nem (le-)értékelő fogalom, hanem a hegeli pozitívációnak (elidegenedésnek) a valóság felől kiolvasható, azt megszüntetve megőrző (pontosító) tükörfogalma.

² Különösen sajnálatos egyébként, hogy más, a filozófiatörténetben jelentősnek tekintett szerzők gondolatait oly kevésbé szokták összevetni a jelennel, vagyis egy azóta sokszorosára kiterjedt tapasztalati korpuszon „tesztelve” annak relevanciáját.

³ Megújult vallási jelenség alatt a tradicionális egyházak jelen, posztmodern és deszakralizált, mediatisált világban való jelenlétét értem.

⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szekták kialakulásának szükségszerűsége*. In: Uő.: *Ifjúkori írások* (Révai Gábor fordítása). Gondolat, Bp., 1982.

⁵ Vö. pl. Horváth Pál: *Vallásismeret*. Calibra, Bp., 1997.

⁶ Részletesen kifejtve ld.: Pávay Tibor: *Szoftmodern vallási hálózatok*. In: Csomán Gábor (szerk.): *A XX-VII. Országos Tudományos Diákköri Konferencia Társadalomtudományi Szekciójának díjazott dolgozatai*. Budapesti Corvinus Egyetem, 2005. A dolgozat szoftmodernitást karakterizáló téziseit rövidített formában átemeltem jelen írásba.

dolkodására (a felmerülő kérdéseket hatalmi szóval, megtorlással orvosolva), sőt érzelemvilágára. Ezt primer formájában nevezhetjük akár vallási terrornak is.

A megtorlás lehet fizikai,⁷ de mára sokkal inkább intellektuális. Az ez ellen lázadó (autonóm szubjektum) diszkreditálja magát a vallásból, kiközösítésre kerül. Hegel szerint egyenesen a vallások pozitíválódásából érthető meg a szektásodás folyamata. Amint a hívők egy csoportjában elutasító éllel tudatosul szabadságuk depriváltsága, egy karizmatikus személy köré csoportosulva új felekezetet, majd vallást teremtenek, leválva az anyaegyház testéről. (A karizmatikus személyt szakrális személlyé emelvén alapozva meg az új hitet.) Szembefordulva a primer hittel.

Ez azonban önmagában nem old meg semmit. Amint a közösségi hierarchia rögzül, a kialakuló szervezeten belül hasonló folyamatok indulhatnak be, s a „forrástól távolodva” újra szükségképp felüti fejét a pozitíváció. Ennek kiküszöbölését látná Hegel üdvösnek.

Kis tények, nagy folyamatok

Megállja ez az értelmezés a helyét ma? A hazai posztmodern vallási piacon szétnézve több mint háromszáz egyházat találhatunk. De mivel megtévesztő lehet a törvényben szereplő „egyház” kifejezés, nevezzük őket inkább vallási közösségnek.⁸

Elsőre úgy tűnhet fel, nagyon is megállja helyét a hegeli elemzés. Bár vannak szinte a semmiből születő mozgalmak, azok többnyire valamely történelmi egyház dogmatikus hitével szemben definiálják önmaguk. Vallási elbeszéléseik kétségtelen integráns eleme a kritika s a felcsigázó újdonság (*mysterium fascinans*). Figyelembe kell azonban venni, hogy a posztmodern kisegyházak megjelenése nem egy elszigetelt jelenség, s csak egy igen összetett szellemi, társadalmi horizonton belül értelmezhető, ahol is a „nagy elbeszélések vége” nem csupán e kisközösségeket érinti, de minden egyes embert, sőt szervezetet. (Ezt szokás Lyotard nyomán posztmodernitásnak nevezni.)

Vagyis nem megkerülhető jelenség a „történelmi egyházak” posztmodern színváltozása (ha tetszik, megújulása) sem. A mindennapokban is tetten érhető továbbá a vallási (ha tetszik, paravallási, bár e kitételnek csak akkor lehet értelme, ha Hegel mintájára a vallási realizmus talaján állunk) jelenségek inkulturációja. Azaz minden napjainkba való észrevétlen beolvadása.⁹ Nem megkerülhető tehát számunkra a poszt-

⁷ S többnyire együtt jár a vallási intolerancia hanyatlásával. Ahogy történt az a reconquista, a Keresztes Hadjáratok és az Inkvizíció esetében.

⁸ Az egyház a vallás intézményesült szervezeti egysége. Így minden esetben egy jól körülhatárolható vallási közösséget jelöl.

⁹ A posztmodern világ erősen mediatizált, mint arra Umberto Eco is rámutatott. A horoszkópok és „misztikus interjúk”, vallási Tv-műsorok terjedése a médiában mégsem egy dogmatikus folyamat kifejeződése, hanem egy szükséglet kielégítésének eszköze. De az inkulturáció természetesen a médian túl tetten érhető a keleti világnézetek és életvezetési modellek spontán terjedésében, az egyre inkább klerizált (illetve hitelvű) pártpolitikában is. Vö. Umberto Eco: *Az új középkor* (Barna Imre, Schéry András és Szénási Ferenc fordítása). Európa, Bp., 1992.

modernnel való számvetés, s a vallási piac mibenlétének feltárása. Ennek során kísérlem meg kifejtetni, miért találóbb a posztmodern vallási piac helyett a szoftmodern vallási hálózat elnevezés.

Posztmodernitás

A posztmodern nem áll ellentétben a modernnel, annak folytatása, beteljesülése. Mivel a tudomány mítosz-ellenes, így a nagy elbeszélések korának vége szakadt. A tudomány lényegénél fogva alkalmatlan átfogó elbeszélést alkotni – sokkal inkább elbeszélés-cáfoló, kritikai attitűd jellemzi. Lyotard a „legfejlettebb társadalmak” „tudásállapotát” nevezi „posztmodernnek”. A posztmodern a modernitás felgyorsult, intenzívebb változata. „Egy mű csak akkor lehet modern, ha mindenekelőtt posztmodern. Az így értett posztmodernizmus nem a végnapjait élő, hanem az állandóan születőben lévő modernizmus állapota.”¹⁰

E felvilágosodás utáni tudás fő jellemzője, mint azt Dewey is látta, hogy többé nem legitimálható az úgynevezett nagy elbeszélés (*grand récit*), „amely egyetlen történetben kívánná elmagyarázni a világot, az embert, a társadalmat és mindazt, ami van”.¹¹ A mítoszokban mint az ősi nagy elbeszélésekben való hitet a tudományok ingatták meg, és egy ideig úgy tűnt, hogy a tudomány lesz az új világmagyarázó elv (ez lenne ugyebár a modernizmus). Ám – mint arra többek között Lévi-Strauss és Alekszej Loszev¹² is rámutatott – maga a tudományba vetett hit is egy mítosz a sok közül. Így aztán – Boros János szavaival élve –

„A késői ipari kor tudása (...) egyetemes megalapozások és végső elvek nélküli, töredezett tudás. Miután sem a nagy elbeszéléseknek, sem a tudománynak nem hihetünk mint abszolút világmagyarázó instanciáknak, nem marad más, mint hogy mindig megkeressük az adott helyzetben (...) a megfelelő tudástípust és nyelvet, és alkalmazzuk anélkül, hogy bármiféle egyetemes (tudományos, mitikus vagy meta-) nyelvre vezetnénk vissza a gondolkodást és a beszédet.”¹³

Lyotard pedig a következőképpen magyarázza a kialakult új szituációt:

„Különböző nyelvjátékok vannak – ez az elemek heterogenitása. Ezek csupán mozaikszerűen hoznak létre intézményeket – ez a lokális determinizmus. (...) Ez a fajta gondolkodás erősíti az egyéni, helyi, 'regionális' nyelvhasználatokat és gondolkodásmódokat. Szembeszegül minden totalizáló terrorral (...). A posztmodern tudás nem egyszerűen a

¹⁰ Jean-François Lyotard: *Mi a posztmodern?* (Angyalosi Gergely fordítása). Nagyvilág, 1988/3. 425.

¹¹ Boros János: *Jean-François Lyotard, a különbözőség elgondolása*. Jelenkor, 1999/3. 298.

¹² Alekszej Loszev: *A mítosz dialektikája* (Goretity József fordítása). Európa Könyvkiadó, Bp., 2000.

¹³ Boros J.: *Jean-François Lyotard...* Id. kiad. 304.

hatalmon levők eszköze. Finomítja a különbségek iránti érzékenységünket, és erősíti az összemérhetetlenség iránti türelem képességét.”¹⁴

Ezen totalizáció- és terrorellenes keretben, közegben értelmezendő a vallások (mint magára hagyottan versengő nagy elbeszélések, „abszolút mitológiák”) piacosodása, töredezettsége, sokszorozódása. A posztmodern vallási piac elnevezés tehát ezen *magányos* vallási elbeszélések kor által szabályozott versengésére, létért való harcára utal. De akkor miért is nem posztmodern, s miért is hálózat? A szóban forgó fogalompárok (posztmodern–szoftmodern; illetve piac–hálózat) tagjai egyrészt egymás dialektikus ellentéteiként is felfoghatóak, másrészt az előző fogalmak érzéki megvalósulásaiként, mintegy tapasztalattal korrigált kifejtéseiként.

Amennyiben a posztmodern a nagy elbeszélések vége, úgy softmodernen itt a könnyeden megalkotható (s emészthető, adoptálható, átalakítható) kis abszolút elbeszélések sokaságának megszületését, elterjedését értem. Amennyiben a posztmodern pozitivista, elméleti korszakleírást értünk, úgy a softmodern ennek érzéki megjelenése, valósága, annak a néha már zavaró könnyedségnek s könnyelműségnek a jelzője, mellyel az ember szabadon válogatja s váltogatja elbeszéléseit. (Teszem azonnal hozzá: szabad elhatározásból s szabad idejében.) Mindez a vallás szférájában jelzi tehát az új vallási, paravallási jelenségek hirtelen tömeges feltűnését s elterjedését (reiki, agykontroll, jóga, feng-shui, 300 kisegyház, miegymás), másrészt azt a vallási eklekticizmust, mely rendre másra személyes magánmitológiák megalkotására alkalmas építőköveket emel a köztudatba, aminek következtében mára szerintem kevésbé helyes vallási szinkretizmusról beszélni, de sokkal találóbb nagy szabadságfokkal rendelkező „költői teológiák”¹⁵ létéről s versengéséről.¹⁶ Ugyanakkor a „soft” előtag jelzi azt a sokaknak zavaró könnyedséget is, mellyel ezen elbeszélések megszületnek s átalakulnak. Továbbá a közösségi elbeszélésekhez való csatlakozás könnyűségét, valamint a flexibilis dogmák etikai ’könnyelműségét’.

Mindez szorosan összefügg az elbeszélés köré szerveződő kisközösségek szabadidő-orientáltságával. Ez a szabadidő-orientáltság más megközelítésben azt jelenti, hogy a mitologikus elbeszélések köré szerveződő közösségek (kisegyházak) a modern ipari társadalmakban kétségtelenül megnőtt szabadidő keresletét is kiszolgálják. S ez nemcsak a kisegyházakra igaz, de az azokkal nemegyszer szorosan összefonódó ezoterikus mozgalmakra, életvezetési irányzatokra is. (Melyek gyakran éppen a normalitás érzetével csábítanak embereket foglalkozásaikra. Teszem azt, sok nyugati jógázó

¹⁴ J.-F. Lyotard: *A posztmodern állapot* (Orosz László fordítása) In: Jürgen Habermas–Jean-François Lyotard–Richard Rorty: *A posztmodern állapot*. Századvég, Bp., 1993. 8–10.

¹⁵ A kifejezést Don Cupittől kölcsönöztem, aki rámutat arra, hogy manapság a hívők szinte költői finomsággal s szabadsággal válogatják, állítják össze legőszérűen saját világnézetüket kis elemekből. Vö. Don Cupitt: *Eltűnt istenek nyomában – a vallásosság jövője* (Hernádi Miklós fordítása). Kulturtrade Kiadó, Bp., 1997. 142.

¹⁶ Mivel nem arról van szó, hogy stabil, megrögzült vallási tanítások egészítenék ki egymást, avagy egyesülnének valami lassú folyamat eredményeként hasonló jellemvonású dogmákkal, ekképp újra hosszabb időszakra rögzülve – mint azt Hegel statikusan vizionálta. Ennél a mai vallási elbeszélések sokkal nagyobb szabadságfokkal rendelkeznek, s rövidebb, ámde virulensebb életűek.

hevesen tiltakozna az ellen, hogy tevékenységét testgyakorlaton kívül másnak minősítsük. Alighanem jogosan.) Márpedig ez létrehozta a vallási, illetve paravallási szabadpiacot (melyet nem is lenne talán nagy tévedés vallási szabadidőpiacnak elnevezni), melyen a különféle közösségi elbeszélések versengenek egyrészt fennmaradásukért, másrészt a reménybeli hívők kegyeiért.

Nos, mennyivel is helyesebb (avagy teljesebb) mégis vallási hálózatok létéről, mintsem tiszta piaci helyzetről beszélni? Egyrészt ugye a szabadpiac feltételezi a keresletet s a kínálatot – avagy a *kereslőket* s *kínálókat*. Csakhogy korunk vallási piaca ennél sokkal összetettebb, összekuszáltabb. Hálószerű. Merthogy a kereslők s a kínálók egyaránt kereső emberek, mely szerepleosztásban státuszuk egymással sokszor felcserélődik. Ez a keresés továbbá mára kevésbé jelent igazságkeresést (mint azt a kereszténységben például általánosan tételezni szokták, vagy ahogy azt a tudomány értelmében értjük), sokkal inkább szabadidős *bóklászást*. Fontosabbá vált a szabadidő eltöltése, mint valami végső igazság birtoklása. (A kutatás orientált vallásokban [research oriented cults – a továbbiakban ROC] is sokkal fontosabb a kutatás aktuális tevékenysége, állandóan fokozott intenzitása, mint a végecéл posztulálása.)

Sok kisközösség (s misztikus „szolgáltató”) kínálata továbbá nem tiszta kínálat, de a titokzatosság érzetével való csábításra (*mysterium fascinans*) épül.¹⁷ A kereslet továbbá sokkal inkább szükségletet jelent, kölcsönös függést. Akár egy belterjes titokszolgálati hálózatban, ahol senki sincs teljes birtokában az összes információnak. Amennyiben tehát a piacon a kereslet s a kínálat a meghatározó fogalmak, úgy a posztmodern vallási piacon sokkal inkább a szükséglet, a szolgálat s a funkció. (S kiegészítésképpen a csábítás, összefonódás, titokzatosság, titkolózás, zártság.)

Az elvont szabadpiacra továbbá a racionális egyszerűség s praktikus szervezettség jellemző, míg a hálózatokra a fontoskodó túlszervezettség, az önigazolás, a felfokozott bizonyítási vágy. S ha egyes erőszakosabb (szabadidő-kisajátító) szektákra gondolunk (melyek csak egy meghatározott formája a sokszínű kisegyházaknak), még a piacról való kivonulás szabadságát s a hálóba való belegabalyodás képét is joggal szembeállíthatjuk egymással. (Avagy: a vallási piacon a huncut kofák vannak túlsúlyban.)

Szektasodási példa

A hegeli szektasodás sajátos példáját figyelhetjük meg az Ósmagyar Táltos Egyháza (a továbbiakban: ÖTE) létrejöttékor.¹⁸ Annak alapítója ugyanis egykor egy másik kis vallási közösség, Az Univerzum Egyháza (AUE) tagja volt, ám nem érezvén elégségesnek az ott kifejtett tant, új kisközösséget alapított. Nos, mindez első ránézésre a

¹⁷ Ezen csalogató csábításnak a kínálat fogalma legfeljebb ideális, elvont-absztrakt leírása (mely a mítoszokkal való foglalkozás esetén mindig helytelen s szükségtelen félreértésekre ad okot, mint arra Loszev is rámutatott).

¹⁸ Részletesebben ismertetve ld. tőlem: Pávay T.: *Új vallási fenomének*. In: DETEP I. Konferencia, Debrecen, 2003. 194-200.

hegeli elméletet igazolja vissza. Csakhogy Hegel szerint a tantól való „elidegenedés” oka az erkölcsi szabadság elnyomása, jelen esetben azonban erről szó se volt! Az ÖTE alapítója azért vált ki, mert érthetetlennek találta az AUE időfizikai egyenletekkel átszőtt vallási téziseit, s helyett egy közvetlenebb, istenélményen alapuló vallássosságot keresett (ha tetszik: alkotott). Kilépése továbbá éppen a tanbéli szabadság (szabadosság?) megengedő voltára tanúbizonyság, hiszen az AUE és az ÖTE vezetői is vallják, hogy ugyanazt a tant fejtik ki, csak más módon, s a végletekig tiszteletben tartják egymás tudását, útját!

Látszólag tehát szó sincsen ráerőszakolásról s elidegenítő elnyomásról, sem erkölcsi kérdésekről, ahogy azt Hegel vizionálta. (Se totalitarizmus, se terror.) Hiszen még az is megtörténhetett volna minden további nélkül, hogy az ÖTE alapítója továbbra is AUE-tag marad! Nemcsak szabadon kiléphetett tehát, de szabadon bent is maradhatott volna. Ez pedig a dogmák (vallási elbeszélések) flexibilitásából (vö. költői teológiák cupitti elmélete) fakad.

De mégiscsak van itt valami közös pont. Ez pedig az elidegenedés! Amit Hegel nem nevezett néven, de a pozitívációs folyamat felvázolásával lényegileg körülírt! Nos, ezen két vallási közösség esetében is erről van szó. Egy egykori AUE-tag elidegenedett egykori vallásától s új utat keresett.

A hegeli pozitivitás mint morális s egzisztenciális elidegenedés, avagy erkölcs, szabadság, szent törvények – nyitott elbeszélések

Ahogy Hegel írja: „minden igazi vallásnak (...) az emberek moralitása a célja és a lényege.”¹⁹ Jézus egy pozitív judaisztikus közegben „kísérletet tett arra, hogy a vallást és az erényt moralitássá emelje (...) és helyreállítsa a moralitás szabadságát, vagyis a lényegét”. Ez egy nem különbözőségeken alapuló, de „rá sajátosan jellemző szabadság”.²⁰ A morál előremozdítása az egyházban a kereszténység elterjedésével azonban „maganügyből államügygé lett – a moralitás részben az egyház külső jogává fejlődött”.²¹ Az így kialakult „egyház morális rendszerének fő vonása, hogy a vallásra és az istenségtől való függésre épül”.²² Így a morál „megtanult ismeret” lett, melynek tanítása a hála és a félelem interiorizációjára épült. Így a szabad morál kötelességek tömegévé korszakosult. Márpedig „az ész halálát jelenti, ha megfosztják a szellem szabadságának élvezetétől”.²³

A morális elevenség helyett törvényi „komplementumok” születtek, a személyes morális tevékenységet „nyilvános érzéscselekedetek” (képmutató szertartások) váltották fel. Ennek eszközeként használták fel a „képzelőerő befolyásolását” (vö. Loyolai Ignác túlvilági gyakorlataival.) Egyszóval az egyház immár az érzéseknek is

¹⁹ G. W. F. Hegel: *A szekták kialakulásának szükségyszerűsége*. Id. kiad. 58.

²⁰ I. m. 59.

²¹ I. m. 60.

²² I. m. 62.

²³ I. m. 65.

parancsolni akart. A szekták születésének oka tehát az egyházi legalitás elleni lázadás, annak igénye, hogy „szabadságból fakadó morális törvényt szabjanak maguknak”.²⁴ Az egyházak hibája tehát Hegel szerint „az ész jogainak” felnemismerése.

Nos, napjaink szektáiban (vallási közösségeiben) a Hegel által tárgyalt szabad erkölcs nagyon is tetten érhető. De az ő víziójával szemben mindez nem valamely emelkedett moralitást, sokkal inkább erkölcsi szabadosságot, sőt érdektelenséget eredményez. Ezt a jelenséget szabadon negatíválódásnak fogom hívni (ám immár nem valamiféle vallási realizmus talaján állva egy „természetes ősvallás” feléledéseként tekintve arra, hanem regisztrálható vallási jelenségként).

Vallási jelenségek negatívációja

Nos, mennyiben is jogos „negatív szektákról” beszélnünk? Nem tagadva ennek pusztán elméleti entitását, hegeli alapon felvázolva egy ilyen szektát, az igenis nagymértékben egyezést mutat napjaink kisegyházi közösségeivel! Mik is lennének akkor a hegeli pozitíválódás „negációjának” ismérvei? A) Egyetemesség helyett közösségiség. Ez kétségtelen regisztrálható – a szektáriánus irodalom néha túlzón ki is hangsúlyozza a kisközösségi összetartást, negatív tudatmódosító szektajelenségnek tartva. B) Rögzített dogmák helyett szabad tanok. Ezennel nem az AUE–ÖTE folyamatra utalnék megint, hanem egy sokkal kézzelfoghatóbb példára: napjaink roma közösségeiben a pasztorációs folyamat eredményeképp rengeteg szabadkeresztyén vallási közösség jött létre, ahol a prédikációk során minden mindennel összefügg, s a téma szabadon váltoogatható. Mi több, szinte mindenki válhat pásztorrá is. Ennek köszönhető, hogy sok roma vezető teljesen koherens módon használ vallási beszédmódot a politikában. Ez a jelenség némi hangsúlyeltolódással többek között a nagypolitikában is tetten érhető. C) Kényszer helyett szabad csatlakozási s távozási lehetőség. Ez maradéktalanul teljesül, a közösségek többségében még a kettős tagság is megengedett. (Akárcsak egyes pártok esetében.) D) A moralitás szabadságának megtartása. Mint már említettük, ez nemegyszer el is tolódik az érdektelen szabadosság irányába.

Úgy tűnhet a fentiekből, hogy a Hegel által pozitívációs folyamatnak nevezett jelenség ellentettje zajlik le napjainkban – mely nagyobb (globális) méretekben, de lényegileg egyfajta új fantáziavallásosság felé tolja el a szellemi horizontot. Mondhatnánk, hogy az új vallási szocializációs folyamat lépcsőfokai a következőképpen látszanak felépülni: 1. Elfogadás helyett érdeklődő csatlakozás. 2. Lassan kialakuló közösségi (s nem elsősorban tani) identifikáció. 3. Tani interiorizáció (mely tehát már csak a harmadik, igen magas lépcsőfok, melynek élet a negyedik fok is továbbtompítja). 4. Végül a kreativicionizmus – a vallási szocializáció új, autonóm elbeszélésalkotó lépcsőfoka (melyben az elkötelezett tag tovább írja a kisközösség költői teológiáját, sikerre, újdonságra, egzotikumra téve szert).

A negatív szekta tehát látszólag megszületett – teljes szabadság, szabad gyökök, költői teológiák (Cupitt). Hegel szerint a vallás lényege az erkölcsiség. A mai szek-

²⁴ I. m. 70.

tárban azonban a morális szabadság éppen hogy szabadossággá fajult – még olyan gyülekezetekbe is könnyen beleütközhet az ember, melyek kifejtett erkölctannal nem is rendelkeznek! Mi több, azt állítják, számukra az lényegében indifferens! (Ez utóbbi ritka, a kis vallási közösségek többsége legalább formálisan kifejti erkölctanát, sőt/de elsősorban csak formálisan fejt ki azt.) Az erkölcsi életvezetés tani meghatározottsága még irányítúszerepét is elveszti, annak helyébe a pusztán szabadidő-orientáltság lép. Tévedés lenne tehát azt állítani, hogy ezen új vallások nem hatnak a mindennapokra, hiszen nagyon is megteszik azt – de nem morális előírásaikkal, hanem egzotikus szabadidős cselekedetek szolgáltatásával.²⁵ (Az AUE-ban minden minden-nel összefügg alapon időfizikai egyenleteket transzformálnak paranormális jelenségekké, s intergalaktikus hajtóműveket bütölkölnek; az ŐTE-ban a titokzatos ősmagyar múlt táltosi gyógyító tevékenységének kutatásával foglalkoznak meg rezgések leidezésével a különféle bolygókról; a Kelta Wiccáknál [KWHE] boszorkányok varázsolgatnak ősi titkok birtokában érezve magukat.)

De mindezen jelenségek – s ez talán ijesztő – a mindennapokban is tetten érhetőek. Tehát a jelenség nem a kisegyházak marginális problémája, a paravallási érdeklődés és gyakorlat társadalmi tüneteként szép lassan a centralitás felé tolódik. (A jelen heterodoxiája könnyen a jövő ortodoxiájává válhat – mint erre sokan rámutattak már.) Harcművész iskolákban misztikus történeteket fálnak a tanítványok; mindenki elolvassa a saját asztrológiai előrejelzését az újságban; fiatalok agykontroll, feng sui és egyéb tanfolyamokra járnak; a politikai vallásosság új értelmet nyer (a polgári körök sok tekintetben vallási kisközösségként működnek); s a médiát is elönti a paranormalitás...

Mindez annak jele, hogy a negatíváció immár nemcsak erkölcsi, de egzisztenciális elidegenedésben ölt testet. (Vagyis nemcsak a pozitíváció, a negatíváció is elidegenít. Vagy talán helyesebb lenne úgy fogalmazni, hogy a pozitíváció az elidegenedés kialakulásának oka, a negatíváció pedig tünete?) Vagyis Hegel lényegében helyesen látja a szekták kialakulásának okát – csak mivel egy vallási realizmus talaján állt, nem lehetett képes annak következményeit helyesen felmérni. Álláspontom szerint ennek köszönhető, hogy a „legrégebbi rendszerprogramban” egy esztétikai vallásosság kialakulását oly romantikus színekben tüntette fel – hiszen ott felvázolt víziója (erős hangsúlyeltolódásokkal ugyan) lényegében a szoftmodernizmusban inkarnálódott.²⁶

A szoftmodernizmus mint az elidegenedetség tünetegyüttese

A vallási sajátosságok átalakulása kétségtelen kortünet. Ez leginkább az elbeszélések szerkezetének megváltozásában érhető tetten. Az említett kisegyházak elbeszélése valamiféle különösséget (*fascinans*) hordoz, s az elbeszélés aztán e köré szerveződik. Ennek egyik funkciója lehet, hogy a reménybeli (jövendő) hívó kíváncsiságát elsősre

²⁵ Így a hívó életében a kisközösség szerepe nemcsak megmarad, de a sok hívótól elidegenedett történelmi egyházak külsődleges szertartásosságával szemben akár még nagyobb területre is kiterjedhet.

²⁶ Vö. A német idealizmus legrégebbi rendszerprogramja (Zoltai Dénes fordítása). Magyar Filozófiai Szemle, 1985/5-6. 811-812. A töredék szerzősége kérdéses.

ezen kuriozitás kelti fel. De ennél többről van itt szó. Tudniillik ez a különösség a vallási elbeszélés centrumát alkotja, s ezáltal folytonos (öngerjesztő) vonzerőt gyakorol a hívőkre. (Ebből a szempontból jogosnak tetszik vallási reneszánszról beszélni, hiszen a hellenizmus korában hasonló vallási jelenségek kulminálódtak.) Mert kétségtelen érdekes s izgató varázsolni, vagy földönkívüliek magnófelvételen küldött üzeneteit hallgatni, netán Jézus magyar táltos voltát régi iratokban vagy éppen a Kárpátok bércein kutatgatni. Ebből érthető meg talán leginkább ezen vallások sajátosan posztmodern, érzéki jellege is. Ti. az elvontság nem izgató.²⁷ Márpedig e vallások hívei szeretik az izgalmakat.

Ezzel párhuzamosan megfigyelhető, hogy ezek az elbeszélések szinte alig hordoznak tremendumot – talán az AUE-t kivéve. De még itt is – a rettentő titok, a tűzőzön próféciája lényegében felcsigázó titokká válik, amint a tagok elkezdenek „antigravitációs hajtóművet” bütykölni műhelyeikben a katasztrófa elodázására. Közben időfizikai (AUE) vagy mágiaelméleti (KWHE) előadásokat tartanak, közösségi elismerést szereznek – jellemzésükre egy idő után sokkal inkább találónak tűnik a tag, mintsem a hívő jelző! Nemcsak a tagok szabadideje egyházorientált – de az egyház is szabadidőorientált. (Mindhárom esetben.)

Ezen izgalomkereséssel s kuriózumszeretettel függ össze az is, hogy e vallási elbeszélések teljességgel nyitva állnak mindenféle különös kiegészítésre. Az integrálni kívánt tannak lényegében két kritériumot kell kielégítenie: 1. eléggé érdekesnek kell lennie; 2. a vezető vagy a tagok többségének igényeit ki kell elégítenie. Így fordulhat elő, hogy ezen kisegyházak a vallástörténetben eddig megalkotott majd’ minden misztikus tan iránt vonzalmat éreznek, azt kutatják s felhasználják elbeszélésük artikulálásakor. Így nemegyszer valóban „költői teológiákat” (Cupitt) alkotva. Ez a dogmatikus flexibilitás egyben azt is jelenti, hogy az egyes hívők nézetei némely vonásban lényegesen eltérhetnek egymástól. (Pl. két időfizikus más-más eredményre jut saját kutatási projektjében; a KWHE esetében pedig aligha találni két teljesen azonos világnézetű wiccát.)

Talán ez az eklekticizmus az oka, hogy néhány kisegyház elbeszéléseiben a transzcendencia s az immanencia tradicionális elválasztása szinte teljesen feloldódik. (AUE, ŐTE.) Ez rá kell irányítsa figyelmünket arra, hogy a vallás fogalmának transzcendenciahoz való kötése így értelmét veszti. (Ahogy ezt Hegel is megsejtette már anno.) Ezen vallások fő jellemzője éppen erősen érzéki, profán jellegük. Az elbeszélésekben a szent nem feltétlen elválasztott – sőt a profán s a szent hagyományos szférái akadálytalanul összezsúszhatnak. A földöntúli s a földönkívüli lényegében akadálytalanul konvertálható. De ez nem töri meg az elbeszélést, sőt előremozdítja.

Ezen túl még két sajátos ismérvet figyelhetünk meg e három vallásban. Először is szabadidő-voltukkal összefüggő hálózatszerűségüket. Az egyház mintegy szolgáltatónak funkcionál, mely kielégíti a hívők izgalmas, érdekes, közösségi tevékenységek

²⁷ Egyesek talán az AUE bonyolult időfizikai elméleteire gondolnak. Csakhogy először is ezen időfizikai nyelvjáték kitartó gyakorlással elég hamar elsajátítható (nekem pl. sikerült). Továbbá ezen kutakodás eredménye talán nem meglepő módon nem más, mint „Az” Isten képének bonyolult görbék-ből való megrajzolása – a gyakorlatban.

iránti szükségletét. Az egyház így máris funkcionálni kezd. Mintegy mozgalmat, közösséget s feladatot adva híveinek. (Vö. polgári körök: „Ha mozdulni kell, mozdulunk!”) Ugyanakkor sajátos következményekkel jár ezen vallások mitikus elbeszélőinek tudatos nem-mindig-őszintesége²⁸ (mely nem összetévesztendő a mítoszokra általánosan jellemző érzelmi nyitottsággal s flexibilitással) s folyamatos meg-nem-értettség tudata is. Méghozzá a Loszev által említett elidegenedés egy sajátos formájának megjelenésével, melyben a vallási szubjektum immár nem a tudománytól, a világtól vagy önmagától idegenedik el – hanem saját vallásától.²⁹ (A KWHE ennek eklatáns példája.) Így állhat elő az a helyzet, hogy a hívők sok mindent elvárnak ugyan az egyháztól, de nincsenek megdöbbenve annak diszfunkcionalitásán. Ellenben hálásak annak minden „szolgáltatásáért”.

Modern–posztmodern–szoftmodern triász

Ha a premodernitás a nagy elbeszélések kora, a modernitás a tudományos narratíva abszolutizálásának soha be nem váltott ígérete, s a posztmodern a nagy elbeszélések tragikus megszakadásának jelene, akkor a szoftmodern értelmezésben a lét elviselhetetlen ürességét pimaszul könnyed elbeszélésekkel próbára tevő próbálkozás.

A kis vallások s egyéb paravallási „tünetek” megjelenését magam mint a szoftmodern megjelenését értelmezem. Amennyiben a modern–posztmodern–szoftmodern triádból a posztmodern a modern megvalósulása, betetőződése (Lyotard), úgy szerintem ennyiben a szoftmodern az elbeszéléseit vesztett s azokat kereső társadalom atomi szubjektumainak kiutkeresése. A magára maradt atomi szubjektum ennek során korlátozott érvénnyel rendelkező nagy elbeszélések, a loszevi értelemben vett abszolút mitológiák megalkotásával próbálkozik, de eleve elfogadja ennek pozitivitását,³⁰ mi több maga teszi azt pozitívvá, érzékvé – hogy tudja, létezik egyáltalában.

Hiszen a posztmodern meghirdette ugyan a nagy elbeszélések végét, de az emberi individuum (a görög atomosz=oszthatatlan) továbbra is egységnek tartja magát, s ezen egységét éppen elbeszélései biztosítják számára. Egy ember lelki jelenségeinek összességét kontextualitásuk emeli individuummá. A vallási kontextualitást Loszev abszolút mítosznak, Rudolf Otto divinációra való képességnek (mely alatt a „szent” felismerését érti a jelek világában), Máté-Tóth András *sensus numinis*nek, Don Cupitt transzcendentális programozottságnak nevezi. Az individuum pedig ragaszkodik ezen

²⁸ Nevezhetjük ezt persze a kérdések elodázására való hajlamnak is. Egy vallási vezető, közösség ugyanis (különösen manapság) nem engedheti meg magának, hogy valamely kérdésre „nem tudom” választ adjon, így sokszor inkább hajlamos „elkenni” a kérdést. (Pl. tudatosan belső nyelvet használva.) Ám míg a premodernitásban hatalmi szóval (a megtorlás vagy akár a terror eszközeivel) azonmód szabadon adhatott akár hamis, de meggyőződésből fakadó választ egy egyházi vezető, addig mára sokkalta jellemzőbb (hatalom s eszközök híján) a hamis meggyőződésből fakadó (nemegyszer meghatározottságmentes, szabadságra hivatkozó s így szabadelvű) válaszadás.

²⁹ A. Loszev: *A mítosz dialektikája*. Id. kiad. 264.

³⁰ A pozitivitást ez esetben valaminemű elidegenedés szinonimájaként használom, hasonlatosan ahhoz, ahogy azt Hegel tette ifjúkori művében, „a keresztény vallás pozitivitásában”. Vö. G. W. F. Hegel: *A szekták kialakulásának szükségyszerűsége*. Id. kiad. 74-89.

integritásához (vagy legalábbis annak illúziójához), s azt igyekszik a lehető mértékig megőrizni (így pl. a pszichoanalízis elméletétől nem esik azonnal „össze”). Mikor azonban már maga sem biztos benne, birtokában van-e még integritásának, egy fuldokló erejével kapkod minden mitikus elbeszélés-foszlány irányába, melytől megrendült integritása megjavítását, sebei betapasztását, biztonságérzete újjászületését reméli. Nem is mindig jogosulatlanul. Ahogy integritása csökken, úgy nő ezen tapasztok iránti igénye, mely idővel létszükséglet lesz számára. (A tapasztokat maga válogatja össze, mivel csakis ő van tisztában integritása sebeivel. Nemcsak a tapaszt alakja s nagysága, de felragasztásának módja is fontossá válik tehát.) S mivel tudatában van tapasztosságának, elidegenedése önmagától is elkerülhetetlen. A tapasztokból alkotott mitológiák, ha mégoly teljesek is és lefedik a szubjektum egészét, mégiscsak rendelkeznek egy nagy különbséggel a hagyományos abszolút mítoszokhoz (vallásokhoz) képest.

„A vallás szubsztanciális állítás az örökkévalóságban”,³¹ s így lényege a „divinatorikus” (Schleiermacher) „szentség”, ez a mitologikus szövegtapaszt azonban már nem képes a személyiség hagyományos „szubsztanciális és abszolút öntételezésére”. Ahogy Loszev találóan fogalmaz, a „mitológia inkább energetikai, fenomenális öntételezés, ahol a szubsztanciális és az abszolút bár valahogyan logikailag is adott (...), de közvetlenül és látványosan lehetséges nem figyelembe venni azt”.³² Ahogy a hagyományos kisközösségek száma csökken, az odatartozás érzéki szimbólumai felértékelődnek. Létrejön továbbá egyfajta közösségi ummanológia,³³ mely megvéd a külvilág viszontagságaitól s kiszámíthatatlanságaitól.

A szoftmodern tehát nem egyszerűen a nagy elbeszélések vége – de a kis közösségi magánelbeszélések kezdete. Úgyis felfoghatjuk ezt (más metaforával élve), hogy a nagy elbeszéléseknek vége szakadt ugyan, de nem tűntek el nyomtalanul. Az atomi individuum mintegy megtört tükörben megsokszorozta azok számát. Persze ezen tükröcserepek el is váltak egymástól, eredeti integritásuk helyreállíthatatlanul megszűnt. Így a mitikus elbeszélések általános érvénye is. Minden egyes üvegcserep képes s hajlandó bármely másikkal összeállni. Az elbeszélések lezártága többé nem létezik – a tükröcserepek (mint mitikus elbeszélések) tudják, hogy maguk is tükrök, de nem teljesek –, nem lehetnek teljesek! Éppen ez a különállóság az, amiért nem abszolút mítoszok többé. Csak mítoszok. Főbb tulajdonságaik tovább öröklődnek egykori teljességükből. Vagyis ezen elbeszélések is cáfolhatatlanok, s igyekeznek minden tapasztalatot önmaguk igazolásaként felhasználni. De egy ilyen elbeszélés mégis mindennap önmagát cáfolja – nincs szüksége külső cáfolatra, mert tisztában van tökéletlenségével.

³¹ A. Loszev: *A mítosz dialektikája*. Id. kiad. 265.

³² I. m. 266.

³³ Az umma fogalmát az iszlám világból kölcsönöztem, mely kifejezés az iszlám vallási közösséget mint anya-szerű princípiumot jelenti arabul. Szabad nyelvjárással élve a közösségi tudat 'ummanenssé' teszi a hívőt a cáfolatokra.

A hegeli vízió és a szoftmodern összevetése

Hegel az elidegenedés körülírásával voltaképpen helyesen fogta meg a szektásodási folyamat lényegét (noha mára a posztmodern pozitíváció következtében kialakuló globális elidegenedés eredményeképp egy szoftmodern negatíváció megy végbe). Napjainkban azonban többről van szó, mint csupán a vallási közösségeket érintő szektásodásról.

Hegel a vitatott szerzőségű „legrégibb rendszerprogramban” felvázol egy esztétikai vallásosságot mint víziót, melynek meglátásai, várakozásai a szoftmodernizmusban nagymértékben beteljesülnek. (Az általa posztulált össz-moralitás kivételével, mely pedig e folyamat értelmét s lényegét adhatná s igazolhatná vissza.)

Mára a szekták (kisegyházak, kis vallási közösségek) között valóban igen jellemző a Hegel nyomán általam is „esztétikai vallásosságnak”³⁴ elnevezett új vallásforma. Az esztétikai metaforát kiaknázva ezen új, negatíválódó szektákat is jól körülírhatjuk tehát.

Az esztétikai vallásosság mibenlétéről

Mint ismeretes, a posztmodern először a művészetekben bukkant elő, egyfajta játékos eklekticizmusként. Hasonlóképpen a szoftmodernizmus természetes megjelenési közege a mitikus, érzéki, posztmodernben gyökerező vallási elbeszélés. A szoftmodern vallási elbeszélésekkel rendelkező kisegyházak különös sajátossága tehát meg-nem-értettségük tudata, bizonyítani akarásuk, önelidegenedett „elcsúszásuk”, szabadidő-centrikusságuk, funkcionalitásuk, elidegenedett pozitivitásuk s érzékiségük, felcsigázó érdekességük, kuriozitásuk s nyitottságuk, „könnyen emészthetőségük”.³⁵

Ennek leírására kézenfekvőnek tűnik a könnyű vallások terminus. A (könnyű- s komoly-) zene mintájára. Tudniillik ebben a dichotómiában a könnyű vallások ugyanúgy nem komolytalanok (legfeljebb komolykodók), ahogy a komoly vallások nem nehezek (legfeljebb nehézkesek). Mit értek itt komolykodáson? Azt a már az elbeszélésekben is szembetűnő nagyfokú szellemi aktivitást, mellyel e kis közösségek tagjai minden egyes cselekedetüket végzik. Mintha csak folyton bizonyítani akarnának valamit. Talán ez az oka annak, hogy annyit járnak közösségi rendezvényekre, előadásokat tartanak, bonyolult szervezeti hierarchiát s virulens formanyelvet eszelnek ki, internetes lapokat üzemeltetnek stb. Egyszóval bennfentessé válnak. Aki csatlakozni akar, annak ezt a szervezettséget meg kell tanulnia, át kell vennie, sőt képesnek kell lennie alakítani azt. Merthogy erről is szó van – a folyamatos változásról, a mindennapokhoz való alkalmazkodásról.

³⁴ Vö. Pávay T.: *Freud transzcendentális köpönyege*. Szkhonion, 2003/1. 37-43.

³⁵ Hogy ez mennyire összefügg a társadalom, illetve a kultúra más szintjein megfigyelhető változásokkal – pl. a bulvárral mint jelenséggel vagy akár a nagy-magyar elméletek előretörésével –, azt aligha szükséges hangsúlyozni.

Ennek persze feltétele a folyamatos újdonságok megtalálása – új Táltoscsepp keverése, új mágiaforma kitalálása, új időfizikai egyenlet felállítása. Permanens újdonságok – állandó mysterium fascinans, állandó cselekvési kényszer. A közösségi élet s a szent cselekedetek lényegében mindhárom kisegyházban egybeesnek! (Még a hagyomány is folyamatos újdonság, melyet ki kell kutatni – ezzel szemben a történelmi egyházakban a hagyomány alap, az elbeszélés statikus, az újdonság zavaró.)

A könnyűzene eléri a tömegeket. A komolyzene ellenben mára egy szűk rétegnek nyújt tartalmas kapcsolódást. Minden könnyűzene lényegében világzenévé transzformálható, s mára a komolyzenei darabok is könnyed feldolgozásokban terjednek. A vallási elbeszélésekkel is hasonlóan áll a helyzet. A könnyű vallások elbeszélései népszerűek, populárisak. A komoly vallások szintén populárisak szeretnének lenni, de döntenük kell, beszállnak-e a versenybe³⁶ (mely, mint már említettük, korántsem tisztá piaci versenyszínteret).

Hajnal vagy alkony?

Nem megítélhető, hogy ez a folyamat valaminek a betetőződése, avagy egy teljesen új folyamat kezdete. Márpedig ezen áll vagy bukik, hogy a vallási realizmus komolyan fenntartható-e. (S persze az is, mit gondolunk a vallás jövőjéről, státuszáról.) A vallási realizmus talaján állva a ma liberálisan inkulturálódó (sőt nemegyszer bulvárosodó, mediatisált) vallási jelenségek nem valódi, hanem paravallási tünetek. A vallási nominalizmus szerint ellenben minden vallás, amit annak nevezünk (illetve annak tartanak hívei s a common sense), ergo az új vallási jelenségek is komolyan veendőek. Kétségtelen, hogy a vallási realizmus a csábítóbb, egyszerűbb út. Az utóbbi göröngyös, buktatókkal és kihívásokkal teli. Intellektuálisan, kutatói attitűdként mégis ez utóbbi tűnik tisztességesebbnek. (Ami persze nem zárja ki, hogy az előbbinek van igaza. De mint Descartes is rámutatott, nem mindegy, hogyan jutunk el egy felismerés igazolására, vagyis hogy hogyan fogadjuk el azt. Reflektálatlanul vagy szellemileg kritika alá vetve.)

Kétségtelen, hogy a vallási nominalizmus talaján állva a „vallás”, illetve a „vallási” (s ezzel együtt a szent, a profán) fogalmának lassú színváltozását regisztrálhatjuk.³⁷ Ha ez nem is teljesen új tünet, hiszen a történelem mély tengerébe tekintve a hellenizmusban, sőt a reneszánszban is hasonló jelenséggel szembesülhetünk. (Mi több, mint arra Leeuw is felhívja a figyelmet, a vallások története a „szent” és a „vallási”

³⁶ Gondoljunk csak az érett középkorra, amikor erre nem volt szükség. A katolikus egyház nem akart engedmények által népszerűvé válni. Sokkal inkább a megtorlás és a terror eszközeit használta primátusa, hatalma, befolyása fenntartásához. Ma ez már kevésbé járható út – bár. pl. az iszlám egyes közösségei ma is ezt az utat igyekeznek járni. Amint a katolicizmus „engedett” a csábításnak (búcsúcedulák, könnyebb út), abban a pillanatban (a pillanat alatt itt folyamat értendő) belső hasadás állt elő, leválva az anyaszentegyház testéről egy jelentős csoport (reformáció). Hegel alighanem ennek mintájára alkotta meg egyebek mellett a vallási pozitíváció tézisét.

³⁷ Vagyis Eliade leegyszerűsítő modellje a szent s a profán dialektikájáról aligha elfogadható, illetve nagyban pontosítandó. S ezt nem lehet egyszerűen a deszakralizáció számlájára írni.

fogalmának folyamatos változására tanít bennünket.³⁸) Nem meglepő tehát, hogy Hegelnek a vallások pozitívvá válásáról szóló tézise csak részben mutatkozott felhasználhatónak a vallási jelenségek színeváltozására, sokszínűségére. Az elidegenedés (pozitívvá válás) kortünete ugyan létrehozta az általa posztulált esztétikai vallásosságot, az azonban a morális mélység és stabilitás helyett sokkal inkább a morális szabadosságba, felszínességbe s virulenciába torkollott, illetve ezen jelzőkkel írható le. Vagyis ha szó szerint vesszük, ez az esztétikai vallásosság nem az az esztétikai vallásosság, melyet Hegel megálmodott.

Manapság a deszakralizáció kortünete vallási reneszánszsal, elidegenedéssel s a moralitás válságával, mi több gyengülésével társul. Hogy a „könnyed” vallási reneszánsz és az egyelőre partikurális fundamentalizmus egy (nem feltétlen vallási, sokkal inkább morális értelemben vett) átfogóbb re-szakralizációs folyamat előhírnökei-e, az ma még nehezen megítélhető. Az azonban bizonyos, hogy a politika s a kultúra szintjén a vallási mintát követő (sőt nem egy esetben explicite vallási) konformitás (mint igazodás és hitelvűség) és konfliktus (mint viszály és identitáspótlék) mindennapi valóságunk része. S a valóság ritkán szép.

³⁸ G. van der Leeuw: *A vallás fenomenológiája* (Bendl Júlia, Dani Tivadar és Takács László fordítása). Osiris Kiadó, Bp., 2001. 620.

ROSSZ KÖZÉRZET A NYELVBEN

Két közelítés a rossz közérzethez a kereszténység két kritikáján keresztül

Noha a *Rossz közérzet a kultúrában* a maga 1930-as megjelenésével sok olyan jelenségre nem reflektál(hat)ot, melyek e dolgozat témái lesznek, mégis élünk a gyanúperrel, hogy annak esszenciája és célkitűzései a kurrens, főként társadalmi jelenségvilágra ugyanúgy vagy még élesebben alkalmazhatók. Ha másért nem, egyszerűen azért, mert a műben boncolgatott rossz közérzet sokat még a legoptimistább nézőpontból vizsgálva sem javult – ha éppen nem romlott. A közhelyek csokorba gyűjtésén túl azonban egy jóval szűkebb, körülhatárolhatóbb irányból szeretnénk megközelíteni Freud szövegét vagy legalábbis elindulni onnan. Már itt jeleznünk kell azt a kitétel, hogy – noha Freud szövegszerűen ezt nem mindig jelzi – e rossz közérzet lokális, abban az értelemben, hogy szerinte a nyugati-keresztény kultúrkör (társadalomra extrapolálva, talán a modern nyugati társadalmakat értve ezalatt) sajátja. Ha általános megjegyzésekkel is illetjük e jelenséget vizsgálódásunkban, úgy azt mindig e megszorítással tesszük. E kitétel problematikussága és az *Unbehagen* ilyen fogalmi tisztázása külön dolgozatot érdemelne.¹

Freud a *Rossz közérzet a kultúrában* utolsó fejezetében arra a belátásra jut, hogy az egyéni és társadalmi libidófejlődés analógiáját alapul véve² kijelenthetjük: egész korszakok (ha úgy tetszik, társadalmak) is neurotikussá válhatnak:

„Ha a kulturális fejlődés olyan messzemenő hasonlóságot mutat az egyénével, és ugyanazon eszközökkel működik, nem jogosult-e az a diagnózis, hogy némely kultúra – vagy kulturális korszak –, esetleg az egész emberiség – a kulturális törekvések befolyása révén 'neurotikussá' vált?”³

Neurózis sújtotta kultúránknak pedig terápiára van szüksége, amely nem más, mint a – némileg elnagyoltan körülhatárolt – „etika”.

¹ A globalizáció mint a vallási és etnikulturális diverzitás korábban térben és időben lokalizálható és szegregált(abb) voltát szétrobbantó erő e freudi magyarázatát alapjaiban teszi kérdésessé.

² „Mind az emberiség kulturális folyamata, mind az egyén fejlődése életfolyamatok, tehát kell részesedniük az élet általános jellemzőiben. (...) Ha azonban szemügyre vesszük az emberiség kulturális folyamata és az egyes ember fejlődési vagy nevelési folyamatának a viszonyát, akkor nem sok habozás után arra az elhatározásra jutunk, hogy mindkettő nagyon hasonló természetű, ha nem éppen ugyanaz a folyamat, másfajta objektumokkal. (...) A kulturális fejlődési folyamatnak úgyszólván mindkét folyamata, a tömegé és magáé az egyéné szabályszerűen összeolvad egymással. Ezért a felettes én sok megnyilvánulását és tulajdonságát könnyebben ismerhetjük fel a kultúrközösségben kifejtett magatartásáról, mint az egyénél.” Sigmund Freud: *Rossz közérzet a kultúrában* (Linczei Adorján fordítása). In: Uő.: *Esszék*. Gondolat, Bp., 1982. 400., 402.

³ I. m. 404.

„Az a szempont, amely felé az etika fordul, könnyen felismerhetően, minden kultúra legsebezhetőbb pontja. *Az etikát tehát mint egy terápiás kísérletet kell felfognunk*, mint egy olyan igyekezetet, hogy a felettes én parancsával éadjuk el azt, ami más kulturális munkával eladdig nem volt elérhető.”⁴

Hogy miért hárítja az etikára ezt a feladatot Freud? Maga ezt azzal indokolja, hogy mennyiségi (és talán minőségi?) tényezők miatt e vizsgálódás és gyógy mód túlmutatna a pszichológia mint szigorú tudomány keretein.⁵

Szerencsés lehet Ludwig Wittgenstein gondolatait ezen a ponton bekapcsolni vizsgálatunkba. Bár a wittgensteini korpuszban a primer szöveg szintjén is bőven találhatunk idézeteket,⁶ melyekben filozófusunk arról beszél, hogy saját gondolatrendszerét egyfajta terápiaként is elképzelhetőnek tartja, James F. Peterman *Philosophy as Therapy: An Interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical project* című könyve éppen e kérdéskörre fókuszálva mutatja be egy ilyen olvasat lehetőségét. Az így felfogott – s talán a freudi elképzeléshez hasonló – terápiáról a következőképpen ír Peterman:

„A wittgensteini gondolatrendszer terápiás aspektusa a későbbi munkákban kristályosodik ki. Itt találunk utalást filozófia és terápia analógiájára, és arra, hogy a filozófiai problémákat olyan betegségekhez hasonlítsa, melyeket orvosolni kell. E betegségek általános jellemzője az, hogy az egyén nem ismeri saját 'újtát', más szóval ez a dolgok tisztánlátásának hiánya. E tisztánlátás hiányából mély zavarodottság fakad, melyet gyakran mentális zavarnak tekintenek. A gyógyulás pedig akkor jön el, ha az egyén rátalál a helyes útra, mellyel tisztázni tudja, ami összezavarodott, így teremtve megnyugvást gondolatai számára.”⁷

Adódik a kérdés: mi okból van szükségünk *terápiára*? Freud korábbi művéhez, az *Egy illúzió jövőjéhez* kapcsolódva megnevez egy „okozatot”: a kereszténységet. Utóbbi munkát egyébként is fontos bevonni eszmefuttatásunkba, mert bár vizsgálati kerete némileg szűkebb a *Rossz közérzet a kultúrában*-énál, ám nem nehéz észrevenni, hogy esszenciája „tüsként” ebben az esszében is tovább él. Ez pedig nem más, mint egy „neoaufklérista” hévvel végigvitt kereszténységkritika, ami e vallásra az *Egy*

⁴ I. m. 403. (Kiemelés tőlem – B. J. K.)

⁵ Lásd pl.: „És ami a belátás terápiás alkalmazását illeti, mit segítene a szociális neurózisok legmegfelelőbb analízise, ha senki sem rendelkezne azzal a tekintéllyel, hogy a tömegre a gyógyítást rákényszerítse?” I. m. 404.

⁶ Lásd pl.: „Filozófiával foglalkozni – sok tekintetben úgy, mint az építéssel – sokkal inkább olyan, magunkkal foglalkozni. Saját világnézetünkkel. Azzal, hogy miként látjuk és értelmezzük a dolgokat. (És azzal, hogy miket várhatunk azoktól.) Ludwig Wittgenstein: *Culture and value* (szerk.: G. H. von Wright és Heikki Nymann). University of Chicago Press, Chicago, 1980. 16. §

⁷ James F. Peterman: *Philosophy as Therapy: An Interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical project*. State University of New York Press, New York, 1992. 17.

illúzió jövőjében mint tömeges kényszerneurózisra tekint, mely traumatizáló igaként ül társadalmak és korok nyakán. Freud szavaival:

„A vallás az általános emberi kényszerneurózis, amely a gyermekéhez hasonlóan az Oedipus-komplexumból, az apához való kapcsolatból keletkezett. Ebből a felfogásból az következik, hogy a vallástól való elfordulás a felnövési folyamat alatt sorsszerű könyörtelenséggel megy végbe, és hogy mi éppen ennek a fejlődési folyamatnak a kellős közepén vagyunk.”⁸

E szövegében Freud egészen odáig megy, hogy neurotizálódásunk elsőrendű vádlottjának teszi meg a kereszténységet, az alóla való emancipációt pedig primer célként tűzi ki társadalmunk számára.⁹

Fontos megjegyeznünk, hogy noha dolgozatunkban a két gondolkodó ugyanazon témakörre vonatkozó nézeteinek komparatív elemzésére vállalkozunk, a különbségek legalább annyira jelentősek kettőjük között e tekintetben. Míg Freud az *Egy illúzió jövőjében* gyakorlatilag az antiklerikalizmus prototípusát adja, addig Wittgenstein valláshoz való viszonya (ha a hivatalos corpuson kívül a napló- vagy előadásjegyzeteket is figyelembe vesszük – vö. *Lectures on Religious Belief, Culture and value*) lényegileg más.¹⁰ A két filozófus idevágó elképzeléseinek megértéséhez el kell időznünk még a *Rossz közérzet...-nél*.

A már jelzett egyéni-társadalmi libidófejlődési analógia megrajzolása mellett¹¹ Freud legalább ekkora teret szán annak a témának, hogy miből és miként alakul ki egy ún. „társadalmi Felettes-Én” – amely (immár „óvatosabban”, mint az *Illúzió* szövegben, de) a társadalmi és egyéni *rossz* nagy részéért felelőssé tehető:¹²

„A kulturális folyamat és az egyén fejlődési útja közti analógia jelentős összetevővel bővíthet. Ugyanis megállapítható, hogy a közösség is kialakít egy Felettes Ént, melynek a befolyása nyomán megy végbe a kulturális fejlődés.”¹³

⁸ S. Freud: *Egy illúzió jövője* (Dr. Schöneberger István fordítása). Bibliotheca, Bp., 1945. 58.

⁹ Freud neoaufklérizmusa felől közeledve ismét bekapcsolhatjuk – ha csak marginálisan is – Wittgensteint vizsgálódásunkba Paul Livingston *Wittgenstein, Kant, and the Critique of Totality* című írása alapján. Livingston dolgozatában arra kívánja felhívni a figyelmet, hogy – Kanthoz hasonlóan – Wittgenstein radikális nyelvfilozófiai megfontolásai szintén tartalmaznak egy totalitás-kritikát (is), mely alapján az osztrák filozófus corpusát, de legalábbis egy részét nyugodtan tekinthetjük neoaufklérista „ihletettségűnek”. Vö. Paul Livingston: *Wittgenstein, Kant, and the Critique of Totality*. Philosophy & Social Criticism, 2007/33:6. 691-715.

¹⁰ E hasonlósággal (vagy különbséggel) kapcsolatban még érdekes lehet megvizsgálni, amit Freud az ún. „óceán-érzésről” a *Rossz közérzet... elején* mond – ha expressis verbis nem is, de kontextusában és a freudi optikán át talán felmutatható a párhuzam a wittgensteini „kimondhatatlannal”.

¹¹ Lásd 4. lábjegyzetet.

¹² Bár itt is a kereszténység kritikája van a fókuszban, de már a kollektív neurózis elve nélkül.

¹³ S. Freud: *Rossz közérzet... Id. kiad. 401.*

Ami számunkra döntő, hogy mindkét szövegben, hol kisebb, hol nagyobb elánnal, de Freud a kereszténység dogmatikáját, azaz „tárgyi tartalmát” (a parancsolatokat, rítusokat) támadja;¹⁴ mi több, az *Egy illúzió jövőjében* felveti annak a lehetőségét is, hogy a „rossz hit” (rossz gyakorlat?) uralma után kellene eljőnnie az „Etika korának”. Freudot idézve:

„a vallás tanításait neurótikus eredetű maradványokként kell felfognunk; és így állíthatjuk, hogy valószínűleg itt az ideje, hogy a neurótikusok analitikus kezeléséhez hasonlóan az elfojtás következményeit racionális szellemi munkával helyettesítsük.”¹⁵

Hogy ez az „Ész uralma” lenne – vagy a proletariátusé –, az a primer szövegből csak nagy fantáziával olvasható ki. Annyi biztos, hogy Freud optikája szerint a kereszténységgel mint grandiózus, tömegeket megmozgatni képes hitrendszerrel nem az a baj, hogy „van”, hanem az, amilyen „tárgyi komponenseket” táplál – hol tudatosan, hol pusztán tradicionálisan (tudattalanul) a társadalomba. Freud e két esszéjében felvázolt kultúrkritikája tehát, ha nagyon leegyszerűsítve is, de olvasható egy optimista verdiként arról, hogy a nyugati társadalmakban a rossz kulturális eszköztár „lecserélése” után eljöhet a Kánaán, hiszen akkor már minden eszköz adva lesz, hogy az Etika égisze alatt szabaduljon fel az emberiség évezredek rossz közérzete alól. Mi azonban kétséssel fordulunk szerzőnk utópiája felé, és – ismét Wittgenstein felől – kritikával illetjük Freud valláskritikáját.

Evidens idecitálni a *Remarks on Frazer's Golden Bough*-ot, amely az egy gyakorlatot (legyen az társadalmi, rituális, vallási) tévedésnek tituláló nézőpontot metodikailag és nyelviileg is hibásnak találja azért, mert egy „külső” nézőpontból kíván megítélni egy olyan társadalmi vagy egyéni eseményt, melyet csak belülről lehet vizsgálni (ha úgy tetszik, átélni). Azért nem lehetnek ezek tévedések, mert a bennük élők számára éppen ez a „benne-lét” konstituálja e rítus(ok) értelmét – így azokat per definitionem nincs értelme „tévedésnek” nevezni. „Egy vallásos magatartásforma magyarázata lehet téves, ám az egyén vallásos tevékenységéről mindig csak egy leírást adhatunk.”¹⁶

A wittgensteini kritikát a (kissé redukcionista) genealógiai módszerre is alkalmazhatjuk, melyet Freud először a *Totem és tabu*-ban vázol fel.¹⁷ Felvethető a kérdés, hogy Freud miért ragaszkodik szinte mániásan ahhoz, hogy az általa vizsgált és leírt jelenség esetében (az álomnyelv vagy éppen a vallás mint „tömeges lélektani jelenség”) mindig találjon egy, és csakis egy magyarázó okot. Itt ugyanis mintha a kísérlet és az

¹⁴ Lásd pl. „Már tudjuk, itt az a kérdés, hogy a kultúra legnagyobb akadályát, az emberek alkati hajlamát az egymás elleni agresszióra hogyan lehet elhárítani, és éppen ezért különösen érdekessé válik a kulturális felettes én parancsolatai közül valószínűleg az a legújabb parancs: szeresd felebarátodat, mint önmagadat.” I. m. 403. (Kiemelés tőlem – B. J. K.)

¹⁵ S. Freud: *Egy illúzió jövője*. Id. kiad. 60. (Kiemelés tőlem – B. J. K.)

¹⁶ L. Wittgenstein: *Remarks on Frazer's Golden Bough*. In: *Philosophical Occasions*. Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1993. 149.

¹⁷ S. Freud: *Totem és tabu* (Dr. Pártos Zoltán fordítása). Göncöl, Bp., 1990.

elméletalkotás, elvárasi horizont és valós magyarázat felcserélésének egy fura, bár a kor tudományos gyakorlatából semmiképp sem kirívó esetével találkozunk. Nevezetesen azzal, hogy még a pozitivizmus árnyékában, de már a kísérleti, modern fizika eredményeinek bűvkörében élve Freud ténylegesen meg volt győződve arról, hogy saját, új tudományát elindíthatja a természettudományos mércével mérve is szigorúnak tekintett tudományosság útján. Egy ilyen tudománynak pedig – ha a jósolhatóság kritériumát megengedően szőnyeg alá is söpörjük – mindenképpen az oksági elven (leszármazási sorokon) nyugvó leírásokat kell adnia. Ha azonban – a wittgensteini metodika nyomán – nem elméletünket és annak ideáltípusát vesszük elsődlegesnek, és egy ún. „tisztá nézőpontból” próbálunk meg egy, mondjuk társadalmi jelenségre tekinteni, úgy a helyzet prózaibb lesz műves elvárásainknál. Mert e jelenségek sokszor nem pusztán tudományos eszközkészletünk leíró képességének gyermekbetegségei miatt nem magyarázhatóak adekvátan, egyszerűen azok „természetétől” idegen az ilyen leírás s a leírás igénye egyaránt. Talán tényleg csak „így cselekszünk, és kész”. Wittgenstein szavaival:

„Nem triviális oka volt – könnyen lehet, hogy egyáltalán nem volt oka –, hogy az emberek bizonyos fajtái a tölgyet tisztelték; csak pusztán tény, hogy ők és a tölgy egy életközösségben egyesültek, és nem is a véletlen volt az, mely egyesítette őket, inkább az, ami a bolhát és a kutyát. (Ha a bolhák rítust alapítanak, az a kutyán alapulna.)”¹⁸

Freud kereszténység- (vagy vallás-) kritikáját – főként a rossz közérzet vonatkozásában – a következők miatt sem találjuk esszenciálisnak. Olvasatunkban Freud kritikája éppen a kereszténység és a „rossz közérzet” lényegét (okét és okozatát) hibázza el azzal, hogy azt gondolja: a tabuk, dogmák vagy éppen a parancsolatok azok, amelyek – például pszichológiailag – elnyomást, elfojtást s így szorongást ébresztenek az egyénben, a társadalomban. Ha azonban e „tárgyi” bázist ki is cserélné Freud,¹⁹ és a „szeresd felebarátod” helyére „n az x-edikent” rakna – ezzel „Felvilágosodása” csak a felszínt érintené, de nem tudna a külsín mögé hatolni. Wittgenstein alapján kérdésessé tehetjük, hogy egyáltalában mi a kritériuma annak, hogy egy kijelentérendszer vagy egy nyelvjáték „vallási” legyen?

„Mi a megbízhatóság, a szavahihetőség kritériuma? Tegyük fel, hogy egy általános leírást adsz, amikor úgy gondolsz, hogy egy kijelentés 'hihetően' valószínű. Mikor nevezed hihetőnek vagy alátámasztottnak? (...) Például nem adunk hitelt egy részeg által elmesélt eseménynek.”²⁰

¹⁸ L. Wittgenstein: *Remarks on Frazer's Golden Bough*. Id. kiad. 139.

¹⁹ Lásd a már idézett szövegrészt: „itt az ideje, hogy a neurótikusok analitikus kezeléséhez hasonlóan az elfojtás következményeit racionális szellemi munkával helyettesítsük.” S. Freud: *Egy illúzió jövője*. Id. kiad. 60.

²⁰ L. Wittgenstein: *Lectures on Freud*. In: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (szerk.: Cyril Barrett). Basil Blackwell, Oxford, 1996. 57.

Wittgensteinre támaszkodva úgy látjuk, hogy a *tartalmi* oldal ellenében inkább a *formai* oldalán rejtőzik e szorongás magva. Mert bár kétségkívül e *tárgyi* oldalról (pl. dogmatika felől) is beépülhet egy Felettes én mind az egyénbe, mind a társadalomba, ám ami e rossz közérzetet a legpregnansabban generálja, az talán nem a 'Mit látok?', hanem a 'Hogyan látom?' kérdésében rejlik. E különbségtétel elsőre homályosnak tűnhet, ám a wittgensteini corpusban – főként a posztumusz megjelent életműben, különösen naplófeljegyzéseinek legszemélyesebb gondolataiban – nagy hangsúlyt kap e distinkció, több szempontból is. A *Tractatus*ban már tisztán felmutatható az az elképzelés, hogy a természettudomány bármilyen szintre is jusson a minket körülvevő világ tényeinek leírásában, az életünk *valódi* (tehát „problematikus”) kérdéseinek megoldásához – mint amilyenek az etikai kijelentések, azok a gócok tehát, ahol ténylegesen „terápiára” lenne szükségünk – semmit nem fog hozzátenni.²¹ Sőt, ezekről beszélni, kijelentéseket formálni mindig nonszenszet szül – így hasztalan és örökös sikertelenségre van kárhoztatva. Ám amiről nem lehet beszélni, az megmutatkozhat – ami nem megérthető, az átélhető, így ami lényeges életünkben, annak megoldása (vagy feloldása) mégis helyet kaphat világunkban:

„Vagy ezt kellene inkább mondanom: az, aki helyesen él, nem csapásként fogja megélni a problémákat, sokkal inkább örömként; másként mondván, számára azok sugárzó fényként veszik majd körül életét, s nem bizonytalan háttérként.”²²

Vagy éppen: „A boldogság világa más, mint a boldogtalanságé.”²³

Ugyanezen különbségtétel a wittgensteini vallásfelfogásban is szerepet kap,²⁴ főként a kereszténység vonatkozásában, azon belül is a „csodás” és a „misztikus”, a misztikum értelmezésében. Wittgenstein számára e fogalmak, melyek a vallásosság esszenciáját adják, nem extenziójukban, tény-értékükben különböznek a valóság többi eseményétől – így legfeljebb kirívóak vagy „eddig meg nem magyarázott” tények lennének –; csodás valójuk nem immanens. Ez csak abban az életformában élve, abból az optikából nézve élhető át, mely azt *így* tudja látni és megélni. Naplójegyzeteiben a kánai menyegzőn történt csodáról elmélkedve így ír Wittgenstein:

„A víz borrá változtatása legfeljebb meglepő, és nagy csodálattal tekinténék arra, aki ezt meg tudta tenni – de semmi több. Így nem lehet ez az, amely csodálatos. (...) E csodát egy gesztusként kell értenünk, egy kifejezésként, amely beszélni akar hozzánk. Úgy is mondhatnám: csak

²¹ „Érezzük, hogy még ha feleletet is adtunk valamennyi *lehetséges* tudományos kérdésre, életproblémáinkat ezzel még egyáltalán nem érintettük. Akkor persze nem marad egyetlen további kérdés sem, és éppen ez a válasz.” L. Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés* (Márkus György fordítását felhasználva fordította Mekis Péter és Polgárdi Ákos). Atlantisz, Bp., 2004. 6.52. §

²² L. Wittgenstein: *Culture and value*. Id. kiad. 27. §

²³ L. Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. Id. kiad. 6.47. §

²⁴ Wittgenstein vallás- és etikafelfogása közötti hasonlóságokról és különbségekről lásd a *Lectures on Religious Belief*-t, ahol különbséget tesz „etikai” és „vallási” között.

ha ő teszi ezt, aki csodálatos szellemben cselekszi meg, akkor lesz ez egy csoda. E szellem nélkül pusztán egy rendkívül ritka tény marad.”²⁵

Újra hangsúlyoznunk kell, hogy a kortárs „nyugati kultúrával” – ha akarjuk, a kereszténységet is beleértve – feltételezésünk szerint nem „dogmatikai jellegű” a probléma; nem az tehát, hogy mit tilt vagy éppen „bizonyítható”-e. A bizonyíthatóság kérdésénél elidőzve egy marginális megjegyzés erejéig ismét szerencsés a *Lectures on religious beliefs* vonatkozó helyét összevetnünk Freud *Egy illúzió jövője*-beli verdiktjével:

„Így arra a különös eredményre jutunk, hogy a kultúránknak éppen az a része, amely a legnagyobb jelentőségű számunkra és amelynek az a feladata, hogy a világ titkait megfejtse és hogy az élet szenvedéseivel kibékítsen bennünket, épp az a része rendelkezik a leggyengébb bizonyító erővel. Nem volnánk hajlandók elhinni egy ránk nézve annyira közömbös tényt, mint hogy pl. a cethalak élő fiakat szülnek, ha ez nem lenne az előbbieknél jobban bizonyítható.”²⁶

Wittgenstein oldaláról a vallás bizonyíthatóságának kérdése a következő idézettel vázolható:

„Azt mondják, hogy a kereszténység történelmi alapokon nyugszik. (...) Nem nyugszik történelmi alapon abban az értelemben, hogy a történelmi tényekbe vetett hétköznapi hit annak megalapozásául szolgálhatna. Itt a történelmi tényekbe vetett hit egy, a történelmi tényekbe vetett hétköznapi hittől különböző formájával van dolgunk. Mintha nem is kezelnénk őket történelmi, empirikus kijelentéseként.”²⁷

Ha el tudjuk fogadni Wittgenstein vallásról szóló felfogását (és relevánsnak tudjuk tekinteni az *Unbehagen* magyarázatát illetően), úgy annak fényében jogos lehet a kételyünk, hogy valóban nem a tiltások és parancsok materiája az, mely rossz közérzetünkért felelőssé tehető, hanem e kultúra azon működésmódja, mely más *nyelvjátékokat* irányít, befolyásol és kizár. Mert ha úgy tetszik, a *Lectures on Ethics* alapján az „etikai” is – mely átélhető látásmód, és nem „megtalálható” tartalom – egy ilyen „nyelvjáték”.²⁸

²⁵ L. Wittgenstein: *Movements of Thought*. In: *Public and Private Occasions* (szerk.: James Clagge és Alfred Norman). Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2003. 84. §

²⁶ S. Freud: *Egy illúzió jövője*. Id. kiad. 40.

²⁷ L. Wittgenstein: *Lectures on Freud*. Id. kiad. 57.

²⁸ „Ekképp az, amit Wittgenstein a *die Ethik*nek nevez, nem egy önmagában vett tény, sokkal inkább egy bizonyos állapot, melyben a tényeket jelentőségteljesként vagy értékesként láthatjuk.” Anne-Marie Christensen: *Wittgenstein and Ethical Norms: The Question of Ineffability Visited and Revisited*. ethic@ 2004/3:2. 124.

„Az igazság az, hogy tudományosan tekinteni egy tényre nem olyan, mint csodaként tekinteni arra. Képzeld el bármilyen tényt – ez önmagában még nem lesz csodás e kifejezés abszolút értelmében. És már úgy fogom leírni a világ létezése felett érzett csodálkozásom tapasztalatát, hogy azt mondom: ez a világ csodaként látásának a tapasztalata.”²⁹

Sőt, eljátszhatunk azzal a gondolattal is, hogy a nyelvjáték terminust „tudatállapotra” cseréljük – természetesen nem e kifejezés mai, a köz- vagy éppen tudományos beszédmódban bevett és értett használatában (például a tudatfilozófia analitikus „tudatfogalmára” gondolva vagy éppen a drogprohibíció még elkoptatottabb frázisára). Sokkal inkább akár a korábbi, *Denkbewegungen* idézetre támaszkodva, egy *szellemet* (*aspektust*) értve alatta, akár az átélhető látásmód analógiájára. De ugyanígy támaszkodhatunk a *Lectures on Religious Belief*-ben vázolt megközelítésre is: „Hogyan kellene összevetnünk a különböző hiteket? Mit jelentene itt az ’összevetés’? Talán ezt mondhatnánk: *’Tudatállapotokat vetünk össze.’*”³⁰ Am e „tudatállapot” mégis más, mint amelyről köznap i értelemben beszélünk, vagy éppen amelyet az empirikus vizsgálat leírhatna: „Egy hit ereje nem mérhető össze egy fájdalom nagyságával. (...) Egy hit nem olyan, mint *egy adott pillanatbeli tudatállapot.*” 5 órákor szörnyen fáj a foga.”³¹

E tudatállapotot a freudi vallásképre adott wittgensteini³² kritika értelmében használjuk, azon *szellem* szinonimájaként, melytől vallási élményeink (vagy etikai helyzeteink, döntéseink) *vallásiak* (vagy *etikaiak*) lesznek. Ha e fogalomcserét el tudjuk fogadni, úgy érdemes lehet sorra vennünk a mai nyugati társadalmak, kultúrák szer-teágazó, ún. „módosult” tudatállapotokat prohibáló törvényeit (és nem csak a tudat-módosító szerekre, de vad analógiával akár a monogámia parancsára is gondolhatunk!), és feltehetjük a kérdést, hogy innen nézve mennyiben tehetjük felelőssé pusztán a vallási, társadalmi vagy politikai „törvényhozást” és dogmatikát évezredes közérze-tünkért vagy máshol kell a feloldozást keresnünk?

Tényleg úgy lenne-e, ahogy Freud állítja, s csak egy rossz kulturális eszköz a kereszténység (s így korábban felvázolt gondolatmenetünk alapján az erre kimondva vagy kimondatlanul apelláló s néha ezen alapuló modern demokráciák), mely után eljöhét az Etika kora – vagy maga a (Freud által leírt) *kultúra* lenne, pragmatikus

²⁹ L. Wittgenstein: *Remarks on Frazer's Golden Bough*. Id. kiad. 43.

³⁰ L. Wittgenstein: *Lectures on Freud*. Id. kiad. 54. Kiemelés tőlem – B. J. K.

³¹ Uo. (Kiemelés tőlem – B. J. K.)

³² Fontos figyelembe vennünk, hogy a „tudatállapot” kifejezés így, nyersen a szövegbe vetve mintha ép-pen az általunk hivatkozott késői wittgensteini filozófia lényegét vétené el. A *Filozófiai vizsgálódások* egyik központi gondolata ugyanis éppen a „privát élmények” közölhetetlenségének a hangsúlyozása és a kommunikáció, világban létünk elkerülhetetlen interszubjektivitása jelentőségének a kiemelése. Ezzel szemben (bár nem kizáró ellentétéről beszélünk) a *Lectures on Ethics*-től kezdve egyre nagyobb teret kap Wittgenstein gondolatrendszerében a vallásos, az etikai látásmódként való felfogása – mely aspektusok (pontosabban azok esszenciája, „szellemük”) éppen közölhetetlenségük miatt ebben az ér-telemben privát kell hogy legyen. Ugyanakkor akár az idézett *Lectures on Religious Beleif*-ben Witt-genstein maga beszél a „hívő” és a „nem-hívő” nyelvjátékáról. L. Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódá-sok* (Neumer Katalin fordítása). Atlantisz, Bp., 1992.

értelemben, a fenti wittgensteini nézőpont alapján „etika-ellenes”? Mert bármilyen *Etikát* is várna el az eljövendő nemzedékek gondolkodóitól Freud, mely az elátkozott vallási dogmatikától mentesen állítja helyre kultúránk lelki dinamikáját, élünk a gyanúperrel, hogy az újabb – bár racionális és felvilágosult – parancsokkal akarná azt elérni. Ez pedig – Anne-Marie Christensen Wittgenstein-olvasatára támaszkodva – a legradikálisabb parancsot szegné meg: a némaságét. Hiszen: „Világos, hogy az etikát nem lehet kimondani.”³³

Az etikai persze *megmutatkozik*, de – előbbi okfejtésünkhöz csatlakozva – ha e „megmutatkozás” felismerését (tehát bizonyos tudatállapotok vagy nyelvjátékok *átélését*) akadályozzák, úgy maradék reményünk is szertefoszlan látszik. Ez azonban már – a freudi egyéni-társadalmi libidinális analógia és vallási és földi „főhatalom” általunk látni vélt kapcsolata miatt – nem (csak) vallási, de társadalmi kérdés is. Vagy éppen annak az eldöntése lenne problematikus, hogy társadalmi kérdés-e? Mert a már jelzett egyéni-társadalmi libidinális analógia egy tyúk-tojás problémába kerül a *Rosz közérzet*...-ben, mely a következőképp vázolható.

Azért szorong a társadalom, mert az egyén szorong (s így a pszichológia és Freud alapján a valláskritika oldalán kell keresnünk a választ), vagy épp fordítva áll a dolog, és a társadalmi (kényszer)mechanizmusok, a tartalmi vagy formai tiltások azok, melyek neurotizálják az egyént (azaz a társadalom- és politikafilozófia oldaláról kell elindulnunk)? E kérdés pontosabb megértéséhez talán érdemes visszatérni a korábban már érintett fejlődési sorhoz, mely a szakrális és a mondén, a társadalmi főhatalom viszonyát vizsgálja – a politikai szféra szakralizációjának és deszakralizációjának a történetéhez. Ahhoz a sorhoz, melyben a társadalmi fejlődés, a népesség növekedése s így az egyre bővülő közösségeket felépítő atomok egyre kezelhetetlenebbé váló entrópiájának megzabolázására az Istenből előbb Istencsászár, Császár, majd a Nemzet Császára lett. Nem evidens tehát, hogy e találó freudi antropológiában hol húzódik pszichológia, valláskritika és társadalomfilozófia határa.

Wittgenstein felől – társadalomkritikaként olvasva e két freudi esszét – azonban már egy tágabb, nyelvfilozófiai aspektus is megnyílik előttünk. Úgy látjuk ugyanis, hogy e kultúra/kultúrák formái eszköztárának (azaz az aspektusokkal, látásmódokkal és tudatállapotokkal operálóknak) a mélyebb kritikája már nyelvi kérdés is. Mert az *Unbehagen* alapja talán nem vagy nem pusztán e dogmatikában és a parancsok, törvények sorában, hanem magának e társadalmi etapnak a nyelvezetében, ha akarjuk, a „szótárában”, nyugszik. E fogalmi keret és „szótár” meghaladása azonban nem biztos, hogy elérhető úgy, ahogy Freud az *Egy illúzió jövőjében* hirdeti: a régi rend újra cserélésével. És nem pusztán teoretice, a wittgensteiniánus nyelvfilozófia premisszái miatt nem (egy nyelvről kritikát csak e nyelven kívül állva fogalmazhatnék meg, ez azonban az árnyékom átugrását jelentené³⁴), hanem a jelenségvilág: a posztindusztriális, nyugati társadalmak specifikumai miatt sem.

A fentebb említett „szótár” és kommunikáció paradoxonai külön esszében lennének kimerítően summázhatók. Itt csak egy, különösen fájó pontra tudunk rámutatni:

³³ L. Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. Id. kiad. 6.421. §

³⁴ „Nyelvem határai világom határait jelentik” I. m. 5.6 §

arra, hogy e társadalmi berendezkedések (melyek javarészt demokratikus államformák keretei közt léteznek) nyelvi rendje rendre azt hirdeti magáról – a Felvilágosodás bevett metaforájára, a konszenzusra hivatkozva –, hogy egalitárius, ám valójában (a korábban részletezett *szellemiségeket* és *tudatállapotokat*, véleményeket nivellálni akaró folyamatai miatt): uniformizáló. Sőt, a freudi szövegre támaszkodva egy másik aspektus is felvethető e kultúra kommunikációjával kapcsolatban:

„Az a körülmény, hogy a fiatal ember előtt eltitkolják, mekkora szerepet játszik majd életében a szexualitás, nem az egyetlen szemrehányás, melyet a mai neveléssel szemben kell tennünk. *Abban is hibázik ezen kívül, hogy nem készíti fel őt az agresszióra, amelynek áldozatául szánták.*”³⁵

Úgy látjuk, hogy kultúránk és „szótárunk” e tekintetben is elmarasztható, mert e kultúra a „giccs” kultúrája is, mely a „rosszat” vagy integrálja, vagy ártalmatlan, didaktikus hülyeséggént mutatja fel, így elfojtva azt. S Freud szerint – a fenti idézet alapján – pontosan ez a folyamat minden szorongás kútjöje.

Vizsgálódásunk végére érve úgy látjuk, hogy Freud a kultúránkban lévő rossz közérzet okát két ízben is elhibázza: annak forrása és a gyógymód tekintetében egyaránt. Mert, mint megpróbáltuk felmutatni, a vallás, a kereszténység bűnbakká tétele wittgensteini értelemben „nyelvi félreértésen” alapul. Ám ha – Botsteinhez hasonlóan – tudunk hinni a fogalmi tisztázás erejében, úgy nem e „rossz kulturális eszközt” kell egészében kidobnunk, csupán hozzáállásunkat (annak használati módját) kell felülvizsgálunk.

„Annak a módja, hogy a vallás ’feltámasztását’ összeegyeztessük a szabadság és a tolerancia igényével – részben a nem hívők számára is – például nem az, hogy elítéljük a vallás babonáit, intoleranciáját és homályosságát – a tudomány igazságfogalmától való különbözőségük miatt. Sokkal inkább az, hogy a logikai értelemben vett felfoghatóságon túliként kezeljük. A vallás így hasonlóvá válik a művészethez, egyfajta privát nyelvhasználatá alakul, mely saját állításait – ha azok nyilvános tanokként vagy az etikai ítéletek alapjaiként jelennek meg – mindig kétségesé teszi.”³⁶

Úgy gondoljuk, hogy a „gyógymód” oldalán sem más a helyzet. A *Rossz közérzet a kultúrában* egyik végkonklúziója éppen az, hogy a rossz, neurotikus kulturális eszköztár s főként a kereszténység szükségképpen egy olyan Felettes Ént ültetett a társadalmak nyakára, mellyel folyamatosan szemben állni kényszerülünk, és ez tehető felelőssé e közös érzésünkért. Ám amint láttuk, e válasz korántsem ilyen evidens – hiszen e despotikus kulturális Felettes Énnel és „generátorának” megítélése nem elha-

³⁵ S. Freud: *Rossz közérzet...* Id. kiad. 395. (Kiemelés tőlem – B. J. K.)

