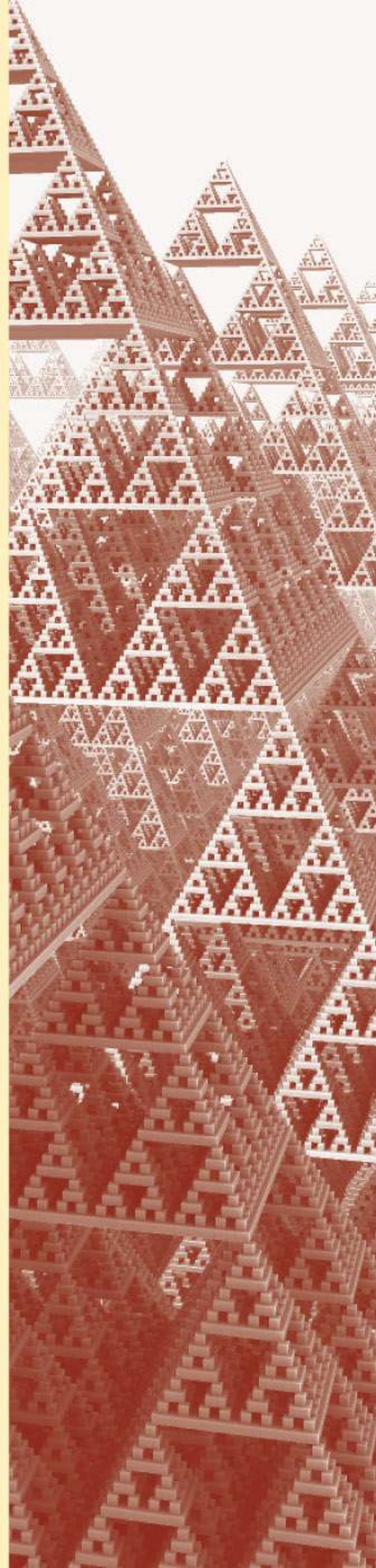


SZERKESZTETTE:
ANDREJKA ZOLTÁN
BUJALOS ISTVÁN

ELKÜLÖNBÖZŐ- DÉSEK ÉS MEGBÉKÉLÉSEK

*Tanulmánykötet Rózsa Erzsébet
70. születésnapjára*



SZERKESZTETTE:
ANDREJKA ZOLTÁN
BUJALOS ISTVÁN

**ELKÜLÖNBÖZŐDÉSEK ÉS
MEGBÉKÉLÉSEK**

TANULMÁNYKÖTET
RÓZSA ERZSÉBET
70. SZÜLETÉSNAPIJÁRA

DUPRES

NAGYERDEI ALMANACH KÖNYVEK – 8.
A Debreceni Egyetem
Filozófia Intézetének
sorozata

Sorozat szerkesztők:
Bujalos István
Valastyán Tamás

DUPress

Nagyerdei Almanach Bölcséleti Évkönyv- www.nagyalma.hu

SZERKESZTETTE:
ANDREJKA ZOLTÁN
BUJALOS ISTVÁN

**ÉLKÜLÖNBÖZŐDÉSEK ÉS
MEGBÉKÉLÉSEK**

TANULMÁNYKÖTET
RÓZSA ERZSÉBET
70. SZÜLETÉSNAPIJÁRA

DUPRESS



Debreceeni Egyetemi Kiadó
2016

SZERKESZTETTE:
ANDREJKA ZOLTÁN
BUJALOS ISTVÁN

ISSN 2063-0042
ISBN 978-963-318-574-2

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

Kiadta a Debreceni Egyetemi Kiadó, az 1795-ben alapított
Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülésének a tagja
www.dupress.hu
Felelős kiadó: Karácsony Gyöngyi
Készült a Debreceni Egyetemi Kiadó nyomdaüzemében, 2016-ban

Tartalom

Emlékek fénye. Rózsa Erzsébet 70. születésnapján <i>Makk Norbert</i>	7
A tudomány művészete Nietzsche Vidám tudományában. Tanulmány Rózsa Erzsébet tiszteletére <i>Volker Gerhardt</i>	8
Cselekvés, a szükségletek rendszere és piackritika Hegelnél és Marxnál <i>Michael Quante</i>	27
A szellem fenomenológiájának az önértelmezése és a filozófiába való bevezetés mint filozófiai probléma <i>Febér M. István</i>	46
Törvény és szeretet, avagy a szeretet törvénye. Morál, szeretet és vallás Hegel: A kereszténység szelleme és sorsa című művében <i>Drimál István</i>	79
Sorshit és szabadság. Bardaicán, pszeudo-Órigenész és Órigenész az asztrológiáról <i>Bugár M. István</i>	104
George Dickie: A művészet intézményi elmélete <i>Kűműves Sándor</i> fordítása	116
Az intézményi művészetelmélet kései változata. George Dickie: A művészet köre (1984) <i>Kűműves Sándor</i>	134

Tudat és mű – spekulatív vonatkozások a műalkotás elsajátításában <i>Krivánik Dániel – Andrejka Zoltán</i>	154
Irodalmi szövegek mint nemlineáris rendszerek modellei <i>S. Varga Pál</i>	170
E. T. A. Hoffmann-értelmezések a jelenkori német irodalomtudományban. Életmű-kísérlet egy „csodás” elhatározás jegyében <i>Gáspár László Ervin</i>	180
Schiller és a klasszikus német filozófia <i>Loboczký János</i>	192
„A valóságos aktusok ellenpárjai a mintha-aktusok” – Élmény és imagináció összefüggései a magyar filozófiában <i>Veres Ildikó</i>	206
Egy képtelen ötlet <i>Jánosfalvi Péter</i>	224
A struktúra és variáció, avagy a „rend ügye” a szociokulturális valóságban: Radcliffe-Brown <i>Biczó Gábor</i>	231
Ötven év alatt a világkockázat körül <i>Novák Zoltán Sebestyén</i>	247
Tabula gratulatoria	263

MAKK NORBERT

Emlékek fénye

Rózsa Erzsébet 70. születésnapján

Dédelgetett öblében az eszmei fénynek
Sarjadzik, ragyog, s tündöklük az élet.
A fogalom végre magát keresi bennünk,
S mi magunkon világlunk keresztül.

Porszemek villódnak a sugárzó pászmán,
Egyre jobban látszik, mi mindünket átjár:
A gondolat struktúrája kristályos, lenge,
Kép, képzet és fogalom izegnek egyre.

Hosszan csigáz, mire szellem és lélek
-- Halvány visszfényei az égi fénynek --
Összeégnek a gondolat edző tüzénél,
S az egész több lesz a részek összegénél.

Itt ülünk csöndben mindahányan;
Szemünk a szavak szövetét járja.
Közösség ez fent, az eszmei fényben:
Öröklét tünde, s nyurga élte.

Minden, mi létesül ebből a fényből:
Köszönnetté vetül az emlékeinkből.

2015. 08. 08.

VOLKER GERHARDT

A tudomány művészete Nietzsche *Vidám tudományában*

Tanulmány Rózsa Erzsébet tiszteletére¹

1. *Anti-klasszikus a változás idején*

Ki vitatná ma már, hogy Nietzsche az európai hagyomány nagy filozófusai közé tartozik. Még akinek kétségei is lennének, az sem tagadhatja, hogy írásai az újabb kor filozófiai életét hallatlan mértékben felpozícionálták. Még a kritikus is, sőt, nem is: pontosan a többé-kevésbé lényegi kifogásokkal élő szkeptikus is be kell vallja magának, hogy a deklaráltan anti-klasszikus Nietzsche kanonikus hatást fejt ki, s ma is, csak úgy mint korábban, írásai stílussteremtők.

Csak játszunk el egyszer a gondolattal, milyen is lett volna a filozófia a 20. században Nietzsche zsenije nélkül. Hallatlan, de mégsem érthetetlen az a robbanás-szerű hatás, amelyet írásai elborulása utána kiváltottak. A szövegek hatásának, valós teljesítményének és történeti konstellációjának tisztázása a Nietzsche-kutatás elsődleges feladata. Természetesen szó van a szövegek értelmezéséről, gondozásáról és megelevenítéséről is. A filozófia feladata azonban Nietzsche szellemi teljesítményének feltárása és súlypontozása, ezzel pedig annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy igazolható-e gondolkodásának megbecsülése.

Friedrich Nietzsche írásainak értelmezésében évek óta gondolkodása szisztematikus hozadékának fölbecslésére töreksem.² Jelen írásban a *tudományfelfogására* irányítom figyelmemet, mely tudományfelfogást könnyebben megközelíthetjük, ha figyelünk azokra a társadalmi keretekre, amelyek között Nietzsche tömör, semmi esetre sem csupán korszerűtlen filozófiai hatása végbemegy.

Nietzschének mindössze 16 év állt rendelkezésére, hogy filozófiai produktivitását irodalmi formában kifejtse. Hogy filozófiai termékenysége hallatlan irodalmi ereje ellenére is úgyszólván lesajnált maradt, az leginkább azzal a *kétes helyzettel* függ össze, amelyben a 19. század második felében a filozófia leledzett, s amely ellen Nietzsche a kezdetektől fogva mindvégig lázadt.

¹ Fordította: Jánosfalvi Péter, a fordítást ellenőrizte: Hornyák Péter István.

² Lásd ehhez elsősorban az összegyűjtött tanulmányokat, in: *Die Funken des freien Geistes*, szerk.: Ch. Heilingger és N. Loukidelis, Berlin/New York, 2011, illetve: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München, 2014.

2. A kritikai filozófia fokozatosan jelentkező hatása

Immanuel Kant észkritikája a filozófiát a feltörekvő természettudományokkal szemben új konstellációba állította: Kant korántsem csupán Newton fizikáját helyezte a hagyománnyal összeegyeztethető ismeretelméleti és gyakorlati alapokra, hanem az élettudományok számára is – melyek megnevezésére a 19. században a „biológia“ szavunk honosodott meg – módszertanilag biztosított területet tudott kijelölni. Mindehhez jöttek még azok a messzeható felvetések, melyek jog-, politika-, kultúr-, történelem- és valláselméleti következményei mélyen elgondolkodtatták (hogyan csak néhány nevet említsünk) Wilhelm von Humboldt, Schillert, Schleiermachert, Fichtét, Schellinget, Niebuhrt, Hegelt és Schopenhauert.

A német nyelvterület haráin túl Bentham, a két Mill, Comte és Ralph Waldo Emerson, de ezen kívül még Charles Darwin is azok közé sorolható, akik az emberi ész Kant által életre hívott önkritikájának beláthatatlanul messzemenő következményeit szemünk elé tárták. Hogy a *kritikai gondolkodás kísérleti filozófiájába* torkollik, azt Kant már jó előre megmondta, s igaza már első követői esetében beigazolódott.

Kant hatásának tudható be a romantikus szerzők tollaiból származó, a populáris irodalom területén tapasztalható óriási termékenység is, mint mondjuk Friedrich Schlegel, vagy Jean Paul esetében. Ott volt még a mind nagyobb figyelmet kapó, a Kant által részben pozitívan, részben negatívan stimulált politikai publicisztika Genz, Görres és Börne munkásságában. Mindehhez járul még Henryk Steffens természetfilozófiájának komoly hatása, Alexander von Humboldt kozmoszról tartott előadásai, vagy Bruno Bauer, illetve Ludwig Feuerbach nagy port kavart valláskritikája, amelyet populárisabb színvonalon David Friedrich Strauss, Eugen Dühring és Eduard von Hartmann folytatott. A filozófiai viták tehát korántsem korlátozódtak az egyetemi körökre.³ A század közepétől ugyanakkor az a tendencia vált uralkodóvá, mely szerint a filozófiának *szaktudományos karaktert* kell adni.

3. A filozófia intézményi alakítása

Valójában ebben az időben a filozófiát is egy történelmileg példátlan fejlődési hullám ölelte magába. Ez a fejlődés a tudományoknak egy meglehetősen adminisztratív feladattáblót és intézményi felfogást adott. Rendszerint ugyan megtartották az „egyetem” megnevezést, azonban az e címszó alatt felhalmozódó újfajta, roppant szigorúan szabályozott, nyilvános kalkuláció szerint működő sokféleséget és megnövekedett szocio-ökonómiai horizontot, inkább „intézménynek”, vagy „főiskolának” kellett volna nevezni – ezekkel a megnevezésekkel egyébként a

³ Az angol, francia, olasz vagy orosz nyelvterületen párhuzamosan zajló folyamatokkal itt most nincs mód behatóbban foglalkozni. Az utilitarizmus, a pozitívizmus, a szocializmus, a materializmus és a konstruktívizmus olyan irányzatok voltak, amelyek természetesen a kritikai filozófiától függetlenül bontakoztak ki, azonban teoretikus tartalmuk nehezen lenne érthető Kant észkritikájának megrázó hozadéka nélkül.

forradalmi Franciaországban a tudomány területén is igyekeztek az *ancient régime*-et legyűzni.

Az új típusú egyetemeken a filozófia is *diszciplináris értelemben vett tudománnyá* vált. Belső indíttatásának azonban semmi sem mond inkább ellent, mint éppen ez. Kezdeti energiáit gyakorlati impulzusokból nyeri, ez motiválta már a preszókratikus gondolkodókat is. Az őket kitüntető individuális és egyszersmind politikai drámaiság már első fellépésükkel meghonosodott a piactéren és az antik Athén népbírósága előtt.

A tanárok, életvezetési tanácsadók és az átmenetet segítő szakszolgálatosok iránti, a bécsi kongresszus után gyorsan növekvő igény nyomása alatt a filozófia „iskolai tantárggyá” változott, amelynek igazodnia kellett saját utódtudományainak szokásaihoz. Az a merészség, amellyel Kant a filozofálás egyetlen legitím feladatákként az „önálló gondolkodást” [Selbstdenken] propagálta (s amellyel kivétel nélkül minden más tudománytól határozottan leválasztotta),⁴ az új feltételek közepette legjobb esetben is némi derűtséget keltett.

A filozófia akadémiai reputációjával csupán a történeti-filológiai, illetve kultúr-, társadalom- és természettudományi kutatásokban történő részvétele formájában foglalkozhatott és kellett foglalkozzon. Amilyen messzire kívánczolt egyes filozófusok feszült tudásvágya, olyan nyersen kétségtelen volt az intézményi igény a munkamegosztásra, illetve az ezzel összekapcsolt becsvágyó törekvés, hogy a filozófiát a *szaktudományok nimbuszával* ruházzák fel.

Aki utat talált a filozófiához, illetve annak kérdéseire, sőt talán ezek kapcsán már munkához is látott, az aligha találhatta ezt aggasztónak. Ellenkezőleg: az áthagyományozott kérdések végeláthatatlan mezejét látta maga előtt, s az új problémák áradata láttán, amelyek már csak a más tudományterületek növekedésének okán is (az emberek sokasodásának gyorsulásáról és kapcsolódásaik intenzitásának növekedéséről már nem is beszélve), elárastották a filozófia területét, nos ő az intézményes fegyelmezést [Disziplinierung] csak üdvözölni tudta. Aztán, miként Friedrich Theodor Vischer, gondolkodása individualitásának szabad folyást biztosíthatott, és a morálra az esztéta nagyvonalúságával akként tekinthetett, mint „ami magától értetődik”.⁵

Ez azonban semmit nem változtatott azon, hogy az akadémiailag kerítések közé szorított filozófia nyert a más tudományokkal való kompatibilitásán, s magát az általánossá váló standardok szerint orientálta. Így tehát nyilván érthető, ha egy jól bevált irányvonalat tett magáévá, és territóriumát a szakrészlegek szerinti igazgatás modorosságában kereste. Így honosodik meg a „kötőjel-filozofálás”, amelynek triviális kombinatorikája a minden lehetséges újítással szembeni biztosítéknak tűnik. Jó oka volt tehát mindenkinek, hogy gyanakodva tekintszen mindarra, ami

⁴ Immanuel Kant, *Híradás az 1765-66-os tanév téli szemeszterében tartandó előadásainak följelentéséről*, in: Immanuel Kant, *Prekritikai Írások*, Budapest, 2003, 433-444., fordította: Ábrahám Zoltán.

⁵ F. Th. Vischer, *Auch einer. Eine Reisebekantschaft*, 2 kötet, Stuttgart, 1879. A mű nem jelent meg magyarul, az idézet, amelynek pontos szöveghelyét a szerző nem adja meg, a saját fordításomban szerepel. – A fordító megjegyzése.

nem szolgáltatva ki magát a tudásnövelésre berendezkedett szisztémának, s a gyaníthatóan ritka eseteit annak, amikor valaki nem hagyta magát ebbe a jövő felé fordult modellbe illeszteni, azt mint *tudománytalant* utasítsa el.

Mindaz, ami a tudományüzem mai realitását képezi, a 19. század közepén alakult ki. Különösen a csakhamar „szellemtudományoknak” nevezett területen érvényesült a módszertanilag differenciált munkamegosztás, illetve a tisztán intézményi szerveződés, amely „szellemtudományok” e tekintetben rövid időre megelőzték a természet- és technikatudományokat.

4. Nietzsche föllépése

Mіндеzen, egyesek számára ígéretes, mások számára ezzel szemben korlátozó körülmények között tűnt föl egy ragyogó tehetségű, a legjobban iskolázott fiatal filológus, tanárai legnagyobb reményeinek ígéretével, aki finom, kecses tézisekkel provokálta és hívta párviadalra a szakmabelieket, s aki *filozófusnak* nyilvánította magát, anélkül azonban, hogy eme tiszteletre méltó tudomány akár csak egyetlen képviselőjét is példaképének tekintette volna.⁶ A provokáció oly hallatlan, amilyen páratlanul egyedül. A még promoválása előtt a görög és a latin filológia professzorává kinevezett ifjú e tekintetben nem elégszik meg azzal, hogy mind kollégáit, mind a kortárs filozófusokat vérig sértse. Úgy jelenik meg, mint aki a tudományból akar kitörni.

Ezt ismerhetjük föl Nietzsche első, a görög tragédia felemelkedéséről és bukásáról írt, mértéktelenségekért ágáló könyvében. S már ebből kiderül, hogy ő nyilvánvalóan egyetlen olvasónak szánja ezt a könyvet, egyetlen olvasót kíván, a kétes hírű komponistát, a politikai forradalmárt és házasságtörőt, Richard Wagnert. Sőt: úgy tűnik, mint ahogyan ezt sokan a mai napig így gondolják, hogy a könyvvel Nietzsche teljes egészében a vitatott művész szolgálatába állítja magát, benne saját szerepét Wagner „előharcosaként” jelöli meg.

Csak a rövid szöveg figyelmesebb olvasata derít rá fényt, hogy ez pontosan fordítva van: nem az önjelölt filozófus akarja a művész útját egyengetni, hanem annak kellene az ő előhírnökeként fungálnia. Ez nem csupán a komponista szemében szörnyűség (amin kettejük barátsága aztán darabokra törik); ez a filozófia megsértése is, amely – tekintettel a nagy hagyományra, illetve komoly sikereire a modern civilizáció (s azon belül annak tudománya) megértésében – szemérmetlen szemtelenségnek kellett érezze, hogy éppen egy minden mértéket vesztett komponista legyen heroldként fölébe helyezve.

Mindehhez jönnek még a mellékes apróságokat lényegi dolgokká nyilvánító

⁶ Nietzsche első írásában leggyakrabban Schiller, Wagner és Schopenhauer nevei fordulnak elő. Schopenhauer hatása felismerhető, azonban a példakép szerepét nem tölti be. Nietzsche később határozottan el is távolodik Schopenhauer pesszimista alaphangulatától. Valójában az ő ismeretei a filozófia klasszikusairól meglehetősen gyérek – eltekintve a preszókratikusok töredékeitől, Platón dialógusaitól, illetve Diogenész Laertiosz történeti munkáitól. Nietzsche ideális módon tesz eleget az „önálló gondolkodás” [Selbstdenken] kanti definíciójának.

ítéletek Szókratészról, melyek mindenkit föl kell háborítsanak, aki értékeli a filozofálást, a bölcselkedést megtestesítő első figura éppúgy racionális mint egzisztenciális erőfeszítéseit a szabad és individuális indíttatású gondolkodásért. Ehhez képest a szövegbe később beszúrt vélemény Szókratészról, akinek esztétikailag korlátolt értelmével a hanyatlástól kellett a nyugatot megmentse, gyakorlatilag érdektelen. Kevéssel később Nietzsche egy nyilvánvalóan személyes célra szánt feljegyzésben tudunkra adja, hogyan is áll az antik bölcs megítélésének a későbbi írásaiban is föllelhető irritáló ambivalenciájával: „*Szókratész*, csak az őszinteség kedvéért, oly közel áll hozzám, hogy szinte mindig küzdök vele.”⁷

Ezt a beismerő vallomást nyugodtan vonatkoztathatjuk általában az ifjú tudós tudománnyal való viszonyára. Saját szakterületét, melynek mestere, a kultúra megújításának programigénye alá rendeli, kisatírozva ezzel a filozófiával való diszciplináris határt, amit ugyanakkor nem kímél meg attól a vádtól, miszerint Platón óta oly mélységesen megtévedt, hogy teljesen felesleges az újabb filozófiával foglalkozni. Egy ilyen típusú általánosító rágalmozás csak azt vonhatja maga után, hogy az ifjú szerzőt minden tudomány iránt érdeklődő társaságban bosszúsan elutasítják.

S pont ez a Friedrich Nietzsche nevű provokátor, akinek, mint szó volt róla, csupán 16 éve volt papírra vetni gondolatait, lesz az, aki már a szellemi elborulása utáni első években (mely elborulást a kortársak közül sokan őrült szerzői tevékenysége természetes következményének láttak) a filozófiai gondolkodás kiemelkedő inspirálójává válik. Kevéssel halála után, az új évszázad első éveiben már világos, hogy ő az, aki a filozófiát akadémiai épületében oly jól berenteszelt diszciplináris fogságától megszabadítja, s a legszélesebb fronton ébreszt érdeklődést iránta, amely sokkal inkább megfelel az eredeti berendezkedésének, mint minden, amit a szakfilozófusok módszertani hangyamunkája valaha is eredményezni fog.

Akárhogyan is értékeljük azt a bosszúságot, amely Friedrich Nietzschével jelenik meg a tudomány világában, ha tulajdonítunk neki tényleges jelentőséget, ha nem: a szépen rendezett felépítményét mindannak, ami az ő idejében „szellemtudományoknak” kezdte magát nevezni, fájdalmasan szétzilálta, s már csak a filozófia területén keltett nyugtalansággal is nagy szolgálatot tett. Egyetlen másik modern gondolkodó sem volt rá képes (gondolhatunk akár Montaigne-ra, akár Pascalra, akár Voltaire-re, akár Lichtenbergre, vagy akár az *Életbölcseiségek*

⁷ N 1875, 6 [3]. Lásd hozzá a szerzőtől: *Nietzsches Alter-Ego. Über die Wiederkehr des Sokrates*, in: R. Reschke/V. Gerhardt (szerk.), *Jahrbuch der Nietzscheforschung* 8, Berlin, 2001, 315-332. Az idézet szöveghelye a Giorgio Colli és Mazzino Montinari szerkesztésében, a de Gruyter kiadónál 1967-ben Berlinben és New Yorkban megjelent „Kritikai Összkiadással” – amely az első megbízható szövegkiadás –, szöveg- és oldalazonos, először 1980-ban megjelent *Kritische Studienausgabe* (KSA) 8. kötetének 6 [3]-as töredéke, a 97. oldalon. A KSA a Nietzsche-irodalomban német nyelvterületen ma a hivatkozási kiadás, amely a hagyatékot is tartalmazza. A szerző forrásmegjelölésének a feloldása tehát a következő: N, vagyis hagyaték [Nachlass], 1875-ös év 6 [3]-as töredék, ami a KSA 8, 97-edik oldalának felel meg. Az idézet a saját fordításomban szerepel. – A fordító megjegyzése.

Schopenhauerére), hogy a filozófia iránt a művészek, a politikusok, a populáris írók és általában az érdeklődő laikusok körében ilyen széleskörű és tartós érdeklődést keltsen. Kijelentései és programformulái némelyike ráadásul nem is csupán népszerűvé, hanem egyenesen hírbédtté vált. Az alapvetően még a nyomtatott hozzáférés lehetőségei mentén működő világban Nietzsche hatása egyedülálló; a filozófia egészére vetett pillantás alapján leginkább Szókratész hatásához hasonlítható.

5. Egy új út kísérlete

Nietzsche egyedisége összességében nem teszi lehetővé, hogy életművét egyetlen alapvető kritérium alapján értékeljük. A *tudománykritikája* azonban számára mégis mind gyakorlati, mind elméleti értelemben oly meghatározó, hogy semmiképp sem úszhatjuk meg ennek a tudománykritikának az önmagáért történő gondos vizsgálatát, hogy aztán meg tudjuk mondani, mit is tartunk róla. Ezen felül a *tudomány témája* az elsőtől az utolsó írásig meghatározza Nietzsche gondolkodását, vagyis az 1872-es *Tragédia születésétől* az 1888-as év utolsó feljegyzéseigiig, amelyek a *Bálványok alkonyában* vannak összegyűjtve, illetve az *Ecce homo*-ban szerepelnek.

A 80-as évek elején, második nagy alkotói periódusába⁸ történő átlépése idején, Nietzsche *A vidám tudomány* címmel ír egy könyvet, kitüntetve azt egy végre megszületett *felszabadító belátás* minden jellemzőjével. Ez a könyv teszi – rögtön befejezése után – lehetővé számára a *Zarathustra* irodalmi kompozíciójának megalkotását, nagyban meghatározza a *Túl jön és rosszon* aforizmáinak könnyedségét, a *Genealógia* argumentációját és konzekvenciáit, illetve tovább él az *Ecce homo* mély derűjében. S bár Nietzsche kései kereszténység-kritikájának kérlelhetetlenségében a derű alkalmanként elvész, mégsem utal semmi arra, – még egyszer mondom: *akár elméletileg, akár gyakorlatilag* –, hogy valaha is feladta volna egy „vidám tudomány” programját. Nyomós okaink vannak tehát arra, hogy rákérdezzünk Nietzsche *tudományértelmezésére* „*A vidám tudomány*”-ban.

Nietzsche a bevezető fejtegetésekben visszatekint élete betegség árnyékolta, de szerencsésen leküzdött időszakára, s „lábadozónak” nevezi magát, aki megújult bizakodással tekint a jövőbe, s mindent átgondol.⁹ E tekintetben főként az átörökített tanok régi terhétől való megszabadulás az átélt szenvedésektől éppúgy motivált, mint a „test nagy esze” által lehetségessé vált reményébe való belátás vezérli. Az átörökített tanok régi terhei közé tartozik a tudomány tiszta intellektualitásának a meggyőződése is, amely célját egy tőle független igazság megismerésében találja meg, s amely ennél fogva egy az embertől éppúgy független valóság súlya

⁸ Miként arra először 1992-ben javaslatot tettem, Nietzsche írásait nem három, hanem csak két alkotói periódusba osztom. Az első, a *Tragédia születésétől* a *Hajnalpírig* tartó időszakban Nietzsche a nagy *értelemkérdéseket* teszi föl, amelyekre aztán *A vidám tudománytól kísérleti válaszokat* próbál adni. Ezzel az a súly, amely egy „vidám tudomány” koncepciójára nehezül, azt hiszem, érzékeltetve van. Lásd hozzá a szerzőtől: *Friedrich Nietzsche*, Debrecen, 1998., fordította: Csatár Péter.

⁹ Friedrich Nietzsche, *A vidám tudomány*, Budapest, 1997, 5skk., fordította: Romhányi Török Gábor. A továbbiakban: VT.

alatt nyög. Amennyire *szelleminek és realiztikusnak* szereti is láttatni magát, olyannyira marad kötve valamihez, ami *az emberen túl* van, s ami végső soron csupán *restséget és komorságot* képes nemzeni.

Nietzsche azonban, miután a betegség terhétől, s ezzel a lelki korlátoktól is megszabadult, mégiscsak a tudomány újrafogalmazásán törte a fejét. A megszabadulás a „vidám tudomány” formulában találja meg kifejeződését, amely „vidám tudomány” mostantól nem hagyja megbéklyózni magát valami idegenre vonatkozó igazságkérdéstől, hanem attól megszabadulva, és könnyedén csupán saját következtetéseinek engedelmeskedik. A „vidám tudomány”, amelyben Nietzsche immár saját erejének növekedését is látja, kizárólag az ember szolgálatában áll. Többé nem függ egy, az embertől már eleve elforduló valósággal való fiktív meg egyezés igényétől, amely valóságról egyébként sem tudhatunk semmit.

Nietzsche nem használja a ma nyelvünkön lévő *elidegenedés* fogalmát. Nyilvánvaló azonban, hogy egy olyan függőség ellen lázad, amely beteggé, s végső soron saját céljaink követésére képtelenné tesz. Vagyis a régi, az igazságeszmény igénye szerint a „magában való” valóságra vonatkoztatott tudomány elidegeníti az embert önmagától. Míg Marxnál az elidegenedésnek gazdasági okai vannak, addig azt Nietzsche szerint fiziológiai okok váltják ki, amelyek végül ahhoz a betegséghez vezetnek, amelynek neve nem más, mint *metafizika*.

Következésképpen *A vidám tudomány* derűjének oka az a bizonyosság, hogy végre megszabadult a metafizikától. Ez azonban csak akkor eredményez tartós gyógyulást, ha a test és az élet feltétlen igenléséhez vezet, amely alapján még a legnagyobb szenvedésekkel járó betegségek is a belátás eszközeivé válhatnak.

Nietzsche az általa a *vidám tudományba* történő átlépéssel elért eredményt mint egy *példaszerű folyamatot* ábrázolja. Arra következtet továbbá, hogy mindenkinek, aki hozzá hasonlóan képes legyőzni gyengeségeit, végre sikerülhet a metafizikától való korszakos megszabadulás. Szüneteseink produktív leküzdése erőt ad arra, hogy megszabaduljunk az igazságba vetett hit hamis vigaszától. Ez egyszersmind az életerők a mindenkori életcentrumra való *szorítózkodása*, amely lehetővé teszi az ember számára, hogy elkerülje a *fiziológiai disszociáció* és a *metafizikai diszlokáció* okozta kettős elfordulását az élettől.

Az ember képessé válik rá, hogy magát *önnön értelmére* koncentrálja, még hozzá akképpen, hogy többé nem kell éppen azt gyanúba kevernie, ami számára a legkézenfekvőbb és a hozzá legközelebb álló. Csak e feltételek mellett tudja értékelni testiségét és érzékiségét, illetve az őt hordozó és támogató erőket. S csak ekképp lesz képes rá, miként azt később Zarathustra mondja majd, hogy szabadon a „föld értelmévé” válják.

6. *A művészet kompenzatív teljesítménye*

Nem tehetünk mást, mint hitelesnek tekintjük Nietzsche önnön élményeiről adott értelmezését. Sőt: ha valaki akképp ábrázolja életét, miképp azt ő tette, s eközben azt az általa fölfedezett könnyedség és derű okaként nevezi meg, akkor abban mindenképpen van valami ragályos. Én mindenesetre bevallhatom, hogy nekem

az önmagában fellépő gyógyulás szerencséje már több alkalommal akképp adatott meg, miképp azt Nietzsche önmagán ábrázolta.

Ami nálam persze hiányzik, az a metafizikai kötöttség megszűnésének okán érezhető megkönnyebbülés analóg tapasztalata. Itt csupán hipotetikusán tudom feltételezni, hogy talán nálam is hasonló lett volna a helyzet, ha valaha a Nietzsche által réműlettel visszautasított túlvilági függés kondíciói között találtam volna magam. Én nem egy lelkészlabkából jövök, s nagyon messzire vissza kellene ásnom a gyermekkorba ahhoz, hogy ilyesfajta, engem az élettől elfordító képzetekre leljek, miként ezt Nietzsche nyilvánvalóan feltételezi.

Mindazonáltal el tudom képzelni, hogy a megszabadulás egy olyan képzettől, amely kényszerképzetek módjára nem hagy valakinek mozgásteret, „nagy eloldódásként” lesz megélve. Kötelezettségeket rázunk le, amelyek törleszthetetlen adósságként kötnek gúzsba. Föltéve, hogy egy korábban elkerülhetetlennek tartott teherterhelés alól mégis ki tudjuk magunkat vonni, azt olyan felszabadulásként élhetjük meg, amely mély derűs hangulatot vált ki belőlünk. Ekképp tehát most sincs okunk arra, hogy ellentétesekkel éljünk Nietzsche önnön lelkiállapotának *A vidám tudomány* elején szereplő általánosító ábrázolása ellen.

S ha Nietzschét, hogy egy lépéssel tovább menjünk, az általa ábrázolt állapotban gondoljuk el, akkor meg fogjuk tudni érteni, hogy ő a művészetet próbálja akként beállítani, mint ami az *igazságról* való lemondással nyerte el a szabadságát. A tudomány felülmúlt megértésében az *igazság* volt az, ami az emberre a megismert világon belül *kötelezettségeket* róhatott, amely kötelezettségek kivonták őt e világból. Ezzel lehetetlenné vált az ember számára, hogy önmagára leljen. Azonban miután Nietzsche biztos benne, hogy az ember ezen önmagára találása csakis *önmaga egysége árán* lehetséges, miután meg van róla győződve, hogy az *igazság* (s ezzel az általa az emberen túlra transzportált *valóság*) az, ami belül szétszaggatja az embert, annak a kérdésnek kell következnie, miként lehetséges az ember számára, hogy önmagával, teljesítményeivel és a számára jelenlévő világgal egységet alkosson.

A filozófiatörténet eszköztárában rendelkezésre állna egy *idealisztikus megoldás*. Ez azonban azzal a hátránnyal járna, hogy szükségessé tenné az ember számára önmaga leválasztását észlelésének és megismerésének testi fundamentumáról. Ezen kívül mindenkit magára hagy önmagával és megismerésével, amennyiben nem hív egy mindenkit eredendően összekötő szellemet segítségül, amely egy isten módjára mindenkit nem csupán önmagával és megismerésével, hanem egyszermind egy már eleve adott egésszel is összeköt. Ezzel azonban még inkább a tudásra alapoznánk, amellyel az ember, aki egy rajta kívül álló realitásról már semmit sem tudhat, egyáltalán nem rendelkezik.

Nem marad más tehát, csupán a *művészet* az ő érzéki jelenvalóságával és az érzéki jelenvalóságában *egységet, közösségséget*, sőt mi több *kötelezettséget* teremtő teljesítménye. Nietzsche ezt tekinti az *eredendően emberi*, embereket *eredendően összekötő*, teljes egészében az *érzéki jelenvalólétben* megmaradó és mégis már megélésében az *elmúltat* megszólító, az *eljövendővel* kecsegtető *dinamikus erőnek*, amelyben az *individuumok* *individuumok* maradnak, s ugyanakkor *belső kötöttségű egységgé* forrhatnak össze.

Gondoljunk csak a különösen a Zarathustrában visszatérően felmagasztalt *táncra*, hogy egy szempillantás alatt megértsük, a művészet éppannyira ismeretelméleti, mint az életben praktikus funkcióinak oly absztrakt módon megjelenő felsorolása nem ígér túl sokat.

7. Az élet művészete mint a kultúra mozgatórugója

Rendkívül szép, ahogyan Nietzsche *A vidám tudományban* a művészet ismeretelméleti teljesítményét leírja. Különösen ott, ahol a képzeletről való lemondás lehetetlenségére már a hétköznapi történések megismerése esetében is rámutat. A második könyv első aforizmája a *realistákhoz* fordul és válaszra készíti őket: „Látjátok ott azt a hegyet? Itt meg ezt a felhőt? Ugyan mi a „valóságos“ ezekben?”¹⁰

Semmi, hangzik Nietzsche válasza: „Vonatkoztatatok el egyszer belőlük, ti józanok, a fantazmát, meg mindazt, amit az ember *adott hozzájuk!*” – s nem marad semmi, főleg nem valóság. Minden képzetekből és affekciókból áll, az illúzió utáni vágyból, a „látszat szeretetéből”, illetve egy mély, az „emberi és állati mivoltunkba” lenyúló *megszokásból*.

Hogy mennyire erősek is a hajlamaink, azt pontosan példázza számunkra a *szeretem*, amelyben a szeretett testi közelsége után sóvárgunk; a „bőr alatti ember”, mint Nietzsche mondja, mégsem érdekel bennünket.¹¹ „Elég ha szeretünk, gyűlölünk, sóvárgunk, egyszóval érzünk és – *mindjárt* elhatalmasodik rajtunk az álom szelleme és ereje és azonnal nyitott szemmel [...] lépdelünk fölfelé [...] a fantáziálás tetői és tornyai felé”. S éppen ebben bizonyulunk „*művészeknek*”. Titkoljuk magunk előtt a „természetességet”, úgy viselkedünk mint a „holdkórosok”, és veszélyes „magaslatok” felé törünk, amelyeket „síkságnak”, a mi „biztonságunknak” tartunk.¹² S ezáltal aztán jogosnak érezzük az álmovándorlással megmászott magaslatokat a „valóság” fogalmával teoretikusan konzolidálni.

A *realitás*, így Nietzsche sok variációban taglalt meggyőződése, a *művészet produktuma*, amely művészet úgy, miként testünknek érzelmekkel telített alakot adott, fantasztikus teljesítményét a másokkal megosztott külső életszférában folytatja. A test esztétikai önorganizációval való eme párhuzamosságban lesznek kitüntetve a természet és az élet mint az első művészek. De mivel Nietzsche az embert önnön akarati teljesítményeiben mint önmagát alakító erőt tekinti, mint esztétikai potenciát, amelyet mindenben a „dolgok viszonylag hű emberiesítése”¹³ hajt, az ember számára, aki „először mindent *képiesít*”, vagy pontosabban: a *maga* képére képiesít,¹⁴ hogy ebben valami számára jelentőségteljest tételezhessen, tehát ezen

¹⁰ VI, 91.

¹¹ VI, 93. Ez egy szófordulat, amelyet már Aranyszájú Szent János, Clunyi Odo apát és más keresztény gondolkodók is használtak (vö.: J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters*, 1965, 194.).

¹² VI, 93sk.

¹³ VI, 143.

¹⁴ VI, 143.

ember számára elegendő tér marad arra, hogy önmagát is a *művészet szubjektumaként* érvényesítse.

Innen nézve nem merész következtetés az élet és a test művészetét minden emberi megnyilvánulás hordozójának tekinteni. Az alakelmélet, a 20. századi pszichológia manapság méltatlan módon szinte teljesen feledésbe merült teljesítménye világossá tette számunkra, hogy az érzékek [Sinne] szervező ereje az észlelés és a kifejezés legmagasabb teljesítményeiig kihat – s ezzel meghatározza viselkedésünket is. A nyelvi artikuláció mindenkor követ esztétikai elveket is, amelyeknek a nyomára bukkanhatunk a logikában és a matematikában is. A stílus maximumai, amelyekre Nietzsche alapoz, amikor a poézisben minden próza előképét nevezi meg, ugyan minden generációban szembesülnek azzal a veszéllyel, hogy elvesznek, azonban gyakran meglepő módon megújulnak.

Adott tehát kellő számú támpont ahhoz, hogy Nietzsche a művészet domináló erejéről felállított tézisét mai szemmel is igaznak tartsuk. Mindezekon felül ez lehetővé teszi számunkra az affekciók mellett a hangulatok szerepének a számbavételét is, olyannyira, hogy bizonyos dolgok arra utalnak, hogy magának a szellemnek, különösen pedig a „szabad szellemnek” csak javára válik, ha *derűsen* és a *jól sikerült forma fölötti örömmel* bontakoztathatja ki magát. Ez igazolja egyúttal a „vidám tudomány” formuláját is. A művészet teljesítménye ezzel a *test és az élet* mindenképp alapjául szolgáló *produktivitását* specifikálja.

Ez a teljesítmény példaszerűen illusztrálja, hogyan zajlik le az átmenet a természetből a kultúrába – amely természetet és kultúrát, jól látható, nem szabad ellentétek módjára felfogni. A kultúra a *természet egy formája* amely, miként a természetben szinte minden, ellentétek mentén fejlődik.¹⁵ Ekképp tud tehát a természetben kihordott, s magát az *élettel* kibontakoztató *művészet* is bizonyos életformákkal szembeni részleges oppozíciójában növekvő befolyásra szert tenni. Mindezekon felül, miként azt Nietzsche már fiatalon a dionüszoszi és apollóni erők dialektikájában szemünk elé tárta, a művészet képes önmagával is produktív konfliktusba keveredni, illetve mindazon energiákat is képes felszabadítani, amelyekből a tudomány táplálkozik. A példa, melyet ennek szemléltetésére Nietzsche *A tragédia születésében* magában is felhasznál, Szókratész teljesítménye.¹⁶

8. A tudomány művészete

Ezek az utalások kielégítően alá kell támasszák azon feltevésünket, amely szerint a természet és a kultúra közötti kontinuitás feltételezésének jó okai vannak. S amennyiben a művészetnek oly elementáris szerepet tulajdonítunk, amiként azt Nietzsche javasolja, akkor nincs okunk kételkedni a művészet az ember ön- és világmegértésében betöltött alapvető teljesítményében.

¹⁵ Lásd ehhez: Volker Gerhardt, *Kultur als Form der Natur*, in: *Mitteilungen der Gesellschaft für Urgeschichte*, 2013 – 21. évad, 12. füzet, 91-104.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *A tragédia születése, avagy görögség és pesszimizmus*, Budapest, 1986, 144-145., fordította: Kertész Imre. A továbbiakban: TSZ.

Csak sajnálni tudjuk azt, hogy Nietzsche saját utalásai semmi továbbit nem mondanak a művészet és a tudás közti átmenetről. A tudomány „vidámsága”, „derűje”, amely lényegében a *hangulatára* vonatkozik, és amelyben művelnünk kellene, nem elegendő annak világossá tételéhez, hogy milyen mély a kettő, vagyis a tudomány és az ő „vidám”, „derűs” hangulata között a viszony. Mindenekelőtt azonban annak közlését hiányoljuk, hogy miként gondolható el nem csupán az életben egyáltalán, hanem a *tudomány lehetővé tételének* tekintetében is a *művészet bordonzó teljesítménye*.

Előadásom címében már alkalmaztam azt az egyszerű formulát, amely a Nietzsche által föltett, sajnos azonban fogalmilag nem tisztázott viszonyt elgondolni engedi: ehhez nem elegendő csupán egy „vidám tudományról” beszélni; sokkal inkább a tudomány művészetéről van szó.

A javasolt tézis persze belátható kapcsolatot igényel a művészet és a tudomány között, ami bizonyosan nem csupán egy *hangulatot* jelent. Ugyanígy nem kielégítő *belső vonzalomról*, *odaadásról*, vagy *lelkesezésről* beszélni. Mivel Nietzsche maga a *A vidám tudomány* aforizmáiban is hangsúlyozza a *képek*, a *zene*, a *poézis* és a *retorika* közvetítő funkcióit, valamire már azzal is mennénk, ha a *képzelőerő teljesítményére* hivatkozna. Kantnál a képzelőerő nem csupán az érzéki szemlélet és a fogalmi absztrakció között közvetít, hanem az értelem fogalmai és az esztétikai produktumok sokfélesége között is átjárást biztosít.