³⁶ Leon Botstein: *Freud and Wittgenstein: Language and Human Nature*. Psychoanalytic Psychology. 2007/24:4. 619.

nyagolható mértékben nyelvi kérdés is. E nyelvkritikai aspektust továbbgondolva vitába szállhatunk Freud ez utóbbi gondolatával is. Mert a rossz közérzet talán nem abból fakad, hogy *szemben kell állnunk* egy Felettes Énnel, hanem éppen abból, hogy *nyelvileg képtelenek vagyunk erre!* Ez pedig éppen a *Rossz közérzet a kultúrában* utóbb idézett gondolata alapján (és Wittgenstein szerint is³⁷) – ha nem ismerjük el az egyébként kiirthatatlanul bennünk lévő agressziót, Thanatosz jelenlétét bensőnkben – eredményezi azt, hogy „látható ellenfél” nélkül a harag befelé fordul, s önvád, szorongás, rossz közérzet lesz belőle (a terrorizmus mint „modern” jelenség e freudi olvasata külön dolgot érdemelne). A nyugati társadalmak szótárának és nyelvének pedig pont az a lényege, hogy nem annihilál semmit (legfeljebb marginalizál), szemben állni vele pedig – pontosan derűsen hirdetett „demokratizmusa” miatt – nem lehet, mert mindent képes és akar is integrálni. Így marad meg – megfelelő nyelvi bázis híján – a rossz közérzet kultúránkban.

³⁷ Wittgenstein etikai világában a Rossz elkendőzése, el nem fogadása lehetetlenné teszi a boldog életet.

ISMERETELMÉLETI ÉS ANTROPOLÓGIAI ÖSSZEFÜGGÉSEK PASCAL GONDOLKODÁSÁBAN A VALÓSZÍNŰSÉG ÉS A HIT DICHOTÓMIÁJÁNAK FÉNYÉBEN

A valószínűség mint a racionalitás újszerű eszménye és a hit mozzanata a megismerésben

Azoknak a fejleményeknek, amelyeket a valószínűségről való gondolkodás történetében Pascal gondolatai idéztek elő, jelentős ismeretelméleti hozadéka van, mi több, e fejlemények egy újszerű rációeszményt is implikálnak. Röviden úgy fogalmazhatunk, hogy Pascalnál a racionalitás¹ kritériuma nem a bizonyítottság, hanem a valószínűség. Ennek legtömörebb kifejezését a 234. töredékben találjuk: „Nos, amikor a holnapért és a bizonytalanért dolgozunk, ésszerűen cselekszünk; mert dolgoznunk kell a bizonytalanért, a valószínűségszámítás levezetett szabályának megfelelően.”²

A fejezetünk címében foglalt „újszerű” jelzővel arra kívánunk utalni, hogy a pascali kezdeményezés nem mindenestől új. Már az antik gondolkodók egy részénél is felértékelődött a valószínű, nem biztos ismeret, ami valamilyen szinten segített kezelni a bizonytalanságot, sőt a valószínűség mértékének közelebbi betájolásával is foglalkoztak. Pascal bizonyos értelemben az ő vonalukon halad. Újszerűsége hozzájuk képest abban áll, hogy a valószínűségszámítással – és idesorolhatók a nem kvantált valószínűség logikai behatárolásának kísérletei is – jelentős előrelépést tett a valószínűség egzakt megragadása terén.

Mindemellett Pascal felfogásának újszerűsége a megismerésről és a racionalitásról a korban mindinkább a tudományos érdeklődés központjába kerülő descartes-i elgondolásokhoz képest nyilatkozik meg legfőképpen. Ennek az összehasonlításnak a kapcsán azonban előre kell bocsájtanunk, hogy igen összetett kérdéskorról van szó. Nem könnyű úgy kidomborítani a jelzett különbséget, hogy közben ne kényszerüljünk az alaptémánktól messzire vezető fejtegetésekbe, ugyanakkor ne tegyünk megengedhetlen leegyszerűsítéseket sem.

¹ Pascal (és Descartes) nem használja a „rationnel” vagy a „rationalité” kifejezéseket, hanem jellemzően a „raisonnable”, illetve a „raisonnablement” szavakat alkalmazza, amelyek viszont hasonlóképp a racionális megindoklásigényét, az észelvűséget, valaminek az észokokon nyugvó voltát takarják.

² „Minden játékos biztosan kockáztat a bizonytalan nyeresért; és bár biztosan kockáztatja a végest, hogy ha bizonytalanul is, de megnyerhesse a végest, mégsem vét az ésszerűség ellen.” (233.) A töredékeket a Brunschvicg-féle számozás szerint – a főszövegben a sorszámuk szerepeltetésével – a következő kiadásból idézzük: Blaise Pascal: *Gondolatok* (Pödör László fordítása). Szukits Könyvkiadó, Szeged, 1996. Az általunk használt francia nyelvű kiadás: Blaise Pascal: *Œuvres complètes*. Éditions du Seuil, Paris, 1963.

Descartes sokrétű, többféle gondolkodói korszakot felölelő bölceletét³ – amely jelen szempontunkból átfogóan az egyetemes matematika (*mathesis universalis*), a módszer és a metafizikai alapvetés mint legfőbb csomópontok felsorolásával jellemezhető – témánk oldaláról az evidencia, illetve az ezen alapuló ismeret mineműsége felől ragadjuk meg és kontrasztáljuk Pascal nézetével. Descartes valószínűséggel kapcsolatos véleménye jó lehetőséget kínál arra, hogy alaptémánkhoz közel maradva láttassuk meg a kétféle elgondolás közötti különbséget.

Descartes nyilatkozatai alapvetően elutasító attitűdöt tükröznek a valószínűséggel szemben.⁴ A következő két idézetben a valószínűség hasonlóképpen a matematikai bizonyítással, avagy az evidenciával kerül relációba, mint a pascali racionalitás-kritérium szemléltetéseként idézett 234. töredékben, így különösen jó lehetőséget kínál az összehasonlításra. Az *Értekezés Ötödik* részének anatómiai fejtegetései során Descartes mintegy mellékesen olyan emberekre tesz utalást, „akik nem ismerik a matematikai bizonyítások erejét, s nem szokták az igaz érveket megkülönböztetni a valószínűektől”.⁵ A valószínűséggel szembeni ellenérzései tekintetében igen kifejező az a kritika is, amelyet egy, a Mersenne és tudóstársai körében elhangzott előadás nyomán fogalmazott meg:

„Miután illően elősorolta az előadó és az előadás érdemeit, döntő ellenvetésként a valószínűségnek (...) az igazság feletti triumfálását nevezte meg. Ha lemondunk az igazságról, akkor korlátlan uralomra tesznek szert fölöttünk a szofizmak, amit különös módon azzal is igazolni próbált, hogy a jelenlévőktől egy-egy evidens módon igaznak, illetve hamisnak tartott állítást kért, amelyeket aztán néhány rövid mondatral 'cáfolt', illetve 'bizonyított'. Ennek ellenszeréül saját, a matematikából merített 'egyetemes szabályát' és 'természetes módszerét' hozta föl, amellyel egy állítás 'lehetséges voltát' olyan bizonyossággal lehet megállapítani, 'amely egyenlő azzal, amelyet az aritmetika szabályai képesek nyújtani'.”⁶

Az idézett szakaszokban Descartes részéről világosan megjelennek a valószínűséggel szembeni régi, az antikvitásig visszanyúló filozófusi aggályok: a valószínűségek szubjektív megítélése, az ebből fakadó összehasonlíthatatlanságuk és szofisztikára alkalmas voltak. Egyértelmű továbbá a valószínűségtől történő elzárkózása a fundamentális igazságok kutatása terén. Az is kitűnik mindebből, hogy míg Descartes számára

³ Boros Gábor részletes áttekintést nyújt Descartes gondolkodásának időbeli és tartalmi alakulásáról. Vö. Boros Gábor: *René Descartes*. Áron Kiadó, Bp., 1998.

⁴ Lásd René Descartes: *Értekezés a módszerről* (Szemere Samu fordításának felhasználásával Boros Gábor fordítása). Ikon Kiadó, Bp., 1992. 75. (*Hatodik rész*, 2045–2055. szakasz); Uő.: *Elmélkedések az első filozófiáról* (Boros Gábor fordítása). Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 1994. 74.; Uő.: *A filozófia alapelvei* (Dékány András fordítása). Osiris Kiadó, Bp., 1996. 26. (*Az Egyáltalán nem szabad e kétellyel élnünk a cselekedeteink irányítását illetően* című fejezet.)

⁵ R. Descartes: *Értekezés a módszerről*. Id. kiad. 59. (*Ötödik rész*, 1430. szakasz)

⁶ Boros G.: *René Descartes*. Id. kiad. 114. Az összefoglaltak forrása: Adrien Baillet: *La vie de M. Descartes*. D. Horthemels, Paris, 1690. I. kötet, 163.

a valószínűség összeegyeztethetetlen a matematikai bizonyítással, avagy az evidenciával, addig Pascal szerint az nagyon is összeegyeztethető ezekkel (emlékezzünk a 234. töredékre).

A kétféle szemlélet eltérésének oka nem a matematikai bizonyítás, illetve az evidencia eltérő szigorúságú felfogásában rejlik. Ez egyértelműen kiderül a descartes-i módszer és Pascalnak *A geometriai gondolkodásról* című tanulmányában lefektetett elvek összehasonlításából, illetve a pascali valószínűségszámításnak ezen összehasonlítás fényében való megítéléséből.⁷ Mindkét elgondolás a – Descartes kifejezésével élve – *világos és elkülönített* elemi belátásokból építkezve halad az egyszerűtől az összetett felé (Pascal megfogalmazásában a *kezdetleges, nem definiálható, a természetes világosság által nyilvánvaló kifejezésektől, a definiált kifejezéseken és a bizonyított állításokon* át vezet az út az összetett dolgok evidens belátásáig).⁸ A valószínűségszámítás mind fogalmait, mind műveleteit tekintve kielégíti az iménti követelményeket – amint Pascal fogalmaz: *részesül a geometria bizonyosságából*.⁹ Hasonlóképpen igaz ez a valószínűségszámítással meghatározott eredményre, a kiszámított valószínűsége.

A fentiekből következően az ilyen módon meghatározott valószínűséget egyfajta különös ambivalencia jellemzi – s ebben az ambivalenciában ragadhatjuk meg legjobban a szóban forgó pascali nóvumot. A kiszámított valószínűség ugyanis egyfelől, a hozzá vezető elemi belátásokat tekintve, evidens belátást, másfelől – annak az összetett dolognak a szempontjából, amelyre irányul – részleges ismeretet jelent. Egyszerre tökéletes és töredékes, bizonyos és bizonytalan.

Pascal racionalitás-kritériuma tehát nem kevésbé szigorú, mint Descartes-é – ami nem meglepő, hiszen descartes-i keretek között artikulálódik –, azáltal viszont hogy hidat ver Descartes evidenciaeszménye és az általa ezzel összeegyeztethetetlennek ítélt valószínűség közé, mégiscsak kilép a descartes-i racionalitás keretei közül. Pascal felfedezésének ismeretelméleti jelentősége, karteziánus gyökerei ellenére is, egy paradigmaváltáshoz hasonlítható: a valószínűségszámítással a tiszta racionalitás által eszményített „igen” és „nem” mellett a geometriai igényű „talán” nyer polgárjogot a megismerésben.¹⁰ A két gondolkodó által képviselt alternatívák játékterében sajátosan elevenedik meg a megismerés „'mindent vagy semmit' dolga”¹¹ és a köztes ismeret problémája. Descartes evidencia-kritériuma valamennyi tudományos szigor-

⁷ Vö. B. Pascal: *A geometriai gondolkodásról és a meggyőzés művészetéről* (Pavlovits Tamás fordítása). In: Uő.: *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*. Osiris Kiadó, Bp., 1999. 35-75.

⁸ Descartes módszere kapcsán lásd: R. Descartes: *Értekezés a módszerről*. Id. kiad. 30. (Második rész, 505-520. szakasz.) *A geometriai gondolkodásról...* című tanulmány vonatkozásában pedig lásd legfőképp: Uő.: *Írások a szerelem szenvedélyéről...* Id. kiad. 40-43.

⁹ B. Pascal: *A la très illustre Académie parisienne de science*. In: Uő.: *Œuvres complètes*. Id. kiad. 102.

¹⁰ Unamuno a következőképpen fejezi ki ezt a sajátos fejleményt: „A valószínűségszámítás nem más, mint (...) az irracionalitás racionalizálása.” Miguel de Unamuno: *A kereszténység agóniája* (Scholz László fordítása). Kossuth Kiadó, Bp., 1997. 80.

¹¹ Vö. Christopher Westbury: *A valószínűség-elmélet* (Pesthy Gábor fordítása). In: John Brockman (szerk.): *Az elmúlt 2000 év legfontosabb találmányai*. Vince Kiadó, Bp., 2001. 56. A kifejezés kizárólag az evidenciát elfogadó belátás kétállapotúságára utal.

ral tárgyalandó kérdés kapcsán a „mindent vagy semmit” kétállapotúságát tételezi. A belátás vagy megtörténik, vagy nem – e kettő között nincs pasztelles átmenet, amint ez a *módszer* első szabályából is világosan tükröződik: „soha semmit ne fogadjak el igaznak, amit nem evidens módon ismertem meg annak.”¹² Ezzel szemben Pascal újszerű perspektívát kínál a megismerés, egyszersmind a racionalitás számára. Rényi Alfréd szerint így is írhatott volna:

„Az emberek azt hiszik, hogy ha valamit nem tudnak biztosan – márpedig biztosan szinte semmit nem tudnak –, akkor nem tudnak semmit. Gondolatmenetem kiindulópontja éppen az, hogy ez tévedés. A részleges tudás is tudás és a részleges bizonyosság is értékes lehet, különösen, ha tudom azt, hogy e bizonyosság milyen fokú. 'Hogyan, hát lehet a bizonyosság fokát mérni, számmal kifejezni?' – kérdezheti valaki. Valóban lehet – válaszolom erre...”¹³

Ugyanez a gondolat tükröződik a 360. töredékből is, amelyben Pascal elveti azt a sztoikusoknak tulajdonított tételt, miszerint „akik nem állnak a bölcsesség legmagasabb fokán, mind egyformán esztelenek és erkölcstelenek, hasonlatosan azokhoz, akik kétujjnyira fuldokolnak a víz színe alatt”. Emellett – miként például a 72. fragmentum részletesen fejtegeti – az ember világegyetemben elfoglalt köztes helyzete is a köztes ismeret megragadására teszi őt képessé.¹⁴

Mindezeknek megfelelően Pascalnál a valószínűség valóban a legfundamentálisabb igazságok keresésének és megragadásának eszközévé válik.

„Ám valószínű-e, hogy a valószínűség biztosít valamiről?” – léptethetjük tovább elemzésünket a 908. töredék felvetésével, immár a valószínűségi megközelítés prob-

¹² R. Descartes: *Értekezés a módszerről*. Id. kiad. 30. (Második rész, 505. szakasz)

¹³ Rényi Alfréd: *Levelek a valószínűségről*. Typotex Elektronikus Kiadó Kft., Bp., 1994. Forrás: Magyar Elektronikus Könyvtár: www.mek.hu (1. levél) (Megjegyzés: A dolgozatunkban hivatkozott elektronikus kiadványok nem minden esetben teszik lehetővé oldalszámok megadását.)

¹⁴ A megismerés és a racionalitás pascali és descartes-i elgondolásának összevetése természetesen – mint utaltunk rá – igen sokrétű és alaptémánktól messzire vezető kérdéskört takar. Mintegy összegzőképpen Vajda Mihály áttekintő jellegű megfogalmazását idézzük: „Pascal, még ha természet-értelmezésében Descartes-ot követi is, egyike az elsőeknek, akik szembehelyezkednek a napnyugati gondolkodás fő áramával, a mindent legyűrő és megoldó tudományosság gondolatával, s nem keresnek vigaszt – az egyén világban való elveszettségét kompenzáló – az ember természet feletti hatalmának folyamatos kiterjesztésében.” Vajda M.: *Európa fogalma a filozófia történetében* – Retteg, s ezért a természet urává és birtokosává akar válni. Magyar Tudomány, 2004/5. szám. Forrás: <http://www.matud.iif.hu/04maj/05.html>. Összehasonlításunk kapcsán persze kérdéssé tehető, hogy „a mindent legyűrő és megoldó tudományosság gondolata” mint „a napnyugati gondolkodás fő árama” mennyiben köthető Descartes-hoz és mennyiben a karteizianizmushoz, illetve Descartes műveinek értelmezőihez vagy az azokból valamilyen módon inspirációt merítő gondolkodókhoz. Ezzel együtt Pascal Descartes-tal szembeni heves kritikái jogosságának kérdése is felvethető (lásd pl. a 76-79. számú töredékeket a *Gondolatokból*). Mindazonáltal kétségtelen, hogy Descartes műveiben lehetséges kifutásként kódolva volt a szóban forgó radikális tudományosság alternatívája, amely a XVIII. században mindinkább uralkodóvá is vált. Vö. Marie Jean Antoine Nicolas de Condorcet: *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története* (Pödő László fordítása). Gondolat Kiadó, Bp., 1986.; Julien Offray de La Mettrie: *Az ember-gép*. In: Uő.: *Filozófiai művek* (Horváth Henrik és Zigány Miklós fordítása). Akadémiai Kiadó, Bp., 1981.

lematikusabb oldala felé fordulva. Rendelkezzék bár valami akár a legnagyobb valószínűséggel, annak valószínűsége vagy realizálódása még távolról sem biztos, illetve szükségszerű. Sőt, bizonyos szempontból a legnagyobb valószínűséget is nagyobb távolság választja el a *biztostól*, mint a mégoly alacsony valószínűségtől. Az utóbbi esetben csupán mennyiségi, az előbbinél viszont minőségi különbség áll fenn. Legyen bár e magas valószínűség mégoly racionálisan belátott s akár a *tévedhetetlen* matematika módszerével meghatározott, akkor sem teljes, nem éri el a bizonyosságot. Kipótolható-e ez a hiány? Meghosszabbítható-e valamiképpen a valószínűség a bizonyossáig?

Ezeknek a megfontolásoknak a nyomán kerül felszínre a megismerés szükségszerű mozzanata: a hit. „A hit nélkül az ember nem tudja megismerni sem az igazi jót, sem az igazságot”¹⁵ – adja meg Pascal az irányelvszerű választ az iménti kérdésekre a 425. töredék felütésében. Az idézett állítás *Gondolatok*beli jelentőségét jelzi, hogy az egyben egy teljes szerkezeti rész témáját is kijelöli. A valószínűséggel birtokolt bizonytalan ismeretet eszerint a hit egészítheti ki a bizonyossáig: „*Valószínűség*. – Hozzá mindenki tehet, el nem vehet belőle senki” – olvassuk a 913. töredékben is. E tömör kijelentés minden bizonnyal ugyanerre mutat: a megismerésben a valószínűség elvileg objektív, mindenki számára adott elemet képvisel, amiből nem lehet elvenni, hozzátenni viszont lehetséges: az objektív és közös, de részleges ismeretet megjelenítő valószínűség szubjektív síkon hittel egészíthető ki a bizonyossáig.¹⁶ „Nemcsak eszünkkel ismerjük meg az igazságot, hanem szívünkkel is” (282.) – hangzik a megismerés kételemű konstrukciójának antropológiai szempontú megerősítése. „E két feltétel teljesülése esetén nincs hely a kétely számára” – szögezi le az előbbiekkal összhangban *A geometriai gondolkodásról...* című tanulmány is.¹⁷ A megismerés pascali alapképlete tehát ilyen formán írható fel:

$$\text{MEGISMERÉS} = \text{VALÓSZÍNŰSÉG} + \text{HIT}$$

Mindezek tükrében az evidens belátás által kezelhetetlen, a valószínűség révén viszont feltérképezhető tartományokhoz való személyes viszonyulásunkat nevezhet-

¹⁵ A fordítást módosítottam: a „l’homme sans la foi” kifejezés Pödör általi „a hitetlen”-ként való visszaadása erősen pejoratív vallási töltetű jelentést hordoz. Megítélésünk szerint helyesebb a fenti, szó szerinti fordítás, amely a szöveggörnyezetnek is megfelelően a hit megismerésbeli jelentőségét helyezi előtérbe.

¹⁶ Ennek kapcsán Leibnizre is hivatkozhatunk, mint akinek gondolkozása olykor meglehetősen közel kerül Pascaléhoz, így bizonyos mértékig egyfajta értelmezői segédforrásként szolgálhat. Leibniz a fentiekhez hasonló megközelítéssel él, amikor a hitet a valószínűséghez, a *jó észérvek*hez vagy – a teológusokat idézve – a *hihetőség indítóokai*hoz való *hozzájárulásként* határozza meg, egyszersmind erőteljesen megkülönbözteti a megfontolást nélkülöző *rajongástól*. Vö. Gottfried Wilhelm Leibniz: Újabb értekezések az emberi értelemről (Boros Gábor, Kékedi Bálint, Moldvay Tamás, Sallay Viola fordítása). L’Harmattan Kiadó–Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Bp., 2005. 456., 466., 487., 489. A hit tiszta racionalitáson túlmutató s azt kiteljesítő jellege szempontjából felidézhető itt Kierkegaard kifejezése is: „a hit mozdulata” mint „utolsó mozdulat”. Vö. Sören Kierkegaard: *Félelem és reszketés* (Rácz Péter fordítása). Göncöl Kiadó, Bp., 2004.² 39–40., 62–63.

¹⁷ B. Pascal: *Írások a szerelem szenvedélyéről...* Id. kiad. 63.

jük hitnek. A valószínűség tárgya a hit révén mintegy valóságossá válik szubjektív síkon – azaz a hitet gyakorló valóságosnak tekinti azt.

A megismerést a valószínűség és a hit kettőseben azonosító konstrukció egyben hathatós válasz a régi filozófusi ellenvetésekre, melyeket Montaigne-t idézve Pascal így summáz: „a valószínűségek mindkét oldalon egyenlők lévén, sohasem tudhatjuk biztosan, miben higgyünk.”¹⁸ A valószínűség egzakt megragadására tett pascali kísérletek többek között éppen azt hivatottak megmutatni, hogy a szembenálló valószínűségek nem feltétlenül egyenlők, így mégiscsak rendelkezhetünk megalapozott elképzeléssel arról, miben higgyünk.

Egy további, implicit sajátossága lehet Pascal episztemológiai megközelítésének, hogy a hit révén nemcsak szubjektív síkon válhat valóságossá a hitt dolog, hanem ténylegesen is realizálódhat. A hit ilyenkor nemcsak meghosszabbítja, hanem aktivizálja, működésbe hozza a fennálló valószínűséget. Tudományos sikerek sokasága igazolja mintegy metodikailag a pascali felfogást, azaz a hit nélkülözhetetlenségét a megismerésben. „Vagy talán a fizikus, a vegyész nem ugyanilyen *fogadásból* indul-e ki, amelyet arra köt, hogy a világmindenség tanulmányozott szektora törvényszerű?” – mutat rá lényegében ugyanerre a sajátosságra Goldmann is, a fogadás-érven keresztül.¹⁹ „A homályos sejtelmeket nem mellőzhetjük, nélküle a tudomány lehetetlen lenne, nélküle a természet törvényeit nem fedezték volna fel s a felfedezett törvényeket sem tudták volna hasznosítani.”²⁰ Számos, részadatok vagy töredékes ismeret nyomán támadt, utólag zseniálisnak bizonyult megsejtés csak a hipotéziséhez rendíthetetlen hittel ragaszkodó tudós gyakran tévedésektől, zsákutcaiktól sem mentes hősiess küzdelme révén válhatott bizonyossá (különösen tiszteletreméltó az önmagukon kísérletező, önmagukat például szándékosan megfertőző orvosok hite). Ezek az esetek kézzelfoghatóvá teszik, hogy a hit ténylegesen is képes hidat verni a *valószínű* és a *biztos* között tátongó szakadék fölé. Rávilágítanak egyszersmind a hit gyakorlati, konstruktív jelentőségére, eszköz és módszer jellegére. Igen kifejező ebből a szempontból, hogy a különböző érdemeknek járó *hóдолат* típusokat felsoroló 332. töredék szerint míg a *bájn*nak *szeretet* s az *erő*nek *félelem*, addig a *tudás*nak *hitel* jár. A fentiek fényében ugyanakkor a megismerés időbeliségének aspektusa is megnyilatkozik. Egy adott valószínűség belátása és hittel való kiegészítése lehet pontszerű esemény, azonban ezzel nem feltétlenül zárul le a megismerés. Amint a hipotézisében hívó, azt továbbkutató tudós példája is jelzi, a valószínűség változhat, sőt akár realizálódhat is a kutatás előrehaladtával. A megismerés ilyen módon értelmezhető folyamatjellegét érzékelteti a 908. töredék is, amikor az „*Am valószínű-e, hogy a valószínűség biztosít valamiről?*” felüti kérdést követően „az igazság össze keresése” köztes, dinamikus állapotát jelöli meg a lelkiismeret nyugalmanak forrásaként.

¹⁸ B. Pascal: *Beszélgetés de Saci úrral Epiktétoszról és Montaigne-ről* (Pavlovits Tamás fordítása). In: Uő.: *Írások a szerelem szenvedélyéről...* Id. kiad. 84.

¹⁹ Lucien Goldmann: *A rejtőzködő isten* (Pödör László fordítása). Gondolat Kiadó, Bp., 1977. 155.

²⁰ Henri Poincaré: *Tudomány és föltevés* (Szilárd Béla fordítása). Az MTA Filozófiai Kutatóintézetének Akadémiai-Filozófiai Szabadegyeteme, *A valószínűség-számítás* című alfejezet. Forrás: <http://www.fil.hu/uniworld/egyetem/restricted/filtort/Poincare/tizenegyedikfejezet.htm>

A hit Pascal szerinti szerepe azonban nemcsak a megismerés teoretikus, illetve tudományos síkján mutatkozik meg. A 252. töredékben például a legáltalánosabb vélekedések területe kerül elő: „Ki bizonyította be, hogy holnap is nap lesz, és hogy meg fogunk halni? Pedig van-e ennél elfogadottabb valami?” Az ilyen jellegű felfetések az a meglátás szüremlik át, hogy a mindennapi élet evidenciái mögött, ha többnyire nem is tudatosultan, de szintén a hit lappang: „Hiszen semmi sem bizonyos (...); mert az nem bizonyos, hogy megérjük [a holnapot – P. Z.], az azonban bizonyára lehetséges, hogy nem érjük meg” – mutat rá a 234. töredék is a köznapi evidenciáink ténylegesen bizonytalan, de öntudatlanul is bizonyosnak hitt voltára. A 91. fragmentum a következőképpen részletezi az ezzel összefüggő gondolkodásmódot: „Ha azt látjuk, hogy valamely esemény mindig egyformán bekövetkezik, természetes szükségzerűsége következtetünk belőle, mint arra, hogy holnap is nap lesz stb.”²¹ Mindez azt világítja meg, hogy amikor hétköznapi tennivalóink tervezgetése során nem állítjuk élére filozófusi pedantériával az olyan jellegű kérdéseket, hogy „Vajon holnap is fel fog-e kelni a Nap?”, akkor valójában a hit által biztosítjuk a mindennapok élıhetőségét és hőmpölygését. Egészen radikálisan fogalmazza ezt meg a 72. töredék, amikor az emberről, természetes ismereteire utalva állítja: „csak úgy létezhet, ha hisz bennük.”

Végso soron tehát – ha különböző szinten is, de – mindenki Hegel skolasztikusának dilemmájával kell hogy szembenézzen, aki az anekdota szerint kijelentette, hogy *nem akar vízbe menni mindaddig, amíg nem tanult meg úszni*.²² A megismerést úgy kell elkezdenünk – avagy, mondhatnánk, úgy kell a vízbe mennünk –, hogy nincs bizonyosságunk. Ilyen módon elkerülhetetlenül valamiféle bizalmat kell táplálnunk a megismerés, illetve a megismerni kívántak irányában, azaz így vagy úgy, de hinnünk kell.

A hit pascali felfogása nem új a gondolkodás történetében. Bizonyos mértékig párhuzamba állítható az egész skolasztikus tudománynak is programot adó ágostoni „credo ut intelligam”²³ (hiszek, hogy értsek) eszméjével. Ágoston ugyanis – miként ezt például az alábbi idézet tanúsítja – szintén a megismerés feltételének tartotta a hitet:

„Mennyi temérdek dolgot elhiszek, pedig egyiket sem látom, s nem voltam ott, amikor történtek. Mennyi ilyen adat van a világtörténelemben,

²¹ Megjegyezzük, hogy a 91. töredék arra is rávilágít, hogy az indukciót alkalmazó, illetve a kísérleti eredmények reprodukálhatóságával bizonyító tudományok terén szintén a pascali hitfelfogás érvényesül, minthogy semmiféle logikai kényszer nem áll fenn abban a tekintetben, hogy a százszor demonstrált kísérlet százegyedszer is ugyanolyan eredményre vezet-e. Jellemző, hogy az idézett töredék így folytatódik és zárul: „A természet azonban gyakran meghazudtol bennünket, nem válik saját szabályainak rabszolgájává.”

²² Vö. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vallásfilozófiai előadások* (Csikós Ella, Czirják József, Nyizsnyánszki Ferenc, Rózsa Erzsébet, Szívós Mihály, Zoltai Dénes fordítása). Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 2000. 28.

²³ „Credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus.” Vö. Szent Ágoston: *Értekezés János evangéliumáról (Tractatus in Sanctum Johannem)* 40,9. A mű angol nyelven, John Gibb fordításában elérhető a következő címen: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf107.iii.xli.html>.

az országok és városok történetében, aminek mind nem voltam tanúja; mennyit elhiszek barátaimnak, az orvosoknak, s általában az embereknek, s ez így van jól, mert e bizalom nélkül mozdulni sem tudnánk az életben.”²⁴

Amint ezt érintettük már, Pascal a megismerés és a hit nagy múltú összefüggését egészen a racionalitás és irracionalitás²⁵ hagyományos filozófiai fogalmainak átértékeléséig futtatja ki. „Két véglet: kizárni az értelmet, csak az értelmet fogadni el” – utal a 253. töredék is a hitet szervesen magában foglaló újszerű rációeszmenyre. Pavlovits Tamás megfogalmazásával élve, Pascalnál „bensőséges kapcsolat van (...) a racionális és a nem-racionális között”.²⁶ A megismerést a valószínűség és a hit kettősével azonosító pascali konstrukcióban az egzakt valószínűség ambivalenciája tulajdonképpen a hitnek is ambivalenciát s vele racionalitást kölcsönöz. A tiszta rációfelfogás oldaláról a hit nem egyeztethető össze az ésszel, sőt ellentmondásos, hiszen általa a nem bizonyítottat bizonyosként kezeljük. A pascali hitfogalom azonban túllép ezen a típusú racionalitáson: a hit, egyedül lévén képes az evidencia lenyomatát őrző valószínűséget kiteljesíteni, maga is racionálissá, sőt egyfajta kognitív csúcsmozzanattá lép elő.

„Vagyis a tiszta racionalizmus abban téved, hogy meg lehet úszni a világ dolgairól való gondolkozást a kockázat – a szakadék átugrása – nélkül: akár vallásos ez a kockázat, akár tudományos vagy világi. Ma ez a gondolat már minden tudományfilozófia velejárója, a kockázat a felfedezések, új paradigmák megjelenésével legalább annyira nő, mint az entrópia. (...) Tény helyett csak valószínűségek vannak, rizikó és fogadás együtt adják ki a gondolat, a tett és a lét értelmét. Ami kevés, mondhatnám, szomorú. Mert az ember védtelenségéről és teremtkészségéről szól egyszerre. (Valamint – a pascali közvetítésattitúd másik oldala szerint – innen adódik a hit keresése.) De mindkettő bizonytalan – bizonyosság nincs. Legalábbis az a fajta bizonyosság, amit az akkori, majd későbbi racionalizmus remélt etablirozni. Nincs bizonyosság, de az eredmény mégsem irracionális: a bizonyosság helyett sorsunk a *választás szabadsága*. Ez már végképp modern észjárás...”²⁷

Valószínűség és hit, vagy ha úgy tetszik, racionalitás és irracionalitás különös szimbiózisba kerül tehát a *Gondolatokban*: a valószínűség megalapozza a hitet, a hit ki-

²⁴ Szent Ágoston vallomásai (dr. Vass József fordítása). Szent István Társulat, Bp., 1995. 139.

²⁵ Az „irracionalitás”, illetve az „irracionális” kifejezés helyett a „nem racionális” kifejezés is megfelelő, mivel a vázolt kontextusban nem ésszerűtlenségről vagy észellenességről van szó, hanem a bizonyítás, a logikai belátás hatókörén való kívül esésről.

²⁶ Pavlovits Tamás: *Leçon de thèse*. Különbség, 2006. április, 2. Forrás: http://www.staff.u-szeged.hu/~pavlo/media/text/pavlovits_tamas_lecon_de_these.pdf

²⁷ Almási Miklós: *Egy rosszkedvű játékos*. Mozgó Világ, 2004/2. Forrás: http://www.inaplo.hu/_mut/full_forras_datum256.html

teljesíti a valószínűséget. Racionalitás és irracionalitás (nem-racionalitás) kapcsolódik itt össze s alkot szerves egységet, hogy egy újszerű rációélmény derengésében mindeztől ésszerűnek minősüljön. Ez a szintézis egyúttal feloldást kínál a Pascalt racionalista és irracionalista gondolkodónak látó elemzők végletes szembenállására is, akik az iménti egység egyik, illetve másik pólusára irányuló töredékeket ragadják meg.²⁸ „A hit és ráció szembeállítását a korabeli gondolkodás indokolja, és meg is található a ráció–sentiment megosztásban. De Pascal gondolkodását jobban értjük, ha mindkettőt egy egész részének tekintjük.”²⁹

A fentiek szerint kikerekedő hitfogalom távolról sem azonos azzal a fajta hittel, amelyet nem kis éllel *az értelem vészkiáratának* szokás nevezni. Hit és ész ilyen módon nem állnak szemben egymással, miként ez a nézet mind a filozófiai, mind a köznapi gondolkodásban jelen van. Éppen ellenkezőleg: elválaszthatatlanok egymástól. A valószínűség és a hit csak együtt hatékony, együtt alkot egészet, együtt racionális, „együtt adják ki a gondolat, a tett és a lét értelmét”. Így lesz Pascal egyik legfontosabb gondolati hagyatékává, hogy a „hit ugrása” – mely személyes és szabad mozzanat, mégis elkerülhetetlen ugrás – nem feltétlenül ugrás a sötétbe, hanem „a szakadék átugrása” lehet. A *Gondolatok* apológiája szempontjából ugyanakkor az a jelentősége a megismerést a valószínűség és a hit koegzisztenciájában értelmező pascali megközelítésnek, hogy modellként szolgál a – szintúgy valószínűségen és hiten alapuló megismerésként felfogott – keresztény vallás számára is.

Az ész és a szív dichotómiája mint a valószínűség és a hit ismeretelméleti konstrukciójának antropológiai vetülete

„Nemcsak eszünkkel ismerjük meg az igazságot, hanem szívünkkel is” – üthetjük le fejezetünk alaphangját a 282. töredék kezdősorával. Ebben a részben azt kívánjuk megmutatni, hogy Pascal antropológiai fogalmai terén a megismerés alapképletéhez hasonló kétpólusú konstrukció fedezhető fel. Ez az antropológiai dichotómia első közelítésben az „ész” és a „szív” közismert pascali fogalmaival tájolható be a legvilágosabban. Az alábbiakban amellet érvelünk, hogy az ész és a szív antropológiai síkon megfeleltethető Pascalnál a valószínűség és a hit kéz a kézben járó kettősének. A valószínűség felmérése az észre, a valószínűséget kiteljesítő hit pedig a szívre mutat. Kísérletünk sikere esetén – túl azon, hogy megmutatkozik Pascal antropológiai elképzeléseinek egy eredeti vonása –, további, más szempontú megerősítést nyer a valószínűség és a hit korábbiakban fejtegetett ismeretelméleti összefüggése, illetve a hagyományos értelemben mondott racionalitás és irracionalitás (nem-racionalitás)

²⁸ Goldmann például két olyan elemként említi a Pascalnál található, a rációval kapcsolatos pozitív és negatív magatartást, mint amelyek állandó koegzisztenciában vannak a *Gondolatok*ban. Az egyik és a másik elemet megragadó értelmezések viszonylatában a Pascalt Descartes-tal és Kierkegaard-ral rokonító értelmezésekről beszél, és – a fentiektől eltérő megfontolást követve ugyan – egyaránt elutasítja ezeket. Vö. L. Goldmann: *A rejtőzködő isten*. Id. kiad. 29-30.

²⁹ Tordai Zádor: *Gondolatolvasás – Az értelmek lehetőségei*. In: B. Pascal: *Gondolatok* (Pödör László fordítása). Gondolat Kiadó, Bp., 1978. 430. (Utószó)

pascali szintézise, összességében pedig a *Gondolatok* belső koherenciájának egy újabb jele kerül felszínre.

A 282. töredék idézett kezdősora egyértelműen azonosítja a megismerésben szerepet játszó két antropológiai tényezőt. Pontosabban, Pascal fogalomhasználatát követve, „a lélek két fő képességét” kell említenünk, „amelyek beleegyezésre bírnak bennünket”.³⁰ Azért indokolt a *két fő képesség*ként történő pontosítás, mert az „ész” (la raison) és a „szív” (le coeur) pascali fogalmainak jelentősége nem az, hogy a kognitív fogalmakat az emberi szervezet konkrét szerveihez kössék (aminek feltételezése az anatómiai jelentést is hordozó szív kapcsán még kézenfekvőnek tűnhetne, de az ész és a hasonló, anatómiailag határozatlan kifejezések esetében már problémássá válik). Az antropológiai fogalmak jelentősége abban áll, hogy egyáltalán jelzik az adott képességek létezését, valamint funkcionális különbözőségüket és egymással való kapcsolatukat.

Pascal az „ész” és a „szív” mellett további jellegzetes fogalmakat is alkalmaz, amelyek jelentéstartalma átfedésben van ezek jelentéseivel. A jelentésbeli rokonság megállapítására elsősorban a szóban forgó kifejezések előfordulásának szövegkörnyezete és időnként a közöttük lévő természetes rokonértelműség (például ész és értelem) vezetnek el. Különleges nyomatékot ad továbbá felvetésünknek, hogy a hivatkozott kifejezések gyakran ugyanúgy párosával jelennek meg a szövegekben, mint az ész és a szív, ezen túlmenően pedig az is meglátásunkat igazolja, hogy különféle kombinációkat alkotnak egymással, vagyis maguk között felcserélhetők.³¹ A következő fogalompárokat említhetjük tehát: ész (*la raison*) és szív (*le coeur*) (100., 277-278., 282.), szellem (*l'esprit*) és szív³² (185., 283., 287-288.), értelem (*l'entendement*) és akarat (*la volonté*),³³ érvelés (*le raisonnement*) és akarat,³⁴ szellem és akarat³⁵ (460.), gondolkodás (*la pensée*) és akarat (340.), szellem és vágy (*le désir*),³⁶ ész és szeszély (*le caprice*),³⁷ ész és szenvedély (*la passion*) (233., 412-413.), ész és megszokás (*la coutume*) (245.), meggyőzés (*convaincre*) és tetszés (*agréer*),³⁸ meggyőződés (*la créance*) és gyönyör (*le plaisir*),³⁹ ész és a romlott akarat óhaja (*volonté corrompue*

³⁰ B. Pascal: *A meggyőzés művészetéről*. Id. kiad. 60., 62. Lásd még: 61. („l'âme (...) ses deux principales puissances”)

³¹ A felcserélhetőség teljesen egyértelműen kitűnik például az értelem és akarat, valamint a szellem és szív kapcsán: Pascal *A meggyőzés művészetéről* című tanulmányában „a lélek két kapujának” bemutatása során visszautal egy korábbi mondatára, ám míg a hivatkozott mondatban *értelmet* és *akaratot* említ, addig a hivatkozásban szellem és szív szerepel. Vö. B. Pascal: *A meggyőzés művészetéről*. Id. kiad. 60., 61. Később pedig – ugyanebbe a gondolat sorba illesztve – *a mindenki által elfogadott igazságokat* és *a szív vágyait*, majd *a meggyőződést* és *a gyönyört* említi (i. m. 62., 63.). Hasonlóképpen a szív és az érzelem (megérzés) kapcsán lásd még pl.: I. m. 281.

³² I. m. 60., 61., 63.

³³ I. m. 60.

³⁴ Uo.

³⁵ I. m. 62.

³⁶ Uo.

³⁷ I. m. 63.

³⁸ Uo.

³⁹ Uo.

désire),⁴⁰ ész és érzelem (*le sentiment*) (95., 252., 282.), ész és ösztön/megérzés (*l'instinct*) (344., 282.), ész és érzékek (*les sens*) (82.), ismeret (*la connaissance*) és érzelem (*le sentiment*),⁴¹ okítás (*instruire*) és hevítés,⁴² megalázkodás/megalázás/leszállítás (*rabaisser*) (283.), szellem és szeretet (*la charité*) (283.).

Nem állítjuk, hogy a felsorolt fogalompárok egy az egyben megfeleltethetők egymásnak, kétségtelennek tűnik azonban, hogy releváns konvergencia van közöttük. Ezt erősíti az is, hogy Pascal egyenesen rendeket állít fel az ésszel és a szívvel címezve (pl. 283., 460. 793.).⁴³ A rendekre tagolás – túl azon, hogy újabb markáns megnyilatkozása az ész és a szív pascali kategorizálásának – önmagában is tágabb fogalmi tartományt sugall. A rend a rendszer és a komplexitás jelentését hordozza, ami jellemzően valamilyen szempontból összetartozó fogalmak gyűjtőfogalma.

A hivatkozott szakaszok első olvasása nyomán is kézenfekvőnek tűnik, hogy a megismerés aspektusából az ész és rokonfogalmai az objektív, racionális belátás, míg a szív és rokonfogalmai a szubjektív elfogadás, illetve a nem-racionalitás jelentéstartománya felé konvergálnak. Vizsgáljuk meg közelebbről mindkét antropológiai oldalt!

A valószínűség a megismerésen belül – amint a korábbiakban megmutattuk – az objektív, racionális komponenst képviseli. A valószínűség egzakt meghatározását az ész végzi. A szigorú értelemben vett észhasználat elvileg ugyanolyan körülmények, illetve bemeneti adatok esetén ugyanolyan eredményekhez vezet.⁴⁴ További sajátossága ennek az aktusnak, hogy az eredménye közölhető, egyértelműen és teljességgel átadható másoknak logikai állítások vagy számok formájában (szemben a megismerés személyes komponensével, ami által az egyes személy számára bizonyossá válik a hit valamely tárgya – például a *tüzes éjszaka* élménye a mégoly magas hőfokú leírását⁴⁵ olvasva sem lehet tökéletesen a mienk). A valószínűség meghatározása mint az evidens – avagy a geometriai – belátás körébe tartozó aktus, valamint az ész közötti közvetlen megfeleltetést demonstrálják például a következő szövegrészek: „A

⁴⁰ Uo.

⁴¹ Uo.

⁴² Pódör László fordításában.

⁴³ Megjegyezzük, hogy Pascal valójában három rendről beszél: a test, a szellem és a szív rendjéről, azonban a megismerés szempontjából az utóbbi kettő a releváns. (A test és az értelem rendje együttes említésére lásd pl. a 72. töredéket, valamint: B. Pascal: *Levél a svéd királynő öfelségének* (Tímár Andrea fordítása). In: Uő.: *Írások a szerelem szenvedélyéről...* Id. kiad. 269-272. Megjegyezzük továbbá, hogy a pascali három rend fontos párhuzamot sejtet a Pál apostol leveleiben olvasható hármastagolással, azaz a *sarkinos* (vagy *sarkikos*), a *psychikos* és a *pneumatikos anthropolos* fogalmával (lásd: *Korinthuszi I. levél*, 2:14-15, 3:1, 3 stb.).

⁴⁴ Pascal – a tárgyalt megkötésekkel – ezen a ponton is közel áll Descartes-hoz, aki az *Értekezés* híres sorainak bizonyossága szerint éppen erre az általános képességre alapította *módszerét*: „A józan ész az a dolog, amely a legjobban oszlik meg az emberek között, mert mindenki azt hiszi, hogy annyit kapott belőle, hogy még azok sem szoktak maguknak többet kívánni, mint amennyijük van, akiket minden más dologban csak igen nehéz kielégíteni. (...) A képesség, amelynél fogva helyesen ítélünk (...) – s tulajdonképp ez az, amit józan értelemnek vagy észnek nevezünk –, természettől fogva egyenlő minden emberben...” R. Descartes: *Értekezés a módszerről*. Id. kiad. 15. (*Első rész*, 20-25. szakasz).

⁴⁵ B. Pascal: *Mémorial / Emlékirat* (Tímár Andrea és Pavlovits Tamás fordítása). In: Uő.: *Írások a szerelem szenvedélyéről...* Id. kiad. 21.

szellem alapelvei azok a természetes igazságok, amelyeket mindenki egyaránt ismer, mint például 'az egész mindig nagyobb a résznél'";⁴⁶ „a geometria az ész feladatköre” (4.). A fentieket Coleman megfogalmazásával összegezhetjük és vezethetjük át a másik komponens, a hit, illetve a szív tárgyalásához: „Pascal ismételtelen felbukkanó nézete az elméről, hogy az egy szenvtelen gép vagy számológép, ami szükséges, de nem elegendő az igazság eléréséhez.”⁴⁷

A valószínűséget megtoldó hit a megismerés személyes, szubjektív oldala, aminek működése nem írható le olyan egyértelműséggel, mint az észé.⁴⁸ A hit a szív rendjébe tartozik. Az „intuitív-emocionális hatáskörű szív”⁴⁹ és a rokonfogalmi által megjelenített antropológiai komponens – Moriarty megfogalmazásával élve – szintén „kognitív dimenzióval rendelkezik, ami nem a diszkurzív érvelésen alapuló közvetlen percepció”.⁵⁰ A hit mozzanata, valamint a szív és rokonfogalmi közti megfeleltetésre ugyancsak egyértelmű idézeteket hozhatunk: „a hit (...) a szívben él” (248.); „Hitünket tehát meg kell alapoznunk az érzelemben” (252.); „Az akarat a hívés egyik legfőbb irányítója” (99.).

A fentiek egyfajta összegzéseként idézhetjük a Pascal nővérétől származó alábbi részletet, amely egyszerre utal az ész és a szív sajátosságaira, emellett abba is bepillantást nyújt, hogy Pascal milyen céltudatosan igyekezett figyelembe venni e sajátosságokat:

„Az ékesszólást eszköznek fogta fel a dolgok érthető közlésére, s hogy mindazok, akikhez szólunk, megerőltetés nélkül és örömmel tegyék magukévá azokat. Úgy fogta fel továbbá, hogy e művészet a megszólított elméje és szíve, valamint az alkalmazott gondolatok és kifejezések közötti helyes elrendezésben áll, ahol is az arányok csupán a gondos szerkesztés révén illeszkednek egymásba. Ezért tanulmányozta oly behatódan az emberi szívet és elmét: tökéletesen ismerte annak minden zegzugát.”⁵¹

⁴⁶ B. Pascal: *A meggyőzés művészetéről*. Id. kiad. 62.

⁴⁷ Francis X. J. Coleman: *Neither angel nor beast – The life and work of Blaise Pascal*. Routledge & Kegan Paul, New York and London, 1986. 173.

⁴⁸ Vö. pl. B. Pascal: *A meggyőzés művészetéről*. Id. kiad. 65.

⁴⁹ Kardos István: *A rejtőzködő Pascal*. Világosság, 1981/ 4. 205.

⁵⁰ Michael Moriarty: *Grace and Religious Belief in Pascal*. In: Nicholas Hammond (szerk.): *The Cambridge Companion to Pascal*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003. 161. Hasonló meghatározást találunk a szív kognitív szerepét illetően Marvin Richard O'Connell: *Blaise Pascal – Reasons of the Heart* című művében is: „Pascal szótárában a szív egy külön terminus, amely nem egyszerűen érzéseket vagy érzelmeket jelent, de beleértést, intuíciót is – az azonnali felfogását és megértését olyan dolgoknak, amelyek birtokunkban vannak, anélkül hogy meg tudnánk magyarázni a hozzájuk vezető utat.” Marvin Richard O'Connell: *Blaise Pascal – Reasons of the Heart*. William B. Eerdmans Publishing Co., 1997. 11. (Foreword)

⁵¹ Mme Gilberte Périer: *Fivérem, Blaise Pascal* (Csabai Tamás fordítása). In: B. Pascal: *A korai keresztények összevetése a mai keresztényekkel – és egyéb kisebb művek*. Aeternitas, Felsőörs, 2005. 101. Vö. B. Pascal: *A meggyőzés művészetéről*. Id. kiad. 63.

Fontosnak tartjuk külön is hangsúlyozni, hogy az ész és a szív Pascalnál alapelvéleg kooperatív viszonyban vannak egymással, amiként a valószínűség és a hit is kölcsönösen kiegészítik egymást a megismerés során. Ilyen módon a *Gondolatok* antropológiai fogalmai terén is azonosítható az objektivitás és a szubjektivitás, avagy a racionalitás és nem-racionalitás pascali szimbiózisa. Karakteres példaként szolgál erre a következő kijelentés:

„Azon dolgok pedig, amelyekben e kapcsolatok egyként megvannak, úgy a mindenki által elfogadott igazságokhoz, mint a szív vágyaihoz, hatásukat tekintve oly bizonyosságra tesznek szert, hogy a természetben semmi sem versenyezhet velük.

Ellenben azok, amelyek nem kötődnek sem meggyőződésünkhöz, sem gyönyörünkhöz, haszontalanok, hamisak és tökéletesen idegenek számunkra.

E két feltétel teljesülése esetén nincs hely a kétely számára.”⁵²

Noha a kapcsolódó szövegek nem hagynak kétséget afelől, hogy a meggyőződésre jutásban a szívé a végső szó, a vázolt ideális kooperáció tükrében hibát követnénk el, ha valamiféle romantikus olvasatnak engedve Pascalban a szív bajnokát, a *kisztűlű ración* átlépő grandiózus érzelmek hirdetőjét fedeznénk fel.

„A 'coeur' fontosságának hangsúlyozása közben – állítja hasonlóképpen Coleman – távol áll Pascaltól az ésszerűtlenség ügyének ünneplése, magára hagyva az értelem és az érzelem erőszakos elválasztását, ami oly uralkodóvá válik a XVIII. századi angol filozófiában, főleg Hume-nál.”⁵³

A szív kitüntetett szerepét az egyén szempontjából az adja, hogy – amint ezt részletesen megmutattuk – a megismerésben avagy a *beleegyezés*ben a szív képviseli a személyes komponenszt, a mindenki számára belátható racionális alaphoz (a valószínűséghez) történő szubjektív hozzájárulás – avagy éppen annak elutasítása – formájában. Jellemző, hogy a szív már azon a szinten eldöntheti a kérdéseket, hogy egyáltalán bejuthatnak-e az észérvek az értelem ítélőszéke elé. Az egyén döntésének egysediségét tehát a szív testesíti meg. Ilyen megközelítésben azt is mondhatnánk: a szív maga az ember.⁵⁴

⁵² B. Pascal: *A meggyőzés művészetéről*. Id. kiad. 62-63.

⁵³ F. X. J. Coleman: *Neither angel nor beast...* Id. kiad. 181.

⁵⁴ „Azon elvek, amelyekről a gyönyör függ, korántsem biztosak és szilárdak, hanem mindenkiben különbözőek, és az egyes individuumon belül is oly változékonyságot mutatnak, hogy semmivel sem különbözik jobban két ember egymástól, mint valaki saját magától két különböző időpontban. A férfinak más szolgál öröme, mint a nőnek, más a gazdagnak, mint a szegénynek, más élvezetnek hódol a fejedelem, a zsoldos, a kereskedő, a polgár és a paraszt, másnak az öregek, mint a fiatalok, másnak az egészségesek, mint a betegek, ráadásul a legkisebb külső hatás is megváltoztatja őket.” B. Pascal: *A meggyőzés művészetéről*. Id. kiad. 64-65.

Az emberben dúló belháború (412.), azaz a szív és az ész Pascal szcenírozta – a későbbi olvasóban olykor szentimentális képzeteket keltő – konfrontációjának helyes értelmezéséhez meglátásunk szerint a „concupiscentia” fogalma, vagyis az emberi természetnek az ősbűn elkövetése nyomán bekövetkezett örökletes megromlásáról szóló (Pascal által is vallott) bibliai és ágostoni tana jelenti a kulcsot.⁵⁵ A concupiscentia mind az ész, mind a szív területén érezteti hatását, ám Pascal megfogalmazásából az világlik ki, hogy a nagyobb romlást az utóbbi szenvedte el:⁵⁶

„Mindezek az igazságtól meg az észtől oly idegen hajlamok természet-től fogva benne gyökereznek a szívében [ti. minden ember szívében – P. Z].” (100.)⁵⁷ „Az önkényes lélek (...) azzal kérkedik, hogy cselekedeteiben egyedül az ész szavára hallgat, valójában egy gyalázatos és okatlan választás révén a romlott akarat óhaját követi, bármily ellenállást is tanúsítson vele szemben a tisztán látó szellem.

Ilyenkor tehát a lélek kétes ingadozásba kezd igazság és gyönyör között, az egyik oldalról az ismeret, a másiktól az érzelm szál harcba, ám a küzdelem kimenetele felettébb bizonytalan.”⁵⁸ „[Noha az emberek által igazságnak elfogadandó dolgok – P. Z.] a szellem és a szív kapuin át léphetnek a lélekbe, (...) igen kevés jut oda a szellem által, míg az akarat kiszámíthatatlan szeszélye révén tömegével fogadnak el igazságokat az emberek anélkül, hogy az értelem beleegyezését adná.”⁵⁹ „Az emberi érvek meggyőző erejét szinte soha nem bizonyító erejük, hanem inkább kellemességük adja. (...) Szinte csak abban hiszünk, ami elnyeri tetszésünket. (...) Mintha csak a hitet a kellemességtől kellene függővé tenni.”⁶⁰ „De legalább azt vegye észbe, hogy képtelen hinni, hiszen értelmére erre indítja, és mégsem képes rá. Igyekezze hát, de ne azon, hogy a (...) bizonyítékokat gyűjtse meggyőzésére, hanem szenvedélyeinek a leküzdésén. (...) Szenvédélyei (...) jelentik a maga számára a legnagyobb akadályt.” (233.)

„Csalárdabb a szív mindennél, és gonosz az; kicsoda ismerhetné azt?” – idézi Pascal Jeremiás könyve 17:9 szakaszát a 682. töredékben, amelyet akár összegzésként is illeszthetünk a felsorolás végére.

A kapcsolódó szakaszok világosan kifejezik, hogy ez a negatív örökség az élet legkülönbözőbb területein érezteti a hatását. Például abban érhető tetten, amikor va-

⁵⁵ Pascal mindezt a „la concupiscence” kifejezéssel jelöli a legközvetlenebbül, ezen kívül többféleképpen is utal rá.

⁵⁶ Az ész megromlására nézve idézhetjük pl. a következő kifejezéseket „a szépséges, megromlott józan ész” (294.), „az érvelés gögös hatalma”. B. Pascal: *A meggyőzés művészetéről*. Id. kiad. 60.

⁵⁷ Az eredeti szövegben az „ész” kifejezéshez nem kapcsolódik jelző, szemben a magyar fordítással, ahol „józan ész” szerepel.

⁵⁸ B. Pascal: *A meggyőzés művészetéről*. Id. kiad. 63.

⁵⁹ I. m. 61.

⁶⁰ I. m. 60-61.

laki a legmasszívabb érveket is elengedve füle mellett, kontrollálatlan vágyaitól vezetve cselekszik. Ilyenkor „az akarat, amelynek az egyik jobban kedvére van, mint a másik, megakadályozza a szellemet abban, hogy tekintetbe vegye a neki nem tetsző tulajdonságokat” (99.).⁶¹

A concupiscentia eszméje egyben arra is magyarázatot ad, miért beszél Pascal a szívről és rokonfogalmairól hol emelkedett, hol elmarasztaló hangnemben, illetve miért fakadhatnak a szubjektív antropológiai komponensből az ember legmagasabb rendű és legalantasabb megnyilatkozásai. A pozitív megfogalmazások – általában a „szív” szerepeltetésével – az ember eredeti, teremtésbeli állapotában megragadható eszményhez kötődnek.⁶² A negatív megfogalmazások pedig – jellemző kifejezéseik például „a romlott akarat óhaja”, „kiszámíthatatlan szeszély”, „az erőtlen akarat, amelyet tisztátalan kötődései megrontottak”,⁶³ de az „üres és (...) szennyes emberi szív” vagy „a szív gonosz hajlamai” (143., 194.)⁶⁴ is illusztris kifejezések – az eltorzult természet átkos örökségének uralmát jelölik, amely az ember veleszületett, mondhatni természetes állapota.

Lezárásként rámutatunk még arra, hogy az ész és a szív, illetve az általuk képviselt funkciók koegzisztenciája fényében érzékletesen nyilatkozik meg az a probléma, amelyet egyebek mellett a pascali apológiának kezelnie kell. Mint láttuk, Pascal elképzelése szerint a megismerés ideális esetben – azaz a concupiscentia jelentette romlás nélkül – is az ész és a szív rendkívül finoman hangolt együttműködésén alapul. A megismerésnek, illetve a döntéshozásnak ez a racionális és nem racionális aspektusokat egyaránt figyelembe vevő – mondhatnánk, modern igényű – modellje ideális esetben sem feltétlenül implikálja azt, hogy ugyanazokban a kérdésekben mindenkinek szigorúan ugyanazokra a véleményekre kellene jutnia. „Mindenki istenként viselkedik, amikor eldönti: 'Ez jó, ez rossz'” (553.) – mutat rá Pascal az ember lehetőségére, egyben felelősségére. A pascali gondolkodásban az is egyértelmű viszont, hogy az ész és a szív működésének, valamint árnyalt kooperációjának az ősbűn miatt bekövetkezett megbolydulása végletesen elmélyíti a megismerés emez eredendő differenciálódását, akár fényévnyi távolságba vetve egymástól és szögesen szembeállítva a véleményalkotásban megnyilatkozó személyes különbözőségeket.

⁶¹ A fordítást módosítottam: a Pödör által léleknek fordított szó helyén az „esprit” kifejezés szerepel, amely a pascali szövegekben való egyéb előfordulásai és az eddigiekben fejtegetett összefüggések alapján inkább a szellem jelentéstartalmát hordozza.

⁶² Vö. pl. a 277. számú töredékkel.

⁶³ B. Pascal: *A meggyőzés művészetéről*. Id. kiad. 60.

⁶⁴ Vö. a 100. számú töredékkel.

MEGJEGYZÉSEK

A MEGALKUVÁST-NEM-ISMERŐ IDEALIZMUS ISKOLÁJÁNAK TERMINOLÓGIÁJÁHOZ

Ha a buddhista ismeretelmélet struktúráit vizsgáljuk, első észrevételként fogalmak és definíciók sokaságával találjuk magunkat szembe. A különféle szövegek terminusai, a különböző iskolák megfogalmazásai és kifejezései sokszor nehéz helyzetbe hozzák mind a keleti filozófiával ismerkedő, nyugati műveltséggel közelítő filozófust, mind a fordítással, szövegek tolmácsolásával kísérletező orientalistát. Nevek és fogalmak sokaságán kell a megismerési rendszerrel ismerkedőnek átrágnia magát. S közben a buddhizmus kapcsán soha nem feledheti el, hogy nem egy európai típusú, gondolati-elemző rendszer szövegeit tartja a kezében, hanem egy, a tudati struktúrát a pusztá tapasztalat irányából megfogalmazó és ezért a hozzá kapcsolódó praxis és átélés nélkül igen nehezen érthető állapotleírást. Kicsit úgy érezheti magát az olvasó, mint egy tájfutó, aki megkapta az útvonal leírását, ám a turistatérképet, amelyen a helynevek szerepelnek, nem osztották volna ki. Mít jelenthet ekkor egy ilyen utasítás: A Vöröspocsolyás-hátnál fordulj a Patai Öt Fenyő Kolostora felé? Az ismeretek közlése mindig adott közeghez szól, feltételezve a háttérismereteket. A buddhista ismeretelmélet definíciói évszázadokon át szigorúan a közösségen belül jelentek meg, fel sem tételezve valamely „külső” olvasót. Ez a „belső” használat az európai kutatók szövegfordításaival tört meg, a buddhizmus tanrendszerét „megismertetve” a széles világgal. Komoly kérdésként jelent meg ettől fogva, hogy mi az, ami a buddhizmusból „érthető”. Vizsgáljuk meg most a mahájána buddhizmus egyik nagy iskolájának, a jógácsárának a rendszerét annak indiai szövegei alapján olyan szemszögből, hogy hogyan épül fel a megismerési út, illetve a definíciók és terminusok miként fogalmazódnak meg a tanrendszer alapszövegeiben.

A jógácsára iskola a buddhizmus mahájána, vagyis a Nagy Szekér irányzatán belül jelent meg, és virágkorát a 4-7. század között élte. Alapító mesterei Maitréjanátha,¹ Aszanga² és Vasubandhu³ voltak. Az irányzat – a buddhizmus addigi iskoláitól eltérően, tanításának nyelvezetét tekintve – a Tudat pozitív megtapasztalására

¹ Maitréjanátha alakja egy érdekes kettősséget hordoz: míg egyes értelmezések szerint egy nagy tudású szerzetes volt, aki Krisztus után ~270–~350 között élt, és hosszas keresés után végre megismertette a szerzetest, Aszangát a valóság végső természetével, addig a mitikus olvasat szerint nem ember volt, hanem maga az Eljövendő Buddha. A Tusita Égben időző Buddha, Maitréja jelent meg, égi kinyilatkoztatással adva meg a jógácsára tanait. Másfelől, ha a „Maitréjanátha” nevet tekintjük, eszünkbe kell jusson a későbbi hagyomány, a *szahadzajána náth-sziddhainak* alakja, akik kimondott, ultra-ortodox jógapraxisuk során érték el a megvilágosodást. A Maitréjanátha neve alatt fennmaradt szövegek a jógácsára iskola alapművei.

helyezte a hangsúlyt, egyfajta különleges „via positiva” irányzatot alakítva így ki a buddhizmuson belül.⁴

Az első megnevezés, amelyet az iskola önmagára alkalmaz, a „jógácsára”, vagyis a jóga-útján-járó. Ezzel az öndefinícióval az irányzat máris igen sokat elárul, hiszen ez a meghatározás formailag a buddhizmustól látszólag külön úton haladó és attól különböző, hindu szellemi alapokon nyugvó önmegvalósítási módszerhez köti az iskolát.⁵ Ám nem szabad itt megfélekednünk arról, hogy buddhista jógáról a buddhizmus minden korszakában beszélhetünk, valamint arról sem, hogy az alapító Sákjamuni felavatott jógamester volt, aki a kor szokásjoga szerint maga is vezethetett volna önálló jógaiskolát. Fontos eleme ennek a definíciónak, hogy a jóga rendszerektől független alap gondolataival is egyiséget mutat:

1. Felismeri a „Tudat” mindent átható, de egyben jelen állapotában összezavarodott és ezért szenvedő mivoltát.
2. Leírja a tudatosság hierarchikusan egymás felett-alatt elhelyezkedő szintjeit, amelyben a tapasztaló tudat képes „ide-oda”, „fel és le” elmozdulni.
3. A tudatállapotok hierarchikus szintjei között feltételezi és megkívánja a fokozatos és óvatos felemelkedést – amelynek a végzése maga a jóga praxisa.⁶
4. A gyakorlat végső definíciójaként a jógát, vagyis az önmagunk feletti uralom megszerzését nevezi meg.

Az iskola másik elnevezése a „*csittamátra-váda*”, vagyis a „tudat-mértékű” „csak-tudat útja”. A *csitta* terminus használatával az iskola ismét a jóga útjához köti önmagát, mintegy utalva a klasszikus jóga alapművére, Patandzsali *Jógaszútrájára*.⁷ Ennek

² Kr. u.: ~300–~370. Aszanga Purusapurában, a mai Peshavarban született. Buddhista szerzetesként először a mûlaszarvasztivádinok tanítását tanulmányozta, később, a mahájánával való megismerkedése után Nágárdzsuna ürességről szóló tanait. Több kanonikus művet is írt, az egyik legfontosabb ezek közül a Jógácsarábhûmisászttra. Külön érdekessége névválasztásának, hogy az aszanga kifejezés a hindu terminológiában a lélek olyan állapotát jelöli, amelyben az felismerte a dolgoktól és a gondolkodástól való függetlenségét és ráébredt arra, hogy csak tiszta tudatosság. A-szanga: Nem-érintett, nem-megköttött.

³ Vasubhandu a Kr. u. 4. században élt, Aszanga fêltestvére volt. Munkássága kiemelkedô a buddhista ismeretelmélet körében. Egyes indológusok, így Frauwallner két azonos nevű szerzôrôl beszélnek – a jógácsára Vasubhandut a 4. században, a szarvasztivádin Vasubhandut az 5. században helyezve el.

⁴ A korábbi buddhista iskolák a tapasztalás elemeinek kiüresítésére helyezték a hangsúlyt.

⁵ Fontos itt megemlíteni, hogy a jóga eredeti jelentésében egyszerűen egyfajta aszketikus megismerési utat jelöl, amelyben a hangsúly, az alkalmazott technikáktól lényegében függetlenül, a személyes megismerés-megtapasztalás aktusára kerül. Bár van filozófiai tartalma, végeredményben filozófia előtti struktúra. Proto-pszichológia, misztika, aszkézis, etika hihetetlenül régi rendszere, amelynek gyökerei jóval az írásbeliség megjelenése elé nyúlnak. Hindu vagy buddhista terminusról ekkor még csíráiban sem beszélhetünk.

⁶ A buddhista világképen belül ez egyrészt mint tudatállapotok egymás-felettsége, másrészt mint szakrális kozmológia jelenik meg, amelyet a gyakorló *megvalósít, megtapasztal és bejár*.

⁷ A szövegnek több magyar fordítása is létezik, így: Baktay Ervin: *Patandzsali „jóga szútrái”*. In: *A diadalmas jóga*. Szukits Könyvkiadó, Szeged, é. n.; Tenigl-Takács László–Farkas Atilla Márton: *Pa-*

kezdősora, mintegy iránymutatásként az egész rendszerre utalóan: *Jogas csitta-vritti niródhah*.⁸ A *csitta* – *csit* szógyökkel,⁹ ebből kiindulva – a „végső”, „tisztá”, „objektív” és „végső valóság” jelentésein keresztül fogalmazza meg a tudatot/tudatosságot.¹⁰ Innen érthető a „csak-tudat” kifejezés is, illetve a „megalkuvást-nem-ismerő-idealizmus” terminusa.¹¹

A harmadik megnevezés a „*vidzsnýána-váda*”, „a tudatosság-útja”. Ez a terminus – *vidzsnýána* – a buddhista alaptanítás legelső rétegéhez köti az iskolát, hiszen az ember öt összetevője eszerint a Forma-Érzés-Érzékelés-Készítetés/Akarat-Tudatosság sorozatában jelenik meg. Egy külön értelmezés szerint ez felfogható egy kibomló struktúraként is, amelyben a *vidzsnýána* definíciója éppen az öt megelőző négy kategória: a tudat(osság) az, ami konvencionálisan formán/formákon, érzésen, érzékelésen, készítésen/akaraton nyugszik, illetve ezekből áll össze. Ez egyfajta „kibomló” tudatosság, amelyet az iskola egy másik kifejtésben a tapasztaló szervekkel való szoros kapcsolat szerint ír le, tapasztaló tudatról beszélve hat területen: a szemhez kapcsolódó látás-tudatosságról, a fülhöz kapcsolódó hallás-tudatosságról, a nyelvhez kapcsolódó ízlelés-tudatosságról, az orrhoz kapcsolódó szaglás-tudatosságot, a testhez kapcsolódó tapintó-tudatosságról és – mert a buddhista ismeretelméleten belül az elme mintegy érzékszervként jelenik meg – a gondolkodáshoz kapcsolódó gondolkodás-tudatosságról. A *jógácsára* iskola egyik legjellegzetesebb tudati kategóriája, a minden készítést és ösztönző-mozzanatot magában foglaló „tárház-tudatosság” is a *vidzsnýána* kifejezéssel lett jelölve. „*Álaja-vidzsnýánaként*”, egyfajta gyöker-tudatként megalapozza az előző, hatfelé kibomló megismerést és az elmeműködést. A definíció szerint ez a tudati-mező mindent magában foglal, és benne rejtőznek azok a mozgató-elv kezdemények, amelyek az individuális tudatosságot egyszerre megalapozzák és működtetik. Egyfajta szuper-tudatalatti-mezőt neveznek meg így, amely nem is tudat alatti, hanem sokkal inkább tudat előtti.

A negyedik definíció, a „*nirálambana-váda*” („támaszték/hordozó-nélküliség útja”) ismét egy jogarendszerben megfogalmazott igazságra, a Tudat végső, önmagában nyugvó derűs és támasztalan, vagyis nem-függő önmegtapasztalására – az út végcéljára és örök állapotára utal. Ebben a definícióban mindemellett az ürességről szóló addigi buddhista ismeretelméleti megfogalmazás is benne rejlik. Egyfelől mint a logikai jellegű elemzéssel felismert illúziótermészet – „minden dolog üres” – *szarva-dharma-súnjátá*,¹² másfelől a valóság meg-nem fogalmazhatóságának kinyilatkoztatása abban a felismerésben, hogy minden megfogalmazás és meg-nem-fogalmazás

tandzsali: *Az igázás szövétnéke*. A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Bp., 1994.; Főríz László: *Az elme leigázása. A megszentelődés Pátandzsala útja*. In: *Dhammapada – Az erény útja*. Farkas Lőrinc Imre Kiadó, B., 1994.

⁸ „A jóga az elme-rezzenet kioltása.”

⁹ A jóga szövegen belül való értelmezését lásd többek között: Georg Feuerstein: *The Yoga-sútra of Patanjali*. ITI, Rochester-Vermont, 1979. 26-28.

¹⁰ A tudat ezen definíciója nem hordoz olyan kettősséget, amelyet anyag-szellem/tudat-anyag kettősségben fogalmazhatnánk meg: Lásd Alan W. Watts: *A zen útja* (Kepes János fordítása). Polgár Kiadó, Bp., 1997. 83.

¹¹ Dasgupta meghatározását közli: *A „csak-tudat” iskola*. In: USZÓ 6.. Buddhista Misszió, Bp., 1989. 5.

¹² Ezt a terminológia szintjén csak látszólag utasítja el a jógácsára rendszer.

pusztán a konstruáló értelem támasza. Kedves szójáték is ez a definíció, hiszen az út, amelyen a konvencionális, hordozóitól függő tudatosságtól eljutunk a támasztalan tudatossáig – ismét csak maga a jóga, az igázás. Így az iskola önelnevezései már magukban foglalják magát a végigjárandó és bemutatásra kerülő utat.

A „megalkuvást-nem-ismerő idealizmus” egyetlen létezőként a tapasztalást nevezi meg. A dolog tapasztalás nélkül elképzelhetetlen: vagy a nemlétben, vagy a megismerhetetlenségben van. A *dharmákról*, dologokról és a *pudgaláról*, személyiségről a „mértéktartó megismerés” és a helyes elmélyedés hiánya – a tudati tévedés – miatt beszélünk a tapasztalás viszonylatában. A tökéletes megismerésben, ahová a jóga útján jut el a tapasztaló értelem, mind a kettő valódi önlét nélküli, éntelen – *nairátma*. A szenvedés oka a tévedésbe esett tudat hibás szemlélete és a „valótlan tapasztalás” általi megkötözöttség. A buddhista ismeretelmélet nem nevezi meg a tudat tévedésének okát valamilyen időszerű relációban, egyedül a megszabadulás elérésének módzatait nevezi meg és kutatja. Sőt, ha a buddhizmus fejlődésének több évszázados útját tekintjük, azt is kijelenthetjük, hogy a *jógácsára* tanításának alapja végső soron a Történeti Buddha tanításainak füzére.

Míg a korai kutatás a *jógácsarát* teljesen önálló és a buddhista ismeretelmélet „testében” bizonyos fokig idegen elemnek tekintette, a későbbi értelmezés már minden oldalról kihangsúlyozza ezen tanítások levezethetőségét a korai kanonikus művekből. Igen fontos ennek a levezetésnek vizsgálatakor Buddha híres, meg-nem-válaszolt kérdéseinek köre.¹³ A kérdések sora a következő:

1. Örökkévaló a világ?
2. Nem örökkévaló a világ?
3. Véges a világ?
4. Nem véges a világ?
5. A lélek és a test azonos?
6. A lélek és a test különböző?
7. Létezik a Buddha a halál után?
8. Nem létezik a Buddha a halál után?
9. Létezik is, meg nem is a Buddha a halál után?
10. Sem nem létezik, sem nem nem létezik a Buddha a halál után?

Ezekben a kérdésekben a Buddha mintegy a hallgatást tette meg olyan filozófiai „eszköznek”, amely egyfelől túlmutat a kérdés-válasz körében mozgó racionális értelmezés lehetőségein, másfelől egyfajta „lezáratlanságot” teremtvé utal a megismerés és a tanítás fejlődésére, éérésére, túlmutatva önmagán. A tan belső fejlődése pedig magának a rendszernek egyenes függvénye: a pszichikai összetevőkből álló tudat vizsgálata nem lehet lezáruló, mert maga a tudat és annak az állapotai is alá vannak vetve a változásnak, tehát változnak. A tudat változása magával vonja a tudatról való ismeret változását is. Maga Buddha a Tanítást magát is időbe vetettnek és mindig újra

¹³ Bővebben lásd: Porosz Tibor: *A buddhista filozófia kialakulása*. A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Bp., 2000. 119-122.

megfogalmazandónak hirdette. A jóga útján haladók így saját meditatív megismerésük kitárulásából jutottak el a tárház-tudatosság, az *álaja-vidzsnyána* felismeréséig, amelynek kifejtése, sok egyéb mellett, kapcsolható a függő keletkezés tizenkettes rendszeréhez. A szenvedés körforgása tizenkét tagból álló rendszer szerint bomlik ki a buddhizmus ismeretkörében, mintegy gyökérpontokként tapasztalóvá és tapasztalttá válva, megalkotva így a tapasztaló-tapasztalt illuzórikus kettősségét. A nemtudásból kiindulva jelennek meg a létesülés okai/készítetési s ebből a tudatosság,¹⁴ majd a név és forma kettőssége. A láncolat végén a halál mint a nemtudás gyümölcse jelenik meg.

A jógácsára tanítása szerint ennek a körforgásnak a felismerése már a megszabadulás útjának állomása. Az ember, bár a végtelen tudattól soha el nem szakad, a tévedés és nemtudás állapotában önmagát állapotainak tükrében határozza meg és a múlandóhoz köti. Ez a tudatállapot a törekvés kiindulópontja, amely bár *abhuta-parikalpa*, vagyis „valótlan képzelgés”, mégis megkötő és elfátyolozó elv, amelyhez az első önmegélési forma – egyfajta öntudatlan sodródás, a tulajdonképpeni képzelgés – kapcsolható. Ennek a tudati szintnek a meghatározása ebből a definícióból a *parikalpa*. A fogalmak a különböző alapszövegekben kerülnek kifejtésre. Álljon itt néhány a szövegrészletek közül:

„Az *abhuta-parikalpa* létezik,
benne kettősség nem létezik,
az üresség benne létezik,
s így ez az ürességben létezik.”¹⁵

„Ahogy a lényegét tekintve megkülönböztethetetlen űr kiterjed minden-
hová, ugyanígy terjed ki mindenhová a tudat-természetű szeplőtelen
elem. (1.49.) Ahogy a mindenhová kiterjedő űr finomsága miatt nem
szennyeződik be soha, ugyanígy nem szennyeződik be (ez) a minden
lényekben jelenlévő (elem). (1.52.) A tett-szenvek vízből halmazok,
elemek és érzékek jönnek létre. Keletkeznek és elmúlnak, ahogy (a tett-
szenvek vize) kiárad és elapad újra. (1.61.) A tudat (tisztá) természetének
– miként az űrnek – nincsen oka, nincsen feltétele, sem együtt e kettő,
nincsen keletkezése, nincsen fennállása, nincsen elmúlása sem.
(1.62.)”¹⁶

„A (külsőnek) látott világ nem létezik. A tudatból származik a dolgok
tarkasága. A test, az élvezet és az alap a tárház-tudatból látszik a szá-
munkra.”¹⁷

¹⁴ A praxis oldaláról tekintve az ok/készítés és a tudat egybevont két szintje a nemtudás-felébredettség relációjában jelenik meg tárház-tudatként vagy tiszta tudatosságként.

¹⁵ „Abhuta-parikalpo’sti dvajam tatra na vidjate / Sunjátá vidjate tvatra tasjám api sa vidjate.” Maitréjánátha: *Madhja-anta-vibhága*. A szöveget közli és elemzi: Shashi Bhusahan Dasgupta. In: *An Introduction to Tāntric Buddhism*. University of Calcutta, 1974. 22.

¹⁶ *Ratna-gótra-vibhága*. In: *A jógácsára filozófiája*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Bp., 1997. 51.

¹⁷ *Lankavatára-szútra*. (2.54.). I. m. 62.

„Mahámati szól:

– Nem nyolc tudatot határozott meg a Magasztos?

Szól a Magasztos:

– De igen, Mahámati.

– Ha nyolc tudatot határozott meg, akkor miért az elme-tudattól való megszabadulásra hivatkozik, s a (többi) hét tudatra miért nem?

Szól a Magasztos:

– Mahámati, az elme-tudat az ok és támaszték, ebből ered a (többi) hét tudat. Továbbá, Mahámati az elme-tudat úgy tartja fenn működését, hogy megkülönbözteti a tárgyak világát, kötődni kezd hozzájuk, és a sokféle benyomás útján táplálja a tárház-tudatot. Az elme és az én s az ehhez tartozók képzele nyomán fejlődik ki, kötődik hozzá, és gondolkodik felőle. Nincs saját teste, nincsenek saját jellegei. Oka és támasztéka a tárház-tudat. Mivel a világot – ami csak-tudat – valóságosnak képzelik az emberek, s hozzá, mint ilyenhez kötődnek, ezért az egész tudat-rendszer kölcsönös feltétel-viszonyban bontakozik ki.”¹⁸

„Nos Mahámati, a látszathoz ered a képzelt mibenlét [*Abhuta-parikalpa*]. S miképpen ered a látszathoz az? A függő jellegű mibenlétben sokféle módon, alakkal, jeggyel, formával bíró tények mutatkoznak. Mahámati, amikor valaki ezekhez a tárgyakhoz, alakzatokhoz és jegyekhez mint (valósághoz) ragaszkodik, ez a ragaszkodás kétféle módon megy végbe. Ennek megfelelően a beérkezettek, a szentek és a teljesen felébredettek úgy tanítják, a képzelt mibenlét a névhez és az alakzathoz való ragaszkodásból áll.”¹⁹

A felébredés első állomásaként a tudat ráébred függő voltára és felismeri a függő keletkezés létrendi igazságát, az ebben megfogalmazódó determináltságot, valamint létének szenves voltát. Szenves és megkötözött állapota az, amit a buddhista alaptanítás szenvedésként nevez, s ehhez a terminust a rosszul forgó kocsikerék megnevezésével teremti meg. Ez a felismerés a felébredés második szintje, a függő – *para-tantra*. Ez a tulajdonképpeni praxis, a törekvésnek és annak a helye, ahol a jóga gyakorlatait végzik. A mahájána legfontosabb eszménye, a tökélyharcos (*bódhisattva*) „felébredés-lényeget-hordozó” alakja jelenik meg és kerül előtérbe, valamint a megvilágosodás gondolatának, vagyis a *bódhicsittán* kifejtése. A mahájána alapgondolata szerint a megvilágosodás minden lény számára elérhető, és ennek létbeli gyökere az a minden emberben benne rejlő felébredés-lényegiség, amely mintegy teljes természetességgel felkel és kiterjed a tudatban. Ennek a megvilágosodás gondolatnak az ősképe a felismerés és az intuíció, amely a képzelgés álmvilágában fénytermészetű tapasztalatként jelenik meg, megváltoztatva, kimozdítva és átrendezve a tudati konstrukciókat. A megvilágosodás gondolata nem „evilág” része, az *ab-*

¹⁸ *Lankavatára-szútra* (2. 126.). I. m. 71.

¹⁹ *Lankavatára-szútra* (2. 67.). I. m. 68-69.

huta-parikalpita meg nem érintheti, megjelenése tudatfeletti, és arra mutat, hogy a buddhista „üresség” koncepciója végső soron nem a pusztá elemző kiüresítésben,²⁰ hanem a megszabadulás „Olyanságában”, a *tathatában*²¹ értelmezhető, amely egyszerűen egy szavakba nem foglalt rámutatásként is felfogható.

Az első szövegrészlet a Történeti Buddha megvilágosodásához kapcsolódó emléket mutatja be, a többi pedig a *bódhicsittát* és a megszabadulás gyakorlatainak alapdefinícióit.

„Ekkor ez a gondolatom támadt: 'Minden fájdalmas, gyötrő, keserű érzés közül, amelyet remeték és papok a múltban átéltek, ez a legnagyobb; tovább nem fokozható. És minden fájdalmas, gyötrő, keserű érzés közül, amelyet remeték és papok a jövőben át fognak élni, ez a legnagyobb; tovább nem fokozható. És minden fájdalmas, gyötrő, keserű érzés közül, amelyet remeték és papok a jelenben átélnek, ez a legnagyobb; tovább nem fokozható. Mégis e keserves önsanyargatás nem segít hozzá a nemes megismerés és tisztánlátás földöntúli üdvéhez. Bizonyára más út vezet a megvilágosodáshoz.' Ekkor ez a gondolatom támadt: 'Emlékszem, hogy egyszer, miközben atyám, Szakka, mezei munkában szorgoskodott, én egy gránátalmafa hús árnyékában ültem, és minden vágtyól távol, minden bajtól távol, eltávolodásom szülte, elmélkedve elgondolkozó, boldog örömben az első révület (*dzshána*) állapotába jutottam. Bizonyára ez az út vezet a megvilágosodáshoz.'”²²

„A felébredettség – úgy tanítják – természeténél fogva ragyogó, a Naphoz és az égbolthoz hasonlítható. Kívülről fedi el a szenvedés és a megtudandó kettős torlasza, mint a sűrű felhőtakaró. A felébredettség szeplőtelen, maradandó, változatlan, örök tulajdonságait a tartamok képzetmentes, elemző tudásával lehet elérni.”²³

„5. Miként a villám megvilágítja egy röpke pillanatra az éjt, ha felhők takarják az eget, úgy a világ egyszer, egy villanásra, mint üdvöt hozó mű felismertetik.

6. Eddig a Jó mindig gyenge, a gonosz ereje ellenben mindig nagy és elrémisztő volt. Miféle más Jó, mint a tökéletes megvilágosodás gondolata múlhatná fölül?

7. Éppen ez az üdvöt hozó az, amit a Nagy Bölcsök sok-sok világkorzagon át tartó elmélkedésükben meglették, mivelhogy a [Buddhaság]

²⁰ Mint azt a hinájána irányzatainál és a madhjamaka iskolájánál tételezhetjük akkor, ha pusztán a szövegek terminusait vizsgáljuk.

²¹ Ez a kifejezés a Buddha megnevezéseiként is szerepel: *Tathágata* – Így/Ekképpen (Be)érkezett. Ebben a névben a Felébredett úgy jelenik meg, mint a szavakon túli tanítás kinyilatkoztatója.

²² *Buddha beszédei, Maddzsima Nikája*

²³ *Ratna-gótra-vibhága* (2. 3.). In: *A jógácsára filozófiája*. Id. kiad. 53.

nehézség nélkül tökéletesen kifejlődő szerencséje a lények felmérhetetlen áradásából [a szenvedés óceánjából] lép elő.

8. Annak, aki meg akarja haladni a létesülés százrétű szenvedését, annak, aki el akarja venni a lények bajait, annak, aki a sok százszoros üdvözültséget akarja élvezni, nem szabad soha feladnia a megvilágosodás gondolatát [*bódhicsitta*].

9. Az a nyomorult, aki a létesülés kerekébe kötöztetett, abban a szemvillantásban a Buddha Fiának hívatik, mihelyt felébredt benne a megvilágosodás gondolata, s az emberek és az istenek világában is tiszteletreméltóvá lesz.

10. Ha felfogta a beszennyezett képmást [a testet], akkor azt a Buddha-ékek felmérhetetlen képmásává teszi. Nyúljatok hát nagy biztonsággal eme mindent átható gyógyító elixír után, amelyet az emberek a 'megvilágosodás gondolatának' neveznek.

11. Ti, akik a világ piacterén bolyongtok, ragadjátok meg nagy biztonsággal a megvilágosodás gondolatának drágakövét, hogy a világ egyetlen és felmérhetetlenül okos karavánvezetőjét mindennél előbbrevalóként becsüljétek meg.²⁴

„A függő mibenlét tudása az alap és a támaszték szétválasztásából fakad.”²⁵

Ennek a szakasznak mint jóga Praxisnak kifejtése a bódhiszattva-bhúmik rendszerében is megtörténik. Ezek a lépcsőfokok – kozmológiai képként kifejtve országok és földek, birodalmak – a felemelkedő és felébredő tudatosság egymásra épülő fokozatai, amelyeket a megismerő elme mintegy „bejár”. Kibomlásuk a felébredő tudat önmagára ismerésének táguló horizontja, a különféle szinteken pedig a teljes buddhista ismeret- és tudatosság-elmélet megjelenik. Bár a különböző buddhista iskoláknál a fokozatok felsorolásában lehet különbség, a legfontosabb szövegek²⁶ a következő sorozatot írják le:²⁷

1. Pramudhitá-bhúmi: Az öröm-földje. A *bódhiszattva* itt lép a Buddháság ösvényére, felkél benne a megvilágosodás gondolata és ebben háttérmentesen, mindent átható öröm és derű van. A fogadalmak letételének, a megismerés kiindulópontjának tekinthető, egész egzisztenciát érintő elköteleződésnek jóga-szintje ez, amelynek legfontosabb erénye az adakozás tökéletessége. Az adakozás erénye (*dána páramitá*) a beteljesedett önzetlenségben gyökerezik. Kifelé a tapasztalt szükség enyhítése, befelé a személyiség és a képességek másoknak való odaadásában megjele-

²⁴ Santidéva: *Bódhicsárjaavatára*, I. kézirat

²⁵ *Lankavatára-szútra* (2. 67.). In: *A jógácsára filozófiája*. Id. kiad. 69.

²⁶ *Dasabhumika Szútra*, az *Avatanszaka Szútra* önállóan is értelmezhető fejezete.

²⁷ A tibeti rendszer kifejtését lásd: Serab Gyalcen Amipa Láma: *A lótusz megnyitása* (Agócs Tamás fordítása). Orient Press Könyvkiadó és Szolgáltató Kft., Bp., 1990. 95-96.

nő önfeladás jellemzi. A *páramiták*²⁸ tökéletessége a felsorolás szerint szintén fokozatos kibomlásban jelenik meg a realizáció során.

2. Vimalá-bhúmi: A tisztaság-földje. Ez az erkölcsi tökéletesség beteljesedésének szintje az elmélkedés és a szemlélődés praxisában. A *síla-páramitá*, az erkölcs-tökéletessége tartozik ide.

3. Prabhákári-bhúmi: A ragyogás-földje. A *bódhiszattva* itt teljes belátásra jut a múlandóság strukturái és metafizikai szerkezete felett. Az ittlet állandótlansága feletti elmélkedésben nyeri el a türelem/kitartás túlpartra vivő tökéletességét, a *kshánti-páramitát*. Ez képessé teszi mindazon nehézségek és szenvedések elviselésére, amelyet minden lény megszabadulásáért szabadon magára vállal. Elmetszi a szenvedő-énhez-kötöttség három gyökerét, a vágyat, a gyűlöletet és a szellemi tompaságot. Ezen a szinten jelennek meg a különféle csodálatos képességek is.

4. Archismatí-bhúmi: A lángoló-föld. Itt elégnék a szellemi aszkézis és a megszabadulásra irányuló elhatározottság tüzeiben a még meglévő és az időközben fellépő hamis elképzelések és az esetleges ragaszkodások. Ennek a szintnek a túlpartra vivő tökéletessége a heroizmus és küzdő-szellem teljessége, a *virjá-páramitá*. A belső hő – tapaszt – kiemelt fontossága szintén a jóga praxisának legrégebb szintjén meg jelenik.²⁹

5. Szudurdzsajá-bhúmi: A különösen-nehezen-elérhető-föld. Ezen a szinten a bódhiszattva a tökéletes meditációba merülten intuitíven ismeri meg az igazságot. Ekkor érti meg teljességgel a hinájána négy nemes igazságát és a mahájána két nemes igazságát. Ennek a földnek a túlpartra vivő tökéletessége a meditáció beteljesedése – *dhjána-páramitá*.

6. Abhímukhi-bhúmi: A bölcsesség-felé-fordulás-földje. Ezen a szinten ismertetik fel, hogy minden dolog és lételem tökéletesen szabad a megkülönböztetéstől, a keletkezéstől és mentes a sokféleségtől és a lét-nemlét kettősségtől. A bódhiszattva tökéletesen átlátja a függő keletkezés rendszerét és állapotait. E föld túlpartra vivő tökéletessége a bölcsesség – *pradzsnyá-páramitá*. Itt a felébredés tökéletességében a bódhiszattvának már lehetőségében áll a *nírvánába* távozni, ám a lények iránt érzett részvétből maradhat is a lét körforgásában, immár szabadon.

7. Dúrangamá-bhúmi: A messzire-jutás-földje. Ezen a földön a bódhiszattva tökéletességre jut a másokon való segítség minden képességében és módszerében, egy különleges transzcendens létmódba lép át, amelyet

²⁸ Túlpartra vivő tökéletesség

²⁹ Bővebben lásd: Mircea Eliade: *A jóga* (Horváth Z. Zoltán fordítása). Európa, Bp., 1996. 136-139.

elérve már sohasem eshet vissza egy alacsonyabb tudatállapotba. (A tudatállapotok hierarchiájában való felfelé mozgás hiba vagy tökéletlenség révén egészen eddig a visszafordulás/visszahanyatlás veszélyét még magában hordozta. A tudatosságnak ezen a szintjén ez a veszély soha többé nem fenyeget.) E föld túlpartra vivő tökéletessége a módszer-tökéletessége – *upája-páramitá*.

8. Achalá-bhúmi: A megingathatatlan-mozdulatlanság-földje. A bódhiszattva itt átlátja a Buddhává válásának mikéntjét és képessé válik arra, hogy érdemeinek gyümölcseiből másokat is részesítsen. A szint túlpartra vivő tökéletessége a fogadalom/döntés-tökéletessége – *pranidhána-páramitá*.

9. Szádhumatí-bhúmi: A jószívűség-földje. A bódhiszattva itt éri el a teljes és tökéletes bölcsességet, minden képesség és tudás beteljesedését. A szint túlpartra vivő tökéletessége a szellemi erő beteljesedése – *balapáramitá*.

10. Dharmameghá-bhúmi: A tanítás-felhőjének-földje. Minden bölcsesség, tudás és erény egybeállásának és beteljesedésének szintje. A bódhiszattva itt egy lótusztrónon helyet foglal a *Tusita*-égben, testetöltésének idejéig és minden lény megszabadulása felett elmélkedik. Testi hordozója is a Tanítás-test a *dharmakája*. Minden kényszertől szabadon a buddhista joga beteljesedettségében időzik. A hagyomány két bódhiszattvát, az Eljövendő Buddhát, Maitréját és a *Bölcsesség Bódhiszattváját*, Mandzsusrit nevezi meg, mint olyan beteljesedett lényt, aki ezen a tudati szinten időzik.

A buddhista joga a beteljesedett állapotot is külön szinten említi meg a jógácsára tanításrendszerében: ez a *parinispanna* szintje. A beteljesedés, amelyben a tapasztalás már nem téves képzetek játéka, hanem a dolgokat úgy látja, ahogy azok vannak. Az üresség szemlélete ez, de szemben a kiüresítést az elemzés és logika útján elvégző madhjamaka iskolával, a jógácsára közvetlenül megtapasztaló útján az üresség úgy jelenik meg, mint Olyanság – *Tathatá*. Rámutatás és kimondhatatlanság a lét tiszta örömeiben, túl minden definíción és meghatározáson. Itt az *álaja-vidzsnyána* tárház tudata a mindentudás végtelenségévé alakul, megkötő késztetései kioltódnak a felismerésben. A szövegekben így fogalmazzák meg ennek az állapotnak a felkelését:

„Nos, Mahámati, mi a beteljesült mibenlét? Ez akkor valósul meg, ha valaki elveti a látszatot, a nevet, a dolgot és a jelleget megkülönböztető

elképzelést. Ez az Olyanság, a nemes tudás általi belső megvalósítás. Mahámati, ez a beteljesült mibenlét a buddha-magzat lényege.”³⁰

„Az uralom megtapasztalása³¹, maga és mások céljának beteljesítése révén a bölcs³² a legfőbb, három testű³³ felébredést eléri. (38.)”³⁴

„Ha pedig a tudat semmilyen támpontot nem tapasztal, akkor a ’csak-tudatban’ megállapodik, mert ha a felfogandó nem létezik, akkor nem létezik ennek felfogása sem. (28.) Ebben nincs tudat, nincs tapasztalás, ez a világleletti megismerés, az alap átalakítása a kettős romlás eltüntetésévé. (29.) Ez a szennyezetlen, elgondolhatatlan, üdvös, mozdulatlan, boldogságos elem. A megszabadulás teste, mit a Nagy Bölcs³⁵ Tan-testének³⁶ neveznek. (30.)”³⁷

A jógácsára filozófia története során az Indiából történő kiszorulás után Kínában, Tibetben, Koreában és Japánban fejlődött tovább, különösen azért, mert ez a tanításrendszer kiemelt szerepet játszott a Gyémánt-Szekér iskoláinak kialakulásában, a tantrikus buddhizmus létrejöttében. Ezek az iskolák, működjenek bárhol, szellemi alapjuknak tekintik a felébredés útján való fokozatos, szintről szintre történő, tapasztalaton nyugvó előrehaladást, a buddhista jógát, a megalkuvást-nem-ismerő idealizmust, a Csak-Tudat útját.

³⁰ *Lankavatára-szútra* (2. 67.). In: *A jógácsára filozófiája*. Id. kiad. 69.

³¹ Ez maga a joga.

³² Vagyis a bódhiszattva.

³³ A három test tana a Buddha világban megjelenő fizikai-testet, az átváltozás-testet (*Nirmánakája*), az égi világokban manifesztálódó gyönyörteljes-testet (*Szambhogakája*) és a mindent betöltő tanítás-testet (*Dharmakája*) foglalja magában. Jellegzetes, hogy a terminológia ezekre a hordozókra a „test” kifejezést használja. A három test jógácsarával kapcsolatos kifejtését lásd: L. S. Kawamura–G. M. Nagao: *Mādhyamika and Yogacāra*. SUNY Press, Albany, 1991. 108.

³⁴ Vasubandhu: *Tri-szva bhāva-nirdesa*. In: *A jógácsára filozófiája*. Id. kiad. 106.

³⁵ A Buddha

³⁶ Dharmakája

³⁷ Vasubandhu: *Vidzśnyapti-mātratā-siddhi / Trimsikā*. In: *A jógácsára filozófiája*. I. kiad. 1997. 111.

DUPress

AZ ETIKA FILOZÓFIÁI

DUPress

DUPress

ÉLMÉNY, ÉRTÉK ÉS ETIKA

Megjegyzések a fiatal Wittgenstein etika-felfogásához¹

William James írja a *The Varieties of Religious Experience* nyitó oldalán: „Léteznek olyan (...) élmények, amelyek hatalmas belső tekintéllyel bírnak és megvilágosodással járnak együtt. Azonban ezek az élmények csak ritkán következnek be és nem mindenki számára adóttak.”² Történeti szempontból James ebben a művében egyfajta tipológiáját próbálja nyújtani ezeknek a szubjektív élményeknek. Közel egy évszázaddal később Ludwig Wittgenstein hasonló problémával kerül szembe, amennyiben megkísérli ezeknek az élményeknek egy nem vallásos,³ hanem filozófiai értelmezését adni. Míg Kierkegaard a szóban forgó élményeket elsősorban vallási terminusokban „világítja” meg,⁴ addig Wittgenstein fontolóra veszi ezek nem vallási keretben történő magyarázatát.

Wittgenstein látja, hogy az élet alapvető értelmére vonatkozó kierkegaardi elemzés rávilágít az emberi létezés egy lényeges aspektusára. Azonban nem nyugtatja meg a kierkegaardi válasz, hogy a kétségbeesés az ember alapvető létállapota, valamint főleg az ebből levont következtetés, hogy a vallásosság egy sajátos hit formájában a végső célja lenne az emberi létezésnek. Wittgenstein az 1929-es *Előadás az etikáról* című írásában megkísérli az ilyen típusú élményeknek a kifejezhetőségét megvizsgálni.⁵ Az etikai állítások természetére vonatkozó megjegyzések után – amelyekben megismétli a *Tractatus* álláspontját: „Nem lehetségesek etikai kijelentések” – a *Tractatus*hoz képest eltérő utat jár be. Alapvető kérdése, hogy mit értünk abszolút etikai értéken, és mi az a paradigmaticus élmény, amelyet par excellence etikai élménynek nevezünk.

„Azt hiszem, az élményem leginkább úgy írható le, hogy amikor részem van benne, *a világ létezésén csodálkozom*. Ilyenkor hajlamos vagyok olyasfajta mondatokat használni, mint ’Milyen rendkívüli, hogy egyál-

¹ Jelen írás egy nagyobb tanulmány részét képezi.

² William James: *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Longmans, Green, and Co., New York, 1902. 16.

³ „Nem tudok tehát ezektől a képektől megszabadulni. És mégis félek attól, hogy ezeket a képeket & kifejezéseket használjam.” Ludwig Wittgenstein: *Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932, 1936-1937*. Fischer, Frankfurt am Main, 1999. 87.

⁴ Vö. Sören Kierkegaard: *A halálos betegség* (fordítása). Göncöl, Bp., 1993.

⁵ L. Wittgenstein: *Előadás az etikáról* (Babarczy Eszter fordítása). Nappali ház, 1990/3, 7-11. Wittgenstein az 1930-as évek folyamán továbbra is intenzíven foglalkozik az ilyen típusú élményekkel. Sőt, olyan élmények jelentését is ide sorolja, mint a rettenet (*das Entsetzen*), a rémületes (*das Fürchterliche*), az alapnélküliség (*die Grundlosigkeit*), a reménytelenség (*die Hoffnungslosigkeit*).

talán valami is létezik!’, vagy: ’Milyen rendkívüli, hogy létezik a világ!’⁶

Wittgenstein célja részben az, hogy úgy irányítsa figyelmünket erre az élményre, hogy elemezhesse azokat a kifejezéseket, amelyeket a *Tractatus* szellemében rögtön értelmetlennek nyilvánít. Azonban az elemzésnek, amelyet köt a fiatal Wittgenstein logikai atomizmusa, nem kell meggátolnia minket abban, hogy ezeknek a kifejezéseknek az értelmetlenségén túlnézzünk és megvizsgáljuk, milyen kapcsolatban vannak mindazzal, amit a *Tractatus*ban „misztikum”-nak nevez. Míg fiatal kori főművében Wittgenstein értelmetlen látszatállításokban fejezi a világ *sub specie aeterni* szemléletének a misztikus érzését, addig az előadásban újra fogalmazza a világ létezésén való csodálkozás élményét, mint olyan élményt, amely a világot csodának látja. Mindez párhuzamba állítható a *Tractatus* felfogásával. „A misztikum: nem az, hogy *milyen* a világ, hanem az, *hogyan* van.” (Tr. 6.44)⁷ Amennyiben Wittgenstein misztikum fogalma annak a különlegességére utal, ami *van*, kapcsolódik ahhoz az élményhez, amelyet az előadásban a világ létezésén való csodálkozásnak nevez.

Russell *Tractatus*hoz írt bevezetésében a mű fő tételének tekinti, hogy „lehetetlen mondani bármit is a világról mint egészről”.⁸ Noha ez természetesen igaz, Wittgenstein úgy vélte: az, hogy egy kijelentést értelmetlennek nyilvánítunk, még nem jelenti az elemzés végét. Sőt, valójában azt gondolta, hogy az értelmetlenséget nagyon is szükséges vizsgálnunk. Az értelmezők egy része azt állítja, hogy Wittgenstein az értelmetlenség (*Unsinn*) kifejezést a *Tractatus*ban a kimondhatatlanra alkalmazta.⁹ Mások a logikai pozitivistákat követve arra a következtetésre jutottak, hogy valamit értelmetlennek nevezni egyet jelent a szemantikai érték hiányával, amiből pedig az következik, hogy az értelmetlen kijelentések nem rendelkeznek kognitív tartalommal.¹⁰ A Wittgenstein-kutatók egy újabb csoportja pedig arra az eredményre jutott, hogy noha egy kijelentést nevezhetünk logikai értelemben értelmetlennek, ebből még nem következik, hogy a kijelentés pszichológiai tekintetben is értelmetlen. Ahogyan Alice Crary írja, az ilyen kijelentések logikai tekintetben ugyan értelmetlenek, „mindazonáltal valahogyan sikeresen utalnak olyasmire, amit nem tudnak mondani”.¹¹ A mi szempontunkból nem perdöntő, hogy melyik ezek közül a helyes értelmezés, pusztán csak annyit kell feltételeznünk, hogy Wittgenstein őszinte volt, amikor egy másik helyen azt írta: „Ne félj attól, hogy *akár* értelmetlenséget beszélj! Pusztán csak

⁶ I. m. 9-10.

⁷ L. Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés* (Márkus György fordítását felhasználva fordította Mekis Péter és Polgárdi Ákos). Atlantisz, Bp., 2004. (A továbbiakban a hivatkozás: Tr. és a paragrafus száma.)

⁸ L. Wittgenstein: *Tractatus Logico Philosophicus, with the Introduction by Bertrand Russell*. Routledge & Kegan Paul, London, 1981. xxii.

⁹ Erik Stenius: *Wittgenstein's Tractatus, A Critical Exposition of the Main Lines of Thought*. Thoemmes Press, Bristol, 1996.

¹⁰ George Pitcher: *The Philosophy of Ludwig Wittgenstein*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1964.

¹¹ Alice Crary: *Introduction*. In: Alice Crary and Rupert Read (Eds.): *The New Wittgenstein*. Routledge, London and New York, 2000. 12.

a magad értelmetlenségére kell jól odafigyelned.”¹² „Figyeljünk” tehát Wittgenstein saját értelmetlenségeire!

Wittgenstein úgy jellemzi a misztikumot, mint ami kifejezhetetlen, azaz mint amit nem lehet a *tractatusi* értelemben teljesen világossá tenni. Azt állítja, hogy a világ létezésén való csodálkozás értelmetlen, mivel a világ létezése nem egy tény (ami természetesen mindig esetleges), hanem egy tautológia. Egy tautológián pedig nem lehet értelmesen csodálkozni, mivel az nem lehet másképp.¹³ Azaz a világ létezésén csodálkozni annyit jelent, mint a kimondhatóság határán, a csend peremén állni. Mivel Wittgenstein úgy véli, hogy amit nem lehet értelmesen mondani, azt nem lehet értelmesen gondolni sem, ezért olyan élményről van szó, amely az intelligibilitás határait kíséri meg letapogatni. Wittgenstein a ketrec hasonlatot használja létállapotunk megvilágítására: „Ez a nekirohanás ketrecünk falainak teljesen és abszolút módon kilátástalan.”¹⁴ Azonban magát az élményt, noha túl van a propozicionális gondolkodás terrénumán, és így nem lehet a nyelvben értelmesen artikulálni, mégsem tekinthetjük jelentéktelennek. Ahogyan azt Wittgenstein később írja:

„Mindamellet, nekem úgy tűnik, a művész munkáján kívül akad még egy módja annak, hogy a világot sub specie aeterni ragadjuk meg. Ez pedig – így hiszem – a gondolat röpte, mely hasonlóképpen suhan el a világ fölött, meghagyva azt annak, ami – odafönről, a repülés közben szemlélve.”¹⁵

Hagyni a világot úgy, ahogy az van és felülről megfigyelni, annyit jelent, hogy a világot egészként látjuk, és ez a perspektíva megnyugtat minket. Amikor a világot „behátárolt egészként” érezzük, tudatára ébredünk, hogy a világ *van*. Természetesen a világot nem mindig így „észleljük”, de amikor igen, akkor a világ szokatlanak, furcsának tűnik, pontosan azért, mert arra sarkall minket, hogy nekirohanjunk az intelligibilitás határainak, ami kiváltja azt az élményt, amelyet Wittgenstein csodálkozásként ír le.

Az előadásban Wittgenstein a *Tractatusban* felvetett témát, az „élet értelmét” próbálja megvilágítani. Ez nyilvánvalóvá válik, ha megvizsgáljuk, hogyan jellemzi az etikát, aminek kevés köze van mindahhoz, amit hagyományosan ezzel a kifejezéssel illetünk. Amit Wittgenstein az előadásban az etikáról mond, sokkal közelebb áll ahhoz, amit Heidegger fundamentálonológiának nevez, mint a jó problémájának hagyományos értelmezéséhez. Ahogyan azt Wittgenstein az előadás bevezetésében bemutatja, az abszolút érték fogalma alkotja az etika lényegét, amit ő nem csupán a jó általános

¹² L. Wittgenstein: *Észrevételek* (Kertész Imre fordítása). Atlantisz, Bp., 1995. 84. Ezen a helyen nem követem Kertész Imre fordítását, aki az „Unsinn” terminust a „képtelenség” kifejezéssel adja vissza. Noha stiláris értelemben nem kifogásolható ez a megoldás, figyelmen kívül hagyja, hogy Wittgenstein itt az „Unsinn” főnevet technikai értelemben alkalmazza, visszautalva a *Tractatus* fogalomhasználatára.

¹³ L. Wittgenstein: *Előadás...* Id. kiad. 10.

¹⁴ I. m. 11.

¹⁵ L. Wittgenstein: *Észrevételek*. Id. kiad. 13.

vizsgálatának tekint, ahogyan azt Moore tette a *Principia Ethicá*ban. Az etika arra vonatkozik „hogyan felderítsük az élet értelmét, hogy azt vizsgáljuk, mi teszi az életet érdemessé arra, hogy éljünk, vagy hogy kiderítsük, hogyan kell helyesen élni”.¹⁶ Wittgenstein itt nem valamilyen deontologikus etikáról vagy valamilyen kötelesség etikáról beszél, amelyekben a legfőbb jóra kell törekednünk a boldogság érdekében. Éppen ellenkezőleg, Wittgensteinnél az etikába beletartozik egy egész életmód. Vagy pontosabban: a wittgensteini etika azzal foglalkozik, hogyan vagyunk a világban, azaz a világhoz való alapvető egzisztenciális viszonyulásunkkal. Így nem lepődünk meg azon a megjegyzésén, hogy szándéka szerint az etika magában foglalja az esztétikát is,¹⁷ sőt a tárgyalás azt sugallja, hogy a vallást is.

Amikor Wittgenstein a világ létezésén való csodálkozás élményét mint paradigmátikus etikai élményt írja le, azt állítja, hogy ez teljességgel saját példája, és lehet, hogy csak rá jellemző. A világ létezésén való csodálkozás élményét „az én par excellence élményem”-nek tekinti és mások ösztönzéséül teszi hozzá: „Ahogyan már mondtam ez egészen személyes dolog, és mások más példákat találnának frappánsabbnak.”¹⁸ Miközben az élmény másoknál különböző lehet, Wittgenstein saját élményét alapvetőnek tekinti saját létezésének megértésében. Annak ellenére, hogy az élményt Wittgenstein önmagára tartja érvényesnek, a leírásával ösztönözni akar másokat ugyanilyen élmény vagy hasonló átéléséhez „annak érdekében, hogy ily módon közös alapunk legyen a vizsgálódáshoz”.¹⁹ Sőt, a csodálkozás élményének elemzése azt sugallja, hogy Wittgenstein úgy vélte, saját személyes példájának megvilágításával mások is hasonló élményeket tudnak fellelni magukban. Azaz olyan élményeket, amelyek saját par excellence etikai élményével megegyező jellegűek. Wittgenstein szándéka tehát az, hogy a hallgatóságban előhívja saját létezésük alapélményét úgy, hogy az élmény az elemzés tárgyául szolgálhasson. Saját személyes élményének leírása tehát arra szolgál, hogy mások is azonosíthassanak önmagukban egy hasonló jellegű élményt, amely különböző embereknel más és más lehet. Azonban kimutatható ezeknek az élményeknek valamilyen közös jellemvonása.²⁰ Ez az élmény azért alapvető Wittgensteinnél, mivel ahhoz a felismeréshez vezet, hogy a világ, önmagunkkal együtt, *van*. Ez az az érzés, amely feltárja saját létezésünket. Az, hogy ez a kétségbeesésben vagy a csodálkozásban fejeződik ki, arra utal, hogy világosan tudatára döbbenünk saját létezésünknek. Legyen tehát bármilyen is a konkrét egyedi élmény, benne azzal szembesülünk, hogy mint individuumok kiküszöbölhetetlenül kontingensen létezzünk. És a kérdés az, hogy tudunk-e kibúvót találni a „misztikus” csodálkozással, ahogyan azt Wittgenstein véli.

Az etika előadás azt mutatja meg, hogy amikor kifejezésre akarjuk juttatni, hogy valami *van*, akkor szükségszerűen visszaélünk a nyelvvel.²¹ Ennyiben pedig, a *Trac-*

¹⁶ L. Wittgenstein: *Előadás...* Id. kiad. 7.

¹⁷ Uo.

¹⁸ I. m. 9.

¹⁹ Uo.

²⁰ Ez az a pont az *Előadás...*-ban, ahol Wittgenstein túllép a misztikum *tractatusi* magyarázatán.

²¹ „A filozófus arra törekszik, hogy megtalálja a megváltó szót, ez az a szó, ami végül számunkra lehetővé teszi, hogy megragadjuk azt, ami mindaddig megragadhatatlanul tudatunkat terhelte. (Olyan ez, mint

tatus fogalmi hálójának megfelelően, csakis értelmetlenségeket mondhatunk. Wittgenstein ugyanakkor keresi a kiutat is ebből a szituációból, amennyiben a problémát úgy alakítja át, hogy „a világ létezésének csodájára a helyes nyelvi kifejezés nem egy a nyelvben kimondott kijelentés,²² hanem a nyelv létezése maga”.²³ Azaz a világ létezésének csodája magának a *Tractatus* kizárólagosan kijelentésekből felépülő nyelvének a létezésében nyilvánul meg. Egy olyan nyelv létezésében, amelyet az elemi kijelentések igazságfüggvényeinek logikája működtet, amely mindenfajta élményt csak mint leírható tényt képes kezelni, és amely ennek megfelelően tehetetlen életproblémáink területén. A problémát Wittgenstein végül is úgy hidalja át, hogy „mindössze annyit mondtam azzal, hogy a csodálatos kifejezésében a hangsúlyt a nyelv segítségével létrehozott kifejezésre helyeztem át”.²⁴ Ilyenkor látszólag mondunk valamit, de mivel nincs mögötte semmilyen tény sem, ezért természetesen értelmetlen. Ennyiben hívjuk segítségül a nyelvet. Értelmetlenségeket beszélünk, azonban az értelmetlenségek használatával Wittgenstein szerint kifejezzük az élményt.²⁵ Wittgensteint azonban köti a korábban használt *tractatusi* elemzés s ezért úgy folytatja: „Annyit mondtam mindössze újra, hogy képtelenek vagyunk kifejezésre juttatni azt, amit ki szeretnénk fejezni, s hogy minden, amit kimondunk a csodálatosról: csak értelmetlenség.” Ugyanakkor az is világos számára, hogy „ha egyszer bizonyos élmények állandóan arra csábítanak, hogy egy olyan sajátságot tulajdonítsunk nekik, amit abszolút (...) jelentőségnek nevezünk, ez egyszerűen azt mutatja, hogy e szavakon nem valami értelmetlenséget értünk.”²⁶

Sőt, az előadás végén Wittgenstein arra a heideggeri következtetésre jut, hogy ezeknek a kifejezéseknek „az értelmetlenségük alkotja voltaképpeni lényegüket”. A kijelentés egyszerűen alkalmatlan a „van” artikulálására. Hiszen „arra akartam használni őket, hogy túljussak a világon, azaz túl a jelentéseket közvetítő nyelven” – jelenik meg újra a *tractatusi* érvelés. Az azon való csodálkozás, hogy valami van, csak olyan „nyelven” fejezhető ki, amelyben „látszat kijelentések” értelmetlen használatát hívjuk segítségül. Az ilyen nyelvhasználat – mint a kifejezés eszköze – nem mond ugyan semmit, de utal valamire, megmutatkozik benne valami.

Ha a világ mindaz, amiről beszélni lehet, akkor a *Tractatus* koncepciója mintegy megakadályozza Wittgensteint annak felismerésében, hogy a misztikum nemcsak „megmutatkozik” bizonyos élményekben, hanem kifejezhető is, részben gesztusokkal, magyarázatokkal és egyéb nem logikai típusú, mégis teljesen legitim kommunikáci-

amikor egy hajszál tapad a nyelvünkre; érezzük, de nem tudjuk megfogni [megragadni] és így megszabadulni tőle.” L. Wittgenstein: *Philosophie (Big Typescript, § 87.)* In: Uő.: *Philosophical Occasions 1912-1951.* (Eds.: James C. Klagge and Alfred Nordmann) Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1993. 164.

²² Babarczy Eszter itt a „sentence” terminust „mondat”-nak fordítja. Azonban az előadás *tractatusi* fogalmi keretének megfelelően, Wittgenstein szándékait jobban tükrözi, ha „kijelentés”-ként adjuk vissza.

²³ L. Wittgenstein: *Előadás...* Id. kiad. 11.

²⁴ Uo.

²⁵ Azaz a jelentés késői használat-elméletének lehetősége már itt is jelen van, hiszen Wittgenstein impliciten arra a következtetésre jut, hogy az értelmetlen kijelentések azáltal tesznek szert jelentésre, hogy egy adott szituációban használjuk őket.

²⁶ L. Wittgenstein: *Előadás...* Id. kiad. 11.

ős formákkal. Röviddel az előadás után maga Wittgenstein is kétségbe vonja, hogy a nyelv egyfajta ketrec lenne.²⁷ A kijelentések nem alkotják a világ határait, és így amit nem tudunk kijelentésekben kifejezni, az nem szükségszerűen transzcendens vagy misztikus vallási értelemben. Abból, hogy az élmény tartalmát nem tudom értelmes *tractatusi* kijelentésekben megfogalmazni, még nem következik, hogy a létezés abszolút csoda.

„Az élet ránevelhet az istenhitre. És *tapasztalatok* is akadnak, amelyek ezt megteszik; de nem víziók vagy másféle érzéki tapasztalatok, melyek 'e Lény létezését' nekünk megmutatják, hanem pl. a szenvedés legkülönbözőbb válfajai. S ezek nem úgy mutatják meg nekünk Istent, ahogyan az érzéki benyomás egy tárgyat megmutat, s nem is *sejtetik* őt meg velünk. Tapasztalunk, gondolkodunk – az élet ránk kényszerítheti ezt a fogalmat.”²⁸

Wittgenstein látja azonban, hogy nem csupán ez az istenfogalom az egyetlen kiút, mert az élmény olyan jellegű, ami önmagában is elvezethet világunk és önmagunk mélyebb megértéséhez. Wittgenstein máshol azt mondja, hogy

„arra hajtja valami az embert, hogy neki rohanjon a nyelv határainak (...). Ez a nekirohanás nyelvünk határainak az etika. (...) Az etikában mindig olyasmit próbálunk meg mondani, ami nem érinti meg a dolog lényegét és soha nem is érintheti. (...) Azonban a törekvés, a nekirohanás utal valamire.”²⁹

Vajon a vallásra utal? Mintegy direkt válaszként erre a kérdésre írja Wittgenstein egyik naplóbejegyzésében: „Mit tudok Istenről és az élet értelméről? Tudom, hogy ez a világ van.”³⁰

A fiatal Wittgenstein az etikum szféráját a világ és a nyelv közös struktúrájának elemzése révén kísérte meg kijelölni. A kijelentés a valóság képe, és a valóság, amelyet az értelmes kijelentések képeznek le, a kontingens tények világa. Az pedig, hogy „nincs olyan kényszer, amelynek hatására valaminek meg kell történnie, mert valami más már megtörtént”, fontos következménnyel jár az etikát illetően.

„A világ értelmének a világon kívül kell lennie.
A világban minden úgy van, ahogy van, és minden úgy történik, ahogy történik; nincs *benne* érték – és ha lenne, akkor annak nem volna értéke.

²⁷ L. Wittgenstein: *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. (Werkausgabe Band 3.) Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989. 117.

²⁸ L. Wittgenstein: *Észrevételek*. Id. kiad. 124.

²⁹ L. Wittgenstein: *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Id. kiad. 68-69.

³⁰ L. Wittgenstein: *Tagebücher 1914-1916*. (Werkausgabe Band 1.) Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990. (11. 6. 1916.)

Ha van érték, amely értékkel bír, akkor ennek minden történésen és így-létén kívül kell lennie, ugyanis minden történés és így-lét véletlenszerű.

Ami nem-véletlenszerűvé teszi, az nem lehet a világon *belül*; mert különben megint csak véletlenszerű lenne.

A világon kívül kell lennie.” (Tr. 6.41)

Másképpen fogalmazva, a világot alkotó tények kontingenciája vezeti Wittgensteint arra a belátásra, hogy a tények világában nincsenek értékek. Ebből az látszik következni, hogy az etika Wittgensteinnél, épp úgy, mint Kant-nál,³¹ előfeltételezi valamilyen nem-logikai szükségszerűség meglétét. Ha a világ tényei mások is lehetnek, mint amilyenek, akkor morális szükségszerűség nem létezik.

Annak az elképzelésnek, hogy értékek nem létezhetnek a világban, két fontos negatív következménye van a *Tractatus*ban Wittgenstein etikafelfogására nézve. Az első – ahogyan azt Engelmann bemutatta – az, hogy Wittgenstein úgy vélte: minden, aminek jelentősége van az életben, kívül esik a tudomány hatókörén.³² „Érezzük, hogy még ha választ is adtunk valamennyi lehetséges tudományos kérdésre, életproblémáinkat ezzel még egyáltalán nem érintettük.” (Tr 6.52.) Wittgenstein itt nem azt állítja, hogy a tapasztalati tények irrelevánsak az etika számára, hanem hogy relevanciájuk nem magyarázható magukkal a tényekkel.

Másfelől a tények és az értékek közötti kantianus megkülönböztetéshez a filozófia etikában való szerepének Kant-tól eltérő értelmezése párosul. Ez pedig a világ és a nyelv elemzésének második negatív következménye. Ha ugyanis a filozófia a nyelv kritikája, azaz olyan tevékenység, amelynek célja a kijelentések tisztázása, akkor a filozófia semmivel sem tud hozzájárulni az etikához, lévén nem léteznek etikai kijelentések. (Tr. 4.0031, 4.112, 6.42.) Így Wittgenstein a *Tractatus*ban természetesen elveti azt a lehetőséget is, hogy a filozófiának etikai fogalmakat és elveket kellene elemeznie. Ami a wittgensteini etika pozitív tartalmát illeti a *Tractatus*ban, azt sokkal nehezebb kibogozni, mivel az erre utaló paragrafusok kifejtetlenek és aligha tartal-

³¹ A Wittgenstein-irodalomban gyakorta találkozunk azzal a kísérlettel, hogy a *Tractatus* érték és etika felfogását a schopenhaueri filozófiából vezessék le. Lásd pl.: G. E. M. Anscombe: *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. 2nd ed. rev. Harper and Row, New York, 1963.; Brian Magee: *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford University Press, Oxford, 1983. 286-315.; David Avraham Weiner: *Genius and Talent Schopenhauer's Influence on Wittgenstein's Early Philosophy*. Associated University Presses, London, 1992.; Neumer Katalin: *Határutak. Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról*. MTA Filozófiai Intézete, Bp., 1991. Noha természetesen nem vitatható, hogy a *Tractatus* és különösen a *Naplók* etikai fejtegetései erős schopenhaueri hatásról tanúskodnak, azonban arról sem szabad elfelejtkezni, hogy Kantnak az etikában végrehajtott „kopernikuszi forradalma” nyomán válik az én – a természet vagy Isten helyett – az értékek forrásává. Eme fordulat utáni szituáció jelöli ki mind Schopenhauer, mind pedig Wittgenstein számára alapvetően az etika problémáit. Éppen ezért vélem hasznosnak Wittgenstein etikára vonatkozó megjegyzéseit itt Kant viszonylatában tárgyalni.

³² Paul Engelmann: *Letters from Ludwig Wittgenstein With a Memoir*. Basil Blackwell, Oxford, 1967. 97.

maznak koherens koncepciót.³³ Azonban a naplóbejegyzések némi segítséget nyújtanak ebben a kérdésben.

Ezekből elsősorban az derül ki, hogy az etika fogalma ebben az időben Wittgenstein számára jellemzően az „élet” és a „világ értelmének” kérdéséhez kapcsolódott. Ez azért problematikus Wittgenstein számára, mert ami a világban történik, az teljesen esetleges, és így nem jelenít meg semmilyen morális szükségességet. Azaz Wittgenstein azt próbálja megérteni, hogyan lehetséges értelem és érték a modern tudomány világában, ahol a természet rendje el van választva minden értékfelfogástól. Ebben a tekintetben Wittgenstein ugyanarra a problémára kísérel meg válaszolni, amit Nietzsche-nél Isten halála hív életre. Wittgenstein a *Tractatusban*, Kanthoz hasonlóan, arra kényszerül, hogy az értéket egy olyan akaratba helyezze, amely nem része a tapasztalati világnak, így pedig nem lehet róla értelmes kijelentéseket tenni. (Tr. 6.423) Az etikai akarat azért transzcendentális a fiatal Wittgenstein koncepciójában, mert a köznap empirikus akarat egyszerűen egy világban fennálló tény, és mint ilyen nem lehet sem jó, sem rossz.

Ugyanakkor a transzcendentális etikai akarat wittgensteini felfogása nagyon különbözik a kanti értelmezéstől. Kantnál a szabadság az akarat lényegi attribútuma. Ez mutatkozik meg a gyakorlati ész területén. A jó és a rossz akarat azon maximák révén különböznek, amelyek szerint az illető cselekszik. Wittgensteinnél azonban a transzcendentális etikai akarat nem képes hatást gyakorolni a tapasztalati világra, hiszen a világ összes ténye esetleges. Ebből következik, hogy „nincs logikai kapcsolat akarat és világ között”. (Tr. 6.374) Ha ugyanis az akarat képes lenne hatást gyakorolni a tények világára, akkor ezt a hatást az akarat tenné szükségszerűvé, és így bizonyos tények nem lennének esetlegesek, ami viszont a *Tractatusban* lehetetlen. Így Wittgenstein kényszerű következtetése: „A világ független az akaratomtól.” (Tr. 6.373)

Az etikai akarat csak a világ határait képes megváltoztatni úgy, hogy „a boldog világa más, mint a boldogtalané”. (Tr. 6.43) Mindez pedig értelmezhető Wittgensteinnek a szolipszizmusra vonatkozó felfogásával összefüggésben. „Az, hogy a világ az *én* világom, abban mutatkozik meg, hogy *a* nyelv határai (az egyetlen nyelvét, amelyet érték) az *én* világom határait jelentik.” (Tr. 5.62) Wittgenstein nem azt mondja, hogy a világok vagy világnézetek pluralitása megfelel a szubjektumok pluralitásának. A tények egyetlen világa létezik és egyetlen logika, amely révén ezek a tények leképezhetőek. A filozófia szempontjából releváns szubjektum nem egy világban fellelhető tény, hanem inkább – ahogyan Wittgenstein jellemzi – egy kiterjedés nélküli pont, amely a világ határáként funkcionál. Ezért mindaz, ami létezik, az a tények közös világa, amelynek határait a nyelv logikai szerkezete jelöli ki. (Tr. 5.631-41) Wittgenstein álláspontja tehát úgy is érthető, hogy az etikai értelem és érték a metafizikai szubjektum konstituáló tevékenységének az eredménye. Ahogyan egyik naplójában fogalmaz: „az etika a világ egyik feltétele kell legyen, miként a logika”, úgyhogy a jó és a rossz csak a szubjektumon keresztül lép be a világba. A szubjektum pedig nem

³³ Lásd pl. Neumer K.: *Tévelygések a nyelv labirintusában*. Doxa Könyvek, MTA Filozófiai Intézete, Bp., 1995.

része a világnak, hanem a világ határa.³⁴ A metafizikai szubjektum etikai értelmet adhat az életnek, amikor a világot egészként tekinti. A *Tractatus*ban Wittgenstein azt mondja, hogy „a világ *sub specie aeterni* szemlélete nem más, mint körülhatárolt egészként való szemlélete”. (Tr 6.42) Az első világháború alatt írt naplójában azonban ezt az elképzelést nemcsak az etikához, hanem az esztétikához is hozzákapcsolja. „A műalkotás – a tárgy *sub specie aeternitatis* nézve; és a jó élet – a világ *sub specie aeternitatis* nézve. Ez az összefüggés a művészet és etika között.”³⁵

Wittgenstein szerint tehát a világnak behatárolt egészként tekintése analóg egy esztétikai objektum szemlélésével, amelyben a kontingens tények jelentésre és egyfajta szükségszerűségekre tesznek szert az egészhez viszonyítva. Ahogyan Wittgenstein fogalmaz, amikor a világot *sub specie aeternitatis* szemléljük, „minden egyes dolog feltételezi az egész logikai világot, úgyiszlóván az egész logikai teret”.³⁶ És ebben a tekintetben a konkrét tények mint egy adott totalitáson belüli elemek, többé már nem tisztán esetlegesek.

Az azonban, ahogyan egy esztétikai tárgyban az elemeket szükségszerűnek tekinthetjük az egész viszonylatában, másfajta szükségszerűségekre utal, mint amelyet a nyelvben találunk. A szükségszerűség itt azon múlik, hogy a tárgyat egy bizonyos módon tekintjük. Másképpen fogalmazva: egy tárgy vagy a világ értelme a perspektívánktól függően változhat. Erre utalhat Wittgenstein megjegyzése a *Tractatus*ban, miszerint az etikai akarat csak a világ határait változtatja meg úgy, hogy „mint egésznek kell zsugorodnia vagy gyarapodnia”. (Tr. 6.43.) Korai naplójában ehhez még hozzá teszi: „mintegy valamilyen értelem hozzáadódása vagy elesése révén.”³⁷ Míg ezzel szemben a *Tractatus*ban egyszerűen nincs lehetőség arra, hogy a világ és a nyelv közös logikai struktúráján kívül bármit is gondoljunk.

Amikor Wittgenstein, a „megmutatás” fogalmát használja a *Tractatus*ban és más korai szövegeiben, akkor felismeri, hogy a nyelv többre képes, mint amit a *Tractatus* koncepciója lehetővé tesz, azonban ezt a felismerést nem lehetséges tematizálni a mű keretein belül, és ennek eredménye a misztikum fogalma. Ugyanakkor ez nem tekinthető valamiféle vallásos miszticizmusnak, mivel Wittgenstein anélkül konfrontálódik a nyelv határaival, hogy posztulálna egy transzcendens szférát, azaz törekvése mindvégig filozófiai jellegű marad.

³⁴ L. Wittgenstein: *Tagebücher*. Id. kiad. (2. 8. 1916.)

³⁵ I. m. (7. 10. 1916.)

³⁶ Uo.

³⁷ I. m. (5. 7. 1916.)

AZ INDIVIDUUM TERHELÉSE

Miért veti el Nietzsche a kategorikus imperatívuszt?

I.

Az emberi egzisztencia karakteréhez tartozik, hogy az ember igényei a természetben más lényeknél nem jelentkeznek. „Az állatok tudnak menekülni és különböző partnerek között választani, de csak önmaguk alapján ’nem’-et mondani, erre nem képesek.”¹ A tigris „igen” és „nem” nélkül ragadozó, mint ahogyan az őz szelíd. Az ember azonban erőszakos vagy jámbor csak saját igényei alapján lesz, úgy értem, saját okai alapján, amelyek szerint döntéseit meghozza és életét vezeti. Emberi egzisztenciánkhoz értékekre van szükségünk, amelyek számunkra okokként szolgálnak. Az érték-kérdés Kantnál, csakúgy, mint Nietzsche-nél, olyan premisszák égisze alatt áll, amelyek az őket igénylő lényre koncentrálnak: az emberre. E premisszák a módot, ahogyan az értékek hatnak, ahogyan az ember lényére vonatkoznak s az értékeket magukat az ember saját műveiként határozzák meg. E művek nem tartoznak a világ azon dolgainak halmazához, amelyek tőle függetlenül is fennállhatnak. Sokkal inkább a hiány és a szükség jelei az ember lényében, döntései révén való önmeghatározásának ismérvei. Nincs cél, amelyre az ember teremtett és amelyre rendeltetett. Az értékek önnön természetének meghatározásai. A többi lény természete ezzel szemben meghatározott. A szükség, a hiányt érthetjük antropológiai konstansként, amelynek következményeiként és okozataiként mind Kantnál, mind Nietzsche-nél a morális jót és a morális értékítéleteket értelmezhetjük. Ebből adódik egy szükségszerű kapcsolat etika és antropológia között.

Az individuum terhelése az értékekért, vagyis a hiány, a szükség korrekciójáért, illetve a hiány, a szükség reflexiójáért vállalt felelősségben mutatkozik meg. A hiány, a szükség korrekciója egy emberképet konstruál, amelyen keresztül a morális értékítéletek az ember számára önmeghatározása alapjait képezik. A különbség Kant és Nietzsche felelősségről alkotott alappozíciói között a hiány, a szükség reflexiójának különböző felfogásában rejlik. Nietzsche akképp kritizálja a kategorikus imperatívuszt, hogy mint történeti következményre tekint rá, amely idővel önmagát függeszti föl. Vagyis egyáltalán nem elveti a kategorikus imperatívuszt, ahogyan ezt sokszor felróják neki, hanem historizálja. Nietzsche Kant érvelésétől zárkózik el, amely az antropológiai alapvetésekben és az individuum-koncepciókban rejlő radikális különbségekhez vezet.

A személy, aki az erkölcsi törvény alapján határozza meg magát, aki gondolkodása karakterének tudatában van, képes – Kant szerint – gondolatban megragadni az

¹ Volker Gehardt: *Eine kritische Philosophie des Lebens*. In: *Kant lebt*. Mentis Verlag, Paderborn 2006, 65. (a továbbiakban: EkPL) A műből származó minden idézet a saját fordításomban szerepel.

„én”-t.² A szuverén individuum, aki ígérni képes, hordozza – mondja Nietzsche – a felelősség privilégiumát „lelkiismeretében”.³ Az „én” és a „lelkiismeret” ekképp a hiány, a szükség korrekcióját fogja jelenteni. Kant és Nietzsche koncepciói morál (mint a szükség, a hiány korrekciója) és világ összefüggéséről hasonlóságokat mutatnak. A legfontosabb, a morált tekintve döntő magállapítás, hogy az „én” és a „lelkiismeret” csak individuális aktushoz köthető, amelyben az ember nem egy „létpont-ra”, hanem egy formára talál. A korrekció csak emberi erőkre alapozható. Az értékbecslés és az akarás terhe lesz végső soron minden érték eredete a világban. Ezt az eredetet az ember önmagán ragadja meg. A hiány, a szükség individuális korrekcióját legitimáló teológiai motívum sem Kantnál, sem Nietzschénél nem szerepel. Az ember létkitüntettségéhez, autonómiájához nincs szükségük Istenre. A morálnak mint formának kell az emberi életet szolgálnia, az élet értelméhez vezetnie. A „méltóság” Kantnál és a „szabad szellem” Nietzschénél funkciójuk szerint olyan fogalmak, amelyek a morál mint forma hangsúlyozására irányulnak. Figyelmeztetik az embert arra a szükségszerűségekre, hogy magát mint egyaránt természeti és eszes lényt önmagának kell meghatároznia. Az önmeghatározás aktusa a moralitáshoz tartozik.

II.

Hogy a premisszákat, amelyek égisze alatt az értékek, a morális értékítéletek előállnak, megértsük, össze kell hasonlítanunk a személy karakterét és a nem karakterét Kant leírásában Nietzsche szuverén individuumával.

A morál keletkezéstörténetében – csakúgy, mint a faj karakterében – három fejlődési fokon keresztül nyilvánul meg, hogy az ember léthiányt szenved. „Nos hát éppen ez a szükségképpen feledékeny állapot, amelynek a feledés erőt, a *szilárd* egészség egy formáját jelenti, tenyésztett ki önmagában egy ezzel ellentétes irányú képességet”,⁴ majd „a társadalmiság és a közerkölcs végül is napvilágra segítik mindazt, amihez eszközök voltak csupán: e fa legérettebb gyümölcse a *független egyén* (szuverén individuum)”.⁵ Az ember egy ezzel párhuzamos fejlődése Kantnál is megfigyelhető: „A műveltség hozta civilizálódás *pragmatikus adottsága*”⁶ azonos a „közerkölcs”-csel⁷ és azt a hajlandóságot jelenti, hogy az ember „kikászálódjék a pusztá önkény [*Selbs-gewalt*] nyerseségéből”,⁸ amellyel a „*technikai adottság*”⁹ szintjén a dolgokat megzabolazza. Ez a fejlődés végül a „*morális adottságba*”¹⁰ torkollik. Hogy az embert a

² Immanuel Kant: *Pragmatikus érdekű antropológia*. In: Uő.: *Antropológiai írások* (Mesterházi Miklós fordítása). Osiris Kiadó, Bp., 2005. 21.

³ Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához* (Romhányi Török Gábor fordítása). Holnap Kiadó, Bp., 1996. 63.

⁴ I. m. 60.

⁵ I. m. 62.

⁶ I. Kant: *Pragmatikus érdekű antropológia*. Id. kiad. 292.

⁷ F. Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Id. kiad. 61.

⁸ I. Kant: *Pragmatikus érdekű antropológia*. Id. kiad. 292.

⁹ I. m. 291.

¹⁰ I. m. 293.

fejlődés harmadik fokán karakterizálhassuk, „nem maradna más hátra, mint azt mondanunk: olyan a karaktere, amelyet maga teremt magának, hisz tehetségében áll, hogy maga választotta célok szellemében tökéletesítse önmagát”.¹¹ Ez nem mást jelent, mint hogy az ember léthiányt szenved: „kifejezi az emberi akarat alapvető vonását, a *horror vacui*-t: *szüksége van egy célra*”.¹²

„Az ember belső tökéletességét az teszi, hogy képes összes tehetségének használatát *szabad önkényének* igájába hajtani. Amihez azonban az szükségeltetik, hogy az *értelem* uralkodjék, ám ezt az érzékiség csorbítása nélkül tegye (még ha emez önmagában alacsony sorból való is, hisz nem gondolkodik): mert nélküle nem volna anyag, mely földolgozható volna a törvényszabó értelem használatára.”¹³

Ez a tézis tartalmazza Kant pragmatikus állásfoglalásának szinte minden jellegzetességét. A személy karakterének vizsgálatához a kiindulópont az értelem viszonya az érzékiséghez. Az értelem kétféleképpen uralkodik az érzékiségen, egyrészt mint értelem a *homo noumenon* használatában, másrészt mint értelem a *homo fenomenon* használatában.

A *homo fenomenon*ra vonatkozó vizsgálat „annak a kifürkészésén fáradozik, mivé faragja a *természet* az embert”.¹⁴ A természet vonatkozásában az ember mozgatórugói empirikus tudatában a következők: egészség és boldogság; amelyekhez a gyönyör és az undor érzéke, valamint a megkívánóképesség tartozik. A gyönyör és az undor érzékét, valamint a megkívánóképességet uralja az értelem, amelynek az empirikus tudat egységének megőrzéséhez a megismerőképesség segítségére van szüksége.

„Az élvezet az életnek szóló kedvezés érzete, a fájdalom az élet akadályoztatottságáé. Az élet azonban (az állati élet), mint azt már az orvosok is észrevételezték, a kettő antagonizmusának szüntelen játéka. (...) Az egészség állapotát, melyet tévesen szüntelenül érzett jólétnek vélünk, az életerő apró akadályoztatásai teszik, egyetemben a közjük vegyült kedvezésekkel; hisz a mondott állapot nem másból áll, mint szünetekkel (az örökké közbeiktató fájdalom szüneteivel) egymásra következő kellemes érzetektől. A fájdalom a ténykedésre serkentő fullánk, s csak a ténykedésben érzékeljük életünket; a fájdalom nélkül élettelenység köszöntene ránk.”¹⁵

A megismerőképesség tanít arra minket, hogy észleleteinket a megfelelő tárgyak fogalma alá vonjuk. A kilábalás jelenlegi állapotunkból mint szükségszerűség az empirikus tudatban – az emberi egészség fogalmához tartozik. A gyönyör és az undor

¹¹ I. m. 290.

¹² F. Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Id. kiad. 114.

¹³ I. Kant: *Pragmatikus érdekű antropológia*. Id. kiad. 45.

¹⁴ I. m. 9.

¹⁵ I. m. 165.

érzete a receptivitás képessége, amely révén az ember afficiált lény. Ha empirikus tudatunkban jelenlegi állapotunkból való kilábalásunk nem szükségszerűségként él, akkor az betegség, a mozgatórugók hibája. Az ember akarata ellenére afficiálódik. Az egészségre, a receptivitás képességére, az empirikus tudat egységére vigyázni – az értelem feladata. Az értelem soha nem tagadhatja vagy hagyhatja figyelmen kívül élvezet és fájdalom antagonizmusát. Ez azt jelentené, hogy észleleteit nem a megfelelő fogalmak alá vonja. Ilyen betegsége a mozgatórugóknak a részvét, amikor az ember figyelmen kívül hagyja az élet antagonizmusát és túl érzékennyé válik. Az élvezet és a fájdalom antagonizmusának, a jelenlegi állapotunkból való kilábalás szükségszerűségének a tagadása például az önsanyargatás. Mint Oidipusz esetében. Hogy megölte az apját és nőül vette az anyját, tudtán kívül történt. De hogy megvakította magát, az egy élet elleni tett volt. Az értelemnek meg kell őriznie, fönntartania az életet, ezért kell uralkodnia a gyönyör és az undor érzékein, és kilábalásunkat jelenlegi állapotunkból mindig lehetségesnek tartania. Oidipusz a fájdalomban kereste a megnyugvást, ami végül is nem más, mint örülség.

„Elvonatkoztatni egy képzettől, még ha azt az érzékek rátukmálják is az emberre: ez sokkal magasabb tehetség, mint figyelmeztetni rá; mert a gondolkodás képességének szabadságáról és az elme abbéli hatalmáról tesz tanúbizonyságot, hogy *magyarul* rendelkezzék képzeteinek állapotáról.”¹⁶

A magát uraló, gondolkodó ember képes az életet megőrizni és fönntartani. Ő van birtokában annak a képességnek és erőnek, hogy kedélyéhez a gyönyör vagy az undor állapotát közel engedje vagy távol tartsa. Származása szerint ez az erő a megismerő-képességhez tartozik, amely mint egy ajtónálló őrzi az empirikus tudat egységét.

Az értelem uralmával az empirikus tudatban az ösztönös, affektív momentumok az ember megkívánóképességében nincsenek tagadva. A szubjektum számára szabályként szolgáló érzéki vágy mindig a szubjektum egy maximáját feltételezi, követendő egy a hajlam által tételezett célt. Ekképp a boldogság mozgatórugói mindig az értelemhez kötöttek, következésképpen pedig ezen mozgatórugók betegségei is. Egy efféle betegséget úgy kell elképzelni, mint az élvezet és a fájdalom antagonizmusának folytonos tagadását, amely révén a képzelőerő egy képze a megkívánóképességet meghatározza. Az ember ekkor nem képes kilábalni a fájdalom állapotából, de nem is akar, és ebben áll a betegség. Ezzel a képzet, amelyből egy szenvedély terebélyesedik ki, az élet ellen fordul. A szenvedélyek, ahogy Kant ezen betegségek halmazát nevezi, alapvetően különböznek az indulatoktól. Ezek nem jelentik az élet antagonizmusának folytonos tagadását. Csak átmeneti zavart keltenek az értelem működésében, s a gyönyör és undor érzékéhez tartoznak, nem a megkívánóképességhez. „Amire a düh indulata nem vesz rá bennünket azonmód, arra rá sem vesz egyáltalán; könnyen feled.”¹⁷ Ezért nem mérgezőek, mint az indulatok. Nem vezetnek az élet antagonizmusának folytonos tagadásához. „Az indulat csak egy pillanatra csorbítja szabadsá-

¹⁶ I. m. 26.

¹⁷ I. m. 196.

gunkat és önuralmunkat. A szenvedély ellenben lemond róluk, s a maga örömét és kielégülését a rabszolgalelkületben találja meg.”¹⁸ A képzetben, amelyből a szenvedély születik, valaki más van felelőssé téve a jelenlegi állapotból való kilábalásért. Akképp van az élet antagonizmusa tagadva, hogy a kilábalást nem saját feladatunknak tekintjük. Azok a képességek, amelyek az embert mint *homo fenomenont* meghatározzák – a megismerőképeség, a gyönyör és undor érzéke, valamint a megkívánóképeség –, önmagukban még nem konstruálják a léthiány korrekcióját. Az értelem viszonya az érzékiséghez a *homo fenomenon* vonatkozásában Kantnál az ember mint természeti lény önmegismeréséhez vezet. Ez önmagában még nem a léthiány korrekciója. De az élet antagonizmusának tagadása törvényszerűen meggátolja a korrekciót, mert az ember egy olyan képzet szerint határozza meg magát, amely a korrekció szükségletét, magát a léthiányt tagadja. „Az önmegismerés nemcsak egy intellektuális vektor a tudás szerveződésében, hanem az akarat önreflektív tapasztalatú cselekvési impulzusainak a kiindulópontjában áll.”¹⁹ Az ember mint természeti lény önmegismerése tehát még nem önmeghatározás, de az ignorancia az önmegismerésben ellehetetleníti az önmeghatározást, egyszerűen azért, mert nem tartja szükségesnek.

Ez a tézis a szuverén individuum vizsgálatának vonatkozásában is érvényes. Az önmegismerés Nietzschénél a boldogság és az egészség feltételeivel áll összefüggésben, amelyek a *fiziológia* és az *élet* alapfogalmához vezetnek. Ez az alapfogalom az aktivitás: „mint erőteljes, következésképpen *szükségszerűen* aktív emberek a boldogságtól nem tudták elválasztani a cselekvést, náluk a tevékeny élet szükségképpen tartozik a boldogsághoz.”²⁰ Ez az aktivitás azonos a jelenlegi állapotunkból való kilábalással. „Maga az élet *lényegileg*, éppen alapvető funkcióit tekintve sérelem, erőszak, kizsákmányolás és tönkretétel, vagyis éppen ezek révén működik, és nélkülük egyenesen elképzelhetetlen.”²¹ Az élet alapfunkciói ugyanazok, mint az élvezet és a fájdalom antagonizmusa Kantnál. „Az előkelő ember *ressentiment*-je, ha egyáltalán föllép, kimerül és lezajlik egy azonnali reakcióban, ezért nem *mérgező*.”²² Az előkelő emberek *ressentiment*-je nem más, mint az indulat. Az élet alapfunkcióinak tagadását Nietzsche a passzivitás fogalmával jelöli.

„Mindez szöges ellentétben áll a tehetetlenek és elnyomottak 'boldogságával', akiknek a boldogsága lényegileg narkózis, kábulat, nyugalom, béke, 'szabbat', testi-lelki kikapcsolódás és elernyedés, vagyis röviden szólva *passzivitás*.”²³

Ez a „boldogság” a jelenlegi állapotunkból való kilábalás szükségszerűségének a tagadása. A *ressentiment* alkotói cselekedete nem más, mint hogy önmagát egy olyan

¹⁸ I. m. 217.

¹⁹ V. Gehardt: *Eine kritische Philosophie des Lebens*. Id. kiad. 69.

²⁰ F. Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Id. kiad. 36.

²¹ I. m. 84.

²² I. m. 37.

²³ I. m. 36.

képzet által határozza meg, amely valaki mást tesz felelőssé az ő életéért. Akárcsak a szenvedélyek esetében Kantnál.

Kantnál és Nietzsche-nél az ember mint természeti lény életét formáló természeti szándék ugyanaz. Az ehhez a szándékhoz kapcsolódó emberi képességek leírása szintén azonos. Gyakorlati állásfoglalásaikban azonban különböznek. Nietzsche-nél az önmegismerés nem az értelem és az érzékiség viszonyában mutatkozik meg, hanem az aktivitás és az érzékiség viszonyában. Az aktivitásunkat uraló értelem nem más, mint egy érzékileg tételezett cél. Az önmegismerés Nietzsche-nél a szubjektum azon tartalma, amely csak az érzések jelenlétével jön létre, s csakis az érzések jelenlétével létrejött szubjektív tartalom lesz értelem, „mert alapjában véve senki semmiből nem ért többet (...) annál, mint amennyit eleve tud. Ha valaki nem tud valamit megközeleltetni az élményei révén, akkor nincs hozzá füle”.²⁴ A szubjektum tartalma még nem az érték maga. Még nem létpont, nem önmeghatározás, de kapcsolódik ahhoz. Az önmegismerés még nem önmeghatározás, de részben meghatározza azt. „Hogy az ember az lesz, ami, föltételezi, hogy távolról sem sejtjük, *mik* vagyunk.”²⁵ Kantnál csak az önmeghatározás van hatással az önmegismerésre. A kategorikus imperatívusz az ész ténye, s mint ilyennek az értelemadása nem az egyes individuumra, hanem a világszemlélet objektivitására alapozott. Ez a világszemlélet pedig mint egy individuálisan fogatosított aktus lesz elismerve. A kiindulópont a szuverén individuum további vizsgálatához az a viszony, amely az egyes individuumban megalapozott értelem és a világ között áll fenn. Az egészség és a boldogság nem az értelem révén kerül birtokunkba, tartható fenn és őrizhető meg, hanem csak az egészség és a boldogság révén, a siker, a hatalom, az aktivitás, az érzések jelenléte révén.

Az értékbecslés és az értelemadás megalapozására való rákérdezéssel az élet értelmére kérdezzük rá, amely Kantnál azonos azzal a kérdéssel, hogyan kormányozza az értelem az érzékiséget a *homo noumenon* esetében. Kantnál a morális állásfoglalás – a léthiány korrekciója a személy karakterében, az „én” mint a természeti lénytől különböző, de annak tagadása nélküli karakter – a természeti összefüggésből (de nem a világösszefüggésből) ki van oldva.

„A kétfajta jó, a *fizikai* és a *morális*, nem *összelegyíthető*; hisz akkor közömbösítenék egymást, és mivel sem szolgálhatnák a célt, a valódi boldogságot; ellenkezőleg, a *jólét* hajlandósága és az *erény* egymással harcban állva, s mert az előbbi elvét az utóbbi elve korlátozza, egymással összeütközésben teszik ki a jó erkölcsű, egy részében érzeki, ám a másikonban morális (intellektuális) ember céljának egészét.”²⁶

A tulajdonképpeni érték, a világszemlélet objektivitása a múlandóság felfüggesztését jelenti. Az ész a világ egy olyan interpretációját kínálja föl, amelyben az ember a

²⁴ F. Nietzsche: *Ecce homo* (Horváth Géza fordítása). Göncöl Kiadó, Bp., 1997. 57.

²⁵ I. m. 50.

²⁶ I. Kant: *Pragmatikus érdekű antropológia*. Id. kiad. 232.

„jó”-t önmagán belül ragadhatja meg. Az ember képes önmagát önmagából kiegészíteni, léthiányát önmagából korrigálni. A képességre ehhez rálel önmagában.

„A szabadság és ennek tudata mint olyan képességé, hogy felülkerekedő
érzülettel az erkölcsi törvényt követjük, *függetlenséget* jelent a *hajla-
moktól*, legalábbis mint vágyódásunk meghatározó (ha ugyan nem *affi-
ciáló*) indítóokaitól, s ha morális maximáimat követve e függetlenségnek
tudatában vagyok, akkor egyetlen forrása annak a hozzá szükségképpen
kapcsolódó, semmiféle sajátos érzésen nem nyugvó, változhatatlan elé-
gedettségnek, amelyet intellektuálisnak nevezhetünk.”²⁷

Az objektivitás mint érték egy forma, amelyre az ember a morál (mint a léthiány korrekciója, mint az objektivitás aktusa a világszemléletben) és a világ összefüggésében lel. Ez a forma az emberi életet szolgálja, amelyben az objektivitás kitüntetettséget nyer – az egyén önmeghatározásának alapjaként. Ez az önmeghatározás vezet el az ember létpontjához, amely a múlandóság felfüggesztéseként ragadható meg. Ez a létpont a *homo noumenon*hoz, az intelligibilis világhoz tartozik. A *homo fenomenon* és a *homo noumenon*, bár Kantnál nem képeznek egységet, a *homo fenomenon* nincs tagadva. Csupán tetteit nem tekinti az emberi szubjektum specifikus tevékenységeinek. Az értékkérdés Kantnál olyan premisszákat égisze alatt áll, amelyek szerint az ember csak mint eszes lény lesz emberré.

Nietzsche felfogásában ezzel szemben az ember önmagát csak önmagán kívülről egészítheti ki, léthiányát csak önmagán kívülről korrigálhatja. Homérosz világának hősei és félistenei a „jó”-t mindig a természetben, odakint találják meg. Így ír Nietzsche az urakról:

„Művük az ösztönös formateremtés, (...) ahol csak megjelennek, mind-
járt valami új keletkezik, valami *élő, uralmi* forma, amelynek részei és
funkciói körülhatároltak és meghatározottak, amelyben semmi sincs,
aminek 'értelme' ne lenne az egészre vonatkoztatva. Ezek a született
szervezők nem tudják, mi a bűn, mi a felelősség, fogalmuk sincs, mi az,
hogy tekintettel lenni másokra is; az acélos tekintetű művész szörnyű
egoizmusa munkál és 'alkot' bennük, aki mindörökre igazolja magát
'művében', akár az anya gyermekében.”²⁸

A szuverén individuum vizsgálata a naivitás fogalmához vezet az egyedül az egyes individuumban megalapozott értelem és a világ viszonyában. „Semmi sem igaz, minden megengedett. (...) Nos hát, ez volt a szellem szabadsága, *amellyel* maga a hit igazságát adták *hírül*.”²⁹ A naivitás mint a hit igazságának illúziója legitimál egy világról való képzetalkotást, amelyben az ember képességei és hatalomérzete önnön

²⁷ I. Kant: *A gyakorlati ész kritikája* (Berényi Gábor fordítása). Cserépfalvi Kiadó, Bp., 1996. 156.

²⁸ F. Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Id. kiad. 99.

²⁹ I. m. 182.

teljességüket érhetik el. „De Hérakleitosznak abban örökre igaza lesz, hogy a lét pusztja fikció. A látszólagos világ az egyetlen: az igazi, valóságos világot csak *hozzá hazudják*.”³⁰ A „lelkiismeret” ekképp csak azokat a kihívásokat vállalhatja felelősséggel, amelyekhez a képességet magában tudja. Nietzsche ilyen kihívásokat abban a világban tételez, amely egy ilyen „képzet” révén létezik, amely révén valaminek értéket tulajdoníthatunk. „A görögök ismerték és átérezték a létezés rettenetét és borzalmait: hogy egyáltalán élni tudjanak, az olümposziak ragyogó álomszülötteit kellett e borzalmak elé állítaniuk.”³¹ Az ember teljesen egyedül hordja ennek a „képzetnek” a felelősségét. Az önmegismerés mint az aktivitás viszonya a tételezett értelemhez, már magában foglalja ezt a képzetet. Nietzsche-nél a morális állásfoglalás, a szuverén individuum léthiányának korrekciója nincs a természeti összefüggésből kioldva. A tulajdonképpeni érték abban áll, hogy a világ és a naivitás, a képzet, az illúzió a cselekvéshez szükséges horizonttá lesznek. „Minden élőlény csak egy bizonyos horizonton belül lehet egészséges, erős és termékeny; ha képtelen horizontot vonni maga köré, (...) bágyadtan vagy sietve sorvad a korai pusztulás felé.”³² A horizont a forma, amelyre az ember a morál (mint a léthiány korrekciója, mint a naivitás, a fikció aktusa a világszemléletben) és a világ összefüggésében lel. Ez a forma az emberi életet szolgálja, mert ezen a horizonton keresztül valósággá válik a szubjektum tartalma. Az ember önmagát másokkal, mások erejével való harcban és összehasonlításban tudja meghatározni, identifikálni. Összehasonlítás és harc csak egy bizonyos horizonton belül lehetségesek, és szükségszerű kapcsolatot jelentenek a külvilággal. Az emberi önmeghatározás alapján „*lesz az ember azzá, ami*”,³³ amelyet a másikkal, a külsővel való harcra, összehasonlításra alapozhat. Ez az önmeghatározás vezet el az ember létpontjához, az élet individuális értelméhez, amely a distancia pátozszaként ragadható meg. Az élet értelme mindig az érzékekhez kötött. A szuverén individuum fogalmában a *homo noumenon* és a *homo fenomenon* mindenkor egységet képeznek. Az érték kérdés Nietzsche-nél olyan premisszákat égisze alatt áll, amelyek szerint az ember „*par excellence*” értékbecsülő állatként határozta meg önmagát.”³⁴

III.

Hogyan harcol Nietzsche a kategorikus imperatívusz ellen és miként veti azt el?

„A görögök nagyon sokáig arra használták isteneiket, hogy elhárítsák maguktól a ’rossz lelkiismeretet’, és zavartalanul örvendezhessenek lelki szabadságának (...) mindez pedig a *görög istenek* tüzetes szemügyre-

³⁰ F. Nietzsche: *Bálványok alkonya*. In: Uő.: *Bálványok alkonya – Nietzsche kontra Wagner* (Romhányi Török Gábor fordítása). Holnap Kiadó, Bp., 2004. 25.

³¹ F. Nietzsche: *A tragédia születése* (Kertész Imre fordítása). Magvető Kiadó, Bp., 2007. 44.

³² F. Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról* (Tatár György fordítása). Akadémiai Kiadó, Bp., 1989. 32.

³³ F. Nietzsche: *Ecce homo*. Id. kiad. 49.

³⁴ F. Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Id. kiad. 77.

re vételéből derül ki, az előkelő és független emberek e tükörképeiből, akikben az *állat* az emberben istenné magasztosult és *nem* szaggatta szét, nem tette tönkre önmagát.”³⁵

Léthiányunk önmagunkból való korrekcióját Nietzsche „rossz lelkiismeretnek” nevezi, amellyel az ember „szétszaggatja és tönkreteszi” magát. Máshol azonban így ír: „Az a fanatizmus, amellyel az egész görög gondolkodás az ésszerűsége veti magát, szükségállapotról árulkodik: veszélyben voltak, mindössze egy választásuk maradt: tönkremennek vagy *az abszurditásig ésszerűek* lesznek.”³⁶ Ezek szerint a legerősebbek és legbátrabbak – mint például Platon – mondják ki az új követelést: a múlandóság felfüggesztésének követelését, mert a képességet ehhez felfedezték magukban, és mert a múlandósággal mint a lét egyfajta „örökös ’valótlanságával’ és hamisságával időnként a kétségbeesésig torkig van[nak] már”.³⁷ Maga Nietzsche mondja: „Mind den tisztelem az aszketikus ideálé, *amennyiben becsületes!*”³⁸ A mód, ahogyan az ember léthiányát megragadja, részben korábbi generációk tapasztalatainak eredménye. Nietzsche a következőképpen ír a „rossz lelkiismeretről”:

„Fűzzük gyorsan hozzá, hogy másrészt az önmaga ellen forduló állati lélek jelensége a földön valami olyan hallatlanul új, mély, rejtélyes, ellentmondásos és a *jövőre nézve ígéretes* dolog volt, hogy általa az egész föld látványa teljességgel megváltozott.”³⁹

Ha a múlandóság már egy bizonyosság, ha „minden jeles emberi sors mögött refrénként csendül föl a messze hangzó ’Mindhiába!’”,⁴⁰ és a sors az embert bármikor tönkreteheti és megsemmisítheti, mint Oidipusz esetében, akkor a legerősebbek, a leginkább élni akarók lesznek azok, akik a múlandóság felfüggesztésének aktusát, mint az élet elvét akarják majd megragadni és ennek igazságában hinni fognak. Mert a képességet ehhez fölfedezték önmagukban, és mert „az aszketikus ideált leszámítva, az embernek, az ember-*állatnak* semmi értelme nem volt eleddig”.⁴¹ Lehet, hogy a „jó” és „hitvány” ellentétének⁴² értékítélete is „úgy végződik, ahogy minden jó dolog ezen a földön: *megszünteti önmagát*”⁴³?

Nietzsche genealógiai nézőpontból harcol a kategorikus imperatívusz ellen, mint történeti következményt fogja föl, amely egyszer majd fölfüggeszti önmagát. Egyáltalán nem veti el a kategorikus imperatívuszt, hanem historizálja. Ez egy, az individualitás-koncepciókban lévő különbséget takar. Kant írja az individuumról:

³⁵ I. m. 108.

³⁶ F. Nietzsche: *Bálványok alkonya*. Id. kiad. 22.

³⁷ F. Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Id. kiad. 119.

³⁸ I. m. 191.

³⁹ I. m. 97.

⁴⁰ I. m. 195.

⁴¹ Uo.

⁴² I. m. 21.

⁴³ I. m. 80.

„Mindenekelőtt meg kell jegyeznünk, hogy míg minden más, önállóságra kárhoztatott állat esetében az összes *individuum* betölti a maga egész rendeltetését, addig az ember esetében csak a *nem* töltheti be; úgyhogy az emberi nem csupán a beláthatatlanul sok nemzedéken átívelő *haladásnak* köszönhetően küzdheti föl magát odáig, hogy rendeltetését betöltse, odáig tudniillik, ahol a cél még mindig távol marad ugyan, ám hogy *úttát* e végcél iránt vette, immár sohasem tehető meg nem történtté, még ha igyekezete elé gyakorta tornyosulnak is majd akadályok.”⁴⁴

Az emberi nemről a következőképpen ír:

„a természet a *viszály* magvát plántálta belé, s úgy tetszett néki, ebből kovácsolja ki az ember tulajdon esze azt az *egyetértést* – avagy az állhatatos közeledést ahhoz legalább –, amely utóbbi, ha az *eszmét* nézzük, a *célja* voltaképp.”⁴⁵

Kant antropológiai állásfoglalása a következő: az *individuum* léthiányának korrekciójával és önmeghatározásával egyetértést teremt a viszályból (amely viszály azonos az élvezet és a fájdalom antagonizmusával), de ezzel a *nem* tölti be rendeltetését, nem maga az *individuum*. Vagyis a természet a viszály magvát a *nem* fenntartására teremtette, nem az *individuum* fenntartására. Nietzsche-nél ez fordítva működik. Az ő antropológiai állásfoglalásában a viszály (amely azonos a másokkal, a mások erejével való harccal és összehasonlítással) arra szolgál, hogy az *individuum* identifikálhassa magát. A viszály a distancia pátozának valósággá válásához szolgál. Ekképp a *nem* fenntartása csak az egyes *individuum* saját rendeltetésének betöltése révén lehetséges.

Nietzsche Kant érvelését utasítja el, ami az antropológiai alapvetésekben és az individualitás-koncepciókban lévő különbségekhez vezet.

IV.

A korábban idézett kanti tézis még egyszer: „Mindenekelőtt meg kell jegyeznünk, hogy míg minden más, önállóságra kárhoztatott állat esetében az összes *individuum* betölti a maga egész rendeltetését, addig az ember esetében csak a *nem* töltheti be.”⁴⁶ Az antropológiai alapvetésekben és az individualitás-koncepciókban lévő különbségekhez az idézetben szereplő „egész rendeltetés” kifejezés értelmezése vezet el. A kategorikus imperatívusz előírja számunkra, hogy az emberek személyében az emberiséget „nem pusztán eszközként”, hanem „mindenkor mint célt”⁴⁷ tételezzük. Az

⁴⁴ I. Kant: *Pragmatikus érdekű antropológia*. Id. kiad. 293.

⁴⁵ I. m. 290.

⁴⁶ I. m. 293.

⁴⁷ I. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* (Berényi Gábor fordítását átdolgozta Tengelyi László). Raabe Klett Kiadó, Bp., 1998. 47.

emberiség mint cél a morális cselekedetben jelenti a léthiány megragadásának módját. A morális cselekedetet olyan maximák kell hogy vezessék, amelyek a kategorikus imperatívusz szerint úgy működnek, hogy saját szemléletükből általános elvként érvényesülhessenek.

„A morális kérdésben ('Mit kell tennem?') az individuum ugyan magáért vállalja a felelősséget, maga veti alá önmagát az értelem igényének, ez mégis már meghaladja individuumát és magát egy esetként, pontosabban az *általánosság példájaként* fogja föl, amelyhez magát számítja.”⁴⁸

Ez az általánosság mint egyetemes elv, nem más, mint egy az ész által feltárt összefüggés, amelyben az ember megérti magát és amely tulajdonképpen azonos az emberiség eszméjével. Ez az összefüggés tárja föl számára önnön léthiányát, amelynek módjáért maga az individuum nem felelős, csak annak reflexiójáért és korrekciójáért. Az ember méltósága nem mást jelent, mint hogy minden egyes ember mindenkor része ennek az összefüggésnek, része az emberiségnek. Az összefüggés adott módjáért, minőségéért, vagyis a léthiány megjelenésének módjáért azonban egyénileg nem felelős.

„Minden cselekvő feltételezi, hogy tettei tudatosan tételezett céljait megragadja. Sőt, feltételezi, hogy ő és a világ, amelyben ő valamit elmozdít, egymással megfelelőek, még akkor is, ha ő valamit változtat. Kant ezt úgy mondja, hogy az ember 'illik' a világba. (...) Míképpen testi folyamataink és környezetünk természeti történései *fizikai összefüggésben* állnak, úgy állunk *értelmi kontinuitásban*, amely minket nemcsak a hozzáink hasonlókkal és nem is csak az állatokkal köt össze.”⁴⁹

A világgal való megfelelés, az értelmi kontinuitás azt jelenti, hogy Kant antropológiai alapvetésében az individuum a léthiány megjelenési módjának felelősségével nincs terhelve. Csak a reflexió és a korrekció felelősségével. A léthiány megjelenési módjának jobbítása, az „egész rendeltetés” betöltése – a nem örök feladata.

Nietzsche antropológiai alapvetésében ez másként van, mivel szerinte „a létezés és a világ csakis esztétikai jelenségként nyeri el örök igazolását”.⁵⁰ Ez azt jelenti, hogy az individuum felelős léthiánya reflexiójának megjelenési módjáért. A distancia pártosza mint létpont konstruálja meg az „én” önlehatárolódásán és a másokkal való harcán keresztül a „te” és ekképp a „világ” fogalmát. Az „én” önlehatárolódása a léthiány korrekciójához tartozik. Az az összefüggés, amelyből ennek az önlehatárolódásnak a szükséglete származik, maga az egyes ember. A test az, amely minden értelmet, amely egyáltalán lehetséges és elképzelhető, hordoz és tartalmaz. „Hatalmas

⁴⁸ V. Gehardt: *Eine kritische Philosophie des Lebens*. Id. kiad. 71.

⁴⁹ I. m. 66.

⁵⁰ F. Nietzsche: *A tragédia születése*. Id. kiad. 63.

ész a test, egyérzékű sokaság, egy háború és egy béke, egy pásztor és egy nyáj.”⁵¹ Nietzsche-nél a test lesz az önmagán fellépő képesség, amely terhelve van az individuum léthiánya megjelenési módjának felelősségével.

„Ez többé már nem a 'képzés', amely egy társadalmi ész módjára az individuumot formálja, hanem az egyes ember teste maga, tehát éppen-séggel a minden eleven individuumot hordozó testi organizáció, amely mint 'nagy ész' szerepel.”⁵²

A léthiány korrekciója bizonyos formában a test egészének kifejeződése lesz, amelyhez szellem, értelem és ész csak hozzájárulnak. A test lesz ezek után az önmagát létrehozó egység, az önmagát létrehozó meghatározás. A világgal való összefüggésben, a testen kívül megjelenített léthiányról Nietzsche a következőképpen ír: „Aki nem képes akarátát a dolgokba behelyezni, az legalább bizonyos értelmet helyez beléjük: vagyis azt hiszi, hogy egy bizonyos akarat már munkál bennük (a 'hit' alapelve).”⁵³ Ekképp a teste révén az ember minden teremtkéért, kezdeti energiáért, az alkotás minden plasztikus erejéért, élvezet és fájdalom minden fogékonyságáért, amelyek a léthiányt megjeleníthetik, felelős. A léthiány megjelenítési módját a test hordozza. Ezt a következőképpen is érthetjük: „A test 'nagy esze' ekképp egy esztétikai fogalom. (...) Tehát kétség sem fér hozzá, hogy a test a művész megfelelőjeként értendő.”⁵⁴ Nietzsche antropológiai alapvetésében az individuum a léthiány megjelenési módjának, reflexiójának és korrekciójának felelősségével is terhelve van. Neki kell az „egész rendeltetést” betölteni. „Majd csak ezzel a mozzanattal, nevezetesen, hogy visszanyúl a kizárólag az egyes individuumban megalapozott értelemre, emelkedik Nietzsche gondolkodása apodiktikus magasságokba.”⁵⁵ Hogy terhelhető-e ennyire az individuum, az egy antropológiai kérdés.