A *képzelőerő* tehát már száz évvel Nietzsche *vidám tudománya* előtt egy alapvetőnek tekintett „képességeként” él, amely mind a természetet és a tudományt, mind pedig a természetet és a művészetet belülről összeköti. Ehhez még hozzáfűzhetjük, hogy a művészet és a tudomány közötti átmenet is, amely a filozófiában Nietzsche előtt már mindenkor témává vált, és a *művészet elméletének* számított, a képzelőerő produktív potenciálja révén megoldottá vált. Ezzel azért mégiscsak adott egy megoldási javaslat, amelyet mindenkor felhasználhatunk, ha az élet, a művészet és a tudomány közötti átmenet Nietzsche által nyitva hagyott problémájával szeretnénk foglalkozni.

A problémát azonban a képzelőerő is csak akkor tudná megoldani, ha összefüggésbe lehetne őt hozni a beállítottságokkal és a viselkedésmódokkal, amit Nietzsche a művésztől elvár, s ami következőképpen a tudósok esetében is mértékadó kell legyen. Ugyanakkor világosnak kellene lennie annak is, hogy mely sajátosság tünteti ki azt a művészt, akinek a művészete a tudományban áll. Mivel ha itt most – minden engedélyezett „vidámság” mellett – valóban *tudományról* kellene szó legyen, ha tehát a *vidám tudomány* szándéka szerint nem egy ócsárlóirat, hanem adalék az ember lehetőségeihez mért, s ugyanakkor jövőképes *tudomány* (ha nem is megértéséhez, de legalábbis) kitüntetéséhez, akkor világos kellene legyen, miben áll ennek *művészeti* különössége.

9. Szókratész mint prototípus

Annyival semmiképp nem érhetjük be, hogy minden tudóssal olyan lekezelően, fölényesen bánjunk, mint ahogyan azt Nietzsche első nekifutásra Szókratészszel

tette. A maga propagálta „vidám tudomány” színvonalán kevés egy hatalmas elme „túltengően burjánzó logikai természetén” siránkozni, vagy éppen azon, hogy valaki elhanyagolja a poézist.¹⁷ Ha helytállóknak kell lennie, amit Nietzsche még a *Tragédia születésében* Szókratésznek világtörténelmi tettként tulajdonít,¹⁸ nevezetesen is a *pesszimizmus legyőzését* és a kultúra kétségessé válása miatti tulajdonképpen elkerülhetetlen *általános (!)* öngyilkosság megakadályozását, akkor kell lenniük olyan megragadható ismerveknek, amelyek erre a tudományos életteljesítményre képessé tesznek. Ezt a teljesítményt Nietzsche joggal nevezi a „világtörténelem örvényének és fordulópontjának”.¹⁹

Pontosan ebben rejlik az a hatás, amelyet csak a tudomány tesz lehetővé, s amely az önfenntartás okán válik szükségessé, mihelyst többé már nem lehetséges az „ünnepélyek művészetétől” mámorba ringatni magunkat, hogy az „emberiség műalkotásokkal szegélyezett ünnepi útján” szembe támolyogjunk a jövővel. Ha a tudomány egyszer élesen tudatosította az emberi létezés veszélyeit, akkor paradox módon ő lesz az is, aki a reményt adja nekünk, hogy saját cselekvésünkkel hozzájárulhatunk a veszélyek korlátozásához.

Ezekkel az elvárásokkal találja magát szemben a tudomány már kezdetei óta. Nietzsche tisztában van vele, minek is bizonyul a preszókratikusok iránti ismétlődő elismerése, de főleg Szókratész kitüntető kiemelése. Ma megállapíthatjuk, hogy az ugyan nem mindenki által osztott, de ugyanakkor globálisan sokak által táplált remény ezen a tudáson nyugszik. Erről a reményről mondható el, hogy benne az emberiség egy, az őt mint egészet érintő kilátás *objektumaként* és *szubjektumaként* szerepel. Az emberiség egy mindenkor újból és újból megtapasztalt önveszélyeztetettség reflexiójának az objektuma és szubjektuma. Hogy ennek a tudományok okozati viszonyban részesei, az teljességgel tagadhatatlan. Azt sem vonhatja azonban senki sem kétségbe, hogy a veszély elhárítása a tudomány nélkül bizonyosan nem lehetséges.

Nem utolsó sorban ez az a dilemma, ami megnehezíti a tudomány számára, hogy minden tekintetben egészen „vidám” legyen. Ezzel egyszersmind felelősödik az arra való igény, hogy pontosan lássuk, miben is áll tehát teljesítményének esztétikai impulzusa. Mivel a modern civilizáció tragikus felfogásában csak egy olyan tudománytól várhatunk segítséget, amely a sokat ígérő, esküvéssel fogadott *kreativitását művészet* módjára bontakoztatja ki. Még ha munkamenete szigorú kontrollra is szorul, még ha a logikai és a szemantikai precizitás, a munkamegosztás, a módszertani bizonyosság és a diszciplináris kötelezettségek az elengedhetetlen feltételei közé is tartoznak, akkor sem bízunk semmiben sem jobban, mint a *tudomány kreativitásában* és az általa lehetségessé vált *technika* ötletes *produktívitásá-*

¹⁷ TSZ, 130.

¹⁸ TSZ, 145.

¹⁹ Ezt a Szókratészre vonatkozó formulát Nietzsche Richárd Wagner feltehető történelmi teljesítményének megjelölésére is fölhasználja, amellyel azonban valójában saját történelmi küldetését tünteti ki. (vö.: TSZ, *Előszó Richard Wagnerhez*, TSZ, 26.) A párhuzam, amelyet Nietzsche ezzel önmaga és Szókratész között von, önmagáért beszél. Szókratész Nietzsche alteregója.

ban. Semmi sem gátolja inkább a tudományt, mint a bürokratikus szervezeti felépítés. Bizonyos, hogy egy művészet mintájára kell őt felfognunk, ha nem akarjuk, hogy a hozzá fűzött reményeink a semmibe vesszenek.

10. *A deficit a vidám tudomány koncepciójában*

Az bizonyosan nem kevés, ha Nietzsche az éppúgy a felvilágosodás, mint a romantika stimulálta, pszichológiai éleslátásában réseket alig hagyó, félelmet keltő, de a belátás révén felszabadító gondolkodása fordulatokban bővelkedve élénk tárja, milyen nagy mértékben is vagyunk a *jövőre* utalva, mely jövő azonban számunkra mégis csupán a *saját produktivitásunkra* irányuló *egzisztenciális átalakulás* igénye alapján táplál reményeket. Nietzsche a kora tudományával szembeni éppoly merész, mint gondolatgazdag ellenállásának köszönhetjük továbbá egy olyan filozofálás sokat ígérő ötletét is, amely az *önálló gondolkodást [Selbstdenken] mint életvezetési praxist* állítja élénk, s amelynek igénye a *szép*, az *emelkedett* és a *tragikus* bájával bír.

Ez a báj Nietzschénél nem utolsó sorban azért hat akkora vonzerővel, mert az írás minden stílus eszköze a rendelkezésére áll. Mindehhez jön még, hogy élete tragikus vége sokak előtt úgy tűnik föl, mint saját „magas céljaiért” hozott áldozata.

Csípős nyelvű aforisztika, szellőlábú poétika, s végül egy irodalmilag újraélesztett mítosz együttes hatása teszi lehetővé az olvasónak a minden megszokottól való ragaszkodást túlszárnyaló polémiával, hogy az elvesztett jelen partjáról elrugaszkodva messze törjön ki egy még nyitott jövőbe. Nietzsche minden új Kolumbusz szívébe *az új iránti bizakodó hitet* önti, amelyhez ő, merészsége révén még hajója nyílt tengeren való elsüllyedésekor is csak még közelebb kerül. A lét értelmét már a fiatal Nietzsche is abban látta, hogy az ember „nagy célokat” tűz maga elé és azokon „tönkremegy”. Így esett ez meg vele is, s így tud még zátonyra futásában is minden önmagán túlra igyekvő nagy lélek példászerű esete lenni.²⁰

Erre már csak azért is emlékeztetek, a legnagyobb tisztelettel adózva Nietzsche egyedi filozófiai teljesítménye előtt, nehogy félreértsenek, amikor én egy vélhetően kicsinyesnek tűnő végkövetkeztetésben megpróbálok rávilágítani a deficitre Nietzsche vidám tudományának koncepciójában, hogy azután Nietzsche nem minden segítsége nélkül meg is próbáljam feloldani azt.

11. *A metafizika rég elvesztett igazsága*

Hogy a vidám tudomány koncepcionális megalapozásához szükséges közelebbi útmutatások hiányoznak, azt már többször említettem. Figyelmen kívül hagytam

²⁰ Friedrich Nietzsche, in: Uő, *Korszerűtlen elmélkedések*, Budapest, 2004, 164.: *animae magnae prodigus*. - Miatán szokásossá vált jelenkorunkat a nem túl találó „poszt-heroikus kor” címkéjével ellátni, bizonyosan a korai Nietzsche-recepció elevenébe vágunk azzal, ha benne saját létünk heroikus felülmúlásának sóvárgását látjuk működni. – Friedrich Nietzsche *A történelem hasznáról és káráról* című művét fordította: Tatár György, a továbbiakban: THK.

azonban ennek a Nietzsche által újból és újból kifejtett, az ő szemszögéből nyilvánvalóan mindent tisztázó okát, ami az *igazság utáni törekvés megszüntetésével* adott számunkra. Minden eddigi tudomány, így Nietzsche, egy fatális „komolyság”²¹ tévútjára szédült, mert kutatott valami után, ami soha, sehol nem lelhető föl. S ez az *igazság*.

Ez a tudomány háromezer éves felemelkedése alatt, s nem csupán a kezdetekben, de akár története nagy részében is igaz lehetett; így lehet ez még akár napjainkban is egyes tudósok esetében. A filozófiában Nietzsche idejében azonban ez az állítás nem tartható. Bár az is igaz, hogy az igazság fogalma gyakorlatilag az emberi élet minden területén – a gazdasági életben éppúgy, mint a bíróságokon, a történetírás adat-összehasonlításaiban éppúgy, mint a logikus kijelentések súlypontozásában – nyilvánvalóan *nélkülözhetetlen*.

Ezt a praktikus-pragmatikus nélkülözhetetlenséget azonban összekötni, miként Nietzsche teszi, azzal a feltételezéssel, amely szerint az igazság igénye a *kijelentés* és egy *magában valóan fennálló valóság metafizikai megfeleléséhez* kötött, súlyos tévedés. Ezzel Nietzsche sok mindent elrontott. Ha nem ragaszkodott volna ehhez annyira mereven, nem csak sok fáradságot spórolhatott volna meg magának, hanem szándékát is, miként azt a *vidám tudomány* élénk tárja, sokkal meggyőzőbben adhatta volna elő.

Nietzscht sajnos nem tudjuk fölmenteni azzal a magyarázattal, hogy az újabb filozófiáról való hiányos ismeretei okán tévedett. Mivel az a gondolkodó, aki egy magában valóan fennálló világ megismerhetetlenségét a nyilvánosság hozzáféréseinek nagystílű biztosítása mellett prominens módon ismerté tette,²² nevezetesen Immanuel Kant, Nietzsche előtt nagyon is ismert volt.²³ Azonban nyilvánvaló, hogy Nietzsche Kant az objektivista metafizikára vonatkozó kritikai destrukcióját nem vette komolyan; mivel a pusztá tény, hogy Kant egyáltalán a dolgok „magában valóságáról” beszél, Nietzsche úgy értelmezi, mint egy beláthatatlan „hittel” valami *túlani* reális egzisztenciájában; ezt a fennálló belátást fenntartó „hittel” szemben Nietzsche még rosszabbnak is tartja, mint a tényszerűen adott (és módszertanilag nélkülözhetetlen) korreláció mindenki által osztott feltételezését.

Csak hát egy magában-valóan-létező világba vetett hitről Kantról nem lehet szó. Egy, az ember számára teljességgel lehetetlen gondolat hipotetikus megtűré-

²¹ VI, 116.

²² Moses Mendelssohn szava Immanuel Kantról, mint a „mindent szétzúzóról” egy generációval később, mint azt Heinrich Heine értekezése a *filozófia történetéről Németországban* igazolja, még közzájón forgott. Ez Nietzsche számára is közismert volt. Ha valaki, mint ő, a „minden érték átértékelésének” célját tűzi maga elé, bizonyosan nem lehet, hogy átsiklott afölött, hogy egy százhusz évvel előtte született filozófust kortársai már mint minden érték radikális elértéktelenítőjét utasították el.

²³ Nietzsche bázeli professzori kinevezése előtt belekezdett egy Kantról íródo doktori értekezésbe. Schopenhauer után Kant a Nietzsche által legtöbbet idézett német filozófus. S már Schopenhauer is határozottan leoldotta magát a tudományos világ-*képzet* és a metafizikai világ-*akarat* korrelációjának elvárásáról. Az, amit Nietzsche meghírdetett, a filozófiában tehát egy már elismert tényállás volt.

se, amelyben az ember a dolgokat úgy próbálja megragadni, miként azok „önmagukat önmagukban szemlélik”, csak azzal a szándékkal történik, hogy illusztrálja egy „magában” álló világ megismerhetetlenségét és ténybeli jelentés-nélküliségét. Mindezek felül ez a fiktív szemléltetés *Kantnál az igazságkérdés* kezelésében semmiféle jelentőséggel nem bír. Kant tisztán logikai és empirikus feltételek mellett maga is elveti az igazság minden korrespondencia-elméleti értelmét, és anélkül, hogy különösebb jelentőséget tulajdonítana neki, csupán koherencia- és konszenzuselméleti koncepcióit fogadja el.

Miként Kanttal, éppoly hanyagul bánik Nietzsche más gondolkodókkal is. A metafizikai igazságvesztés konzekvenciáival behatóan foglalkozó kortárs szekunderirodalommal ugyan megismerkedik, azt azonban már nyilvánvalóan nem tudja elhinni, hogy évszázada meghatározó, mértékadó gondolkodói már régen feladták a világ lényegi magját megragadó igazság megalapozó funkciójának a hitét. S ezt Nietzsche vélhetően azért nem tudja elhinni, mert elődei nem szakítottak radikálisan a múlttal, amit ő, tekintettel az abszolút igazság minden kilátásának elvesztésére, elkerülhetetlennek tart.

Nem lehet nem észrevenni a párhuzamosságot az Isten-kérdés kezelésével: Nietzsche előtt senki nem csinált akkora hűhót abból, amit ő „Isten halálának” nevez, jöllehet az, amit felülmúlhatatlanul hatásosan elsírat, az nem csupán teoretikus tartalmát nézve, hanem a gyakorlati konzekvenciák tekintetében is már régen ismert volt. Hogy Isten sem *elképzelhető alakban*, sem *meghatározott funkcióban*, s főleg mint *létező* nem elgondolható, az már régen köztudott volt. – Nietzsche esztétikai töltetű, egzisztenciális-heroikus igényei nem hagyják számára, hogy az *igazság* megmásíthatatlan rejtettségébe való belátás, illetve minden *Isten-bizonyíték* zátonyra futása fölött egyszerűen napirendre térjen.

Ha még meg kellett volna élnie, vajon mit szolt volna Nietzsche a „verifikacionizmus” körüli vitához a 20. században? Itt az *igaz* [*verum*], ami körül a vita zajlott, kizárólag a kísérleti megfigyelés abból nyert elméleti állításaival való összhangjában rejlett. Azonban a falszifikacionizmusnak, amely tagadja, hogy az empiria és a teória közötti messzemenő összhangból általános érvényű következtetések vonhatóak le, voltak a jobb érvei. Ezek világossá teszik, hogy tudományos feltételek mellett semmilyen körülmények között sem beszélhetünk egy teória bebizonyosodott igazságáról. Ebben dicséretes józanságot látunk, ami ráadásul az ideológiák boszorkánytánca után jobb idők reményével kecsegtet minket. Nietzsche azonban siránkozik a „realisták” ezen „józanságán”, mert e józanság félreismeri a benne ható művészi potenciált.

12. *Az igazság mint a közlés eleme*

Nietzsche tévedése tragikusnak nevezhető. De nem azért, mert becsúszott nála egy hiba, amely fölfedi, hogy esetleg elszalasztotta volna kora teóriaképzéséhez történő csatlakozást. Annak sem kell feltétlenül tragikusnak lennie, hogy véleménye szerint a *metafizikai igazságvesztés* belátása, illetve *Isten létének bizonyíthatatlansága* jobban meg kellett volna hogy rázza az emberiséget.

Mint egzaltált reneszánsz-ember, Nietzsche az első könyvétől az utolsó feljegyzéseiig meg van győződve a *kultúra* életciklusokban történő *megújulásának* szükségszerűségéről. S ehhez semmi sem áll közelebb, mint az az elvárás, hogy az emberiséget két mindezidáig meghatározó eszméjének elvesztése a velejéig meg kell rázza, s a történelem egy új korszakának határozott felfakadásához kell vezetesse. Ehelyett a tömegek korabeli [zeitgemäß] véleményvezérei, miként azt Nietzsche a *Vidám tudomány* 125. aforizmájában ábrázolja, csak a vállukat vonogatják és a kétségbeesett istenkeresőt bolondnak tartják. Nietzsche szemében ez az emberiség kudarca, amely emberiség ugyan a megismerés képességét jónak tartja, azonban nem képes megítélni, mi az, ami számára sürgős és elsődleges. Az az emberiség mulasztása, ha az „értékek – megkésett – átértékelését“²⁴ elszalasztja, s semmit nem tud kezdeni a „vidám tudomány” ajánlatával.

Nietzsche balsorsa nem is abban áll, hogy nem figyelnek rá, nem értik, vagy nem követik. Ez többé-kevésbé mindannyiunkkal így van. *Tragikus* ezzel szemben, hogy ő – a *vidám tudomány* közepette – a tudat és ezzel többek között a megismerés egy modelljének a körvonalait rajzolja föl, amellyel az igazságvesztés maga által exponált dramatikáját egy realista józanságával az *ember önfelvilágosításának aktusába* vezeti át.

Mindenekelőtt a 354-es aforizmában próbálja Nietzsche, valamivel több mint három oldalon keresztül a tudatot mint a „közlési igények” következményét taglalni. Itt ráadásul még a konkrét test dominanciáját is fölfüggeszti, amennyiben a közlési igényt úgy jellemzi, mint „kapcsolat-hálózat ember és ember között”!²⁴ Ezzel a test szerveként fogadja el és iktatja törvénybe a tudatot. Sőt megtiltja magának azt, amit később Zarathustra szájába ad, hogy az Önmagát és az Ént mint szolgákat tekintse a test „zablájára” kötve.²⁵ Sokkal inkább mondhatjuk, hogy már a *Vidám tudomány* negyedik könyvében is tisztán látja a tudat eredendően *társas felépítményét*, amelyet nem lehet többé a testhez kötni, hanem *szociomorf* módon kell megragadni.

Itt lesz világos, hogy Nietzsche semmiképpen sem a tudományos fejlődés után loholó álmodozó: feltevése a tudat szociomorf felépítményéről az akkori nyelv- és evolúcióelmélet magasságában mozog: összhangban Darwin kifejezéselméletével.²⁶ Nietzsche az embert a mind növekvő mértékben kölcsönösségre utalt kulturális egzisztenciájában *közléskényszer* alatt állónak látja, amivel mint az emberre jellemző szükségszerűséggel láthatóan a magasabban fejlett állatoknál sem adott. Ekképp jelentheti tehát ki, semmiben sem elmaradva kortársától Char-

²⁴ VI, 269. Ennek értelmezéséhez lásd: G. Ungeheuer, Nietzsche Studien 12, 100.

²⁵ Friedrich Nietzsche, *Így szólott Zarathustra*, Budapest, 2000, 42., fordította: Kurdi Imre. A továbbiakban: Zarathustra.

²⁶ Ch. Darwin, *The expression of the emotions in man and animals*, London 1872; a német fordítás még ugyanabban az évben megjelent: *Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren*, Stuttgart 1872. - Darwin „Az érzelmek kifejeződése az embernél és az állatoknál” című könyvéről van szó, amely nem jelent meg magyarul. – a fordító megjegyzése.

les Sander Peirce-től,²⁷ hogy az eredendően szociális felépítményű tudatban a szavak „a közlés jeleivé” lesznek.

Ami azonban érvényes a *szavakra*, az találón igaznak bizonyul a *fogalmakra* is. Ők is a *kölcsönös interindividuális megértésben* töltik be funkciójukat, sőt rávezetnek a testet a szociális kapcsolataiban irányító instancia tisztázására: „A jelfeltaláló ember”, így hangzik, „egyszersmind az egyre tudatosabb ember is; az ember csak társadalmi állatként tanulta meg énjét tudatosítani”.²⁸ Ebből lesz az az éppoly józan, mint találón igaz következtetés levonva, amely szerint „nincs külön szer-
vünk a *megismeréshez*, az „igazsághoz”: pontosan annyit „tudunk” (vagy hiszünk vagy képzelünk el), amennyi az embercsorda, a faj érdekében *hasznos* lehet”.²⁹

Aki ezt ilyen józanul (s meggyőződése szerint: találón) ki tudja jelenteni, az egy olyan belátást mond ki, amely nem csupán a 19. századi ember önmegértésére érvényes. A tézis jelentősége éppen filogenetikai hatósugarában van, tehát abban, hogy *minden* emberi beszédre és gondolkodásra vonatkozik, a kezdetektől fogva. Tehát már a kezdetektől nincs tényszerű okunk arra, hogy az igazságról metafizikai értelemben beszéljünk. Egyáltalán nem meglepő tehát, hogy ez a sejtés a filozófiatörténetben már nagyon korán, s aztán visszatérően újból és újból ki lett mondva; a fogalmiság eredete a közlésben is egy olyan belátás, amely már adva volt Nietzsche előtt.³⁰ S ha meggondoljuk, hogy a kérdést, hogy a kijelentéseknek és a fogalmaknak akkor tehát egy abszolút létezőként értett világban mi felel meg egzakt módon, a filozófián kívül csak alacsony érdeklődés övezte, akkor az a meg-
rázkódtatás, amelyet az antik szkeptikusok, a középkori nominalisták, s végül a kritikai felvilágosodás próbáltak láthatóvá tenni, nem volt olyan túl nagy.