⁵¹ F. Nietzsche: *Így szólt Zarathustra* (Kurdi Imre fordítása). Osiris/Gond, Bp., 2000. 41.

⁵² V. Gerhardt: *Die „grosse Vernunft“ des Leibes*. In: Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*. Hrsg: Volker Gerhardt, Akademie Verlag, Berlin, 2000. 138. A műből származó minden idézet a saját fordításomban szerepel.

⁵³ F. Nietzsche: *Bálványok alkonya*. Id. kiad. 11.

⁵⁴ V. Gerhardt: *Die „grosse Vernunft“ des Leibes*. Id. kiad. 152-153.

⁵⁵ V. Gerhardt: *Friedrich Nietzsche* (Csatár Péter fordítása). Latin Betűk, Debrecen, 1998. 57.

ÉN-FILOZÓFIA ÉS TERMÉSZETFILOZÓFIA TALÁLKOZÁSPONTJA SCHELLING *AZ EMBERI SZABADSÁG LÉNYEGÉRŐL* CÍMŰ MŰVÉBEN

Schelling filozófiai pályafutását első pillantásra mozaikszerű sokszínűség jellemzi. Közismertek transzcendentálfilozófiai művei. Érdeklődik a természettudományok és a természetfilozófia iránt. Fiatal korától kezdve behatóan tanulmányozza a mitológiát. Mindezek mellett a szabadság kérdése, az abszolútum keresése mindvégig centrális pozíciót foglal el gondolkodásában, s úgy tűnik, ugyanígy végigkíséri filozófiáját a rendszeralkotás igénye, melyet azonban szándéka ellenére élete során kielégítően nem sikerül megvalósítani. Írásomban arra teszek kísérletet, hogy rámutassak, az első pillanatra széttartó sokszínűség mégis egy irányba mutatva hogyan torkollik bele 1809-ben *Az emberi szabadság lényegéről* című műbe.

I. Az Én filozófiája

Első korszakában – amit a Schelling-kutatók általában 1794 és 1797 közé tesznek¹ – gondolkodását elsősorban Kant és Fichte határozza meg. Schelling úgy gondolja, hogy a tárgyak megjelenésének lehetőségeként értett tapasztalat csak akkor magyarázható meg kielégítő módon, ha feltesszük, hogy mind a szubjektum, mind az objektum visszavezethető egy közös alapra.² Ezen egység (*Einheitsprinzip*) nélkül nincs igazi tudomány, hiszen a keresett alaptétel alapozza meg az eredendő tudomány értelmében vett filozófiát. Másrésről ennek az eredendő tudománynak az elveit a tapasztalat analízisével lehet és kell leszűrni.³ Az egyetlen alaptételtől levezetendő filozófia mint eredendő tudomány gondolata paralel azzal az elképzeléssel, amelyet Fichte a *Tudománytanban* vázol fel, aki Schelling 1794-es *A filozófia lehetséges formáiról általában* című tanulmányára fel is figyel. Mindketten úgy gondolják, hogy a keresett alaptételnek *feltétlennek* (*Unbedingtes*) kell lennie – vagyis míg minden más általa meghatározott, addig ő maga semmi más által meg nem határozott kell, hogy legyen.⁴

¹ Több más műve mellett 1794-ben jelenik meg *A filozófia lehetséges formáiról általában* (*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*) című műve, míg 1797-ben publikálja első természetfilozófiai munkáját *A természet filozófiájának eszméi* címmel.

² Wolfgang Röd: *Az újkor dialektikus filozófiája I.* (Nyizsnyánszki Ferenc fordítása). Latin Betűk, Debrecen, 1996. 134.

³ I. m. 136.

⁴ Vö. Schelling levele Hegelhez, 1795. február 4. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Ifjúkori írások* (Révai Gábor fordítása). Gondolat, Bp., 1982. 47-50.

Hogyan lehet ezt a feltétlen alapelveit megtalálni és felmutatni? Alapvetően két lehetséges út mutatkozik: a dogmatizmusé és a kriticismusé. Schelling számára a dogmatizmus ekkor a filozófiának azt a formáját jelenti, amely a keresett feltétlent a megismerés szubjektumától függetlennek gondolja el. Ez az út a kanti kritikai filozófia belátásai után nem járható. A kriticismus talaján állva két lehetőség adódik: a feltétlent vagy abszolút objektumként, vagy abszolút szubjektumként írjuk körül. A kérdés az, melyiket tegyük meg a filozófia kiindulópontjának.

„Éppen azért, mert a szubjektumot csak az objektum vonatkozásában, az objektumot pedig csak a szubjektum vonatkozásában tudjuk elgondolni, egyikük sem tartalmazhatja a feltétlent. Mindkettő kölcsönösen feltételezett a másik által, mindegyik azonos a másikkal. Ahhoz, hogy meghatározhassuk kettejük viszonyát, szükségképpen fel kell tételeznünk egy magasabb meghatározó alapot.”⁵

Vagyis mivel reflexív fogalompárról van szó, egyikük sem lehet abszolút. Ugyanakkor az abszolút objektum etimológiailag is *contradictio in adjecto* – a német „*Un-bedingtes Ding*” jelentése leegyszerűsítve „dologiatlan dolog”. Viszont ha a kanti értelemben vett megismerő-képesség hatáskörén kívül eső magánvaló dolgot, vagyis a „*Ding an sich*”-et abszolutizáljuk (amire az ún. vulgárkantianizmus kísérletet is tesz), akkor tulajdonképpen visszaesünk a Kant előtti dogmatizmus reflektálatlanságába.

Ha az abszolút szubjektumot keressük, akkor a fentiek figyelembevételével az nem lehet a tapasztalásban „benne álló” empirikusan intencionált én (*be-dingt*), vagyis az általában vett tudat (*Bewußtsein*), hiszen ez az episztemológiai értelemben vett szubjektum és objektum kettősségét prezentálja, hanem a szétválást megalapozó egységet kell megtalálnunk. Más szóval, kell találnunk egy olyan pontot, ahol a szubjektum (én) és az objektum (nem-én) mint lényegileg azonosak egybeesnek.

Ez a pont Schelling számára az öntudat (*Selbstbewußtsein*), hiszen itt az én egyszerre szubjektum és objektum. Az elméleti filozófia pusztán a megismerés két oldalával, a szubjektummal és az objektummal, illetve azok viszonyával foglalkozik, a keresett feltétlen tehát nem a megismerésünknek, hanem csakis a törekvésünknek (*streben*) lehet a tárgya. A kriticismus így gyakorlati és nem pusztán teoretikus irányultságú kell hogy legyen, tulajdonképpeni formájában tehát nem más, mint szabadságtan (*Freiheitslehre*), hiszen az abszolút én önmagában foglalja önnön célját (*Selbstzweck*). Ahogyan Schelling fogalmaz: „A kriticismusban ugyanis rendeltetésem a következő: törekvés a megváltoztathatatlan személyességre, a feltétlen szabadságra, a korlátlan tevékenységre.”⁶ Ez a szabadság természetesen nem korlátlan, hiszen a teljes, korlátoktól mentes szabadság önmagát számolná fel. A szabadság realitása csak

⁵ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Az énről mint a filozófia princípiumáról*. In: *Schelling fiatalkori írásai* (Weiss János fordítása). Jelenkor, Pécs, 2003. 36-37.

⁶ F. W. J. Schelling: *Filozófiai levelek a dogmatizmusról és kriticismusról (Kilencedik levél)*. In: I. m. 139.

a törekvéssel szembeni ellentörekvésben valósulhat meg, „a szabadság az, amit az ember kiharcol önmaga számára”.⁷

A transzcendentális idealizmus rendszere (1800) című munkájában a tulajdonképeni cél az öntudat dedukciója. Itt az öntudat olyan egységes aktusként jelenik meg, melyben az én (szubjektum) és a tárgy (objektum) egymásra vonatkozó mozzanatokként tételeződik. Az a köznapi vélekedés, hogy léteznek rajtam kívül dolgok, csak azért lehet igaz, mert azonos azzal a tétellel, hogy én vagyok (ego sum). Az öntudat épp azáltal tudja megalapozni az általában vett (empirikus) tudatot, mert a szemlélő és szemlélt itt egybeesik. Észnek az abszolút észt nevezi Schelling, vagyis azt az észt, amelyet a szubjektív és objektív teljes indifferenciájaként gondolunk el. Az abszolút én (*Ich oder Intelligenz*) ily módon totalitás.

A tapasztalatban az eszmei (ideális) és a valóságos (reális) találkozik, a transzcendentális énnel (*Ich oder Intelligenz*) tehát egyszerre kell valóságosnak és eszmeinek is lennie. Vagyis nem elég a kanti kopernikuszi fordulat szem előtt tartása (ti. hogy nem a megismerés alanya igazodik a megismerés tárgyához, hanem épp fordítva), hanem megfordítva is fel kell tenni a kérdést: hogyan illeszkednek a képzetek a tárgyakhoz? Az eszmei és reális korrelatív viszonyából belátható módon következik az, hogy a transzcendentális filozófia nem lehet egyoldalúan teoretikus vagy egyoldalúan praktikus irányú, hanem a szétválás tényét a priori megelőző és megszüntető egység, illetve szintézis felmutatására van szükség. A transzcendentális én nem pusztán szemlélő (passzív), hanem egyúttal produktív (aktív) is, nem készen talált egész, hanem folytonos „kiterjedésben és összehúzódásban” megvalósuló kvalitatív totalitás.⁸ Így végtelenségre törő erő, de ugyanakkor (ön)korlátozás, végességbe való visszavonulás is egyszerre.

Az öntudat dedukciójának első szintjét az érzéki szemlélet jelenti, az én és a nem-én tételeződése a tudat szintjén. A szubjektum–objektum reflexiók párjának első szintézisét az intellektuális szemlélet fogja jelenteni, a dialektikusan elgondolt „*Ich ist Ich*” tételben. Az önmagát szemléltté tevő szemlélő teoretikus szintézist jelent, az én azonban nem csak szemlélőként, hanem létrehozóként is vizsgálendő. Ez az eredendőbb szintézis a produktív szemlélet tárgya.

A produktív szemlélet központi fogalma az akarat. Az akarat aktusban két mozzanatra lelhetünk: az akarat aktus tudatos formában a szabadságot jelenti, míg az öntudatlan formában a szükségszerűséget vagy a sorsot. Az emberi szabadságba rejtetten beágyazódik a szükségszerűség is, vagyis bár az ember szabad abban a tekintetben, hogy mit cselekszik, a cselekedetei végkimenete és eredménye mégis egy olyan erőttől függ, amely felette áll. Vagyis a szándék és a tett az esetek többségében nem esik teljesen egybe. Más szóval a cselekedeteim következménye jelentősen eltérhet attól, amely eredetileg szándékomban állt. A szabadság és szükségszerűség eszerint nem választható el egymástól. Ha ezt mégis megteszem, ha a gyakorlati tevékenységemet csak az egyikből eredeztetem, akkor a két tévút egyikére tévedek. Ha a tudatost (vagyis az abszolút szabadságot) teszem meg kiindulópontnak, akkor saját

⁷ Uo.

⁸ Gyenge Zoltán: *Schelling élete és filozófiája*. Attraktor, Máriabesenyő–Gödöllő, 2005. 77.

akaratomat abszolút akaratként elgondolva negálom a magasabb törvényt (az erkölcsi világrendet). Ez az ateizmus gyökere. Ha viszont az öntudatlan lesz az elgondolt kiindulópont (vagyis a szükségszerűség), akkor saját cselekvésem irányadásáról lemondva a sorsot vagy fátumot teszem meg annak mozgatórugójává – mondván: úgyis mindegy, mit szeretnék, mit teszek, hiszen ez nem változtat semmit a dolgok lefolyásán. Ez a fatalizmus álláspontja. Ily módon a kettő szintézise, egysége kívánatos. Schelling ehhez hozzáteszi, hogy az atomizált egyén sem lehet kiindulópont, mert „a világ objektivitása az egyén számára csak azt jelenti, hogy rajta kívüli intelligenciák is szemlélték már a világot”.⁹

A szabadság és szükségszerűség egységét tétélesen Schelling így fogalmazza meg:

„Minden egyes intelligencia által az abszolútum cselekszik, vagyis minden egyes intelligencia cselekvése *maga* is abszolút, amennyiben nem szabad és nem is kényszerű, hanem egyszerre mindkettő: *abszolút szabad*, és éppen ezért szükségszerű is.”¹⁰

Erkölcsi világrend csak az emberek cselekedetei által létezik, és viszont: az emberi cselekedetek csak az erkölcsi világrend mint a tulajdonképpeni *telosz* által értelmezhetők. A szintézis megteremtése a vallásban történik, megvalósulása a kinyilatkoztatás (*Offenbarung*).

A produktív szemlélet szükségszerűség (sors)–szabadság reflexiós fogalompárja az esztétikai szemléletben nyeri el végső szintézisét, ez a rendszer tulajdonképpeni záróköve. Az esztétikai szemléletben az én kitüntetett formáját képviselő zseni egyszerre és szétválaszthatatlanul tudatos és öntudatlan. A szabadság és szükségszerűség összeütkezésének eredménye a tulajdonképpeni műalkotás (melynek tehát mindkét mozzanatot tartalmaznia kell, különben nem beszélhetünk művészetről). Az ily módon kibontakozó esztétikai szemléletben a tudatos (teoretikus) rész a művészet, míg az öntudatlan (praktikus) rész a poézis (a létrehozás és alkotás értelmében).

Más kérdés, mennyire lehet ez a rendszer, illetve a dialektikusan kibomló szintézis záróköve. Elbíra-e az esztétika az itt rárótt terhet? A tudattalan elemet jelentő poézis nem tanulható meg, nem sajátítható el, azt csak a természet adományozhatja a művésznek – így kitüntetett módon az emberi világban csak a zseni sajátja. Viszont a természet maga szintén felfogható poézisként:

„Amit mi természetnek nevezünk, az egy csodálatos titkosírással írt költemény. De a rejtély mégis feltárulhat, ha felismerjük benne annak a szellemnek az odysseyjét, amely önmagát keresve, csodálatra méltó csalódás folytán mindig elmenekül önmaga elől.”¹¹

⁹ F. W. J. Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere* (Endreffy Zoltán fordítása). Gondolat, Bp., 1983. 312.

¹⁰ I. m. 372.

¹¹ I. m. 402.

Ha az azonosságot nem tudjuk kielégítően megalapozni a zseniben (hiszen annak előfordulása meglehetősen ritka, kitüntetett szerepet foglal el az emberek közt), akkor kézenfekvő nagy vonalakban görcső alá vonni a schellingi természetfilozófiát, hiszen a természet a poézis megvalósulásának másik területe.

II. A természet filozófiája

A schellingi természetfilozófia kapcsán arra a felfogásra támaszkodom, mely azt nem lezárt, a többi „korszakától” elválasztható periódusnak tartja, hanem a transzcendentál-, a természet- és az identitásfilozófiát a schellingi gondolkodás egészének korrelatív aspektusaiként látja.¹² Fontos megemlíteni, hogy ezzel magyarázhatóvá válik az is, hogy Schelling egy komplex természetfilozófiai rendszer kiépítése helyett miért törekszik inkább az egyre pontosabb reflexiókra (melyek a korabeli természettudományok eredményeire nagymértékben építenek).

Schelling első tulajdonképpeni természetfilozófiai írása 1797-ben *A természet filozófiájának eszméi* (*Ideen zu einer Philosophie der Natur*) címmel jelent meg, ezt több tanulmány fogja követni, s egészen 1846-ig foglalkoztatja a téma.¹³ Korai írásai mintegy kiegészítik a fichtei filozófia gondolatait. Fichte a *Tudománytanban* két különböző alapelvből kiinduló filozófia lehetőségét vázolja fel. Mindkettő olyan alapelvet keres, amely a tapasztalat lehetőségét magyarázza meg. Az idealizmus a tapasztalat magyarázó elveként az empirikus tudat „előtti”, attól nem afficiált „*Ich an sich*”-et teszi meg. A dogmatizmus ezzel szemben a dologtól (*Ding*) elvonatkoztatva a „*Ding an sich*”-et teszi meg kiindulópontjaként, de végeredményben mégis a tapasztalaton belül mozog.¹⁴ Az eltérő alelvek következtében a kétféle filozófia közt nem lehet igazi vita, hiszen irányultságuk következtében „elkerülnek egymást”, másrésztől nem is állhatnak egyszerre fenn, mert kizárják egymást:

„a két rendszer teljességgel összeegyeztethetetlen, mivel ami az egyikből következik, az érvényteleníti a másiból levezethető következtetéseket, kiderül tehát, hogy a kettőt egy rendszerré összekeverni szükségképpen következtetlenség.”¹⁵

A köztük való választás a gondolkodásunk szabadságától függ (illetve „hajlamtól” és „érdektől”¹⁶), ezáltal az idealizmus kétségtelenül előnyökkel rendelkezik, hiszen a szabadságból indul ki. Míg a dogmatizmus következetes végiggondolása fatalizmus-

¹² Gurka Dezső: *A schellingi természetfilozófia és a korabeli természettudományok kölcsönhatásai*. Gondolat Kiadó, Bp., 2006. 22.

¹³ I. m. 28.

¹⁴ Johann Gottlieb Fichte: *Első bevezetés a tudománytanba*. In: Uő.: *Válogatott filozófiai írások* (Endreffy Zoltán és Kis János fordítása). Gondolat Kiadó, Bp., 1981. 26.

¹⁵ I. m. 32.

¹⁶ I. m. 34.

hoz vezet, mely épp azt a szabadságot számolja fel, amely által a két filozófia egyikének művelését választottuk.

Schelling 1795-re datált levelében ezt írja Hegelnek:

„Időközben spinozista lettem! Ne csodálkozz. Hamarosan megtudod, hogyan. Spinoza számára a világ (az általában vett objektum a szubjektummal szemben) minden, számomra az én. Számomra úgy tűnik, hogy a kritikai és dogmatikus filozófia különbsége abban áll, hogy az előbbi az abszolút (nem az objektum által feltételezett) énből, az utóbbi pedig az abszolút objektumból vagy nem-énből indult ki. Az utóbbi végső soron Spinoza, az előbbi Kant rendszeréhez vezet.”¹⁷

Spinozánál a szubjektum–objektum azonossága objektívként, míg Fichténél (Schelling tulajdonképpen rá gondol Kant helyett) a transzcendentális énből megalapozott szubjektum–objektum–azonosság szubjektívként jelenik meg. Az ellentétes princípiumokból kiinduló rendszer legitimitása így abban alapozódik meg, hogy az abszolútum nem a megismerésünknek, hanem a törekvésünknek (*streben*) lesz a tárgya.¹⁸ Schelling nem áll meg ennél a pontnál. Fichte számára a két program összeegyeztethetetlen, „a tagok nem illenek össze, és valahol mindig nagy hézag támad”, vagyis tagadja, „hogy lehetséges folytonos átmenet az anyagtól a szellemhez, vagy megfordítva, vagy ami ugyanazt jelenti, folytonos átmenet a szükségszerűségből a szabadságba”.¹⁹ A *transzcendentális idealizmus rendszerének* első paragrafusa a tudást egy objektív (*bewußtlos*) és egy szubjektív megegyezésén alapulónak tartja. A tudásunkban objektív a természet (*Natur*), szubjektív az én (*Ich oder Intelligenz*). Bármelyikből kiindulva a másik felé tartunk – vagyis a természetfilozófia mintegy beletorkollik a transzcendentálfilozófiába, és viszont. Az abszolútum reális oldalról nézve természet, ideális oldaláról nézve én. Hogy ez Fichte számára mennyire elfogathatatlan, azt jól bizonyítja *Az erkölcsstan rendszerének* egy passzusa:

„Számunkra egyáltalán nem létezik objektív világ és természet; tisztán tagadjuk ezt. Számukra viszont éppen ez az abszolút igaz. Schelling például szememre vetette, hogy nálam nincs természet. Visszaháritom a szemrehányást, s balszerencsének tartom, hogy nála van természet, e vak véletlen. A szellem és természet közül az egyiket mellőznünk kell; a kettő semmiképpen nem egyeztethető össze.”²⁰

¹⁷ Manfred Franz–Gerhard Kurz (szerk.): *Materialien zu Schellings phislosophischen Anfängen*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1975. 126–127. Idézi: Weiss János: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854)* (szócikk) In: Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*. Akadémiai Kiadó, Bp., 2007. 867–868.

¹⁸ Weiss János (szerk.): *Válaszlatok – koncepciók és viták a Kant utáni filozófiában*. Attraktor Kiadó, Máriabesenyő–Gödöllő, 2007. 141.

¹⁹ J. G. Fichte: *Első bevezetés a tudománytanba*. Id. kiad. 32.

²⁰ J. G. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Gondolat Kiadó, Bp., 1976. 622.

A fichtei program oly módon radikalizálja a kanti kopernikuszi fordulatot, hogy a megismerő szubjektumhoz alkalmazkodó tárgyak helyett úgy gondolja: nem csak alkalmazkodásról van szó, hanem sokkal inkább arról, hogy a szubjektum tételezi és határozza meg a tárgyat. A keresett feltétlen így Fichténél a transzcendentális én, mely minden nem-ént (objektumot – jelen esetben a természetet) önmagából tételezve üres, élettelen, statikus, halott formában ragad meg. Ezzel a természetfelfogással (is) száll vitába Schelling, s többek között ez is fog 1801-ben a Fichtével való végleges szakításhoz vezetni. Schelling felismerése, hogy a természet éppoly produktív, mint a szellem, s ezért olyan jellegű is.²¹ A gondolat többek között *Az ítélőerő kritikájában* megjelenő dinamikus természetfelfogás átvételére és átalakítására is visszavezethető. A kanti teleológia a természetben cél nélküli célszerűséget lát, ezzel szemben Schelling a szellem működését nem a természetén „kívül”, hanem magában a természetben látja megvalósulni. Ugyanis ha a természetre mint általában vett objektumra az jellemző, hogy él, akkor közte és a szellem között nem lehet igazi különbség.

„A természet legyen látható szellem, a szellem pedig láthatatlan természet. Itt tehát a bennünk lévő szellem és a rajtunk kívül lévő természet abszolút azonosságában meg kell oldódnia annak a problémának, hogy miként lehetséges a rajtunk kívülálló természet.”²²

A természetben működő tudattalan teremtő erő (*unbewußte Schöpferkraft*)²³ miatt az egyszerre *natura naturans* és *natura naturata* (a fogalmak Spinozától származnak) – vagyis az én tételezése nélkül is önmozgással rendelkezik.

Ezáltal a természetfilozófia a szubjektum-filozófia egyik oldalává válik: „A külső világ azért van jelen itt előttünk, hogy benne szellemünk történetét újra felleljük.”²⁴ Az elgondolás hasonló Hegeléhez, aki szerint a természet vizsgálata révén a szellem fokozatosan ismer rá arra, hogy az nem tőle független lét, hanem saját másléte, vagyis tulajdonképpen önmaga – a természet filozófiája így önreflexiós folyamat. Schelling megfogalmazásában: „a természet rendszere egyúttal szellemünk rendszere is.”²⁵ A természet olyan tudat nélküli produkciós processzus, amely története során tudatossá válik – tehát önteremtő erő, mely párhuzamba állítható az énnel.

A kérdés így az, hogy hol lelhetők fel a természet és a szellem találkozási pontjai. Az 1799-ben megjelenő *Bevezetés a természetfilozófiai rendszer első felvázolásához* (*Einleitung zum Erster Entwurf eines System der Naturphilosophie*) című munkája a természetfilozófiát olyan spekulatív fizikának írja le, melynek feladata az organikus

²¹ W. Röd: *Az újkor dialektikus filozófiája I.* Id. kiad. 140.

²² F. W. J. Schelling: *Eszmék a természet filozófiájához mint bevezetés e tudomány tanulmányozásához.* In: *Schelling fiatalkori írásai.* Id. kiad. 180.

²³ Vö. Gyenge Z.: *Schelling élete és filozófiája.* Id. kiad. 53.

²⁴ F. W. J. Schelling: *Sämtliche Werke I.* (Hrsg. von K. F. A. Schelling.) Cotta, Stuttgart, 1856-1861. 382. ff. Idézi: Gyenge Z.: *Schelling élete és filozófiája.* Id. kiad. 57.

²⁵ F. W. J. Schelling: *Eszmék a természet filozófiájához mint bevezetés e tudomány tanulmányozásához.* In: *Schelling fiatalkori írásai.* Id. kiad. 167.

és anorganikus természet produktumainak közös alapra visszavezetése.²⁶ A kritika leginkább annak a Descartes nyomán kibontakozó felfogásnak szól, mely a *res cogitans* és a *res extensa* éles elválasztását tanítja, és a külső kauzalitást teszi meg legfőbb mozgatórugónak. Az írás az organizmus negatívumaként definiálja a mechanizmust.²⁷

A szellem (*Geist*) Schelling felfogásában az önszemlélet (*Selbstanschauung*) és az önlétrehozás (*Selbstproduktion*) egysége, s mint ilyen önmaga objektuma és célja. A természetben fellelhető organizmusok az énhez hasonlóan önkonstrukciók (bár tudattalanok), fejlődésük végső célja szintén a szabadság. Természet és szellem egybeesési pontját egy eredendő erőben kell keresni – ez lesz az akarat mint intencionális aktus. Enélkül tudatos képzet sem adódhat (tehát a megismerési folyamatot is indukálja), amennyiben pedig a szellemre vetítjük (mint abszolút akarást), akkor az a szellem önmagáról való intellektuális szemléletét eredményezi. A filozófia így a természet és a szellem története kell, hogy legyen, „képzeteink rendszerének nem létre, hanem létrejöttére vagyunk kíváncsiak”²⁸ – a valódi filozófia tehát genetikus/történeti jellegű. Ebből következik a mechanikus módszer elvetése (mint a dogmatizmus útja), hiszen az sem az én, sem a természet megragadására nem alkalmas. A természet saját folyamatában, mozgásában kell feltárni.

Ha a természet megismerésének alapját önnön mozgásfolyamata jelenti, akkor a vizsgálódásnál központi szerepet kell kapnia az időnek mint a jelenségek egymásra következésének. Mind az időnek, mind a jelenségnek bennünk kell lennie, hiszen a „rajtunk kívül elhelyezkedő élet” ugyanolyan absztrakció, mint ha azt mondanám, a „tudat rajtam kívül” helyezkedik el. Az élet princípiuma így az immanens „*Lebenskraft*”. A természet kvalitatív felfogása az ellentét és azonosság együttes jelenlétét indifferenciára való törekvésként határozza meg. Magyarán az organizmus egyszerre aktivitás és egy azt gátló alapelv együttese – hasonlóan az én önkorlátozásához. A produktum (az énben és a természetben is) végtelen és véges is egyszerre. Véges, mert nem merül ki benne a természet végtelen produktivitása, de emellett végtelen is, mert a természet teljes ereje hat benne.²⁹

III. Az emberi szabadság lényegéről

Schelling számára a tulajdonképpeni kiindulópontot a korabeli filozófiában kritikátlanul elfogadott szellem–természet-dualitás meghaladásával megnyíló horizont kérdései jelentik. Az újkori kartézianus hagyomány óta a szellem természetéhez hagyományosan az ész, a gondolkodást és a megismerést sorolják, erről az oldalról történik a szellemmel szembeállított természet vizsgálata is, mely így a teljes ész- és gondolatnélküliség birodalmaként tételeződik. Az éles dualitás kialakulásának okát Schel-

²⁶ Vö. Gurka D.: *A schellingi természetfilozófia...* Id. kiad. 41.

²⁷ I. m. 37.

²⁸ Idézi: Weiss J. (szerk.): *Válaszutak...* Id. kiad. 143.

²⁹ W. Röd: *Az újkor dialektikus filozófiája I.* Id. kiad. 142.

ling a mechanikai módszer kritikátlan alkalmazásában látja, mely a kiterjedt szubsztanciát és a gondolkodó szubsztanciát is dologként (*res*) kezeli.³⁰ Ettől Kant sem tud szabadulni – fogalmazódik meg mindjárt az *Előljáróban*³¹ –, hiszen a filozófiát alapvetően két területre, a természet metafizikájára és az erkölcsök metafizikájára osztotta fel. A schellingi természetfilozófia nívója éppen az, hogy tagadja a természet teljes szellemnélküliségét, hiszen benne tudattalan teremtetörőt, az én tételezésétől független immanens teleológiát lát. Ebből a belátásból következik, hogy „a természet és a szellem ellentétének e gyökere mármost ki van tépve, és a helyesebb belátás megszilárdulását bátran rábízhatjuk a helyesebb ismeretekhez való általános előrehaladásra”.³² Így azt a fichtei tételt, hogy „egyedül a tevékenység, az élet és a szabadság igazán valóságos”, meg kell fordítanunk, tehát „nemcsak az énség-minden, hanem (...) minden énség”.³³ Más szóval, a természetfilozófia és a transzcendentális filozófia az egyetlen filozófia két olyan részterülete, mely egymás felé irányul:

„az idealizmus a filozófia lelke; a realizmus a teste; csak ketten együtt alkotnak eleven egészet. Emaz sohasem szolgálhat alapelvel, de kell, hogy alap és eszköz legyen, amin és amivel amaz megvalósul, testet ölt, vérrel telítődik.”³⁴

A mechanikus felfogás meghaladása magasabb szintre helyezi az ellentétet, ami a szabadság és szükségszerűség ellentétében manifesztálódik – Schelling ezt a filozófia legbensőbb központjának nevezi. Éppen a mechanikus felfogás elutasítása, a transzcendentálfilozófiai belátások teszik szükségesé, hogy a szabadság felől közelítsük meg a problémát. Ennek megoldásához két tulajdonképpeni feladatot kell elvégezni: meg kell adni a szabadság helyes fogalmát, illetve tisztázni kell a szabadság összefüggését a tudományos világszemlélet egészével.³⁵

A szabadság érzése ugyan közvetlenül minden emberben jelen van, de ténye – Heideggerrel szólva – faktikus jellegű. Heidegger szerint hagyományosan öt filozófiai szabadságfogalmat sorolhatunk fel: 1.) Képesség az önmagunkból kiinduló kezdeményezésre. 2.) Negatív szabadság: *valamitől való* szabadság. 3.) Pozitív szabadság: *valamire való* szabadság. 4.) Nem tulajdonképpeni szabadság: *érzékiség feletti* uralom. 5.) Tulajdonképpeni szabadság: tulajdon lényegtörvény alapján végbemenő *önmeghatározás* – ez a *transzcendentális szabadságfogalom*, mely az előző négy szabadságfogalmat is magában foglalja.³⁶

³⁰ Vö. Benedictus de Spinoza: *Etika* (Szemere Samu fordítása). Gondolat, Bp., 1979. Különösen a mű első része (7-67.)

³¹ F. W. J. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról* (Jaksa Margit és Zoltai Dénes fordítása). T-Twins Kiadó, Bp., 1992. 29.

³² Uo.

³³ I. m. 49.

³⁴ I. m. 55. Lásd ehhez még a 43. és 44. lábjegyzet idézeteit.

³⁵ I. m. 33.

³⁶ Martin Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről* (1809) (Boros Gábor fordítása). T-Twins Kiadó, Bp., 1993. 187-188.

Schelling már korábbi munkáiban megpróbálta a transzcendentális szabadságfogalom adta kereteket kibővíteni azzal, hogy a kanti kategorikus imperatívusz átformalmazásakor kitüntetett szerepet szán a cselekvés morális világra implikált hatásának.³⁷ Az emberi szabadság lényegéről ezt a szabadságfelfogást már elégtelennek tartja:

„Az idealizmus ugyanis a szabadságnak egyrészt csak a legáltalánosabb, másrészt pusztán formális fogalmát adja. Am a reális és eleven fogalom az, hogy a szabadság jóra és rosszra való képesség. A szabadság egész tanában ez a pont okozza a legnagyobb nehézséget, amelyet mindig is érzékeltek, s amely nem csak ezt vagy azt a rendszert érinti, hanem többé-kevésbé valamennyit.”³⁸

A jó és rossz reflexiós fogalompárját az eddigi filozófia (és teológia) hagyományosan aszimmetrikusan fogta fel, a rossz általában mint *hiatus* vagy *privatio* tételeződött. Szembeötlően megjelenik ez abban a transzcendenciától megfosztott aufklärerista gondolatban is, mely a nevelést (*Erziehung*) erkölcsi feladatnak tartja, s szókratészi-platóni talajon állva az erényt taníthatónak – s ezzel a rosszat kiküszöbölhetőnek – véli. Az észre alapozó erkölcsfelfogástól eltérően a vallásos gondolkodás antropológiai és lételméleti kiindulópontként kezeli a rosszat – bár eredetének kérdésére szintén a hiány bevonásával tud magyarázatot adni. Az ember nemcsak „elszenvedi” a rosszat (*malum poenae*), hanem éppenséggel ő maga is akarhatja (*malum culpae*):

„nem hajtott engem semmi szükség, mégis lopni akartam, s loptam is (...) s nem is a lopott dologban volt gyönyörűségem, hanem magában a lopás bűnében (...) s vétkemnek semmi más oka nem volt, mint maga a bűn.”³⁹

A rossznak (Böse) nincs lételméleti alapja, oka a tisztán emberi önös és lázadó akarat. A rossz *privatio* – annak hiánya, aminek lennie kell. Vagy ahogyan a schellingi gondolatmenetre kétségkívül nagy hatást gyakorló Böhme írja: „Mivel pedig az ember tudja, hogy kettős ember, jóban és gonoszban részes, (...) s ő ugyanaz az egy ember, aki egyszerre mind jó és rossz.”⁴⁰ Az emberi szabadság lényegéről szóló műben megjelenő schellingi szabadságfogalom túlmutat a teológiai vagy mechanikai módon értett akaratszabadság problémáján, hogy egy dinamikusan-organikusan felfogott ontológiai dimenzióban ábrázolódjon (hiszen már *A transzcendentális idealizmus rendszerében* megfogalmazódik, hogy bár az emberi cselekedetek az akarat oldaláról szabadok, de épp az emberi szabadságba beleágyazódó rejtett szükségszerűség miatt a megvalósulás sok esetben éppen ellentétes az eredeti szándékkal). Közismert Hegel megoldása, az ész csele koncepció, mely egy időben kibontakozó végső cél felől

³⁷ Vö. Gyenge Z.: *Schelling élete és filozófiája*. Id. kiad. 47.

³⁸ F. W. J. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások...* Id. kiad. 51.

³⁹ *Szent Ágoston vallomásai* (Vass József fordítása). Szent István Társulat, Bp., 2007. 55.

⁴⁰ Jakob Böhme: *Az égi és földi misztérium* (Isztray Botond fordítása). Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Bp., 2001. 6.

értelmezi a problémát. Schelling megoldása ezzel ellentétes irányú: nem a hipotetikus eredmény, hanem az eredet felől keresi a választ.

A szabadság egyedi tény, még ha lényegét általánosságban határozzuk is meg, így szükségessé válik, hogy megvizsgáljuk a tudománnyal – vagyis a filozófiával – mint világszemlélettel (*Weltanschauung*) való kapcsolatában. Ezen a ponton azonban feloldhatatlannak látszó ellentétre bukkanunk, mert a rendszer megköveteli a megalapozást, míg a szabadság kizárja azt, vagyis a szabadság rendszere „kör alakú négyzetnek” tűnik. A schellingi intenció értelmében az ellentétpárt egy olyan megalapozó szintézisben kell felmutatni, ahol azok elválaszthatlan, egymást dinamikusan átjáró mozzanatokként tételeződnek. A vizsgálat kiindulópontja egyaránt lehet a szabadság és a rendszer is – *Az emberi szabadság lényegéről* az előbbit választja, hozzáátve, hogy „amennyiben az individuális szabadság valamilyen módon mégis összefügg az akár realizztikusan vagy akár idealisztikusan elgondolt világegészszel”.⁴¹ Schelling itt a szabadsághoz hasonlóan rámutat a szabadság–rendszer összefüggés faktikus gondolatának meglétére, az egyedi létezők fennállása ugyanis nem jelent mást, mint mással és önmagával szembeni tételezést. Ahogyan Heidegger fogalmaz: „Amennyiben a ’lételt’ egyáltalán értjük valahogyan, úgy olyasvalamit értünk rajta, mint elrendeződés és rendezés.”⁴²

A mű ezen pontján jelentkező teológiai fordulathoz – a rendszernek legalább isteni értelemben fennállónak vagy meglévőnek kell lennie az emberi szabadsággal egyetemben – néhány megjegyzést kell fűzni. Heidegger mutat rá arra, hogy minden filozófia teológia abban az eredeti és lényegi értelemben, hogy az egészként tekintett létező megragadása a lét alapjára kérdez, ennek az alapnak pedig Isten a neve,⁴³ az értekezés ebben az értelemben ontoteológia. Másképpen megfogalmazva: az a schellingi meglátás, mely szerint a természetfilozófia és az én-filozófia egyazon filozófia két oldalát jelenti⁴⁴ – ahol mindkét oldal telosza a szabadság, megvalósulásukat pedig az eleven élet jelenti⁴⁵ –, eleve megkerülhetetlenné teszi az eredetre mint egészre vonatkozó metafizikai kérdés feltevését. Isten létének bizonyításával Schelling két okból sem foglalkozik. Egyrészt Kant ontológiai istenérvvel szemben felhozott kritikái ezt az utat járhatatlanná teszik.⁴⁶ Másrészt az Isten „léte” fogalom már eleve egy olyan statikusságot sugall, amelyet Schelling épp a genetikus-dinamikus

⁴¹ F. W. J. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások...* Id. kiad. 34.

⁴² M. Heidegger: *Schelling értekezése...* Id. kiad. 109.

⁴³ I. m. 111.

⁴⁴ „A szerző bevallotta arra törekedett, hogy a maguk kölcsönös egymást áthatásában mutassa be a realizmust és az idealizmust. A spinozai alapfogalom, miután átszellemítette (és egy lényeges ponton megváltoztatta) az idealizmus elve, a természet magasabb rendű felfogásában a dinamizmus és a lélek, a szellem között felismert egységében jutott eleven bázishoz, amelyből olyan természetfilozófia sarjadt ki, amely mint pusztá fizika is megállta volna a maga helyét, ám a filozófia egészére vonatkozóan azonban mindig csak a filozófia egyik, mégpedig a reális részének tekinthető, amely csak a másik, a szabadság által uralt ideális résszel kiegészülve válik képessé arra, hogy beemeltessék az ész tulajdonképpeni rendszerébe.” F. W. J. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások...* Id. kiad. 48.

⁴⁵ „Descartes-nál található kezdete óta minden újkor filozófiának (...) a közös fogyatékossága, hogy a természet nem létezik számára, és hogy hiányzik az eleven alapja.” I. m. 55.

⁴⁶ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája* (Kis János fordítása). Atlantisz, Bp., 2004.² 475-479.

módszer miatt vél meghaladottnak. Így válnak érthetővé azok a megjegyzések, miszerint

„nem boldogulunk Isten olyan elvont fogalmaival, mint amilyen az *actus purissimus*,⁴⁷ amilyeneket a régebbi filozófia felmutatott, vagy amilyeneket az újabb filozófia megalkotott, hogy Istent gondosan jó messzire távolítsa mindentől, ami természet”.⁴⁸

Vagy még világosabban megfogalmazva: „Isten reálisabb valami, mint egy pusztán morális világrend, és egészen más, elevebb mozgatóerőket foglal magában, mint amilyeneket az elvont idealisták szegényes szubtilitása tulajdonít neki.”⁴⁹

A szabadság és szükségszerűség hagyományos⁵⁰ ellentétének egyértelmű megfogalmazását Jacobi nyújtja, aki szerint „az ész egyetlen lehetséges rendszere a panteizmus, ez azonban elkerülhetetlenül fatalizmus”.⁵¹ Jacobi gondolatmenete szerint a panteizmus = spinozizmus, a spinozizmus = fatalizmus, fatalizmus = ateizmus. A panteizmus és fatalizmus kapcsolatát Schelling árnyaltabban látja. A szabadság mint „én teszem” csak önmagam által feltételezett feltétlen. A legfőbb őseredeti lény létezése (mint Isten, istenek, sors, gondviselés – ki mit ért alatta) szintén feltétlen. Minden ember érzi mindkettő feltétlenségét, így egyik sem szüntethető meg, sőt: alaposabb vizsgálat után kiált. A szabadság Isten oldaláról való feltételezettsége nem szünteti meg az emberi szabadság feltétlenségét, hanem feltételezett feltétlenséget, függő függetlenséget eredményez, aminek semmi köze a szükségszerűséget valló fatalizmushoz. A viszony analógiájára Schelling a szem és test példáját hozza fel: a szem lényegileg ugyan a testhez tartozik, de önmagában is megbetegedhet.⁵² Az, hogy Spinoza rendszere a szükségszerűség rendszere lett, nem a panteizmus lényegi sajátossága, hanem a mechanikai módszer (geometriai dedukció) kritikátlan alkalmazásának következménye, mely mindent (köztük a dologként felfogott akaratot is) az ok-okozat determinált világába utal.⁵³

„Az egész természet azt mondja nekünk, hogy semmiképpen sem pusztán geometriai szükségszerűség következtében létezik; nem merőben tiszta ész működik benne,

⁴⁷ Isten mint mozdulatlan első mozgató fogalma implikálja, hogy ő maga változatlan kell, hogy legyen – vagyis pusztán ténylegesség (*actus purissimus*), minden képesség, azaz tökéletesíthetőség nélkül. A probléma Schelling számára nyilvánvalóan a mechanikai szemléletmód.

⁴⁸ F. W. J. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások...* Id. kiad. 54. Utalás a deizmusra, mely Istent elvontan, filozófiai értelemben mint a világtól különállót, különbözött fogja fel. Samuel Clarke, a XVII. század neves anglikán teológusa és filozófusa négyféle deistát különböztet meg: 1. Vannak, kik szerint isten alkotta a világot, de azután nem törődve vele, magára hagyta. 2. Mások szerint isten gondoskodik ugyan a világról, de nem forrása az erkölcsnek. 3. Ismét mások nem hisznek a jövő életben. 4. Végül vannak, akik csak a kinyilatkoztatást vetik el, de nem a természetes vallás igazságait. Vö. www.plato.stanford.eu/entries/clark (4.5 Revelation and the Four Categories of Deism) Letöltés: 2010. december 14.

⁴⁹ F. W. J. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások...* Id. kiad. 54.

⁵⁰ Bővebben: I. m. 45-46.

⁵¹ Friedrich Heinrich Jacobi: Spinoza tanításáról, levelek M. Mendelssohn úrhoz, 1875. Idézi: F. W. J. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások...* Id. kiad. 36.

⁵² I. m. 44.

⁵³ Vö. B. de Spinoza: *Etika*. Id. kiad. 10-11. (A 3-7. axiómáig.)

hanem személyiség és szellem.”⁵⁴ Schelling arra a következtetésre jut, hogy mind a természetben, mind a teremtésben a tapasztalat elméletében kidolgozott dialektikus séma uralkodik – a teremtés Isten dialektikus kibontakozása.⁵⁵ Az abszolútum magába kell, hogy foglalja a valóságos és az eszmei indifferens egymáshoz viszonyulását.

Az emberi szabadság lényegéről Istenének mint önmagából kibontakozó abszolútumnak az előképét elsősorban Jacob Böhme gondolkodása jelenti, Schelling gyakran szó szerint vesz át tőle gondolatokat. Böhme XVII. századi misztikus és filozófus, aki a kor alkimista, kabbalista, asztrológiai és misztikus eszméiből a maga Isten-tapasztalata révén egy dialektikus jellegű teozófiát dolgozott ki. Az ellentétek indifferens egymáshoz való viszonyulása Istenben egybecseng Schelling gondolataival:

„Istenről nem mondható, hogy ez vagy az, gonosz vagy jó, hogy megkülönböztetés van Benne, mert önmagában természetlően, vágytalan és teremtménytelen. Nem hajlik semmire, (...) alap nélküli mélység önmagában.”⁵⁶

Schellingi megfogalmazásban: „Korunk természetfilozófiája tett először különbséget a tudományban a ’lényeg’ két értelme között.”⁵⁷ Istenben mint nem feltételezett feltétlenben, a nem függő függetlenségben (mint *causa sui*) elválaszthatatlanul összekapcsolódik önnön egzisztenciája és egzisztenciájának alapja.⁵⁸ Nincs szó dualitásról, mert ez maga Isten lényege (*Ungrund*, illetve *Urgrund*). Az Istenben lévő alap Istentől különböző, de nem rajta kívüli: Istenben lévő természet. Az egzisztenciája (*existieren*) olyan önmagából való kilépés, mely során nem kerül önmagán kívülre. Dialektikusan megfogalmazva: csak akkor lehet „önmagánál”, ha kilép „önmagából”. Alap és egzisztencia viszonyának analógiája a fény (mint szétterjedés) és a nehézségi erő (mint összehúzóadás).⁵⁹ Mindez egy nem statikus, hanem dinamikus Istenképet implicál. Az alakuló, élő (*werdende*) Isten önmagából önmagába alakulás, körmozgás – hozzátéve, hogy az isteni alap és egzisztencia kapcsán nincs (és nem is lehet) szó időbeli egymásutániságról és logikai jellegű megalapozottságról sem. Az ágostoni időfelfogástól eltérően itt nem arról van szó, hogy az idő megjelenése a teremtés té-

⁵⁴ F. W. J. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások...* Id. kiad. 97.

⁵⁵ Vö. W. Röd: *Az újkor dialektikus filozófiája I.* Id. kiad. 146.

⁵⁶ *De electione Gratiae*, I. 3. In: J. Böhme: *Az égi és földi misztérium*. Id. kiad. 22.

⁵⁷ F. W. J. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások...* Id. kiad. 55.

⁵⁸ Böhménél: „Ez az alaptalan (...), amely csak Egy (...), mégis minden: egyetlen Isten ő és annak nevezetetik; olyan, aki önmagában megragadja és találja meg magát és Istent Istenből szül.” (Kiemelés tőlem – H. P. I.) J. Böhme: *Az égi és földi misztérium*. Id. kiad. 23.

⁵⁹ Böhménél a folyamat párhuzamos a schellingi elképzeléssel: „Az alaptalan akarat így tehát (1) az Örök Atya; és (2) az alap nélküli mélység megtalált, megragadott, megszült akarata az ő szülötte, avagy Egyszülött Fia, az alap nélküli mélység Ens-e, amelyben az alap nélküli mélység alapba fogja magát. (3) Az alaptalan akaratnak a megragadott Fiúval vagy Ens-szel történő kilépése pedig a Szellem, mert a megragadott Enst mint az Atya és Fiú életét magából az akarat tevékenységébe és életébe viszi: és (4) ami kiáradt, az a kéj, az örök Semmi megtaláltja, melyben az Atya, a Fiú és a Szellem meglátja és megtalálja magát; s ezt Isten bölcsességének vagy szemléletének nevezik.” Uo.

nyével egybeesve egyszeri „történés” eredménye,⁶⁰ ami által az idő is teremtett dologként tételeződik, hanem a *creatio continua* értelmében véges lények teremtése mellett a létezésben való megmaradás is, vagyis örökkévaló a pillanatban, mintegy „időn kívüli az időben”.

Az Istenben lévő alaphoz (Isten természetében) vágyakozás (*Sehnsucht*) mint „értelmet megelőző akarat” van: hogy magát megszüljje. Nem más történik itt, mint az öntételezés. A reflexív képzetrel (Isten megpillantja és megvalósítja magát) „létrejön” az értelem, amely a vágygal összekapcsolódva szabadon teremtő akaratként manifesztálódik. Ahogy a tapasztalat dialektikájában felmerül, hogy a szellem az önszemlélet és az önlétrehozás egysége, úgy ez a teremtő akarat is (ön)szemlélet és (ön)produkció indifferens egysége, csakhogy a teremtő és teremtett közti ontológiai differencia miatt Istennél a kettő tökéletesen egybeesik, az önkinyilatkozás nem más, mint a genesis.

Az Istenben mint abszolútumban lévő valóságos és eszmei indifferens egymáshoz viszonyulása a teremtményekben szétválik. Az Én-filozófiában az Én tételezéséhez a Nem-Én ellentétes tételezése járul. A természetfilozófiában az aktivitást az aktivitás gátlása ellentételezi. Schelling megfogalmazásában: „Mert minden lény a maga ellentétében nyilvánulhat meg, a szeretet a gyűlöletben, egység a viszályban.”⁶¹ A teremtett világ létezőinek állandó változása (és léte) egy-egy fokozat, módozat, amelyben az abszolútum rögzíti és ábrázolja magát. A teremtés nem más, mint Isten belső struktúrájának felváltása egy idői folyamattal. Fentiekből következik, hogy minden teremtmény elkülönülten hordja magában azt, ami Istenben nem elváló, „e lény lelke pedig annál tökéletesebb kell, hogy legyen, minél inkább elkülönülten tartalmazza azt, ami az összes többi lényben még nem különült el”.⁶² Ennek a tanulmányozása a természetfilozófia dolga, melynek így bele kell torkollnia a transzcendentálfilozófiába. A feladat immár annak a lénynek a feltáró vizsgálata, akiben a fény és a sötétség princípiuma a legteljesebben szétvált – vagyis az embernek.

Erről a pontról választ lehet adni *Az emberi szabadság lényegéről* egyik központi kérdésére is: hol van a rossz helye a rendszerben. A Schelling által felsorolt, már létező megoldási kísérletek⁶³ – az *immanencia* (a rossz Isten része), *concursus* (Isten megengedi a rosszat, ezzel visszaesünk az immanenciába), *emanáció* (Istenből való kiáramlás és eltávolodás mely felveti, hogy az „egykor” mégis Isten része volt) – *Az emberi szabadság lényegéről* című mű teozófiai meglátásai alapján meghaladottnak tekinthetők.

A lélek (*Seele*) a két alapelv (máshol: centrum) szétválasztása során létrejött egység, eleven kötelék. A sötét alapelv (mint a nehézkedési erő) centripetális irányultságú befelé irányuló önös akarat (*Eigenwille*), amely azonban csak mánia (*Sucht*), kívánság, mely nélkülözi az értelem fényét. A fény (vagyis az alaphoz kilépő egzisztencia) centrifugális, irányt ad az alap mániájának – így partikuláris akaratként vagy

⁶⁰ *Szent Ágoston vallomásai*. Id. kiad. 318.

⁶¹ F. W. J. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások...* Id. kiad. 73.

⁶² I. m. 61.

⁶³ I. m. 51-53.

univerzális akaratként léphet fel. Mivel az emberben az (elkülönülő) két centrum teljes erejével hat,⁶⁴ itt alapozható meg és mutatható fel a rossz lehetősége. A rossz így nem más, mint az önmagaság, az egyetemes akaratban létező partikuláris akarat kiemelkedése (elhajlás/*Abfall*) és önös akarattá válása.⁶⁵ Más szóval, megbomlik a két centrum egysége, Baader szavaival élve fellép a betegség, ami a kívánások, élvezet vágyak elkülönült életté válását jelenti.⁶⁶ A betegség, mint rossz a két centrum egyensúlyának illetve sorrendjének felborulását jelenti. Bár mindkét princípium egyformán fontos, az alaphoz rejlő vak kívánságnak (mely a semmi felől a valami felé irányul) az értelem fénye ad irányt. Az elvek köteléke nem szükségszerű, hanem szabad (hiszen Isten csak abban nyilvánulhat meg, ami hozzá hasonlatos⁶⁷) – vagyis megfordulhat a sorrend: a vak akarat maga alá gyűri az értelmet, mintegy kényszerítve arra, hogy önnön kimeríthetetlen sóvárgásának kielégítését végezze. Az alapelvek kölcsönös egymásra vonatkozása (szellem) tehát átfordulhat. Ezt Schelling „*Seelenkrank*”-nak nevezi, amely nem kialakul, nem létrejön, hanem fellép, megjelenik a pillanatban.

A szabadság–szükségyszerűség kapcsolata is mélyebb alpra helyeződik. A szabadságot nem határozhatja és előzheti meg semmi, inkább ő határozza meg az egyedi cselekedetet. Másrészről a szabad cselekedet szükségszerűen meghatározott cselekvés is, minden egyes cselekedet a szabad lény belső szükségszerűségéből fakad (a két centrum egymásra vonatkozása). Ebben az értelemben a rossz csak a teremtettség világában és csak szellemként lehetséges.⁶⁸ Az ember lényegileg a saját maga tette: „benne van a legmélyebb szakadék és a legmagasabb mennybolt.”⁶⁹ Ebből a felismerésből levonható, de Schelling által explicite le nem vont rémisztő konzekvenciák („*ecce homo*”) magyarázatul szolgálhatnak arra, hogy miért kerül fókuszba hosszú hallgatás után a mitológia és kinyilatkoztatás (*Offenbarung*), illetve a történelem kérdése a kései filozófiájában.

⁶⁴ I. m. 63.

⁶⁵ I. m. 65.

⁶⁶ Vö. J. Böhme: *Az égi és földi misztérium*. Id. kiad. Függelék

⁶⁷ Vö. *Genézis*, I, 26.: „És mondá az Isten: alkossunk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra.”

⁶⁸ M. Heidegger: *Schelling értekezése...* Id. kiad. 307.

⁶⁹ F. W. J. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások...* Id. kiad. 63.

A POLITIKA FILOZÓFIÁI

DUPress

DUPress

POZÍCIÓK VAGY ÉRTÉKEK?

Szabadság és egyenlőség John Rawls eredeti helyzetében¹

Rawls igazságosságelmélete az utilitarizmus alternatíváját kínálja. A 19. század eleje óta az angolszász társadalmakban, társadalompolitikában és társadalomelméletben uralkodó utilitarizmus nem tud válaszolni az 1960-as évek két kihívására. Az egyik a polgárjogi mozgalmak kihívása, mely egyenlő jogokat, szabadságot és méltóságot követelt minden polgár számára. A baloldaltól érkező másik kihívás az individuális szabadság realizálása érdekében az anyagi erőforrások egyenlőbb elosztását követelte.

Rawls igazságosságelmélete két alapelvre épül. Amikor Rawls a műve harmadik paragrafusában hozzáfog az elmélete kifejtéséhez, akkor azt állítja, hogy a két alapelv egy eredeti megállapodás tárgyát képezi. A két alapelv egy hipotetikus társadalmi szerződésből származik. A szerződés egy úgynevezett eredeti helyzetben a tudatlanság fátyla mögött köttetik. Rawls azt kéri, hogy képzeljük el, ahogyan a hipotetikus eredeti helyzetben lévő emberek egy közös aktussal kiválasztják az igazságosság elveit.

Ez a szerződés és ezek az alapelvek méltányosak, mert az eredeti helyzetben lévő emberek nem ismerik a társadalmukban elfoglalt helyüket, nem ismerik az osztályhelyüket és a társadalmi státuszukat. Nem ismerik, hogy a sors milyen természetes adottságokban és képességekben részesítette őket. Nem ismerik az intelligenciájukat, a lelki erejüket, a nemüket és a korukat. Nem ismerik a saját társadalmuk sajátosságait sem. Röviden: az eredeti helyzetben lévő személyek nem ismerik a partikularitásaikat. Ez azt jelenti, hogy ezek a személyek egyenlők és szabadok, mikor a méltányos megállapodást megkötik. Az eredeti helyzet az egyenlőség helyzete. Az eredeti helyzet „biztosítja, hogy senki sincs előnyben vagy hátrányban az elvek kiválasztásakor”.² A tudatlanság fátyla gondoskodik az alapvető egyetértésről és arról, hogy az igazságosság elvei méltányosak és pártatlanok legyenek.

A hipotetikus eredeti helyzet e rövid leírása után Rawls azt állítja, hogy „a kiinduló állapotban lévő személyek két meglehetősen különböző alapelvet választanának: az első az alapjogok és kötelességek egyenlőségét követeli meg”,³ és ez az elv válaszol a polgárjogi mozgalmak kihívására.

„A második pedig azt mondja ki, hogy a társadalmi és gazdasági egyenlőtlenség, például a vagyon és a hatalom egyenlőtlen megoszlása csak

¹ Angol nyelvű előadásom (*Positions or Values? Liberty and Equality in John Rawls' Original Position*) fordítása, mely elhangzott: 36th Conference on Value Inquiry, *Wrongdoing and its Consequences*, Southern Illinois University, Carbondale, Illinois, 2010. április 16-17.

² John Rawls: *A Theory of Justice*. Oxford University Press, Oxford, 1973. 12. (Saját fordításom – B. I.)

³ I. m. 14. (Saját fordításom – B. I.)

akkor igazságos, ha ez kárpótlásul előnyöket teremt mindenkinek, kiváltképp pedig a társadalom legkevésbé kedvező helyzetű tagjainak.”⁴

Ez a második elv válaszol a baloldali kihívásra. És erre a két elvre alapozza Rawls a maga elméletét. Ezután a harmadik paragrafusban Rawls deklarálja, hogy a kiinduló helyzet legmegfelelőbb koncepcióját dolgozta ki, s ez a kiinduló helyzet feltétlenül az ő igazságosságelveihez vezet.

Úgy tűnik fel, hogy Rawls az igazságosság elveit az eredeti helyzetből vezeti le. Ezt a dedukciót látjuk, ha követjük a gondolatok sorrendjét a harmadik paragrafusban, ahol az igazságosságelmélet alapgondolata megfogalmazódik. Mint láttuk, Rawls itt először bevezeti az eredeti helyzet eszméjét, majd utána fogalmazza meg az igazságosság két elvét. Azt állítja, hogy az eredeti helyzetben a személyek nem az utilitáriánus igazságosságelveket, hanem az ő elveit választanák. És a gondolatmenetet azzal zárja, hogy az eredeti helyzet általa megfogalmazott koncepciója az ő igazságosságelveihez vezet. Az eredeti helyzetből, mely helyzet „hatástalanítja a természeti adottságok véletlenszerűségét és a társadalmi körülmények esetlegességeit (...), feltétlenül ezekhez az elvekhez jutunk”.⁵

Le lehet-e vezetni az igazságosság elveit az eredeti helyzet koncepciójából? Ez ennek az írásnak a fő kérdése.

Rawls azt állítja, hogy az eredeti helyzet megalapozó elmélete a tiszta procedurális igazságosság.⁶ A tiszta procedurális igazságosság azt jelenti, hogy a korrekt és pártatlan eljárás miatt egy döntési folyamat eredménye helyes, bármi legyen is az. S az eredeti helyzet sajátosságaival Rawls megteremti a tiszta és pártatlan eljárás feltételeit.

Az eredeti helyzetnek a következő sajátosságai vannak. A személyek (vagy a felek) az eredeti helyzetben egyenlők, szabadok és racionálisak. Bár ők nem ismerik a saját partikularitásaikat, de „ismerik a társadalomra vonatkozó általános tényeket”,⁷ vagyis a közgazdaságtan, a szociológia és a pszichológia általános törvényeit. Ismerik továbbá az igazságosság Hume-féle általános körülményeit. A helyzetükből és a tudásukból adódóan képesek kiválasztani és megfogalmazni a társadalmi igazságosság szükségzerű alapelveit.

Az nyilvánvaló, hogy a személyek semmilyen elvet sem vezethetnek le a szabad és egyenlő helyzetükből. A szabadság és az egyenlőség csak a pozíciójukat határozza meg. Az eredeti helyzetben a szabadság és az egyenlőség csak a személyek pozicionális jellemzői, s a szabadságból és az egyenlőségből mint pozíciókból igazságosságelvekre nem lehet következtetni.

A személyek racionalitása is annyira formális, hogy ez sem lehet az elvek levezetésének kiindulópontja. Rawls ugyanis a racionalitást szűk és formális értelemben

⁴ J. Rawls: *Az igazságosság elmélete* (Krokovay Zsolt fordítása). Osiris Kiadó, B., 1997. 34.

⁵ J. Rawls: *A Theory of Justice*. Id. kiad. 15. (Saját fordításom – B. I.)

⁶ Vö. I. m. 136.

⁷ J. Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Id. kiad. 174.

fogja fel: a racionalitás „a közgazdasági elmélet standardja, ami azt jelenti, hogy adott célokhoz a leghatékonyabb eszközöket vesszük igénybe”.⁸

Természetesen nem meglepő, hogy olyan diszpozíciókból, mint a szabadság, az egyenlőség, valamint a racionalitás, a személyek az eredeti helyzetben nem tudják levezetni a társadalmi igazságosság alapelveit.

Mi a helyzet az igazságosság körülményeivel? Az igazságosság körülményeinek leírását Rawls átveszi David Hume-tól. Egyrészt a források mérsékelt szűkössége, másrészt az egyének korlátozott nagylelkűsége adja az igazságosság körülményeit Hume filozófiájában. Az igazságosság körülményei azokat a feltételeket írják le, amelyek mellett a társadalmi együttműködés lehetséges és szükséges. Az igazságosság körülményei bármely társadalom normális működésének általános előfeltételeit jelentik.

Nyilvánvaló, hogy a társadalom előfeltételeiből nem következtethetünk az igazságosság valamilyen alapelveire. A mérsékelt szűkösségből és a korlátozott nagylelkűségből nem tudunk levezetni semmilyen igazságosságelvét sem. Csak annyit mondhatunk, hogy ha az igazságosság körülményei fennállnak, akkor társadalmi szinten az igazságosság valamilyen koncepciója vagy koncepciói is meghatározzák az emberi viszonyokat. Csak annyit mondhatunk, hogy sokféle igazságosság-koncepció képes alkalmazkodni a mérsékelt szűkösséghez és a korlátozott nagylelkűséghez.

Sőt, lehetnek olyan szituációk, amikor az igazságosság hume-i körülményei nem állnak fenn. Ilyen szituációk a magánéletben, egy család életében gyakran fordulnak elő, de kivételes esetekben előfordulnak ilyen helyzetek társadalmi szinten is. Mindenestre ilyen szituációkban az igazságosság feleslegessé, haszontalanná vagy lehetetlenné válik. Az ilyen körülmények tehát egyáltalán nem lehetnek a társadalmi igazságosság elveinek a forrásai.

Azt is feltételezhetjük, hogy az eredeti helyzetben lévő személyek meg tudják fogalmazni az igazságosság elveit, ha a közgazdaságtan, a szociológia és a pszichológia általános törvényeire támaszkodnak. Az igaz, hogy különböző közgazdászok, szociológusok és pszichológusok már kidolgoztak különféle igazságosság-koncepciókat részben a közgazdaságtan, a szociológia és a pszichológia általános törvényeire támaszkodva. A koncepcióik mellett érveltek, a koncepcióikat megpróbálták igazolni is. A koncepcióikat tudományos körökben megtárgyalták és megvitták, de nem mondhatjuk azt, hogy a társadalmi igazságosság egy meghatározott koncepcióját végül is minden tudós elfogadta volna. Ez azt mutatja, hogy ezek a tudományok nem képviselnek olyan abszolút és megkérdőjelezhetetlen tudást a társadalmi igazságosságra vonatkozóan, hogy e tudásból az eredeti helyzetben lévő személyek az igazságosság meghatározott és szükségképpen elveit vezethetnék le.

Az is lehetséges azonban, hogy a saját általános szociológiai, pszichológiai és közgazdaságtani tudásából Rawls maga dedukálta az igazságosság elveit. Csakhogy a szociológia, a pszichológia és a közgazdaságtan általános tudása tényállításokból

⁸ J. Rawls: *A Theory of Justice*. Id. kiad. 14. (Saját fordításom – B. I.)

áll, míg Rawls elvei morális előírások. S azt Rawls is elfogadja, hogy „tényállításokból nem lehet morális ítéleteket logikailag levezetni”.⁹

Könyvének első paragrafusában Rawls azt állítja, hogy az igazságosság különböző koncepcióinak ugyanaz a szerepe. Végezetül tételezzük fel azt, hogy az igazságosság szerepe vezeti az eredeti helyzetben lévő személyeket az igazságosság elveihhez. Rawls úgy határozza meg az igazságosság szerepét, hogy a társadalmi igazságosság „specifikálja az alapvető jogokat és kötelességeket, és meghatározza a megfelelő elosztási részesedést”.¹⁰ Világos, hogy a szerepnek ez a felfogása annyira elvont és formális, hogy az igazságosság sokféle elve és koncepciója megfelel a szerep követelményeinek.

Immár áttekintettük Rawls eredeti helyzetének valamennyi jellemzőjét, s azt látjuk, hogy igazságosságelveket egyikből sem lehet levezetni. Ezek szerint Rawls állításával ellentétben az ő hipotetikus kiinduló helyzete nem vezethet az ő igazságosságelveihez. Az eredeti helyzetéből lehetetlen levezetni az ő igazságosságelveit. Márpedig ez alapvető kérdés. Ha a tiszta procedurális igazságosság elméletére épülő eredeti helyzetének formális és pártatlan feltételeiből le tudnánk vezetni az igazságosság valamilyen elvét vagy elveit, akkor ezek az elvek megkérdőjelezhetetlenek és feltétlenek lennének. Úgy tűnik fel azonban, hogy Rawls tévedett, mikor azt állította, hogy az eredeti helyzete az ő igazságosságelveihez vezet.

Mindezek után mégis azt állítom, hogy Rawls eredeti helyzete elvezethet az ő igazságosságelveihez. Úgy gondolom ugyanis, hogy Rawls nem említette meg az eredeti helyzetének egy döntő vonását. Az eredeti helyzetben lévő személyek nem csak szabadok és egyenlők, de a szabadságot és az egyenlőséget értéknek tartják. A szabadság és az egyenlőség nem csak pozíció, hanem érték is. Az eredeti helyzetben lévő személyek a szabadságot és az egyenlőséget a társadalmi élet értékeinek tekintik. Ezeket az értékeket olyan nagy mértékben realizálni akarják a társadalom alapvető intézményeiben, amennyire csak lehetséges. Olyan társadalmat akarnak teremteni, amelyik a lehető legnagyobb mértékben kielégíti a szabadság és az egyenlőség követelményét.

Rawls szerint a társadalmi együttműködésnek két absztrakt célja van. A társadalom biztosítja az emberek számára a sérthetetlenséget és mindenki számára a jobb életet. Az eredeti helyzetben lévő személyek olyan társadalmat akarnak létrehozni, ahol ezek az elvont célok egy olyan társadalmi együttműködés keretében érhetők el, amelyet a szabadság és az egyenlőség értékei határoznak meg.

S Rawls igazságosságelveit le lehet vezetni a szabadságból és az egyenlőségből, ha ezek értékek s nem csak az eredeti helyzetben lévő személyek diszpozíciói.

Ha a szabadság és az egyenlőség értékek, akkor a fair társadalmi együttműködés standardjait reprezentálják. A szabadság és az egyenlőség együtt valóban specifikálják az alapvető jogokat és kötelességeket, s meghatározzák az elsődleges társadalmi javak megfelelő elosztását.

⁹ R. M. Hare: *Freedom and Reason*. Oxford University Press, Oxford, 1963. 2. Henry Sidgwick formulated similar view in his *Method of Ethics*. MacMillan and Co., London, 1884. 2.

¹⁰ J. Rawls: *A Theory of Justice*. Id. kiad. 6. (Saját fordításom – B. I.)

Nem könnyű feladat összeegyeztetni a szabadság értékét az egyenlőség értékével. Rawls megkísérelte. Úgy véli, hogy a szabadságnak prioritása van az egyenlőséggel szemben, ha mindkét értéket egyaránt realizálni akarjuk. A szabadságnak azért van elsőbbsége, mert ha az egyenlőségnek lenne elsőbbsége, akkor az egyenlőség megvalósítása azt jelentené, hogy az egyenlőség (politikai) kikényszerítése csökkentené vagy felszámolná a személyek szabadságát.

Ha viszont a szabadságot nem korlátozza az egyenlőség, azaz ha a szabadság nem korlátozódik az alapvető szabadságokra, akkor a szabadság nem hagyna teret az egyenlőségnek. A korlátlan szabadság az egyenlőséget lehetetlenné teszi. Az igazságosság két rawls-i alapelve a szabadság és az egyenlőség egyensúlya.

Úgy látom, hogy az eredeti helyzetben lévő személyek az igazságosság elveit le tudják vezetni a szabadság és az egyenlőség értékeiből. Ezeket az elveket aztán alkalmazni kell a társadalom alapstruktúrájára. De mi köze az eredeti helyzetnek a társadalomhoz?

Azt mondhatjuk, hogy az eredeti helyzet a társadalom elvont modellje, mert az eredeti helyzet nem más, mint elvonatkoztatás az egyéni és a társadalmi élet minden partikuláris sajátosságától. Későbbi könyvében, a *Politikai liberalizmus* című munkájában Rawls azt állítja, hogy a társadalom eszméjét „két társeszmé együttesen fejt ki: az állampolgár eszméje és a jól rendezett társadalom eszméje”.¹¹ Rawls az állampolgárokat szabad és egyenlő személyekként határozza meg, a jól rendezett társadalmat pedig olyan egyetértés jellemzi, melyben „mindenki elfogadja az igazságosságnak ugyanazokat az elveit”.¹² Az eredeti helyzetben lévő személyek szabadok és egyenlők, s az igazságosságnak ugyanazokat az elveit fogadják el. Így tehát az eredeti helyzet a társadalom elvont eszméjét fejezi ki. Az eredeti helyzet és a társadalom eszméje közötti analógia rendkívül hasznos, mert amikor a személyek visszamennek a partikuláris társadalmukba, akkor a társadalmi életükben támaszkodhatnak ezekre az elvekre.¹³

Úgy tűnik tehát, hogy ha a szabadság és az egyenlőség értékek, akkor Rawls eredeti helyzete elvezet az ő igazságosság elveihez. Az eredeti helyzetben lévő személyek levezethetik ezeket az elveket.

A szabadság és az egyenlőség azonban csak egy már korábban meglévő igazságosság-felfogás alapján tekinthetők értékeknek. Ha a szabadság és az egyenlőség értékek, akkor nem az eredeti helyzet a kiindulópont, hanem ez az implicit igazságosság-felfogás. Az eredeti helyzetben lévő személyek előzetesen és hallgatólagosan már elfogadtak egy igazságosság-koncepciót, melyben a szabadság és az egyenlőség alapértékek. És valójában ebből a számukra már létező igazságosság-koncepcióból vezetik le a rawls-i igazságosságelveket.

¹¹ J. Rawls: *Political Liberalism*. Columbia University Press, 1993. 35.

¹² Uo.

¹³ Michael Walzer azzal az érveléssel bírálta Rawls elméletét, hogy a személyek, amikor visszamennek a valóságos társadalmukba, akkor nem támaszkodhatnak azokra az igazságosságelvekre, melyeket az eredeti helyzetben elfogadtak. Vö. Michael Walzer: *Spheres of Justice*. Blackwell, Oxford, 1983. Az eredeti helyzet és a társadalom eszméje közötti analógia miatt Walzer kritikája nem helytálló.

Ily módon meg tudjuk magyarázni a könyv első részének furcsa szerkezetét.¹⁴ Bár az első fejezet harmadik paragrafusában az elmélet fő eszméjének a tárgyalását az eredeti helyzettel kezdi Rawls, és azt állítja, hogy az eredeti helyzet vezet az igazságosság elveihez, műve következő részében először az igazságosság két elvét tárgyalja részletesen. A második fejezetben először a két elvet magyarázza és hosszan érvel mellettük. Csak a harmadik fejezetben, az igazságosságelvek részletes bemutatása után írja le és jellemzi részletesen az eredeti helyzetet. S itt – a harmadik paragrafussal ellentétben – Rawls azt állítja, hogy az ő igazságosságelvei előzetes alternatívát jelentenek az igazságosság-koncepciók egy listáján, melyről az eredeti helyzetben lévő személyek választhatnak.¹⁵ Csakhogy mi az eredete ennek az alternatívának? Mi a forrása az igazságosság elveinek, ha az eredeti helyzet nem lehet az?

Azt állítom, hogy Rawls igazságosságelveinek a forrása valójában Rawls rejtett igazságosság-koncepciója, mely a szabadság és az egyenlőség értékeire alapozódik. Műve második fejezetében az eredeti helyzet segítsége nélkül fogalmazta meg ezeket az elveket, de a szabadság és az egyenlőség értékeit mint független standardokat alkalmazta az igazságosságelvek meghatározása során, amikor *Az igazságosság elmélete* 11-17. paragrafusaiban az elvek egyensúlyát megteremtette.¹⁶ Éppen ezért úgy gondolom, hogy Rawls később pontosan fogalmazott a *Politikai liberalizmus* című munkájában, mikor azt állította, hogy „az eredeti helyzet eszméje [csak] a reprezentáció eszköze”,¹⁷ s nem az igazságosság elveinek a forrása. Az igazságosság elveinek a forrását a szabadság és az egyenlőség értékei jelentik, és az elvek ezt a két értéket egymással összhangba hozzák.

Michael Sandel az első könyvében, a *Liberalizmus és az igazságosság határai* (1982) című munkában vizsgálta Rawls szerződéselméleti érvelését, és ezt újra megtette a legutóbbi, *Igazságosság* (2009) című könyvében is.¹⁸ Mindkét munkájában azt fejtette ki, hogy az aktuális szerződések önmagukban, morális alap nélkül nem állnak meg. „Az aktuális szerződések feltételeznek egy morális hátteret, melynek fényében a kötelezettségek jogosultak és felbecsülhetők.”¹⁹ Azt állítom, hogy Rawls hipotetikus szerződése esetében is beszélhetünk ilyen morális háttérrel, melyet a szabadság és az egyenlőség értékei alakítanak ki. Rawls a szabadság és az egyenlőség értékeinek fényében specifikálta az alapvető jogokat és kötelezettségeket, s határozta meg a megfelelő elosztási részesedést.

Ez azonban azt jelenti, hogy az igazságosságelvek választási folyamata az eredeti helyzetben nem lehet tiszta procedura. A döntési folyamat alapelmélete nem lehet a tiszta procedurális igazságosság elmélete. Ez tökéletlen procedura.

¹⁴ Rawls elméletét már rengeteg munka tárgyalta (Rawls Nietzschével holtversenyben a második leginkább hivatkozott filozófus Marx után az utóbbi évtizedekben), de tudtommal egyik sem vizsgálta az első rész különös felépítését.

¹⁵ Vö. J. Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Id. kiad. 158-159.

¹⁶ I. m. 60-107. Az eredeti helyzet kifejezés a második fejezetben csak a 18. paragrafusban kerül elő, amikor Rawls a kötelezettségeket és a kötelezettségeket tárgyalja.

¹⁷ J. Rawls: *Political Liberalism*. Id. kiad. 24.

¹⁸ Lásd: Michael Sandel: *Liberalism and Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982. 104-132., illetve Uő.: *Justice*. Farrar, Straus and Giroux, New York, 2009. 140-151.

¹⁹ M. Sandel: *Liberalism and Limits of Justice*. Id. kiad. 109.

Az eredeti helyzetben lévő személyek kötik meg a hipotetikus társadalmi szerződést. A szerződés tárgyát – mondja Rawls – az igazságosságelvek képezik. Az elvek kiválasztási folyamatának megalapozó elmélete azonban nem a tiszta, hanem a tökéletlen procedúra elmélete, mert a szabadság és az egyenlőség értékei mint a folyamattól független standardok határozzák meg a döntéshozási folyamat eredményét.

Rawls tehát a szabadság és az egyenlőség értékeiből vezette le az igazságosság elveit. Így viszont nem fogalmazhatta meg az igazságosság szükségképpen és feltétlenül elveit. Az eredeti helyzet nem igazolja az ő igazságosságelveit, csak segít az elveket reprezentálni.

Rawls nem is mondott mást. Az 1970-es és 1980-as években megfogalmazott kritikákra gyakran válaszolta azt, hogy *Az igazságosság elméletében* ő nem egy általános elméletet dolgozott ki, hanem csak a modern nyugati alkotmányos demokráciák igazságosságának egy elméletét. A modern társadalmakban pedig a szabadság és az egyenlőség alapértékek. A két érték definiálásával és összehangolásával sokan megpróbálkoztak. Rawls elmélete ezek egyike, mégpedig egy igen meggyőző elmélet. Az érvelése azonban nem hibátlan, ezért más elméleteknek is teret hagy.

Miként maguk a modern nyugati társadalmak is teret engednek többféle felfogásnak. Ezért a nyugati társadalmak legfőbb jellemzője Rawls szerint az ésszerű és átfogó filozófiai, vallási stb. doktrínák és igazságosság-koncepciók egymást átfedő konszenzusa.

A POLGÁRI ENGEDETLENSÉG RAWLS-I ÉRTELMEZÉSE

A modern politikai gondolkodás legnagyobb kihívása az autonómia és az autoritás konfliktusából ered.¹ Annak köszönhetően, hogy a protestantizmus korától kezdve legitimé váltak a szubjektív morálkoncepciók, megszűnt az egyéni és a közösségi normarend közötti tradicionális összhang. A politikai közösség integritásának biztosítása ugyanakkor szükségessé tette egy olyan metaetikai koncepció kidolgozását, amelynek elfogadása elvárható minden ésszerűen gondolkodó egyéntől, és ezért (vagy ugyanakkor) nem sérti az individuális-morális autonómia elvét sem. A republikanizmus klasszikus felfogása szerint a politikai közösség integritását biztosító metaelveket a közösségi lét autentikus formáihoz való visszatéréskor találhatjuk meg.² Ezekkel azonosulva az egyén nem veszítheti el személyes szabadságát, hanem éppen hogy megtalálja azt. A liberális elképzelések szerint viszont az egyéni és a közösségi autonómia között sohasem lehet összhang, ezért csak az egyéni autonómia és a közösségi autoritás határainak kijelölése jelenthet megoldást.³

A kérdés csak az, hogy milyen elvek alapján húzzuk meg ezeket a határokat. Abban az esetben, ha a morálról alkotott individuális elképzelésekből indulunk ki, akkor sejthető, hogy az autonómia elsőbbségének elvéből indulunk ki, ezért valószínű, hogy az egyéni moralitás határait kijelölő elvek a szubjektív értelmezéseknek lesznek kiszolgáltatva, és nem alakulhat ki egy egységes felfogás a politikai közösség tagjai között. Ezzel szemben ha az interszubjektív érvényességű metaelveknek biztosítunk elsőbbséget, akkor könnyen a kollektivistá gondolkodás csapdájába kerülhetünk. Hosszú távon tehát mindkét koncepció destabilizálja a politikai közösség integrációját.⁴ A liberalizmus és a republikanizmus szembenállása tehát feloldhatatlannak tűnik. Mindkét irányzat sikeresen opponálja a másikat, de saját megoldásaik kidolgozása közben mindketten olyan problémákkal kerülnek szembe, amelyeket csak ellentétprájuk tud kezelni.

Tanulmányomban egy olyan koncepció alapelemeinek felvázolását kísérem meg, amely a liberalizmus és a republikanizmus hagyományos dichotómiájának megoldá-

¹ R. P. Wolff: *Autonómia és autoritás viszonya*. In: Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia* (Babarczy Eszter és Krokovay Zsolt fordítása). Osiris, Bp., 1998. 132-140.

² Ludassy Mária: *Népi tánc és harci ének. Rousseau és a populista kultúrkritika kezdete*. In: Uő.: *Téveszméink eredete*. Atlantisz, Bp., 1991. 32-59.; Uő.: *A nemzet kétféle fogalmáról. Rousseau – a társadalmi szerződéstől a történelmi tradíciók tiszteletéig*. In: Csató Éva (szerk.): *Mi a nemzet?* Akadémiai Kiadó, Bp., 1998. 3-10.

³ Benjamin Constant: *Régiek és modernek szabadsága* (Csepeli Réka és mások fordítása). Atlantisz, Bp., 1997. 235-260.

⁴ Isaiah Berlin: *Négy esszé a szabadságról* (Erős Ferenc és Berényi Gábor fordítása). Európa, Bp., 1990. 334-443.

sára irányul. John Rawls politikai-filozófiai elméletének azon részleteit elemzem, amelyek az autonómia és az autoritás fent említett ellentmondásaira vonatkoztathatóak. Mivel Rawls a modern, demokratikus közösségek politikai integrációját biztosító metaelvek kérdését az igazságosság problémájával azonosította, ezért ebben a tanulmányban *Az igazságosság elmélete* című művét használok.⁵ Első lépésként a haszonelvű stratégiát rekonstruálom, mivel az igazságosság szerződéselvű koncepciójának rawls-i elképzelése az utilitáriánus liberalizmus kritikájából nőtt ki. Ezt követően elemzem Rawls igazságosságkoncepciójának alapfogalmait (mindenekelőtt az igazságosság közös felfogásáról kialakított elgondolását). Tanulmányom harmadik szakaszában a politikai kötelezettségek és az önkéntes beleegyezés ellentétét tárgyalom, mivel ez Rawls számára is komoly kihívást jelentett elmélete konzisztenciájának megalapozásakor. Rawls megoldása a természetes köteleességek és a szerződéselv összehangolása, ami azonban újabb problémákat vethet fel, melyekre a negyedik szakaszban térek ki. Végül azt a kérdést érintem, hogy Rawls-nak a polgári engedelmességgel kapcsolatos eljárása miképpen értelmezhető a természetes köteleességekkel kapcsolatos problémák megoldásaként.

I.

Mi lenne a haszonelvű politikai-filozófiai koncepció tartalma? Mi teszi alkalmazását szükségessé, illetve lehetővé?

A modernitás pluralista moralitásának szociológiai hátterét elsőként Max Weber vizsgálta tudományos igénnyel. A pluralizmus okát a társadalom racionalizációjában fedezte fel. Ennek lényege szerinte olyan társadalmi gyakorlatok kialakulása volt, amelyek függetlenedtek minden hagyományos normarendszertől, illetve autonómmá vált normarendszerek alapján működtek. A „világ varázstalanítása” ezért azzal a paradox eredménnyel járt, hogy a morál racionális megalapozása, a morális konfliktusok racionális megoldása lehetetlenné vált. Annak köszönhetően, hogy a racionalizáció és a morális pluralizmus elválaszthatatlan egymástól, a racionalitás segíthet feltárni a morális kérdésekkel kapcsolatos döntéseink körülményeit, segíthet azonosítani azokat a végső értékeket, amelyek között választanunk kell, magában a választás aktusában azonban nem támaszkodhatunk a racionalitásra. A végső értékek pontosan azért végső értékek, mert nem lehet őket visszavezetni valamely magasabb rendű értékre. Konfliktusaink éppen azért eldönthetetlenek, mert nincs egy olyan közös nevező, amelyből kiindulva a konfliktusban lévő értékek egymáshoz való viszonya mérlegelhető lenne. Az egymással szembenálló végső értékek közötti választásaink során – a racionális megfontolás lehetetlensége okán – éppen ezért csak morális intuíciónkra hagyatkozhatunk.⁶

⁵ John Rawls: *Az igazságosság elmélete* (Krokovay Zsolt fordítása). Osiris, Bp., 1997. (A fordítás alapjául szolgáló mű: *A Theory of Justice*. Chambridge, Massachusetts, 1971.)

⁶ Max Weber: *A tudomány mint hivatás* (Wessely Anna fordítása). In: Uő.: *Tanulmányok*. Osiris, Bp., 1998. 127-155.

A morális intuicionizmus a pluralizmus következménye, így kiiktathatatlan a modern társadalmi valóságból. Weber *érzületetikának* nevezte ezt a jelenséget. A pluralizmus tényéből következően ugyanakkor mégsem tekintette az egyedül lehetséges morális attitűdnek. A *politika mint hivatás* című tanulmányában Weber a *felelősségetika* alternatíváját vázolja fel a morális sejtésekre alapozott gyakorlati cselekvés koncepciójával szemben. A felelősségetikai modell alkalmazását mindenekelőtt a nyilvánosság szférájában, a politika területén látja üdvösnek, ott, ahol a hétköznapi, érzületetikai megközelítések akár károkat is okozhatnak. A felelősségetika lényege éppen az, hogy a politikusnak mindenekelőtt nem cselekedeteinek morális indítóoka-ira, hanem hatására kell tekintettel lennie, akár azon az áron is, hogy elveszíti lelkének – hétköznapi, érzületetikai preferenciák alapján értelmezett – tisztaságát.⁷

A *felelősségetikai* alternatívát, megnevezése alapján, az angolszász morálfilozófiai hagyomány *konzekvencialista* vonulatával rokoníthatjuk. Mind a weberi, mind a konzekvencialista felfogás szerint a morális pluralizmus jelensége ugyan kiiktathatatlan, mégis találhatunk egy olyan *metaelvet*, amelynek alkalmazása megfelelő eszköz lehet a morális konfliktusok kezelésében. Az egymással egyébként összeegyeztethetetlen etikai elvárásokat úgy lehet összemérni, ha az elvárások teljesítése által kiváltott hatásokat vesszük figyelembe.⁸ A konzekvencializmus tehát az utilitarianizmus egyik változatának tekinthető. A morális konfliktusok kezelésére szolgáló alapelvekből kiindulva akkor járunk el helyesen, ha a közösség belső viszonyainak kialakításakor a lehető legtöbb egyén lehető legnagyobb boldogságának biztosítására törekszünk. A weberi felelősségetikai alternatíva is éppen azáltal tűnhet a politikai szféra számára alkalmasabb variációnak, hogy használata során nem a végső értékek – racionálisan eldönthetetlennek tűnő – viszonyának megállapítására törekszik. Weber a végső érték tartalmát figyelmen kívül hagyva a kibontakozásukat lehetővé tévő alapfeltételek általános érvényesülését teszi a politikai döntés vezérelvévé.

A haszonelvű és a weberi morálkoncepciók párhuzamát az magyarázza, hogy a pluralizmus körülményei között szerveződő modern politikai közösségek belső igénye és állandó problémája az integráció. Ez az igény kiiktathatatlanná teszi azt a meggyőződést, hogy az egymással konfliktusos viszonyban álló intuitív erkölcsiségeknek rendelkezniük kell valamilyen közös nevezővel. Bizonyos alapértékek tiszteletét azért nélkülözhetetlen elvárni az egyéb tekintetben egymással összeegyeztethetetlen morális felfogásokat valló polgároktól, mert máskülönben a morális konfliktusok kimenetele csak az erőviszonyok esetlegességétől függene. Az integráció igénye egy olyan *metaelv* tesz szükségessé, amely független lehet a szubjektív morálkoncepcióktól. Ez a függetlenség ugyanakkor be is határolja az integrációt megalapozó metaelv érvényességi területét. A pluralizmus körülményei között ugyanis csak úgy lehet széleskörűen elfogadott egy elv, ha viszonylag alacsony szintű áldozatvállalást vár el az egyénektől. A haszonelvű gondolkör a tolerancia elvét kívánta megfeleltetni ezeknek a kritériumoknak. A tolerancia elvének érvényességét az úgynevezett *kárelv* segítségével kívánták bizonyítani. Eszerint az egyén morális kérdésekben gyakorolt

⁷ Vö. M. Weber: *A politika mint hivatás* (Wessely Anna fordítása). In: I. m. 207.

⁸ Kis János: *A politika mint erkölcsi probléma*. Élet és Irodalom, Bp., 2004. 167-170.

autonómiája egészen addig tekinthető igazoltnak, amíg az nem sérti más egyének morális autonómiáját. Az utilitarianizmus igazságosságkonceptiója, a lehető legnagyobb számú egyén lehető legnagyobb boldogságának elve tehát szoros kapcsolatban áll a kárelvvel.

A kárelv alapján ugyanakkor nem minden esetben dönthető el, hogy a két szembenálló individuális igény közül melyiknek kell elsőbbséget adni. Nem minden szituációban azonosítható a károkozás mibenléte. Ugyanazon cselekedet által okozott károk mértékét eltérő módon lehet értékelni, ha különböző értékpreferenciával rendelkezünk.⁹ Másrészt a társadalmi összhaszon, a lehető legnagyobb szám lehető legnagyobb boldogságának elve sem áll meg önmagában. Az összhaszon elve csak akkor működhetne, ha a társadalom tagjainak értékpreferencia-rendszere összemérhető lenne, és így az egyéni javak összegezhetségén alapulna a társadalmi szintű kalkuláció.¹⁰ A pluralizmus tényének alapjelenségei azonban pontosan ennek az összemérhetőségnek mondanak ellent. A haszonelvű igazságosság-konceptió egyik problémája, hogy az alapjául szolgáló célracionális kalkuláció csak egy adottnak tekintett végső érték megvalósítására irányuló tevékenységi körön belül használható megfelelően. A végső érték érvényesítésére irányuló lehetséges cselekedeteink közül a cél-racionalitás kritériumai alapján választhatjuk ki a leghatékonyabbat. Abban az esetben viszont, ha a gyakorlati cselekedeteinket motiváló végső értékek közötti választásról vagy a végső értékek konfliktusának megoldásáról van szó, a hatékonyság elve már nem alkalmazható.¹¹

További kritika lehet a morális intuicionizmus haszonelvű kezelésével szemben, hogy az egyén közösség iránti elkötelezettségének olyan szintjét feltételezi, amelyet éppen kiváltani akar. A lehető legnagyobb szám legnagyobb boldogságának elve ugyanis a társadalmi intézmények olyan elrendezését is megengedi, ahol egy kisebbség vagy akár egy elhanyagolható boldogságértéket megvalósítani képes többség igényeit a „többségi” vagy nagyobb mértékű boldogságigény javára figyelmen kívül hagyják. Ebben az esetben a haszonelvű konceptió csak azon az alapon várhatja az elhanyagolható boldogságkonceptióval rendelkezőktől a társadalmi együttműködésből rájuk eső kötelezettségek teljesítését, ha feltételezi, hogy számukra a mások magasabb szintű boldogsága előrébbvaló saját boldogságigényüknél.¹²

II.

John Rawls a morális konfliktusok kezelésére alkalmas racionális metaelveket a haszonelvű megközelítés ellentmondásaitól mentesen kívánta igazolni. Erre a célra a

⁹ Kis J.: *Az állam semlegessége*. Atlantisz, Bp., 1997. 40-50.

¹⁰ J. Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Id. kiad. 43-49.

¹¹ Jürgen Habermas: *A kommunikatív etika* (Felkai Gábor fordítása). Osiris, Bp. 2001. 219-220.

¹² J. Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Id. kiad. 43-49. (A weberi felelősségetika alternatívája tehát hamisán hivatkozik az egyéni érdekek racionális mérlegelésére mint metaelvre. A modern kor tragikus hőse, a saját erkölcsi integritását feláldozó politikus valójában ugyanúgy szubjektív értékítéletei alapján cselekszik, mint az „érzületetikei” alternatívát választó hétköznapi emberek.)

szerződéselvű hagyományt látta alkalmasnak, amely lehetővé tette számára az *igazságosság közös felfogásának* meghatározását. Rawls úgy vélte, hogy az igazságosság közös felfogása biztosíthatja a társadalom tagjainak azon jogait, amelyeknél még a közösség egészének jóléte sem lehet fontosabb cél.¹³ Az igazságosság közös felfogására azért van szükség, mert csak ez jelenthet alternatívát az individuális célracionalitással szemben. Abban az esetben ugyanis, ha csak az egyéni érdekkalkulációt tudjuk felhasználni a morális konfliktusok kezelése során, akkor automatikusan el kell jutnunk a lehető legnagyobb számú egyén lehető legnagyobb boldogságának utilitáriánus elvéhez. Ebben az esetben pedig nem lehetne racionálisan igazolni egy kisebbség érdekeinek védelmét a többség „magasabb rendű” boldogságigényével szemben.

Miképpen lehet meghatározni a közös felfogáson alapuló igazságosság egy olyan fogalmát, amely mentes az egyéni érdek érvényesítésére törekvő szubjektivitástól, vagy másképpen fogalmazva, amit senki sem utasíthat vissza ésszerűen? Erre a kérdésre a társadalmi szerződés rawls-i értelmezése ad választ. A szerződéses gondolat-hoz való visszanyúlással Rawls a nyilvános észhasználatot állítja az individuális célracionalitással szembe. A nyilvános racionalitás mibenlétének megértéséhez Rawls szerint egy olyan hipotetikus állapotra kell tekintenünk, ahol az igazságosság elveit meghatározó felek a *tudatlanság fátyla* mögött szerződnek. A tudatlanság fátyláról alkotott koncepcióra azért van szükség, mert az ész nyilvános használata csak a személyes társadalmi pozícióra és érdekekre vonatkozó információk ignorálásával lehetséges. Ennek oka, hogy valamely érdekkonfliktus esetén az ellenérdekelt felek csak akkor képesek saját szubjektív szempontjaikon kívül más érveket megfontolásra ajánlani egymásnak, ha mindketten feltételezik egy olyan közös nézőpont létezését, amely független az egyéni érdekek befolyásától.¹⁴

Az eredeti helyzetre és a tudatlanság fátylára való hivatkozás lényege nem az, hogy valóban létrehozható lenne egy olyan állapot, ahol a társadalom tagjai személyes érdekeiktől függetlenül szerződhetnének egymással. A hipotetikus szerződéses szituáció vizsgálatának azon feltételek meghatározása ad értelmet, amelyek folyamatosan szükségesek az egymás érdekei iránti *kölcsönös elfogulatlanság* gyakorlatához. A szerződéses szituáció elemzésekor feltárt feltételek ezért a *méltányosság* elvével összhangban álló racionalitás feltételei, és így a valós szituációkban alkalmazott igazságosságkonceptiókon is számon kérhetők.¹⁵ Az igazságosság szubjektív koncepciói ugyan összeegyeztethetetlenek, de Rawls szerint a tudatlanság fátyláról alkotott koncepció alkalmazásával mégis megalapozható egy olyan *átfedéses konszenzus*, amely magában foglalja az igazságosság individuális értelmezésének közös nevezőjét.

A tudatlanság fátyláról alkotott koncepció bemutatásától ez esetben eltekintek. Gondolatmenetem szempontjából elegendő, ha következő lépésként bemutatom azt a két elvet, amelyet Rawls szerint az eredeti helyzetben választanánk. A két választott

¹³ I. m. 22.

¹⁴ I. m. 23., 37-42., 172-179.

¹⁵ I. m. 152-172.

elv erőssége nem egyforma, az elsőnek mindig előnyt kell élveznie a másodikkal szemben. Az első elv az *egyenlő szabadság elve*. Ennek lényege, hogy az alapvető jogokkal és kötelességekkel mindenki egyenlően legyen felruházva. Az egyenlő szabadság elve akkor érvényesülhet, ha az érvényesítéséhez szükséges egyéni kötelezettségek vállalása is összhangban áll az önkéntességgel. A második elv, a *társadalmi különbségek elve* ezért az egyéni kötelezettségek önkéntességének megalapozására szolgál. Ennek lényege, hogy valamely társadalmi, vagy gazdasági egyenlőtlenség csak akkor lehet igazságos, ha az kárpótlásul előnyöket teremt a leghátrányosabb helyzetben lévők számára is. A második elv hátterében az a feltételezés áll, amely szerint a társadalmi pozíciók eléréséhez nem kizárólag az egyéni erőfeszítés szükséges, hanem az önkéntes társadalmi együttműködés eredményeként megvalósuló egyenlő szabadság is. Ebből következően ha fenn akarjuk tartani az egyéni erőfeszítések feltételeit előnyösen befolyásoló egyenlő szabadság állapotát, akkor az együttműködés eredményeinek olyan elosztása lesz méltányos és ésszerű, amely a leghátrányosabb helyzetben lévőknek is előnyösebbé teszi az együttműködés fenntartását, mintsem annak felmondását.¹⁶

III.

Az igazságosság közös felfogásának két elve tehát lehetővé teszi az egyéni élettervek hatékony összehangolását. Alkalmazásuk ugyanakkor nem problémamentes. A társadalmi különbségek elve ugyanis bizonyos szankciókat is igazolttá tehet. A rawls-i definíció szerint a szankciókat csak az egyenlő szabadság rendszerét biztosító önkéntes együttműködés fenntartása igazolhatja abban az esetben, ha az egyén visszautasítja az ésszerűen vissza nem utasítható kötelezettségek teljesítését. Ezen a ponton olyan ellentmondásra lehetünk figyelmesek, amely mindenképpen magyarázatra szorul. Miképpen lehetséges, hogy egy önkéntes együttműködésen alapuló rendszer fenntartása szankciókat tesz szükségessé? Összeegyeztethető-e az önkéntes beleegyezés elve a kényszer bármilyen fogalmával? A probléma a „szabadságra kényszerítés” klasszikus rousseau-i kérdésével áll kapcsolatban. A megoldásra a méltányosság fogalmának értelmezéséből következtethetünk. Eszerint ha valamely egyén részt kíván egy önkéntes együttműködésen alapuló gyakorlat előnyeiből, akkor méltányos a gyakorlat résztvevőinek azon óhaja, hogy az illető egyén az együttműködés fenntartásához szükséges kötelezettségeket is teljesítse. A rousseau-i felfogás szerint az egyénnek csak bizonyos közösségi gyakorlatok irányában vannak – a méltányosság elvéből következő és azzal összhangban „kikényszeríthető” – kötelezettségei. Az ilyen gyakorlatok sajátossága, hogy *mindenki* érdekét figyelembe veszik, vagyis olyan javakat kell létrehozniuk, amelyek birtoklása csak a közösség többi tagjával együtt, és nem a többi tag kirekesztése által lehetséges. Az ilyen javak vonatkozásában azonosíthatóak az *egyéni* érdekek *mindenki* érdekeivel, ekkor érezheti az egyén azt, hogy a

¹⁶ I. m. 30-37.

közösség iránti kötelezettségeinek teljesítésével egyúttal a saját érdekeit is szolgálja.¹⁷

A fentebbiekből következően az önkéntes együttműködés elve azon szankcióformákkal egyeztethető össze, amelyek nem jelentenek „pozitív” kényszer, és nem mondanak ellent a személyes autonómia elvének. „Kényszer” lehet valamilyen elvárás is, az elvárás nem teljesítése által kiváltott szankció pedig lehet az együttműködés előnyeiből való kirekesztés. Az ekképpen értelmezett kényszeraktusok működtetése viszont feltételezi a kötelezettségeket be nem tartó felek azonosíthatóságát, illetve a közösségi kommunikáció uralommentes formáinak olyan tradícióját, amely a „szerződészekők” azonosítására szolgáló reflexió kontextusául szolgálhat. Abban az esetben viszont, ha ezek a feltételek nem állnak fenn (a hagyományos együttélési formákon túllépő, modern, pluralista társadalmakban pedig nem állnak fenn ezek a feltételek), akkor a „negatív” formában megnyilvánuló kényszeraktusok nem feltétlenül elegendőek egy önkéntes együttműködés stabilitásának biztosításához. Ebben a helyzetben az egyik megoldás a „pozitív” kényszeraktusok igazolása lehetne, de ez lényegében összeegyeztethetetlen a gyakorlat önkéntességének elvével. Rawls megoldása ezért az, hogy bevezeti a természetes kötelességek elvét, és integrálja a kontraktualista elméletbe. Lássuk, hogyan!

A méltányosság és a kölcsönösség elvére visszavezethető *kötelezettségekkel* szemben a *természetes kötelességek* legfontosabb sajátossága, hogy érvényességüknek nem feltétele a társadalmi intézmények és gyakorlatok igazságossága. A természetes kötelességek erkölcsi elvei nem csak akkor bírnak kötelező erővel, ha részesülni akarunk egy igazságos gyakorlat előnyeiből. A természetes kötelességek nem az intézményekre és gyakorlatokra, hanem a közösség tagjaira mint erkölcsi személyekre, mint igazságérzettel és saját erkölcsi felfogással rendelkező személyekre irányulnak. A kötelezettségek és a természetes kötelességek megkülönböztetése azért bír jelentőséggel, mert Rawls szerint az eredeti állapotban a szerződő felek nem csak az igazságosság két elvét fogadnák el, hanem a természetes kötelességeket is. Ennek oka, hogy bármely önkéntes megállapodás csak a felek közötti kölcsönös bizalom alapján érvényesülhet. A kölcsönös bizalom állapotának eléréséhez viszont nem elegendő az önkéntes együttműködés szándékának kinyilvánítása. Ha kizárólag az önkéntesség elvére tudnánk támaszkodni a méltányos együttműködés szabályainak értelmezésekor, akkor az egyén számára az lenne racionális, hogy szabálykövetésének mértékét a többiek szabálykövető magatartásának mértékétől tegye függővé. Ez a variáció viszont lehetetlenné tenné a szabályok stabilizálódását. Valójában az önkéntes együttműködés rendszerének stabilizálódásából nem lehet levezetni a kölcsönös bizalom állapotát, viszont az előbbi feltételezi az utóbbit.¹⁸

A természetes kötelességek elvének beemelése a szerződéselvű koncepcióba tehát létfontosságú a méltányosság kritériumainak teljesüléséhez. Rawls ezáltal iktatta ki annak lehetőségét, hogy elmélete az „önkéntes” együttműködés kikényszerítésének

¹⁷ Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről* (Kis János fordítása). PannonKlett, Bp., 1997. 21-22., 28-30.

¹⁸ J. Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Id. kiad. 141-151.

igazolhatatlan variációi előtt nyisson utat. A természetes kötelességek igazolása mégsem erre a „funkcióra” vezethető vissza. A kötelességek megalapozásában az erkölcsi személyiség sajátos koncepciójának van kitüntetett szerepe. Az erkölcsi személyiségről alkotott koncepciókra való támaszkodás viszont utat nyithat a morális intuicionizmus visszatérése előtt, hiszen ezek az elméletek alkotják minden individuális morál-felfogás alapját. Ebből következően – hasonlóan az igazságosság közös felfogásához, amit szintén csak a szubjektív erkölcsi ítéleteken keresztül lehet megközelíteni – szükséges, hogy az erkölcsi személyiségről is kialakulhasson valamilyen közös felfogás. Tisztázni kell, hogy az erkölcsi személyiség mely koncepciói összeegyeztethetők az igazságosság közös felfogásával, és melyek nem. A természetes kötelességek elveinek érvényessége tehát független a társadalmi gyakorlatok igazságosságának mértékétől, viszont nem mondhatnak ellent annak. Ebből a viszonyrendszerből következik a lelkiismereti ellenszegülés és a polgári engedetlenség közötti kapcsolat rawls-i értelmezése is.

IV.

A polgári engedetlenség jogának gyakorolhatóságát Rawls igyekszik jól körülírható feltételekhez kötni. A legfontosabb kritérium az, hogy létezzen a közös felfogáson alapuló igazságosság valamely koncepciója. A polgári engedetlenség célja ugyanis mindenekelőtt politikai. Nem az egyéni érdek, hanem a közösségért érzett felelősség motiválja és igazolja. A közös felfogáson alapuló igazságosság elveinek védelmét szolgálja, és ezért a közösség igazságosságérzetére kell hatnia, a többség figyelmének felkeltésére, vélekedésének megváltoztatására irányul. Ezen az alapon a polgári engedetlenség gyakorlása a politikai kötelezettségek sajátos eseteként is értelmezhető. Sajátossága az érvényesülés feltételeiben és formájában fedezhető fel. A polgári engedetlenség esete akkor állhat fenn, ha az igazságosság elvei nem érvényesülhetnek maradéktalanul. Ebben az esetben a polgári kötelezettségeinknek nem a törvénynek való engedelmisségben, hanem az igazságtalan törvényeknek való engedelmisség felmondásában kell megnyilvánulniuk.¹⁹

A polgári engedetlenség jogosságának megállapításakor ezért elsőként arra a kérdésre kell választ adni, hogy az igazságtalan törvényeknek való engedelmisség kötelességét mikor váltja fel az ellenállás joga, illetve kötelezettsége. Az ilyen szituációk azonosítása azért jelenthet nehézséget, mert a nem teljes mértékben igazságos rendszerekkel szembeni polgári magatartást elsődlegesen a természetes kötelesség elveinek kell meghatározni. A természetes kötelességek elvei pedig – miként a fentebbiekben láthattuk – akkor is érvényesek maradnak, amikor az igazságosság elvei nem teljesülhetnek maradéktalanul. Ebből következően a polgárok természetes kötelessége, hogy az ilyen esetekben is engedelmeskedjenek a törvényeknek. Konkrétan a polgári tisztesség kötelességének mondana ellent, ha a politikai rendszer elkerülhetetlen tökéletlenségeit kihasználva, az abszolút igazságosság keresésére hivatkozva

¹⁹ I. m. 429-435.

az együttműködés minden formáját visszautasítanánk. Mivel a kölcsönös bizalom lehetősége nélkül az igazságosság érvényesülése semmilyen mértékben nem képzelhető el, szükséges, hogy tudomásul vegyük az emberi együttélés bizonyos – a felek igazságérzetének eredendő fogyatékosságára visszavezethető – hiányosságait.²⁰

Másrészt a természetes kötelességek elvei sincsenek minden esetben összhangban a közösségi igazságérzettel. Ennek oka az, hogy a természetes kötelességekről kialakított egyéni elképzelések elválaszthatatlanok a szubjektív morálkonceptióktól. Az ilyen szituációk a lelkiismereti ellenszegülés esetei. Ezeket leginkább az különbözteti meg a polgári engedetlenség gyakorlásától, hogy nincs kifejezett politikai céljuk. A lelkiismereti ellenszegülés gyakorlásához nem szükséges sem a közösség igazságosságérzete, sem egy a közös felfogáson alapuló igazságosság-konceptió. Célja kizárólag az egyéni lelkiismereti meggyőződés integritásának fenntartása. Ugyanakkor eredendő apolitikussága ellenére lehetnek pozitív politikai következményei. Habár a lelkiismereti ellenszegülés motivációja független lehet az igazságosság közös felfogásától – nem kell feltétlenül ellentmondania a polgári kötelezettségek kívánalmainak. Ennek egyik oka, hogy a méltányosság kötelezettségei – miként azt a fentebbiekben már említettem – nem érvényesülhetnek a természetes kötelességektől függetlenül. A másik ok az, hogy az egyéni lelkiismereti meggyőződés a természetes kötelességek szubjektív értelmezéseként is felfogható. Ebből következően ha a szubjektív erkölcsiség összeegyeztethető az igazságosság elveivel kötődő természetes kötelességek és az erkölcsi személyiség koncepciójával, illetve ha nem mond ellent az egyenlő szabadság kritériumainak, akkor az igazságosság politikai elveivel is összeegyeztethető. Az igazságosság elveivel összeegyeztethető lelkiismereti meggyőződés védelme ezért egyúttal az igazságosság elveinek érvényesülését is elősegíti. Miközben a természetes kötelességek valamely szubjektív értelmezését érvényesítjük, egyúttal a politikai kötelezettségeinknek is eleget teszünk.²¹

A lelkiismereti ellenszegülés és a polgári engedetlenség eseteit azért nehéz elkülöníteni egy demokratikus rendszerben, mert igazolásuk végső alapja mindkét esetben az *igazságosság természetes kötelessége*. Amint az a korábbiakban látható volt, az igazságosság természetes kötelességei azért alkotják az igazságosság közös felfogásának részét, mert nélküle nem lehet megalapozni a kölcsönös bizalom állapotát. A kölcsönös bizalom teszi lehetővé az önkéntes együttműködés rendszerének stabilizálódását, mivel lényege, hogy az együttműködés résztvevői képesek és hajlandók egymás etikai felfogásának megértésére és mérlegelésére. Ebből következően a polgári engedetlenség és a lelkiismereti ellenszegülés esetei akkor tekinthetőek igazoltnak egy demokratikus politikai közösségben, ha a felek közötti erkölcsi egyenlőség érvényesítésére irányulnak. Más módon ugyan, de mind a lelkiismereti ellenszegülés, mind a polgári engedetlenség az erkölcsi egyenlőség érvényesítésére irányul.

Mivel mind a polgári engedetlenség, mind a lelkiismereti ellenszegülés gyakorlása erősítheti az igazságosság közös felfogását (és az erkölcsi egyenlőség elvét), annak meghatározása is fontos, hogy az igazságosság közös felfogáson alapuló koncepció-

²⁰ I. m. 415-421.

²¹ I. m. 445-451.

jának milyen jellegű sérelme teszi igazolttá az egyik, illetve a másik eljárást. Az igazságtalanság keletkezésének két alaptípusa lehetséges. Az egyik esetben az igazságtalanság abból fakadhat, hogy valamely intézmény vagy törvény ellentmond az igazságosság közös felfogásának. A második esetben ellenben nem fedezhetünk fel ilyen eltérést, az egyén azonban – szubjektív igazságérzetére hagyatkozva – mégis úgy érzi, hogy a társadalmi gyakorlat, és a mögötte álló közösségi konszenzus eltér az igazságosság *helyes* felfogásától. A polgári engedetlenség esetei az igazságtalanság első variációjának érvényesülésekor igazolhatóak. A második variáció esetében a lelkiismereti ellenszegülés válhat igazolttá.²²

Az igazságtalanság eme két különböző esetében ugyanazon funkció (az igazságtalanság kiküszöbölése, valamint a közös felfogáson alapuló igazságosság-konceptió erősítése) különböző formákban (a polgári engedetlenség vagy a lelkiismereti ellenszegülés útján) érvényesül. Az ellenállás első esete a közösségi gyakorlat olyan dimenziójára hívhatja fel a közösség figyelmét, melynek igazságtalansága korábban elkerülte a többség figyelmét. Az ilyen szituációban az egyén eljárása akkor racionális, ha megalapozottan várhatja a többségtől, hogy az felismeri az általa is vallott közös értékekkel összeegyeztethetetlen gyakorlat tarthatatlanságát. A lelkiismereti ellenszegülés esetei ezzel szemben arra hívhatják fel a közösség figyelmét, hogy talán a többség igazságérzete és igazságosság-konceptiója nem felel meg a méltányosság elvének. Ha az egyén morális felfogása nem mond ellent az egyenlő szabadság elvének, akkor lehetséges, hogy a közösségi igazságérzet esetében áll fenn ez a probléma. A lelkiismereti ellenszegülés gyakorlása ezért akkor erősítheti az igazságosság közös koncepcióját, ha a közösség és az egyén közötti vitában mindkét félnek egyenlő feltételek mellett kell érvelni. Lehet, hogy a közösség érvei bizonyulnak helytállóbbnak, lehet, hogy az egyén megfontolásai lesznek érvényesebbek, de ha mindkét fél egyenlő feltételek mellett érvelhet, akkor az igazságosság közös felfogása mindenképpen érvényesülni fog.²³

A fentebbiekből is látható, hogy a *természetes kötelességek* azon elvei, amelyeket Rawls szerint az eredeti állapotban szerződő felek is elfogadnának, miért töltönek be centrális funkciót a rawls-i koncepció konzisztenciájának fenntartásában. Ezt a hatást két – egymásnak látszólag ellentmondó – gyakorlat igazolásával érik el. Egyrészt megteremtik azt az alapot – a kölcsönös bizalom állapotát –, amely megfelelő kontextus lehet a méltányosság elveinek érvényesüléséhez. A természetes kötelességek ebben a funkciójukban igazolhatják az igazságtalan törvényeknek való engedelmességet. Másrészt lehetővé teszik, hogy az igazságosság közös felfogása ne csupán valamely közösség igazságosságra vonatkozó konszenzusával, hanem az igazságosság *helyes* felfogásával legyen azonos. Ezt a célt pedig úgy érik el, hogy adott esetben az igazságtalan törvényeknek való ellenszegülést igazolják.

²² I. m. 435-439.

²³ I. m. 438-439.

V.

Miként lehetséges annak meghatározása, hogy az egyén a természetes kötelességek elveinek melyik funkcióját érvényesítse?

A fentebbi kérdésre adott válasz visszavezet minket az autoritás és az autonómia kapcsolatának a bevezetőben említett problémájához. Az individuális moralitások pluralizmusa, összeegyeztethetlensége és intuitív mivolta miatt a köztársaság polgárainak nincs arra vonatkozó garanciájuk, hogy saját erkölcsi elképzeléseiket minden szituációban érvényesíthetik. A közös felfogáson alapuló igazságosság elveinek érvényesítése csak arra szolgálhat, hogy mind az egyének egymás közötti vitájában, mind az egyén és a közösség konfliktusában egyenlő feltételek mellett lehessen érvelni. Mivel az igazságosság közös felfogása feltételezi a méltányosság elvén alapuló kommunikációs gyakorlatok létezését, érvényesülése a méltányos gyakorlatokat megalapozó szubjektív morálkonceptiók létezésétől is elválaszthatatlan. A közös felfogáson alapuló igazságosság elveiből tehát az következik, hogy *vannak* olyan szubjektív morálkonceptiók, amelyek összeegyeztethetők az igazságosság elveivel. Ezeket akként azonosíthatjuk, hogy megfelelnek az egyenlő szabadság kritériumainak. A köztársaság polgárai csak az egyenlő szabadság elvével összeegyeztethető szubjektív morálkonceptiókat érvényesíthetik. Ez az eljárás tehát önmagában nem iktathatja ki az egyéni kockázatot, illetve az egyéni *felelősségvállalás* elvét, viszont garantálja, hogy a morális egyenlőség elvével harmonizálható egyéni elképzelések védelme nem csak egyéni, hanem közösségi ügy is.

Rawls érvelése szerint a demokratikus társadalmak a tudományos közösségekhez hasonlítanak, amennyiben mindenkinek ugyanolyan lehetősége van elképzelései nyilvánosságra hozatalához. Erre azonban csak akkor van lehetősége az egyénnek, ha egyúttal vállalja a közösségi elutasítás következményeit is. A morális egyenlőség abban nyilvánul meg, hogy az érvelő felek egyike sem rendelkezik a végső tekintély olyan súlyával, amely önmagában alkalmas lenne a vita lezárására.²⁴ Ennek viszont az az ára, hogy ha a mindenkire egyformán érvényes szabályok használatával nem tudjuk elfogadtatni álláspontunkat, akkor elsőbbséget kell biztosítani a megalapozottabb elképzeléseknek. Ebből következően nincs közvetlen kapcsolat a morális intuíció érvényessége és intenzitása között. Abban az esetben, ha az egyén szabadságának konkrét tartalma ellentmond az egyenlő szabadság feltételrendszerének, akkor a legintenzívebb morális felfogás sem tekinthető érvényesnek. Az egyén kiiktathatatlan felelőssége, hogy az ilyen esetekben beismerje tévedését, vagy ha erre nem is képes, vállalja meggyőzőképessége hiányosságának következményeit. Másrészt a demokratikus közösségekben zajló nyilvános viták rokonítása a tudományos megismerés paradigmájával nem csak a felelősség terhét rója az egyénre. Rawls koncepciójának republikánus dimenziói ugyanis nem legitimálhatják az egyedül üdvözítő racionális rendet megvalósító bölcsek uralmát sem.

Rawls koncepciója tehát liberális, mert az egyenlő szabadság gondolatát az individuum szabadságának elvére alapozza, ugyanakkor republikánus is, mert az egyén

²⁴ I. m. 458-461.

által elfogadott szabadsága nem azonosítható az abszolút szabadsággal. Abszolút elsőbbséget csak az egyéni szabadság mindenre egyenlő mértékben érvényes feltételei élvezhetnek. Mivel a mindenre érvényes szabályok „csak” alapszabályok, az egyenlő szabadság alapfeltételei, nem fenyegethet az a veszély, hogy az egyének szabadságának autentikus tartalmát a formális alapfeltételek érvényesítésében fedezték fel. Abban az esetben, ha az egyén tevékenysége csak az alapfeltételek érvényesítéséig lenne igazolt, akkor az így érvényesített feltételek elveszítenék „alap” jellegüket, és végső célá válnának. Az egyenlő szabadság feltételeinek „alap”-ként való meghatározása tehát pontosan ettől – az abszolutizálás veszélyétől – óvja meg a fogalmat.

DUPress

FRIEDRICH NIETZSCHE DEMOKRÁCIA- FELFOGÁSÁRÓL

A következőkben igyekszem Friedrich Wilhelm Nietzsche demokráciáról és ennek tágabb keretéről, a politikáról alkotott véleményét, illetve annak változásait néhány írásán keresztül érzékeltetni. Reményeim szerint ebből a néhány cseppből is feldereng majd az olvasók számára annak az óceánnak a hatalmas víztükre, amit talán Nietzsche filozófiájának nevezhetnénk.

Egy elbeszélésből tudjuk, hogy Midász király hosszú időn át üldözte az erdőben a bölcs Szilénoszt, Dionüszosz kísérijét. Mikor végre kézre kerítette őt a király, azt a kérdést tette fel neki, hogy mi a legjobb és a legelőnyösebb az embernek. Hosszú, makacs hallgatást követően – a király sürgetésére – harsány nevetésben tört ki Szilénosz és így szólt:

„Nyomorúságos egy napig élő, a gond és a véletlen gyermeke, miért kényszerítesz arra, hogy megmondjam neked azt, amit nem hallanod volna a legüdvösebb? A legjobbat te el nem érheted: a legjobb neked meg nem születni, nem *lenni*, *semminek* lenni. A második legjobb azonban neked – mielőbb meghalni.”¹

Ez a monda arra világít rá, hogy Nietzsche miként fogja föl a korai görögség *tragikus* világlátásának okát és alapját. Tézise szerint a görög tragédia az életörömből, az erőből, a túlradó egészségből, a mérték feletti bőségből támadt, tulajdonképpen az egészség neurózisából. Ennek a tragédiának kettős hatása volt. A közvetlen hatásként Nietzsche azt említi, hogy „az államot és a társadalmat, egyáltalán az embert és embert elválasztó szakadékok eltűnnek a mindenben úrrá lett egységérzet mellett, ami visszavezet a természet szívéhez”.² Közvetett hatásának pedig a metafizikai vigasz pharmakonjának megalkotását látja.³ Nietzsche számára egy erős és élénk kultúra (a kultúra pedig a művészi stílus egysége egy nép minden életmegnyilvánulásában) az *erő pesszimizmusán* nyugszik. A görögök érezték és ismerték az emberi létezés rettenetét és borzalmait. Ahhoz pedig, hogy ennek a felismerésnek a fényében egyáltalán élni tudjanak, kényszerűségből kitalálták a mítoszt és a művészetet. Ekként az életet mint esztétikai jelenséget tapasztalták meg, amelyben az emberi lény túllép pusztán individuális természetén, és bepillantást nyer az örök keletkezésként felfogott

¹ Friedrich Wilhelm Nietzsche: *A tragédia születése, avagy görögség és pesszimizmus* (Kertész Imre fordítása). Európa Könyvkiadó, Bp., 1986. 37. Vö. Thorwald Detlefsen: *Oidipusz, a talány megfejtője* (Sarankó Márta fordítása). Magyar Könyvklub, Bp., 1997. 66.

² F. Nietzsche: *A tragédia születése*. Id. kiad. 65.

³ Uo.

életbe. A művészet biztosítja számára a *metafizikai vigaszt* (*der metaphysische Trost*), „hogy a jelenségek minden változékonysága ellenére a dolgok mélyein az élet hatalma, ereje, gyönyöre szétrombolhatatlan...”⁴ E vigasz egyébként ott él minden civilizáció mögött, a nemzedékek és a népek történeti változásai közepette is. A hellén ember fogékony volt a gyöngéd fájdalomokra és a kegyetlen szenvedésekre egyaránt, és „bátor tekintettel belelátott mind az úgynevezett világtörténelem pusztító erőibe, mind a természet borzalmaiba”, majd az a veszély fenyegette, „hogy valamilyen buddhisztikus akarattagadásra”⁵ vágyódjon. „A művészet menti meg őt, s a művészet által megmenti őt az életnek – az élet.”⁶ Az *erő pesszimizmusának* ezt az attitűdjét, ami az életet annak minden borzalma és rettenete ellenére elfogadni volt képes, hiányolja Nietzsche modern kultúránkból.

E hiány két okra vezethető vissza. Az egyik, hogy a korai görögség tragikus korszaka már az aischüloszi tragédia felbomlásával, Euripidésszel véget ért. A filozófiában ez a Szókratésszel és Platónnal kezdődő dekadens időszak kezdete, amikor az élet esztétikai értékelését a morális értékelés váltja fel. Ekkor jön létre a tudomány a pesszimizmustól való félelemből, az igazsággal szembeni önvédelemből, valamint az a téves képzet, hogy a gondolkodás nem csupán megismerni képes a létet, hanem korrigálni, javítani is azt. A tudás az erény természetévé, a boldogság pedig a tudás függvényévé válik. A kései görögség mindent megismerni és elgondolni akaró optimizmusa még a halált, az emberi elmúlást is racionalizálta, attól nem tartott. Erre tesz – persze szokásához híven meglehetősen szarkasztikus módon – megjegyzést Nietzsche:

„az első férfiúnak látjuk őt (mármint Szókratészt – P. F.) a földön, aki a tudomány ez ösztönétől vezettetve nemcsak élni, de – ami ennél jóval több – meghalni is tudott; s a *halni készülő Szókratész* képe, azé az emberé, akit a tudás és a logika a halálfélelemtől felszabadított, ezért mindenkit a tudomány hivatására intő címerpajzs lesz a tudomány kapuján, mely hivatás abból áll, hogy az életet érthetőnek, s ezzel igazoltnak tüntesse fel: amihez persze, ha fogytán a tudomány, végezetül a *mítoszt* is elő kell venni...”⁷

A másik ok a kereszténység, amely a saját paradigmája szerint minden pozitívumot a túlvilági létbe, a transzcendenciába, az örökkévalóságba, illetve a lelkeségbe helyez, míg az evilági, immanens, temporális élet és a testiség csupán megvetendő nyomorúság és hiábavalóság. A keresztény morál minden gesztusa a reaktív embertípus, a rabszolgák *ressentiment*-moráljából ered. Míg az *aktív* embertípus olyan erős, önigénylő, előkelő lény, akinek nincs szüksége külső hatásokra ahhoz, hogy működtesse

⁴ Uo.

⁵ Uo.

⁶ I. m. 66.

⁷ I. m. 124.

az életet, addig a *reaktív* típus képtelen eljátszani a „mozgató” szerepét, gyenge, nem tudja önnön magát szükségessé tenni, kívülről vár impulzusokat és megerősítést.⁸

Ebből fakad Nietzsche morálra vonatkozó distinkciója: az előkelő emberek a jó–hitvány (*gut–schlecht*), míg a ressentiment emberek a jó–gonosz (*gut–böse*) tengely mentén mérik le a cselekedeteket. Az előbbieket számára a jó az, amit a nemes, a hatalmas, az uralkodó emberek tesznek, és hitvány az, amit a rabszolgák elnyomott, alacsonyrendű, tehetetlen és bosszúszomjas osztályának tagjai cselekszenek. Az utóbbiak szerint pedig jó mindaz, ami a rabszolgák és kisszerű emberek nivellálóan egyenlősítő morálja szerint az, vagyis ha nem tesznek olyat, amihez nem elég erősek, és számukra gonosz mindaz, amit az előkelő morál „jó” emberei, az öntörvényű erősek cselekszenek.⁹ Amint azt említettem, a kereszténység – a morál rabszorgalázadása – ez utóbbi típust juttatta hatalomhoz. Éppen ezért Nietzsche számára a görögség művészet-élménye arra tanít meg bennünket, hogyan lehetséges a nihilizmust legyőzni: nem utópikus politikai konstrukciók gyártásával és nem is egy eszkatologikus vallás megalapításával és elterjesztésével, hanem a létezés tragikus karakterének folytonos afirmációjával. A modern emberiséghez hasonlóan a hellének is úgy érezték, hogy erőt vesz rajtuk a létezés értelmetlen és jelentéktelen volta. Ám ők a tragikus művészetükkel kihívást intéztek a már fentebb említett szilénoszi bölcsességhez. A hellének számára ugyanis a művészet nem egyszerűen csak utánzása a természetnek, hanem „annál inkább a természeti valóság metafizikai kiegészítője, amit azért állítunk a valóság mellé, hogy segítségével fölébe kerekedhessünk”.¹⁰

Első alkotói korszakában (1869-1877) úgy gondolta tehát Nietzsche, hogy a természet sötét és romboló dionüszoszi erőinek, az emberi ösztönvilág készleteseinek a politika területén nem szabad teret engedni. Erre az ad magyarázatot, hogy a dionüszoszi élményben a mértéktelenség *igazságként* mutatja meg magát. Nietzsche legnagyobb félelme – ha megpróbáljuk politikai értelemben interpretálni ezt –, hogy a dionüszoszi élmény a társadalmi és politikai intézmények megváltoztatására fogja sarkallni az embereket, és hogy annak az egység-élménynek a fényében reformálják meg azokat, amelyet a dionüszoszi a lét valódi alapjaként tárt elénk. Ugyanakkor Nietzsche az ellen is tiltakozik, hogy a dionüszoszit a racionalitás szolgálatába állítsák. Magát a politikai életet egyébként csak eszköznek tekinti a társadalom ellenőrzéséhez, a nagy emberek kineveléséhez és a kultúra megteremtéséhez. A modern politika tévképzetének tartja azt a gondolatot, miszerint a Földön megalapítható lenne az általános egyetértés és az igazságosság birodalma. Ám sem ez nem igaz, sem pedig az a másik eszme, hogy az emberi sors a modern politika eszközeivel jobbítható lenne.

„Minden olyan filozófia, amely a létezés problémáját egy politikai esemény nyomán módosultnak vagy egyenesen megoldottnak hiszi, vics-

⁸ Vö. F. Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához* (Romhányi Török Gábor fordítása). Holnap Kiadó, Bp., 1996. 33-38., illetve vö. Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia* (Moldvay Tamás fordítása). Gond Alapítvány Kiadó – Holnap Kiadó, Bp., 69-117.

⁹ F. Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Id. kiad. 38-46.

¹⁰ F. Nietzsche: *A tragédia születése*. Id. kiad. 197.

bölcsélet és alfélfilozófia. Alapítottak már néhány államot, mióta a világ világ; régi fogás ez. Hogyan is lehetne elegendő egy politikai újítás ahhoz, hogy az emberek egyszer s mindenkorra elégedett földlakókká legyenek? Ha viszont valaki tényleg szívből hisz benne, hogy ez lehetséges, hát csak jelentkezzék; igazán megérdemli, hogy a filozófia professzora legyen valamelyik német egyetemen...”¹¹

A demokráciáról ekkor még viszonylag kevés említést tesz. Egyik feljegyzésében azt írja, hogy a korai görögség és az aiszkhüloszi dráma bomlásának kezdetén létrejött és fejlődésnek indult demokráciát fenyegette a vallás arisztokratikus zártsága. Ezért Peisizisztratosz, aki egyébként is sokat tett a demokrácia megerősítéséért Athénban, a drámai előadásokat nyilvánossá tette, így törve meg a misztériumvallások papságának beavatási monopóliumát és titkolózását.¹² Nietzsche szerint éppen ezért az aiszkhüloszi dráma felbomlása nemcsak tünete, hanem közvetítője is az athéni demokrácia felbomlásának. A demokrácia mindenesetre apollóni beállítottságú, mert racionális és küzd az ösztönökkel, s ebben a küzdelemben az utóbbiak eltorzulnak.¹³

Második korszakában (1878-1885) Nietzsche racionalista és felvilágosult módon a modern társadalmi lét egy sor mély összefüggésére derít fényt. Az *Emberi, túlságosan is emberi* című 1878 és 1880 között három részletben publikált írásának 472-es aforizmája a *Vallás és a kormányzás* összefüggéseit vizsgálja. Gondolatmenete kezdetén a vallást a közösségi identitás ápolójaként értelmezi, mely biztosítja a polgári békét, és elősegíti egy kultúra töretlen fejlődését. Sőt, azt állítja, hogy még Napóleon is fölismerte, hogy lehetetlen a politikai hatalom számára a papi osztály nélkül legitimációhoz jutni. Mindazonáltal a vallás csupán hasznos eszközként szolgál a nép ellenőrzésére és fegyelmezésére. A demokratikus államban azonban más a helyzet. Itt a népakarat instrumentumának tekintik, ám nem alárendelt viszonyban állónak, mint a fentiekben említett monarchikus államokban. Egyedül azon demokráciák képeznek kivételt, amelyekben a pártvezetők hasonló szerepet töltenek be, mint a felvilágosult abszolutista uralkodók. Természetesen egy olyan társadalomban, ahol az állam nem húz többé hasznot a vallásból, és ahol a vallásos hitek és hitbéli meggyőződések pluralizmusát eltűrik, ott a vallás pusztán magánügygé válik, ami az egyén lelkiismeretére és szokásaira tartozik. Az eredmény az lesz, hogy az egyén etikai kötelezettsége és elköteleződése az adott társadalom irányában fokozatosan erodálódik.

Nietzsche szerint a modern demokráciák felemelkedésének alapvető következménye az állam hanyatlása és elhalása. Arra hívja fel a figyelmünket, hogy a demokratikus államfelfogás következménye a magánszemély és nem pedig az individuum

¹¹ F. Nietzsche: *Schopenhauer mint nevelő*. In: Uő.: *Korszerűtlen elmélkedések*. Atlantisz, Bp., 2004. 207-208.

¹² F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente Herbst 1869 bis Herbst 1872*. (Herbst 1869.) In: *Kritische Studienausgabe*. Walter de Gruyter, Berlin–New York, (Band 7.) 31. Továbbiakban: KSA.

¹³ KSA, Band 7. 46.

felszabadítása, láncaitól megfosztása.¹⁴ Ez a megjegyzés is jó példa arra, hogy Nietzsche politikai gondolkodását a modern társadalmak szűk polgári-liberális individualizmusa és atomizmusa meghaladásának vágya hatotta át. A társadalom „magánosítása” magának a társadalomnak a végét jelenti. A politikai kötelesség etikai alapja felbomlásának hatásait tárja fel Nietzsche, amikor így fogalmaz:

„Végül – bizonyossággal állíthatjuk – a minden kormányzattal szembeni bizalmatlanság (...) egy új elhatározásra ösztökéli az embereket: arra, hogy megszüntessék az állam fogalmát, hogy eltöröljék ’a köz és a magán’ közti különbséget. A magáncégek lépésről lépésre felszívják az állam feladatait: még a legellenállóbb maradéka annak, ami valamikor a kormányzat feladata volt (például azok a tevékenységek, amelyek arra szolgáltak, hogy megvédjék a magánszemélyt a magánszemélytől), az is hosszú távon magánvállalkozók kezelésébe kerül.”¹⁵

A modern demokrácia az állam hanyatlásának történeti formája. Hiszen

„a gyámkodó kormányzat érdeke és a vallás érdeke kéz a kézben járnak egymás mellett, eladdig, hogy amikor az utóbbi sorvadni kezd, akkor az állam alapja is megrendül. A politikai ügyek isteni rendjébe, az állam létezésének misztériumába vetett hitnek vallási eredete van: ahogy megfakul a vallás, úgy veszíti el régi Ízisz-fátylát és az iránta érzett tiszteletet az állam, ami már nem ébreszthető fel többé.”¹⁶

Mindenesetre azt reméli, hogy a szekularizált állam nem a „mindenki harca mindenki ellen” anarchikus állapotát hozza el, hanem a tolerancia, a pluralizmus és a bölcsesség egy új korszakát. Az a perspektíva tehát, amely ezen hanyatlás révén feltárul előttünk, nem minden tekintetben szerencsétlen. Az emberek okossága és önzése ugyanis az összes tulajdonságuk közül a legjobban kifejlődött, és ha az állam nem képes többé megbirkózni ezen erők követeléseivel, akkor erre nem a káosz és az anarchia eljövetele következik, hanem céljaiknak az államnál jobban megfelelő tálmány megkonstruálása lesz.¹⁷

Első korszakában az államról alkotott elképzelése még erősen platonikus alapokon nyugodott, amennyiben úgy vélte, hogy a politikai életet etikai alapokra kellene helyezni, és hogy az individuum aszerint nyeri el az értékét, hogy milyen mértékig képes betölteni egyéni feladatát a társadalom egészében.¹⁸ Ez középső korszakában módosul. Amennyiben ugyanis a politika célja az, hogy a lehető legtöbb ember számára tegye a lehető legelviselhetőbbé az életet, akkor az embereknek biztosítani kell

¹⁴ KSA, Band 2. 305.

¹⁵ Uo.

¹⁶ KSA Band 2. 306.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Első korszakának e tekintetben fontos kiadatlan munkája a *Der griechische Staat*, amelynek feldolgozását készülő disszertációm egy külön fejezetében szeretném elvégezni.

azt a szabadságot, hogy ők maguk határozzák meg, mit értenek „elviselhető” alatt. Ez pedig azzal jár, hogy elvileg minden politikaivá válhat. Így tehát a társadalomnak teret kell adnia a ritkának, a különlegesnek és a nemesnek, tehát az apolitikus érzéseknek és törekvéseknek azért, hogy biztosítsa, az élet nem minden momentumának kell szükségszerűen politikaivá válnia, végső soron vulgarizálódnia. Ekkor úgy gondolja, hogy a demokrácia nem egyértelműen jelenti a magas kultúra és a nemes értékek halálát, feltéve, hogy a kultúra és a politika egyezsége tud jutni saját céljait illetően, s kölcsönösen teret adnak mindkettejük gyakorlásához. A demokrácia nyújtja a leghatásosabb védelmet a modern világban a kultúra számára. *A vándor és árnyékában* így fogalmaz:

„Úgy tűnik, Európa demokratizálása egy láncszem azoknak a hatalmas profilaktikus intézkedéseknek a sorában, amelyek az újkor gondolkodásának termékei, és amelyek segítségével elhatárolhatjuk magunkat a középkortól. Most egyelőre a küklopszi épületek korát éljük! Végre biztosítjuk az alapokat, amire veszély nélkül tud építeni minden jövőendő! Képtelenség továbbá, hogy a kultúra termőföldjei ismét egy éjszaka alatt vad és esztelen hegyi patakok által elpusztuljanak! Kőgátak és védőfalak a barbárok ellen, a járványok ellen, a testi és szellemi elszolgáltatás ellen!”¹⁹

Az alapvető különbség Nietzsche középső korszaka és utolsó éveinek (1886-1889) felfogása között az, hogy amíg az előzőben még a társadalmi és morális változások némi liberalizmusnak is teret engedve mennek végbe, addig az utóbbiban már csupán arisztokratikus radikalizmusa szabályozza mindezt. Ekkor már gyökeres kereszténység-kritikájához kapcsolódva jeleníti meg a demokrácia bírálatát. Amit a kereszténység morális-spirituális szinten visz végbe, azt a demokratizálás politikai szinten – ti. a csordaállat-ember kitenyésztését. A folyamat lényege az, hogy az elnyomottak tömegei hatalomhoz akarnak jutni. Ennek érdekében – forradalom útján – fölszabadítják magukat és előretörnek, aztán pedig azonos jogokért és az „igazságosságért” küzdenek. Később már ezzel sem érik be, és az előjogokat akarják. Ehhez a hatalom képviselőit is megnyerik maguknak. Végül pedig egyedül ők akarják a hatalmat és meg is szerzik azt. Nietzsche kíméletlenül fogalmaz:

„A demokrácia természetessé tett kereszténység: egyfajta visszatérés a természethez, miután csak egy extrém természetellenességgel lehetett úrrá lenni az ellenkező értékelésen. – Következmény: az arisztokratikus eszmény (’az értékes ember’, ’előkelő’, ’művész’, ’szenvedély’, ’megismerés’ stb.) ettől fogva elveszti természetességét; a romantika mint a kivétel, a zseni stb. kultusza.”²⁰

¹⁹ KSA, Band 2. 672.

²⁰ KSA, Band 12. 499-500.

Arról, hogy a fentiek fényében hogyan látja Nietzsche bolygónk jövőjét, *A hatalom akarása* 957-es, a Föld egységes igazgatásának feladatáról és az emberi nevelés, „tenyésztés” céljáról szóló jegyzete ad felvilágosítást számunkra. Azok a nagy művészek, alkotók, törvényadók, akik akarataikkal és az általuk adott morális törvényekkel úgy tudják majd formálni az embert, mint a fazekas az agyagdarabot, ma még hiányoznak. Megjelenésük akadálya a jelenleg uralkodó csordaállat-morál. Ezek a csordaállat-emberek csupán zöldellő legelő-boldogságra törekszenek (azaz, biztonságra, kényelemre, az élet napos oldalára, a pásztortól való megszabadulásra). Két legtöbbet hangoztatott tanításuk: a jogegyenlőség (ami merő fikció csupán) és az együttérzés a szenvedőkkel (miközben persze maguk kerülnek a szenvedést). Felhívja a figyelmünket arra is, hogy az ember kiemelkedése és felvirágzása mindig nehézségek közepette és azok ellenében történt meg. Számára a cél nem a középszer kinevelése, hanem egy uralkodó kaszt kitenyésztése, akik a Föld eljövendő urai lesznek. Ezen vezetők uralmát a szabad szellemek készítik elő. A szabad szellemek közé sorolja először is azokat az európai pesszimistákat, idealista költőket és gondolkodókat, akik a léttel való elégedetlenségüket logikailag összekötik a mai emberrel szembeni elégedetlenségükkel, másodsor, idetartozónak gondolja azokat a becsvágyó művészeket, akik a magasabb rendű ember előjogaiért küzdenek, és végül azokat a kritikusokat és történészeket, akik az antik ember nevelési morálját viszik tovább. Annak az antik embernek, amely erősebb, mélyebb és sikerültebb emberfajta volt. Végül arra mutat rá, hogy mind a szabad szellemek, mind a Föld eljövendő urai az antidemokratikus és a keresztényellenes csapatokat erősítik.²¹

Zárásként elmondhatjuk, Nietzsche legfőbb meglátása a modern kori politika kapcsán az, hogy – a vallásos tekintély hanyatlásával, a hagyományos állam pusztulásával és a tradicionális jog és szokások erodálásával – az individuum és a társadalom közötti kapcsolat átértékelésre és átépítésre szorul. Ebben a folyamatban a demokrácia egyszerre játszik negatív és pozitív szerepet. A csordaállat ember kitenyésztésével ugyanis alapot teremt és lehetőséget kínál egy új embertípus kikísérletezéséhez és megalkotásához. Ehhez pedig egy újfajta akarat konstituálása válik szükségessé, mégpedig új morális és kulturális praxis, valamint új társadalmi intézmények kialakításával. Nietzsche szövegeiben éppen ezért az újkori politika szorosan összekapcsolódik a kultúra fogalmával. Saját gondolkodása is megmutatja, a paideiára, a filozófiai nevelésre szükség van, annak érdekében, hogy az – minden eddigi érték átértékelésével – előkészítse a talajt az új embertípus létrejöveteléhez.

²¹ F. Nietzsche: *A hatalom akarása* (Romhányi Török Gábor fordítása). Cartaphilus Kiadó, Bp., 2002. 402-404.

A LEVIATÁN ANATÓMIÁJA

Az uralom minden formája szorosan kötődik azokhoz a képi és retorikai reprezentációkhoz, illetve médiumaikhoz, amelyeken keresztül a nyilvánosság előtt megjelennek. Ez a reprezentáció, amely elsősorban az uralom intézményeihez, az erőszak gyakorlásának módjaihoz, illetve a politikai közösséghez kötődik, mindig tartalmaz a politika imaginárius szférájára való utalást, ahol az uralom a végső alakját és igazolását elnyeri. A politika ebben az értelemben nem egyszerűen a fizikai erőszak legitim és közvetlen gyakorlása, vagy funkcionális differenciálódás révén kialakult intézményrendszer, de nem is a politikai együttélés kerete, hanem egy olyan rend, amely közvetítve vagy metaforikusan jelenik meg. Ez a képi és retorikai reprezentáció azonban nem egyszerűen az uralmat, illetve annak eszközeit és intézményeit közvetíti, hanem egy alapvetően imaginárius politikai szférát konstruál, amely maga is meghatározza az uralom jellegét.¹ Ez teremti meg a politikai együttélés alapjait és a hozzá kapcsolódó uralom sajátos rendjét. Minden politikai közösség egy fiktív aktusból vagy mítoszból születik, amelyek az alapítások vagy az újraalapítások emlékeit őrzik. Ezeket állandóan újra mesélik, vagy képileg megjelenítik, mert a politikai mítosz az, amelyen keresztül a mindenkori jelen a hagyományhoz kapcsolódik, ami azonban nem azonos a múlttal. Az eredetmítoszok az alapításokhoz, a modern mítoszok a fiktív szerződés-kötésekhez és forradalmi cezúrákhoz kötődnek. Az alapítások és újraalapítások eredendően olyan események, amelyek politikai mítoszokként kontinuitásokat és diszkontinuitásokat teremtenek, kiválogatva és osztályozva a múltból kiemelendő és feledésre ítélt eseményeket, a történeti és fiktív elemeket elegyítve. Ennek révén olyan identitást teremtenek, amely egyrészt eltünteti a társadalmi és kulturális különbségeket, egyfajta önképet teremtve, másrészt állandóan újrafogalmazza a társadalmi rendet és hierarchiát. A folyamat során a politika imaginárius szférája folyamatosan re-aktualizálódik. Minden politikai jelenség referenciális alapja erre a szférára vezethető vissza, és a politika valamennyi szimbolikus eleme ehhez viszonyul. Minden szimbolikus politikai cselekvés, rítus, jelvény, szimbólum erre az imaginárius politikai szférára utal vissza. Itt vannak a gyökerei, ebből újul meg, vagy éppen ezzel szakít. Ezek megértéséhez, értelmezéséhez egy sor genuin esztétikai folyamatra van szükség, amelyek egyszerre játszanak szerepet a politika közvetlen inszenázásában és recepciójában.²

¹ Vö. Harun Maye: *Die imaginäre Gemeinschaft*. Transkriptionen, 2007/8. Newsletter des Kulturwissenschaftlichen Forschungskollegs „Medien und kulturelle Kommunikation”. (SFB/FK 427.) 15.

² Vö. Friedrich Balke–Leander Scholz: *Die Disziplinierung des Bildes, Imagination und politische Ordnung*. Transkriptionen, 2007/8. Newsletter des Kulturwissenschaftlichen Forschungskollegs „Medien und kulturelle Kommunikation”. (SFB/FK 427.) 35.

Ezen esztétikai procedúrák közvetítésének talán legideálisabb, de minden bizonnyal legerterjedtebb médiuma az emberi test, amelyben a legkülönbözőbb metaforikus jelentések sűrűsödnek össze, ezért az a legváltozatosabb formákban ölthet testet. A test különösen alkalmas az imaginárius politikai terek megjelenítésére, és az uralom fizikai dimenzióinak közvetítésére. A test elsősorban annak köszönheti eme kitüntetett szerepét, hogy egyszerre természeti és kulturális konstrukció; egyszerre organikus szervezet és mechanikus szerkezet, és mivel ezen vonásai részben ellentétes, részben komplementer viszonyban állnak egymással, így állandó kölcsönhatásban vannak. A test egyszerre partikuláris és univerzális, szent és profán, egységes és tagolt; élő és növekvő organizmus, illetve éles határokkal rendelkező tárgy, amely így minden kontinuitás és diszkontinuitás hordozója egyben. A test egyszerre tartalmazza a változékonyt és az állandót. Egyszerre jelent természeti adottságot vagy isteni adományt, illetve emberi alkotást; egyrészt adományként kapjuk, másrészt ápoljuk, építjük, gyógyítjuk. A test isteni és emberi; egyszerre jelenti az ember teremtőképességének kiszélesedését, amellyel az isteni teremtés helyébe lép, és sebezhetőségét, amely mindig véges mivoltára emlékezteti. A test az emberi képességek szinte korlátlan fokozásának és örök korlátozottságának helye. Egyszerre van benne az ember halandósága és halhatatlansága, végessége és végtelensége. A testben egyszerre van jelen az uralom és az uralhatatlanság. Éppen ezért a testtel kapcsolatban nem alkalmazható a *physis* és *nomos* közötti megkülönböztetés, mivel egyik sem lehet kizárólag, és a kettő között kölcsönös függőség áll fenn. A természet maga sem változatlan, és a természet változásait maga az ember próbálja meg befolyásolni, ezért lehetetlen elválasztani a testtel kapcsolatos folyamatokat. A hatalmi viszonyok és rendelkezések különösen plasztikusan jelennek meg a testben, aminek révén az primer politikai jelentőségre tesz szert. A testben mint az állam vagy a közösség metaforájában mindig a világ rendje testesült meg, úgy tekintettek rá, mint magára a kozmoszra kicsiben. Mivel az emberi közösségek nem rendelkeznek valódi fizikai határokkal, ezért a test analógiája magától értetődő volt mind a politikai közösség egysége, mind az uralom gyakorlásának helye szempontjából. A politikai közösséget gyakran úgy írták le, mint természetes vagy mesterséges testet, amely bizonyos társadalmi helyzeteknek és funkcióknak – mint Titus Livius *Menenius Agrippa* meséjében – vagy éppen erkölcsi értékeknek – mint John of Salisbury *Policraticus*-ában – megfelelő (test)részekből áll, mégis képes az egység kifejezésére. A test elsősorban azért ideális az imaginárius politikai szféra és a politika uralmi tere közötti metaforikus közvetítés szerepére, mert képes a rendet az imaginárius szférából az uralom fizikai terébe közvetíteni.

A Leviatán boncolása

Valamennyi politikai test közül a legnagyobb hatású Hobbes Leviatánja, amely úgy tűnik, hogy képes egyesíteni az imaginárius politikai térrel kapcsolatos elképzeléseket. A Leviatán metaforája nem a valóság reprezentációja, hanem olyan összefüggések és értelmezések egész sora, amelyek a metaforát képpé, a képet metaforává alakítják. Ennek következtében a Leviatán nem egyszerűen a szuverén és rajta keresztül

az állam leghatásosabb szimbóluma, hanem egy sokrétegű jelentés-összefüggés hordozója. Éppen ebben a sokoldalúságban rejlik annak az alapvetően ellentmondásos jellegnek a magyarázata, amely a Leviatán képi és retorikai metaforáját keletkezésétől fogva körülveszi. A kép ugyanis ebben az esetben nem egyszerűen egy másodlagos illusztráció a szöveghez képest, annál több, illetve más. Minél több médiuma van egy metaforának, annál komplexebb értelmezési minták rajzolódnak ki, és így már nem a kép valóságtartalma a fontos, hanem a hatása, aminek következtében egyre inkább távolodunk szerzőjének eredeti megfontolásaitól.

Thomas Hobbes *Leviatán, vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma* című műve 1651-es kiadásának címlapját, Abraham Bosse készítette Párizsban, valószínűleg a szerző közreműködésével.³ A kép horizontálisan két nagy részre osztható. A felső képen az óriás a szinte láthatatlan tengerből emelkedik ki, a dombok fölé, amelynek előterében egy város látható. Az óriás koronát visel, jobb kezével kardot emel, a bal kezében pedig püspöki pásztorbotot tart, amelyeknek árnyéka a földre vetődik. Ezek utalnak a könyv alcímében említett „egyházi és világi állam formájára és hatalmára”. A kard és a pásztorbot egy háromszöget zárnak be, amelyet felül a Jób könyvéből származó idézet zár le: *Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei* – Nincs e földön hozzá hasonló (Jób 41, 33). Az óriás teste mintegy háromszáz emberi alakból áll, akik valamennyien a nézőnek háttal állnak, tekintetüket a fej irányába fordítják. Ezek az alakok alkotják az óriás testét, a fej és a kezek kivételével, amelyek így némileg elkülönülnek. A kép alsó fele három részből áll. Az oldalsó képsorok a kard és a püspöki pásztorbot szembeállításának meghosszabbításai. A baloldali mezők a világi, a jobboldaliak az egyházi hatalmat jelképezik, és a könyv második, illetve harmadik részének felelnek meg. A két oszlop mezői horizontálisan is össze vannak kötve: a vár a templommal, a korona a süveggel, az ágyú a kiátkozás villámaival, a harci jelvények a logika fegyvereivel, a csata a hitvitákkal. A mezők egy közbeeső területet szegélyeznek, amelyet egy függöny takar, amelynek felirata a könyv címét, szerzőjét, illetve a kiadás helyére és idejére vonatkozó adatokat tartalmazza.

Ha közelebbről szemügyre vesszük a Leviatán alakját, akkor egy olyan sokrétegű kép tárul elénk, amelyben keverednek a racionális számítások és a félelem kiváltotta fantáziák. Ennek nyomán hamar kiderül, hogy nem egyetlen Leviatánnal van dolgunk, hanem egy köztes lénnel, amely – ellentétben az ókor félisteneivel, akiknek lakhelye az ismert világ vége vagy a túlvilág volt – a valóság és a fikció között helyezkedik el. Kétségtelen, hogy Leviatán nem sorolható be rendszertanilag, mivel az isteni, az emberi, az állati és a mechanikus közötti szürkezónában található, amely vonások csak bizonyos értelmi összefüggésekben és politikai kondíciók között nyerik el saját jelentésüket. De vajon mi sűríthető bele Leviatán metaforájába, és milyen alakzatok kristályosodnak ki alakjában? Ez a kérdés azért különösen érdekes, mert Hobbes

³ A *Leviatán* címlapját eredetileg Wenceslaus (Václav) Hollarnak tulajdonították, újabban azonban Horst Bredekamp kutatásai alapján egyre biztosabbnak tűnik, hogy az alkotó Abraham Bosse (1604-1676), aki korának híres rézmetszője és a párizsi Királyi Akadémia (Académie Royale de Peinture et de Sculpture) tanára, majd tagja volt. Vö. Horst Bredekamp: *Thomas Hobbes, Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder*. 1651-2001. Akademie Verlag, Berlin, 2003. 39-52.



ugyan igyekszik kerülni az organikus metaforák nyelvét, és elsősorban a racionális érvelésre támaszkodni,⁴ Leviatán azonban már önmagában is metaforákat hordoz, amelyek folyamatosan újabb és újabb tartalmakkal bővülnek. Úgy tűnik, hogy a logikai érvek megbicsaklása és a metaforikus bővülés közötti összefüggés csak részben ad választ arra a zavarra, ami Leviatán alakját kezdettől fogva körülveszi.

Leviatán egy olyan köztes lény, amelyről csak akkor tudjuk pontosan megállapítani, hogy mit jelent alakja, illetve mi a státusza, ha a szó szoros értelmében anatómiai vizsgálatnak vetjük alá, azaz felboncoljuk alakjai és természetei szerint. Ennek alapján Leviatánban legalább négy metafora sűrűsödik össze: a mechanikus szerkezet, a halandó isten, a mesterséges ember és a szörnyszerű állat, valamint ezek alapvető karakterei: az instrumentális, az exkluzív, az antropomorf és a mitikus, amelyek részben kiegészítik, részben árnyalják egymás jelentését.

1. A mechanikus gépezet

Hobbes a következőket írja a *Leviatán* Bevezetésében:

„Ha ugyanis felismerjük, hogy az élet nem egyéb, mint vétagok mozgása, amelynek kiindulási helye valamilyen fontos belső szerv, akkor miért ne állíthatnánk, hogy minden automatának (olyan szerkezetnek, amely – mint például az óra – rugók és kerekek segítségével önmagától működik) mesterséges élete van? Hisz mi más a szív, mint rugó, s mi mások az idegek, mint megannyi huzal, s az ízületek, mint megannyi kerék, amelyek az egész testet az Alkotó kívánsága szerint mozgatják?”⁵

Az újkor kezdetén az emberi közösségek hosszú hagyományra visszatekintő organikus képzete fokozatosan eltűnik, és helyét egyre inkább a társadalom mechanikus felfogása foglalja el, ami elsősorban az ember teremtképességének kiszélesedésével és a különböző gazdasági és politikai funkciók differenciálódásával áll összefüggésben. A politikai és társadalmi gépmetaforák ebben a korban elsősorban az óramű szerkezetekre utalnak, amelyekben a világ mint egy mechanikus szerkezet, Isten pedig mint órásmeister tűnik fel. A kozmosz analógiája egy, az ember által készített szerkezet, amely a teremtés megismétlése, amelynek során az ember Isten helyére lép. Az ember számára ennek egyetlen feltétele az isteni eredetű természeti törvények mechanikai törvényekre való lefordítása és technikai alkalmazása. Ezeken a törvényeken túl az emberi képzeletnek semmi sem szab határt. A racionalitás ebben a tekintetben az isteni törvény másik arca, aminek révén a valóság matematikailag leírható és így újratерemthető. Mivel minden eme törvényszerűségeknek engedelmeske-

⁴ Vö. Ludassy Mária: *Halandó Istenség és mesterséges örökkévalóság: A „Leviatán” metaforái*. Holmi, 2007/1. 46.

⁵ Thomas Hobbes: *Leviatán, vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma* (Vámosi Pál fordítása). Kossuth Kiadó, Bp., 1999. 69.

dik, azt engedik feltételezni, hogy az azt veszélyeztető emberi kontingenciát ki lehet iktatni, és az embert úgy lehet alakítani, hogy fogaskerékként tökéletesen együttműködjön másokkal és lehetővé tegye a pontos és tervszerű működést, amelyet immár semmi sem zavarhat. A rész aláveti magát az egésznek, mert így ő maga is egy magasabb rendű cél elemévé válik, ami a maga politikai vonatkozásait tekintve az államgépezet fogalmában ölt testet. Hobbes a Leviatán gépezetként való felfogásával elsősorban annak alapvető instrumentális karakterére utal, és egy cél elérését szolgáló eszköznek tekinti, ami csak addig marad fenn, amíg célját, az emberek közötti békét és biztonságot képes szavatolni, jóllehet végcélját soha sem képes maradéktalanul elérni. A cél a szó legszorosabb értelmében szentesíti az eszközt, és ennek fényében módosul, illetve relativizálódik a cél, amennyiben az már nem a béke, hanem a túlélés.

2. A halandó Isten

Ha Leviatán a halandó Isten, aki a halhatatlan Isten fennhatósága alatt áll, akkor erre úgy tekinthetünk, mint a halandó Isten halhatatlan Isten helyére lépésére a Földön. Ha mindez igaz, akkor a halandó Isten országa a természeti állapot által megjelenített gonosszal áll szemben. A halandó Istent emberek alkotják, ugyanakkor mivel a fej és a kézfejek szabadon maradnak, és kizárólag ezek viselnek jelvényeket – koronát, kardot, püspöki pásztorbotot –, így ezek elkülönülnek. Az ember a teremtés aktusával egyben maga fölé is helyezi a halandó Istent, aki így függetlenné válik, uralmának megalapozásához azonban nincs szüksége a halhatatlan Isten segítségére. A Jób könyvéből származó idézet, amely az óriás feje fölött a teret lezárja, kizárja a magasabb rendű legitimáció lehetőségét és szükségességét, ugyanakkor azonban éppen arra figyelmeztet, hogy nincs hozzá fogható hatalmú és erejű jelenség. A halandó Isten csak a halhatatlan Istennek tartozik felelősséggel, de uralma egyáltalán nem függ tőle. Hobbes meg is tesz mindent, hogy a teodícea problémáját kiküszöbölje azzal, hogy a halandó és halhatatlan Istent határozottan elválasztja egymástól, és amíg az előbbit kizárólagossá és kétségbevonhatatlanná teszi, addig az utóbbit teljesen kívül helyezi a képletben, csupán egy végső ítélő szerepét szánja neki, akinek ítélete legfeljebb utolsó ítélet lehet. A Leviatán Istene politikailag halott, és a szuverén uralma csak úgy képzelhető el, ha Isten helye a képletben üres marad.

Ez a körülmény azt a vonást hangsúlyozza, amely szerint a Leviatán semmilyen ellentmondást nem tűr, és bármennyire ember alkotta lénynek tekinthető, lehetetlen vele szembeszállni. A Leviatán isteni jellegéből fakadó érinthetetlensége arra utal, hogy Hobbes egy alapvetően profán politikai jelenséget szakralizál, ezzel együtt azonban igyekszik teremtményét az idolátria minden gyanújától megszabadítani. A politikai jelenségek szakralizálása éppen azt a célt szolgálja, hogy az olyan intézményeket és eszközöket, mint az államot és a hozzá kapcsolódó erőszakot egyrészt igazolja, másrészt egy magasabb rendű, de alapjában véve mégis evilági cél végrehajtóinak tekintse. Ennek jogosságához így semmilyen kétség nem férhet, és a vele való bármilyen szembefordulás rögvest kiátkozást vagy megtorlást vált ki. „Az állam az egy-

ház, és aki az új eklészia, vagyis a Leviatán ellenségeként lép fel, az a Sátán.”⁶ Mindazonáltal a *deus mortalis* metaforájában végképp összekeverednek az isteni és emberi, a halhatatlan és halandó vonások, amelyek a tartósan stabilizálni kívánt biztonság és béke állapota, illetve az Isten halandósága kapcsán nyilvánvalóan ellentmondásba kerülnek.

3. A mesterséges ember

A Leviatán mint *homo magnus* teste emberi alakokból épül fel, ami nyilván arra utal, hogy az emberek Leviatán testében egyesülnek. A címlapon egyetlen ember sem látható a vidéken vagy a városban, mindannyian egyetlen testben egyesülnek, ami a szerződéskötés egyesítő pillanatára utal.

„Instituált államról akkor beszélünk, ha egy emberi sokaságban mindenki mindenkivel megállapodás útján megegyezik abban, hogy a többség mindannyiuk megszemélyesítésének, azaz képviselésének jogát bárkire vagy bármilyen gyülekezetre ruházza át; (...) az emberek a megszemélyesítés jogát arra, akit uralkodójuknak neveznek, csak egymás közt, nem pedig mindannyiuk és közte létrejött szerződés alapján ruházták át. (...) Következésképpen egyetlen alattvalója sem szabadíthatja ki magát az alárendeltségből azáltal, hogy e szerződés érvénytelenségével hozakodik elő.”⁷

A szerződéskötés kizárólag őket kötelezi, egymással kötnek szerződést és nem a szuverénnel. Közülük bárki lehet a szuverén – jóllehet csak egy. Ez a körülmény minden ember születésétől fogva adott egyenlőségére utal, ami azonban csak a szerződéskötés aktusában, illetve a szuverénnek való alávetettségben nyilvánul meg, aki viszont felette áll minden szerződéses viszonynak, őt nem kötelezi azok szerződése. Maga a szerződés egy olyan teremtő aktus, amelynek révén megalkotják azt a testet, amely egyszerre tartozik hozzájuk és idegenül el tőlük, így a test több, mint az őt alkotó alakok összessége. Csakis ez képes kifejezni azt az egységet, ami a szuverén intézményének, illetve eszközének, az állami erőszak-monopóliumnak mint a természeti állapot felszámolásának előfeltétele. A szuverén az őt alkotók védelmét, békéjét és biztonságát szolgálja, ugyanakkor az alakok mint pikkelypáncél borítják a szuverén testét, és ezzel ők maguk védelmezik azt. Mindez abban a cirkuláris érvelésben ölt formát, amelynek kiindulópontja a természeti állapot háborús viszonyai, amit az a szerződés számol fel, amelynek során megteremtik a Leviatánt, hogy a természeti állapot ne állhasson elő újra. Ezért felruházzák azzal az erőszakkal, amelynek mindenki aláveti magát, hogy életét és biztonságát szavatolja. Az alattvalók maguk védelmezik a szuverént, hogy az megvédhesse őket egymástól és önmaguktól. Azért adnak korlátlan erőszakot a kezébe, hogy az erőszakot megfékezhesse. A Leviatán

⁶ Eric Voegelin: *Die politischen Religionen*. Wilhelm Fink Verlag, München, 1938/1996. 48.

⁷ T. Hobbes: *Leviatán*... Id. kiad. 210-211.

egyszerre véd és fenyeget. Egyszerre tartja fenn racionális számítás és irracionális félelem. Ebben rejlik az emberi alak alapvető kettőssége, amely csak ezen az önmagába visszatérő érvelés révén válik egységgé, jóllehet elsődlegesen mindig a képviselő és nem a képviseltek egységéről van szó.

„Az emberek sokasága *egyetlen* személyben testesül meg, ha egy ember vagy személy képviseli őket, feltéve, hogy ez a sokaság minden egyes tagjának külön-külön hozzájárulásával történik. Mert a képviselő, és nem a képviseltek egysége teszi a személyt egyetlen személlyé. És a személyt a képviselő testesíti meg, de csak egyetlen személyt képvisel – a sokaságban egységet másképpen nem képzelhetünk el.”⁸

A test metaforája azonban nem csak az egységet és az erőt fejezheti ki, hanem a szuverén hanyatlását és halandóságát is. Hobbes szerint az állam vagy fogantatásától kezdve beteg, „mint mikor beteg szülőktől származó gyermekeknek vagy idő előtt el kell pusztulniuk, vagy a rossz fogamzásból eredő káros tulajdonságaiktól a testükön keletkezett daganatok és gennyedések felmetszése útján kell megszabadulniuk”,⁹ vagy megbetegszik a szabadság elirigylésétől, a tirannofóbiától, a hatalommegosztás vágyától vagy a korrupciótól, amelyeket a viszketegség, víziszony, epilepszia vagy eskór és mellhártyagyulladás metaforáival azonosít.¹⁰ Akik lázító gondolataikkal méltelyezik az államot és „állandóan beleártják magukat a törvényhozás dolgába”, azokat egyszerűen galandférgeknek nevezi.¹¹ Az alattvalók szervezeteit az államhoz való viszonyuk alapján az emberi testrészekhez hasonlítja, amennyiben a törvényesek az izmok, a törvénytelenek pedig a kelevények, daganatok és gennyedések.¹² Ezt a patológikus metaforikát némileg ellensúlyozzák a kereskedelem és mozgás, illetve a pénzforgalom és vérkeringés képei, lévén

„a mesterséges ember ebben is hasonlít a természeteshez, mert annak erei a test különböző részeiből kapott vért a szívbe vezetik, ahol is a vért a szív elevenné teszi, és az ütőereken át újból kiküldi, hogy ily módon a test valamennyi tagját elevenné és mozgóképessé tegye.”¹³

Ezekből a metaforákból is kitűnik, hogy Hobbes mindent az egység elvének rendel alá. Jóllehet ebben az esetben még nem egy differenciált államról van szó, és retorikája is inkább a testben szerveződő organikus államfelfogásra emlékeztet, de már megteszi a döntő lépést az új állameszme felé.

⁸ I. m. 200.

⁹ I. m. 330.

¹⁰ I. m. 334. skk.

¹¹ I. m. 338-339.

¹² I. m. 263.

¹³ I. m. 274.

„Mert a művészet teremtette meg a NÉPKÖZÖSSÉGNEK (latinul: CIVITASNAK) nevezett nagy LEVIATÁNT, ez pedig nem egyéb, mint mesterséges ember, bár természetes mintaképénél – amelynek védelmére és oltalmazására szánták – jóval nagyobb méretű és erejű; s benne a szuverenitás a mesterséges lélek, amely az egész testet élettel tölti meg és mozgatja; a tisztségviselők, valamint a törvényhozó és végrehajtó hatalom többi képviselői a mesterséges ízületek; a jutalom és büntetés (amelyek a szuverenitás székhelyéhez fűződve az ízületeket és végtagokat feladatuk végrehajtására serkentik) az idegek, ugyanazt végzik, mint a természetes testben; ereje – valamennyi tagjának jóléte és gazdagsága; feladata – a *salus populi* (a nép üdve); tanácsadói, akik tájékoztatják minden, számára szükséges tudnivalóról – az emlékezőképesség; a méltányosság és a törvény – a mesterséges értelem és akarat; az egyetértés – az egészség; a lázadás – a betegség, a polgárháború – a halál. És végül azok a szerződések és egyezmények, amelyek ennek a politikai szervezetnek egyes részeit létrehozták, összeillesztették és egységbe foglalták, Istennek a teremtés alkalmával elhangzott *fiat* vagy *Teremtsünk embert* szavaihoz hasonlíthatók.”¹⁴

Mivel a természetesnek tekintett állapot a mindenki harca mindenki ellen, ezért az egyesülést nem elegendő kijelenteni vagy a természetből levezetni. Szükség van egy mű-alkotásra, amely mindenkit egy testben egyesít és ösztönszerűségét felülírva és-szerűségét helyezi előtérbe. Mindez egy alapítási aktushoz kötődik, amely a szuverén személyében képes megteremteni a sokak egységét. Ez azonban nem a *koinonia politiké* vagy a *societas civilis*, hanem egy anyagtalan test, ami a politikai közösségtől tulajdonképpen független. A Leviatán testét alkotó, egymástól elkülönülő egyedek egyesülése nem a politikai közösség egységét fejezi ki, hanem a szuverénét.¹⁵ Talán éppen ezzel magyarázható, jóllehet zavarba ejtő, hogy a Leviatán alakjában szinte semmi félelmetes nincs; tekintete nem kelt félelmet, legfeljebb méreteivel és jelvényeivel fenyeget. Mindez különösen azért figyelemre méltó, mert Hobbes számára éppen a fenyegetés, illetve a félelem a Leviatán meghatározó vonásai, itt azonban az alak sokkal inkább kelt biztonságérzetet, mintsem halálfélelmet. Márpedig a Leviatánnak egyszerre kell elrettenteni és bizalmat ébresztetni. Mindez azonban már átvisz a Leviatán metaforájának azon részéhez, amely sem a képből, sem a szövegből nem olvasható ki, legfeljebb a bibliai utalásból fejthető meg.

¹⁴ I. m. 69-70.

¹⁵ Iris Därmann: *Die Maske des Staates. Zum Begriff der Person und zur Theorie des Bildes in Thomas Hobbes' Leviathan*. In: Mihran Dabag–Kristin Platt (Hg.): *Die Machbarkeit der Welt*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2006. 72-92.