Ami azonban fontos: Nietzsche messzeható hipotézise, amelyet a kutatások azóta csak megerősítettek, magában foglalja, hogy a *közlésfunkció*, amennyiben a szavak és a fogalmak funkcióját magyarázza, az *igazságot* is magyarázza. Az igazságot is megilleti a *megértés teljesítménye*, így nem kevés okunk van arra, hogy metafizikai terheket rójunk rá. Hogy ezt nem látta, s ugyanakkor legjobb tudása ellenére kilátástalan harcot vívott az igazság ellen, az Nietzsche tragédiája.

²⁷ Charles S. Peirce-nek legalább két korai tanulmánya van, melyekből látható a jel-fogalom használatának időbeli egybeesése Nietzschénél és Peirce-nél: *On a New List of Categories*, 1867 május 14-i előadás az American Academy of Arts and Sciences-on (Amerikai Művészeti és Tudományos Akadémia), publikálva 1868-ban in: *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 7; uő., *One, Two, Three: Fundamental Categories of Thought and of Nature* az 1885-ös évből.

²⁸ VI, 270.

²⁹ VI, 271.

³⁰ Kantnál, aki számára az értelemfogalmak empirikus eredete mint láttuk nem volt téma, ez ugyanakkor következik a transzcendentális dedukció kontextusából. Erre reagálva jelenti ki, hogy a tiszta értelemfogalmak teljesítménye abban áll, hogy lehetségessé tegyék a „kommunikációt” (Beck-hez írott levél, 1794 július 1-én). Ehhez bővebben a szerzőtől: *Immanuel Kant: Vernunft und Leben*, Stuttgart, 2002.

13. Végezetül egy provizórikus kitekintés

A mi szerencsénk az, hogy a nem a metafizika által, hanem csupán egy sikerkritérium szerinti kommunikációban biztosítandó igazság felvázolt háttére előtt nézhetünk szembe a kihívással, hogy a tudományt a *pontos megfigyelésekre, fogalmi tisztaságra és általános megalapozhatóságra vonatkozó önelkötelezettségében* komolyan vegyük, s ugyanakkor, éppen mert nem hagyja magát egy már eleve adott igazságra vonatkoztatni, mint művészetet űzzük. Olyan művészetként mégpedig, amely nem esik abba a hibába, amelyet Nietzsche a *Tragédia születésében*, mint az „esztétikai szókratizmus” állítólagos „legfőbb törvényét” gúnyol, nevezetesen is, hogy „mindennek értelmesnek kell lennie, hogy szép lehessen”.³¹

Csakhogy: a megértés reménye nélkül a szépet sem lehet megélni; a boldogság „ígérétehez” mindenkor annak közlésvágya is hozzá van keverve, akkor is ha ez nincs fogalmakra utalva. Kant „az elme állapotát jellemző általános megoszthatóságot”, mint „az ízlésítélet szubjektív feltételét” jelöli meg.³² Azonban bármily individuális, sőt szubjektív is ez: ebben egy „közös érzéket”, *sensus communis* élünk meg, amely azáltal, hogy valamit „általánosan megoszthatóvá” tesz, nem csupán az embereket köti össze, hanem előmozdítja a „humanitást” is, és segíti a „civilizálódás kezdetét”.³³

Minden emberi tág terén, amely emberi nem tagadja természetisége széles alapjait, ez tehát az az *önmagát külső formákban kifejező érzés, amely a kultúra belső kötelekét*, nem ritkán: *belső kötelezettségét fejezi ki*. Ez az a művészet, amelynek szépsége állhat abban is, hogy az embereket még fájdalomukban és szomorúságukban is ösztökélve és felemelően köti össze. Megtörténik az, amit Nietzsche a kultúrától egészében követel, nevezetesen hogy megnyilvánulásaiban ne rejtse a belsőt, hanem tegye azt láthatóvá, és a tér, amit megnyit, legyen „a kultúráé mint élet, gondolkodás, látszat és akarás egyetmondásáé”.³⁴ Megfigyelhetjük, hogy a felsorolásból nem hiányzik a *gondolkodás* sem.

Itt láthatóvá válik a művészet és a tudomány egy közös vonása, amelyet senki nem tagadhat, aki akár csak egyszer is megtapasztalta *egy felfedezés, egy belátás, vagy egy belátás megerősítésének az örömet*. Akinél ez az öröm azzal a benyomással párosul, hogy belátásában közelebb került az egészhez, vagy az istenihez, azt nem lehet meggátolni abban, hogy ezt így is élje meg – már csak azért sem, mert egy mindent átfogó nagysággal való kapcsolat tudatában is a részesedés és a részvétel reménye a fő motiváció, amely elképzelhetetlen a közlés igénye nélkül. Ez áll már a platóni ideából való részesülés háttérében is.

³¹ TSZ, 121. Az esztétikai ezen „legfőbb törvényét” Nietzsche az „erény csak a tudásban terem” szókratészi meggyőződéssel párhuzamosan fogalmazza meg.

³² Immanuel Kant, *Az ítélőerő kritikája*, Budapest, 2003, 127., fordította: Papp Zoltán. A továbbiakban ÍK.

³³ ÍK, 149, 208, 212.

³⁴ THK, 177.

A természet, a történelem, vagy a társadalom összefüggésében tett felfedezések tudatában a közlés öröme azonban sokkal közvetlenebb módon is megtapasztalható, teljesen mindegy, hogy itt mások ámulatára, az ezzel megnyíló szakmai és emberi kapcsolatokra, további felfedezésekre, vagy csupán technikai könnyítésre, gyógyászati segítségre, vagy gazdasági előnyökre gondolunk. Az egész ebben az értelemben a szociálisan és kommunikatív feltárt életösszefüggés. Ennek az életösszefüggésnek a megjelenése pedig egyáltalában „az ember és ember közötti kapcsolat-hálózathoz”, vagyis a „tudathoz” kötődik.³⁵ A tudat az, ami egységet teremt, amely egységben belső és külső különböznek ugyan, azonban el nem válhatnak egymástól. Először „az ember és ember közötti kapcsolat-hálózat” ácsolja meg a *kultúra* számára azt a színpadot, amelyen mint a *természet formája* kiléphet a „láthatóba”.³⁶

A sikeres közlés tudatában eltűnik a gyakran áthidalhatatlannak tűnő szakadék a művészet és a tudomány között. Ezzel pedig nyilvánvalóvá válik, hogy az valami sokkal többet is összeköt: a kifejezés utáni vágyban a horizont kiszélesítése és biztosítása utáni várakozás rejlik, amely a Nietzsche által hangsúlyozott *produktivitásban* tevékeny momentumát mutatja meg. Ez a várakozás már csak azért sem lankad, mert Nietzsche utolsó jegyzeteiig hozzá társul a rombolás dionüszoszi mámore.

Ahelyett, hogy a *tudomány* ma kétesnek tűnő *produktivitására* utalnék zárásként, a metódusához tartozó, implicit *destruktivitás* megemlítésével fejezem be írásomat: minden új megismeréssel háttérbe szorulnak egyes korábbi nézetek; sok esetben marginalizálódnak korábbi megismerések, amelyek aztán már nem érvényesülhetnek többé „megismerésként”. Szinte semmi nem olyan kérészerű, mint az elméletbe foglalt tudás. Ekképp sajátja a tudománynak, és pedig éppen pragmatikus formában az, amit a művészetelmélet és a kultúrtudomány legfőképp az építészet területén „alkotó rombolásnak” nevez.

Már csak ezen is megmutatkozik, milyen sok jártasság [Kunsthfertigkeit] szükségeltetik ahhoz, hogy a tudományt történeti összefüggésben űzzük. Hogy e tekintetben nem csupán a valamihez való érzékkel és érzéki szemléletekkel van dolga, hanem szakszerű fogalmakkal és elméletekkel is, amelyek filigráns művészi finomságát a 20. század tudományelmélete beemelte a köztudatba, az mindenki számára láthatóvá teheti, hogy nem csupán a tudomány konzekvens folytatásához, sokat ígérő felépítményéhez, produktív organizációjához és sikeres önprezentációjához, hanem végső soron az őt hordozó önmegértéséhez is hozzá kell tartozzon, hogy több legyen mint pusztán technika. A tudományok is a *művészetek* közé tartoznak, amelyekben az ember az *ő élő elevenységét*, kulturális *potenciáját* és *szabadságát* igyekszik történelmi érvényre juttatni.

³⁵ Lásd ehhez *A vidám tudomány* 354-es aforizmája kapcsán fentebb kifejtetteket.

³⁶ Z, 146.

MICHAEL QUANTE

Cselekvés, a szükségletek rendszere és piackritika Hegelnél és Marxnál¹

Nemzetek rábukkannak olyan szokásrendszerekre, amelyek, bár valóban emberi cselekvés eredményei, nem emberi tervezés kivitelezései.

(Ferguson)

Az önző cél a maga megvalósulásában, amelyet így az általánosság határoz meg, egy mindenoldalú függés rendszerét alapozza meg, amelyben az egyes ember megélhetése, jóléte és jogi helyzete összeshővődik mindenkinek megélhetésével, jólétével és jogával, rajta alapszik, s csak ebben az összefüggésben valóságos és biztonságos.

(Hegel)

Nem tudják ezt, de csinálják.

(Marx)

Hogyan is kellene azt értenünk, hogy Marx, aki számos hegeli tételt beemelt elgondolásaiba, a piac megítélésénél radikálisan más konzekvenciákra jut, mint Hegel?² Ebben a tanulmányban először is annak szeretnék jobban utánajárni, hogy milyen premisszákból kiindulva, illetve a hegeli és a marxi teória mely fogalmi elemeiből következnek a piac megítélésére vonatkozó különbségek. Másodszer szeretném tisztázni, hogy tekinthető-e a hegeli akarateméletet a gyakorlati filozófia alapjának anélkül, hogy rákényszerülnénk a piac számbavételére? A piac intézménye talán szükségszerűen az elismerés hegeli koncepciójának implikációja?³ Marx kapcsán az analóg kérdésfeltevés úgy szólna, hogy kitarthatunk-e a kapitalis-

¹ Fordította: Jánosfalvi Péter és Hornyák Péter István.

² Ez nem csupán a piac kapcsán állapítható meg, összességében igaz a morálra, a jogra és az államra is. Ennek okán a jelen tanulmány kérdése lehetőség szerint nem is feltétlenül a piac specifikumára, hanem egy fundamentálisabb összefüggésre irányul: realiztikus vagy etikai nézőpontból, ráadásul még helyénvaló módon is, mennyi elidegenedéssel kellene és illene megelégednünk? Ezzel a messzenyúló kérdéssel mindazonáltal ez a tanulmány nem foglalkozik.

³ Bár *A jogfilozófia alapvonalai*ban Hegel már nem használja az elismerés koncepcióját helyi szervezőelvként; ezt a szerepet ott „az akarat, amely szabad“ veszi át. Vö.: Hegel, *A jogfilozófia alapvonalai*. Az elismeréseméleti aspektusokhoz Hegelnél és Marxnál vö.: Hans-Christoph Schmidt am Busch: *„Anerkennung“ als Prinzip der kritischen Theorie*, Berlin, 2011.

ta világról alkotott analízisének központi aspektusai mellett anélkül, hogy nyakunkba sóznánk a piac általános eltörlésének reálpolitikailag légből kapott követelményét? Lehet-e a piaccal, vagy legalábbis számos intézményi variánsával békét kötni, s egyúttal továbbra is kötődni a politikai ökonómia marxi kritikájának központi belátásaihoz?

A célok elérése érdekében a tanulmány *első* részében röviden felidézem azokat a cselekvéseméleti alapvetéseket, melyek egyébként szerintem Hegelnél és Marxnál szinte azonosak. Ezek kapcsán utánajárok annak a sejtésnek, ami szerint a piac hegeli és marxi ellentétes megítélésének egyik lényegi oka az emberi cselekvések nem kalkulált következményeinek különböző megítéléseiben keresendő. Ebben a perspektívában még akár az is felmerülhet, hogy Hegel és Marx pozíciói filozófiai tekintetben nem is divergálnak olyan radikálisan.

A tanulmány *második* részében a nem kalkulált konzekvenciák problémájára adott hegeli és marxi válaszokat a piac vonatkozásában magyarázom. Ehhez a két szerző tekintetében egy mesterséges szembeállítást használok, amennyiben a normatívtól megkülönböztetek egy metafizikai dimenziót. Ezalatt a heurisztikus különbségtétel alatt mind Hegelnél mind Marxnál csupán aspektus szintű megkülönböztetést szabad érteni, ezt kéretik pozitivista módon nem félreérteni. Ez keresztezi mindazokat, akik az „empirikus, vagy metafizikai?” kérdést célozzák meg. Mind Hegelnél mind Marxnál filozófiai koncepciókkal van dolgunk – a „filozófiáit” itt az „egyes tudományági” ellentétként értve – amelyek éppúgy magukba foglalnak egy gyakorlati, mint egy metafizikai dimenziót.⁴ Természetesen mind Hegel mind Marx elképzelése tájékozott az egyes tudományágakat illetően (és ebben az értelemben empirikus). Az „empirikus” terminus azonban több színben játszik és sokértelmű; ezért támaszkodom a következőkben a metafizikai versus normatív megkülönböztetésre, ami azonban magyarázatra szorul.⁵

A tanulmány *harmadik* része annak fölmutatására szolgál, hogy végső soron mennyire komplex is a prima facie egyszerű kérdésfeltevés, s mennyire el kell mélyedni Hegel és Marx koncepcióiban ahhoz, hogy a keresett differencia tisztán föltárható legyen.

Ezen a ponton megszakadnak majd fejtegetéseim, hogy a tanulmány *negyedik* részében annak megfontolásába torkolljanak: milyen helyekre és milyen módon kell a továbbiakban rákérdeznünk ahhoz, hogy pontosabban megérthessük Hegel és Marx koncepciói közötti az összefüggést.⁶

⁴ Lásd ehhez: Rózsa Erzsébet, *Hegels Konzeption praktischer Individualität*, Paderborn, 2007, 4., 6. és 7. fejezetek, illetve Rózsa Erzsébet: „Hegels Wirtschaftsphilosophie in seiner Rechtsphilosophie von 1820“ (megjelenés alatt).

⁵ A hegeli jogfilozófia spekulatív-logikai struktúrájának legalaposabb bemutatása Klaus Viewegnél található: Klaus Vieweg: *Das Denken der Freiheit*, München, 2012; a hegeli gazdaságfilozófia teljesítményének felmutatásához mindazonáltal föl kell mutatni explanáló többletértékét; ehhez bizonyosan nem elegendő egy pusztá utalás a hegeli rendszeren belüli fogalmi levezetések összefüggéseire.

⁶ Ezt teljes egészében kritikai önmegértésként is értem: hol pozícionálhatjuk magunkat

1. Cselekvéseméleti alapvetések Hegelnél és Marxnál

1.1 A cselekvés fogalma Hegelnél

Hegel a *Jogfilozófia* Morálitás fejezetében vezeti be cselekvésfogalmát.⁷ *A jogfilozófia alapvonalai* 110-es §-ában olvashatjuk:

„a) A tartalom mint az enyém úgy van számomra meghatározva, hogy azonoságában nemcsak mint belső célom szubjektivitásomat tartalmazza számomra, hanem annyiban is, hogy megkapta a külső objektivitást.”⁸

Cselekvéseméleti nézőpontból ez azt jelenti: amikor cselekszem, a cselekvésemnek egy olyan eredményének kell lennie, amelyet úgy tudok leírni, hogy abban célokat mint valóra váltottat tudom felismerni. Amennyiben ez az eset nem áll fenn, akkor nem lehet cselekvésről szó. Az emberi cselekvések (Handlung) mindenkor megjelenítenek olyan aspektusokat és maguk után vonnak olyan következményeket, amelyeket az aktor nem ismer fel, illetve amelyeket nem látott előre. Előfordulhat, hogy sejtelve sem volt róluk, vagy hogy nem álltak szándékában, csupán beletörődött azok megtörténtébe. Az emberek mindenkor és elkerülhetetlenül produkálnak ilyen nem kalkulált aspektusokat vagy effektusokat cselekvésekkel. Mindezek ellenére ezen aspektusok és következmények legalábbis egy részét — ez Hegel szerint a morális felelősség tételezésekor gyakorlatunk bizonyított és központi eleme — morálisan magunkénak kell tudnunk. Mind a nem kalkulált aspektusok és következmények fellépésében, mind abban, hogy ezek legalábbis egy részét magunkénak tudjuk — hangzik a gyakorlat filozófiai explikációja és igazolása Hegelnél — manifesztálódik az emberi aktor, mint a magán- és magáért valóan szabad akarat megtestesítőjének végessége. Miután a 111-es záró §-ban a *Logika tudományának* teljes repertoárját felvonultatva megmutatja, melyek azok a spekulatív magyarázatot igénylő mélystruktúrák, melyek rámutatnak az emberi cselekvés ezen végességére, Hegel ismét a cselekvésemélet szintjére emelkedik, s így ír (112-es §):

ezekben a kérdésekben szisztematikus plauzibilitással, amennyiben ebből a filozófiai tradícióból jöttünk? Milyen mértékben (és milyen intézményi formában) akceptálható a piac? S általánosabban: milyen kontextusban, miféle és milyen mértékű elidegenedés viselendő el? S ez az értékítélet hogyan alapozható meg filozófiailag? Ehhez a projekthez jelen tanulmány csupán előmunkálat, mivel a piacra való rákérdezésre korlátozódik és primer módon exegetikus irányultságú.

⁷ Ebben a tanulmányban kizárólag a cselekvésfogalommal foglalkozom, miként azt Hegel *A jogfilozófia alapvonalai*ban kifejtette. Lásd ehhez bővebben Michael Quante: *Hegels Begriff der Handlung*, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1993, (a továbbiakban: *Handlung*) és Michael Quante: *Die Wirklichkeit des Geistes*, Frankfurt am Main, 2011, 9. és 10. (a továbbiakban: *Wirklichkeit*).

⁸ Hegel 1971, 130. (110.§); A kiemeléseket az eredetiből nem vettem át.

„c) Mivel céljaim megvalósításában *megtartom* szubjektivitásomat (§. 110.) [tehát szándékomat az eredményben felismerem; MQ], ezért abban, hogy megtárgyasítom őket, *egyúttal* meg is szüntetem ezt a szubjektivitást mint *közvetlent*, tehát mint ezt az én egyéni szubjektivitásomat”⁹

Abban a pillanatban, amikor egy tényállást belső céloom eredményként, illetve szándékomként ismerem el, többé már nem belső szubjektív térben mozgok, hanem egy szociális valóságot alkottam.¹⁰ Ezért mutatkozik meg a cselekvésben az általános, vagy ahogy Hegel is mondja: az objektív, a cselekvés szocialitása mint olyan már eleve szándékolt a célrealizálás ezen struktúrájában. Hegel abban az objektíválásban, amelyet a célrealizálás fogatosít, két aspektust foglal össze: a cselekvés történet-szintjén a nem kalkulált aspektusok és a kauzális következmények azok, amelyek a cselekvési szándék belső szubjektivitását transzcendáló objektivitást bontanak ki. A cselekvés leírásának (illetve a cselekvés magunkénak tudása) szintjén az ilyen célrealizálással együtt járó érvényességi igény interszubjektív elismerése, vagy épp kritikája az, amit Hegel objektíválásként ragad meg.¹¹ Az emberi cselekvés tehát nem merül ki egy kauzális folyamatban, hanem – Hegel koncepciójában – fogalmilag szükségképpen egy érvényességi fenomént is megjelenít. Mint cselekvő igényt tartok arra, hogy a komplex világalapotban (Weltzustand) az általam létrehozott elismerést nyerjen, s arra is, hogy ezen a világalapotban csakis ezt ismerjék el az én cselekedetemnek.¹² Ha egy aktor cselekedetének bizonyos következményeit nem akarja magáénak tudni, s

⁹ Hegel 1971, 131. (112.§)

¹⁰ Hegel a belső és a külső, a privát és a nyilvános különválasztását mentálisan (ezzel pedig a cselekvésemélet vonatkozásában is) nem egy második extenzionálisan leválasztott szféra értelemében ismeri el, jóllehet belsőt és külsőt ő cselekvésemélete explikációjának keretében mint formát az akarat szubjektivitásának objektíválására ismer el. Lásd ehhez: Quante, *Wirklichkeit*, 4. fejezet.

¹¹ Az objektíválás ezen második dimenziójában, amelyben Hegel nyomán az ész általánossága manifesztálódik, rejlik az oka annak is, hogy a cselekvés fogalmilag interszubjektivitást feltételez; lásd ehhez bővebben: Quante, *Handlung und Quante, Wirklichkeit*, 9. fejezet. Bár Hegel, mindenekelőtt *A jogfilozófia alapvonalai* moralitás fejezetéhez írt széljegyzeteiben nagy erővel azon fáradozik, hogy az objektíválás e két formáját megkülönböztesse, az olvasó számára mégis roppant megnehezíti a megértést azzal, hogy a tett fogalmát mindkét aspektus vonatkozásában egyformán használja: a tett oppozícionális a cselekvéssel mind a cselekvés történet-aspektusa, mind pedig a szociális leírás- és értékelésstandard tekintetében. Hegel bizonyítási céljaira vetve egy pillantást a szoros gondolatvezetés érethető, mivel a „tett” alatt így az objektíválás mindkét mozzanata összehozható. Egy cselekvéseméleti rekonstrukció szemszögéből ezzel szemben a tett-fogalom felhasználásának vonatkozásában az a veszély áll föl, hogy ez a kontextuálisan differenciálendő reflexiós meghatározás (cselekvés vs. tett) mint pusztán equivokáció (többértelműség) diszkreditálódik.