4. A szörny

Joggal merülhet fel a kérdés, hogy Hobbes vajon miért adott ennek az antropomorf-mechanikus konstrukciónak egy vallási-mitológiai nevet. Vajon miért a Leviatánt választotta a modern állam megtestesítőjének? A válasz túlmutat a kép és szöveg által közvetített hármas egységen, ami az isteni, az emberi és a gépi között – ha nem is feszültségmentesen, de – fennáll. A bibliai Leviatán alakja kiegészíti ezt a hármas képet, és mint szimbólum éppen azt a mozzanatot jeleníti meg, amely nincs jelen. A Leviatán azzal nyerte el végső metaforikus sűrűségét, hogy Hobbes paradigmátikusán szembeállította a Behemóttal – Jób könyvének másik szörnyével –, aminek révén egy politikai filozófiai hagyományt teremtett.¹⁶ Hobbes utolsó politikafilozófiai műve a *Behemót, avagy a hosszú parlament* egy párbeszéd az angol polgárháborúról, amelyet 1670 körül írt, de a mű csak jó tíz évvel később, 1682-ben kapott nyomtatási engedélyt. Jób könyvének szörnyei arra hivatottak, hogy Jób Isten mindenhatóságát illető kétségeit eloszlassák: „semmivé teheted-é te az én igazságomat; kárhoztathatsz-é te engem azért, hogy te igaz légy? És van-é ugyanolyan karod, mint az Istennek, mennydörgő hangon szólalsz-é, mint ő?” (Jób 40, 3-4) Behemót „az Isten alkotásainak remeke (és) az ő teremője adta meg neki fegyverét”. (Jób 40, 14) Leviatán „lenéz minden nagy állatot, ő a király minden ragadozó felett”. (Jób 41, 34) A látomásból születő hagyomány szerint Leviatán egy tengeri lény, amely általában tengeri sárkányként vagy cethalként jelenik meg, míg Behemót szárazföldi állat, amelyet legtöbbször elefántként vagy vízilóként ábrázolnak. Eredetileg a két szörny ugyanabban az összefüggésben tűnik fel, legfeljebb az általuk képviselt princípiumokban – női–férfi, tengeri–szárazföldi – különböznek, jóllehet ebben a tekintetben is inkább kiegészítik egymást. A középkori keresztény teológiában Behemót és Leviatán a sátán különböző megtestesülései, de úgy tűnik, hogy Hobbes gondolkodásában egy másik hagyományt követett, amit az értelmezés kapcsán nem hagyhatunk figyelmen kívül. Ez a nézet arra a zsidó hagyományra megy vissza, amely a Leviatán nevet a héber *liv'iah*-ból vezeti le, aminek eredeti jelentése: összeilleszt, egyesít.¹⁷ Ez a vonás megszabadítja Leviatánt a gonosz jellegétől, és ennek megfelelően a későbbi értelmezésekben az uralkodó és az alattvalók közösségének egységeként jeleníti meg, ami a

¹⁶ A 20. században sajátos formában élt tovább Leviatán és Behemót kettős hagyománya. Carl Schmitt *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* című művében fenntartja ugyan Hobbes megkülönböztetését és az erős állam eszméjét, de állam- és alkotmányelméleti érvelését a mitológiaival elegyítve Hobbes szemére veti, hogy liberális, vagy legalábbis szabadságjogokat lehetővé tevő szférája miatt nem képes az egységet megteremteni – mindezt azzal az összeesküvés-elmélettel alátámasztva, amely szerint a zsidók minden egység akadályai. Leviatán és Behemót szembeállításának hagyományát folytatja Franz Neumann a *Behemoth – Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944* című nemzetiszocializmusról szóló elemzésével. Ebben Leviatán a szuverenitás révén megteremtett erőszakmonopólium birtokosa, míg Behemót egy uralmi szempontból strukturált anarchia és polgárháború. Behemót mint a náciizmus metaforája itt egyrészt a szuverenitás és a szabadság lerombolója, másrészt a káosz teremője.

¹⁷ H. Bredekamp: *Behemoth als Partner und Feind des Leviathan. Zur politischen Ikonologie eines Monstrums*. TranState Working Papers, 2009. (No. 98.) 25.

szuverén testében egyesülő sokaságra utal.¹⁸ Ezzel szemben Behemót alakja arra az egyiptomi hagyományra megy vissza, amely szerint a víziló az ösztönszerűség és káosz jelképe. Hórusz isten Széthet vízilóként ejti el, ahogyan a rituális vízilóvadászat a rendet veszélyeztető erők feletti győzelmet szimbolizálta.¹⁹ Ez az eredendő hagyománybeli ellentét, amelyet Hobbes követ, életművében metaforává kristályosodik. Mindkét szörny Isten teremtménye és mindenhatóságának bizonyítéka, illetve mindkettő a hatalomról szól, de politikai szándékaik és kiindulópontjaik alapjaikban különböznek. Itt már nem egymás komplementereként, hanem antagonizmusaként jelennek meg. Leviatán a szuverenitás egységének és a békének, Behemót a szuverenitás felbomlásának, a polgárháborúnak és a természeti állapotba való visszahanyatlásnak a metaforája. Leviatán az uralom és a rend, Behemót a bomlás és a háború. Hobbes ezeket paradigmatikusan szembeállítja. Ha a kiindulópontot Behemót felől nézzük, akkor világossá válik, hogy a Hobbes által leírt természeti állapot maga a polgárháború, amelyben nincsenek korlátok és szabályok, ezért mindennél súlyosabb pusztításhoz és végül az államrend felbomlásához vezet. Hobbes számára ez a legfőbb rossz, amit a szó szoros értelmében minden áron meg kell akadályozni. Az erőszakot csak erőszakkal, a szörnyet csak szörnyel, Behemótot csak Leviatánnal lehet leküzdeni.

A Leviatán rendje

A nyugati gondolkodás egyik sajátossága, hogy gyakran dichotómiákban, szimbolikus antagonizmusokban gondolkodik, és ezek többnyire időbeni sorrendet feltételeznek az egyes állapotok között. Így áll a helyzet a rend és a káosz kettősségével is. Hobbes feltételezett természeti állapota, amely kora polgárháborús viszonyainak felel meg, olyan viszonyokra utal, amelyek között az erőszak önkényes és kiszámíthatatlan, ezért ez maga a káosz szinonimája. Ezzel szemben a Leviatán fentebb leírt valamennyi alakjának hátterében a rend fogalma áll, amelyben annak eszméje és eszközei elválaszthatatlanul összefonódnak, illetve intézményesülnek.²⁰ A rend mint eszme, illetve az állam és erőszak-monopóliuma mint eszköz kölcsönösen feltételezik egymást, és csakis akkor beszélhetünk egyikről vagy másiktól, ha összekapcsolódnak a szuverén gondolatában, illetve Leviatán metaforájában. A modern állam kezdettől fogva elválaszthatatlan a rend eszméjétől, aminek egyik oldala a félelem, a másik a biztonság, de ezek tulajdonképpen ugyanazon érme különböző oldalai.²¹ Ebben az összefüggésben csak a Leviatán képes arra, hogy a vallásháború félelmetes harcát befejezze és megteremtse az emberi élet legelemibb feltételét: a békét. Ehhez a rendhez szorosan

¹⁸ I. m. 26.

¹⁹ Dietmar Herz: *Bürgerkrieg und politische Ordnung in Leviathan und Behemoth – Zum Kapitel 29 des Leviathan*. In: Wolfgang Kersting (Hg.): *Thomas Hobbes. Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*. Akademie Verlag, Berlin, 1996. 263.

²⁰ Vö. Andreas Anter: *Im Schatten des Leviathan – Staatlichkeit als Ordnungsidee und Ordnungsinstrument*. In: Bendel–Croissant–Rüb (Hg.): *Demokratie und Staatlichkeit: Systemwechsel zwischen Staatsreform und Staatskollaps*. Leske+Budrich, Wiesbaden, Opladen, 2003. 35-55.

²¹ Uo.

kapcsolódik az uralmi igény, amely így egyedülálló igazolásra és létjogosultságra tesz szert. A modern állam szinte magától értetődően feltételezi a rendet, amely azonban így már nem egyszerűen egy állapot, hanem egy olyan kritérium, amely az uralmat, illetve az annak való elköteleződést legitimálja. Ez a kettős indoklás arra az egységre utal vissza, amely szerint a rend a Leviatán által jelképezett állam oka és következménye egyben.

Hobbes gondolkodásának újdonsága azonban nem egyszerűen ebben áll, lévén minden uralom rá van utalva a rend valamilyen formájára. De amíg a premodern korban a szuverén magát az isteni rend képeinek vagy egyenesen földi megfelelésének tekintette, addig a modern korban a rend egyre inkább elszemélytelenedett és bürokratikus szervezetté vált. A rend organikus szemlélete egyre inkább eltolódott a politika és társadalom mechanikus felfogása irányába. A modern kort megelőzően a rend elsősorban a szemlélés és megértés, illetve a rend fenntartásának problémája volt. Ha ugyanis a rend az isteni teremtés lenyomata, akkor az ember magát is azon rend szerves részének tekinti, amely örök és romolhatatlan. Ennek következménye az uralom tekintetében, hogy az a kozmoszról szóló elképzeléseknek felel meg, és ha mindkettőnek Isten a teremtője, akkor az uralommal kapcsolatban fel sem merülhet az igazságosság vagy igazságtalanság kérdése. Ez csak akkor vetődik fel, amikor a Leviatánban megtestesülő állam már nem egy isteni eredetű metafizikai intézmény, hanem az ember belső gyengeségéből adódó szükségszerűség.²² A modern kortól kezdve a rend egyre inkább a teremtés problémájává vált; immáron nem örök és nem isteni adomány, hanem történelmileg változó és fragmentált jelenség, illetve emberi tevékenység eredménye.²³

Ennek nyomán a rend fogalma egyre inkább dinamizálódott és történelmi folyamatba ágyazódva haladássá vált, ami arra utal, hogy a rendet meg lehet valósítani, csak személytelen törvényeit kell felismerni és szükségszerűséggé tenni. Hobbes éppen azt a pillanatot ragadja meg Leviatán testében, amikor ez a folyamat végbemegy, és a rend végleg az emberi konvenciók kérdése lesz; amikor a rend már nem örök és eleve adott, hanem emberi eredetéből adódóan törekény és állandóan újratereztendő lesz. Hobbes bármennyire törekedett is Leviatán révén az emberi állapot stabilitásának megteremtésére, a rend problémáját ezzel nem látta és nem is láthatta egyszer s mindenkorra megoldottnak vagy megoldhatónak.²⁴ Így született meg az az új rendfogalom, amelynek alapján kénytelenek vagyunk tudomásul venni, hogy a rend kapcsán nem az állapot örök, hanem maga a feladat.

²² H. Bredekamp: *Ikonographie des Staates: Der Leviathan und seine neuesten Folgen Leviathan*. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 2001/1. 19.

²³ A. Anter: *Die Idee der Ordnung – Zur Paradoxie einer Leitfigur des politischen Denkens*. In: Gawrich–Lietzmann (Hg.): *Politik und Geschichte – Gute Politik und ihre Zeit*. Wilhelm Bleek zum 65. Geburtstag. Westfälisches Dampfboot, Münster, 2005. 14–29.

²⁴ Uo.

A TUDOMÁNYOK FILOZÓFIÁI

DUPress

DUPress

INTELLEKTUÁLIS IMPOSZTOROK?

Terminológiai fosztogatás az interdiszciplináris kutatásban

Bevezetés

Az 1990-es években zajló tudományháború felkavarta az intézményesült tudomány-filozófia állóvizét. Alan Sokal botrányos cikke *A határok áttörése: Arccal a kvantumgravitáció transzformatív hermeneutikája* felé címmel jelent meg, melyet a szerző eredetileg blöffnek, paródiának szánt.¹ A tanulmány kiadója, a *Social Text* azonban nem látta át, hogy a szerző milyen önkényes és felületes módon mossa össze a különböző tudományterületek fogalmait, és hogyan halmazza az értelmetlennél értelmetlenebb kijelentéseket. A Sokal-botrány részletekbe menő elemzése helyett elégedjünk meg annyival, hogy a szóban forgó incidens kapcsán felmerül a természettudomány és a (posztmodern) filozófia közötti viszony kérdése, de visszautalhatunk akár a szellemtudományok és a természettudományok „két kultúrájának” szakadéka-ra is. E rövid tanulmányban igen szűk keresztmetszetben vizsgálom a két kultúra között napjainkban domináló konfliktusokat. Annak érdekében, hogy a Sokal-tréfa relevanciáját és kritikai attitűdjét árnyalhassuk, érdemes néhány szót ejtenünk Jean-François Lyotard tudománykritikájáról. A tanulmány első harmadában a posztmodern tudomány problémáját elemzem, a második részben Sokal és Jean Bricmont posztmodern tudománnyal szemben támasztott ellenvetéseit veszem górcső alá, a harmadik részben pedig megpróbálom megfordítani Sokal és Bricmont kritikai attitűdjét, s igyekszem megmutatni, hogy immár nemcsak a (radikális) posztmodern értelmiségiek „importálnak” természettudományos fogalmakat a társadalomfilozófiába, hanem bizonyos filozófiai terminusok néhol igen reflektálatlanul kerülnek át a kísérletes tudomány szférájába. Az utóbbi szituációra egy viszonylag új keletű interdiszciplináris irányzat, a tudattudomány (science of consciousness) szolgáltat majd példákat.

Posztmodern tudomány?

Jean-François Lyotard klasszikus tanulmányában, *A posztmodern állapotban* amellet érvel, hogy gazdasági, termelési szempontokból tekintve a XX. századot a posztindusztrializmus jellemzi, a nyugati civilizáció szellemi élete pedig belépett a posztmodern korba. A posztmodern

¹ Alan Sokal: *Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutic of Quantum Gravity*. *Social Text*, 1996/46-47. 217–252.

„a kultúra helyzetét jelöli azon átalakulások után, melyekkel a 19. század vége óta a tudomány, az irodalom és a művészetek játékszabályainál találkozunk. Itt ezeket az átalakulásokat az elbeszélések válságának kontextusába helyezzük. A tudomány kezdetétől fogva ütközött az elbeszélésekkel. A tudomány mércéje alapján az elbeszélések többsége mesének bizonyul.”²

Liotard a posztmodern kondíciót tehát a narratív tudással szembeni bizalmatlanságként határozza meg. A modern–posztmodern közötti átmenet az 1950-es évek végére tehető. E változás fontos tényezője, hogy a narratívák helyébe a természettudományos tudás hegemoniája lép, amely az információs társadalmak esetében azt jelenti, hogy a tudás termelőerővé válik.³ A kutatás, a tudomány haladása szempontjából döntő fontosságúvá vált a gépek hegemoniája, ezen felül pedig a tudományos tudás beleütközött a nyelv problémájába is. Lyotard a nyelv problémája kapcsán számos elméletet és módszertant sorol fel, mint például a nyelvelméletek, a kommunikáció problémája vagy a kibernetika. Az információs társadalom előbbi innovációi komoly hatást gyakorolnak a tudásról és a nyelvről kialakított képünkre.⁴ A számítógép hegemoniájának köszönhetően a tudás átalakítható, közvetíthető, adatbankokban tárolható. Az így külsővé vált tudás egyben el is idegenedik a „tudótól”, ami ismét egy olyan jellegzetesség, amely a narratív tudás halálát jelzi. Sőt a posztmodern társadalmat egyfajta identitásvesztés és töredezettség jellemzi. A nyelvjátékok heterogenitásával találkozunk, ugyanakkor a hatalom legitimitása a (társadalmi) rendszer racionalizálásán és a teljesítménnyelven nyugszik.

Liotard szerint a posztmodern állapot egyenes következménye a tudományos tudás térhódításának: „Végül leegyszerűsítve, a ’posztmodernt’ a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságként határoztam meg. Ez a bizalmatlanság kétségtelenül a tudományok fejlődésének eredménye, de ugyanakkor előfeltétele is.”⁵ A posztmodern tudományos tudás pragmatikájának nem sok köze van már a teljesítőképesség relevanciájához. Nem a teljesítménnyel és a stabilitás a tudományos haladás vagy a legitimitáció legfőbb forrása – mely egyébként a felvilágosodás projektumában dominált –, hanem a paralógia. A paralógia itt azonban nem elsősorban „értelmetlenséget” jelent, hanem inkább valami „érthetlent”, valamilyen „ellentmondásos” helyzetet. Lyotard azt szeretné kifejezni, hogy a tudományos kutatás pragmatikájának célja új lépések, illetve nyelvjátékszabályok kigondolása.⁶ A konszenzus csupán átmeneti, a bizonyítás pedig arra szolgál, hogy valami újat, megmagyarázhatatlan jelenséget

² Jean-François Lyotard: *A posztmodern állapot* (Bujalos István és Orosz László fordítása). In: Jürgen Habermas–J.-F. Lyotard–Richard Rorty: *A posztmodern állapot*. Századvég, Bp., 1993. 7.

³ A tudomány „termelőerővé válása” a tudományos praxis és a gazdaság összefonódását jelképezi, amely természetesen nemcsak az információs társadalom jellemzője, hanem a felvilágosodás tudományos gondolkodásának is alapvető struktúraeleme volt. Lásd I. m. 97.

⁴ I. m. 12–13.

⁵ I. m. 8.

⁶ I. m. 116.

fedezzünk fel. A tudomány expanziója immár a bizonyítás, a feltalálás és a paradoxonokba ütközés lépésein keresztül megy végbe.

„Amennyiben a tudomány differenciáló, úgy pragmatikája a stabil rendszer antimodelljét szolgáltatja. (...) A tudomány a 'nyitott rendszer' olyan modellje, ahol egy kijelentés azért fontos, mert 'elképzeléseket szül', vagyis más kijelentéseket és más játékszabályokat.”⁷

Az így felfogott tudás azonban alárendelődik az uralkodó hatalomnak; sőt a tudás és a hatalom ugyanazon érem két oldala. Míg a narratív tudásforma teret engedett a nyelvjátékok pluralitásának, addig a tudományos tudás pragmatikája a denotatív nyelvjátszékot részesíti előnyben, és a többit igyekszik izolálni, kizárni a tudás természetéről szóló diskurzusokból. A posztmodern tudomány egyik jellegzetessége paralogikus mivolta, egy másik fontos megkülönböztető jegye pedig ennek következménye. Nincs olyan „metaelőírás”, amely végighaladna az egész tudományos közösségen, áthidalva a specializációból fakadó szakadékokat, továbbá nincs olyan metanyelv, amelyre számos tudományterület lefordítható lenne. A metanarratíva hiánya és a tudományos módszerek – mondhatni, feyerabendí – relativizmusa kéz a kézben halad:

„P. B. Medewar azt állította, hogy 'a tudós számára a legnagyobb siker, ha elképzelései vannak', azt mondta, hogy 'nincs tudományos módszer', s hogy elsősorban az tudós, aki 'mindenfélét mondhat', csak hogy igazolnia kell azokat.”⁸

Richard Rorty azonban alapvető kétségeket támaszt a paralógia révén megvalósuló legitimitációval szemben:

„Lyotard azt állítja, hogy '[a tudományban] a konszenzus csak egy állapot a vitákban, s azoknak nem célja. A cél inkább a paralógia.' (...) Nem hiszem, hogy a mai tudományos problémák említett példái bármilyen módon is alátámasztanák azt az állítást, hogy 'nem konszenzus a vita vége'. Lyotard megalapozatlanul jut arra a következtetésre, hogy a természettudomány valamilyen módon most ébred rá, hogy nem a kuhni normáltudományos és forradalmi fázisok közötti változás útján kell haladnia, hanem inkább permanens forradalmakra kell törekednie. Az állítani, hogy a tudomány célja az, hogy paralógiát paralógiára halmozzon, olyan, mintha azt mondanánk, hogy a politika arra irányul, hogy forradalmat forradalomra halmozzon.”⁹

⁷ I. m. 138.

⁸ I. m. 129.

⁹ Richard Rorty: *Habermas és Lyotard a posztmodernitásról* (Bujalos István fordítása). In: J. Habermas–J.-F. Lyotard–R. Rorty: *A posztmodern állapot*. Id. kiad. 227-228.

De milyen úton jut el Lyotard a tudomány paralógiákkal legitimálható modelljéhez?

A posztmodern tudomány kutatási logikáját nem a természettudomány (például a fizika) belső racionalitása határozza meg, hanem a bizonytalanságok kutatása. A pozitivistá tudományfelfogással szemben a természettudomány Lyotard számára már nem az emberi gondolkodás legracionálisabb formája, hanem az innováció és a paradoxonok keresésének botladozó útja, melynek technikai újításait és teljesítményeit viszont továbbra sem szabad alábecsülnünk. A tudományos kutatás pragmatikája tehát új nyelvjátékok kigondolására készlet, Lyotard szóhasználatával: a tudomány keresi a „determinizmus válságából” kivezető utat.¹⁰ A determinizmus metaforája itt azt a teljesítményelv által legitimált pozitivistá tudományfelfogást jelenti, amely egy stabil rendszeren belül értelmezhető. Ezzel szemben a posztmodern tudományos kutatás gyakorlatának már alig van köze a teljesítőképességhez. Viszont a posztmodern tudomány bizonyos értelemben hajlamosabb az önreflexióra, hiszen saját „játékszabályairól”, a feltett kérdések legitimitásáról is belső diskurzust folytat.¹¹ Lyotard a XX. századi természettudományos gondolkodásban olyan fordulópontokat vél felfedezni, amelyek alapvetően megkérdőjelezzik a stabil rendszer modelljét. A stabilitás felbomlásának pedig nem csupán a tudományfejlődésben lehet relevanciája, hanem a tudomány természetének megváltozása egyben a posztmodern társadalom változatos nyelvjátékaiért is felelős lehet. Lyotard végül Paul Feyerabendhez hasonlóan anarchikusnak látja a tudományt, amikor azt „paralógiaként értett differenciaként” határozza meg.¹² Sokal és Bricmont alapjaiban kérdőjelezzik meg Lyotard posztmodern tudománykoncepcióját az *Intellektuális imposztorok* című könyvben.

Tapasztalat és tudomány

Sokal és Bricmont könyve szinte hadat üzen a (kiváltképpen francia) értelmiségiek radikális posztmodernizmusának: „A könyv a misztifikációról, a szándékosan homályos nyelvezetről, a zavaros gondolkodásról, valamint a tudományos fogalmak helytelen használatáról szól.”¹³ Sokal felháborodik azon a jelenségen, hogy a posztmodern szerzők kiszakítanak bizonyos fogalmakat a természettudományos, technikai szövegek környezetből és igazolás nélkül alkalmazzák őket teljesen különböző területeken. A szerzőpáros szerint ez a terminológiai „szabadrablás” mélységesen összefügg a radikális szkepticizmus és az erős kognitív relativizmus kérdéseivel. Kognitív vagy ismeretelméleti relativizmusról akkor beszélünk, ha egy tény igazsága vagy hamissága bizonyos személyek, társadalmi csoportok, illetve kultúrák függvénye. A posztmodern értelmiségiek visszaélései pedig a következő mintákat követhetik: a) kiterjesztik a tudományos fogalmakat érvényességi körükön túlra; vagy b) megfosztják azokat

¹⁰ J.-F. Lyotard: *A posztmodern állapot*. Id. kiad. 116.

¹¹ Vö. I. m. 117.

¹² I. m. 129.

¹³ Alan Sokal–Jean Bricmont: *Intellektuális imposztorok – Posztmodern értelmiségiek visszaélése a tudománnyal* (Kutrovácz Gábor fordítása). Typotex, Bp., 2008. 9.

konkrét jelentésüktől; illetve c) a két variáció között számtalan átmenet lehetséges.¹⁴

A kritikai attitűd felvázolása után fordítsuk tekintetünket egy konkrét példára, Lyotard posztmodern tudományára. Sokal és Bricmont egyrészt nem Lyotard társadalomfilozófiai mondanivalóját vonják kétségbe, másrészt a tudomány természetének megváltozását nem látják olyan radikálisnak, mint amilyennek azt Lyotard beállítja. Mivel Lyotard társadalomfilozófiai mondanivalója alapvetően a tudomány természetének elemzésére épül, ezért Sokal és Bricmont mégiscsak kénytelenek visszautasítani Lyotard társadalomfilozófiai fejtegetéseit is. A szerzőpáros szemében Lyotard szakmailag inkompetens, ugyanis visszaél a tudományos szakkifejezésekkel, illetve nem érti azok technikai jelentését, és így téves interpretációkból vonja le azt az egyébként filozófiai végkövetkeztetést, hogy a tudomány fejlődése nem a racionalitás kritériumai szerint halad, hanem egyfajta anarchikus „paralógia-gyártás” a legitim kutatási metódus.

Az inkompetencia egyik jele az, amikor Lyotard a kvantummechanikai indeterminizmust egy klasszikus példával, a gáz sűrűségének léptékfüggőségével „támasztja alá”.¹⁵ A kaoszelmélet és a fraktálgeometria szintén azt bizonyítják Lyotard számára, hogy eltűnőben van a kumulatív, pozitivistá tudományfejlődési modell. E változás egyszerű megfogalmazása helyett azonban inkább úgy fogalmaz, hogy „eltűnőben van a folytonosan differenciálható függvény kiemelkedő szerepe a tudás és az előrejelzés paradigmájában”.¹⁶ Sokal szerint Lyotard az ehhez hasonló kijelentésekkel teljesen különböző matematikai és fizikai területeket csúsztat össze. A kvantummechanika esetében fizikus szemmel nyilvánvalónak tűnik, hogy teljesen más törvényszerűségek uralkodnak mikroszinten, mint például a newtoni mechanika makroszkopikus szintjén. Megemlíthetünk igen érdekes kvantumjelenségeket, mint például a kvantumkorreláció (ebben az esetben egymástól nagy távolságra lévő részecskék úgy viselkednek, mintha összefonódtak volna, ha állapotot vált az egyik, akkor állapotot vált a másik is), vagy gondolhatunk a szuperpozíció elvére, mely szerint egy részecske ún. kevert állapotban lehet. E jelenségek értelmezése komolyabb fizikátörténeti áttekintést igényelne, jelenleg azonban elégedjünk meg annyival, hogy Sokal és Bricmont szerint a kvantummechanika térhódításából nem következik a determinizmus elvetése. A szerzőpáros szerint érdemes különválasztani bizonyos – a fizikából származó – alapfogalmakat. Például Lyotard a determinizmus mellett felületesen kezeli a kaotikus rendszerek, illetve a katasztrófamodellek problémáját is. A kaotikus rendszerek olyan rendszerek, amelyek rendkívül érzékenyek a kezdeti feltételek változásaira. Ebből azonban – a kvantummechanika esetéhez hasonlóan – nem következik, hogy valami alapvetően megváltozott volna a tudomány természetével kapcsolatban. Sokal és Bricmont példáját követve képzeljünk el egy órát egy hegyen. Az óra járása számunkra előrejelezhetetlen, de nem állíthatjuk, hogy nem determinisztikus.¹⁷ Eb-

¹⁴ I. m. 20.

¹⁵ I. m. 168.

¹⁶ J.-F. Lyotard: *A posztmodern állapot*. Id. kiad. 123.

¹⁷ A. Sokal–J. Bricmont: *Intellektuális imposztorok*. Id. kiad. 174.

ből a példából világosan látszik a determinizmus fogalmának ontológiai és a kiszámíthatóság fogalmának ismeretelméleti aspektusa. A kettőt pedig nem ajánlatos összekeverni, márpedig Sokal szerint Lyotard éppen ezt teszi. Fizikatörténeti perspektívából valóban úgy tűnik, hogy Lyotard félreértelmez bizonyos technikai fogalmakat, ugyanakkor rögtön tegyük hozzá, hogy Lyotard célja nem a fizikai fogalmak egzakt definíciója volt. Sokal kritikáinak vég nélküli felsorolása helyett inkább az a releváns megállapítás, hogy fizikus szemmel a posztmodern tudomány koncepciója – mely paralógiára építi legitimitációját – alapvetően téves. Ennél a pontnál azonnal szembe tűnik a Sokal-kritika radikalizmusa. Sokal és Bricmont foggal-körömmel ragaszkodnak a tudományos objektivitás és a racionális tudományfejlődés tradicionális modelljéhez. Ebben a kontextusban viszont képtelenek mérlegelni Lyotard szándékait.¹⁸ Sokal és Bricmont nézőpontjából a tudomány szociológiai értelmezései is a szélsőséges relativizmus és a szkepticizmus betegségeitől szenvednek, ezért el sem tudják képzelni, hogy például a szcientizmus társadalomfilozófiai problémái ténylegesen hatást gyakorolnának a természettudomány pragmatikájára. Végkövetkeztetésük egy, a Lyotard álláspontjával szinte összemérhetetlen pozíciót sugall: „Végül pedig, a ’legitimációs modell’ továbbra is az elmélet összevetését jelenti a megfigyelésekkel és a kísérletekkel, nem pedig ’paralógiaként értett differenciát’ (bármit is jelentsen ez).”¹⁹

Lehetséges, hogy a posztmodern állapot valóban megváltoztatta a tudás szó értelmét, ahogy azt Lyotard állítja, de ettől még a természettudomány alapvetően tapasztalati tudomány maradt. Legalábbis – a tudományfilozófia eredményeit negligálva – ez utóbbi álláspont mellett törnek lándzsát a felháborodott fizikusok. Egyszerűen fogalmazva Sokal és Bricmont szerint Lyotard nem látta át teljes mélységében a tapasztalati tudományok konceptuális horizontját, nézetük szerint a tudomány nem szöveg vagy metaforagyűjtemény, mely ugrásra készen várja a filozófusok értelmező tevékenységét.²⁰ Itt pedig újra felszínre tör Sokalék túlzott radikalizmusa. A kurrens tudományfilozófiai irodalomban számos alternatíva látott napvilágot, mely a természettudományos praxisban rejtőző hermeneutikai mozzanatokat igyekszik megmutatni.²¹ Kocklemans szerint például még magának az objektíváló tudományos gyakorlatnak is van értelmező mozzanata:

¹⁸ Kampis György sokkal radikálisabb kritikával illeti a Sokal–Bricmont-szerzőpárost. Véleménye szerint Sokalék végtelenül kicsinyesek, semmitmondóan lebunkózzák a posztmodern gondolkodókat. Kísérletet sem tesznek az általuk választott szövegek megértésére, szimpatikus olvasására. Sokal így maga is imposztorrá válik. Vö. Kampis György: *Az igazság pillanata helyett*. BUKSZ, 2001. (nyár)

¹⁹ A. Sokal–J. Bricmont: *Intellektuális imposztorok*. Id. kiad. 171.

²⁰ I. m. 248.

²¹ Lásd pl. Theodore J. Kisiel: *A természettudományos felfedezés hermeneutikája*. In: Schwendtner Tibor–Ropolyi László–Kiss Ottó (szerk.): *Hermeneutika és a természettudományok*. Áron, Bp., 2001. 91–123.; Don Ihde: *A hermeneutika fogalmának kiterjesztése*. In: Schwendtner T.–Ropolyi L.–Kiss O. (szerk.): *Hermeneutika és a természettudományok*. Id. kiad. 279–351.; Joseph J. Kocklemans: *A természettudományok ontológiájának alapproblémái*. In: Schwendtner T.–Ropolyi L.–Kiss O. (szerk.): *Hermeneutika és a természettudományok*. Id. kiad. 123–175.

„Az értelmező magyarázat során valamit mint valamit veszünk. (...) Ebből pedig azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a természet tudományos megismerésének is kell rendelkeznie egy vagy több hermeneutikai dimenzióval.”²²

Kampis György rámutat, hogy ismeretelméleti szempontból tekintve Sokal és Bricmont továbbra is a százötven éve megbukott tükrözéssel szimpatizál, így fel sem merül bennük, hogy a természettudomány belső racionalitása mellett olyan emberi tevékenység, amely aktív értelmező, megértő létmódot igényel.²³

Sokal és Bricmont kritikái mintha még tovább mélyítették volna a humán tudományok és a természettudományok között húzódó szakadékot. Sőt, a szerzőpáros szerint a helyzet még rosszabb, hiszen egyre felületesebb kritikák irányulnak a természettudományra (gondolhatunk itt könyvük tudományszociológiát kritizáló fejezetére). Ugyanakkor kíméletlen észrevételeik csupán a radikális posztmodernizmusra irányulnak. A filozófia nyelvi fordulata, illetve az ezt követő posztmodern filozófia hatására a figyelem a nyelv és a diskurzus felé irányult, szemben a természettudomány praxisát meghatározó tapasztalati tényekkel. Azonban néha mintha maga Sokal is elbizonytalanodna a nyers megfigyelési tényekkel kapcsolatban. Sokal és Bricmont szerint a tudományos fogalmak konkrét, technikai jelentéssel bírnak, továbbá az elmélet és kísérlet komplex hálóján belül válnak érthetővé. Itt mintha elfogadnák Willard Van Orman Quine holizmusát, ahol a holizmus azt jelenti, hogy megpróbáljuk összeegyeztetni a hipotézisek bizonyos halmazát a tapasztalati tények halmazával. A quine-i holizmus mégsem nyújt számukra elegendő támaszt ahhoz, hogy elismerjék a kognitív relativizmus mérsékelt formáját. Továbbra is az objektív tapasztalati tények megismerésbeli primátusát hangsúlyozzák, így nem csoda, hogy a posztmodern értelmiségiek vagy a tudományszociológusok írásait merő „halandzsának” minősítik. A Sokal–Bricmont-kritika túlzott radikalizmusára egy kurrens kutatási irányzat elemzésével is rámutathatunk. Sőt, a Lyotard és Sokal közötti kommunikációs csődöt is tovább árnyalhatjuk, ha észrevesszük, hogy nem csupán a posztmodern gondolkodók használják felületesen a természettudományos terminusokat, hanem néhol a természettudósok is hajlamosak a saját szempontrendszerükhöz igazítani bizonyos filozófiai, pszichológiai hagyományokból származó fogalmakat.

Terminológiai fosztogatás

A tudat tudománya olyan interdiszciplináris irányzat, amely a filozófia, a pszichológia, az idegtudomány, a fejlődépszichológia és más diszciplínák eredményeire épít.²⁴ Egy

²² J. J. Kocklemans: *A természettudományok ontológiájának alapproblémái*. Id. kiad. 126., 127.

²³ Kampis Gy.: *Az igazság pillanata helyett*. Id. kiad.

²⁴ S. Székely Attila szerint a XX. század végén új tudományág született, a tudat tudománya (science of consciousness), amely multidiszciplináris jelleget ölt. Ebben a szakmaközi dialógusban képviselteti magát az elmefilozófia, pszichológia, kognitív tudományok, humán genetika, kísérleti neurológia stb. Lásd: S. Székely Attila: *A tudat-biopszichológia alapvonala*. Appendix, Marosvásárhely, 2005. 15.

alapvető jellegzetességekre szeretnék rámutatni ebben a hibrid diskurzusban, melyet néhol, Paul Ricouer kifejezésével élve, „szemantikai anarchia” ural. Miközben a Sokal-kritika a posztmodern filozófusok nyelvi „visszaéléseit” vette célba, addig a tudat tudományaiban fordított a helyzet. A tudatelméletek képviselői bizonyos filozófiai hagyományokból származó fogalmakkal interpretálják a természettudományos eredményeiket. Shaun Gallagher és Dan Zahavi a terminológiai fosztogatás kifejezést használják annak érzékeltetésére, hogy bemutassák az elme tudományainak szemantikai zavarait. A tudatelméleteket gyakran különböző irányzatokkal rokonítják, mint például az introspekcionizmus, redukcionizmus, neurofenomenológia és a többi, de ez a kategorizálás igen szövevényessé válhat:

„A helyzetet bonyolítja a terminológiai fosztogatás robbanásszerűen terjedő gyakorlata. Ez abból áll, hogy az egyik elméletalkotó előáll egy kivételesen helytálló fogalommal egy adott jelenség vonatkozásában, és mire észreveszed, már más teoretikusok használják a kifejezést valami egészen másra.”²⁵

Ezt az észrevételt vezérfonalként használva nézzük meg, hogy a kvália és a fenomenális tudat fogalmai hogyan kerülnek bele az idegtudományra alapozott tudatmodellekbe.

Elöljáróban szögezzük le: a kvália és a fenomenális tudat fogalmai az analitikus elmefilozófia hagyományából erednek. Michael Tye a következőképpen világítja meg a kvália fogalmát:

„Az érzések és a tapasztalatok igen sokfélék. Például végigsimítok egy darab dörzspapírt, büzt érzek, erős fájdalom nyilall az ujjamba, azt hiszem, csillagokat látok, heves dühroham lesz úrrá rajtam. Valamennyi esetben egy jól körülhatárolható, szubjektív jelleggel bíró, mentális állapot alanya vagyok.”²⁶

Ambrus Gergely pedig rámutat a fenomenális tudat és a kognitív tudatosság közötti különbségre. A kognitív tudatosság a mentális állapotok kognitív hozzáférésére utal. Olyan tudattartalmakról van itt szó, amelyek hatást gyakorolnak döntéseinkre.²⁷ A kognitív tudatossággal szemben a fenomenális tudat kevésbé tisztázott fogalom. Tim Crane definíciója értelmében a fenomenális tudat a

„legtágabb értelemben vett tudatos tapasztalat. Egy élőlény fenomenális tapasztalattal rendelkezik, ha van valami olyan, hogy az illető élőlénynek

²⁵ Shaun Gallagher–Dan Zahavi: *A fenomenológiai elme* (Váradai Péter fordítása). Lélekben Otthon, Bp., 2008. 13.

²⁶ Michael Tye: *Qualia* (Polgárdi Ákos fordítása). Vulgo, 2004/2. 236.

²⁷ Ambrus Gergely: *A tudat metafizikája*. Gondolat, Bp., 2007. 13-14.

lenni valamilyen. Egy elméleti állapot fenomenálisan tudatos, ha valamilyen abban a bizonyos állapotban lenni.”²⁸

A fenomenális tudat a kváliákhoz hasonlóan mindig egy tapasztaló szubjektumhoz kötődik; privát tapasztalat. Legegyszerűbben talán úgy érzékeltethető a kváliák és a fenomenális tudat közötti viszony, ha a fenomenális tudatot a kváliák halmazának tekintjük, melyből előbukkan a valamilyennek lenni tapasztalat. Első személyű nézőpontból teljesen más denevérek lenni, mint embernek lenni, a denevér és az ember fenomenális tudatossága között ezért perspektivikus szakadék tátong.²⁹ A fenomenális tudat ugyanakkor egy mélyebb filozófiai rejtélyre is utal, arra, hogy vajon miért is bukkan fel a tudat és a kvália bizonyos fizikai, biológiai folyamatokból? Az alábbiakban nézzük meg, hogy erre a filozófiai kérdésre vajon milyen válaszokat tud adni két – az agykutatás eredményeire alapozott – tudatmodell?

Christof Koch és Gerald Edelman a kísérletes tudatkutatás két jeles képviselője. Mindketten a tudat naturalizálásának hívei, azaz a tudatjelenségeket igyekeznek természeti folyamatokkal, pontosabban agyi folyamatokkal megmagyarázni. Érdeklődésük azonban túlterjed az idegtudomány szakmaspecifikus problémáin, és szeretnének tudományos magyarázatot adni a kvália és a fenomenális tudat problémáira is. Vajon hogyan keletkeznek a kváliák a komplex agyi folyamatokból? E kérdés megválaszolása közben arra kényszerülnek, hogy operacionalizálják a kvália és a fenomenális tudat fogalmait. Koch kutatásai a tudat ún. neurális korrelátumaira fókuszálnak. A megfigyelések szerint a vizuális tudat neurális korrelátumát a ventrális vizuális pályán kell keresnünk, mely a prefrontális és a parietális lebeny bizonyos területeivel áll interaktív kapcsolatban.³⁰ Koch előfeltevése szerint ha a vizuális rendszer vizsgálatát kiterjesztjük a többi érzékelési modalitásra, akkor rábukkanunk azokra az általános neurális eseményekre, amelyek előidézik a privát érzetminőségeket, a kváliákat. Tehát a kvália kifejezést tág értelemben használja: a tapasztalatok introspekción révén hozzáférhető, szubjektív aspektusaira gondol. Módszertani okokból kifolyólag mégis kénytelen leszűkíteni a kvália jelentését a vizuális tapasztalatokra. Koch nem olyan filozófiai kérdésekre keres választ, hogy vajon tévedhetetlenül hozzáférünk-e a kváliáinkhoz, vagy hogy minden mentális állapotot kváliának tekinthetünk-e? Az a filozófiai probléma is hidegen hagyja, hogy az ideaelmélet hagyományai értelmében az érzéki tapasztalatok privátak és kimondhatatlanok. Annak érdekében, hogy a kváliákat egyfajta céltulajdonságnak tekinthesse, egy nagyon leszűkített „neurobiológiai jelentéssel” ruházza fel őket. Röviden: a kvália – például egy piros színtapasztalat – bizonyos agyi területek aktivitásmintázata. De ezektől a korrelációktól eltekintve a filozófiai kérdés, hogy „a kvália miért érződik úgy, ahogy érződik – rejtély marad”.³¹

²⁸ Tim Crane: *The Mechanical Mind*. Routledge, London–New York, 2003. ² 235–236.

²⁹ Thomas Nagel: *What Is It Like to Be a Bat?* The Philosophical Review. 1974/4. 435–450. Magyarul: T. Nagel: *Milyen lehet denevéreknek lenni?* (Sutyák Tibor fordítása). Vulgo, 2004/2.

³⁰ Geraint Rees et al.: *Neural Correlates of Consciousness in Humans*. Nature Reviews Neuroscience, 2002/4. 261–270.

³¹ Christof Koch: *The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach*. Roberts & Company Publishers, Colorado, 2004. 310.

Még ha el is fogadjuk, hogy a korrelációs kutatások a kváliák szubsztrátumát térképezik fel, akkor is úgy tűnik, hogy a filozófusoktól átvett kvália és tudat fogalmai csupán stilisztikai díszként funkcionálnak egy komplex neurobiológiai kutatási programban, mely teljesen érthető marad e fogalmak használata nélkül is.

Gerald Edelman tudatmodellje is hasonló gondokkal küzd. Hiányoznak azok az igazoló érvek, amelyek alapján beláthatnánk, hogy igenis érdemes a fenomenális tudat vagy a kvália fogalmát használni a kognitív pszichológia és az idegtudomány már bevett fogalmai helyett, mint például a perceptuális kategorizáció vagy a Gestalt stb. Edelman többnyire az ún. thalamokortikális rendszerben fedezi fel a tudat neurális korrelátumát. A thalamus és a kéreg között számtalan oda-visszacsatoló pályát figyelhetünk meg, melyeket szakszóval rekurrens kapcsolatoknak hívnak. Ezek a szövevényes kapcsolatok, illetve a közvetítésükkel zajló neurális aktivitások egy globális agyi jelenséghez vezetnek. A thalamokortikális rendszer és az agykéreg rekurrens hálózatai képezik a dinamikus magot, melynek feladata az információ integrációja. Edelman szerint a dinamikus mag aktivitása áll a kváliák hátterében. Egyszerűen fogalmazva a dinamikus mag állapotváltozásai felelősek az egységes fenomenológiai tapasztalatokért, melyek nem redukálhatóak elemi funkcionális modulok működéseire; pontosabban a dinamikus mag úgy szervezi össze a különféle modulokat – percepciók, memória, értékelő rendszerek, érzelmek –, hogy az egész több lesz a részek összegénél. Azért nincs „vérnyomás-” vagy „homeosztázis-kváliám”, mert ezek a funkcionális egységek – illetve agyterületek – éppen nem részei a dinamikus mag aktivitásmezejének. A kvália Edelman esetében is egy neurális mechanizmusra redukálódik. Ugyanakkor, ha visszakanyarodunk a primér filozófiai jelentésekhez, akkor azt látjuk, hogy Edelman a kvália és a fenomenális tudat fogalmát szinonimaként használja. A kvália már nemcsak egy specifikus érzetminőség, hanem az egész fenomenális tapasztalat, melybe beletartozik a tér, az idő és a saját test tapasztalata is.³² Koch viszonylag önkritikus a kváliák keletkezésével kapcsolatban, hiszen bevallja, hogy fogalma sincs arról, hogy bizonyos neurális aktivitást miért követ egy bizonyos szubjektív szinttapasztalat, egy privát élmény. Edelman merészebb következtetésekbe bocsátkozik, és úgy véli, hogy a thalamokortikális rendszer strukturális és funkcionális jellemzői, illetve a dinamikus mag aktivitása eredményezi a privát kváliákat. A dinamikus mag az az aktivitás, ami választ ad arra a filozófiai kérdésre is, hogy miért teljesen eltérő szubjektív tapasztalat denevérnek és embernek lenni. Edelman úgy gondolja, hogy e mechanizmus felfedezésével a fenomenális tudatosság rejtélyét is megoldotta. És ez az a pont, ahol összekeveri a természettudomány „Hogyan?” kérdéseit a filozófia „Miért?” kérdéseivel. Ugyanis az agnosztikus filozófusok (például Thomas Nagel vagy David Chalmers) továbbra is feltehetik provokatív kérdésüket: vajon a dinamikus mag aktivitásából, „az információfeldolgozás gépezetének zakatolásából” miért bukkan elő a fenomenális tapasztalat? Itt pedig a tudattudomány szakmaközi diskurzusának neuralgikus pontjához érkeztünk, hiszen – filozófiai szempontból – a kísérletes tudatkutatás értelmét is megkérdőjelezhetjük. Röviden tehát

³² Gerald M. Edelman–Giulio Tononi: *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*. Basic Books, USA, 2000. 167.

arról van szó, hogy a fenomenális tudat filozófiai kérdését megfogalmazó filozófusok és a tudat rejtélyét kutató természettudósok elbeszélnek egymás mellett, nem ugyanazt értik a kvália és a fenomenális tudat fogalmain. Elmefilozófus és agykutató között kommunikációs zárlat alakul ki a fenti kérdések tekintetében. A fenti példák alapján úgy tűnik, hogy ezek a kommunikációs nehézségek a filozófiai fogalmak tudományos átértelmezésének következtében, a terminológiai fosztogatás miatt alakultak ki. Jelenleg még nincs olyan platform, ahol a filozófus és a természettudós közös konceptuális horizonton vitathatná meg a kvália és a fenomenális tudat kapcsán felmerülő kérdéseket.

Metaelmélet hiányában

Az előbbi fejezetben a kísérletes tudatkutatás két példáján keresztül nyomon követhettük, hogy olykor a természettudósok is hajlamosak „intellektuális imposztorként” viselkedni, sőt az agy–elme-kapcsolat kutatása olyan határterület, ahol rendkívül gazdag tárházát találjuk a filozófiai hagyományoknak és terminusoknak. Daniel Dennett felfigyelt az interdiszciplináris kutatás efféle zűrzavarára, és amellett érvelt, hogy a fenomenális tudat és a kvália fogalmai csupán félrevezetik az idegtudományt vagy éppen a mesterséges intelligencia kutatásokat. Véleménye szerint önellentmondásos a tudat tudományának programja, sőt egyenesen utópikus elképzelés, egy megvalósíthatatlan álom.³³ Sokal és Bricmont Lyotard-ral szemben amellett érveltek, hogy a természettudomány működésében nem következett be posztmodern fordulat, a posztmodern tudomány koncepciója elnagyolt, félreértéseken, szakmai inkompetencián nyugszik. A tudat tudományának paradoxonai kapcsán viszont felmerül a kérdés, hogy ez az irányzat vajon nem meríti-e ki Lyotard posztmodern tudománnyal szemben támasztott kritériumait? Christof Koch és Gerald Edelman naturalista programjai azt a célt tűzték ki, hogy az idegtudomány eszközeivel magyarázzák meg a privát érzetminőségek, a kváliák keletkezését. Az objektíváló természettudományos gyakorlat számára azonban a megfigyelhető és tényszerű adatok döntő fontosságúak. Ebből következően felettébb problematikus privát, első személyű adatokról beszélni (mint ahogy azt például David Chalmers teszi 2004-ben írt cikkében³⁴), hiszen egy tapasztalat agyi korrelációjának megállapításához valamilyen – konszenzuális, interszubjektív – viselkedési vagy verbális jelzés szükséges. Vegyük például a fantomfájdalom esetét.³⁵ Vilayanur S. Ramachandran neuropszichiátriai kísérleteiben a páciensek részletesen beszámolnak a fantomvégtag helyzetéről (tudják-e mozgatni, merevnek érzik-e stb.) vagy a fantomfájdalom intenzitásáról. A további kutatások is a verbális beszá-

³³ Daniel C. Dennett: *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. The MIT Press, 2005.

³⁴ David J. Chalmers: *How Can We Construct a Science of Consciousness?* In: Michael Gazzaniga (ed.): *The Cognitive Neurosciences III*. The MIT Press, 2004. 1111-1121.; D. J. Chalmers: *Szemközt a tudat problémájával* (Sutyák Tibor fordítása). Vulgo. 2004/2. 14-36.

³⁵ Vilayanur S. Ramachandran–Sandra Blakeslee: *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*. HarperCollins Publishers, USA, 1999.

molókra és a viselkedési mintázatokra hagyatkoznak, ugyanakkor Ramachandran mégis realista a „fájdalom-kvália” és egyéb érzetminőségek tekintetében.

Sőt, nemcsak kutatómódszertani szempontokból gondolkozhatunk el a fenomenális nyelv használatának problémáin, hanem filozófiai szempontból is. Ludwig Wittgenstein szerint teljesen irreleváns, hogy realista vagy antirealista álláspontot képviselünk a privát érzetek kapcsán. Wittgenstein privát nyelvekkel szembeni kritikái kiterjeszthetők a kísérletes tudatkutatás kvália-fogalmaira is, hiszen a kváliák esetén is a szubjektív fenomenális karakter magyarázata lenne a cél. Wittgenstein egyik példája szerint képzeljük el, hogy mindannyian rendelkezünk egy skatulyával, melyben bogarak vannak.³⁶ Tegyük fel, hogy a bogarak fájdalmaink szimbólumai. A privát nyelvek esetén az a probléma, hogy habár mindenki tudja saját példájából kifolyólag, hogy „milyen is a bogár”, a másik személy skatulyájába képtelenek vagyunk bepillantani, sőt az is lehetséges, hogy valami más van a másik skatulyában. Wittgenstein szerint a „bogarak”, illetve a privát érzetek vagy a kváliák nem tartoznak a nyelvjátékhoz, kieshetnek belőle. Wittgenstein se nem realista, se nem antirealista, hanem a fenomenális nyelv „játékszabályait” vizsgálva arra a konklúzióra jut, hogy értelmetlen kérdés a kváliák létéről vagy nemlétéről folytatott vita.

Fentiek tükrében a tudattudomány idegtudományra alapozott programjainak érdemes elgondolkozniuk a fenomenális állapotok és a fenomenális nyelv heurisztikus értékéről. Koch például bevallja, hogy a tapasztalatok fenomenális karaktere megmagyarázatlan marad, Edelmannel pedig nem világos, hogy a dinamikus mag aktivitása miért eredményez szubjektív, privát tapasztalatokat. Tegyük fel, hogy egy kísérlet során megváltoztatjuk egy alany dinamikus magjának aktivitását, s ezután észrevesszük, hogy az alany lehunyja szemét, teste ellazul, kérdéseinkre nem reagál, sőt EEG mintázatainak fényében megállapítjuk, hogy elvesztette eszméletét, esetleg elaludt. De ha e megfigyeléseken túl olyan hipotéziseket is alkotunk, hogy az alany már nem tapasztal privát kváliákat, vagy éppen elenyészett fenomenális tudatossága, akkor már egy egész filozófiai hagyomány segítségével interpretáljuk ugyanazokat a megfigyeléseket. Arra szeretnék rámutatni, hogy az agy–elme-kapcsolat esetében igen változatos interpretációk láthatnak napvilágot. Ádám György fiziológiai perspektívából is úgy gondolja, hogy egyszerűen még nem áll rendelkezésünkre olyan mennyiségű ismeretanyag, amely alapján választhatnánk például a sejtszintű redukcionizmus vagy az emergentizmus között.³⁷ A tudattudomány programja például a kísérleti fizikával szemben olyan sajátosságokat mutat, amelyek talán beleilleszkednek Lyotard posztmodern tudománykonceptiójába. A tudat kísérletes megközelítésében nincs konszenzuális módszer (fentebb csak két példát vettünk szemügyre, de a hipotézisek gyorsan gyarapodnak, az agykutatás eredményei exponenciálisan növekednek). Metanyelv híján a kísérletes tudatkutatás inkább differenciál és nem „a stabil rendszer modellje”. Sőt megkockáztatjuk a kijelentést, hogy a tudat tudománya önmagában paradox vállalkozás, hiszen nemcsak arról van szó, hogy a kísérleti megfigyeléseket

³⁶ Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások* (Neumer Katalin fordítása). Atlantisz, Bp., 1998. 293. §

³⁷ Ádám György: *A rejtőzködő elme*. Vince, Bp., 2004.

összehangoljuk a semleges fenomenológiai beszámolókkal; tapasztalataink leírásai többféle formát ölthetnek magukra filozófiai, metafizikai prekonceptióink függvényében.

Az előző fejtegetésekből azonban nem feltétlenül következik pesszimista konklúzió. Ádám György már 1976-ban kifejtette, hogy az idegélettan és a pszichológiai, filozófiai diszciplínák termékeny hatással lehetnek egymásra.³⁸ Mindemellett Ádám arra is rámutat, hogy a határterületek eredményeinek értelmezése korántsem egyszerű feladat, hiszen nincs olyan közös nyelv, amelyben a különböző természettudományok osztoznának, a humán- és a természettudományok között pedig még nagyobb a magyarázati szakadék. Egyelőre a közeljövő kihívása lesz, hogy a kutatók kidolgozzák a fenomenális tudat és a kvália fogalmainak konszenzuson alapuló, operacionalizált verzióit, és rámutassanak a fenomenális nyelv heurisztikus értékére. A jelenlegi helyzet legjobb diagnózisát talán Shaun Gallagher állította fel a „terminológiai fosztogatás” kifejezéssel. Nagyon valószínű, hogy a fenti két fogalom szemantikai változásokon fog átesni, hiszen a privativitás vagy a fenomenális karakter olyan komponensei e fogalmak jelentésének, melyekkel nem igazán tud mit kezdeni a tudat tudománya, amennyiben egzakt természettudomány kimunkálása a cél.

Az 1990-es évek végén kirobbant Sokal-botrány ismét ráirányította a figyelmet a természettudományok és a humán tudományok közötti szakadéokra. Thomas Metzinger szerint a tudat tudománya megpróbálkozik a lehetetlennel, hiszen a tudatjelenségek naturalizálása egy olyan program lehet, ahol felélénkülhet a két kultúra közötti párbeszéd.³⁹ A kilátások egyelőre nem túl kedvezőek, hiszen metanyelv vagy paradigmaváltás helyett egyelőre versengő elmemodelleket találunk, melyek hibrid fogalomhasználatában elmosódnak a filozófiai és a tudományos kérdések közötti határvonalak. Sokal és Bricmont – igen reflektálatlanul – úgy tekintenek a radikális posztmodern gondolkodókra, mint akiknek „megártott” a filozófia nyelvi fordulata, mint akik megrészegülnek a nyelvtől, és akik miatt ideje lenne figyelmünket az objektív tények felé fordítani. De vajon hogyan vélekedne Alan Sokal és Jean Bricmont a tudat tudományának esélyeiről? Mivel természettudósként elfogadják a magyarázati szintek többszörösségét, a különböző tudományterületek módszertani, fogalmi függetlenségét, ezért a fenti terminológiai fosztogatás fényében nagyon valószínű, hogy kétségeket támasztanak a kvália vagy a fenomenális tudat naturalizálhatóságával szemben. Sőt talán saját felháborodásukat félretéve egyetértenének Lyotard-al abban, hogy a tudat tudománya posztmodern program, posztmodern tudomány, legalábbis jelenlegi konszenzustól mentes állapotát tekintve.

³⁸ Ádám György: *Érzékelés, tudat, emlékezés biológusszemmel*. Gondolat, Bp., 1976.²

³⁹ Thomas Metzinger: *Introduction: Consciousness Research at the End of the Twentieth Century*. In: Uő. (ed.): *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Questions*. The MIT Press, 1999. 1-12.

A TUDOMÁNYOS SZUBKULTÚRÁK SZERKEZETE

„Az egyes szaktudományokat elválasztó falak, amelyeket a tudományos munkamegosztás emelt, akkor bonthatók le, ha annak tekintjük őket, amik: átmeneti félmegoldásoknak.”

(R. K. Merton)

„Az értelmetlen specializáció bizonyos körökben a valódi tudomány fémjelévé vált.”

(Aldous Huxley)

Bevezetés

Arra a kérdésre, hogy „Mi a tudomány?”, az átlagember látszólag könnyen választ tud adni: a fizika, kémia, biológia, esetleg tágabban a műszaki-, és élettudományok stb. tekinthetők „tudománynak” vagy tudományos diszciplínának. Tanulmányomban nem arra fogom keresni a választ, mi a tudomány vagy mi a tudomány lényege? Sokkal inkább a tudományfejlődés bizonyos jellegzetességeit veszem szemügyre. Ehhez főképp a Thomas S. Kuhn által kidolgozott *tudományos paradigmák* rendszerének koncepcióját, illetve a kuhni-feyerabendei *inkommenzurabilitás* fogalmát fogom felhasználni. E két fogalom tisztázását a dolgozat megfelelő pontjain végzem majd el. Gondolatmenetem törzsét három fő rész adja: elsőként röviden a tudományos közösségek megjelenésére reflektálok, illetve bemutatom, mennyire alapvető e közösségek szerepe a modern tudományban; a második részben – Kuhn írásai és néhány Kuhn-interpretáció segítségével – pedig felvázolom, hogy hogyan jelent meg a paradigma, illetve az inkommenzurabilitás problémája a XX. századi tudományos gondolkodásban. Végül a harmadik részben igyekszem megmutatni ezen elvek működését a kortárs tudományos „helyzet” egy szeletének, konkrétan az élettudományok (és azon belül a modern molekuláris immunológia) kritikus metodológiai elemzése segítségével. Reményeim szerint világossá válik majd, hogy a késői Kuhn¹ „lokális paradigmái” mai korunk tudományának tényleges részét képezik, és dinamizmusuk

¹ Itt természetesen *A tudományos forradalmak szerkezete* (*The Structure of Scientific Revolutions*), és a „taxonómiai fordulat” utáni Kuhnra gondolok.

elképesztő méreteket öltött az elmúlt egy-két évtized alatt. A szakterületek mérhetetlen proliferációja és diszciplináris felaprózódása ennek a lendületnek csak az egyik aspektusa. A sebességszorzó miatt a helyi, kisebb paradigmaváltások olyan gyorsasággal történnek, hogy a szaktudósok könnyedén – akár egyik hónapról a másikra – saját speciális területük tudománytörténetévé válhatnak, elvesztve az intellektuális kapcsolatot a folyamatosan zajló „mainstream” kutatásokkal.

Egyedül vagy együtt? Az antik természetfilozófusok és a tudományos közösségek „nagy családja”

A tudományfilozófia egyik kulcsproblémája annak megértése, hogyan képesek a tudósok a természet titkainak feltárására olyan eszközökkel, mint az elméletalkotás, kísérletek, megfigyelés. Ezek az eszközök alapvető különbséget mutatnak az antik és a modern világban. Míg az arisztotelészi módszert követő természetfilozófusok alapvetően *egyedül* dolgoztak, és nem avatkoztak bele a természet törvényeibe, csupán *megfigyelték* azokat, addig a modern tudomány tudósai *közösségeket* alkotnak és – a baconi hagyományt követve – kísérletes módszerük magába kódoltan tartalmazza a vizsgált természeti folyamatokba való *beavatkozást*. A tanulmány szempontjából az utóbbi jellemző a fontosabb: a kuhni paradigma-fogalom értelmében a tudományos közösségek a modern tudomány fundamentumai. De milyen közösségekről van szó? Kuhn-nál a *tudományos közösség* úgy jelenik meg, mint egy olyan csoport, amely az adott paradigmát egyfajta „hagyományként” tiszteli. A tudományos közösség valamely szak vagy szakterület művelőiből áll. Ezek a szakemberek azonos (vagy csaknem azonos) alapképzésben részesülnek, ugyanazokat a szaklapokat, kézikönyveket forgatják, és alkalmazott metodológiájuk is (esetleges apróbb eltérésekkel) megegyezik. A csoporton belüli kiváló kommunikáció és a fenti jellegzetességek miatt a közösséget nyugodtan tekinthetjük egy közös célért harcoló csoportnak. Viszont nem egyértelmű a csoportosítás, ha figyelembe vesszük a specializálódó kisebb csoportok jelenlétét is. Ebben az esetben egy komplex felépítésű konglomerátumot kapunk, melyet Kuhn alapvetően három fő részre osztott. A legfelső szint a minden tudóst magában foglaló összes természettudósok köre. Ez alatti szint az egyes nagy tudományágak képviselői alkotta közösségek (fizikusok, kémikusok, biológusok stb.). A harmadik szint pedig a fő szakmai alcsoportok köre (részecskefizikusok, biokémikusok, botanikusok stb.). Ezek alatt még egy kicsi, rendszerint kevesebb, mint száz főből álló kisebb közösséget is megemlít Kuhn. Ezek a még „nem regisztrált”, formálódó területek képviselői (pl. fehérje-bioinformatikusok stb.).² Mint azt később látni fogjuk, korunk élettudományos paradigmáján belül hatalmas szerepet kapnak ezek a kis al-

² „Ebben az értelemben természetesen különböző szintű közösségek léteznek. A legátfogóbb az összes természettudósok közössége. Nem sokkal alacsonyabb szinten helyezkednek el a fő tudományágakkal foglalkozók közösségei (...) E nagy csoportok esetében – a határterületeket kivéve – könnyű megállapítani, ki tartozik hozzájuk, és ki nem. Rendszerint bőven elegendő, ha tudjuk, hogy mely témából szereztek legmagasabb tudományos fokozatukat, mely tudományos testületek tagjai, és mely szakfolyóiratokat olvassák. (...) A munkánkban felvázolt kép szerint ilyenfajta közösségek hozzák létre

csoportok, hiszen a helyi paradigmaváltások „vihará” éppen e csoportok erőteljes aktivitása hozza létre. A kuhni felosztást mindenképpen indokoltnak és helytállónak tartom, ezért a továbbiakban is hivatkozom rá a tanulmány további részeiben.

Kuhn előtt a tudomány fejlődéséről vallott elképzelések egyfajta időbeli linearitást, kumulatív jelleget tükröztek. E felfogás szerint a régi idők homályában a számtalan sikertelen próbálkozás után előbb lassan, majd végül egyre gyorsabban felhalmozódott a tudás, ami aztán – egy bizonyos pont után – a tudomány megjelenéséhez vezetett. Kuhn azonban itt meghúz egy éles választóvonalat.³ A régi tudományra az jellemző, hogy művelői mind-mind hosszas, magányos megfigyelések, elmélkedések után kidolgozzák saját rendszerüket. Ezek az egyes rendszerek azonban – a megfelelő standardok híján – nem vezetnek komolyabb haladáshoz; a tudósok erejét felaprózza, hogy egymás metodológiáját, teóriáit kritizálják, a sajátjaikat pedig megpróbálják elfogadtatni. Így is jelentős eredményeket, elméleteket alkotnak, ezért Kuhn elisméri, hogy valóban *tudósokról* beszélhetünk. Mivel azonban erőfeszítéseik nem egyesülnek egy adott cél (vagy bizonyos célok) elérésnek érdekében, így tevékenységük még nem minősül tudománynak. Alapvető fontosságú tehát a szociális tényező, a bizonyos szabályszerűségeket mutató kollektív erőfeszítés. Attól a ponttól, hogy a tudósok kiépítik saját, közös *intézményrendszerüket* (akadémiák, egyetemek, szakmai társaságok, szakfolyóiratok stb.), illetve megállapodnak bizonyos elméletek, eredmények axiomatikus jellegében, megjelenik az *érett tudomány*. Az intézményrendszer megjelenésével megindul a módszeres, értékelési kritériumok kanonizálódásának folyamata.⁴ A dolgozat szempontjából még egy fontos jellemzőt kell itt megemlíteni: a tudományos „kiképzés” során a megfelelő kondicionálás biztosítja azt, hogy a tudós megállapítja, mivel szükséges foglalkoznia, mely értékek vezérfonala mentén haladhat, és milyen személyek tanácsait követheti. Mivel a tudós a környező világ megértésére törekszik, ezért annak egy (szakterületfüggő) részaspektusára koncentrál, továbbá állandóan „igazítja”, tökéletesíti elméleteit. Minden egyes eltérés – amely a jól bevált elméletekkel szemben bukkan fel, azok közé nem beilleszthető – korrekciót kíván meg mind teoretikus, mind metodológiai szinten. Ha ezt a korrekciót nem tudja végrehajtani a tudós, akkor hamarosan az adott szubkultúrán kívül „találja magát”.⁵ Ezen a ponton azonban nem léphetek tovább a *paradigma* fogalmának bevezetése nélkül.

és erősítik meg a tudományos ismereteket.” Thomas S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete* (Bíró Dániel fordítása). Gondolat, Bp., 1984. 235-236.

³ Laki János: *A tudományfejlődés pulzáló modellje*. In: Binzberger V.–Fehér M.–Zemplén G. (szerk.): *Kuhn és a relativizmus*. L'Harmattan, Bp., 2007. 173-174.

⁴ „Amikor Kuhn érett tudományról beszél, erről a konszenzuson alapuló, specifikus intézményrendszerben megtestesülő társadalmi képződményről, nem egyes természetfilozófusok mégoly zseniális, de elszigetelt teljesítményeinek összességéről beszél. Ebben az értelemben tekinti egyedülálló képződménynek a nyugati tudományt. (...) Társadalmi intézményként, szervezett tudástermelő üzemként működő tudomány csak Európában jött létre.” Uo.

⁵ T. S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Id. kiad. 115-118.

A paradigmák és az inkommenzurabilitás

Kuhn hagyományos tudományfelfogásának középpontjában a *paradigma* fogalma áll. Első megközelítésben a paradigma két fő komponensből tevődik össze: az egyik lényegében azon fundamentális, tudományos állítások halmaza, amelyet az adott tudományos közösség minden tagja – egy adott időben – elfogad; a másik komponens olyan tudományos problémák sorozata, melyeket a fenti állítások, elméleti alapvetések segítségével már megoldottak. Mindkét komponens megjelenik a paradigma intézményrendszerének fontos alkotóját képező kézikönyvekben, tankönyvekben. A paradigma azonban nem pusztán teória (vagy teóriák halmaza). Az adott paradigmát elfogadó tudósok nemcsak bizonyos tudományos állításokat fogadnak el kölcsönösen, hanem – különösen ugyanazon diszciplína képviselői – a fejlődést szolgáló további tervekkel, elvégzendő kísérletekkel, a még fennálló problémákkal és azok feltehető megoldási lépéseivel is egyetértenek. A paradigma tehát egyúttal egyfajta tudományos szemléletmód, a közös állítások, hitek, vélekedések, értékek sajátos konstellációja.⁶ Természetesen a tudományos kutatás egy – a fentebb említett „korai” – formája paradigmák nélkül is folyhat; ám Kuhn a paradigmák megjelenését mindenképp az érettség jelének tekinti a tudomány fejlődése során.⁷ Még egy fontos jellemzőt kell megemlíteni. Elsősorban az a feltétele annak, hogy egy elméletet (elmélet-csoportot) paradigmaként elfogadjanak, hogy meggyőzőbb legyen vetélytársainál. Ám nem szükséges magyarázatot adnia minden – az adott időpontban – felmerülő problémára (valójában ezt nem is teszi meg). A paradigma egyik fő feladata inkább abban áll, hogy szervezettséget, strukturáltságot ad a tudósközösségnek, lehetővé teszi a magasan összehangolt, organizált munkát. A *normál tudomány* („normal science”) a fenti paradigma szabta kereteken belül működik; a kutató a jelenségek racionális magyarázatát, leírását a paradigmán belül keresi. A tudós rendelkezik azokkal a mintákkal és metódusokkal, amelyek az adott paradigmát reprezentálják, ezért ezekkel az eszközökkel megpróbál hipotéziseket alkotni egy megfigyelt jelenségről. Ez a lehető legegyszerűbb – és legcélszerűbb – viselkedési mód annak érdekében, hogy a jelenséggel kapcsolatban új, racionális vélekedést alakítson ki. Ésszerű viselkedési módról beszélünk itt, hiszen ha a kutatást magát a paradigma minősíti, akkor még célszerűbb a paradigmán belül elfogadott nézetekből kiindulni, valamint azokra a metodológiai megfontolásokra támaszkodni, amelyek – a paradigma kritériumai alapján – már korábban is racionálisnak minősültek. Ha a normál tudomány kutatója olyan problémával – *anomáliával* – találkozik, amely nem megoldható az adott paradigma keretein belül, akkor egyszerűen félreteszi azt, és más (a paradigmán belül) megoldható problémák után néz. Egy bizonyos szint után azonban a felmerülő anomáliák megoldása „sürgetővé válik”; a kutató ekkor már nem korlátozza vélekedéseit a paradigma határai kiszabta tartományon belülre; az a tudós, aki megteszi ezt a lépést, a *rendkívüli tudomány* („revolutionary science”) emberévé válik.⁸ Ekkor a tudós nem tesz

⁶ S. Okasha: *Philosophy of Science – A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2002. 81.

⁷ T. S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Id. kiad. 31.

⁸ I. m. 99-107.

mást, csupán annyit, hogy ha nem talál racionális értelmezést a paradigmán belül, akkor máshol keresi azt. Ezzel eljutottunk a *paradigmaváltás* fogalmához. A folyamat természetesen nem azonnali és nem irracionális választás eredménye (hiszen abból a szempontból mindenképpen ésszerű cselekedetről van szó, hogy az elmozdulás *szándéka* egy irracionálissá vált keretrendszerből egy lehetséges racionális keretrendszer irányába történik). Valójában a tudósok egészen addig ragaszkodnak az eredeti paradigmához, „ameddig súlyos anomáliákba nem ütköznek, melyek azután a változtatás racionális indokaiként szolgálnak”.⁹ A paradigmaváltást megelőző időszakban a normál tudomány fokozatosan lelassul, majd megáll, és az eredeti (régi) paradigmával szemben számos új paradigma-alternatíva jelenik meg. Végül ezek közül a legmeggyőzőbb marad fenn új paradigmaként. A teljes paradigmaváltáshoz – Kuhn szerint – általában egy egész generációs váltás szükséges (időbe telik, míg például a régi rendszer hívei „kiöregednek” a tudományos közösségből). A paradigmaváltás lényegi esszenciája tehát a *váltás* egy régi paradigmából egy új paradigmába.¹⁰ Ahogy később látni fogjuk, a váltás sebessége – manapság – jelentősen felgyorsult.¹¹

Az átmenet azonban egy régi paradigmából az újba, mely egy teljesen új tudományos tradíciót formál majd, egyáltalán nem összegző folyamat, *id est* nem érhető el a régi paradigma módosításával, átszerkesztésével. Jellemző, hogy a két paradigma problémái között nagy lehet a hasonlóság, ám a megoldási kísérletek, következtetési módok nagymértékben különbözőek. A váltás után a szakemberek egészen máshogy látják a rendszerüket; mások a metódusok, mások a célok. Kuhn a „*Gestalt-switch*” pszichológiai jelenségével szemlélteti a szituációt.¹² Ezen a ponton azonban lényeges látnunk, hogy – a váltás kontextusában szemlélve – a régi és az új paradigmák között *teljes összemérhetetlenség* áll fenn. Annyira különbözőek, hogy lehetetlen őket bármilyen formában összemérni.¹³ Ezt a viszonyt nevezi Kuhn *inkommenzurabilitásnak*. A probléma megjelenik mind Kuhnnál, mind Feyerabendnél.¹⁴ Feyerabend az inkommenzurabilitás hátterében szintén a kognitív sémák megváltozását látja (a kuhni aspektusváltáshoz hasonlóan): az eltérő észleletek következtében megjelenő új fogalmi

⁹ Laki J.: *A tudományfejlődés pulzáló modellje*. Id. kiad. 169.

¹⁰ T. S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Id. kiad. 126.

¹¹ Az általam bemutatott példák esetében ez a váltás néha egy évet sem vesz igénybe; a *generációk* helyett korunkban néhol *hónapok* kérdése csupán a dolog...

¹² „Egy jó szemű történész, azt vizsgálva, hogy a paradigma megváltozásával miként fordul új irányba egy-egy tudomány, így jellemezte ezt a folyamatot: 'a másik végén fogják meg a dolgot', s ez azzal jár, hogy 'ugyanazzal az adathalmazmal dolgoznak, mint azelőtt, de új viszonyrendszerbe helyezik az adatokat, más lesz a tények elrendezése'. Mások is fölfigyelték a tudomány fejlődésének erre a vonására, és föl hívták a figyelmet arra, hogy hasonlít a látási élmény megváltozására: a papíron lévő vonalak hol madárnak látszanak, hol meg antilopnak.” T. S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Id. kiad. 120.

¹³ Szemantikai értelemben mondhatjuk úgy is: nincs olyan *közös nyelv*, melyre a két paradigma *egyaránt* lefordítható lenne.

¹⁴ Gyakorlatilag egy időben, egyszerre kezdik el a terminus használatát. Kuhn 1962-es *The Structure of Scientific Revolutions* és Feyerabend szintén 1962-es *Explanation, Reduction and Empiricism* munkáiban egyaránt felbukkan az *összemérhetetlenség* fogalma „abban az értelemben, amiről itt szó van”. Vö. Fehér Márta: *A tudományfejlődés kérdőjelei*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1983. 36.

összefüggések lehetetlenné teszik a korábbi viszonyok kritikai vizsgálatát. Ezek alapján

„föl kell készülnünk arra, hogy minden ábrázolásmódnak, sőt a legjobb szabályoknak is megvannak a határai, hogy vannak viszonyok, melyeket ábrázolásmódjaink és szabályaink aligha képesek kifejezni tulajdon alapvető struktúrájuk tetemes megváltozása nélkül, hogy tehát vannak viszonyok, amelyek ennél fogva nem egyszerűen csak *nincsenek*, hanem a szóban forgó ábrázolásmód használói számára egyenesen *elképzelhetetlenek*. Márpedig semmiféle kritikai vita nem teremtheti meg a nemlévőt, és nem teheti fölfoghatóvá az elképzelhetetlent.”¹⁵

A különböző paradigmákat magukénak valló tudósok tehát különböző világokban élnek, mivel az eltérő paradigmák más-más dolgokat mondanak el a világról, teljesen máshogy magyarázzák a megfigyelt objektumok (tágabban: a „létezők”) viselkedését. A paradigmák ráadásul – az előzőekben már említett metodológiai és konceptuális meghatározó szerepükön kívül – a kutatók *észlelését* is befolyásolják, így egy váltás szükségszerűen *perceptuális változásokhoz* is vezet. Kuhn szerint nem az egyedi adatok újrainterpretálásáról van itt szó; főképpen azért nem, mert az adatok nem tekinthetők „szilárdnak”, azok begyűjtéséhez más paradigmákban más mérési módszereket használnak.¹⁶ Mások a módszerek, de vajon más-e a kutató érzékelési módja? Vajon létezik-e változatlan érzéki tapasztalat, vagy ez is az adott paradigma befolyása alatt áll? Ahogyan azt néhány sorral fentebb láthattuk, Kuhn ez utóbbi mellett teszi le voksát.¹⁷ A fentiek eredményeképpen a különböző paradigmákon belül zajló normál tudományos tevékenység és ezek eredményei szintén összemérhetetlenek

¹⁵ Paul Feyerabend: *A módszer ellen* (Mesterházi Miklós és Miklós Tamás fordítása). Atlantisz, Bp., 2002. 379.

¹⁶ „Valóban mást láttak, mikor ugyanazt nézték? Van-e jogunk azt állítani, hogy bizonyos értelemben különböző világokban folytatták kutatásaikat? (...) Bizonyára sok olvasónk úgy gondolja, hogy a paradigma megváltozásakor csak annyi történik, hogy a tudós másként értelmez bizonyos megfigyeléseket, magukat a megfigyeléseket azonban egyszer s mindenkorra meghatározza a környezetnek és érzékszerveinek a természete. E felfogás szerint Priestley is, Lavoisier is oxigént látott, csak éppen másképp értelmezték megfigyeléseiket; Arisztotelész is, Galilei is ingát látott, csak másként értelmezték azt, amit mindketten láttak.” T. S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Id. kiad. 164.

¹⁷ „Ám az érzéki tapasztalat tényleg változatlan és semleges? És az elméletek csak objektív adatok emberi értelmezései? A nyugati filozófiában az elmúlt háromszáz évben szinte egyeduralkodó ismeretelméleti fölfogás szerint haladéktalan és egyértelmű igennel kell válaszolni ezekre a kérdésekre. Más kidolgozott alternatíva híján lehetetlennek tartom, hogy teljesen föladjuk ezt az álláspontot. Ez a felfogás viszont nem tesz megfelelően eleget feladatának, és *reménytelennek találom azokat a kísérleteket, amelyek egy semleges megfigyelés-nyelv bevezetésével igyekeznek újra alkalmassá tenni erre*. A tudományos laboratóriumban végzett műveletek és mérések eredménye *nem a tapasztalatilag 'adott', hanem a 'nehezen összegyűjtött'*. (...) Ami a tiszta megfigyelés-nyelvet illeti, egyszer talán sikerül illet létrehozni. Mindenesetre Descartes után háromszáz évvel minden ehhez fűződő reményünk még mindig kizárólag az érzékelés és gondolkodás egy bizonyos, meghatározott elméletére épül. A modern lélektani kísérletek pedig gyors egymásutánban tárnak fel olyan jelenségeket, amelyekkel ez az elmélet alig boldogulhat. A kacsanyúl kísérlet azt mutatja, hogy két ember ugyanazon hártyaingerek alapján mást láthat; a fordítólencsével végzett kísérletekből pedig az derül ki, hogy két ember különböző ideg-

egymással, „mert nincs olyan „harmadik”, „felsőbb” instancia, amelyhez összehasonlításért és döntésért folyamodhatnánk”.¹⁸ Két különböző paradigmában zajló normál tudományos tevékenység tehát mind *metodológiai*lag, mind *konceptuális*an és *perceptuális*an is különbözik, és hiányzik a „közös alap”, azaz a közös, független és semleges empirikus bázis, melyre mindkettő vonatkoztatható lenne; így a két paradigma összemérhetetlen, inkommenzurábilis.¹⁹ E tényezők miatt az egyes paradigmák *értékelése* szintén problematikus, hiszen a racionális értékelés kritériumai szintén egy adott paradigmán belül értelmezhetőek. Nincs tehát olyan objektív mérce, amelynek segítségével az egyik paradigmát „jobbna”, „igazabbnak”, „fejlettebbnek” mondhatnánk. Kuhn felfogása szerint emiatt nem létezik folytonos, kumulatív fejlődési sor; az egymást követő paradigmák – ésszerű megfontolások alapján – nem rendezhetőek el egyetlen lineáris fejlődési vonal mentén. A tudomány *változásai* során a fejlődés illúzióját az kelti, hogy „az új paradigma alapján tevékenykedő tudósok *újraértelmezik*, saját fogalmi rendszerükbe ültetik át a megelőző paradigmá(k)ban született eredményeket, s a tudomány múltját, a paradigmaváltás előtti korszako(ka)t a *saját magukhoz vezető út* szakaszainak tekintik”.²⁰ A paradigmaváltás koncepciója tehát nem mutatja a tudás felhalmozódásának jeleit (legfeljebb csak egy adott paradigmán belül beszélhetünk kumulatív tudásszerzésről). Az egyes paradigmák időbeli láncolatát nem fűzi össze semmiféle filogenetikus viszony. Mindezek végül oda vezettek, hogy a tudomány racionalitása kétségbe vonhatóvá vált; a fentiek alapján ugyanis úgy tűnt, hiányoznak azok a logikailag, episztemológiai, metodológiai fontos kritériumok, amelyek alapvetően a tudomány kitüntettségét biztosítanák. Kuhnt a *Forradalmak* kiadása után sokan relativizmussal és irracionalizmussal vádolták. Jelen dolgozat azonban nem kíván foglalkozni a tudomány racionalitásának és a kuhni álláspont esetleges relativista voltának kérdésével.

Az észlelési összemérhetetlenség mellett egy további fontos problémát érdemes áttekintenünk: az inkommenzurábilitásnak mint *jelentésváltozásnak* a – tudományos szaknyelv terminusaiban való – felbukkanásáról van szó. A dolog nyelvfilozófiai aspektusa a „*meaning-variance* probléma”-ként jelenik meg Kuhnnál. A probléma lényege a következő: a paradigmaváltás után létrejövő perceptuális különbségek miatt a két paradigma (vagyis a régi és az új) képviselői más nyelvet beszélnek, pontosabban *máshogy használják a szavakat*.²¹ A különböző paradigmák tudósai *ugyanazokat a szavakat használva* is másról beszélnek, ami aztán a kommunikáció kisik-

hártyaingerek alapján ugyanazt láthatja.” T. S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Id. kiad. 170-172. (Kiemelések tőlem – Sz. A.)

¹⁸ Fehér M.: *A tudományfejlődés kérdőjelei*. Id. kiad. 37.

¹⁹ Ehhez teljes mértékben illeszkedik Feyerabend inkommenzurábilítás-felfogása, mely szerint két fogalom inkommenzurábilis, ha „nem alkalmazhatók egyszerre, és nem lehet logikai vagy észlelésbeli összefüggéseket teremteni közöttük.” P. Feyerabend: *A módszer ellen*. Id. kiad. 378.

²⁰ Fehér M.: *A tudományfejlődés kérdőjelei*. Id. kiad. 38.