¹² Hegel ezt az összefüggést a mentségek felhozása és elfogadása (vagy elutasítása) körüli gyakorlatunkkal kapcsolatos filozófiai fejtegetéseiben bontja ki. Lásd ehhez: Quante, *Wirklichkeit*, 10. fejezet.

ezzel kapcsolatban saját szándékára vagy az események általa való felfogására hivatkozik, akkor tagadja a nem kalkulálható aspektusokat és következményeket felróhatóságát, mivel nem egyeznek meg azzal, amit akart, vagy előre látott. A morális magunkénak tudás ilyen elutasításai, ahogyan a mentségek felhozása is, egy olyan érvényességi igényt emelnek, amely nem merül ki a kauzális viszonyok rekonstrukciójában, hanem normák és értékek elismerésére alapul. A cselekvő azon kérdésében, hogy a perspektíváit mértékként ismerjék el az események értékelésénél, Hegel nyomán explicitté válik, hogy a cselekvésben a mások akaratára való vonatkozás impliciten benne foglalt. A cselekvés ezáltal nem pusztán természeti esemény (nem csupán testek mozgása), hanem fogalmilag implicál egy szociális érvényességi dimenziót, s Hegel alapján mindez fogalmilag több mint egy aktort feltételez.¹³

Kézenfekvő, hogy a cselekvés a szubjektív és objektív perspektíváinak a szociális kooperáció kontextusában történő korlátozásának még komplexebb konstellációkhoz kell vezetnie: ezekben az esetekben a résztvevő aktoroknak egymással össze kell hangolódniuk és kölcsönösen kell egymásra reagálniuk; ekkor reflexív módon kell saját és egyúttal más aktorok cselekvési elvárásaival és felfogásaival bánniuk. Ezáltal fennáll annak a lehetősége – ez volt az egyik alapmeggyőződése a skót nemzetgazdaságtan képviselőinek közgazdászoknak, akiket *Jogfilozófiájában* Hegel már nagyon korán konstruktív módon megragadott –, hogy a kalkulált cselekvéseknek nem-kalkulált következményei vannak, amelyek célszerűségstruktúrát mutatnak föl egy interakció keretében, jóllehet ez az egyes aktornak nem állt szándékában. Hegel, s mint majd azonnal megmutatkozik, éppúgy Marx is, elfogadta ezt a tényállást.

1.2 A cselekvés fogalma Marxnál

Marx, aki Hegel jogfilozófiáját általánosságokban, cselekvés fogalmát pedig különösen jól ismerte, saját cselekvés-konceptióját a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* elidegenedés-analízise során a következőképpen foglalja össze:

„A tárgy, amelyet a munka termel, a munka terméke, mint *idegen lényeg*, mint a termelőtől *független hatalom* lép vele szembe. A munka terméke az a munka, amely egy tárgyban rögzítette, dologivá tette magát, a munka *tárgyasulása*. A munka megvalósulása a munka tárgyasulása.”¹⁴

A megvalósítás jelentése – s ebben Marx az arisztotelészi és a hegeli hagyományban áll – az energia számára nem pusztán csak az anyaggá-alakulás. A cselekvés eldologiasodás-modelljében kifejeződő eszme egyszersmind a *commom sense*

¹³ A cselekvés ezen interszubjektivista koncepciója nem keverendő össze a szociális interakcióval vagy kooperációval, amely egy másik szinten és egy más módon foglal magában aktorokat.

¹⁴ Marx 1962/1977, 39. (*Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. A marxizmus-leninizmus klasszikusainak kiskönyvtára 27. Kossuth Kiadó, Budapest.*)

stabil alkotóeleme: először adott – intuitíve plauzibilis értelemben – valami belső (vagy szubjektív), amit testi mozgás révén egy olyan megvalósulás követ (proceszszus-értelem), melyet a cselekvő szándéka irányít; s végül, mint következmény e testi mozgás számára adott egy világállapot, amelyet az esetben, ha a cselekvés sikeres, jogosan írhatunk le a kalkulált megvalósulásként (eredmény-értelem). Épp ilyen stabil alkotóeleme a common sense-nek az a tapasztalat is, hogy ezen megvalósulás során sok minden félresikerülhet.

Ehelyütt szisztematikus értelemben fontos, hogy Marx (s ez egy olyan érvelési vonalban áll, amely Fichte Én-konceptiójához vezet) azt a tézis képviseli, mely szerint a cselekvés-eredményben semmi olyasmi nem dologiasítható, ami ne foglaltatott volna benne korábban már a cselekvés-megvalósulásban. Ezt az argumentatív lépést Marx a következőképpen hajtja végre az elidegenedés-analízisben: elsőként megkülönbözteti a munkás elidegenedését tevékenysége produktumától és a munkás elidegenedését végrehajtott tevékenységétől; ezt követően arra kérdez rá, hogy hogyan függ össze az elidegenedés e két dimenziója, s felállítja azt a tézist, miszerint a cselekvés végrehajtásában az elidegenedés az eredményesebb, mivel semmi olyan nem lehet az eredményben, ami korábban az aktusban már benne ne lett volna. Marx elidegenedés-konceptiójának ezt a központi premisszáját, ami egyúttal alapvető cselekvés- és szubjektivitáseméleti premisszáját is jelent, egy retorikus kérdésbe öltözteti:

„Hogyan léphetne szembe a munkás idegenül tevékenységének termékével, ha magában a termelés aktusában nem idegenülne el önmagától: Hiszen a termék csak a tevékenység, a termelés összefoglalása.”¹⁵

Itt mindenesetre adódik egy probléma: amennyiben a kijelentés helytálló, honnan erednek az emberi cselekvések nem kalkulált konzekvenciái? Hegelnél, aki szintén osztja a tevékenység eredményével szemben a tevékenység primátusának fichtei premisszáját (gyakorlati cselekvéseméleti, illetve szubjektivitáseméleti fundamentális jelentésben), ez természetesen szintén problémája.

2. A szándékolt cselekvés nem kalkulált következményeinek problémája és a piac

Ezzel megérkeztünk ezen tanulmány központi kérdésének kezdőpontjához: hogyan explikálhatóak filozófiailag kontrollált célmegvalósításként az individuálágensek akcióinak előre nem látott következményei, ha a tényállásokat nem csupán mint cselekvési események kauzális következményeit, hanem egyúttal céltörténésként is kell felfognunk?¹⁶ Adam Smith, de már Adam Ferguson is élénk

¹⁵ Marx 1962/1977, 40. (Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. A marxizmus-leninizmus klasszikusainak kiskönyvtára 27. Kossuth Kiadó, Budapest.)

¹⁶ A probléma egy átfogó megvitatásához a cselekvés azon aspektusait is tárgyalni kellene, amelyekről nem szerzünk tudomást, mivel ezek gyakorlatunk központi helyét foglalják el mind a morális felelősség, mind pedig a mentségek felhozásának és akceptálásának leírásában. A politikai gazdaságtan kritikájának kutatási programját tekintve ezek gyaníthatóan az ideológia marxista koncepciója számára is fontos építőkövek.

tárta az intézményesített cselekvés kapcsán általánosságban, illetve a piac vonatkozásában sajátosságokba menően azt az interpretációt, amely a piac minden kritikájának egy centrális vonatkoztatási pontját adja a láthatatlan kéz képében.

Marx és Hegel osztják azt a feltevést, hogy az individuális cselekvések és interakciók konzekvenciákkal járnak a világban, amelyeket az értő megfigyelő célmegvalósításként, s nem csupán ok-okozatilag kapcsolódó történésként interpretálhat, ezek azonban ugyanakkor nem rendelkeznek hozzá egyetlen individuálaktorhoz sem. Mivel mindketten Fichte tettcselekmény-konceptiójának hagyományában állnak, így osztják az arra vonatkozó problémát is, hogy a tényállás hogyan explikálható a filozófiai cselekvés-konceptiójukban, illetve hogyan értékelhető a piackritikájukban.

Az emberek alapvetően cselekvéseik tekintetében ragadják meg magukat, ezért mindenkor kísért bennünket a gondolat, hogy annak a szintnek, ahol egy szándék- vagy célmegvalósulást interpretatív értesnek találunk, egy, az individualitás fölötti szinten honos aktort tulajdonítsunk – ez már a leíró mondatainkban használt nyelvten alapján is kézenfekvő. Ezek variánsai egyrészt az „eszmék”, amelyeket Marx illet kritikával Hegel metafizikájában, de a tőke is mint „automatikus, önmagában perlekedő személy” „önmozgó alany”, amit irodalmi figuraként maga Marx vezet be.¹⁷ A döntő kérdés úgy szól, hogy ez a tényállás hogyan magyarázható filozófiailag: az ilyen leírásoknál csupán egy lerövidítésről van szó, amely egy komplex elméletben individuális aktorokra és egyes cselekvéseikre redukálható, vagy van-e értelme annak, illetve esetleg elkerülhetetlen az individualitás fölötti szociális intézményeket célrealizáló megaszubjektumokként értelmezni?

Marx úgy interpretálta Hegelt, hogy ahogyan az eszméről beszél, az egy individualitás fölötti aktort implikál (ez volt az egyik oka annak, hogy Marx helyeselte Feuerbach tézisé, ami szerint Hegel filozófiája a teológia egy formája).¹⁸ Sok interpretátor aztán Marxot is úgy értelmezte, hogy az Marx visszatérése a nem kalkulált kooperációs következmények célszerűségének szintjére szükségszerűen feltételez egy mega-szubjektumot, amely a résztvevők háta mögött saját céljait követi. Itt az az elképzelés, hogy az eszme, a tőke, vagy valamely más megaszubjektum a maga céljait követi, s ehhez fölhasználja az emberi aktorokat, mint a marionettjátékos a bábjait, a társadalomfilozófiában a holizmus minden elgondolható formájának a szisztematikusan legkevésbé plauzibilis variánsa. Ez az olvasat ugyan prominens, többnyire azonban egyúttal diffamáló értelmezés is volt – Hegelnél éppúgy, mint Marx esetében is.¹⁹

Ha ezzel szemben – s e mellett szól minden filozófiailag – sem Hegel, sem Marx koncepciójának illetén értelmezését nem tartjuk megfelelőnek, s az ilyesfaj-

¹⁷ Marx a *Tőke* minden kiadásában megtartja ezt a megfogalmazást; megtalálható még az első kötet kanonikussá vált negyedik kiadásában is. Marx 1978, 148. (Marx: A tőke. Első kötet. Kossuth Kiadó, Budapest)

¹⁸ Lásd ehhez: Michael Quante, *After Hegel. The Realization of Philosophy through Aktion*, in: Dean Moyar (szerk.) *Routledge Companion to 19th Century Philosophy*, London, 2010, 197-237.

¹⁹ Lásd ehhez: Quante, *Wirklichkeiten*, 12. fejezet.

ta holizmust sem tekintjük plauzibilis elképzelésnek, akkor mindenesetre adódik egy probléma: le kell-e mondanunk ilyen feltételek mellett arról, hogy a szocialitás (Sozialität) individuumok fölötti szintjének mégis célszerű, intencionális leírását adjuk? Az ilyen következtetésre jutó interpretáció, legyen bár rendszerelméleti vagy általános funkcionista beszédmódban megfogalmazva, elfátyolozza a problémát: vagy – mint például hétköznapi fecsegésünk az evolúcióról – bújtatott intencionalitással töltött, vagy explicit módon a kauzális okozatok tárgyalására korlátozza magát, s konzekvensen kerül minden egybecsengést az intencionalitással. A szocialitás intézményes állapota, azaz konstitutív designja/elrendezése, ebben a redukált állapotban azonban többé már nincs tekintetbe véve. Csupán az egyes aktorok maradnak a mentális állapotaikkal, a testi mozgásaikkal és a kauzális interakcióikkal, illetve az ezekből adódó tényállások. Ami marad tehát pusztán mechanika (vagy sztochasztika) lenne, s ezzel a szociális világ mint eredendő érvényességi fenomén eliminálnódna. Ha valaki nem akarná ezt a véleményem szerint fenomenálisan nem plauzibilis, filozófiailag pedig szinte kilátástalan utat választani, akkor egy igazi szisztematikus kihívás előtt áll.

A piac, ha ezt az intézményt úgy magyarázzuk, miként azt Hegel és Marx tette, ennek a problémának egy variánsa. A piac történéseit mindketten úgy értelmezik, mint az önmagukat első lépésben privát tulajdonosként megragadó aktorok eredményeit, mely aktorok a következő lépésben kölcsönhatásba lépnek; a piaci történés mint intézményes formában felfogott interakció nem előre tervezett esemény. Ennek ellenére valami célszerűként interpretálható keletkezik belőle. Az, hogy ezt az ember mint önmagát jutalmazó értékeset, mint normatív tartalmasat, vagy csak mint a életszínvonalat emelőt olvassa, itt és most nyitva maradhat.²⁰ A résztvevő aktorok egyéni szintjén ebből azonban valami eminensen negatív is származhat. Ennek okán Hegel sem tisztelője a neoliberais piacnak; már ő is tudta, hogy ezen társadalmi berendezkedés rendszerszerűen nyomort produkál, s egyesek masszívan megszenvedhetik a piaci történések következményeit. Hegel sem naiv, sem idealista módon nem osztja azt a nézetet, mely szerint a piac, amennyiben szabad utat kap, mindenkinek a legjobbat, vagy legalábbis a lehető legjobbat biztosítja, ám pusztán csak negatívként sem értékeli azt, mint kiküszöbölendő társadalmi fenomént.²¹ Filozófusként Hegel kettős feladat előtt áll: hogyan ragadható meg cselekvéseméletileg, illetve értékelhető normatív a cselekvés individuál-interpretációi és az ezen individuumok fölötti célszerű történés.

„A különösség elsősorban mint az akarát általános elvével szemben általában meghatározott (60. §): *szubjektív szükséglet*. Ez eléri objektivitását, azaz *kielégülését* α) külső dolgok által, amelyek most éppígy más szükségletek és *akaratok tulajdonát* és termékét alkotják, és β) a tevékenység és a munka által, amely

²⁰ Azokhoz a normatív tartalmakhoz, amelyeket a piac Hegel objektív szellem koncepciójában realizál, lásd: Hans-Christoph Schmidt am Busch, *Religiöse Hingabe oder soziale Freiheit*, Hamburg, 2007.

²¹ Lásd ehhez: Sven Ellmers, *Freiheit und Wirtschaft. Theorie der bürgerlichen Gesellschaft nach Hegel*, Bielefeld, 2015.

közvetítője a két oldalnak.

A *politikai gazdaságtan* az a tudomány, amely ezekből a szempontokból indul ki, de azután a tömegek viszonyát és mozgalmát minőségi és mennyiségi meghatározottságukban és összetettségükben kell kifejtene. – Egyike ez azoknak a tudományoknak, amelyek az újabb kor talaján keletkeztek. Fejlődése azt az *érdekes* vonást mutatja, hogy a *gondolat* (I. Smith, Say, Ricardo) hogyan találja ki az elsősorban előtte fekvő részletek végtelen tömegéből a dolog egyszerű elveit, a dologban hatékony és a dolgot irányító értelmet. – Ahogyan egyfelől kibékítő, hogy a szükségletek szférájában felismerjük az ésszerűségnek ezt a dologban rejlő és tevékeny világitását, úgy megfordítva ez az a terület, ahol a szubjektív célokat kitűző és morális véleményeket alkotó értelem kifejezi elégedetlenségét és morális bosszúságát.”²²

A jogfilozófia alapvonalai 189-es §-ában Hegel két szinten elemzi a problémát. Mint mindig, a paragrafus jegyzetében nem a fogalmi fejlődést foganatosítja, hanem azokra a részkérdésekre találunk vonatkozásokat, amelyek az akaratstruktúra hegeli fejlődésének a mindenkori kontextusát képezik. Ebben a jegyzetben Hegel annak viszonyrendszerére kérdez rá, amit a nemzetgazdaságtan a piaci történet és szerűen egyes tudományági leírásának és önnön elméletképzésének a szintjén felfedezett, s amihez az ő társadalomfilozófiájának keretén belül a logikai kategóriák révén hozzáadott.²³ A nemzetgazdaságtan és a piac filozófiájának viszonyának kérdésére Hegel válasza a 189-es §-ban egyetlen szóba tömörítve található:

„A *politikai gazdaságtan* az a tudomány, amely ezekből a szempontokból indul ki, de azután a tömegek viszonyát és mozgalmát minőségi és mennyiségi meghatározottságukban és összetettségükben kell kifejtene.”

Hegel alapján teljességgel helyes és konzekvens, hogy az ökonómia így jár el. Nem filozófia, mert mások a megismerési céljai, a módszerei. Ennyiben tehát nincs probléma. Itt egy gondolatjel következik, Hegel pedig megy tovább:

„Egyike ez azoknak a tudományoknak, amelyek az újabb kor talaján keletkeztek. Fejlődése azt az *érdekes* vonást mutatja, hogy a *gondolat* (I. Smith, Say,

²² Hegel 1971, 213-214. (189.§)

²³ E mögött az az általános kérdés húzódik meg, hogy Hegelnek a spekulatív filozófia keretében a fenoménekről adott interpretációi hogyan viszonyulnak a fenomének konkrét tudományági leírásaihoz? Ezzel Hegel maga is sokat foglalkozott. *A szellem fenomenológiájának* híres fejezetében, amely a megfigyelő észnek van szentelve, nem teszi kvázi nevetség tárgyává a koponyakutatást, hanem komolyan fölteszi a kérdést: mit deríthet ki értelmese ez a diszciplína az eszközeivel a szellemről, s megkísérli meghatározni azt, hogy hol húzódnak egy ilyen vizsgálódás határai. Ebben a tekintetben Hegel tisztázni akarja, hogy miként viszonyul az ilyen vizsgálódás a szellem filozófiai felfogásához. Ezek csupa olyan kérdések, amelyeket nekünk ma, amennyiben interdiszciplináris munka keretében magunkat filozófusként idegtudósokkal szeretnénk megértetni, meg kell válaszolnunk. Hegel egy differenciált választ dolgoz ki erre a problémakomplexusra, lásd ehhez az elemzésemet, in: Quante, *Wirklichkeiten*, 4-6. fejezetek.

Ricardo) hogyan találja ki az elsősorban előtte fekvő részletek végtelen tömegéből a dolog egyszerű elveit, a dologban hatékony és a dolgot irányító értelmet.”

Hegel itt egy induktív alapú általánosítást és a törvényszerűségek egy bizonyos formájának fellelését nevezi meg. Egy bizonyos magyarázat-mintával, kategóriák egy bizonyos készletével van dolgunk, ezeket Hegel az értelemhez rendeli. Ezt követően szintet és tárgyat vált:

„Ahogyan egyfelől kibékítő, hogy a szükségletek szférájában felismerjük az ésszerűségnek ezt a dologban rejlő tevékeny világítását (...)”

Ésszerűség: ez a közgazdaságtannak sem nem tárgya, sem nem módszertana – ez a filozófia eredendő feladata. Ha valaki – így Hegel, a filozófus – a nemzeti gazdaságtant, a piacot és a piac elméleteit interpretálja, akkor mély megnyugvást lel abban, ha a cselekvésekben és üzemekben az ésszerűség „látszatát” ismerheti föl. Ez a történés filozófiai értelmezése, ami nem különös tudományági. A filozófus a mögött, amit felfog az értelem, még valami mást is lát, ezt Hegel mint az ésszerűség látszatát jellemzi.

Ugyanakkor elismeri, hogy ezzel a tárgyterülettel joggal foglalkozik az értelem is.²⁴ Ezzel egy kiszélesített perspektívaváltás történik; mivel itt most nem feltétlenül, illetve primer módon az közgazdaságtannal foglalkozóról van szó, hanem a történésben részes, véges individuumról, az aktor perspektíváival együtt. Amiről itt szó van,

„(...) az a terület, ahol a szubjektív tényeket kitűző és morális véleményeket alkotó értelem kifejezi elégedetlenségét és morális bosszúságát.”

Ezzel egy mondatba sűrítetten találjuk a konkrét tudományági álláspontot, a szubjektum résztvevői álláspontját és a filozófus spekulatív álláspontját. Az a sarokpont, amelyben Hegel ezeket a perspektívákat egymással filozófiailag meghatározott viszonyba hozza, a következő kijelentés: *az értelem az ésszerűség látszata*. Ezt az interpretációt még a paragrafus főszövege is megtámogatja. A paragrafus felütése egy, Hegel *Jogfilozófiájára* nagyon jellemző, tipikus mondat, amely a logikai meghatározásokat vezeti föl:

„A különösség elsősorban mint az akarat általános elvével szemben általában meghatározott (60. §): *szubjektív szükséglet*. Ez eléri objektivitását, azaz *kielégülését* α) külső dolgok által, amelyek most éppígy más szükségletek és *akaratok tulajdonát* és termékét alkotják, és β) a tevékenység és a munka által, amely közvetítője a két oldalnak.”