²¹ „A két fél szükségképpen másképp lát bizonyos kísérleteket és megfigyeléseket, amelyeket mindkettő felhasznál. Mivel azonban e viták nyelve zömében azonos kifejezésekből áll, egyes kifejezéseket szükségképpen más módon vonatkoztatnak a természetre és így kommunikációjuk csak részleges lehet.” T. S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Id. kiad. 262.

lásához vezet.²² Az így kialakuló *konzeptuális különbségek* vezetnek aztán a nyelvi különbségek kialakulásához, pontosabban

„nyelvi különbségeket idéznek elő abban az értelemben, hogy az egymást követő elméletekben használt azonos kifejezések jelentése megváltozik (az 'empirikus' terminusoké is), s ez az, ami miatt a hagyományos logikai pozitívista és popperianus összehasonlítási és értékelési módszerek (az elméletek empirikus következmény osztályainak, illetve az általuk kizárt empirikus állítások osztályának, azaz 'empirikus tartalmuknak' az összevetése) használhatatlanná válnak, vagyis az elméletek inkommenzurábilisak”.²³

Kuhn és Feyerabend szerint egy tudományos nyelv terminusai nem az elmélettől függetlenül kapják meg jelentésüket; nem valamiféle neutrális, empirikus érzet-halmaz hozzájuk rendelése révén. A szaknyelv szavai csak egy *elmélet részeként* tesznek szert jelentésre, ráadásul az ebben az elméletben betöltött szerepük és *egymáshoz való viszonyaik* révén. Emiatt (*id est* a megváltozott viszonyok, funkcionális kapcsolatok stb. miatt) *teljesen különböző* lesz az eltérő elméletekben jelenlévő *azonos* terminusok jelentése.²⁴

A perzeptuális-tapasztalati és a konceptuális-nyelvi inkommenzurábilitás mellett Kuhnál megjelenik egy harmadik típus is: a tudományos módszerek változást követő *metodológiai* inkommenzurábilitása. Kuhn szerint nincs arról szó, hogy a tudomány története folyamán a tudósok ugyanannak a módszertani, értékelési rendszernek a folyamatos finomítását – esetleg kibővítését – végeznék. A paradigmák ugyanis – ahogy arról már szó esett – fundamentálisan meghatározzák, milyen módszereket lehet alkalmazni (egyáltalán: mely módszerek elfogadottak a közösség által), melyek tekinthetők *tudományosnak*. Ez mind magára a módszerre/módszerekre, mind pedig a módszer kimenetét képező *értékelési metódusokra* igaz. Az előbbi megállapítás a problémát kétféle irányba tereli. Egyrészt az egymást követő korok tudományos vizsgálómódszerei és kiértékelési módjai teljesen különbözőek, vagyis „a tudomány metodológiája” mint olyan nem létezik; másrészt – egy független, semleges, egységes normarendszer híján – az egyes paradigmák metodológiai összemérhetetlenek.²⁵ A

²² „Minden forradalomnak lényeges mozzanata, hogy megváltoznak egyes hasonlósági összefüggések. Korábban ugyanabba a csoportba sorolt tárgyak különböző csoportokba kerülnek, és megfordítva. Gondoljunk a Napra, a Holdra, a Marsra és a Földre Kopernikusz előtt és után; a szabadesésre, az ingára és a bolygómozgásra Galilei előtt és után; vagy a sókra, az elegyekre és a kénpor meg a vasreszelék keverékére Dalton előtt és után! Mivel a megváltozott csoportokban is jórészt ugyanazok a tárgyak szerepelnek, mint azelőtt, a csoportok neve rendszerint megmarad. Ennek ellenére egy részecsoport áthelyezése általában együtt jár a csoportok közötti összefüggések rendszerének gyökeres átrendeződésével.” I. m. 264-265.

²³ Fehér M.: *A tudományfejlődés kérdőjelei*. Id. kiad. 47.

²⁴ Például a „tömeg” Newton mechanikájában egészen mást jelent, mint a relativisztikus mechanikában.

²⁵ „Azaz nem létezik egy olyan meta-metodológia a különböző metodológiák értékelésére sem, ami az egyiket jobbnak vagy fejlettebbnek ítelné a másiknál.” Fehér M.: *A tudományfejlődés kérdőjelei*. Id. kiad. 54.

fentiekkel összefüggésben: az elméletek összemérhetősége *előfeltételezi* a jelentés-változatlanságot, ami viszont egyértelműen összekapcsolja a metodológiai inkommenzurabilitás problémáját a már felvázolt nyelvi-konceptuális inkommenzurabilitással.

A kuhni tudományfilozófia értelmében nem választhatunk racionálisan két paradigma között. Ha az új és a régi paradigmák összemérhetetlenek, akkor a tudományos forradalmakat nem tekinthetjük olyan történéseknek, amelyek a „rosszabb” elméleteket „jobb”-ra cserélik. Ez a már elmondottakból is következik: ahhoz, hogy egy elméletet „jobb”-nak vagy „rosszabb”-nak minősítsünk, feltételezni kell, hogy létezik egy közös értékelési rendszer, melyhez viszonyíthatjuk a kérdéses paradigmákat. Az ilyen közös normatívák létét pedig Kuhn egyértelműen tagadta. Az inkommenzurabilitás elmélete teljesen más képet mutat, mint a kumulatív tudománykép; a korábbi paradigmák ugyanis nem rosszabbak, hiányosabbak vagy kevésbé csiszoltak, mint az újak, csupán *mások*.²⁶ Kuhn később mégis megváltoztatta felfogását a paradigmák összemérhetetlenségéről (legalábbis mérsékelte annak szigorúságát). A későbbi módosítás szerint két paradigma inkommenzurabilis volta nem jelenti azt, hogy a két paradigma összehasonlítása lehetetlen (szemben a korábbi elmélettel); ez a tény csupán bonyolítja a helyzetet, de *nem teszi reménytelenné*. A két paradigma nyelve közötti *részleges fordítás* véghez vihető, amennyiben – érvel Kuhn – a paradigmák tudósai képesek valamilyen mértékű kommunikációra.²⁷ Mindezek ellenére Kuhn az 1969-es *Utószó* megírása után is fenntartotta azon állítását, miszerint teljesen objektív választás két paradigma között lehetetlen.

A tanulmány harmadik részében egy biológiai tudományág szűkebb területének vizsgálatán keresztül mutatom be a fenti elvek egy részének – elsősorban a konceptuális inkommenzurabilitásnak – érvényesülését. Minden esetben a fenti meghatározásokra fogok hivatkozni; a *paradigma* és *inkommenzurabilitás* fogalmait szintén a fentiekben megadott értelemben használom (azokon a helyeken, ahol a terminológiát nem a „hagyományos” módon alkalmazom, mindenképpen kiemelésekkel és indoklással látom el a kontextust).

²⁶ S. Okasha: *Philosophy of Science – A Very Short Introduction*. Id. kiad. 86.

²⁷ „Azoknak, akik átélnek ilyen kommunikációs csődöt, mégis van egy menedékük. Ugyanazok az ingerek érik őket. Idegrendszerük általános felépítése is ugyanolyan, ha másképp van is programozva. Sőt, a tapasztalat egy döntő, de kicsiny területétől eltekintve minden bizonnyal még idegrendszerük programozása is majdnem ugyanolyan, hiszen élettörténetük is – közvetlen múltjuk kivételével – közös. Következésképpen mindennapi világuk és nyelvük, valamint tudományos világuknak és nyelvüknek a legnagyobb része közös. Mivel ilyen sok mindenben egyeznek, feltétlenül képesek sok mindenre rájönni abból, amiben különböznek. (...) Röviden fogalmazva, a kommunikációs csőd részesei nem tehetnek egyebet, mint hogy különböző nyelvi közösségek tagjának fogadják el egymást, és fordítóvá válnak.” T. S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Id. kiad. 266.

Az összemérhetetlenség működése korunk tudományában és a mikro-paradigmák „dinamikus vihara”

A kortárs tudományos közösségek egyik alapvető jellegzetessége a hatalmas méreteket öltött szakmai *specializálódás*. Az egyes tudományterületek folyamatos, nagyarányú szétदारabolódása és az ezek miatt fellépő fokozott szakosodás a szakmai alcsoportok erőteljes divergenciáját, egyre növekvő távolodását okozza. Jellemző módon egy tudományág (vagy akár a kuhni „összes természettudományok köre”) a megfigyelhető világ egy adott aspektusát vizsgálja. Ezen belül – a már említett alcsoportok – *ugyanannak* az aspektusnak részaspektusait, majd az alcsoporton belüli alcsoportok ennek a részaspektusnak is részaspektusát veszik fókuszba és így tovább. Például az élettudományok általában véve az élő szervezetek különféle fiziko-bio-kémiai folyamataival foglalkoznak (összehasonlító állattan, botanika, biológiai antropológia stb.). Az orvostudományok ezen belül is az emberrel, illetve annak adott részaspektusával (orvos, szakorvos stb.); egy lentebbi szintre példa lehet a sejtbiológia, mely az orvostudományok halmazán belül az emberi sejtekkel foglalkozik (sejtbiológusok, biofizikusok). Tovább fokozva a specializálódást, eljutunk az egyes sejten belüli folyamatokhoz, sejtalkotókhoz, jelátviteli útvonalakhoz (specializálódott biokémikusok, a genomika, proteomika szakértői stb.). Minél lentebb hatolunk a specializálódás nyomvonalán, annál távolabb kerülünk a „szomszédos” szakterületektől. A *vertikális haladás* tehát *horizontális távolodással* jár együtt. Ez mind *perceptuális*, mind *konceptuális*, mind pedig *metodológiai* távolodást is jelent.

A dolog nyilvánvalóvá válik, ha szemügyre veszünk egy olyan objektumot – például egy eukarióta sejtet –, amely a kuhni értelmezés szerinti „harmadik szint” képviselői számára egyaránt vizsgálat tárgyát képezi. *Ugyanaz a sejt* egy biokémikus számára például jelátviteli rendszerek komplex szisztémája; egy biofizikus esetleg bizonyos aktiválások hatására változó membránpotenciál-adatok halmazaként tekint rá, míg egy szövettanász – megfelelő festési eljárásokat követően – adott morfológiai jegyek alapján azonosítja idegsejtként vagy éppen simaizom sejtként az objektumot. Ez az elkülönült látásmód szintén megmarad, ha lentebb hatolunk és a „negyedik szint” képviselői elé rakjuk a sejtünket. Itt a foszforilációs útvonalak szakértője egy aktivációs mintát vesz észre, míg például egy adott genetikai szabályozóterületre (és az azokat végrehajtó faktorokra) specializálódott kutató egy jelátviteli szinttel „lejjebb” látja a – még mindig ugyanazon – sejtet. Ez utóbbi esetben gyakran előfordul, hogy a vizsgált objektum különböző részei egyszerűen *láthatatlanok* a különböző szakértők számára, mivel azok más-más *mérőeszközöket* használnak. Aki például egy adott reakciósor fehérje-foszforilációit méri, nem vesz tudomást az esetleg mélyebb szinten zajló genetikai történekekről, de valójában *nem is érdekelt* abban, hiszen az nem az ő „területe”. Ez a percepció gát alapvetően abból fakad, hogy a kétféle szakember kétféle módszerrel vizsgálja a sejtet, ami másféle adatokat szolgáltat az adott rendszerről.²⁸ A metodológiai különbségekből fakadó percepció-s-megfigyelési különbsé-

²⁸ Olyan ez, mint amikor pl. egy fakocka súlyát mérjük mérleggel, az oldalak hosszát meg vonalzóval. A kétféle mérési módszer a kocka kétféle aspektusáról ad felvilágosítást.

gek végül nyelvi-konceptuális különbségekhez vezetnek, kialakulnak az egyes laborokra (labortípusokra) jellemző *szlengek*. Például a dendritikus sejt-immunológiai munkacsoportok olyan *saját, belső, ezoterikus nyelvet* kezdenek el használni (rövidítések, mozaikszavak), amelyet más munkacsoportbeli (pl. egy membrán-biofizikus) *nem fog érteni*.

A jobb érthetőség kedvéért vegyünk újra egy olyan példát, ahol a kétféle szakember azonos rendszer – legyen ez egy immunsejt – megfigyelését végzi. Ismert, hogy a dendritikus sejtekben²⁹ zajló, gyulladásos citokinek termelődéséhez vezető jelátviteli folyamatok két központi molekulája a TRAF6 (TNF receptor associated factor-6) és a TAK1 (transforming growth factor- κ -activated kinase-1). A TRAF6 aktiválódása történhet a sejtfelszínre lokalizálódó TLR4 (Toll-like receptor 4), vagy citoplazmatikus membránra lokalizálódó TLR3, illetve TLR7/9 receptorok által. Alapvető különbség, hogy a TLR7 és a TLR9 általi TRAF6-aktiváció – ellentétben a TLR3, illetve TLR4 által történő aktivációval – egy további faktor, a MyD88 (myeloid differentiation primary response gene-88) jelenlétét is megköveteli, amely egy kritikus, ún. „adaptor” molekula ezen az útvonalon. A TRAF6 fent említett aktivációja a TAK1 foszforilációjához és aktivációjához vezet, ami viszont végül – az NF- κ B transzkripciós faktor közvetítésével – gyulladásos citokin gének átiródását eredményezi, aminek következménye ezen gének termékeinek (id est a *gyulladásos citokin fehérjéknek*) a sejt általi termelése.³⁰ A rendszer ettől természetesen jóval bonyolultabb működésű, több tényező által regulált folyamatok roppant finom összjátéka, ám ez a példa szempontjából nem lényeges. Ami fontos, hogy ha egy másik munkacsoportbeli (már említett membrán-biofizikus) szakember maga elé veszi és vizsgálni kezdi ugyanazt a dendritikus sejt kultúrát, számára a vizsgálat és a kapott eredmények szempontjából tökéletesen indifferens lesz, hogy mi történik a Toll-receptor útvonal által aktivált faktorokkal. Ha a biofizikusunk jó szakember – tehát a saját szakterületén jártas, jól képzett, tapasztalt valaki –, akkor pontos eredményeket fog szolgáltatni pl. a vizsgált dendritikus sejt kultúrán belül az aktiválódott sejtek számáról (pl. CD83 membránmarker alapján elvégzett FACS-mérésekkel), vagy például a kultúrán belüli két dendritikus sejt alpopuláció megoszlásáról (CD1a sejt felszíni marker alapján). Viszont továbbra is: emberünk jó szakember, tehát nem „kontárkodik bele” más aldiszciplínák (pl. dendritikus sejt-immunológia) dolgaiba; ha az előbbi munkacsoport eredményeit megmutatjuk neki (TLR7/9-MyD88-TRAF6-NF- κ B útvonal aktiválódása), nagy valószínűséggel *nem lesz képes értelmezni* azokat, mivel nem képzett a szakterület speciális nyelvén. Esetleg érteni fogja a „Toll-receptor” fogalmát (ekkor viszont már *immunsejtre specializált* biofizikusról van szó!), ám az ahhoz kapcsolódó, a szignálút vonalak „lentebbi” tagjait jelölő kifejezésekkel (pl. TRAF6, TAK1, IRAK-4) már nem tud mit kezdeni. Ez a munkája szempontjából persze lényegtelen; ő kap egy sejtet, és méri, amit mérni tud rajta. „Nyers”, interpretálatlan mérési eredményei

²⁹ Az immunrendszer egyfajta „örszemének” tekinthető sejt típus, melynek – többek között – fontos szerepe van a veleszületett (innate) és a szerzett (acquired) immunitás összehangolásában.

³⁰ Benkő Sz.–Zoltán M.–Szabó A.–Rajnavölgyi É: *Dendritic cell subtypes as primary targets of vaccines: the emerging role and cross-talk of pattern recognition receptors*. Biol. Chem., 2008. (Vol. 389.) 469–485.

viszont a sejten belüli adott útvonalakra specializált szakembernek nem fognak sokat mondani. Ez a kommunikációs gát áthidalható, ha a tudósaink legalább részben „átképzik” magukat, azaz olvasni kezdik egymás szakirodalmát (azaz tanulni kezdik egymás nyelvét; ekkor már a biofizikus számára is értelmessé válhat például az a mondat, hogy „A TLR9-MyD88-közvetítette TRAF6 aktiváció jelen esetben NF- κ B-mediált citokin termeléshez vezetett”). Itt megjegyzendő, hogy a példa még szemléletesebbé válik, ha két tudósunk mellé leültetünk egy harmadik tudóst is, aki a fenyőfélék rendszertanának világhírű szakértője. A kommunikáció természetesen itt is csődöt mond, noha három természettudományos kutatóról, azon belül is három *biológusról* van szó!

A modern élettudományban ez a specializáció annyira elharapózott, hogy gyakori jelenség egy konferencián az értetlen tekintetek tömege (noha természetesen azonos vagy egymáshoz „közel lévő” területek képviselői nagyobb hatékonysággal cserélnek információt). Példának okáért: hiába „Éves Sejtbiológiai Szimpózium”-ról van szó (ami megjegyzem: már eleve egy többszörösen specializált, kuhni terminológiával: „harmadik szinten” lévő tudományterület), a résztvevő tudósok csak részben (esetként egyáltalán nem...) képesek értelmezni egymás mondandóját, noha az egyes előadók argumentációja – *a saját paradigmájukon belül* – teljesen konzisztensnek tekinthető. Eme különbségek természetesen az alkalmazott módszerek különbözőségéből fakadnak, és egyáltalán nem újszerűek. A dolgozatban nem is kívánok tovább foglalkozni ezzel a kérdéskörrel; egyelőre annyit kívántam kimutatni, hogy a kortárs tudományos *milieu* szakterületenként is nagyszámú részterület összességeként van jelen. Az átfogóbb szakterületek (pl. biológia, kémia, fizika) halmazában a specializáltabb területek *részhalmazokként jelennek meg*, azoknak pedig részhalmazaiként a kisebb, még szigorúbban specializált területek. Minél lentebb lépünk a kuhni szinteken, *nyelvi-konceptuális értelemben* annál *távolabb* kerülnek egymástól az egyes halmazok (szakterületek).

A tanulmány jelen részében elsőként a fenti túlspecializálódás egyik fontos következményére kívánok rámutatni. Nem pusztán metodológiai, perceptuális és konceptuális értelemben távolodnak – egyre növekvő mértékben – egymástól az egyes specializálódó szakterületek; ha egy adott specializált területet veszünk szemügyre, azt fogjuk találni, hogy annak *paradigmája is nagy sebességgel változni fog*. Az új, szakosodott szakterületen belül *nagy sebességű* (évek, esetleg hónapok alatt lezajló) *paradigmaváltások* mennek végbe. Itt szeretnék bevezetni egy új fogalmat, a *mikro-paradigma fogalmát*, amely alatt olyan paradigmát értek, amely egy nagyobb paradigma része, ám a mikro-paradigmákban bekövetkező helyi, *lokális paradigmaváltások* nem feltétlenül vezetnek az egész, őket tartalmazó nagy paradigma megváltozásához. Fontos aspektusa ezeknek a nagysebességű, helyi paradigmaváltásoknak, hogy nincs jelentős metodológiai és perceptuális inkommenzurabilitás a régi és új paradigmák között. Az összemérhetetlenség főleg *konceptuális-nyelvi szinten* jelenik meg; új terminusok bevezetése, illetve a régi, már meglévő fogalmak *eltérő használata* miatt. A paradigmaváltás után egyes terminusok más dolgokra referálnak, bár formájuk változatlan marad, azaz ugyanaz a szó (kategória) másként fog a paradigma

kategóriáinak – egymást kölcsönösen meghatározó – rendszerébe illeszkedni.³¹ Itt a tudományos csoportokra inkább *nyelvi-fogalmi közösségként* tekinthetünk (ami tehát nem a hagyományos értelemben vett, közös szemléletmódra alapul elsősorban). A helyi, mikro-paradigmák változása tehát nem feltétlenül okozza az azt magában foglaló nagy paradigma megváltozását. A helyileg kialakuló, csak bizonyos kategóriákat érintő változások ugyanis nem vezetnek az egész, nagy paradigmán belüli *kommunikációs zárlat* kialakulásához.³² Ha például a sejtbiológia egy részterületén (pl. egy jelátviteli útvonal kontextusában) történik helyi paradigmaváltás, akkor az adott jelátviteli útvonal szakterületi, mikro-paradigmaváltása csak kis részében (vagy egyáltalán nem) „rázza meg” az élettudományok nagy paradigmáját, vagyis nem történik paradigmaváltás a sejtekkel kapcsolatos alapvető biológiai szemléletmódunkban.

A mikro-paradigmák gyors változására egy szemléletes példa az interferon-szabályozással kapcsolatos felfogásmódok néhány év alatt lejátszódó többszöri megváltozása. Itt a modern molekuláris immunológia egyik részterületéről van szó.³³ A példa megértése szempontjából fontos az interferon-szabályozás – mint mikro-paradigma – néhány alapfogalmának tisztázása. Alapvetően három szabályozási szintet képzeljünk el; az első szint az érzékelő elemek szintje, a RIG-I, MDA5 és LGP2 fehérjéké.³⁴ A RIG-I és MDA5 fehérjék a sejtek citoplazmájában találhatóak és fő feladatuk a nem-saját nukleinsav mintázatok egy típusának, a kettős szálú RNS-nek a felismerése. Ez a speciális RNS normál esetben nincs jelen emlős sejtekben; megjelenése vírusfertőzésekhez köthető, mivel a makromolekula a vírusok szaporodásának átmene-ti terméke, illetve egyes vírusok eleve ilyen génapparátussal rendelkeznek. A RIG-I és MDA5 fehérjék a sejt plazmában érzékelik a fajidegen molekuláris mintázatot, aktiválódnak és jelet küldenek a második szint elemeinek. A két detektor molekula negatív szabályozását végzi az első szint harmadik eleme, az LGP2. A második szint a közvetítő elemek szintje; itt olyan adapter-fehérjék vannak jelen, amelyek a „fentről” (azaz az I. szintről) érkező aktivációs jelet közvetítik a harmadik szint elemeinek, tehát egyfajta „átkapcsoló állomások”. A két legfontosabb ilyen faktor az IPS1 (szinonimái: MAVS, VISA, Cardif) és a TBK1.³⁵ Az IPS1, miután a RIG-I/MDA5 által aktiválódott, továbbítja a jelet a TBK1-nek és a fentebb már említett NF-κB-nek

³¹ „Mivel egy-egy kategória tartalmának nagy része ugyanaz a forradalom előtt és után, a kategória neve változatlan marad, de többé nem alkalmazható ugyanúgy az egyes elemekre, azaz ugyanaz a szó más-ként kapcsolódik a természethez, s más dolgokra referál. (...) Az összefüggő, egymást kölcsönösen meghatározó kategóriák rendszereit *lexikonnak* nevezi Kuhn.” Laki J.: *A tudomány természete*. Gondolat, Bp., 2006. 22.

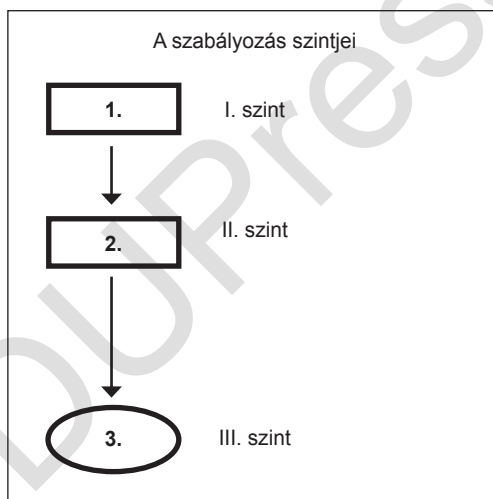
³² „Ezzel összefüggésben az összemérhetetlen taxonómiákat alkalmazó nyelvi közösségek helyzete is másként alakul: csak a lexikon jól körülhatárolható része változik (lokális inkommenzurabilitás), s ez nem szükségképp jelenti a teljes lexikon elvetését, a totális kommunikációs zárlat kialakulását.” I. m. 24.

³³ A témával kapcsolatos kiváló bevezető: E. Meylan et al.: *Intracellular pattern recognition receptors in the host response*. Nature, 6. July 2006. (Vol. 442.) 39-44.

³⁴ Rövidítések: RIG-I – „retinoic acid inducible gene-1”; MDA5 – „melanoma-differentiation associated gene-5”; LGP2 – „laboratory of genetics and physiology-2”.

³⁵ Rövidítések: IPS1 – „IFN-β-promoter stimulator”; MAVS – „mitochondrial antiviral signaling protein”; VISA – „virus-induced signaling adaptor”; CARDIF – „CARD adaptor inducing interferon-β”; TBK1 – „TANK-binding kinase-1”.

(amely a gyulladásos citokinek termelődésének fontos szabályozója). Az NF- κ B már a harmadik szint, azaz az effektor elemek szintjének tagja. Ehhez a szinthez tartoznak még a példa szempontjából fontos IRF-3 és IRF-7 elemek is,³⁶ amelyeket az aktiválódott TBK1 adapter aktivál. Az IRF-3 és IRF-7 fehérjék monomer formában vannak jelen a sejt plazmájában. Aktiváció után homodimerizálódnak (azaz két alegységből egy aktivált, effektor kettős-fehérje lesz) és a sejtmagba vándorolva az interferonok két típusának – IFN β (interferon-béta) és IFN α (interferon-alfa) – genetikai átíródását irányítják. Ha tehát a sejt az első szinten aktivációs jelet kap (vírusfertőzés), akkor ez a jel végigmegy a rendszeren, egészen a harmadik szint elemeiig, melyek felelősek a sejt megfelelő válaszütemének kialakításában (1. ábra). A végeredmény: (NF- κ B-mediált) gyulladásos citokinek, illetve (IRF-3 és IRF-7-mediált) interferonok (IFN β és IFN α) termelődése. Mindhárom szint külön-külön is szabályozott, így egy meglehetősen bonyolult és kifinomult rendszerről van szó. A sejtek által termelt interferonok aztán fontos szerepet játszanak a vírusok eliminálásában, a vírusfertőzött sejtek „kikapcsolásában”, illetve – a gyulladásos citokinekkel együtt – az immunrendszer modulációjában.



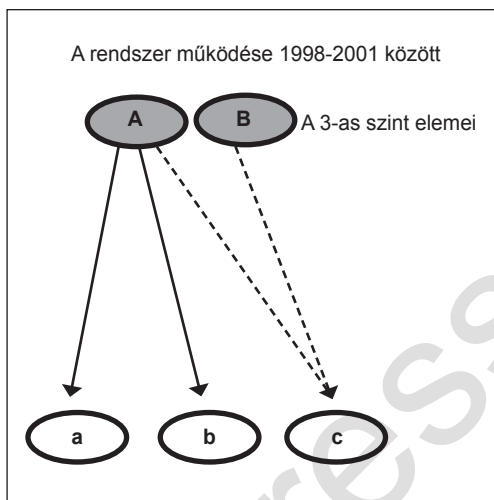
1. ábra

Az elmúlt egy évtized során *három*, kuhni értelemben vett paradigmaváltás is bekövetkezett az itt vázolt rendszer felfogásmódjában, ezek közül az egyik alig egy éven belül.³⁷ Az interferon reguláció egy korai szakaszában (1998-2001 között) a tudósok úgy gondolták, hogy a szabályozás fenti ábrán ábrázolt 1-es és 3-as szintje között közvetlen kapcsolat áll fenn (ekkor még nem volt nyilvánvaló a 2. szinten

³⁶ Rövidítések: IRF-3/7 – „interferon-regulatory factor-3/7”.

³⁷ A kezdetekről bővebben: A. Morris–I. Zvetkova: *Cytokine research: the interferon paradigm*. J. Clin. Pathol. 1997/50. 635-639.

működő IPS1 és TBK1 kritikus szerepe – egyáltalán: a TBK1-et 1999 legvégén azonosították, ekkor még nem társították a fehérjét az interferon-szabályozáshoz³⁸). Továbbá úgy vélték, hogy a 3-as szint elemei közül az IRF-3 (*A*) a CXCL10 (*a*) és a béta-interferon (*b*) elemek szabályozását végezte, míg az IRF-3 (*A*) és az IRF-7 (*B*) együtt az alfa-interferont (*c*) regulálta, ahogy azt a 2. ábra mutatja be sematikus formában.³⁹



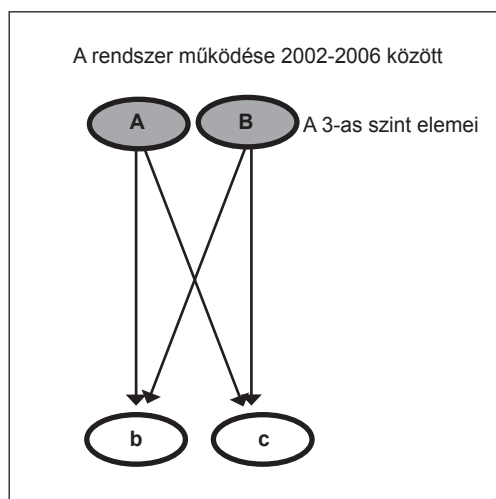
2. ábra

Ezt követően bekövetkezett egy helyi paradigmaváltás, aminek nyomán már nem úgy tekintettek a rendszerre, mint annak előtte. 2002 és 2006 között a következő módon „aktualizálták” az összképet: ebben a paradigmában a 3-as szint elemeihez (id est a RIG-I, MDA5, LGP2 fehérjék) társították a 2-es szint néhány elemét (IPS1, TBK1); valamint IRF-3 (*A*) és IRF-7 (*B*) együtt, illetve külön-külön is képesek szabályozni a béta-interferon (*b*) és az alfa-interferon (*c*) termelődését (*a* elem szerepe ebben a paradigmában – a szabályozás tekintetében – irreleváns) (3. ábra).⁴⁰ Végül a legutóbbi paradigmaváltás 2007 és 2008 között történt. Ennek eredménye a jelenlegi paradigma, melyben: az IRF-3 transzkripciós faktor (*A*) szabályozza a béta-interferon (*b*), míg az IRF-7 (*B*) szabályozza az alfa-interferon (*c*) termelődését, továbbá az 1.

³⁸ J. L. Pomerantz–D. Baltimore: *NF-kappaB activation by a signaling complex containing TRAF2, TANK and TBK1, a novel IKK-related kinase*. EMBO J., 1999/12. (18[23]) 6694-6704.

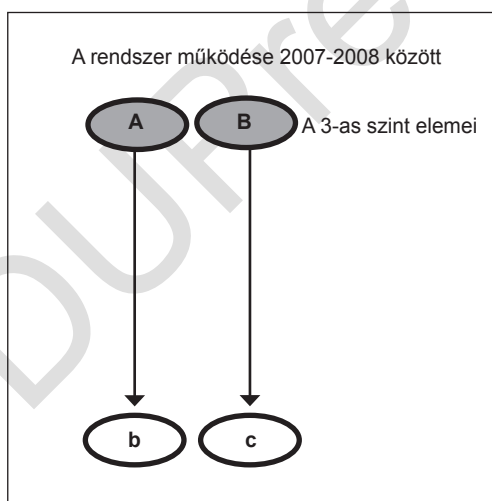
³⁹ Hivatkozások a szakirodalomból: S. L. Schafer et al.: *Regulation of Type I Interferon Gene Expression by Interferon Regulatory Factor-3*. J. Biol. Chem., 1998/5. (Vol. 273.) 2714-2720.; M. Sato et al.: *Distinct and Essential Roles of Transcription Factors IRF-3 and IRF-7 in Response to Viruses for IFN- α/β Gene Induction*. Immunity, 2000. (Vol. 13.) 539-548.; M. Sato et al.: *The interferon system and interferon regulatory factor transcription factors – studies from gene knockout mice*. Cytokine & Growth Factor Reviews, 2001/12. 133-142.

⁴⁰ Szakirodalmi hivatkozás: K. Honda–T. Taniguchi: *IRFs: master regulators of signaling by Toll-like receptors and cytosolic pattern-recognition receptors*. Nature, 2006/9. (Vol. 6) 644-658.



3. ábra

és 2. szintek is bővültek új elemekkel (pl. egy új detektor fehérjével, a ZBP1/DAI-val, mely nem-saját DNS-motívumokat képes érzékelni) (4. ábra).⁴¹



4. ábra

Az utóbbi néhány hónap kutatásai alapján azonban feltételezhető, hogy *mégis inkább* a két szabályozó (IRF-3 és IRF-7) szimultán módon regulálja az alfa-interfe-

⁴¹ Szakirodalmi hivatkozások: M. Colonna: *TLR pathways and IFN-regulatory factors: To each its own*. Eur. J. Immunol., 2007/37. 306-309.; C. B. Moore–J. P-Y. Ting: *Regulation of Mitochondrial Antiviral Signaling Pathways*. Immunity, 2008/28. 735-739.; T. Kaisho– T. Tanaka: *Turning NF-κB and IRFs on and off in DC*. Cell., 2008. 329-336.

ron és béta-interferon termelést, vagyis a kép kezd újra a 2002 és 2006 közötti paradigmához hasonlítani. ... Bonyolultabbá válik a helyzet – és egyúttal a példa demonstratív értéke is növekszik –, ha mindezekhez hozzávesszük még a nomenklatúra gyors változásait is. Ennek a példa-jelátviteli útvonalnak a faktorai (szinte mindegyik) rendszeres névváltozásokon estek át. Például: a RIG-I-et a korábbi paradigmákban RARRES3, illetve TIG3-ként is nevezték, attól függően, éppen milyen funkciót tulajdonítottak neki.⁴² Hasonló megfontolások alapján változott az MDA5 neve is később IFIH1-re,⁴³ de az IPS1 is – ahogy azt korábban már említettem – legalább négy különböző néven van jelen a szakirodalomban. Nem ritka manapság, hogy egy-egy génnek, jelátviteli faktornak 5-6 neve is van attól függően, ki, mikor azonosította és milyen módon helyezte el a kontextusban őket.

Fontos látnunk, hogy ebben a viszonylag szűk időintervallumban a kutatók *eszköztára alapvetően nem változott meg*. Nem volt egyértelmű *perceptuális váltás sem*; a régi és új paradigmák elemei között nem játszódtott le „nyúl-kacsa”-szerű alaklélektani váltás, nem beszélhetünk tehát a Gestalt-switch-ről sem. Ami viszont egyértelmű: a *konceptuális váltás* a terminusok készletében.

Az interferon-szabályozás paradigmáján belül a régi és az új paradigmák között *nincs egyértelmű perceptuális inkommensurábilis*, hiszen egyes elemeket egyszerűen elvettek a régi paradigmából, míg más esetben új elemek kerültek bele a paradigma fogalmi készletébe (azaz bővült a paradigma). Bár az *A* és *B* elemeket valóban máshogy látják a tudósok a két paradigmában, ez a rendszer többi tagjához viszonyítva nem dominál. A *metodológiai inkommensurábilis* jelen van; bár nem történt a váltások között technikai forradalom, nem jelentek meg új eszközök, mérési módszerek (a kutatók eszköztára – PCR, Western blot, ELISA etc. – nem változott), más metodológiai elemek viszont – pl. a sejtek kezelési módja, új reagensek kipróbálása – beépültek a kutatásba. A legszembeütőbb azonban mégis a régi és az új paradigmák között fennálló *konceptuális összemérhetetlenség*. Bizonyos terminusok referenciája teljesen megváltozik, sőt, az egyes kategóriák közötti viszonyok is változnak. Gondoljunk csak pl. a 3-as szint *A* elemére (IRF-3)! Pár év leforgása alatt háromszor is megváltozott „*A*” jelentése.⁴⁴ A mikro-paradigmák ilyen változása mindezek ellenére nem volt hatással a biológia nagy paradigmájára (igazság szerint az élettudományok kisebb paradigmájára sem; az immunológia élettudományon belüli paradigmája az első, melyen belül a tudósok érzékelni kezdték a változásokat). A szakterületek tehát egyre speciálisabb, kisebb területekre bomlanak, melyek szemléletmódja, vizsgálati módszerei, nyelvezete egyre jobban eltér a többi speciális területétől. A proliferáció és darabolódás nyomán létrejövő mikro-paradigmákon belül aztán saját forradalmak zajlanak, melyek igen gyorsak („viharosán” dinamikusak), és nem feltétlenül gyako-

⁴² RIG-I: retinsav-indukált gén-I (retinoic acid-induced gene-I); RARRES3: retinsav-receptor válaszgén-3 (retinoic acid receptor responder-3); TIG3: tazarotene (egy gyógyszermolekula)-indukált gén-3 (tazarotene-induced gene-3).

⁴³ IFIH1: interferon induced with helicase C domain 1.

⁴⁴ Az 1998-2001 közötti paradigmában: „*A* szabályozza *a*, *b*, *c* elemeket”; a 2002-2006 közötti paradigmában: „*A* szabályozza *b* és *c* elemeket”; végül a 2007-2008 közötti paradigmában: „*A* szabályozza *b* elemet”.

rolnak hatást a többi – szeparált – mikro-paradigmára, illetve a nagyobb paradigmákra. Ezzel az általános képpel a modern tudománynak sikerült elérnie a legalább részleges kommunikációs zárlat kialakulását az egyes mikro-paradigmák között. E zárlat fő oka a specializálódó szakzsargon megjelenése, azaz nem a konceptuális inkommenzurabilitás (nem ugyanazokat a szavakat használják *másképp*), hanem az új *tudományos dialektusok* megjelenése (új szavak, új kifejezések jönnek létre). A konceptuális inkommenzurabilitás *ugyanazon mikro-paradigma helyi forradalmi után* jelenik meg a régi és az új paradigma között, a kuhni paradigmaváltások mintájára. *Részleges perceptuális és metodológiai inkommenzurabilitás* – ahogy arról már szó esett – szintén kimutatható a két mikro-paradigma között.

A mikro-paradigmák rövid időközönként lezajló dinamikus viharának egy másik érdekes következményéről kell még itt szót ejteni. Egy újabb példa világossá teszi ezt a sajátosságot. Tételezzük fel, hogy az immunológia területén dolgozik egy Dr. Coma nevű elismert, jelentős nemzetközi publikációs listával rendelkező professzor. A professzor szűkebb kutatási területe az immunológián belül a fentebb említett interferon-szabályozás molekuláris biológiája. Mint minden jó tudós, rendszeresen követi szakterülete fejlődését, olvassa a szakirodalmat, konferenciákra jár, témavezető egy orvosi egyetemen stb. Szegény professzorunk azonban nem különösen szerencsés ember; egy alkalommal ugyanis – mikor éppen konferenciára igyekszik autójával – balesetet szenved, aminek szomorú következményeként 3 évre kómába kerül. Mivel szervezete erős, a kómából való visszatérés után viszonylag hamar (pár héten belül) lábra áll és visszatér a tudományos életbe. Első dolga, hogy regisztrál a szakterületének megfelelő – időben és térben legközelebbi – szimpóziumra. Dr. Coma érdeklődve ül be az első sorok egyikébe és figyelmesen végighallgatja az előadásokat. Egy idő után azonban sajnálattal kell konstatálnia, hogy *nem teljesen érti*, miről van szó. Amikor például az IRF-3 aktiválódásáról van szó, olyan faktorok nevét említi, amelyek – professzorunk tudomása szerint – *nem is léteznek* (három évvel ezelőtt még nem azonosították őket – pl. TBK1). Illetve gyanús, hogy az egész interferon-szabályozás máshogy zajlik, mint ahogyan Dr. Coma eddig tudta („Mi az a RIG-I? Esetleg egy új faktor?” – nem, csak korábban RARRES3, illetve TIG3 volt a neve; „Mi az, hogy az IRF-3 egyaránt szabályozza az interferon alfát és -bétát? Nem csak a béta-interferon transzkripcióját irányítja? – nem, most éppen *nem úgy gondoljuk...*). Az általános zűrzavar közepette Dr. Coma kénytelen szembesülni azzal a ténnyel, hogy mindössze három év alatt saját szakterülete *tudománytörténészévé* vált, hiszen *aktuális tudása nincs* az aktuális paradigmáról, csupán az oda vezető útról van némi fogalma. Például az az IRF-3, amelyet ő ismer, *már nem az* az IRF-3, amely a jelenlegi paradigmában jelen van; az az interferon-béta, melynek termelődéséről és szabályozásáról számos elméleti konstrukcióval rendelkezik, sajnos nem az, amelyet az *aktuális paradigma* annak nevez. Mivel harminc éve van a szakmában, tudja, milyen koncepcionális váltásokon át jutott el az interferon-szabályozás paradigmája abba az állapotába, amelyben jelenleg van. Ám mivel az utóbbi három év kiesett az életéből, hirtelen egy új paradigmában találja magát, ami a részleges jelentés-módosulások miatt idegennek hat számára. *Aktuális tudása* két PhD hallgatójának van, akik a rendszeres folyóirat olvasás, előadás hallgatás (vagyis paradigma-követés) miatt tö-

kéletemen ismerik az aktuális paradigma tételeit. Ennek következtében a professzor kénytelen „aktualizálni” ismeretanyagát; amíg ezt nem teszi meg, csupán tudománytörténeti tudással rendelkezik, de *nem aktuális tudományos ismeretekkel*. Ennek okán joggal kijelenthetjük, hogy minél szűkebb területre összpontosít egy diszciplína (*ergo* minél specializáltabb), annál kisebb az a terület, mely az aktuális ismeretek halmazát jelenti. A gyors változások miatt tudósból könnyen tudománytörténésszé válhat az a kutató, aki akár csak egy rövid időre is távol marad szakterületétől (pl. nem összpontosít eléggé, hanem „időt fecsérrel” más területekre, esetleg tudományokra is), ilyenkor ugyanis egyszerűen „lemarad”, és idővel nem fogja beszélni az újonnan kialakuló tudományos dialektus nyelvét.

Az összkép szempontjából nem jelentéktelen még az a tény, hogy manapság a kutatásokra kiadott támogatások, pályázatok (tehát a kutatás anyagi háttere, ha úgy tetszik: „motorja”) elnyerésének esélye az adott kutatócsoport *előzetes teljesítményétől* függ. Egy kutatóintézet, kutatócsoport annál nagyobb eséllyel pályázik támogatásokra, minél elismertebb tagokból áll. Az elismertség, szaktudás mértékét sajátos szcientometria alapján állapítják meg.⁴⁵ A közösség szakmai életén belül tehát az impact-faktornak kritikus szerepe van. Viszont a magasabb IF pontok begyűjtéséhez komolyabb, elismertebb szakfolyóiratokban kell publikálni, ahol viszont a beadott cikkek elbírálása is szigorúbb (az adott szakfolyóirat impact-faktora szintén összefüggésben áll annak szakmai „komolyságával”, idézettségével stb.; minél magasabb egy ilyen folyóirat IF értéke, annál nehezebb benne cikket közölni, viszont a leközlött cikkért egyúttal annál magasabb pontérték is jár). A játék tehát a szakmai közösségen belül megállapított szabályok szerint, pontokért zajlik. Minél több a pont, annál valószínűbb újabb, anyagi forrást jelentő pályázatok elnyerése. A pontokhoz viszont komoly kutatás kell, aminek az anyagi finanszírozásához pályázatok szükségesek. Kritikus szerepe van még az *időtényezőnek*, és a fentebb megkezdett logikai kör éppen ezzel záródik be. Minél gyorsabban publikál egy adott kutatócsoport fontos eredményeket, annál biztosabb, hogy más – azonos területen munkálkodó – csoport *előtt* fogja adatait nyilvánosságra hozni. Ha hamarabb publikál az adott intézet, akkor az ő cikkük fog megjelenni az adott aktuális témában, *ergo* ők kapják meg az eredményekért járó pontokat (és később feltehetőleg a pályázatokat).

Ez az idő és pénz megszába konstelláció olyan helyzetbe szorítja a tudóstársadalmat, hogy valóban nem lesz kapacitásuk más területekkel összhangban létezni, azok eredményeit – „up-to-date” módon – követni. A fentebb vázolt specializáció tehát erősödik, a mikro-paradigmák dinamikus vihára pedig folytatódik. A vertikális darabolódás miatti nyelvi divergencia szintén fokozódik, ami elmélyíti a különböző mikro-paradigmák tagjai közötti kommunikációs nehézségeket. A versenyszférává vált tudomány mai képe halovány árnya csupán a hajdani, XVII-XVIII. századi „hőskornak”, amikor a tudomány primer célja a tudás (knowledge) keresése és bővítése volt.

⁴⁵ Egy ún. „impact-faktor” (IF) elnevezésű pontértéket rendelnek minden egyes kutatóhoz; az impact-faktor korrelál a tudományos szakirodalomban való idézettséghez, azaz nagyobb össz-impact-faktor szám nagyobb szakmai elismertséget reprezentál a tudományos közösségen belül.

A tudás keresése ma szekunder szerepkörbe szorul, pontosabban *akadályokba ütközik* az anyagi-időbeli tényezők képezte bilincsben.

Összefoglalás

A tudomány – általános és kuhni értelemben vett definíciója szerint – olyan produktív szellemi folyamatok összessége, amelyek közösségi munkán alapulnak, és vég-eredményüket tekintve – egy adott paradigma szemszögéből nézve – folytonosan gyarapítják ismeretanyagunkat a megismerhető, empirikusan vizsgálható világról. A tudomány működése a kuhni felfogás szerint mindig egy térben és időben adott ke-retrendszere, a *paradigmán* belül zajlik. A paradigmák saját metodológiai, percep-tuális és konceptuális alapelvekkel bírnak. Ezek az alapelvek – részben vagy egészé-ben – megváltoznak egy paradigmaváltás folyamán, emiatt a korábbi és későbbi paradigmák között összemérhetetlenség, *inkommenzurabilitás* áll fenn.

Tanulmányomban elsőként arra helyeztem a hangsúlyt, hogy bemutassam, a kuh-ni paradigma-felfogás és az egymást követő paradigmák közötti összemérhetetlenség valóban létező dolgok a modern tudományban. A molekuláris immunológia egyik alterületének példáján keresztül igyekeztem megmutatni, milyen következményekkel jár egy paradigmaváltás. A paradigmaváltásokat követő összemérhetetlenség mind-három aspektusa jelen van, ám *legerősebb kétségkívül a nyelvi-konceptuális inkom-menzurabilitás*. Az egyes terminusok jelentése, illetve egymáshoz való viszonyaik is fundamentális változásokon mennek keresztül, aminek következtében nyelvi össze-mérhetetlenség lép fel a régi és az új paradigmák között. A metodológiai és percep-tuális inkommenzurabilitás mérsékeltlen van jelen. Bár a módszerek minimálisan változhatnak (pl. új reagensek kipróbálása a már ismert sejtes rendszereken), a mé-rőműszerek, mérőmódszerek (pl. PCR, Western blot, ELISA, FACS stb.), illetve a kiértékelés metódusai egyáltalán nem (esetleg nagyon ritkán) változnak. Ezzel össz-hangban a perceptuális inkommenzurabilitás is minimálisan van jelen, hiszen ritkán fordul elő, hogy *ugyanarra a dologra másként tekintenek* a két paradigma kutatói (pl. ugyanazt a Western blot eredményt máshogy értékelik, mivel alapvetően különböző módon tekinthetnek rá: egy korábbi paradigmában az a sáv, amely a blot-gélen csak szemétnek, aspecifikus kötődésnek tűnik, az egy későbbi paradigmában egy utólagosa-n azonosított fehérje lehet – tehát nem „szemét”, hanem értékelendő adat stb.). A fentiek miatt az egymást követő paradigmák tudósai egyáltalán nem – vagy csak részben – képesek egymás eredményeit értelmezni (az egyik paradigmában a béta-interferon termelődése csak az IRF-3 aktiváció jele, míg a másikban a jelenség az IRF-7 és IRF-3 aktivációjának eredménye stb.). Feltevésem szerint a paradigmák nem homogének; „alacsonyabb szinteken” egy nagyobb paradigma lebontható helyi *mik-ro-paradigmákra*, ahol saját kis belső forradalmak (paradigmaváltások) zajlanak. A mikro-paradigmákon belüli váltások nem feltétlenül vannak hatással a nagyobb pa-radigmára (annak „felsőbb szintjeire”). Például az interferon-szabályozás immuno-lógiai paradigmáján bekövetkező váltás nem fogja megváltoztatni az élettudomány nagy paradigmáját; a változás jelei csak a specializáltabb szinteken (pl. immun-sejt-

biológia) érezhetőek. Fontos még továbbá, hogy ebben a felfogásban a váltás sebessége a specializált mikro-paradigmák között jóval gyorsabb, mint a nagy paradigmák esetében. A nagy, kuhni paradigmák és az itt bemutatott mikro-paradigmák paradigmaváltásai közötti viszony tisztázása további vizsgálatot igényel.

A tanulmányban arra is rámutattam, hogy hová vezetett eddig az egyes szakterületek specializálódása. Korunkban a szaktudományok diszciplináris proliferációja, differenciálódása az egyes területek egymástól való távolodását is magával vonja. Minél specializáltabb tudományterületről van szó (tehát minél távolabb van az adott terület a nagyobb diszciplináktól: pl. fizika, kémia, biológia stb.), annál nagyobb lehet a valószínűsége annak, hogy kutatói „kizárják magukat” a többi tudományterülettel zajló kommunikációból. A szakterületek specifikus nyelvezete kommunikációs zárlatot eredményez, ami hosszútávon oda vezethet, hogy *a tudomány megszűnik* – kuhni értelemben vett – *tudománynak lenni*, hiszen nem lesz szó közösségi munkáról; kisebb, izolált munkacsoportok fognak nagyon specializált témákon dolgozni, eredményeiket saját, belső, ezoterikus nyelvükön vitatják majd meg. Ez teljességgel kizárja az egységesített tudomány vízióját.

Összegzésképpen kétféle lehetséges jövőképet fogalmazhatunk meg. Az *optimista forгатókönyv* szerint időben rádöbbenünk arra, hogy a mértéktelen specializáció káoszhoz és dezorganizált struktúrájú tudományhoz vezethet, ami senkinek sem lenne érdeke, hiszen az ilyen tudomány nem produktív. Véleményem szerint egyfajta megoldás lehet a holisztikus szemléletmódra törekvés, ami egy sokkal nehezebb és lassúbb folyamat eredménye lenne, hiszen közös nyelvet kell létrehozunk: *valódi szakmaközi diskurzusokat*, amihez jól képzett, tág látókörrel rendelkező emberanyag szükséges. Ez az elképzelés feltételezi az egy időben a nagy paradigmán belül létező összes kisebb terület legalább elemi ismeretét, rendszeres szakmaközi konferenciákat stb. A hangsúly azonban egyértelműen a látásmód gyökeres megváltoztatásán van: a *vertikális irányú specializálódásnak* gátat szabva, inkább a *horizontális, átfogó, holisztikus világgépre kellene törekednünk*. Az általam vázolt *pessimista forгатókönyv* szerint a fentebb leírtak nem valósulnak meg. Ez oda vezethet, hogy milliárdokat érő pályázatok szórunk majd szét kutatásokra, egy alapvetően hibás és funkcióképtelen tudomány égisze alatt. Ekkor a pénz által motivált, iparosított tudomány részeredmények tömegét produkálná, aminek az összeillesztésére senki sem vállalkozhat a mérhetetlenül specializált nyelvezet, terminológia miatt.

A tudomány nyelve(i) ma már érthetetlen(ek) az átlagember számára. A tudományon *belüli* nyelvek is lassan teljesen értelmezhetetlenné válnak az egyes szakterületek kutatói számára (nyelvi és ismeretelméleti szempontból is *szubkultúrák* jönnek létre). A gyors paradigmaváltások miatt a tudósok nem motiváltak a szélesebb körű szakmai képzés irányában. A specializált tudomány szempontjából elég nehéz lépést tartani a saját szaktudományukkal, minden más irányba történő erőfeszítés hiábavalónak és feleslegesnek tűnhet. A megoldást mindenképpen a *párbeszéd* jelenti, a szaktudományok közötti kommunikáció előmozdítása. Ez alapját képezheti egy majdani integratív tudományképnek.

AZ AGYI TELJESÍTMÉNYFOKOZÁS KÖVETKEZMÉNYEI

Bevezetés

A modern orvos-diagnosztikai és képalkotó eljárások fejlődésének talán az egyik legfontosabb hozadéka, hogy az egyes agyterületek működését részletesebben ismerjük. Legyen szó például a hallás, a látás vagy a beszéd stb. képességéről, az ezeket vezérlő agyi központok normális vagy abnormális működése közötti különbséget mérhetővé tették a terület kutatói. A mérési eredményeknek, az orvosi műszerek és a számítástechnika egyre fejlettebb generációinak köszönhetően hétköznapi realitássá vált a különböző agyi implantátumok, protézisek alkalmazása. Így például lehetővé vált a károsodott hallóidegek helyreállítása, vagy azok részleges, esetleg teljes pótlása. A beavatkozások sikere érdekében még mindig elég nagy kockázatot kell vállalnia a pácienseknek. Például azt kell mérlegelniük, hogy egy halláskorrekciós beavatkozás közben esetleg károsíthatnak vagy ad abszurdum tönkre tehetnek egy másik agyterületet. Fel lehet tenni ezt a kérdést úgy is, hogy egy halláskárosult ember hallásának helyreállítása érdekében megkockáztatható-e a páciens részleges bénulása? Ugyanígy a látóidegek korrekciója is elvégezhető, igaz, ez az eljárás még nincs olyan előrehaladott állapotban, mint az előző. Felteszem, hogy a kutatás jelenlegi irányának és lendületének fennmaradása mellett hamarosan a motoros központ vagy a beszédközpont stimulációja vagy rekonstrukciója is reális lehetőséggé válik.

Az élet számos területén versenyhelyeztet kell szembenéznünk, legyen szó akár tudósokról, sportolókról, az üzleti élet szereplőiről, művészekről vagy éppen diákok és hallgatók életéről. Az individuumok egyedül vagy kisebb-nagyobb csoportokba tömörülve próbálnak megfelelni a legkülönbözőbb kihívásoknak, hogy a vezető kutató, a legkiemelkedőbb sportoló, a legjobb tanuló, a legvirtuózabb zenész, példás szülő, a legjobb üzletkötő stb. címek közül néhányat, vagy lehetőség szerint minél többet beszerhessenek. Ehhez természetesen minden rendelkezésre álló eszközt segítségül hívhatnak, legyen az akár ultramodern számítógép vagy patikai készítmény. A magánéletbeli és a hivatásbeli kihívások mázsás teherként nehezednek az individuumra, amint a szűkebb vagy tágabb környezete által támasztott elvárásoknak a legjobb tudása szerint akar megfelelni. Mondhatná az olvasó, hogy ez korábban sem volt másként, a szerző ennek nem is mondana ellent. A jelen helyzet annyiban tér el a korábbiaktól, hogy napjainkban rendelkezésre állnak olyan szerek és eljárások, melyek tényleges – bizonyos műszerekkel mérhető – teljesítményjavulást eredményeznek fogyasztójuknál. Gondoljunk csak a sportolókra, akik jól ismert vagy éppen kísérleti stádiumban lévő doppingszereket használnak, vagy edzéstechnikákat követnek,

vagy a legújabb fejlesztésű sportruházatot viselik.¹ De említhetném az USA-ban közel húsz éve forgalomban lévő – és egyre nagyobb népszerűségnek örvendő – Ritalint és Prozacot is, amelyeket a figyelemhiányos hiperaktivitás-zavaros, illetve a depressziós páciensek kezelésére fejlesztettek ki, és egészséges emberek is fogyasztják, valamint azokat a zenészeket, akik a lámpaláz leküzdése érdekében szednek béta-blokkolót a fellépések előtt. A gyógyszeripar már korábban is dobott piacra például memóriajavító szereket, amelyeket elsősorban az öregkori demencia megfékezésére szántak. A közelmúltban viszont már több olyan szert is forgalomba hoztak, amelyekkel egyértelműen a fiatalabb korosztályt célozták meg, és amelyeket a vizsgára való felkészülés vagy a mindennapi kihívásoknak való könnyebb megfelelés ígéretével reklámoznak. Ezzel kétségtelenül óriási befolyást gyakorolnak az érintett társadalmakra mind közösségi, mind individuális szinten.

Képalkotás

2009 júliusában adott hírt az MTI egy világviszonylatban is egyedülálló magyar diagnosztikai műszer felavatásáról. A Debreceni Egyetem Nukleáris Medicina Központjában adtak át egy multimodalitású hibrid képalkotó berendezést, amely több, eddig csak külön-külön létező berendezést ötvözt. A műszer az SPECT, PET és CT vizsgálati módszereket vegyíti,² vagyis képes ezek szimultán vagy szeparált elvégzésére egyaránt. Ennek az eljárásnak a segítségével nagyban megnőtt a páciensek állapotáról megalkotható kép pontossága, ami jobb diagnózist tesz lehetővé, nagyobb pontossággal állapítható meg a daganatos, a szív és érrendszeri megbetegedések aktuális fázisa, általa korábban és nagyobb eséllyel állítható fel a helyes diagnózis. Egy ilyen nagyteljesítményű orvosi eszköz mindezek mellett lerövidíti a vizsgálatra várakozók előjegyzési idejét, emeli a betegellátás színvonalát és nem utolsósorban javítja a páciensek túlélési esélyeit.

Ilyen és az ehhez hasonló hírek hallatán mindig eszembe ötlök, hogy mekkora jelentősége és szerepe van a technikai fejlődésnek az életünkben. Az idegtudományokra hatványozottan igaz ez a kijelentés. Ennek a hírnek az ide citálásával arra akarom felhívni a figyelmet, hogy az egyre kifinomultabb diagnosztikai eljárások létrejöttének közvetlen feltétele a számítástechnika gyors és kérlelhetetlen fejlődése. Azok a technológiák, amelyek segítségével napjainkban képet alkotunk az emberi szervezetről, annak normális vagy éppen rendellenes működéséről, ezelőtt 100 évvel

¹ Michael Phelps sikereinek hirtelen vége szakadt, miután nem úszhatott többet a „csodadressz” néven elhíresült, az USA válogatott úszóinak fenntartott úszódresszben. Persze a teljesítmény visszaesése nem csak ennek tulajdonítható, de felteszem, hogy összefüggés van az időeredmények és a mez között.

² Single photon emission computed tomography (SPECT), Positron emission tomography (PET) ez a két eljárás gammasugárzás segítségével képes háromdimenziós képet alkotni a vizsgált területről, míg a Computed tomography (CT) röntgensugarakat és digitális geometriát alkalmaz a vizsgálatához, de csupán szimulált háromdimenziós kép megalkotására képes, mivel a kétdimenziós röntgenképeket egyetlen tengely mentén forogva készíti el.

még a horror irodalom kedvelőit szórakoztatták. Ötven évvel ezelőtt már csupán tudományos fantasztikumnak számítottak, és szélesebb rétegekhez jutottak el ezek a víziók a mozivásznonról. Míg az első CT megalkotásáért 1979-ben már orvosi Nobel-díjat ítéltek oda Hounsfield-nek és Cormak-nek. Azaz az első, emberi szervezetbe való bepillantás lehetősége már 40 éve realitás.³

Persze nem akarok egyedül a számítástechnikának adományozni kitüntetést az érdemeiért, a természettudományoknak általában – így a fizikának, a kémiának, a matematikának és a biológiának is – fontos szerepe volt a jelenlegi helyzet kialakulásában. Ahogy egyre-másra jelentek meg az újabb tudományos felfedezések, elméletek, modellek, majd pedig a működő prototípusok, azok használatbavételével párhuzamosan újabb és újabb áttöréseket hajtottak végre az orvosi képalkotásban, a diagnosztikában és terápiában, sőt a teljesítményszorzást célzó orvosi beavatkozások terén is. Azt hiszem, nem vagyok egyedül akkor, ha úgy vélem, hogy az idegtudományokban megfigyelhető óriási fejlődés a technikai és technológiai áttörések folyamatainak köszönheti létét és dinamizmusát egyaránt. A detektáló módszerek ugrásszerű fejlődése eredményezte az agykutatás – illetve általában az idegtudományok – előretörését és egyben azt is, hogy az emberi agyat működés közben is képesek lettünk megfigyelni. Sőt egyes kísérleti eljárások következményeit is figyelemmel tudtuk kísérni. Jóllehet ez az állítás csak a rövid és középtávú megfigyelésekre érvényes, mivel a legtöbb technológia és eljárás túlságosan fiatal, ezért egyszerűen lehetetlen még hosszú távú hatásairól nyilatkozni.

De nem ez a legnagyobb probléma, amivel a képalkotás viharos fejlődése miatt szembe kell néznünk, hanem az, hogy a kapott mérési eredmények nem objektívek, vagyis mindig a mérést végző személy, a diagnózist felállító orvos személyes interpretációjától függenek. Az, hogy egy kutató mit olvas ki egy színes, háromdimenziós agyi felvételtől, nem kizárólag a képalkotó berendezés pontosságán múlik, hanem a megfigyelőn is. Természetesen fontos tényező az is, hogy a berendezések hibátlanul működjenek, és minden vizsgálati alanyt ugyanazzal a módszerrel térképezzenek fel, csak így csökkenthető minimálisra az inkommenzurabilitás veszélye.⁴ Mivel gyakorlatilag nem létezik két teljesen egyforma agy, ezért a képek értelmezésénél csupán a korábbi tapasztalatokra, személyes élményekre és intuíciókra támaszkodhat a megfigyelő.

Az eredmények feltételezhetően sikeres értelmezése után állítható csak fel egy diagnózis, csak azután kezdődhet meg a páciens tájékoztatása és a megfelelő terápiás módszer kialakítása. Természetesen a kapott mérési eredményeket – és a hozzá

³ Annak értelmezése, hogy egy efféle bepillantás során mit is látunk, nagyon problematikus kérdés. Éppen ezért a kísérletek eredményei sokszor több problémát vetnek fel, mint amennyit megoldanak.

⁴ A kifejezés szó szerint összemérhetetlenséget jelent, matematikai értelmét tekintve beszélhetünk relatív vagy abszolút összemérhetetlenségről. Itt az inkommenzurabilitást a kuhni értelemben használom, és szintén összemérhetetlenséget értek alatta. Ha a különböző méréseket eltérő teljesítményű gépekkel végzik, akkor a kapott mérési eredmények ugyan összehasonlíthatók lesznek, de ugyanazon a skálán nem lehet azokat értelmesen megjeleníteni. A különböző forrásból származó mérési eredmények halmazai olyanok lesznek, mintha eltérő paradigmában kimondott állítások lennének. Ez egyebek mellett kommunikációs csődhöz vezet, ami lehetetlenné, fölöslegessé és értelmetlenné teszi az individuális esetek összevetését.

fűzött értelmezést – maximális diszkrécióval kell kezelni azokban az esetekben is, ha nem kifejezetten a központi idegrendszeréről van szó, de az agy vizsgálati eredményeinek a kezelése fokozott körületekintést igényel. Az eredmények ebben az esetben ugyanis a páciens mentális képességeiről, a legprivátabb magánszférájáról árulkodhatnak, legyen szó éppen különösen kiemelkedő kreativitásról, depresszióra vagy agresszióra való hajlammal vagy akár emocionális alulfejlettségről stb. Ezek az információk természetesen csak az érintett individuumra tartoznak és senki másra, a legszűkebb magánszférájának központi elemei. A magánszférának ez a része eddig teljesen rejtve volt mások előtt, és transzparenssé tétele rengeteg veszélyes következménnyel járhat. Ha, mondjuk, a társadalombiztosítók, a munkáltatók vagy a katonaság betekintés nyerhetne ezekbe az információkba, az alapjaiban változtatná meg mind az egyén, mind a közösség életét. Teszem azt, ha egy magas pszichikai megterheléssel járó állás betöltésére jelentkezők pályázati aktáihoz csatolni kellene a képességeik felmérését tartalmazó orvosi láttelepet, akkor bizonyára az alacsony stressztűrő-képességgel rendelkezők az esélytelenek nyugalmával indulhatnának a versenyben. Nem is szólva azokról, akiknél depresszióra vagy más mentális rendellenességre való hajlamot diagnosztizálnak. Vajon melyik munkaadó vállalná a kockázatot és alkalmazna olyan munkavállalót, aki többet van betegállományban, mint a munkahelyén? Pedig még csak nem is tényleges betegségről van szó, hanem csupán egy hajlammal, aminek csak bizonyos lehetséges következményeiről tájékoztat a diagnózis.

Még mielőtt más szemszögből is megvilágítanám a diagnosztikai eredmények kommunikációjának következményeit, egy kis kitérőt teszek a személyiség, az önkép és az ezekről alkotott statisztikák összevetése felé. Az emberi személyiség meghatározásába itt nem akarok részletesen belemélyedni, csak vázlatosan határozom meg a fogalom körvonalait. Azt ki merem jelenteni, hogy a személyiség nem azonos a saját magamról alkotott képpel, mint ahogy azzal a képpel sem, amit mások alkotnak meg róla. Az emberi személyiségről alkotott képek a recepció függvényei, legyen az önmagára vagy másokra irányuló. Maga a reflexió képessége is hozzátartozik a személyiséghez, ahogyan saját önképe is, sőt az az elképzelés is, amelyet mások róla kialakított képéről önmaga számára felépít. Az önkép ennek értelmében leginkább azzal a képpel ragadható meg, ahogyan a személyiség saját tükörképéről véleményt alkot: mely vonásait tarja markánsnak, csábítónak, illetve hol próbálja púderezéssel kijavítani az apró bőrhibákat, illetve hogy melyik oldalról tarja előnyösnek saját profilját és miért. Erre a képre – az önképemre – valamelyest befolyással van a környezet, de azt a személyiség határozza meg, hogy milyen mértékben, valamint hogy milyen irányban alakul át az önkép a környezeti hatások eredményeként.

A személyiség és annak önképe sok tényező összjátékából alakul ki. A statisztikák viszont jellemzően egy-két komponensre koncentrálva próbálnak meg összefüggéseket, tendenciákat kimutatni. Így van ez az agyi diagnosztika területén végzett kutatásokkal is. Sőt, a statisztikák – legalábbis matematikai meghatározásukat tekintve – annál pontosabbak, minél nagyobb mintán alapszanak. Ez azt implikálja az egyes individuumokra nézve, hogy egyre halványabb árnyékai lesznek csak a vizsgálatban szereplő adathalmazok a személyiségeknek, és egyre nyilvánvalóbbá válik a statisztika és a benne szereplő individuumok közötti tátongó szakadék. A statisztikák ered-

ménye és a forrásként felhasznált minta egyes elemei nem fokozatosan veszítik el egymáshoz fűződő kapcsolatukat, hanem egyszerűen az ismeretelméleti szakadék két partján állnak. Vagyis nemcsak azért nem vonható le messzemenő következtetés a statisztikákból, mert a mérések pontatlanok vagy a minta túl szűk, hanem mert episztemológiai képtelenség.

Szem előtt tartva mindezeket a kritériumokat, az orvosbiológiai és diagnosztikai képalkotás az emberi agyról és a belőle származtatott – az alany személyiségére, kognitív képességeire vonatkozó – következtetések legfeljebb az individuum önképének befolyásolására alkalmasak. Ennek a veszélyeiről a következőkben beszélek. Semmiképpen sem tekinthetők a személyiségről alkotott pillanatképek.

Visszatérve a diagnosztikai eredmények kezelésének kérdéséhez, abban az esetben is nagy körültekintéssel kell a vizsgálatot végző és értelmező személyzetnek eljárni, ha valami nem várt felfedezést tesz. Aminek az érintettekkel való megosztása esetleg nemkívánatos predispozíciót válthat ki a vizsgált alanyban. A diagnosztikai eljárások bár nagyon fejlettek, de korántsem tévedhetetlenek, továbbá a fent említett okokból kifolyólag sem vehetők a kapott vizsgálati eredmények százszázalékosnak. Ezzel azt a tényt szeretném kihangsúlyozni, hogy bizonyos hajlamokra vonatkozó felfedezések egyáltalán nem determinisztikus érvényűek. Vegyük például azt az esetet, ahol a vizsgálatok eredménye szerint a páciens hajlamos lehet skizofréniára, de ennek kialakulására pillanatnyilag még semmilyen konkrét jel nem utal. Ebben az esetben komoly mérlegelést igényel, hogy ezt a felfedezést érdemes-e, szükséges-e vagy megkockáztatható-e megosztani a pácienssel. Mert például elképzelhető, hogy éppen ennek az információnak a birtokába kerülve bomlik meg a páciens elméje, mondván: „Hajlamos vagyok rá.” Ugyanakkor ennek az ismeretnek a hiányában a probléma talán fel sem merülne, sem potenciális veszélyforrásként, sem aktuális betegséggént nem gyakorolna befolyást az individuum önképére. Vagy vegyük például a következő esetet, ahol az individuum egész életpályáját változtathatja meg egy vizsgálati eredmény és a hozzá kapcsolt interpretáció. Ha, mondjuk, egy iskoláskorú gyereknek a szellemi teljesítményére kíváncsiak a szülők, és elvégeztethetnek egy képességfelmérést, hogy a kapott eredmények fényében válasszanak képzési formát csemetéjüknek. Tegyük fel, hogy a vizsgálat azt eredményezi, hogy a gyermek agyi mutatói különösen jó kommunikációs képességre, átlagos térlátásra és alacsony kreativitásra utalnak.⁵ Ezért a szülők úgy döntenek, hogy nyelvtanulásra fogják ösztönözni, és a művészeti szakkörön rá váró esetleges kudarcoktól inkább megóvják. De persze dönthetnek úgy is, hogy inkább a kreativitás fejlesztésére helyezik a hangsúlyt, mondván, annak fejlesztésére kell több energiát fordítani, mivel az a gyengébb adottsága. A szülők életét ez a lehetőség megkönnyítheti, mert nem kell annyi időt tölteniük a gyerekkel, annak megismerésével, képességeihez megbízható útmutatást kaptak. De meg is foszthatja őket sok meglepetéstől, heuréka élménytől, melyekben a gyermekükkel eltöltött idő folyamán lehetett volna részük. A gyermeknevelési-gyakorlat tehát egészen átalakulhat ennek a technikai vívmánynak a befolyása alatt, ami a tár-

⁵ Vö. Ulrich Kraft: *Schöne neue Neuro-Welt*. In: Gehirn und Geiste Dossier. Die Zukunft des Gehirns. Wie Forscher den Menschen neu erfinden. 2008/1. 6-15.

sadalom alapegysége, a család, a családi kötelék, a családi élet és közösség átformálása révén fejthet ki meghatározó befolyást a társadalmi szokásokra. Nem túlzás talán azt állítani, hogy a tradíciók, a családi konfliktusok, a hétköznapi szokások egészen új értelmezési keretbe kerülnének az itt felvázolt gyakorlat általános elterjedése esetén. Mindemellett a személyiségformáló tényezők is megváltoznak. A gyerekeknevelési gyakorlat átalakulásának köszönhetően a szülőkben és a gyerekekben is más nyomot hagyna az ilyen nevelési attitűd.

A képalkotó eljárások fejlődése eredményezte továbbá azt, hogy különböző idegrendszeri anomáliákról egyre pontosabb képet lehet felállítani, sőt újabb terápiás eljárásokat is kidolgoztak azok kezelésére. Így születhetett meg például a depresszió, a figyelemhiányos hiperaktivitás-zavar, a diszkinéziával vagy más idegi degenerációval járó folyamatok pontos – agyműködésbeli elváltozásokat is magában foglaló – kórtana. Ennek a fejlődésnek az eredményeként vált lehetővé bizonyos tünetegyütteseknek a kezelése, egyes idegi degenerációs folyamatok lelassítása, hovatovább visszafordítása. A technológiai fejlődésnek számos területen vitathatatlan a pozitív befolyása, de nem kizárólag jótékony befolyással büszkélkedhet. Az egyébként is domináns cerebrális központú antropológiai szemléletet erősíti az, hogy egyre több tevékenység forrásaként egyedül bizonyos neurális folyamatokat tesznek felelőssé.⁶ Ez egyben a redukcionizmus előretörésében is tevékenyen közreműködik, ami egy bizonyos határon túl az emberi méltóság eszméjét sodorja veszélybe. Ha ugyanis nem tekintem többnek az embert, mint idegi automatizmusok és hidraulikus mechanizmusok különös ötvözetének, akkor nincs semmi, ami határt szabhatna az emberi test teljes eltárgyasításának. A személyiség ebben az esetben nem lesz több, mint a masina figyelmen kívül hagyható, mellékes funkciója, amely a megfelelő teljesítmény elérése érdekében – minden további nélkül, a célnak megfelelően – módosítható vagy lecserélhető. Ebben az esetben az emberi test hibás, elhasználódott, tönkrement vagy elvesztett részeinek pótlása vagy nagyobb teljesítményűre cserélése – úgymond, korszerűsítése – természetes dolog. Merthogy nem másról van szó, mint egy univerzális munkaeszköz – az emberi test – javításáról, karbantartásáról vagy szélsőséges esetben annak modernizálásáról. Megkockáztatom, hogy idővel az enhancement pártolói szemében mint morális kényszer is megjelenhet a személyiség háttérbe szorításának igénye. Ennél azonban sokkal bonyolultabb a helyzet, és szerencsére nem hagyható figyelmen kívül az ember személyisége, annak módosítása még kevésbé.

De vajon milyen mértékben módosítható az emberi személyiség? Milyen célok elérése érdekében számíthat elfogadható árnak a személyes identitás megváltozása, esetleg totális átalakulása? Hogyan legitimálhatók a személyiséget érintő beavatkozások, ha az orvosi implikáció nem jöhet számításba? A szerzót ugyan leginkább a

⁶ Jóllehet az egyes neuronok működését sem ismerjük teljesen, nemhogy az agy teljes működési modelljét képesek lennénk megalkotni. Jelenleg az egyes agyterületek önálló működési folyamatairól alkotott szilánkokra alapozzák azt az állítást, hogy szilícium csipekkel képesek lennénk egyes központi idegrendszeri funkciókat helyettesíteni. Ez meglehetősen öntelt hozzáállásról tanúskodik, amivel, azt hiszem, a szakma elhivatott kutatói számtalan baklövés elkövetésére kárhoztatják magukat. Mi több, a páciensekre fizikailag és pszichikailag egyaránt veszélyes eljárásokat erőltetnek, amivel a társadalomra is negatív hatást gyakorolhatnak.

teljesítményfokozó eljárások személyiségformáló komponensei érdeklik, de a szituáció komplikáltsága miatt – és a fogalmi háttér tisztázása érdekében – röviden foglalkozni kell a gyógyító, a fenntartó és a teljesítményfokozó eljárások meghatározásával egyaránt. A következőkben tehát azt fogom kifejteni, hogyan választható szét a gyógyító és a fokozó célú terápia, melyek azok az esetek, amelyek a határmezsgyén vagy az igencsak szélesnek tűnő senki földjén helyezkednek el. Majd azt vizsgálom meg, hogy milyen implikációi vannak az individuumra nézve egy teljesítményfokozó eljárásnak, legyen az farmakológiai vagy mechanikai természetű.

Terápia vagy teljesítményfokozás

Vizsgálatom csak néhány terápiás eljárást érint, így például azokat, amelyek az agy farmakológiai, elektronikus vagy elektromágneses módszerekkel való befolyásolásával kapcsolatba hozhatók. Ezekbe a kategóriákba sorolhatók azok az eljárások, amelyek egyaránt alkalmasak terápiás és teljesítményfokozó beavatkozások kivitelezésére. Ilyen módszerek segítségével próbálják például a kóros működést mutató agyterületeket stimulálni, normális⁷ vagy a normalist legjobban megközelítő működésre bírni, netán kikapcsolni – a hibásan működő terület működését leállítani. Vagy éppen kísérletet tesznek az egészséges szervezet teljesítményének fokozására.

A probléma elsősorban a különböző eljárások osztályozásában rejlik. A lényeges kérdés a különböző módszerek osztályozása esetében az, hogy terápiás célú-e vagy teljesítményfokozó indíttatású. Amellett, hogy ezt vélem a legfontosabb kérdésnek, be kell látnom, hogy ez az egyik a legnehezebben eldönthetők közül. A nehézséget éppen az okozza, hogy a kezelés és a teljesítményfokozás között nem húzható éles határvonal, sőt a kettőt elválasztó szürke sáv sem stabil, állandó mozgásban van. A legszembeötlőbb különbség a kétféle eljárás legitimációjában fedezhető fel. A terápiás eljárásokat ugyanis valamiféle orvosi javaslatra kezdik meg, mert a páciens valamilyen sérülést szenvedett vagy valamiféle szervi, képességbeli rendellenességet tapasztal. Ezzel szemben a teljesítményfokozás esetében ilyen indokról nem beszélhetünk. A terápiás esetekben a diagnózis felállítását követően veheti kezdetét a kezelés, aminek egyetlen morálisan megkérdőjelezhetetlen célja a normalist legjobban megközelítő állapot visszaállítása lehet. Ennek megfelelően a lefolytatandó protokoll is többféle lehet:

- A. A balesetben elvesztett képesség helyreállítása;
- B. A hiányzó képesség készenlétbe helyezése, újra elérhetővé tétele;
- C. Az átlag alatti teljesítmény átlagost elérő szintre emelése.

⁷ A normalitás fogalmának meghatározásával itt, terjedelmi korlátok miatt, nem foglalkozom. Az emberi szervezet és az agy teljesítményét illetően normálisnak tekintem azt az állapotot, amely a korosztályra és a szociális rétegre jellemző értékek számtani közepét jól megközelíti. Egy individuum teljesítményét akkor értékelem normálisnak, ha a hozzá korban és életszínvonalban közel álló individuumokhoz hasonló teljesítményt tud nyújtani.

Tekintsünk akár egy baleseti sérültet (A), aki halláskárosodást szenvedett, vagy egy hallássérülten született gyermeket (B), vagy esetleg egy zenészt vagy szakmunkást, aki a folyamatos zajterhelés miatt veszítette el részlegesen vagy teljesen a hallását (C), mindhárom esetben a hallás – a fül, esetleg a hallóközpont – mesterséges befolyásolásával kapcsolatos beavatkozással áll szemben a páciens. Az ilyen és ehhez hasonló esetek tekinthetők a legtipikusabb példának a kompenzációs célú – terápiának nevezhető – teljesítményfokozásra. Mivel valamiféle veszteség vagy deficit kompenzációját végzik el egy bizonyos kezelési protokoll alkalmazásával. A páciens szemszögéből nézve életminőség-javító beavatkozásról van szó, melynek eredményeként a korábban megszokotthoz hasonló életvitelhez térhet vissza, önállósága és cselekvőképessége növekszik a kezelés eredményes végrehajtásával. A beavatkozás ezért mind a páciens, mind a közvetlen környezetében élők életére jótékony hatással van. Az ilyen típusú eljárások abban az esetben morálisan sem megkérdőjelezhetők, ha a páciens – miután mérlegelte az azzal járó kockázatokat – hozzájárult a beavatkozások elvégzéséhez. Továbbá mivel az ilyen eljárások végrehajtása orvosi indokokkal alátámasztható, ezért a költségek legitímen finanszírozhatók a társadalombiztosítási keretből. Vannak azonban olyan eljárások is, amelyek orvosi indokokkal alátámaszthatóak, teljesítményfokozást visznek véghez, és mégis kompenzációs beavatkozásoknak tekinthetők.

D. A minimális teljesítőképesség biztosítása, fenntartása.

Ezt a fajta beavatkozást legjobban az öregedés hatásait visszafordító beavatkozások példázzák. Például a kor előrehaladtával a memória mindenképpen romlásnak indul, ez egy természetes folyamat. De amennyiben túl nagy léptekkel degradálódik az emlékezőtehetség, az nagyban megnehezíti az individuum és a környezetében élők mindennapi életét. Ennek a folyamatnak a megfékezésére már kifejlesztettek többféle gyógyszert, amelyek a gyengén működő terület teljesítményét korrigálják, így veszik fel a harcot a demencia következményeivel. Az ilyen típusú beavatkozásokat korrekciós eljárásnak nevezem, ahol egy meglévő, de leépülőben lévő képesség stimulációját végzik. A fent említett esetek – A-D – mindegyikére érvényes, hogy elvégzésük orvosilag releváns indokokkal legitimálható, akár a kompenzációs, akár a teljesítményt korrigáló kezelések esetében.

A másik fontos különbség terápia és teljesítményfokozás között, hogy eltérő embercsoportokat érintenek. Míg kezelésre azok szorulnak, akik valamiféle sérülést szenvedtek vagy betegségben szenvednek, esetleg az öregkori demencia rapid előretörése keseríti meg mindennapjaikat, addig a teljesítményfokozó eljárások célközönsége egészséges – mi több, akár kiemelkedő tehetség birtokában van –, de a jónál is jobban szeretné érezni magát, vagy egy bizonyos területen többet akar elérni, mint amire önerejéből képes lenne. Ez utóbbi esetben beszélhetünk teljesítményfokozásról, tehát amikor egészséges – baleseti sérüléstől és minden ismert kór tüneteitől mentes – individuum folyamodik valamiféle orvosi segítséghez, hogy a normálist jelentősen meghaladó teljesítmény elérésére tegyék képessé.

A harmadik említésre méltó eltérés a beavatkozások kockázati tényezőinek mérlegelésével áll kapcsolatban. A terápiás eljárások esetében a páciensnek mérlegelnie kell, hogy az idegrendszeret érintő beavatkozás folytán esetleg nem várt komplikációk, a kezelés során mellékhatások léphetnek fel. Továbbá az eljárás eredményezhet kisebb vagy nagyobb mértékű személyiségváltozást, cserébe egy képesség visszanyeréséért és az életminősége javításáért. Az ajánlott protokoll lefolytatása előtt a kockázatokat a várható eredmények fényében kell a páciensnek mérlegelnie és felelős döntést hoznia, annak vállalása vagy elutasítása mellett.

Az agyat érintő beavatkozások mindig óriási kockázattal járnak, legyen szó gyógyszeres kezeléstről vagy valamiféle fizikai behatolásról, egy agyterület eltávolításáról, valamiféle eszköz beültetéséről, ezek eltávolításáról vagy karbantartásáról vagy szövet beültetéséről. A farmakológiai beavatkozások legfőbb veszélyei a készítmények mellékhatásaiban rejlenek, illetve abban, hogy megbontják az agy biokémiai egyensúlyát, ami hosszú távon beláthatatlan következményekkel járhat. A sebészeti beavatkozások legfőbb veszélye ezzel szemben abban áll, hogy egészséges agyterületeket károsíthat a legapróbb rossz mozdulat is, továbbá – mint minden invazív beavatkozásnál – itt is fennáll a fertőzés veszélye. Míg a beültetési eljárások esetén a kilökődés lehetőségével és a beültetett eszköz esetleges meghibásodásának következményeivel is számolni kell. Amíg azonban a várható eredmények túlsúlyban vannak a lehetséges kockázatokkal szemben, addig valóban megéri vállalni a kezelés kockázatait. Amíg az alapvető életfunkciók visszanyerésének a lehetősége a tét, addig talán érdemes a siker érdekében nagyobb kockázatot is vállalni. Ha teszem azt az önálló étkezés, a járás, az emlékezés, a hallás vagy a látás képességének visszanyerésére reális esély kínálkozik, akkor érdemes lehet akár bizonyos mellékhatások kockázatát is vállalni a siker érdekében. A beavatkozás sikere ugyan mindig kérdéses, de az alapvető életfunkciók tekintetében a minimális javulás is óriási eredmény lehet.