Ezen a ponton rendelkezésünkre áll Hegel cselekvésemélete, látjuk, hogy a szub-

²⁴ Ezzel az a tézis kapcsolódik össze, mely szerint az ökonómiai fenomének egyes tudományági és filozófiai tárgyalása diszciplinárisan nem különíthető el egy extenzionális felosztás alapján. Hegel eljárása ezért konzervensen az értelem és az ész egy módszertanilag és kategorikusan felfogott differenciálására irányul.

jektív szükségletek a különösek az általánosban, s az általános az akarat ésszerűsége, az pedig már szerepelt, hogy a cselekvési szándékok realizálásához interakciókra és materiális produktumokra van szükség, stb... Ez a mondat adja a kooperatív cselekvés, mint az egyéni aktorok individuálisan partikuláris céljai megvalósításának logikai jellemzését, ahol az egyéni aktorok racionális lényekként egy általános ésszerűség részesei. A következő mondat jelen kérdésfeltevésünk tekintetében releváns:

„Mivel célja a szubjektív *különőség* kielégítése, de a mások szükségleteire és szabad önkényére való vonatkozásban az *általánosság* érvényesül, ezért az ésszerűség e bevilágítása a végesség e szférájába az *értelem* az a szempont, amely fontos a vizsgálódásban, s amely a kibékítő tényező magán a szférán belül.”

Kitérő: lost in translation

A megértés egyik első problémáját az jelenti, hogy a szöveg prima facie nyelvtanilag hibásnak tűnik. Ezt tisztázandó roppant tanulságos az az angol fordítással való összehasonlítás:

Particularity, in its primary determination as that which is opposed to the universal of the will in general (see §6), is subjective need, which attains its objectivity, i.e. its satisfaction, by means of (α) external things [Dinge], which are likewise the property and product of the needs and wills of others and of (β) activity and work, as the mediation between the two aspects. The end of subjective need is the satisfaction of subjective particularity, but in the relation [Beziehung] between this and the needs and free arbitrary will of others, universality asserts itself, and the resultant manifestation [Scheinen] of rationality in the sphere of finitude is the understanding. This is the chief aspect which must be considered here, and which itself constitutes the conciliatory element within this sphere.

Political economy is the science which begins with the above viewpoints but must go on to explain mass relationships and mass movements in their qualitative and quantitative determinacy and complexity. — This is one of the sciences which have originated in the modern age as their element [Boden]. The development of science is of interest in showing how thought extracts from the endless multitude of details with which it is initially confronted the simple principles of the the thing [Sache], the understanding which works within it and controls it (see Smith, Say, and Ricardo). — To recognize, in the sphere of needs, this manifestation [Scheinen] of rationality which is present in the thing [Sache] and active within it has, on the one hand, a conciliatory effect; but conversely, this is also the field in which the understanding, with its subjective ends and moral opinions, gives vent to its discontent and moral irritation.

Elsőként az tűnik föl, hogy a „Scheinen” [látszás] inadekvát módon lett mint „manifestation” fordítva, mivel ez a hegeli terminológiában az “*Erscheinen*”-nek

[jelenség] és nem a “Scheinen”-nek [látszás] felelne meg. A második hiba a következőben áll: A németben a bevezető mondat “indem etwas so ist, so ist etwas”* egy aspektus-megkülönböztetésre utal. Ez az angol fordításban elvész, mert a hegeli mondatot két mondatban oldja föl. A fordító e két mondat közül az elsőben megoldja az eredeti szöveg egyik problémáját, ahol nem volt világos, hogy mire vonatkozik az „ő célja” [sein Zweck]. Az angolban a mondat átalakítása révén eltűnik ez a nehézség, bár ezzel elvész az aspektus-struktúra is. Az én szememben ez a második hiba, vagy legalábbis egy problematikus interpretációs beavatkozás, amelyet tisztázni kellene. A harmadik pont – s itt a fordítás ésszerű – egy kevésbé érthető szöveghely feloldása a hegeli szövegben:

„(...) azért az ésszerűség e bevilágítása a végesség e szférájába az értelem, az a szempont, amely fontos a vizsgálódásban (...)”

Ezt a „Scheinen der Vernünftigkeit in diese Sphäre der Endlichkeit” [az ésszerűség bevilágítása e szférába] betoldást Hegel az „értelemhez” fűzött magyarázatoként kell olvasnunk; Hegelt követve ezen a szinten az értelem szemlélet a fontos pont. Az angol fordításban ez nagyon jól kifejeződik, amelyben „szempont” “az oldal” [die Seite] a második mondatba lett vonva. Az angol fordító döntésének oka tehát vélhetően a korábban ábrázolt értelmezési probléma megoldásának szándéka volt. A megoldás ára mindenesetre az, hogy az azáltal-struktúrát [Indem-Struktur] föl kell oldania. A cselekvéseméletben a „rendelek egy sört, azáltal, hogy fölemelem a kezem” és a „rémületet okozok a pincérnek, mert fölemelem a kezem” közötti különbség szisztematikusan mindenesetre rendkívül jelentős. A viszonyok, amelyekben a cselekvési leírások egymáshoz rendezettek lesznek, cselekvéseméletileg sohasem ártatlanok. Intenzionális kontextusokat képeznek, amelyek egyszersmind kauzális kontextusok is; a cselekvésemélet számára ez általánosan fontos ténymegállapítás.

Ezen a helyen Hegel megfogalmazásai nem pontatlanok, hanem nagyon is precízek: azáltal, hogy Hegel az azáltal-relációt [Indem-Relation] alkalmazza, egy cselekvéseméletileg jelentős pontot képez.²⁵ Ez a pont áldozatául esik a fordításnak; egy kizárólag az angol kiadással dolgozó interpretátor nem láthatja, hogy Hegel alapján egy és ugyanazon tárgyterület leírásaival van dolgunk, nevezetesen az individuális cselekvések mint kollektív cselekvési összefüggések megvalósításainak és mint individuális célok realizálásainak leírásaival, amelyek az „azáltal” által egymásra vonatkoztatottak. A cselekvésemélet és a társadalomfilozófia számára szintén ezek a nem kauzális relációk a fontos eszközök ahhoz, hogy leírási perspektívákat ne csupán eseménykauzálisan legyenek egymásra vonatkoztatva. Az azáltal-reláció, másként mint az annak-révén-hogy-reláció, primer módon nem kauzális.

Hegel, így foglalhatjuk össze az eddigieket, a 189-es §-ban a „látszatot” „lát-

* A bevezető mondat így hangzik: „Mivel célja a szubjektív *különőség* kielégítése, de a mások szükségleteire és szabad önkényére való vonatkozásban az *általánosság* érvényesül”

²⁵ Lásd ehhez, Quante, *Wirklichkeiten*, 247-252.

szást/bevilágítást” [Scheinen] kétszer alkalmazza. Ezzel egész életműve egyik legmélyebb pontjára utal, nevezetesen a lényeg logikájára [Wesenslogik], mivel a látszatnak látszásnak/bevilágításnak [Scheinen] Hegel Logikájában kettős jelentése van: a látszat látszás/bevilágítás pozitív értelme mellett (amelyet például Ernst Bloch a „láthatóvá válással” az előfok értelmében értelmezett), van „puszta látszat” is (ekkor a látszatra mint csalódásra-megtévesztésre gondolunk). Ezzel azonosítottuk azt az ontológiai ambivalenciát, amelyet Hegel szisztematikusan kihasznál a kifejtés kettős perspektívájához: az egyik oldalon áll az interpretáló filozófus, aki tudja, hogy a szellemi értelmesség [Sinnhaftigkeit] egyáltalán nem az individuálaktorok és céljaik szintjén határozza meg magát, hanem azok háta mögött jelenik meg az intézményes megállapodásban okosan koordinált kooperáció révén; a filozófus, aki tudja, hogy ezen a mélyebben fekvő szinten található a tulajdonképpeni ésszerűség [Vernünftigkeit]; a filozófus, aki ebben a valóság magasabb szintjének láthatóvá válását, továbbá az ész mint az értelemmel szembeni magasabb képességet ismeri föl. A résztvevők ezzel szemben felülnek ama ésszerűség [Vernünftigkeit] látszatának, azaz ideológiai torzításaiknak és azok örületeiknek.

A hegeli kettős struktúra átvétele nélkül – így az én tézisem – az ideológiai formák marxi kritikája éppúgy nem érthető, ahogyan a lényeg és a jelenség megkülönböztetésének fölhasználása sem a politikai gazdaságtan kritikájában. Ez a kettős struktúra egyben nélkülözhetetlen Marx Hegel-kritikájához is, aki Hegelnek azt a meggyőződést tulajdonítja, hogy a résztvevő aktorok háta mögött egy mindenki javára szolgáló ésszerűség [Vernünftigkeit] munkálkodik, amelyről a résztvevők semmi sem tudnak, és amelynek adott esetben a piaci történések (vagy akár a világtörténelmi széljárás) révén áldozatul esnek. Marx eme Hegel-kritikájának is megvan itt az cselekvésméleti helye.

3. A Hegel és Marx közötti különbség mélystruktúrája

Miként szervezi Hegel ezeket a szint- és perspektíva-megkülönböztetéseket a piacról szóló magyarázatában? Hegel a koncepcióját a lényeg, a jelenség és a látszás metafizikai kategóriáinak segítségével dolgozza ki, illetve másodlagos metodológiai stratégiaként az értelem és az ész megkülönböztetésével. Ehhez kapcsolódik Hegel azon teleológiai feltevése, mely szerint az alsóbb formák a komplex egész előzetes manifesztációi vagy elkülönülései, amelyeknek filozófiai tekintetben nincs ontológiailag erőteljes státuszuk, csupán aspektus- vagy részfunkció illeti meg. Ezzel a metafizikai tervezettel Hegel nem teszi meg az eszmét egy, az aktorok melletti sajátos aktorrá; sokkal inkább, hogy úgy mondjam, mint nyelvtant fogja föl, amely az egyes perspektívák mögött az összesség ésszerűségét [Vernünftigkeit] tartja össze, ami egyébiránt csak filozófia értelmezés révén ismerhető meg, az egyes tudományágakban nem.

Hegelnek ezen kívül kéznél volt egy két részből álló normatív válasza is: a szellem dignitása *elsősorban* nem az egyes individuum méltóságában valósul meg, hanem egyúttal a szocialitáshoz, az ész általánosságához való hozzájárulása révén

is konstituálódik. Hegel álláspontja szerint az autonómia valós hordozója a szociális intézmények ésszerűen megszerkesztett építménye, s nem az egyes individuuum, nem is beszélve azok egyedi szintű cselekvéseiről. Ez Hegel akaratkoncepciójából adódóan azon alapszik, hogy személyes méltóságunk attól függ, hogy egy ésszerűen szervezett polisz jó polgárai legyünk, ami személyes autonómiánk realizálását egyáltalán lehetővé teszi számunkra. A szocialitás nem az individuális önmegvalósítás pusztá eszköze; individuális önmegvalósításunk sokkal inkább a jó realizálásának egy lényegi része; ez a jó pedig végső soron a faj (vagy az általános) szintjéhez sorolandó.²⁶ Hegel *második* normatív lépése az arra való utalásban áll, hogy az intézményes felépítményben lelhető föl az a berendezkedés, amely révén realizálhatóak azok az elismerés-struktúrák, amelyek az individuálágensi perspektívában nem tárulnak föl.

A piac vonatkozásában Hegel azt állítja, hogy az ilyen típusú interakcióban az ember számára valami lényeges mutatkozik meg. Egyrészt itt manifesztálódik, hogy egyes lényekként szükségét szenvedünk és interakcióra vagyunk utalva. Másrészt Hegel ebben a függőségben egy evaluatív (értékelhető) dimenziót pozícionál, amely a szabad akarat teljes realizálásához megbonthatatlan módon hozzátartozik. Kérdés mindenesetre, hogy ezt az evaluatív dimenziót kizárólag piaci berendezkedésben és azok révén valósíthatjuk-e meg. Netán megvalósítható egy piaci történés karakterű személyes respektus egy másfajta berendezkedésben is? Az utóbbi esetben a piac nem lenne szükségszerű alkotóeleme a hegeli akarat- és elismeréskoncepciónak, hanem csupán azok egyes mozzanatainak kielégítő realizálása. Mindenesetre ha Hegel képes lenne megmutatni azt, hogy a személyes respektus illetően realizálása kizárólag a piacon keresztül megvalósítható, akkor a véges lényekre szabott teljes autonómia-konceptióhoz mindenkor hozzátartozna egy efféle rendszer, még akkor is, ha esetleg más értékeknek intézményesen át is kellene fognia ezt az alrendszert. Ez Hegel elemzésének tekintetében már egy érdekes kérdés.

Marx válasza erre a problémakomplexumra, jóllehet alapvetően ugyanazon fogalmi kereteket alkalmazza, mint Hegel, másra fut ki. Nála nem az eszme, hanem a tőke az az automatikus szubjektum, amely a szociális szféra struktúráját kormányozza. Funkcionálisan az összstruktúra messze ható ekvivalenciákat mutat: Marx esetében is könnyen válhatunk annak az értelmezésnek a rabjává, hogy a tőkét genuin aktornak tekintjük. Marxnál is adott a szisztematikus interakció szintjén egy célmegvalósítás, amelyet – követve őt – deficitesebb cselekvési módusként írhatunk le; ezért beszél ő is egy önmozgó alanyról.

Az „önmozgó alanyról” való beszéd értelmezhető Marx Hegel ésszerűség-értelem-történetére adott válaszként, mivel az automatikus állam, a gép, a szociá-

²⁶ Ez a normatív meggyőződés az alapja Hegel a kontraktuális koncepciókkal szembeni kritikájának a politikai filozófiában. Az ebből adódó szisztematikus kérdésekhez lásd: Ludwig Siep, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992, 15. fejezet, illetve a hegeli összkonceptió eszmetörténetének háttéréhez lásd: Ludwig Siep, *Der Staat als irdischer Gott. Genese und Relevanz einer Hegelschen Idee*, Tübingen, 2015.

lis értelem-metafizikája.²⁷ A kapitalizmusban – így Marx – az emberi nemlényeg realizálásának eltűnő, fogyatkozó fokát látjuk, éppúgy miként a mechanikus felvilágosodás-állam a tulajdonképpeni szociális elszegényedés.²⁸ „Automatikusan” ellentétben áll ugyanis az eleven-organikussal, ám nem biológiai értelemben, hanem az ésszerű egység, a konkrét totalitás értelmében. Marx ezzel a képével – ez az én értelmezési javaslatom – ezt a szemantikai kontextust kiáltja ki. Itt ugyan a elméleti keretekben osztozik Hegellel, ám az összstruktúrát nem tartja ésszerű egységnek, illetve az objektív szellemnek megfelelő megoldásnak, azt csupán a legszükségesebb szétziláltságnak és az ember nembeli lényegétől való elidegenedésnek tekinti. Ebben rejlik az a döntő átértékelés, ahol a metafizikai szinten pozicionált ellentét normatív szinten újra ki lesz kiáltva: Hegel számára ez az ésszerűség látszata, Marx számára pedig a pervertált (feje tetejére állított) ésszerűség, értelemautomata. Marx a normatív szinten kifordított normákként kritizálja „a szabadságot, az egyenlőséget, a tulajdont és Benthamot”.²⁹ A kritika a maga részéről nem norma-kötetlen, Marx elidegenedett normáknak tekinti őket, amikkel szemben saját, nem-elidegenedett nembeli lényeg koncepcióját szegezi. Ebben a tekintetben a piacra támaszkodik kritikájában, ami számára magánjogi értelemben felfogott normativitás, s ezért egyúttal az igazságosság egy deontológikus moráljának adekvát megvalósítása egy antropológiai megalapozottságú etikára alapozva, amit ő az 1844-es Mill-kivonatokban alapvonásokban kibetűzhetőnek lát. Ezzel Marx nemcsak specifikusan a piacot kritizálja, hanem fundamentális szinten a cserekereskedelem és a cserevezérelt termelés önnön magát való eleszköziesítését. A piackritika, – vélhetjük –, Marx számára az eszközesítés- és öneleszköziesítés-kritikájának szükségszerű konzekvenciája.

Marx vonatkozásában ennek kapcsán adódik számunkra két kérdés: koncipiálhatóak-e (ezt kell elsőként átgondolni) olyan típusú piacok, amelyek nem mutatják a Marx által a fundamentális szinten diagnosztizált hibákat? Lehetséges, hogy egy ilyen módon felfogott piac elfogadható megoldást jelent bizonyos kooperációs problémákra? Amennyiben kimutatható lenne, hogy a Marx által azonosított elidegenedés-problémák nem minden piaci mechanizmusnak részei szükségszerűen, akkor az így felfogott piac ilyen formája kompatibilis lenne a marxi kritikával. Mi következik (ezt kell másodjára fejtegetnünk) a marxi kapitalizmus-kritikából, ha az

²⁷ Idézzük itt emlékezetünkbe az úgynevezett *Legrégibb rendszerprogram* nevezetes passzusának híres szöveg helyét, ahol az állam egy géppel van azonosítva (lásd: *A német idealizmus legrégibb rendszerprogramja*. 1796/97, In: Magyar Filozófiai Szemle, Bp., 1985. 5-6. sz.). Még ha a szöveg szerzőjének bizonytalan is a kiléte, az mégis látszik, hogy a gépmetafora az állam vonatkozásában kritikai fordulatként Hegel számára is adott volt.

²⁸ Hogy a piac a szociális egy csupán redukált realizálása, annak Hegel is hangot ad az ínség- és értelemállamról beszélve, lásd ehhez: GW 14.1, § 160; ezen összefüggés egy aktuális diszkussziójaként lásd: Klaus Vieweg: „Jenseits von Wall Street und People’s Republic“. In: Rosa Hartmut und Klaus Vieweg (Szerk.) *Zur Architektonik praktischer Vernunft — Hegel in Transformation*. Berlin, 2014, 11-27.

²⁹ MEGA 2, II.5, S. 128; ez a megfogalmazás is megtalálható a *Tőke* első kötetének minden kiadásában.

elidegenedés-konceptiója filozófiai alapokon elvethető, mivel alapvetően túlterheli az embert? Tisztázandó lenne, hogy ezzel az argumentatív lépéssel automatikusan meg kellene-e dőlnie a marxi piackritika minden aspektusának, vagy ez csupán egy szükséges, de nem elégséges feltétele annak, hogy filozófiailag akceptáljuk a piacokat. Továbbá az is meggondolandó, hogy egy olyan koncepció alapján, amely elviekben megengedő az elidegenedéssel szemben, más specifikus jegyek alapján elutasítható-e a piac esetleg azért, mert elviselhetetlen mértékű elidegenedést idéz elő. Azon valószínű feltételezés alapján, mely szerint bizonyos elidegenedéstanulmányok óhatatlanul hozzátartoznak az emberi életformához, gyaníthatóan az elidegenedés bizonyos formáit, vagy túlzott mértékét elutasítanánk.

Az elidegenedés tekintetében szisztematikusan nem az *all or nothing* alternatívájával állunk szemben, amelyet Marx látszólag a filozófiai antropológiának tulajdonít. Hegel válasza egy fokozatos elidegenedés-konceptiót implikál, amely esetében még tisztázandó, hogy akaratelmélete azon tézis mellett kötelezi-e el magát, mely szerint a piac az elismerés realizálásának nélkülözhetetlen momentumja. Ez még akkor is érvényes lenne, ha Hegel megmutatta volna, hogy a piac ennek az elismerésnek kielégítő megvalósulása lenne.

Marx tekintetében a helyzet bonyolultabb: neki nincs perfekcionista antropológiai etikája, ő a piackritikáját autonómiavesztésként adja elő. Az ennek alapját jelentő autonómia-fogalom kétélű, mivel a magánjogi tulajdonosként vagy individuális autenticitás értelmében olvasható ki. Az autonómiafogalomnak ezen túl van története, amely perfekcionista és deontológikus momentumokat egyaránt magába foglal. Marxnál nem mindig tiszta a helyzet, s Hegel tekintetében sem vagyok teljesen biztos abban, hogy *A jogfilozófia alapvonalában* egy kanti vagy fichte eredetű, tisztán deontológikus autonómiafogalmat alkalmaz. A gyanúm sokkal inkább az, hogy Hegel és Marx itt is sokkal közelebb vannak egymáshoz, mint azt gyakran feltételezik, mivel mindketten Fichte és Arisztotelész egyfajta szintézisét akarták elérni.

Marx második normatív kritika-stratégiája, ami szerint a bérmunkás autonómiája, mivel ki van szolgáltatva a piaci történéseknek, szisztematikusan alá van ásva, szintén nem mutat nagy eltéréseket Hegeltől. Marx kritikájában az önellátás eszméjét kiáltja ki, és kimutat egy olyan elismerés-vesztést, amely sok tekintetben megfelel annak, amit Hegel a csőcselék elemzésében előad. Elvi, vagy kategoriális különbség nem fedezhető föl.

Marx későbbi írásában ezen léptékek realizisztikus behatárolásait találjuk, amelyek nem igazán illenek a poláris elidegenedés-konceptióhoz: a munka nem lehet játék, s mindenkor szabadságkorlátozást és fáradtságot kell, hogy jelentsen – gyaníthatóan az elidegenedés-konceptió egy implicit önkorrekciónak van szó, amelyet Marx 1844-től dolgoz ki írásaiban.³⁰ Utóbbi azonban egyetlen pillanatra sem

³⁰ „A munka nem lehet játék, mint azt Fourier akarja”, áll *A politikai ökonómia kritikájának vázlatában* (MEGA 2, II.1-2, S. 589); majd a *Tőke* harmadik kötetében Marx kijelenti: „A szabadság birodalma valójában ott kezdődik, ahol a munka, amelyet ínség és külső célszerűség határoz meg, megszűnik” (MEGA2, II. 15, S. 794).

tűnik el egészen a gondolkodásából; sokkal inkább azt mondhatjuk, hogy konceptuálisan mélyen beágyazott a cselekvésemélet és a filozófiai antropológia alapfogalmaiba. Marx kísérletet tesz rá, hogy a komplex szociális képződmény számára a nembeliség-metafizikájának egy valószínű értelmezését fektesse le anélkül, hogy ezt akár egy pillanatra is teljesen feladná. Prima facie azonban filozófiai koncepciója, ahol az egyén és a társadalom közti intézményes közvetítés alapvetően nincs megtűrve, éppen ezt a roppant követelményt kényszeríti ki.

Amennyiben az értelmezés ezen ténymegállapítása helytálló, akkor minden értelmezőnek döntenie kell, hogy szisztematikus okokból a marxi koncepció mely részét kényszerül feladni, és melyhez kapcsolódhat produktívan. Itt a következő két kérdést fontos különválasztani:

- (i) elviekben megtűr-e a marxi koncepció (beleértve a nembéli lényegét, a cselekvéseméletet, az elidegenedés- és az elismeréskoncepciót) a társadalmi kooperáció (mint sikeres individuális és nembéli önmegvalósítás) nem-kalkulált következményeit?
- (ii) Az (ember esetében) az individuum és a nem viszonyának marxi koncepciója kikényszeríti-e a kollektív célok feltárásának harmonikus képét?

Ezek a kérdések nem teljesen függetlenek egymástól, mivel az egyikre adott válaszok nem mindegyike lesz összeegyeztethető a másokra adott valamennyi választal. Ugyanakkor – anélkül, hogy ebben az tanulmányban ezt kibontanám – több önálló válaszkombinációra adnak lehetőséget.

4. Kitekintés

Összefoglalva Hegel és Marx között a piac, vagy a nem-kalkulált mellékkövetkezmények kérdésében az önmegvalósítás értelmes formájaként három szinten rögzíthetünk különbségeket.

Az *első* és legegyszerűbb válasz a tanulmány fő kérdésére így hangzik: Hegel és Marx között csupán taktikai-politikai különbség áll fenn. Egyikőjük hiszi, hogy morális és jogi normák alapján realizálhatjuk a piac egy társadalmi-filozófiai kibontandó bekerítését; A másik ezzel szemben abban hisz, hogy a piaci kereskedelem révén az individuumokban jelentkező meggyőződések belülről minden más normatív meggyőződés-rendszert át fogják alakítani, úgyhogy a piac nem fogja hagyni bekeríteni magát. Miközben Hegel úgy gondolta, hogy a piaci történések bizonyos aspektusaihoz történő belső kapcsolódás és egy átfogó intézményes keret révén szorgalmazható egy normatív bekerítés, addig Marx arra az eredményre jutott, hogy teljesen meg kellene szabadulnunk a magántulajdon következtében a termelési eszközök és a bérmunka formálta paradigmától. Marx, mint politikai aktor, a munkás helyzetének minden reformját és jobbítását támogatta, ugyanakkor mindenkor hangsúlyozza, hogy az efféle reformok nem fogják megoldani az alapvető emberi egzisztencia-problémát. Innen nézve a kérdés a következőképpen hangzik: elfogadunk-e egy kellemetlen berendezkedést, vagy álmodjuk egy olyan

világ álmát, amelyből az eldologiasított öneleszköziesítés ilyen formájú társas érintkezése mindenestül eltűnt? S az ehhez kapcsolódó kérdés természetesen így hangzik: hogyan lehetne ezt intézményesen felépíteni?

A normatív szinten *másodszer* az a kérdés jelentkezik, hogy vajon nem veszedelmes gondolat-e nagy részt tulajdonítani az individuum önmegvalósításának a nembéli realizálásba való beágyazottságának? Az itt megmutatkozó veszélyeket sok teoretikus tekinti alapnak arra, hogy általában kizárják a perfekcionista koncepciókat a gyakorlati filozófiából. Én ezzel azt a tézist szeretném szembeállítani, mely szerint az etika egy perfekcionista keretében kell maradnunk ahhoz, hogy a problémát teljes mélységében egyáltalán láthatóvá tudjuk tenni. Először ezen a talajon tudunk hozzányúlni ezekhez a hegeli vagy marxi elemzésekhez, illetve egyáltalán hozzáférni az ezek alapjául szolgáló problémafelvetéshez. Tisztázásra szorulna, hogy ami megalapozottan benne rejlik az emberi egzisztencia bizonyos vonatkozásaiban és cselekményeiben, az alapvetően, elviekben kivonja-e magát egy eszköziesítés alól? Hol és min csorbul az ilyen praxis önössége, amennyiben az egoisztikus cserelogikának vetjük alá? Ezen normatív kérdés vonatkozásában számomra nem tiszta a keresett differencia, mert Hegel és Marx mindenkör mindkét oldalt beleépítették koncepcióikba. Hegel a jogfilozófiáját normatív önös szférában helyezi el; Marx pedig egy idealisztikus képzésideált participál, amely éppúgy magába foglal egy radikális, individuális autonómia-fogalmat, mint egy szolidáris nembéli metafizikát.

Vélhetően egy *harmadik*, metafizikai differencia is van az alapok esetében. Hegel az egyes, autonóm individuum viszonyát az általánoshoz egy rendkívül komplex, a logikája elvei szerint szervezett koncepcióban az objektív szellem teóriájaként bontja ki. Marx ezzel szemben redukálja ezt a viszonyt – már amennyiben egyáltalán explicit módon megnyilvánul erről – a biológiai faj egyes egyedéhez való ontológiai viszonyára. Az autonóm egyes közvetítő szerepe, amelyet Hegel mint az intézményes állapot révén parciálisan mediatizált vonatkozásokat képzel el köztem mint individuum és köztem mint egy megosztott életforma része között, Marx feloldja egy közeli intuíció [Nahbereichsintuition] javára, amelyet Feuerbachtól vesz át. Itt ugyanakkor Marx az egyes individuum már szinte egy privát, univerzális értelmiségi értelemében vett emfatikus fogalmát veszi igénybe. Ebben lényegesen individualistább, mint Hegel valaha is volt. Marx gondolkodásában a két tendencia közvetlenül áll egymás mellett, és mindig újra és újra átsapnak egymásba: a radikálisan individualista szabadság-empfázis és a közvetlenség-empfázis. Mindkettő gátolja, hogy a stabilizálódás mindenféle szociális közvetítő formái, amelyeket Hegel *A jogfilozófia alapvonalában* fölkinál, egyáltalán engedélyezhetőek legyenek. Marx számára ezek csupán egy folyamatos toldozgatás szimptomái lehetnek, hiszen az alapvető probléma megoldatlan.

A válasz a kérdésre, hogy a probléma egyáltalán megoldható-e, avagy búcsút kellene-e vennünk a megbékélés eszméjétől, jelenti aztán az egészet érintő különbséget. Végző soron sem Hegelnél sem Marxnál nem fogunk perdöntő válaszra lelni. Mindketten hasonló problémákkal küzdenek, mivel ezek a modern társadalom, s ezzel végző soron a mi problémáink is. Az alapvető különbség, amit csak

a filozófiatörténeten keresztül érthetünk meg, abban a bal-hegeliánus, valláskritikai kísérletben rejlik, amely az abszolútumot az objektív szellemben próbálja feloldani: a megbékélésnek Hegelnél végső soron csak az abszolút szellem individuális és szociálisan osztott önértelmezésében van helye; ezt értelmezhetjük az ember expresszív önleírásának praxisaként, amely az elidegenedés bekerítésére szolgál, aminek az ember az objektív szellem terepében elkerülhetetlenül ki van téve, hiszen véges szubjektum. Marx ezt a megbékélést át akarta vezetni az objektív szellembé, azaz a társadalmi világba; ebben a vallási képzetek antropologizálásával, mint paradigmikus modell, segítségére volt Feuerbach valláskritikája. Néhány dolog mellett szól, hogy ez filozófiailag-antropológiailag megnevezhető okokból az individuumok és a társadalmi intézmények permanens túlterhelését idézi elő. Mindamellet Hegel jó alapot szolgáltat azon tézise mellett, mely szerint az objektív szellem véges és zavarható marad, ami továbbra is komolyan veendő.

A cél lehetne azonban az, hogy a marxi korrekívumot gyengített formában mégis megtartsuk, hogy elképzelése normatív tartalmából a lehető legtöbb mentjük át az objektív szellembé. Ennek mindenesetre nélkül kellene történnie, hogy azt feltételeznénk, hogy a feladat csak akkor megoldott, ha mindent, ami Hegelnél az abszolút szellem alatt értünk, átültetünk a társadalom területére. Különben mindez olyan gondolkodóhoz vezet minket, mint Ernst Bloch, aki végül oda jutott, hogy még a biológiai halált is (mivelhogy az az elidegenedés legmagasabb formája) az ember technikai átépítése révén felül kell múlni. Legkésőbb ekkor azonban még maga a nem-elidegenedés utópia is átcsap technikai elidegenedésbe, amely ma a transzhumanizmusban üli ünnepét, s ebben csodálatosan összeegyeztethető marad a kapitalizmussal, mivel végül is a piac- és preferenciabeteljesítés ideológiájának egy mutánsvariációjává válik. Múlik tehát valami azon, hogy viszonyulunk ehhez a fundamentális differenciához – s még más kérdésekhez is.

A szellem fenomenológiájának az önértelmezése és a filozófiába való bevezetés mint filozófiai probléma

Jelen dolgozat *A szellem fenomenológiája* Előszavának egy bekezdését próbálja szövegközelí elemzés tárgyává tenni. E rövid szöveg egyike azon lényeges helyeknek (sőt talán közülük is a leglényegesebb), amelyek a mű önértelmezésére nézve fontos adalékokkal szolgálnak, ilyenformán az „és”-sel összekapcsolt főcím első tagjaként a *Fenomenológia* mint mű egészéről is képesek valamit állítani (éspedig nem kívülről, hanem Hegel önértelmezése alapján); a cím második tagja pedig megjelöli azt az átfogó vagy általánosabb filozófiai kérdést, melyről az elemzett szöveghely szól, s melynek jelentősége ilyenformán túlmutat a hegeli *Fenomenológián* vagy a hegeli filozófián általában. A főcím két tagjának „és”-sel való összekapcsolása arra kíván utalni, hogy – amint arról a későbbiekben szó esik majd – a két téma valamilyen értelemben összetalálkozik vagy (legalábbis részlegesen) egybeesik egymással. *A szellem fenomenológiájának az önértelmezése* valamilyen szinten a filozófiába való bevezetés problémája körül forog, visszafogottabban és óvatosabban fogalmazva: ez utóbbi legalábbis belejátszik az előbbibe.

1. A filozófiába való bevezetés problémája mint filozófiai probléma

A filozófiába való bevezetés problémája nem pusztán filozófián kívüli probléma: több jelentős gondolkodó állította elmékedése középpontjába, próbálta filozófiai problémaként megragadni vagy tematizálni. Azt is lehetne mondani, hogy a jelentős gondolkodói formátumhoz szinte kötelező módon hozzátartozik, hogy fölismeri a filozófiába való bevezetés problémáját, és saját dolgát megnehezítve megpróbál igényesen szembenézni vele, ahelyett, hogy nagy gyorsan letudná, minél egyszerűbben túlesné rajta, s gyorsan nekilátna a filozófia (filozófiája) kifejtéséhez. Több gondolkodónál megtalálható emellett az a vélekedés, hogy a filozófiába való bevezetés problémája igen sajátos, eltér az egyéb tudományokba való bevezetés problémájától.

Kant szerint a geometriában és minden más tudományban az ember a könnyebb dolgokkal kezd, s innen halad a nehezebbek felé, míg a metafizikában a kezdet a legnehezebb.¹ Heidegger hasonlóképpen úgy vélte, míg a tudományokban a

¹ Lásd I. Kant: „Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek világosságáról”, ford. Aradi László, Kant: *Prekritikai írások*, szerk. Ábrahám Zoltán. Budapest: Osiris / Gond-Cura Alapítvány, 2003, 271.: „Ennélfogva van egy sajátos különbség a metafizika és minden más tudomány között. A geometriában és a mennyiségtan más területein a könnyebb

bevezetés – a vizsgált tárgy vagy kutatási terület körülhatárolása, a módszerek, feldolgozási módok jellemzése, az eljárások meghatározása, az eddig elért eredmények ismertetése stb. – voltaképpen csekély jelentőségű, magához a dologhoz nem tartozik hozzá, csupán propedeutikai jelentőséggel bír, úgyhogy igyekeznek is minél gyorsabban túlesni rajta abból a célból, hogy a voltaképpeni fontos dologhoz, magához a tudományhoz minél hamarabb eljussanak: addig a filozófiában a bevezetést különös jelentőség illeti meg. A kezdet, a diszciplínába való bevezetés itt bizonyos értelemben legalább olyan fontos – vagy tán még fontosabb, mint maga a diszciplína. A bevezetés dönt ugyanis minden elkövetkező dolog felől.² E megjegyzések az 1920/21-ben tartott vallásfenomenológiai kollégiumon hangzottak el, mely maga is bevezető jellegű volt – címe *Bevezetés a vallás fenomenológiájába* –; s Heidegger nem véletlenül kezdte itt a három szóból álló cím magyarázatát éppen a "bevezetés" taglalásával. A fejtegetések egy pontján azután odáig jutott, hogy kijelentette: egy filozófus éppen arról ismerszik meg – egy filozófust nem utolsósorban az minősít –, hogyan végzi a filozófiába való bevezetést.³ A harmincas években pedig megjegyezte: a filozófia mint radikális eszmélődés, mint a lét gondolása „önmagával kezdődik, és épp így kezdődik: önmaga nem más, mint kezdet”. „Hogy ismét legyen a filozófiának kezdete, amennyiben e kezdet épp önmaga [...], ezen múlik minden”.⁴ A filozófusok ilyenformán voltaképpen kezdők, akik „örök fiatalsággal”⁵ rendelkeznek. – S persze

kezdenek, s lassan emelkednek a nehezebb feladatokhoz. A metafizikában a legnehezebb jelenti a kiindulópontot [...]”. (= Kant: *Werkausgabe*, sajtó alá rendezte W. Weischedel, II. köt., Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1981, 759.: „Daher findet sich ein sonderbarer Unterschied zwischen der Metaphysik und jeder andern Wissenschaft. In der Geometrie und andern Erkenntnissen der Größenlehre fängt man von dem Leichterem an, und steigt langsam zu schwereren Ausübungen. In der Metaphysik wird der Anfang vom Schweresten gemacht [...]”).

² Vö. M. Heidegger: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe (=GA), Bd. 60, 6. Vö. még *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA Bd. 61, 14., 21.; *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, GA, Bd. 31, 2. skk. Lásd még, *Die Frage nach dem Ding*, GA Bd. 41, 1. skk.

³ GA Bd. 60, 6.: „Man erkennt den Philosophen an seiner Einleitung in die Philosophie”; Fritz Kaufmann Nachschrift-jében ez a hely így hangzik: „Man erkennt den Philosophen in gewisser Weise daran, wie er eine Einleitung macht”.

⁴ GA Bd. 66, 53.

⁵ GA Bd. 56/57, 214. 1928-ban azt írta egy levélben Heidegger: „Filozofálni végül is nem más, mint kezdőnek lenni [Philosophieren heißt am Ende nichts anderes als Anfänger sein]” (Rüdiger Safranski: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München – Wien: Carl Hanser, 1994, 15.). A levél 1928. máj. 30-i keltezéssel íródott a Konradiahaus volt rektorának Matthäus Langnak, először idézi Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unternwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt / New York: Campus Verlag, 1988, 53. sk. A megelőző mondat így hangzik. „Vielleicht zeigt die Philosophie am eindringlichsten, wie anfängerhaft der Mensch ist. Philosophieren heißt am Ende nichts anderes als Anfänger sein”. Ezzel csak látszólag áll szemben az, hogy „Nun können wir Menschen freilich nie mit dem Anfang anfangen – das kann nur ein Gott –, sondern müssen beginnen, d.h. mit etwas anheben, das erst in den Ursprung führt oder ihn anzeigt.” (GA 39, 3. sk.) Lásd még GA

nyomatékkal utalnunk kell itt Heidegger mesterére, Husserlre, aki szerint a filozófia „lényege szerint az igazi kezdetekről szóló tudomány”,⁶ s aki ennek megfelelően saját filozófiai attitűdjét a „kezdő” szintjén állapította meg, s úgy vélte, „idős korában legalábbis ön maga számára tökéletes bizonyosságra jutott abban a tekintetben, hogy magát végre *valódi* kezdőnek nevezheti”.⁷

Ebben a megközelítésben nyilvánvalóan előnynek számít, azaz egy filozófust pozitíve minősít – egy filozófia igényességének jele –, ha a filozófiába való bevezetést magát is reflektálja, problémává igyekszik tenni vagy egyenesen *sui generis* filozófiai problémaként törekszik megragadni és tematizálni. Hegel jelentőségét innen tekintve már az mutatja, hogy a kezdet problémáját a *Logikában* behatóan taglalta.⁸ Ám még a *Logikát* megelőzően, a kezdet, azaz a filozófiába való bevezetés problémája megjelenik a *Fenomenológiában*, méghozzá nem is egy, hanem egyszerre több szinten is. Először az Előszó kezdődik magának az Előszónak a problémájával – nevezetesen, hogy a filozófia sajátos jellegét tekintve lehet-e, megfelelő-e filozófiai művek elé előszót írni –, folytatódik az általam kiválasztott bekezdéssel, majd kerül elő újra a Bevezetésben immár akként a problémaként, vajon a tudományhoz vezető út már maga is *tudomány-e*.⁹ Egy meghatározott értelmezési tradí-

63, 13.: a filozófus „gerade der eigentliche und ständige »Anfänger« ist”. Vö. továbbá GA 39, 3. sk., a fentebbi idézetet megelőző szövegrészt: „>Beginn< – das ist etwas anderes als >Anfang<. Eine neue Wetterlage z. B. beginnt mit einem Sturm, ihr Anfang aber ist die vorauswirkende, völlige Umwandlung der Luftverhältnisse. Beginn ist jenes, womit etwas anhebt, Anfang das, woraus etwas entspringt. Der Weltkrieg fing an vor Jahrhunderten in der geistig-politischen Geschichte des Abendlandes. Der Weltkrieg begann mit Vorpostengefechten. Der Beginn wird alsbald zurückgelassen, er verschwindet im Fortgang des Geschehens. Der Anfang, der Ursprung, kommt dagegen im Geschehen allererst zum Vorschein und ist voll da erst an seinem Ende. Wer vieles beginnt, kommt oft nie zum Anfang.“ Ezt követi a fentebb már idézett szöveg: „Nun können wir Menschen freilich nie mit dem Anfang anfangen – das kann nur ein Gott –, sondern müssen beginnen, d. h. mit etwas anheben, das erst in den Ursprung führt oder ihn anzeigt. Dieser Art ist der Beginn dieser Vorlesung.”

⁶ E. Husserl: *A filozófia mint szigorú tudomány*, Budapest: Kossuth, 1993, 109.

⁷ E. Husserl: „Nachwort zu den Ideen” (1930). *Husserliana*, Bd. V, 161. Magyarul ld. P. Ricoeur: *Fenomenológia és hermeneutika*, ford. Mezei Balázs, Budapest: Kossuth, 1997, 92. sk. Ha a fenomenológia ebben az értelemben kezdet, akkor a fenomenológia kezdete a „kezdet kezdete”. Husserl ugyanitt hozzátette: erőfeszítéseit csak az tudja igazán megérteni és méltányolni, munkájához csak az tud megfelelőképpen viszonyulni, aki „a filozófia kezdetéért küzd” (uo., 162., ill. 94.).

⁸ Lásd „Mivel kell kezdeni a tudományt?”, Hegel: *A logika tudománya*, ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai, 1979, I. rész, 43–54.

⁹ E kérdést Hegel igenlően véli megválaszolni („E szükségszerűség következtében ez a tudományhoz vezető út már maga is tudomány”; G.W.F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1961, 55.), amivel persze új problémák keletkeznek. Tudományos szempontból nyilván előnynek számít, ha a tudományba való bevezetés maga is tudományos jellegű, avagy igényt formálhat a tudományosságra. Másfelől ez azt a furcsa következményt vonja maga után – föltéve, hogy nem akarunk a „tudományos” bevezetés elé egy újabb, „nem-tudományos” bevezetést bocsátani –, hogy a

ció szerint, mely korántsem alaptalan, noha véleményem szerint végső elemzésben nem állja meg a helyét, az egész mű nem más, mint bevezetés a filozófiába, s akkor e többszáz oldalas bevezetés okán bizonyára elmondható: Hegel jelentős filozófus.