A teljesítménynyújtás érdekében vállalt kockázatok esetében azonban egészen más a képlet. Mivel az eljárások kockázati tényezői eltérő megvilágításba kerülnek, ha semmilyen orvosi indokkal nem megalapozható a kívánt beavatkozás. Habár a beavatkozások kockázatának tekintetében hasonló szituációval kerül szembe az érintett, mint a terápiás eljárásoknál. Ebben az esetben is megközelítőleg ugyanazokról a veszélyekről kell említést tenni, értékelésük mégis más. A teljesítménynyújtás esetében szinte csak kockázatokról és veszélyekről lehet beszélni. Az eljárások potenciális haszna ezek mellett eltölpül. A beavatkozások mellékhatásai ugyanis az egészséges állapotot sodorják – indokolatlan és elkerülhető – veszélybe. Csak a tökéletesen kivitelezett és komplikációmentes eljárások értékelhetők valóban pozitív kimenetelűnek, de ez a két a tulajdonság nem tartozik az orvosi beavatkozások általános és leggyakrabban előforduló jellemzői közé. A fellépő komplikációkat minden egyes esetben újra kell értékelni, mérlegelni. Elképzelhető például, hogy a beavatkozás sikerrel járt, és a páciens fejébe ültetett elektródák kifogástalanul működnek, amelyek segítségével, mondjuk, az ultrahang tartományban is képes hallani az érintett, de a finommotoros központ sérülése miatt soha többé nem lesz képes egyedül bekötni a cipőfűzőjét vagy felvenni és begombolni egy inget. Erre az eredményre azonban már csak azért sem lehet felkészíteni az érintettet, mert ez a tény csak post festum lát

napvilágot. Továbbá arra is csak utólag derülhet fény, hogy ezt az eredményt a páciens hogyan értékeli. Ki merem jelenteni, hogy ez kétes értékű eredmény. A teljesítményfokozásra irányuló beavatkozások kockázati tényezőinek a számát növeli az is, hogy a beavatkozás eredménye sokszor elmarad a várakozástól. Míg a terápiás beavatkozások esetében a páciens állapotának csekélyebb mértékű javulása is nagy eredménynek tekinthető, a teljesítményfokozás esetében az elvárt mértékű teljesítménynövekedés fontos része a haszon-rizikó egyenletnek, és jelentősen befolyásolja a folyamat végkimenetelének értékelését. Itt azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, amikor a teljesítményfokozást választók döntését értékeljük, hogy a kiindulási helyzetben egészséges szervezetet érint a beavatkozás, amelynek nagyobb a regenerációs és ellenálló képessége, mint sérült vagy beteg riválisának. Ezzel az előnnyel ugyan csak a regenerációs szakaszban – a folyamat lezárultát követően – lehet számolni, de ennek a tényezőnek a jelentősége igen nagy is lehet a végelszámolás felállításakor.

Mint ahogy már korábban említettem, a terápia és a teljesítményfokozás éles szétválasztását nem tartom teljes egészében kivitelezhetőnek. Bár néhány markáns különbség felfedezhető a két eljárástípus között, sok tekintetben hasonlóak is, mivel a két módszer közötti különbség sok esetben csupán fokozati, vagy egyáltalán nem is különbözik egymástól, azt leszámítva, hogy az egyiket sérült vagy beteg alanyon hajtják végre, míg a másikban résztvevő eredetileg makkegészséges. Vegyük például a RitalinTM esetét. A szert az Egyesült Államokban fejlesztették ki, hogy a figyelemhiányos hiperaktivitás-zavarban szenvedő gyerekeket – 6-12 éves korig terjedt eredetileg a felhasználói célcsoport⁸ – kezeljék vele. A készítmény a fogyasztóinál megnöveli koncentrációs képességet, illetve kitolja fenntarthatóságának időtartamát. Így azon gyerekek számára, akiknek korábban gondot okozott egy órát végigülni és az oktatásra koncentrálni – a pirulának és a *gondos* szülőknek hála –, ez már nem jelentett többé gondot. Az igazi problémát azonban az okozta, hogy egyes kísérletező kedvű gyerekek és szülők, látva az osztálytársak vagy a szomszéd gyerek teljesítményének ugrásszerű növekedését, szintén kipróbálták a szert. Az eredmény – nem túl meglepő módon – ugyanaz volt az egészséges gyerekeknél, mint figyelemhiányos társaiknál. A teljesítőképességük megugrott. Ezt követően a további spontán kísérletezések hosszú sora egészen oda vezetett, hogy egyes felmérések és fogyasztási adatok szerint az egyetemisták, a menedzserek, a brókerek (és még ki tudja mennyien) kezdték el – látszólag jótékony hatásai miatt – szedni a RitalinTM-t.⁹ De ez nem az egyetlen olyan eset, ahol egy gyógyszer alternatív alkalmazása folyamán kiderült, hogy nem csak a betegek, de az egészséges emberekre is kifejezetten jó hatással van. Vannak például olyan művészek, akik a lámpaláz hatásainak csillapítása érdekében vesznek be a fellépés előtt Beta-Blokkolót, holott ezt a szert a szív és érrendszeri

⁸ Ami azt implicálja, hogy a tesztelesek során csak ennek a korcsoportnak a sajátosságaira koncentráltak, azokat olyan peremfeltételekhez optimalizálták, amelyek megfelelnek a gyógyszer-engedélyeztetés idevágó passzusainak. Tehát csak az eredeti célcsoport számára rendelkezik érvényes jogosítványokkal a szer.

⁹ Vö. Methylphenidate (letöltve: 2009. okt. 20.) <http://www.usdoj.gov/dea/pubs/cngrtest/ct051600.htm>; Terrance Woodworth: DEA Congressional Testimony. 2000. máj. 16. (letöltve: 2009. okt. 20.) <http://www.usdoj.gov/dea/concern/methylphenidate.html>

panaszok kezelésére fejlesztették ki. De ismereteseek olyan kísérletek is, amelyekben az Alzheimer-kór kezelésére alkalmas szerek hatását vizsgálták egészséges emberekre.¹⁰

Másrésről, ha az öregedés hatásait korrigáló kezeléseket tekintem, azt mondhatom, hogy csak egy bizonyos pontig tekinthető a terápia korrekciós eljárásnak, utána viszont teljesítményfokozásnak kell értékelni. Mert ameddig a páciens memóriazavarait kezelik, hogy korcsoportjának megfelelő teljesítmény birtokába juttassák, addig nyugodtan nevezhető az eljárás terápiának. Ha viszont a kívánt eredmény elérését követően sem függesztik fel azt, akkor már egyértelmű teljesítményfokozást végeznek. De tekintsük akár egy Cochlea-implantátum vagy egy műszem beültetését, akkor sincs könnyebb dolgunk.¹¹ Mert amíg olyan szerkezetet ültetnek be, amelynek segítségével a normális funkciók elvégzésére válik képessé a páciens, addig terápiás, kompenzáló beavatkozásról beszélhetünk. Ha viszont egy szoftverfrissítés segítségével megnövelik ezeknek a szerkezeteknek a kapacitását, akkor máris a teljesítményfokozás a megfelelő elnevezés az eljárásra. Hasonló helyzet áll elő akkor is, ha egy károsodott idegszövet pótlására másik idegszövetet ültetnek be. Meg kell hagyni, hogy ezek a technológiák még igencsak gyerekcipőben járnak, és ami a beavatkozások későbbi finomíthatóságát vagy irányíthatóságát illeti, az sem túl kecsegtető, de mégsem mehetek el mellettük szó nélkül. Mert bár az idegszövet-transzplantáció esetén is legalább annyi kockázattal kell szembenézni, mint más beavatkozások esetében, a végeredmények is legalább olyan jók lehetnek. Semmi nem pótolhatja hatékonyabban az elveszített látóidegeket, mint egy újabb látóideg. Mi orvosolhatná jobban a memóriaközpontban fellépő szövetkárosodást, mint az oda beültetett idegszövet? Ha továbbá ezeknek a beültetett szövetállományoknak a fejlődését még irányítani is képesek lennénk, akkor a károsodott szövet helyére akár nagyobb teljesítményű pótlást is növeszthetnénk, mint elvesztett elődje volt.

A terápiát és a teljesítményfokozást elválasztó halvány határvonal nemcsak hogy képlékeny és akár anélkül is áthágható, hogy ezt észrevennénk, de folyamatos mozgásban is van. Meghatározásához és pontos kitűzéséhez olyan ezeréves filozófiai problémákat kellene megoldani, mint a normalitás, az emberi természet, az egészség és a betegség fogalmának pontos meghatározása. Ennek a nehéz problémának a megoldására nem vállalkozom, hanem inkább a vitathatatlanul teljesítményfokozónak ítéltető eljárások felé fordítom figyelmem. A következőkben ezeket az eljárásokat fogom részletesen megvizsgálni. Itt kitérek továbbá a személyiségváltozás kérdésére mint minden neurológiai beavatkozás potenciális velejárójára. Ez az a tényező, ami miatt a teljesítményfokozó eljárások értékelése az individuum szemszögéből a leginkább problematikus.

¹⁰ Vö. J. A. Yesavage, M. S. Mumenthalter, J. L. Taylor, L. Friedman, R. O'Hara, J. Sheikh, J. Tinkleberg, P. J. Whitehouse: *Donepezil and flight simulator performance: effects on retention of complex skills*. *Neurology*, 2002/59. 1. 123-125.

¹¹ Itt azt is szem előtt érdemes tartani, hogy a technika jelenlegi állása szerint a legjobb implantátumok sem képesek fény-árnyék viszonyoknál bonyolultabb képek továbbítására, ami azt is implicálja, hogy a természetesnél jobb szem gyártásától per pillanat óriási távolságra vagyunk.

A protézisek, beültetések és farmakológiai eljárások személyiségformáló tényezői

Ahhoz, hogy a személyiség változásairól, átalakulásáról beszéljek, vissza kell térnem a fogalom fentebb tárgyalt problémájához. Azt nem tudom pontosan megadni, hogy mi a személyiség, de vajon megadható-e, hogy milyen komponensei vannak, ha egyáltalán ízekre szedhető? Statikus vagy dinamikus vonások jellemzik inkább? Hogyan lehet a változásait felismerni? Akárhogy fogalmazom újra a kérdést, a válaszhoz nem sokkal jutok közelebb. Ami rávilágít a tárgyalni kívánt probléma gyökerére. Hogy a teljesítménycsökkenés következtében tapasztalható személyiségváltozás nagyon nehezen megragadható folyamat. Egyrészt azért, mert maga a személyiség is csak nagyvonalakban határozható meg. Másrészt azért, mert a személyiségváltozás az individuum életének szerves része. A személyiségjegyekhez hozzátartozik a dinamizmus, ezért sem lehet – ha egyáltalán kivitelezhető – szétválasztani a természetes átalakulást és a beavatkozások következményeként előálló párját. Ez a tény egyértelműen a teljesítménycsökkenés pártján állóknak kedvez. Mivel nem létezik egy stabil fogalmi háttér, egy általánosan elfogadott fundamentum, hiányzik az a próbakő, amihez ragaszkodni lehetne a teljesítménycsökkenés beavatkozások következményeinek megítélésakor. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az arkhimédészi pont a kognitív funkciók fokozása tekintetében éppoly fontos lenne, mint a kozmológia vagy a fizika számára lehetne.

Az imént megfogalmazott kifogások azokra az esetekre érvényesek, amikor az enhancement eljárások mellékes velejárójaként tekintek a személyiségváltozásra. Valami olyan tényezőnek értékelem tehát a személyiségváltozást, amelyet elkerülni nemigen lehet, de ez nem is célja igazán az eljárásban érintetteknek. Ők a mérhető és befolyásolható tényezőkre koncentrálnak inkább, hogy a lehető legnagyobb teljesítménynövekedést ériék el, a lehető legalacsonyabb veszteségek mellett. Igazán veszélyesnek viszont azokat a beavatkozásokat látom, amelyek kifejezetten a személyiség megváltoztatását hivatottak végrehajtani. Mint például teszi azt a RitalinTM az érintett gyerekek körében. Ennek a szernek a kívánt hatása az, hogy a mozgékonyt, az energikus, a fürges, a koncentrált és a szemlélődő figyelmességre cserélje. Mivel ez utóbbi tulajdonságok sokkal kívánatosabbak az iskoláskorú gyerekek számára, legalábbis a szülei döntésének értelmében. Ezt a készítményt azért tartom igazán veszélyesnek, mert az intenzív fejlődésben lévő idegrendszer fejti ki hatását. Ami sokkal nagyobb kockázattal jár, mint a teljesen kifejlett idegrendszer manipulációja, mivel ilyenkor a legmagasabb az agy adaptációs képessége, vagyis a leginkább fogékony a környezeti hatásokra. Az individuum életének egyik legmeghatározóbb szakaszát – a késő gyermekkort – markánsan átalakítja, így a kialakulóban lévő személyiségvonásokat, az individuum önképét és környezete róla kialakított képét is átírja. Annak érdekében, hogy a társadalmi és a szülői elvárásoknak könnyebben és nagyobb mértékben tudjon megfelelni az érintett. Ebben az esetben a beavatkozás

egyik primer célja a személyiség átformálása, az egyéni tanulási gyakorlat és tapasztalat megváltoztatása, illetve a viselkedési forma új mederbe terelése.¹²

A személyiségváltozással és főként annak megváltoztatásával kapcsolatban feltétlen ki kell térni a betegség fogalmának meghatározására. Mert ha csak az előző példámra gondolnak, egészen más fényben tűnik fel, ha az érintett gyerekekre mint egy betegség áldozataira tekintek. Sajnos a betegség és az egészség fogalmai sem ragadhatók meg sokkal egyszerűbben, mint a személyiségé. A betegséget meg lehet határozni, mondjuk, normatív, naturalista vagy deskriptív módon, de támaszkodhatunk a fogalom definiálása érdekében az emberi természet fogalmára, ami igazán nem visz előre. Az azonban biztosnak tűnik – akármelyik meghatározás mellett is kötelezem el magam –, hogy az orvosi beavatkozás legitimitását változtatja meg egy bizonyos állapot betegségnek deklarálása, ami egyben a terápia és a teljesítménycsökkenés közötti határvonalat is rögtön elmozdítja. A figyelemhiányos hiperaktivitás-zavar példájánál maradva: azt tapasztalom, hogy azok a gyerekek, akiknél diagnosztizálják ezt a tünetegyüttest, legitim módon folyamodhatnak a RitalinTM segítségéhez, szemben egészséges társaikkal. Vagyis a betegek esetében az orvosilag szükségesnek ítélt kezelés üdvös hatásaként jelenik meg a személyiség gyökeres átalakítása, és fel sem merül a változás legitimitásának megkérdőjelezése, mivel az eredményes kezelésnek tulajdonítják a történeteket. A személyiségváltozás és betegség definíciója a teljesítménycsökkenés és a terápiás eljárások tekintetében egyaránt kritikus pont. A fogalmak mibenlétének meghatározása a mérleg nyelve lehet annak eldöntése esetén, hogy egy beavatkozás a terápia vagy a teljesítménycsökkenés kategóriájába sorolható-e be.

A személyiség megváltoztatásának tárgyalását az önkép megváltozásának tükrében folytatom. Az önkép változása, nagyságrendjétől függően, indukálhat részleges vagy teljes személyiségváltozást. Ahogy az egyes teljesítménycsökkenés eljárások jobban, mások kevésbé alakítják át az individuum önmagáról alkotott képét. Ezt az állítást arra alapozom, hogy amennyiben az agyi teljesítmény mértékét megváltoztatjuk, akkor tulajdonképpen az élményeinket feldolgozó szerv paramétereit módosítjuk. Ennek egyenes következménye az individuum élményeinek átalakulása. A központi idegrendszer bármely módosítása – legyen az technikai bővítés, szövetbeültetés, biokémiai manipuláció – az individuum önképére is befolyást gyakorol. Merthogy ha a test – amivel az individuum rendelkezik – valamilyen bővítéssel meggy keresztyül, akkor az új keletű képességek határait és lehetőségeit ki kell tapasztalnia tulajdonosának. Ha tehát megváltozik a test maga, vagyis az „én testem” kifejezés új értelmezést kap, azzal párhuzamosan átalakul természetesen az „én vagyok” kifejezés jelentése is. Vagyis az ennek a testnek lenni élménye is megváltozik azáltal, hogy a testem újabb képességek birtokába kerül. Ez a változás súlyos terhet ró az individuumra azzal, hogy egy eddig számára ismeretlen képesség használatát kell mindennapi életébe integrálni. Az önkép átalakulása váltja ki az individuum személyiségének az átalakulását, ahogy hirtelen egy új jeggel kibővül. Ezt az élettapasztalatot leginkább az újszülöttéhez tudnám hasonlítani, aki teste használatát tanulja éppen, ami felnőtt

¹² Annak tárgyalására nem térek ki, hogy ezzel a gyermek autonómiája mennyiben sérül a szülők döntésének következtében.

korban ugyanolyan megrázó lehet.¹³ Nem tudom elképzelni, hogy ez az átmenet problémamentesen abszolválható. Ha például a kognitív képességek fokozását tekintem, egy szignifikáns változás könnyen vezethet individuális és szociális problémákhoz is. Például egy memóriacsip beépítésével képessé válhatna valaki minden elhangzott szó tárolására és pontos felidézésére. Ez a tulajdonság negatív élmények esetén óriási átok lenne, de könnyen vezethetne társadalmi elismeréshez és megbecsüléshez is, ha, mondjuk, bűnügyek felderítésére – vallomások elemzésére – használná birtokosa.

A következő lépésben kifejezetten azokkal az esetekkel foglalkozom, amikor az agyba elektronikus szerkezetet, neuroprotézist ültetnek be.¹⁴ Ezeknek két fajtát különböztetik meg a felhasználás módja szerint: az egyik csak jeleket fog, értelmez és dekódol, ez legtöbbször az agy felszínén helyezkedik el, míg a másik feladata, hogy a célterület idegsejtjeit elektromosan stimulálja.¹⁵ Ezeket a berendezéseket a szakirodalom agy-számítógép interfészeknek – Brain Machine Interface (BMI) – nevezi. A technológiát a legkülönbözőbb célok elérése érdekében alkalmazzák, több-kevesebb sikerrel. Például a Locked-in szindrómában szenvedők egyetlen kapcsolatát a külvilággal a BMI biztosítja, mint ahogy arra Birbaumer rámutatott. De a diszkinéziás tünetekkel járó betegségekben szenvedők terápiás eszköze is lehet neuroprotézis. Sőt, már napvilágot láttak bizonyos szórakoztató-elektronikai berendezések is, amelyek ilyen elven működnek, igaz, ezen esetekben nem beszélhetünk beültetésről, csak a fejre helyezett, elektródákat tartalmazó sapkáról vagy pántról, de ez a lényegen nem sokat változtat. A technológia alkalmazásának sokrétűségéhez tehát kétség sem fér, könnyen található példa terápiás – az életminőség javítását célzó – alkalmazására, és a teljesítményfokozás területén is több alkalmazása ismeretes, és lassacskán a szórakoztató iparba is betör.¹⁶

Számomra két szempontból igazán érdekes ez a fajta beavatkozás. Egyrészt a személyiségváltozás szemszögéből, másrészt az individuum felelősségére gyakorolt befolyása felől. Egy teljesítményfokozó céllal beültetett BMI megváltoztatja használója életét, testtapasztalatát, ezáltal önképét, aminek következtében a személyiségformáló hatása is jelentős. Az itt tárgyalt eljárások közül ennek az eljárásnak a megítélése a legproblematisabb: I. Az individuum saját testének határaitól alkotott képét változtatja meg az eljárás. II. Mivel a változás éppen a vezérlő idegrendszert érinti, ezért a személyes észlelés-érzékelés keretei is megváltoznak. III. A beültetett szerke-

¹³ A teher annál súlyosabb, minél fundamentálisabb a változás. Teszem azt, a látás vagy a hallás átalakítása biztosan drasztikus változásokat idéz elő az önmagáról alkotott képben. Nem is tudom elképzelni, milyen lehetne megtapasztalni az infravörös tartományban való látás vagy az URH hallás képességét. Feltehetőleg a hétköznapi közlekedés is komoly problémát jelentene, ha folyamatosan 10 rádióállomás adását lennék kénytelen szimultán hallgatni.

¹⁴ Neuroprotézisnek azt az implantátumot nevezik, amelyik közvetlen kapcsolatban áll idegsejtek bizonyos csoportjával.

¹⁵ Vö: Alireza Gharabaghi, Dirk Freudenstein, Marcos Tatagiba: *Wiederherstellung der Funktion: Modulation von Hirnfunktionen durch Neuroprothesen*. In: Eve-Marie Engels, Elisabeth Hildt (szerk.): *Neurowissenschaften und Menschenbild*. Mentis, Paderborn, 2005. 57.

¹⁶ Brain-pong (<http://www.nature.com/news/2004/040823/full/news040823-18.html>); Brainball, brain football (<https://www.tii.se>)

zet kínálta újabb képességek használatát – vagyis magát a BMI vezérlését – meg kell tanulnia az alanyak. IV. A BMI vezérlését végző szoftverek fejlesztése és cseréje révén az iménti problémák (I-III.) akár periodikusan ismétlődhetnek is. V. Végetetül mindezeknek a változásoknak integrálódniuk kell az individuum énképébe, s ez a nem triviális gyakorlat végül személyiségváltozáshoz is vezet.

A probléma szemléltetése érdekében gondoljunk egy hétköznapi szemüvegre. Aki még soha nem hordott korábban, annak először hozzá kell szoknia saját arcának megváltozott képéhez, és szemét sem tudja kezdetben rutinszerűen megdörzsölni, mert akkor a szemüveg lencséjét találja el először (I.). A látás a szemüveg révén élesebb lesz, ami miatt kevesebb erőfeszítésre lesz szüksége a mindennapokban, és esetleg ismételtelen olyan részletekre is kiterjesztheti figyelmét, amelyekre korábban nem volt képes (II.). Ha egy szemüveg ilyen befolyást gyakorol az individuumra, akkor mennyivel intenzívebb lehet egy olyan szerkezet befolyása, amely az eljárást követően a szervezet immanens részévé válik? Ekkora mértékű pszichikai terhelésnek kitenni valakit pusztán azért, hogy valamely tekintetben átlagon felüli teljesítményre legyen képes, legalábbis erősen megkérdőjelezhető döntés. Arról nem is beszélve, hogy ha az eljárás nem egészen a tervek szerint sikerül, akkor sem lehet tökéletesen visszaállítani az eredeti állapotot. Vagyis az érintettnek mindenféleképpen fel kell készülnie arra, hogy önmagáról kialakított képével együtt személyisége kisebb-nagyobb mértékben átalakulhat. Ez nem is tűnik igazán nagy feladatnak, de ha figyelembe veszem, hogy az a személy, aki a beavatkozás végrehajtása mellett döntött, nem egyezik meg azzal, aki a beavatkozás után szembesül az eredménnyel, máris másként fest a dolog. A II. és III. befolyása miatt az eljárást választó személyiség nem azonos az eredményt megtapasztaló személyiségével. Eltekintve a beavatkozás kimenetelétől, az eljárásban résztvevő individuum testképe, testi vagy szellemi tulajdonságaival, azok teljesítőképességével együtt – mind külső nézőpontból tekintve, mind önmaga számára – megváltozik a folyamat végére. Ha máshol nem is, de a bőrfelületen nyoma marad a beavatkozásnak, heg formájában. Ennek a feldolgozása nem jelent túl nagy kihívást, de nyilvánvalóan ez a minimum, amivel a páciensnek szembe kell néznie. De vannak ettől sokkal komplikáltabb esetek is, sőt azt is meg merem kockáztatni, hogy majd mindegyik enhancement beavatkozás összetettebb következményekkel jár. Tehát a „két érintett” álláspontja nem tekinthető azonosnak, mi több, nézőpontjuk totálisan inkommenzurábilis. Kis túlzással úgy fogalmazhatnánk, hogy aki a teljesítményfokozásra irányuló döntést meghozza, az egyben saját személyisége felett tör pálcát.¹⁷

A másik fontos kérdés a BMI-használat megítélése szempontjából az individuum felelősségének problémája. Vagyis annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy ki is a felelős a végrehajtott tettekért. Jelesül az a személy, akinek a testében BMI beültetés van, vagy esetleg maga a BMI – ebben az esetben az azt előállító, beültető vagy tervező cég. A társadalmi elfogadottság szempontjából ugyanis ennek a kérdésnek a

¹⁷ Vö. Thorsten Galert: *Wie mag Neuro-Enhancement Personen verändern?* In: Bettina Schöne-Seifert et al. (szerk): *Neuro-Enhancement. Ethik vor neuen Herausforderungen*. Mentis, Paderborn, 2009. 159-187. Galert a pszichikai öngyilkosság kifejezést használja az ilyen esetek aposztrofálására.

megválaszolása talán még fontosabb, mint a személyiségváltozást érintő kérdések. Úgy, ahogyan a szemüveges emberek hozzászoknak szemüvegük viseléséhez, és saját testük részének tekintik – ehhez hasonló tulajdonságokkal bír a látáskárosultak fehér botja is –, ugyanúgy integrálódhat idővel a BMI használata is. Felteszem, hogy amennyiben hosszú távú megfigyelések is elérhetővé válnak a BMI-t használók testtapasztalatának a változásait illetően, azok kézzelfogható bizonyítékot szolgáltatnak majd az integrációs folyamatokra. Az agy lassacskán átformálódik – az új strukturális komponens beépíti a már meglévők közé –, és ezzel az individuum testének részévé válik a BMI, az idegen implantátum megszűnik idegennek lenni.¹⁸ Ha teszem azt, a Toyota által kifejlesztett, szinte kizárólag gondolatokkal vezérelhető kerekesszék vezetője elgázol valakit, akkor a védelem ügyvédje érvelhetne azzal, hogy a BMI „megbokrosodása” okozta a balesetet – és nem védence követte el –, azaz adott helytelen gondolati utasítást a masinának. Az ilyen értelmezés azonban hatalmas rést ütne a jelenlegi jogrendszerben, ami ennek következtében jelentősen meggyengülne, és mintegy kaput nyitna a BMI-t használók számára a felelősség alól való kibújáshoz. Ez nem megengedhető, mert hosszú távon a társadalom összeomlásához vezethetne. Különösen akkor, ha figyelembe vesszük a BMI testképbe való integrálódásának reális lehetőségét.

Zárásként arra teszek kísérletet, hogy vázoljam, milyen mikro- és makroetikai következményei lehetnek az agyi teljesítménycsökkentést célzó beavatkozásoknak. Megfogalmazom a legtöbb problémát felvető kérdéseket és levonom a legfontosabb következtetéseket.

Konklúzió

A teljesítménycsökkentő eljárások közül a legveszélytelenebbnek az implantátumokat tartom, legalábbis ami az elterjedésüket és a társadalmi befolyásukat illeti. Ráadásul orvosi beavatkozásokként még mindig ezek az eljárások a legveszélyesebbek a páciensekre nézve, bár öles léptekkel haladnak előre a terület kutatói. Az igazi veszélyforrás abban rejlik, hogy ha áttörést érnek el a szövetbeültetések terén, és a károsodott agyterületet megbízhatóan és kontrollálhatóan újra tudják növesztetni. Abban az esetben ugyanis elhárulhat a beavatkozás bizonytalan kimeneteléből fakadó kockázat, ami az egyik legnagyobb visszatartó erő. Ez oda vezethet, hogy akár 70-80 éves korban is maximális kognitív teljesítményre lehetnek képesek az emberek. Vagyis a visszavonulni nem akaró, szellemileg fitt idősebbek az utánpótlást gyakorlatilag kizárhatják a munkaerőpiacról. Ez a forgatókönyv sem az individuum szemszögéből nem tartható, sem a társadalom egésze számára nem üdvös.

¹⁸ Lebedev és Nicoletis ezt a hipotézist állította fel egy kísérletet követően: We hypothesize that continuous operation of this interface would lead to incorporation of the external actuator into the representation of the body in the brain. Vö. Mikhail A. Lebedev, Miguel A. L. Nicolelis: *Brain-machine interfaces: past, present and future TRENDS*. In: *Neurosciences*, 2006. szeptember 1. (Vol. 29. No. 9.) 536-546. (542.)

A teljesítménynövelő beavatkozások közül a legveszélyesebbek a farmakológiai készítmények. Mivel használatukhoz nagyon könnyen hozzá lehet szokni, és ennek veszélyei eleinte nem is realizálódnak. Személyes véleményem szerint a fair play elveit már egyetlen eset is éppen úgy sérti, mint ha rendszeresen serkentőt szednénk. Semmilyen versenyhelyzetben nem tartom legitimálhatónak teljesítménynövelő szerek fogyasztást, mert az mindenképpen a verseny tisztaságát veszélyezteti, extrém esetben akár a versenyt magát is ellehetetleníti. De sajnos azzal is tisztában vagyok, hogy ez ellentmond a nyugati társadalomban uralkodó hétköznapi szokásoknak. Ugyanis a mindennapokban rendszeresen találkozunk serkentőkkel, melyek fogyasztása nemcsak hogy nem illegális, de egyben a tradíciók része. Gondoljunk csak a kávéra, a kólára, a különböző frissítő teákra, a vitamin és nyomelem bombákra, vagy bármely természetes alapú serkentő készítményre a cseppektől a legújabb fejlesztésű pirulákig. Sokan el sem tudnák képzelni az életet napi 3-4 kávé elfogyasztása nélkül, mások cseppeket, vitaminokat esznek, van, aki az energiatalakra esküszik, és még sorolhatnám. Egyszóval hozzá vagyunk szokva a különféle serkentők fogyasztásához, és ez a legnagyobb baj. Mármost e miatt a gyakorlat miatt szívároghatnak be – a legapróbb ellenállás nélkül – a hétköznapi szűrkeségébe a teljesítménynövelő készítmények.

Ennek a folyamatnak a következményeként a hangsúly eltolódhat az individuum személyes fejlődése, kiteljesedése felől a társadalmi elvárásoknak egyre inkább megfelelni vágyás irányába. Ami előre vetíti az emberi test – mint a munkavégzés primer eszköze – elidegenedésének baljós árnyékát, és az emberi nem sokszínűségének kifakulását is. Ha ugyanis egyre többen döntenek saját teljesítményük fokozása, majd optimalizálása mellett, akkor előbb-utóbb eljutunk oda, ahol mindenki optimalizált, és mindenki a Homo Sapiens Sapiens faji maximumának a közelében teljesít. De hol jut akkor hely az egyéni kreativitásnak és a zseni kiugró teljesítményének? Ahol mindenki egy génusz képességeit birtokolja, ott vajon ki a különleges?

HUSSERL ÉS A KRÍZIS FOGALMA

Husserl – mint köztudott – matematikusként kezdte pályáját, s a szám fogalmának vizsgálata közben botlott olyan problémákba, melyek a filozófia felé terelték gondolkodását. Első nagy munkájában, a *Logikai vizsgálódásokban* történt meg a döntő áttörés, mely új stílusban és terminológiában fogalmazta meg a filozófia feladatait, céljait és módszereit. A fenomenológia alapmotívuma az intencionalitás fogalma lett, s érlelődött az a fordulat is, amely a transzcendentális fordulat utáni, karteziánus ihletésű filozófia felé vezetett. Késői korszaka pedig ismét új utak felé visz, mely az életvilág, az álló-eleven jelen és a történetiség fogalmainak középpontba állításával gondolja újra a fenomenológia alapproblémáit.

Husserl gondolkodásában pályájának kezdetén a krízis fogalma operatívként jellemezhető – azaz látenszen húzódott meg az explicit husserli fogalmiság hátterében –, majd a harmincas évek írásaiban válik egyre inkább tematikussá. A krízis egyrészt megjelenik Husserlnél mint téma, mint diagnózis, melynek a filozófia megkísérli kikutatni okait, előrevetíteni következményeit, valamint különböző terápiákkal kísérletezik. Másrészről a husserli filozofémák – azok is, melyek nem kötődnek szorosan a krízisgondolathoz – alkalmat adnak arra, hogy rajtuk keresztül számoljunk el a krízis filozófiai megmutatkozásával. S végül a husserli filozófia maga sem egységes alakzat; tematikai-metodológia diszkontinuitások, szakadások teszik kérdésessé a husserli álmot a szigorú tudomány eszméjéről.

Az eredet mítosza

Annyit mindenképpen előre kell bocsátanunk, hogy mire tematikusan Husserl maga is csatlakozott a krízisfilozófiák vonulatához, addigra az már viszonylag hosszas múlt-ra tekintett vissza. A XIX. század második felére erősödött meg a filozófia kultúr- és korszakos hangja, ami a rá következő évszázadban elképesztően megerősödött, s rendkívül heterogén összetételű és színvonalú szövegekben foglalta le a bölcséleti porond jókora részét. A kultúr- és korszakos hang pedig akkor válik a bölcsélet különösen erős szólamává, ha valamilyen válságra reagálnak. Joggal tehető föl természetesen a kérdés, hogy valóban, azaz történetileg igazolható-e a válság diagnózisa. A válságre-torika felerősödése és térhódítása még korántsem biztos, hogy nem aránytévésztesen és a történeti észlelés torzulásán alapszik, amely olyan ideálokat kér számon a fakticitás világán, melyeknek az vagy nem tud, vagy nem is akar megfelelni. Ezt a kérdést föl kell vetnünk, amikor a krízis fogalmának vizsgálata a tét, kifejtése azonban mes-sze vezetne.

Egy évszázad távlatából meglehetősen bizonyossággal kijelenthetjük, hogy nem túl-
zás a huszadik század első évtizedeit a válság korának nevezni. A válság adott volt,
méghozzá meglehetősen sok területen jelentkezett, melynek következményeképpen
az európai életvilág egészében nagyarányú átrendeződések mentek végbe: társadalmi,
demográfiai, politikai, kulturális, tudományos, művészeti stb. téren – mindez pedig
az első világháború tapasztalatában kulminált, mely mintegy határtapasztalatot, alap-
vető törést, az európai emberiség „bűnbeesését” jelentette.

Ezek a változások addig stabilnak hitt érvényességeket vontak kétségbe, s ez ter-
mészetesen nem hagyta érintetlenül a filozófiai önreflexiót sem. Ahogyan később
Heidegger írta a *Lét és idő*ben, a tudományok és a filozófia alapfogalmai kerültek
válságba; újra tisztázni kell őket, új érvényességeket kell megalapozni, s már egye-
temi karrierjének kezdetén, legelső előadás-sorozatában is arra vállalkozott, hogy
magát a filozófiát is mint „őstudományt” újraszituálja a gondolkodás és tudás meg-
változott feltételei között.¹ Hiszen a pozitivista módszer és a naturalizmus térhódítá-
sa aláásta a filozófia addigi tekintélyét, és egy újfajta tudományelmélet kidolgozását
tette szükségessé. A spekulatív ihletésű természetfilozófia ósdi teoremaának bizonyult
az új természettudományos felfedezések előterében – egyszerűen nevetséges is lett
volna, mondjuk, a kvantummechanikával szemben a szellemnek a természetben is
megjelenő kibontakozásával érvelni.

A kihívás tehát adott volt a pozícióit veszített filozófia számára. Annál is inkább,
mert nem csupán a természettudományok mondtak búcsút a spekulatív bölcseletnek,
de ez az a kor, mikor a pszichológia vagy a szociológia is önállósították magukat.
Sokatmondó, hogy az utóbbi atyja, Comte, „társadalmi fizika” néven dolgozta ki
pozitív módszerét, mely csakhamar univerzális magyarázó és leíró igényeket jelentett
be, valamint az is, hogy a megerősödő pszichológia szintén arra törekedett, hogy
minden tudomány alapjául szolgáljon. A filozófia így hirtelen légüres térben találta
magát, melyben úgy tűnt, hogy az összes klasszikus filozófiai probléma kutatásában
vagy valamilyen szaktudomány az illetékes, vagy pedig maguk a problémák irrele-
vánsak.

Csakhogy legalább a felvilágosodás óta vált a gondolkodás egyre erőteljesebb
vonulatává a történetiség problémája. A három híres kanti kérdés (mit tudhatunk; mit
kell tennünk; mit szabad remélnünk) abban csúcsosodott ki végül, hogy „mi az ember”.
Az ember fogalmának pedig inherens eleme annak történetisége, mellyel a természet-
tudományok, valamint a pozitívizmus aligha tudott érdemben elszámolni. Ennek a
belátásának a jegyében dolgozta ki a korszak meghatározó filozófiai áramlatának, a
neokantiánus iskolának két jelentős alakja tudománykonceptióját. Windelband meg-
különböztette az ún. idiografikus és nomotetikus tudományokat; előbbiek az egysze-
ri és történeti jelenségekkel foglalkoznak, míg az utóbbiak tárgyai a törvényszerű
általánossággal lefutó események. Rickert hasonló kritériumokat alkalmazott a kultúr-
és a természettudományok megkülönböztetésére. Dilthey pedig, mint Hegel és Sch-
leiermacher monográfusa, arra tett kísérletet, hogy egyrészt definiálja a szellemtudo-

¹ Martin Heidegger: *Lét és idő* (Vajda Mihály és mások fordítása). Gondolat, Bp., 1989., illetve Uő.: *Zur Bestimmung der Philosophie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987.

mányokat, kidolgozza a megismerés módszereit ezen a területen, másrészt hogy új alapokra fektesse őket. Úgy akarta visszanyerni a szellemtudományok legitimitását a pozitivizmussal szemben, hogy a rigorózus módszer-eszme ellenében a megértés, értelmezés, élmény és intuíció fogalmaira apellált, ugyanakkor olyan általános struktúrákat feltételezett, melyek minden egyes lelki-szellemi megnyilvánulást egy nagyobb egész: a szellem részeként értelmeznek. A szellem pedig a történelemben nyilvánul meg különböző életjelenségekben, történetileg fejezi ki magát – és Dilthey nem kevesebbre vállalkozott, mint a történeti ész kritikájának kidolgozására.

A husserli filozófia mind a pozitivizmusra, mind a historizmusra, valamint a naturalizmusra gyanakodva figyelt, sőt, egyre harciasabb retorikával fakadt ki ellenük.² Husserl mindhárom gondolkodásban veszedelmes szkepticizmust és relativizmust gyanított, melyek csak egyre inkább eltávolítják a filozófiát örök feladatától: hogy minden tudomány, minden elméleti, axiológikus és praktikus tudás végső alapjait szolgálta, valamint a *philosophia perennis* jegyében az egész emberiséget öneszmélésre készítve egy örök ideál felé haladjon. (Sikerült Diltheyt is megsértenie, noha az az első között volt, akik felismerték a *Logische Untersuchungen* horderejét, és jelentős belátásokat nyert általa. Husserl csak egy későbbi írásában ismerte el Dilthey érdemeit.) A husserli gondolkodásban kezdeteitől fogva jelen volt a kritikai mozzanat, valamint a krízis látenszen fungáló, operatív fogalma, mely a harmincas években vált egyre erőteljesebbé, ezzel együtt pedig egy sajátos fajta, explicit krízisfilozófiává.

Egy magát komolyan vevő krízisfilozófia ugyanakkor kritikai filozófia is. „A kritika képessége az ember lényegéhez tartozik”: az ember lényegileg öndistanciáló teremtmény.³ Vagy ahogyan Koselleck fogalmaz: „a kritika a megítélés művészete” s fogalmában benne rejlik, hogy „a valódi elválik a nem valóditól, az igaz a hamistól, a szép a csúnyától, a jogos a jogtalantól”.⁴ A kritika tehát egyszerre ítélet és megismerés: a kritikus magukat a dolgokat faggatja, s vállalja a közelség és távolság feszültségében rejlő kockázatot. A dolgokhoz súrlódó és őket minden érzékkel percipáló közelség nélkül, mely a spekulatív ráakódások komótos és türelmes lehántásával „magukat a dolgokat” ösztönzi megszólalásra, lehetetlen bármiféle megértés. Ám a közelség és a kérdezés a kérdező vagy kritikus odafordulását is követeli: hallgatnia kell és meghallgatnia. Ahhoz azonban, hogy az értelem-forgácsokat az ítélet predikatív struktúrájában szervezze tudássá, ki kell szakítania magát a közelség intimitásából, és az objektíváló tekintet⁵ által távlatot teremteni: a tér és az idő aktuális rácsozatát, melyet a nyelv húz rá a dolgokra. A közelség érzékszervei a bőr, a fül, a nyelv és az orr – egyedül a tekintet képes az objektiváció és az idealizáció aktusára:

² Edmund Husserl: *A filozófia mint szigorú tudomány* (Baránszky Jób László fordítása). Kossuth Könyvkiadó, Bp., 1993.

³ Hua. XXVII. *Aufsätze und Vorträge*. 1922-1937. Hrsg. Thomas Nenon, Hans Rainer Sepp. Kluwer Academic Publishers, The Hague, Netherlands, 1988. 63. Az összkiadás vonatkozó kötetekre a szakirodalomban szokásos megjelölést alkalmazom: Hua.

⁴ Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973. 86.

⁵ Vö. Hans Jonas: *The Nobility of Sight*. Philosophy and Phenomenological Research, (Jun. 1954). Vol. 14. No. 4.

distanciálásra, valamint a dolgok szimultán rendjének megszervezésére. A kritikus úgyszólván egyszerre használja valamennyi érzékszervét: ítélete, mellyel igaz és hamis, szép és rút között dönt, a közelség és a távolság dinamikáján alapszik. Ebbe a felnyíló köztes térbe pedig a válság mozzanata is bejelentkezik: „minden kritikában rejtetten ott lapul a válság.”⁶ A kritika önkritika is egyben: önmagunk válságba hozása. A dolgokhoz való odafordulás elfordulás saját magamtól, s mikor visszatérek, már nem ugyanazt találok. Rá tudok-e mutatni arra, aki a fordulat előtt voltam, képes vagyok-e egységet szintetizálni a helyüket és idejüket kényelmesen belakó mozzanatok között? A kritikus helyzete paradox: a tisztán látás érdekében fel kell adnia saját jól definiálható pozícióit (amennyiben voltak ilyenek), s a válság köztesességében kell rendet teremtenie (amennyiben ez lehetséges). Tevékenysége így egyfajta münchauseniáda: sem biztos talaj lábai alatt, sem kéz, mely tartaná: saját magát kell üstökön ragadnia. S ebben a kontextusban, úgy vélem, különös jelentőséget nyer Husserl fentebbi meglátása: „a kritika képessége az ember lényegéhez tartozik.” Ez a meglátás azonban a transzcendentális szubjektivitásban maradéktalanul feltárt világ- és önkonstitúció, valamint az ezen aktusokhoz társuló értékelő és praktikus mozzanatok érvényét tartja olyan mozgásban, mely éppenséggel a markánsan megfogalmazott programadó írások ellen fejt ki hatást. Hiszen egy olyan folyamatos megkettőződést, meghasonlást céloz meg, melyek, mivel „az ember lényegéhez tartoznak”, válságát nem feloldhatóvá, legfeljebb kezelhetővé teszik. Ennek szellemében Husserl a fenomenológia egyik alapmozzanatát elválaszthatatlanul összekapcsolja a kritikai mozzanattal: „A radikális eszmélés ugyanakkor *eo ipso* kritika...”⁷ Kritika nélkül nincs fenomenológiai eszmélés. A fenomenológiai eszmélés „önhasadással” jár, és radikális megújulást követel, mind az egyéni életpraxis tekintetében, mind pedig a tudományos gyakorlatban, és célját akkor tölti be igazán, ha a kettő egybe is esik. A radikális eszmélés nem más, mint a kritika és krízis szubverzív erejének való átadottság: kilendülés egy megszokott nézőpontból, az érzékelés újratanulása. Ez a permanens benső mozgás, kritikai dinamika teljesíti a husserli gondolkodás legalapvetőbb fenomenológiai törekvéseit: tér vissza a dolgokhoz, s látja őket úgy, ahogyan azok vannak.

A krízis eredeti, az orvoslásban használatos fogalma szerint azt a fázist jelöli, mikor eldől, hogy a beteg képes-e megbirkózni a betegséggel. „Maga a szó görög eredetű (*krízis*) és jelenthet: (a) elkülönítést vagy konfliktust; de éppígy (b) döntést vagy ítéletet is. Egyidejűleg mindkét jelentés érvényre juthat...”⁸ A krízis egyaránt tartalmaz passzív és aktív mozzanatok: a dolgokhoz való közelség az odaadás passzivitását követeli, vagy éppen az esemény sokkja taszít tehetetlenségbe; míg a döntés, a krízis feloldása a távolságot teremteni tudó, a tágabb perspektívából működni képes aktivitás teljesítménye. A krízis és a kritika mozzanata mélyen egymásba fonódik. Husserl esetében a krízis diagnosztizálása egy radikálisan purista önkritikához

⁶ R. Koselleck: *Kritik und Krise*. Id. kiad. 86.

⁷ Edmund Husserl: *Formale und transzendente Logik*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1981. 9.

⁸ James Dodd: *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*. Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 2004. (Phae. 174.) 44.

vezetett, mely a közelség és távolság, passzivitás és aktivitás köztességében fáradozik új értelmek, egy új tudomány és egy megújult emberiség (monász- vagy szeretetközösség) lehetőségfeltételeinek felszínre hozásán.

1. A fenomenológia mint terápia

Ha ezen megfontolásokat érvényesítve tekintjük át a krízisfilozófiák kínálatát, meglepően kevés gondolkodó marad, aki valóban érdemi megfontolások tárgyává tette volna kora krízisét s egyszersmind attól sem riadt volna vissza, hogy a megismerés kalandjában saját magát is válságba hozza – ezért kiváltképp érdemes a husserli filozófiához fordulni. Meg kell azonban említenünk még egy gondolkodót, aki önkínzóan pontos diagnosztája volt korának: Nietzschét. Van egy közös nevező, mely mindkettejüknél perdöntő:

„Husserlnél épp úgy, mint Nietzschénél, végső soron Platón és Szókratész tudományos és filozófiai eszményéről van szó, melyet a modern Nyugat örökölt. Husserl számára épp úgy, mint Nietzsche számára ez az eszmény absztraktnak és megvalósíthatatlannak bizonyult.”⁹

Két oldalról támadták ezt az eszményt: egyrészt az ész, másrészt az élet egy új filozófiájának terminusaiban. Ahogyan Nietzsche, úgy Husserl is az értékek átértékeléséről beszél, mely új irányt ad a megismerésnek. Fichte-előadásában Husserl kijelöli az új filozófia irányát, mely „az emberiség teljes újjászületése” felé halad, s „ez az új filozófia megteremti egy tökéletes és egyedül igaz emberiség eszményét, melyben tisztán benne rejlik *minden érték teljes átértékelése*”.¹⁰ (Kiemelés tőlem – D. S.) Nietzsche pedig egy új, bátor és a megismeréstől vissza nem riadó ember eljövételét jelentette be. Weizsäcker terminológiájában mindketten konzervatív módon voltak „igaz forradalmárok”, mert „csakis az igaz konzervatívot kínozzák oly mértékben a régi elmélet önellentmondásai, hogy képes lesz rátalálni az egyedül helyes, győzedelmes és forradalmi lépésre, s felnyílik előtte az egyetlen szűk kapu”.¹¹ De nem érdemes erőltetni a párhuzamot, melyre valójában oly kevés ürügy kínálkozik. Ami mégis, azt talán a fenti meglátás ragadja meg pontosan: a hagyományhoz való hűség-től vezérelve nekilátni a hagyomány teljes felforgatásának, eredeti értelme feltárásának és valódi céljai megvalósításának. Éppen ezen törekvés jegyében halad mindkét gondolkodó, ám homlokegyenest ellenkező irányba. S éppen ezen megfontolások miatt ölt egyre markánsabb arculatot a husserli filozófia is, és válik a harmincas évekre *par excellence* krízisfilozófiává.

Mint ismeretes, Husserl gondolkodó pályafutását többnyire három szakaszra osztják: a transzcendentális fordulat és a krízis-tematika megjelenése jelöl ki határokat

⁹ Rudolf Boehm: *Két nézőpont: Husserl és Nietzsche* (Aradi László és Bende József fordítása). Pompeji, 1997/4. 201.

¹⁰ Hua. XXV. *Aufsätze und Vorträge*. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten. Hrsg. Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp. Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1986. 279.

¹¹ Carl Friedrich von Weizsäcker: *Bewußtseinswandel*. Carl Hanser Verlag, München–Wien, 1988. 47.

az életműben.¹² Nem vitathatóak egy ilyen felosztás jogossága és előnyei, ami mind módszertanilag, mind tematikailag a husserli *űuvre* belső gondolati fejlődését, mozgását és kérdésfelvetéseit követi. A fentebbi meggondolások jegyében azonban megkockáztatható az az állítás, hogy a husserli filozófiában a krízis témájának megjelenése nem pusztán késői fejlemény, hanem magának a fenomenológiának a permanens belső izzása, aporetikus zárványa, folyton tovább lendítő ereje és kínzó feszültsége. Kezdetől fogva a krízis problémája strukturálja a husserli fenomenológiát, és a feloldására tett kísérletek jelentik a fenomenológia egy-egy állomását, valamint módszertani és tematikai átalakulását. A krízis tehát – úgy is, mint válság és úgy is, mint kritika – a husserli fenomenológia legbensőbb szervező elve, ami természetéhez hűen egyszerre próbálja meghaladni saját magát; mint élet tovább lendülni és saját affirmációját felmutatni, de éppígy kettőzi meg folyamatosan önmagát is.

A husserli álom: az értelem visszahódítása a fenyegető kortendenciáktól, mert „az európai tudományok jelenlegi helyzete radikális eszmélést igényel. Alapvetően veszítettek jelentőségükből és önmagukba vetett hitükből”.¹³ Vagy máshol: „A jelenkori filozófia szétesése és tanácstalan kapkodása el kell hogy gondolkodtasson bennünket. (...) A hanyatlás világosan észlelhető.”¹⁴ Husserl tudomány-kritikájának és saját filozófiai programjának főbb tendenciái a fentiek szellemében: az értelem megtalálása, újrafelfedezése vagy alkalmasint újra létrehozása és végérvényes rögzítése. Egy új rend megteremtése, mely az ismeret biztos alapján építi egybe a praxist és az axiológiát a körültekintő kritikán nyugvó megismeréssel, melyet egyfajta emberiség-ideál mint végső cél fog össze, s mely valóságos vallásos elhivatottságot igényel attól, aki „az emberiség funkcionáriusaként” életét a tudományos eszmélés szolgálatába állítja. Husserl más irányba haladt, mint Nietzsche, és a „vidám” helyett a „szigorú tudomány” útját választotta. Ahogyan a harmincas években írja:

„tulajdonképpen egy egész filozófiai rendszer keletkezett, de ez tökéletesen új stílusú és új értelmű, egy abszolút tudomány módszere és problematikája, ami abszolút megalapozott és az Abszolútumra irányul, de nem egy misztikus Abszolútum spekulatív konstrukciójára, hanem az önmagunkból a fenomenológiai redukcióban megismerhetőre és minden számunkra létező ősalapjára mint Abszolútumra.”¹⁵

Ezen törekvésnek perdöntő dokumentuma *A geometria eredete* című, 1936-ból származó kézirat. Husserl ebben az írásában az alapítás gesztusára és a szedimentáció (ülepedés) folyamatára kérdez vissza, arra, hogy hogyan vált egy tudomány, nevezetesen a geometria olyanná, amilyennek mai formájában tapasztaljuk. Mi volt az alapítás eredeti értelme, s hogyan férhetünk ehhez ma hozzá: „érdeklődésünk inkább a

¹² Vö. Vajda Mihály: *A mítosz és ráció határán. Edmund Husserl fenomenológiája*. Gondolat, Bp., 1969.

¹³ E. Husserl: *Formale und transzendente Logik*. Id. kiad. 4.

¹⁴ E. Husserl: *Karteziánus elmélkedések* (Mezei Balázs fordítása). Atlantisz, Bp., 2000. 14.

¹⁵ E. Husserl: *Briefwechsel. Familienbriefe*. Band IX. (Hrsg. Karl Schumann, Elisabeth Ströker). *Husserliana – Dokumente*. Band III. Teil 9. Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1994. 79.

legeredetibb értelemre való visszakérdezésre irányul.”¹⁶ Fel kell tárnunk azokat az alapfogalmakat, evidenciákat és ezzel együtt alapintenciákat, melyek a geometria mint tudomány megszületésénél konstitutívak voltak. A fogalmak és evidenciák genezisét kell a fenomenológiának felmutatnia, ez pedig történeti vizsgálódásokat igényel. Különben a megértés és tudás nem más, mint amikor a felületes újságot olvasás során csak a „létvényesség passzív átvétele történik, az olvasott szöveg már előre a véleményünké vált”.¹⁷ Márpedig a deduktív módszer nem fordít kellő figyelmet teorémái és evidenciái genezisére: hűtlenek lettünk az eredethez.

„A matematika így válhatott, értelmétől megfosztva és folytonos logikai fejlődésben, a továbbhagyományozódás tárgyává, amiként a technikai alkalmazás metodikája is. A rendkívüli dimenziókat öltő gyakorlati hasznosság maga vált e tudományok megbecsülésének és előmozdításának egyik fő motívumává. Így az is érthető, hogy oly kevésbé érződött az eredeti igazságértelmének elvesztése, sőt, hogy az erre való visszakérdezésnek igényét újra kellett élesztetni, s mi több: annak valódi értelmét egyáltalán fel kellett fedezni.”¹⁸

A tudomány elméletéhez tehát elválaszthatatlanul hozzátartozik azoknak az evidenciáknak a története, melyekkel a vonatkozó tudomány operál. Ezen evidenciák genezise pedig az életvilághoz utal vissza, ahol egyáltalán a tudományos igények és cél-tételezések megfogalmazódnak. A geometriának pedig azért van kitüntetett szerepe a tudományok között, mert ez szolgáltatja az újkori (természet)tudomány alapját és módszerét, így a geometriai evidenciákra való rákérdezés elmulasztása nem más, mint annak elmulasztása, hogy végre tisztázódjanak mindazon előfeltevések, melyek a modern tudományok számára is konstitutívak. Másrészt pedig nem nehéz azt sem észrevennünk, hogy olyan problémák jelennek itt meg, melyek Husserlt már igen korán, még matematikusként foglalkoztatták. Carl Weistrauss tanítványaként szigorú fundacionista álláspontot képviselt, ez azonban a későbbi genetikus fenomenológiában a megalapozás gesztusa történeti horizontjának feltárásává finomodott. Ebben az írásban hasonló terminusok jelennek meg tehát a krízis diagnosztizálása során Husserlnél is, mint Heideggernél: feledés és mulasztás.¹⁹ Az eredendő értelem és alap elfeledése, valamint a feltárás elmulasztása.

A krízis leküzdésének módszere tehát egy új stílusú, elfogulatlan és merészen kritikus tudományosság szerveződését követi. A krízis a kritika által válik leküzdhetővé. A kritika távlatot és perspektívát igényel. Husserl eleve gyanakvó minden, nem európai jelenséggel szemben: az európaiság számára normatív ideál, mely legtiszte-

¹⁶ E. Husserl: *A geometria eredete*. In: Uő.: *Az európai tudományok válsága*. (Mezei Balázs fordítása). Atlantisz, Bp., 1998. (II. kötet) 42.

¹⁷ I. m. 53.

¹⁸ I. m. 59.

¹⁹ Vö. R. Philip Buckley: *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*. Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1992.

letreméltóbb alakjában, az észben ölt testet. Az európaiság a teóriával összefonódott, történetileg vele együtt fejlődött ész, racionalitás eszméje.

„A rejtett, abszolút ész – emberi ész lesz, az ember kiválósága, mely elrejtőzik benne. Az emberi észben kiválóvá válva emberi ész-ösztön – de a fenomenologizáló énben az abszolút ész mint olyan és mint kiváló: létrejövő kiváló, s a fenomenológiai szubjektivitásban implicit és állandó célját érti meg mint abszolút ösztönt.”²⁰

A távlat így csakis időbeli lehet: vissza kell mennünk az igazi kezdetekhez, a tiszta eredethez, hogy így teremtsük meg kritikánk léptékét és mértékét. Ez Husserl esetében két irányban történik: megkísérli felmutatni a filozófia mint tiszta teória eredetét, mely az évszázadok során elhasználódott és korrumpálódott, valamint aprólékos, redukzív lépésekkel akar visszatérni a tudat mint végső értelemadó tevékenység működéséhez: magának az értelemnek a keletkezéséhez, a forrásához. Az eredet mintegy paradigmatis előképül szolgál a rá épülő tudományos és etikai praxis számára. Időbeli perspektívát nyújt egyrészt, másrészt transzcendentális távlatot. Ám az eredet nem csupán távlat, hanem alap is, mindenfajta megismerés és teljesítés alapja, s mint ilyen: „eredet-keletkezés”, ami benne rejlik minden aktusban és végrehajtásban.²¹

A kezdetektől kell indulni – azért is, mert egy magát valamennyire komolyan vevő filozófia mindig újrakezds is egyben –, s ezektől az újra megtalált eredetektől lehet csak újra elindulni az emberi lét *telosza* mint normatív ideál felé. Husserl misszióának tekintette a filozófiát. Az emberiségnek új alapokra van szüksége, ezt pedig a transzcendentális fenomenológiának kell megteremtenie. Ez a problematika a híres kérdésben csúcsonyosodik ki: „Hogyan válok igazi filozófussá? Hogyan legitimálhatom a gondolkodás minden egyes lépését abszolút önfelelőségben?”²² Az újra megtalált alap és az önfelelőség éthosza – együtt kísérlik meg visszaállítani a kezdet, a filozófia méltóságát. A kezdet az eszmélet, a fölocsúds: a távolság, a perspektíva megképződése. A szemlélet letisztulása. Örvény: a válság pillanata. El kell kezdenünk gondolkodni, mert felelősséggel tartozom azért, amit teszek, amit gondolok és amit szemlélek, sőt, „mindenki mindenért és mindenkiért felelős”: egyetemes eszméletre van szükség.²³ Ennek csak kezdete az ego mindenkori megismerése és eszmélése, mellyel meg kell próbálnia elgondolnia magát: a világot. Meg kell ismernie magát és a világot – ezért újítja föl Husserl a görög imperatívuszt, a *gnóthi szeautont*, és teszi filozófiája alappillérvé. A kezdetnek ez a nagyszerűsége s ugyanakkor alázata „úgy hatott, mint valami megvilágosodás, visszatérés a tisztességhez, megszabadulás a minden-

²⁰ Kézirat: Husserl A V: 20

²¹ Anthony Steinbock: *Temporality and the Point: The Origins and Crisis of Continental Philosophy*. In: Dan Zahavi (ed.) *Self-Awareness, Temporality, and Alterity. Central Topics in Phenomenology*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1998. 163.

²² Hans-Georg Gadamer: *Zur Aktualität der husserlschen Phänomenologie*. In: Uő.: GW III., J.C.B. Mohr, Tübingen, 1987. 163.

²³ Kézirat: Husserl A V: 1

felé kínálgatott vélemények, jelszavak és harci kiáltások zűrzavarától”.²⁴ A fenomenológia diagnózist konstatált és terápiát kínált egyszerre.

2. Idő és tudat

Mint fentebb állítottuk, a husserli filozófiában nem csupán témaként jelentkezik a krízis eszméje, mégpedig kezdettől fogva meghatározó feszültségként, hanem maga a fenomenológia strukturálódása is alkalmat ad arra, hogy rajta keresztül a válság fenoménjét exponáljuk. Az eredet ugyanis időfogalom. Az eredet kutatása – mint fentebb rámutattunk – időbeli távlatot igényel. Az eredet és a rá való reflexió között távolság képződik meg, s ez a distancia lehetetlenné teszi, hogy ott legyek, ott lássak, ahol a dolog megtörténik. A fenomenológia – legalábbis szándékai szerint – attól a lerakódástól akarja megtisztítani a dolgokat, melyet a teoretikus tudomány hagyott rajtuk, s vissza akarja állítani a dolgokhoz való közelséget és közvetlenséget. Az intencionális aktusban közvetlenül „maga a dolog” jelenik meg számunkra, mindenfajta képi vagy fogalmi közvetítés nélkül. A számtalan purifikációs eljárás a tekintet tisztaságának és élességének visszanyerésére mind-mind ezt a távolságot kísérli meg valahogyan kiiktatni, leépíteni. A közvetlenség igénye a fenomenológia legalapvetőbb törekvése: a figyelő tekintet, a tudat vagy éppen érdek nélküli szemlélő ott akar lenni akkor, ahol és amikor a dolgok megtörténnek. S mivel a világ mindenkor az ő világa, ezért saját magát kell folyton utolérnie. Saját tudataktusait, saját intencionális mozgását: saját magát. Úgy kell visszahúzódnia saját bensőségességébe, hogy mindeközben folyamatosan kívül van: térben és időben egyaránt eloldódik saját magától, s az eredethez mindig úgy tér vissza, hogy azt már eltorzította a megképződött távolság.

A fenomenológia azt a réteget akarja feltárni, ahol kimondom: vagyok, és ennek a mondásnak értelme van, valamint értelemmel ruház fel minden tudataktust. A lét, az élet, az önkimondás azonban *képesség*, s csakis „a jelenben rendelkezem aktuális képességgemmel”.²⁵ A redukció ennek a képességnek, működésnek a feltárására irányul: „az eleven jelenre történő radikális korlátozást jelent (...) ez az ős-időiesülés szférájára történő redukció, melyben az idő első és ősforrásszerű értelme fellép – az idő mint eleven áramló jelen”,²⁶ valamint „az eleven jelenre történő redukció a legradikálisabb redukció arra a szubjektivitásra, melyben eredendően végbemegy minden számomra való érvényesség”.²⁷

Az eredet, az én és az időiség struktúrái több szinten összefonódnak, együtt konstituálódnak. A fenomenológia legnagyobb rejtélye: az én. Ez az én pedig az idővel birkózik, az időben próbálja meg utolérni magát. Minden ezen áll vagy bukik: rátalálni az önkimondás bizonyosságára mint apodiktikus evidenciára, és ebből kiindulva konstans alapot szolgáltatni a fenomenológiai tudomány architektúrája számára,

²⁴ H.-G. Gadamer: *A fenomenológiai mozgalom* (Bonyhai Gábor fordítása). Athenaeum, 1993. II. kötet, 1. füzet, 48.

²⁵ Kézirat: Husserl C 4

²⁶ Kézirat: Husserl C 3: I

²⁷ Hua. XXXIV. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus der Nachlass (1926-1935)*. (Hrsg. Sebastian Luft). Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2002. 187. Kiemelés az eredetiben.

mely a végtelenbe tartva, meghatározott meghatározatlanságában az örökkévalót célozza. Meg kell találni és végérvényesen rögzíteni az értelmet, a rendet az *ego*, majd a monásközösség egység-alakzatában. Össze kell csomózni a végest és a végtelent: meg kell találni a világi én mélyén azt a szakadatlanul pulzáló, „időiesülő” réteget, amely összeköti az időtlennel. „A tudatáram (...) önmagában időkonstituáló, tárgyi időt konstituáló. Az ego a tudatáramban éber és tevékeny, és tárgyszerűen létezőt időiesít.”²⁸ Husserl számtalanszor hangsúlyozza, hogy transzcendentális énem nem foszlik szét a halállal: időtlen struktúra, amely azonban időt generál, és megalkotja az idő lefolyásának szabályait. Ez a réteg az én legmélyén helyezkedik el, de ezt korántsem a rétegződés értelmében kell értenünk, hanem inkább együtt-fungálásról van szó. Ezzel a fogással szakítja meg a reflexió varázs-körét, mely különben végtelen regresszusba taszítaná időfenomenológiai vizsgálódásait. Az időtudat elemzése közben Husserl ugyanis folyton-folyvást szembe kellett nézzen a regresszus fenyegetésével: ha az időt vizsgáljuk, mindig felmutatható egy olyan alapzat, ahonnan nézve az én és a világ az időben különböző szinteken konstituálódik. S aztán ez az alapzat is viszonylagossá válik egy következő idői szinthez képest – és így tovább. Ezt a regresszust zárja rövidre az abszolút tudat fogalma, vagy később a rejtélyes élő-álló-eleven jelen koncepciója.

Ezzel azonban egy olyan fenoménhez érkezett, amely szigorúan véve nem fenomén: nincs a tapasztalatnak olyan rétege, melyben felmutatható lenne a transzcendentális ego ezen időtlen struktúrája. Az ego végül saját maga számára válik átláthatatlanná, fenomenalizálhatatlanná. A szemlélet, amelyre végső soron a fenomenológiában kifut a játék, át kell váltsa az időtlenség dimenziójába, ezzel az egész program a spekuláció vidékére téved, s Husserl végül mégis elszakad maguktól a dolgoktól. Ha nem szakadt el már eleve, s ha magukhoz a dolgokhoz nem tartozik már eleve a transzcendencia mozzanata. Ezzel elérkeztünk fejtegetéseink további pontjához, ahol azt vizsgáljuk, miért is jelentették a fenti problémák a husserli filozófia saját, belső krízisét.

3. A fenomenológia válsága

A husserli leíróművészet a tudat struktúráinak felmutatásával indult. Ezeket a vizsgálódásokat olyanok előzték meg, melyek a szám természetével, a reprezentáció problémájával, a szemlélettel, olykor az etikával stb. foglalkoztak. A fenomenológia első nagy megrázkódtatása a transzcendentális fordulat volt, ekkor vált le a tanítványok első generációja Husserlről. Noha a világ zárójelbe helyezése nem minden előzmény nélküli: organikusan következik a *Logikai vizsgálódások* gondolatmeneteiből.²⁹ Később

²⁸ Kézirat: Husserl C 13 II.

²⁹ „Noha az *epokhét* [Husserl] csak *A fenomenológia ideájában* hozta szóba és nem a *Logikai vizsgálódásokban*, de már ebben is használta, mégpedig nagyon is szó szerinti módon” Dan Zahavi: *Intentionalität und Konstitution. Eine Einführung in Husserls Logische Untersuchungen*. University of Copenhagen. Museum Tusculanum Press, 1992. 112. (Kiemelés az eredetiben.) Ugyanerre a következtetésre jut de Boer is, aki azt állítja, hogy Husserl nem ad magyarázatot az immanens tárgy és a valós, fizikai kiváltó ok közötti kapcsolatra, s a fentebbi műben „ezért első ízben találkozunk az *epistemológiai* re-

Fink írja le úgy a redukciók processzusát, mint katasztrófát, mely valósággal kirobbant a természetes, mindennapi életből, és egy gyökeresen új típusú beállítódást és gyakorlatot követel a fenomenológustól: mint „radikális hasadást” vagy megfosztatást az emberi mivolttól.³⁰ Az epoché egy olyan aktus, amely „gyökérteleníti” az ént, kiszakítja életvilágából és radikálisan zárójelbe teszi minden bizonyosságát: a semmi elé állítja.³¹ Annak a lehetősége is felvetődik, hogy az epoché által nyert mentális tartomány minősége a patológikus képzetekével rokon. A kettő közötti hasonlóságokra lesz figyelmes Blankenburg, mikor megkockáztatja a feltevést: „a természetes magától értetődőség elvesztése esetén valami olyasmiről van szó, mint egy ’patológikus’ epoché.”³² Ami azonban mégis megkülönbözteti a fenomenológiai praxist a világ élıhetőségét elvesztı eszelısségtıl: önkéntes jellege. Szabadon választom, szabad aktust hajtok végre, legalapvetıbb transzcendentális képességet működtetem, mikor visszatérek az ego evidenciájához, és ezt kimondva mondom ki saját idői létemet, saját transzcendentális életemet mint képességet. A redukció így nem az örületbe visz, hanem éppenséggel a szabadság felé nyit utat.

Két gyökeresen különbözı léterületet kapunk tehát a redukciók sorozatának eredményeképpen. Az egyik: „az értelem forrása”, ami

„folyton mint az *élő* aktusa határozódik meg, mint az élılény aktusa, mint *Lebendigkeit*. De az élı egysége, a *Lebendigkeit* gyújtópontja, ami szétszórja fényét a fenomenológia összes fundamentális fogalmára (*Leben, Erlebnis, lebendige Gegenwart, Geistigkeit* stb.), maga megmenekül a transzcendentális redukciótól, sőt éppen ő mint a világi élet egysége nyitja fel az utat előtte”.³³

A tisztaság és rendezettség terrénuma nyílik fel Husserl szerint a redukciók által, ami feltárja az európai kultúrában és egyáltalán az életben rejtetten munkálkodó észet. A másik oldalon ott áll a gyanús világ, a maga bizalmatlanságra okot adó értelem-képzıdményeivel és gyakorlataival, melyek végül az európai tudományosság, kultúra és

dukció egy formájával”. Theodor de Boer: *The Development of Husserl's Thought* (Theodore Plantinga fordítása). Martinus Nijhoff, The Hague, (Phae. 76.) 1978. 49. Valamivel szofisztikáltabb módon, ám ugyanezt fogalmazza meg Derrida is, aki szerint a nyelv indikatív karakterének eliminálása az első lépés a redukciók bevezetése felé, „az indikatív szignifikáció a nyelvben le fogja fedni mindazt, ami a ’redukciók’ alá esik: fakticitást, világi létet, lényegi nem-szükségyszerűséget, nem-evidenciát, stb.” Jacques Derrida: *Speech and Phenomena. And Other Essays on Husserl's Theory of Signs* (translated by David B. Allison). Northwestern University Press, Evanston, 1973. 30. Husserl tehát, ha szó szerint nem is vezette be a redukciókat még a *Logikai vizsgálódásokban*, de metodológiája már nem lehetett el nélkülük.

³⁰ Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988. 12.

³¹ „Nem a ’semmi’ előtt állok-e ekkor; lehetséges ekkor még egyáltalán megismerés és tudomány?” (i.m. 34).

³² Wolfgang Blankenburg: *Phänomenologische Epoché und Psychopathologie*. In: Walter M. Sprondel és Richard Grathoff (Hrsg.): *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1979. 129.

³³ J. Derrida: *Speech and Phenomena*... Id. kiad. 10.

életvilág válságát okozták. Ezeket kell alapos kritikának alávetni, újraértékelni, valamint alaposan felülvizsgálni mint lehetséges értelem-forrásokat.

Csak hogy a fenomenológia mint felmutatás és leírás végül saját magára fog rácsavarodni. Egyre kevésbé lesz képes megbirkózni a maga elé állított feladattal, s válik egyre inkább a folyamatos újrakezdés kényszerévé. A fenomenológia újra és újra el kell hogy kezdje saját magát, újra és újra ki kell mondja, afirmálja saját magát, mert régebbi eredményei újabb meglátások áldozatai lettek. A fenomenológia nem ér sohasem a saját végére, mert sohasem tudja megfelelően elkezdni saját magát.³⁴ Mindig elmozdul saját magához képest, s így folyton vissza kell térnie a nullpontra.³⁵ Ezek az elmozdulások pedig újabb és újabb dimenziókat vonnak be a fenomenológiai vizsgálódások körébe. Minden egyes újrakezdés felnyit egy olyan köztes dimenziót a fenomenológiában, ahová addig elutasított tartalmak kezdenek beáramlani. Így például (mint *A geometria eredetében* is láthattuk) a kései korszakban kitüntetett vizsgálódási tereppé váltak az életvilág értelemképződményei és igényei is, melyeket a fenomenológiai korábbi fázisa doxikusként jellemezve elutasított magától. A fenomenológiai és filozófiai éthosz azt kívánta Husserltől, hogy aprólékos elemzés tárgyává tegyen olyan fenoméneket is, melyek végül kérdéssé tették a szigorú tudományosság álmát és ennek megvalósíthatóságát. Így kapott egyre nagyobb szerepet a passzivitás, a tudattalan, a testiség, az ösztön, az interszubjektivitás, a történetiség és az örök kihívás: az időbeliség a fenomenológiai programban, melyek azt a kockázatot hordozták magukban, hogy vagy csupán vértelen, kilúgozott formájukban illeszkednek bele az összkoncepcióba, vagy pedig játékba hozásuk a fenomenológia által vindikált harmóniára, aktivitásra és cél-eszmére nézve jelent veszélyt.

Fölvetődik azonban az a megkerülhetetlen kérdés is, hogy ezek a leírások mely szinteket fenomenalizálják: a világi én életét írják le egyre alaposabban, vagy pedig a fungáló, transzcendentális élet mozzanatait? Ha az előbbi esetről van szó, akkor pusztá leírások, melyek a világi élet konstitúcióját tárják fel. Csak hogy Husserl az idő haladtával egyre kevesebb kétséget hagy afelől, hogy ezen lét-területek belefűződnek az áramló élet, az egyetemes ego teleológiájába. Azaz egyrészt mindenképpen

³⁴ E helyütt mindenképpen köszönetet kell mondanom kedves barátomnak, Francisco de Lara Lopeznek, aki egy beszélgetésünk alkalmával hívta föl figyelmemet az újrakezdés, az időbeliség és a válság kapcsolatára Husserlnél.

³⁵ Landgrebe így írja le első találkozását Husserllel, aki a szokásos kávézás után arra kérte, tegyen föl kérdéseket neki. Landgrebe az *Ideen* egy számára nehezen érthető passzusát idézte, s meglepődött azon, hogy neki kellett megmutatni a kérdéses helyet a műben. S Husserl válasza korántsem az idézett szövegre, hanem a felvetett problémára irányult. Ahogy Landgrebe később is megfigyelhette: „Mindig annyira lefoglalták gondolatai, amelyeken éppen dolgozott, hogy korábbi gondolatait csak gondolkodásának jelenlegi állapotából értette meg. (...) Nem akart – ahogy alkalomadtán mondta – ’saját maga papagája’ lenni. Szívesen beszélt önmagáról is úgy, mint ’örök kezdőről.’” Ludwig Landgrebe: *Erinnerungen an meinem Weg zu Edmund Husserl und an die Zusammenarbeit bei ihm*. In: Hans Rainer Sepp (Hrsg.): *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*. Verlag Karl Alber, München, 1988. 21. Vagy ahogyan maga Husserl panaszkodik régi barátjának, Albrechtnek: „Persze, nagyon komisz helyzetben vagyok. Egy irdatlan életfeladat, a legátfogóbb vizsgálódások elkezdve és félig készen: és mindezzel szemben a korlátolt életidő, korlátozott erők, és az életévek, melyeket még komolyan számításba vehetek, fogyasztása.” E. Husserl: *Briefwechsel*. Id. kiad. 46. Az újrakezdés spirálja a végességen fut zátonyra.

megpróbálja őket integrálni a fenomenológiai program egészébe, másrészt azonban éppen ezek a leírások teszik kétségessé a módszer és a rendszer egészének koherenciáját. Ezzel azonban meglehetősen fonák helyzetbe került: sem a felsorolt területeken nem nyújtott a dolgoknak maguknak megfelelő adekvát és rendszerezett leírásokat, hiszen csaknem minden ilyesfajta kísérlete töredékben, kéziratban maradt, sem a fenomenológia szigora nem tűnt megőrizhetőnek az új elemzések tanulságait figyelembe véve.

A kérdés más formában az analitikus megközelítés oldaláról is felvetődik: Husserl idealista volt vagy realista?

„Az igazán fogas kérdés itt a (...) husserli lényegiségek státusza. Valóban tökéletesen önadottak számomra, a tapasztalatban, vagy (legalábbis néhány esetben) csupán az én aktív közreműködésem által léteznek mint artikuláló és elrendező (formaadó) aktivitásom részei?”³⁶

Azaz az idealisztikus mozzanat mennyire gyűri maga alá a tárgyi önadottság szintjét? Valóban szóhoz jutnak maguk a dolgok, a strukturálatlan, nyers matéria, vagy mindig csak a tudat formaadó tevékenységének outputjával van dolgunk? Mind Hintikka, mind Mohanty azon a véleményen van, hogy Husserl

„azon kevés preanalitikus filozófusok egyike, aki nem klasszifikálható egyik 'izmus' címkéje alatt sem. Sőt, sajátos módszere lehetővé tette számára, hogy filozófiájában olyan különféle elemeket fogjon össze, mint 'realizmus' és 'idealizmus', 'racionalizmus' és 'empirizmus', 'pozitivizmus' és 'pragmatizmus', 'intuicionizmus' és 'intellektualizmus’”³⁷.

A fenomenológia mintegy megteremtette a maga köztes terét a gondolkodásban, mellyel különféle „izmusok” erőterébe helyezte magát, s kiteljesedésével éppen saját maga kezdeti előfeltevéseivel és álmaival volt kénytelen fokozatosan leszámolni. Így vált egyre nehezebben megvalósítható a megalapozott, szigorú tudomány eszméje, s teljesedett be minden ellenkező irányú törekvés ellenére a fenomenológiának egy teljesen másfajta iránya, mint amit Husserl kijelölt számára. A fenomenológia végül mégiscsak felmutatta magukat a dolgokat – ám nem Husserl álmai szerint, hanem éppen töredékességükben, tisztázatlanságukban, sőt tisztázhatatlanságukban, beárnyékoltan és köztességükben. A végső értelemforrások és eredetek tiszta és teljes felmutatásának lehetetlensége tárult fel a gondolkodói út végén. A kétségbeesett újra- és újrakezdés éppen ennek a spirális gondolati mozgásnak a tükröződése: Husserl folyton középen van. Túlhaladottnak tartott filozófémái mögötte, céljai, álmai pedig mindig előtte – valahol túlhan.

³⁶ Jaakko Hintikka: *A fenomenológiai dimenzió* (Deczki Sarolta fordítása). Különbség, 2006. április. 58.

³⁷ Jitendra Nath Mohanty: *Edmund Husserl's Theory of Meaning*. Martinus Nijhoff, The Hague, (Phae. 14.) 1964. 2.

Az ész fonákja

A fenomenológia fentebb felvázolt belső válságai magának az észnek a magával való meghasonlását jelentik be. Az ész mintegy kilép fentebb eszméinek déli verőfénye alól, és megpillantja saját árnyékát. Az epokhé által keletkezett hasadásokban az ész vagy az ego önmaga másikkal, saját idegenségével szembesül. Waldenfels írja:

„ahogy mindig is, a kemény ’szubjektum’-koncepciók védelmezői számára a ’szubjektum’ halála a felelősségről való lemondást, idegen hatalmaknak való kiszolgáltatottságot, a megszerzett formák megszűnését, patogén korai stádiumokba való regressziót, esztétikai játszadozást, az erőszaknak tett engedményt és hasonlókat jelent.”³⁸

Ebből pedig az következik, hogy „az újkori ész krízise és az újkori szubjektum krízise egymástól elválaszthatatlanok”.³⁹

Husserl határhelyzetben van, maga is a köztességben igyekszik eligazodni. Mint a karteziánus filozófia utolsó nagy képviselője, tartja magát a szubjektum-elvhez – míg éppen maga fel nem mutatja mindazon jelenségeket, melyek az újkori ész és a tudat megrepedezéséhez vezettek. Beteljesít egy filozófiát és ugyanazon gesztussal útjára indít egy másikat, mely nélkül elképzelhetetlen a XX. és a kora XXI. század filozófiája: manapság alig van olyan filozófiai irányzat, ahol ne lehetne sikerrel hasznosítani a husserli meglátásokat. Hatalmas a recepciója a kortárs angolszász és analitikus gondolkodásban is, noha a kontinensen mintha valahogyan veszített volna népszerűségéből. A francia filozófiára tett hatása óriási, még olyan gondolkodók is komoly megfontolás tárgyává tették a fenomenológia egyes belátásait, akik később radikális kritikát gyakoroltak felette, mint például Michel Foucault. Michel Henry, Emmanuel Levinas, Merleau-Ponty, Marc Richir vagy Jean-Luc Marion gondolkodása pedig kifejezetten Husserlnek köszönheti ösztönző impulzusait. Ám akárhol lépett is be a bölcsélet diszciplínái közé, figyelemre méltó, hogy sehol sem őrizték meg a transzcendentális programot annak egészében és célkitűzéseiben. Husserl filozófiájára is az a sors várt, mint általában a nagy, korszakokat formáló és meghatározó gondolati alakzatokra: egészben átvenni őket anakronisztikus lenne, részmeglátásaikról lemondani pedig vakság. Óriási az általa hátrahagyott szellemi örökség, melyből kirajzolódik egy saját filozófiájához önkínzóan hű tudós arcképe, aki a folyamatos újrakezdés gyötrelmével viaskodva őrzi meg saját gondolkodói és emberi méltóságát. Husserl az újkori tudomány-eszmény és moralitás talaján áll. Elkötelezettsége talán a legtiszteltebb, és erőfeszítései talán a legheroikusabbak az európai filozófia történetében.

De éppen az újrakezdés husserli kényszere kötelez arra, hogy felülvizsgáljuk a fenomenológiai koncepció egyes pontjait, melyek akár a mai önértésben is zavart jelentenek. Korábban azt állítottuk, hogy a fenomenológia krízisfilozófia, s mint ilyen,

³⁸ Bernhard Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990. 75.

³⁹ I. m. 57.

néhány alapvető filozofémája mit sem veszített aktualitásából, hiszen a Husserl és mások által is diagnosztizált krízis igen szívósnak és sokrétűnek bizonyult, ami átértékelésre késztet a krízis értelmezésének tekintetében is. Husserl – mint fentebb is láttuk – az ember méltóságát az észhasználat képességében látta. Kései korszakában azonban olyan jelenségek is értelemforrásként léptek föl nála, melyek kívül esnek a szigorúan vett racionalitás térrétegében. Így azonban elkerülhetetlenül számot kell vetnünk azon alakzatokkal is, melyek mintegy az ész fonákját vagy árnyékát jelentik. Az egyik leghírhedtebb szöveghely Husserlnél az, ahol az ész és az európaiság közös platformra kerül:

„szellemi értelemben Európához tartoznak az angol domíniumok, az Egyesült Államok stb. is, nem tartoznak viszont oda a vásári menaszériák eszkimói, indiánjai, vagy a cigányok, akik állandóan keresztül-kasul csavarognak Európában.”⁴⁰

Sok támadás érte ezeket a mondatokat, melyek manapság már kétségtelenül szalonképtelenek. Luhmann azonban elsősorban nem ezt veti Husserl szemére (noha ezt is megfogalmazza ellenvetéseiben), hanem a kritikai tevékenységnek mint olyannak a kontextusában értelmezi. Mint fentebb írtuk, a kritika mindig önkritika is egyben. Ám „az önkritikus ész egyben ironikus ész”.⁴¹ Ha valamely gondolkodónál, akkor Husserl esetében rendkívül nehéz említenünk bármely mondatot, szófordulatot, melyet az irónia megnyilvánulásaként értelmezhetnénk, ám aligha tagadhatjuk a kritika és önkritika folyamatos jelenlétét a fenomenológiában. Ennek eredményeképpen jelentek meg azok a tapasztalatok is a fenomenológiában, melyek hasadást jelentettek a szigorú tudományosság jegyében összhangba szervezett értelmi alakzatok számára. Ezek lennének a fenomenológia, a transzcendentális ész vándorló, nomád cigánykaravánjai? Luhmann az ironikus észrt vonja egy szemantikai tartományba „az Európában csavargó cigányok” magatartásával.⁴² Az irónia a túlban, a fonák és a máskéntlátás képessége – így egy kritikai filozófia elkerülhetetlenül magába kell építse ezeket az elemeket is, vagy maga válik dogmatikussá. Az önkritika megjelenése azokon a hasadásokon halad végig az újkori ész fonákjaként, „cigánykaravánjaként”, melyek a transzcendentális fenomenológia belső válságát jelzik. Az ész rend-alakzatait átmegegyé az átszövik a nomád karavánok esetleges útvonalai.

⁴⁰ E. Husserl: *Az európai emberiség válsága és a filozófia* (Baránszky Jób László fordítása). In: *Edmund Husserl válogatott tanulmányai* (szerk. Vajda Mihály). Gondolat, Bp., 1972. 329.

⁴¹ Niklas Luhmann: *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*. Picus Verlag, Wien, 1996. 46.

⁴² Uo.