2. *A filozófiába való bevezetés dialogikus-hermeneutikai tematizálása a hegeli Fenomenológia Előszavában*

Ha választott szövegrészünkhez közeledünk, azt látjuk, hogy a szóban forgó, tizenöt mondatból álló bekezdés központi témája a filozófiába vagy a tudományba való bevezetés problémaszituációjának az elemzése. Hegel itt a bekezdés jelentős részében olyan, teljességgel hermeneutikai leírást nyújt, mely távol áll az abszolútumfilozófia mindenfajta zártságától. A szituációt Hegel dialogikusan elemzi. Két fél áll egymással szemben, s fordul egyúttal egymás felé: bevezető és bevezetett, azaz a tudomány és a feléje közeledő egyén vagy természetes tudat. A tudomány követelményeket támaszt a hozzá közeledő egyénnel szemben, s ez utóbbinak ugyancsak joga van követelményeket támasztani a tudománnyal szemben. Gondolati erőfeszítései jelentős részét e bekezdésben Hegel ezen követelmények értelmező explikációjának, egymásra vonatkoztatásának, ill. egymással való összehangba hozásának szenteli. A következőkben idézem az értelmezendő szöveget, s a későbbi hivatkozásokat megkönnyítendő, a szöveg mondatait számozással látom el; alkalmi jelleggel az elemzésbe bevonom a tizenöt mondatból álló bekezdést követő, négy mondatból álló következő bekezdést, továbbá az azt követő bekezdés első mondatát, úgyhogy azokat is idézem alább (az első bekezdés mondataira a továbbiakban magában a szövegben egyetlen számmal hivatkozom, a második ill. a harmadik bekezdés mondataira két számmal utalok, a bekezdés, majd a mondat számával):

[1] *A tiszta önmegismerés az abszolút máslettben, ez az éter mint olyan, alapja és talaja a tudománynak, vagyis a tudás általában.* [2] *A filozófia kezdete azt az előfeltevést vagy követelményt állítja fel, hogy a tudat ebben az elemben legyen.* [3] *De ez az elem maga is kiteljesülését és átlátszóságát csak levésének mozgása által kapja.* [4] *A tiszta szellemiség mint az általános az, aminek formája az egyszerű közvetlenség; ez az egyszerű elem, mint ilyen egyszerűen, az a talaj, amely gondolkodás, amely csak a szellemben van.* [5] *Mivel ez az elem, a szellemnek ez a közvetlensége, a szellem szubsztanciális mozzanata általában, azért az átszellemült lényegiség, a reflexió, amely maga egyszerű, a közvetlenség mint olyan a maga számára, a lét, amely az önmagára irányuló reflexió.* [6] *A tudomány a maga részéről azt követeli az öntudattól, hogy előbb ebbe az éterbe emelkedjék, hogy a tudománnyal és a tudományban él-*

tudományba nincs igazán bevezetés (a tudományba való nem-tudományos bevezetést maga a tudomány utasítaná vissza). Lásd ezzel kapcsolatban Heidegger vonatkozó értelmezését, melyre a dolgozat vége felé térek majd ki.

hessen és éljen. [7] Megfordítva az egyénnek joga van azt követelni, hogy a tudomány legalább a létrát nyújtsa neki ehhez az állásponthoz, hogy ezt benne magában mutassa fel neki. [8] Joga az ő abszolút önállóságán alapszik, amely, mint tudja, tudása minden alakjában birtokában van; mert mindegyikben, akár elismeri azt a tudomány, akár nem, s bármilyen is a tartalom, az egyén az abszolút forma, azaz önmagának *közvetlen bizonyossága* és ezzel, ha előnyben részesítik ezt a kifejezést, feltétlen *lét*. [9] Ha a tudatnak az az álláspontja, hogy tud tárgyi dolgokról ellentétben önmagával, és önmagáról ellentétben tárgyi dolgokkal, a tudomány számára a más – az pedig, amiben önmagánál tudja magát, inkább a szellem vesztesége – akkor ezzel szemben a tudomány eleme egy másvilági messzeség, amelyben a tudat már nincs önmagának birtokában. [10] E két rész mindegyike a másikat az igazság fonákjának látja. [11] Az, hogy a természetes tudat közvetlenül rábízta magát a tudományra, olyan kísérlet, amelyet nem tudva, milyen vonzóerő hatása alatt, azért tesz, hogy ő is egyszer a fején járjon; a kényszer e szokatlan helyzet elfoglalására és a benne való mozgásra, váratlan és szükségtelennek látszó erőszak, amelynek maga ellen való elkövetését felteszik róla. – [12] Bármí is a tudomány magánvalósága szerint, a közvetlen öntudathoz viszonyítva valami fonáknak mutatkozik vele szemben, vagy mivel az öntudat önmaga bizonyosságában találja valóságának elvét, azért a tudomány, mint-hogy ez az elv magáért-valósága szerint rajta kívül van, a nem-valóság formáját viseli. [13] Ezért az ilyen elemet egyesítenie kell magával, vagy helyesebben, meg kell mutatnia, hogy az őhöz tartozik és hogyan tartozik őhöz. [14] Ilyen valóság híján a tudomány csak a tartalom mint a *magánvaló*; a *cél*, amely mégcsak valami *belső*; *nem* szellem, csak szellemi szubsztancia. [15] Ennek a *magánvalónak* ki kell fejeződnie és *önmagáért-valóvá* kell válnia; ez pedig csakis azt jelenti: az öntudatot magával egynek kell tételeznie.

[2,1] A *tudománynak általában* vagy a *tudásnak* ezt a levését mutatja be a szellemnek ez a *fenomenológiája*. [2,2] A tudás, kezdeti állapotában, vagy a *közvetlen szellem* a szellem nélküli: az *érzéki tudat*. [2,3] Hogy a tulajdonképpení tudássá legyen, vagyis hogy létrehozza a tudomány elemét, magát a tudomány tiszta fogalmát, hosszú utat kell megjárnia. – [2,4] Ez a fejlődési folyamat, amint tartalmában és a benne mutatkozó alakokban élénk táruul majd, nem lesz az, amire elsősorban szoktak gondolni, ha a tudománytalan tudatnak a tudományba való bevezetéséről van szó; nem is a tudomány megalapozása; – mindenképpen más, mint az a lelkesedés, amely hirtelen-váratlan közvetlenül az abszolút tudással kezdi és más álláspontokkal már készen van azáltal, hogy kijelenti: nem vesz róluk tudomást.

[3,1] Azt a feladatot, hogy az egyént műveletlen álláspontjáról a tudáshoz vezessük, általános értelemben kellett felfogni, s az általános egyént, az öntudatos szellemet, alakulásában kellett vizsgálni. [...] ¹⁰

¹⁰ *A szellem fenomenológiája*, id. kiadás 21. sk.

A bekezdés azzal indul, hogy [1] megfogalmaz egy olyan tételt, mely [2] szerint a filozófiának a (hétköznapi) tudattal szemben támasztott követelménye vagy előfeltevése. [1] nagy jelentőségű állításként hangzik el, hiszen itt olyasvalamiről van szó, ami úgymond „alapja és talaja a tudománynak”. Ennek a ténynek a rögzítése továbbhaladásunk szempontjából pillanatnyilag elegendő, az alany helyén álló „a tiszta önmegismerés az abszolút másletben” szintagma közelebbi értelmezésébe nem szükséges belebocsátkoznunk¹¹ (egy bizonyos szempontból később azért visszatérek rá), mivel itt nem funkcionális, továbbá jelen pillanatban nincs semmilyen (szövegszerű) támpontunk az értelmezésére, végül és főképp azért sem, mert bármit jelentsen is közelebről ez a kifejezés, annyi mindenképpen világos, hogy ez a hegeli filozófia fogalmi zsargonjában megfogalmazott állítás e filozófia valamilyen középponti tételét fejezi ki; a (hegeli) filozófia felé közeledő egyén viszont, akivel szemben igényként megfogalmazódik, hogy „ebben az elembe legyen”, miután még csak úton van e filozófia felé, úgysem érti, nem is értheti közelebről, miről van szó, mit várnak el tőle. Lényeges az, hogy itt egy követelményt fogalmaznak meg a filozófia felé közeledő (a filozófiába bevezetendő) egyénnel szemben, ami összefüggésbe hozható a filozófia előfeltevésszerűségére vonatkozó, hagyományosan a legkülönfélébb filozófiák (így többek között és nem utolsósorban épp a hegeli filozófia) által hangoztatott és érvényesíteni próbált törekvéssel. Ezen a szinten erre a kérdésre a következő válasz adható. Ha [2] szerint „A filozófia kezdete azt az előfeltevést vagy követelményt állítja fel, hogy a tudat ebben az elembe legyen”, s ha [6] ugyanezt még egyszer – még hozzá nyomatékosított formában – újra megfogalmazza: „A tudomány a maga részéről azt követeli az öntudattól, hogy előbb ebbe az éterbe emelkedjék” (az eredetiben szereplő előidejűség még inkább nyomatékosít: „sich erhoben habe”, „emelkedett legyen”) – akkor ez annak bevallása, hogy a filozófia nem előfeltevés nélküli. A filozófia előfeltevése–követelménye abban áll, hogy „a tudat ebben az elembe legyen”, „ebbe az éterbe emelkedett legyen”, azaz ezt a pozíciót már előzetesen foglalja el, előzetesen helyezkedjék bele: ez kissé kielezve úgy értendő, hogy amennyiben a tudat segítséget kérne a filozófiától, hogy ebbe az elembe kerüljön, a filozófia tulajdonképpen nem tudna segítségére sietni, tehetetlen volna. A filozófia ugyanis sokkal inkább – fordítva – csak azzal az egyénnel tud kezdeni valamit, a filozófiába való bevezetés csak akkor indulhat meg, csak akkor veheti kezdetét, ha az egyén, a tudat már elfoglalta ezt a pozíciót, már belé helyezkedett, azaz ebben az

¹¹ A szóban forgó szintagma egy bizonyos szempontból adódó értelmezési lehetőségeire egy másutt tértem ki; lásd Fehér M. István: „A tiszta önmegismerés az abszolút másletben, ez az éter mint olyan ...». Idegenségtapasztalat mint az önmegismerés útja és közege”, *Identitás és kulturális idegenség*, szerk. Bednaries Gábor, Kékesi Zoltán, Kulcsár Szabó Ernő, Budapest: Osiris, 2003, 11–30., itt 13. skk.; illetve (némileg átdolgozva és aktualizálva) uő.: „Idegenségtapasztalat, másság, önmegismerés. „A tiszta önmegismerés az abszolút másletben, ez az éter mint olyan...” *Többlet. Filozófiai folyóirat* (Az Erdélyi Magyar Filozófiai Társaság lapja), VII. évf. 1. (XV.) szám, 2015 január, 120–143., itt 122. skk.

elemben *van*; előzetes követelménynek kell itt teljesülnie. Ennek az előzetesen teljesítendő követelménynek–előfeltevésnek a taglalása, melyet Hegel szinonim kifejezések sokaságával ír körül – „alap” (egyszer), „talaj” (kétszer), „éter” (kétszer), „elem” (hatszor), „álláspont” (kétszer, a rákövetkező két bekezdésben további két alkalommal) –, teszi ki a bekezdés jelentős részét. [3], [4] és [5] az említett elem ill. talaj közelebbi jellemzésével foglalkozik, a hegeli azonosságfilozófia, ill. – a schellingitől eltérő – abszolútum-felfogás szempontjából lényeges meghatározásokat tartalmaz, melyekre elemzésünk jellegét tekintve – lévén tárgya nem Schelling és Hegel abszolútum-felfogásának különbsége – nem szükséges kitérnünk. Az egyik jellegzetes kifejezést illetően érdemes egy megjegyzést tennünk.. „Ez az éter mint olyan”, mely „alapja és talaja a tudománynak” [1], s mely „éterbe kell előzetesen [az öntudatnak] emelkednie, hogy a tudománnyal és a tudományban élhessen és éljen” [6] – Marx későbbi, egykor híressé vált szavai nem csupán az azonos fogalomhasználat tekintetében, de a dolog lényegét illetően is megfelelő explikációként kínálkoznak ide. Abban az értelemben tudniillik, hogy „Különös éter ez” – különös, amennyiben „meghatározza minden benne fellépő létezés fajsúlyát”¹² –, s megkockáztatható a feltevés, mely szerint Marx fogalomhasználatára épp erre a hegeli helyre nyúlik vissza. „Különös” ez az éter elsősorban azért, mert – mint majd látni fogjuk – a tudomány közegébe, éterébe, elemébe való belépés az individuumtól meglehetősen radikális átállítódást követel, olyat, melynek végbevitelét után a dolgok egészen más megvilágításba kerülnek.

Hogy az individuumra túlzott terheket róhat ezen előzetes követelmény teljesítése – sőt hogy gondjai lehetnek már e követelmény közelítőleges megértésével magával –, azt Hegel is érzékelheti, s talán épp ezért siet gyorsan engedményt tenni és a rákövetkező mondatban enyhítésképpen rögtön hozzáfűzni: „Megfordítva az egyénnek joga van azt követelni, hogy a tudomány legalább a létrát nyújtsa neki ehhez az állásponthoz [...]” [7].

A létra-argumentum klasszikus hivatkozási helye azoknak az értelmezéseknek, melyek a *Fenomenológia* propedeutikai, illetve bevezetés (a filozófiába való bevezetés) jellege mellett érvelnek.¹³ „A filozófia feladata”, írja pl. Lukács György, „létrát

¹² K. Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány) 1857–1858*, I. rész, Budapest: Kossuth, 1972, 32.: „Különös éter ez, mely meghatározza minden benne fellépő létezés fajsúlyát” (Marx–Engels: *Werke*, Bd. 42, Berlin: Dietz, 1983, 40.: „Es ist ein besondrer Äther, der das spezifische Gewicht alles in ihm hervorstechenden Daseins bestimmt”). Érdemes a megelőző mondatot is idéznünk: „Általános megvilágítás ez, melybe az összes egyéb színek bele vannak merítve, és amely különösségükben módosítja őket.”

¹³ Manapság „szokás a *Fenomenológiát* mint a tudomány által a tudománytalan tudatnak mutatott utat olvasni, mely a tudomány felé vezet, vagy olyan bevezetésként, mely a hétköznapi tudatnak a filozófiai álláspont szükségszerűségét demonstrálja” (R. Bubner: „Problemggeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie”, *Hegel-Studien*, V, 1969, 129–159., itt 149.). A kérdéskörhöz lásd összefoglalóan (kitekintéssel az interpretáció-történetre): H. H. Fulda: *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. 2. Auflage. Frankfurt/Main: Klostermann, 1975.

nyújtani a közönséges tudatnak a filozófiai álláspont eléréséhez”; „A szellem fenomenológiájá-t Hegel bevezetésnek szánta [a] spekulatív filozófiába [...] azt az utat kell felrajzolni, amelyet a közönséges tudatnak be kell járnia, ha fel akar emelkedni a filozófiai tudathoz”.¹⁴ De már Karl Rosenkranz klasszikus Hegel-életrajzában ez olvasható: „Ha az a feladat, hogy egy adott tudatot addig az álláspontig építsünk ki, ahonnan beléphet a filozófiába [...], akkor a tudat tapasztalatának tudománya avagy a szellem fenomenológiája kell, hogy ezt a propedeutikai funkciót magára vállalja.”¹⁵

A problémára később röviden még vissza fogok térni, jelen pillanatban azonban lényegesebb annak a lehetséges ellenvetésnek a fontolóra vétele, mely szerint a főtebbi értelmezést – miszerint a filozófia csak akkor tud az egyénnel kezdeni valamit, a filozófiába való bevezetés csak akkor indulhat meg, ha az egyén, a tudat már teljesítette a vele szemben támasztott követelményt, már előzetesen elfoglalta a megkövetelt pozíciót – Hegel ezen engedménye lényeges pontokon módosítani látszik. Hogyan lehet azt állítani, hogy amennyiben a tudat segítséget kérne a filozófiától, hogy a megkövetelt elembe kerüljön, a filozófia nem tudna segítségére sietni, tehetetlen volna? Hiszen *expressis verbis* az hangzik el itt, hogy ezen pozíció vagy álláspont eléréséhez a filozófia igenis képes segítséget nyújtani, hogy ebbe az éterbe az egyénnek mégsem egyedül kell tehát fáradságosan fölemelkednie: a filozófia hajlandó is és képes is az egyénnek létrát nyújtani, s nem csupán mintegy fentről figyelni (úgyszólván kajánul), sikerül-e neki a maga egyedüli erőfeszítése révén fölkapaszkodnia a kívánt magasságba.

Valóban ez a látszat. Ám a bekezdés – részben már elemzett – első mondatai ([2], [6]), valamint a bekezdés – részben alább elemzendő – második fele (főképp [11]) szemben áll ezzel az értelmezéssel. Hegel itt ingadozik, ezt az ingadozást pedig pozitív értelemben szeretném felfogni. E mondatnak a mű második kiadása előkészítésekor történt átdolgozása során Hegel helyénvalónak látta egy kiegészítő-bővítő toldás beillesztését, amely a maga (általunk egyelőre még nem érintett) szempontjából tökéletesen jogos ugyan, ám az ellenvetés által alapul vett értelmezést éppenséggel zavarossá teszi, sőt teljességgel összekuszálja. A mondat vége ugyanis most így szól: „a tudomány legalább a létrát nyújtsa neki ehhez az állásponthoz, hogy ezt [az álláspontot] benne magában mutassa fel neki.” [7] A kiegészítés a létranyújtás pontosításának jelentésével bír, ezen pontosítás által viszont a kép kuszává válik. Az ugyanis, hogy egy bizonyos éterbe való felemelkedéshez az embernek létrát nyújtanak, kissé esetenül és sután hangzik ugyan, mégsem nélkülöz értelmet. „Benne magában [ugyanazt] az álláspontot” felmutatni, amelyhez még csak ezután kellene fölemelkedni – ezzel szemben nem annyira a segítség-

¹⁴ Lukács György: *A fiatal Hegel. A dialektika és az ökonómia összefüggéseiről*, ford. Révai Gábor, Budapest: Kossuth/Akadémiai, 1976, 471., 449. Lásd még uo., 448. és pl. *Az ész trónfosztása*, Budapest: Magvető, 1978, 136., 514. sk.

¹⁵ K. Rosenkranz: *Hegels Leben*. Mit einer Nachbemerkung zum Nachdruck 1977 von O. Pöggeler. Repr. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1844. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, 205.

nyújtás jelentésével bír, mint inkább azzal, hogy az egész fölemelkedés szükségte-
lenné, fölöslegessé válik. Ez a fajta létra ilyenformán igen sajátos segítség: mi-
helyt megkapja az ember, már nem kell élnie vele, azaz nem szükséges fölkapasz-
kodnia rá, s így *mint* létrát nem is tudja használni immár. Olyasfajta segítség ez,
mely azt próbálja megmutatni: nincs itt szükség semmiféle segítségre. Ha létrát
kapok, hogy fölmászok a padlásra – ez tökéletesen értelmes dolog. De mi van
akkor, ha olyan létrát kapok (létra gyanánt olyan információt), amely azt adja tud-
tul nekem, a padlás voltaképpen ott van bennem...? Ez az információ alkalmas
összezavarni; ezek után nemigen tudom, mit kell tennem, de legalábbis az követ-
kezik, hogy a létrát zavartan leteszem.

Annak bizonygatása, hogy amit az embertől elvárnak – egy bizonyos állás-
ponthoz való felemelkedés – korántsem jelent lehetetlen, megoldhatatlan felada-
tot, hiszen úgymond az ember nagyon is rendelkezik a hozzá szükséges képessé-
gekkel, kétségkívül bátorításként hat és a feladattal való sikeres megbirkózáshoz
ezáltal lényegesen hozzásegíthet – ám mire is szolgál annak tudományos bemuta-
tása, netán bizonyítása, hogy a szóban forgó képességek az egyénben ténylegesen
jelen vannak? Ha az embernek bebizonyítják – s legyen bár a bizonyítás mégoly
szigorú –, hogy megfelelő izmai vannak az ugráshoz: vajon ezzel megtakarítják
neki az ugrást?

Anélkül, hogy kimerítettem volna e fontos hely elemzését (később még a be-
kezdés további részei bevonásával visszatérek rá), érdemes lesz a továbbhaladás
érdekében szempontot váltanunk és megállapítani: Hegel e ponton – tiszteletre-
méltó hermeneutikai nyitottsággal – valóban komoly erőfeszítéseket tesz a beszél-
getőpartner, a filozófiába bevezetendő egyén jogainak figyelembevételére. Ezeket
a jogokat bontja ki és részletezi mármost [8]. Hegel itt úgyszólván kollégái köré-
hez szól, s próbálja a bevezetendő egyén szempontjait a tudomány körei előtt
képviselni és velük elfogadtatni. [8] teljességgel az újkori filozófia (szubjektív-
individualista) szellemében fogalmaz: Hegel nem csupán a bevezetendő egyén
jogairól beszél, hanem megkísérli egyúttal e jogokat igazolni, megalapozni, plauzi-
bilissé tenni. Az egyén „[j]oga az ő abszolút önállóságán alapszik”, érvel, az egyén
önállósága, szabadsága pedig az újkori filozófia kitüntetett témája. Ezt az önálló-
ságot az egyén továbbá tudásának minden alakjában birtokolja, s erről egyidejűleg
tudomása is van („Sein Recht gründet sich auf seine absolute Selbständigkeit, die
es in jeder Gestalt seines Wissens zu besitzen weiß”); „bármilyen is a tartalom”,
azaz bármiről legyen is szó, „az egyén az abszolút forma”, „önmagának *közvetlen
bizonyossága*” (megcsendül a karteziánus motívum), ilyenformán pedig „feltétlen
lét”.

Az egyén önmaga számára „az abszolút forma”, „önmagának közvetlen bizo-
nyossága”, „feltétlen lét”; vagy egy későbbi megfogalmazás szerint „az öntudat
önmaga bizonyosságában találja valóságának elvét” [12]. Az egyénnek van szeme,
füle, érzékelőképessége; látja, amit lát, hallja, amit hall, képes tapasztalni a dolgo-
kat. Az, amit lát, az, amit hall, attól olyan, amilyen, hogy *ő* látja, *ő* hallja, *ő* érzékeli
olyannak. A dolgot láthatja pirosnak, érzékelheti édesnek. Miért piros a dolog?
Mert olyannak látom. Miért édes? Mert olyannak érzem. S erről közvetlen bizo-

nyosságom is van. Az egyén önmaga számára meghaladhatatlan határ, abszolút feltétel. Önmagától nem képes és nem is akar szabadulni. Miért is akarna? Ha megtenné, ha önmagát teljességgel föladná, akkor ezek után bármit bemesélhetne neki a tudomány. Elvesztené az egyetlen ellenőrző instanciát, amivel rendelkezik. Maradna a vakhit, vagy a pusztá autoritás alapján való elfogadás. Ilyen követelményt a tudomány mégsem támaszthat a feléje közeledő egyénnel szemben. Ha ő a dolgot pirosnak látja, de a tudomány azt mondaná, zöld – el kellene fogadnia, éppúgy, mint ha azt mondaná, fekete. Hiszen az, hogy ő hogyan érzékeli a dolgot, milyen bizonyossággal rendelkezik, nem számítana. Ám nem csak erről van szó. Az újkorban az egyén túl fajsúlyossá, túl szubsztanciálissá vált ahhoz, semmilyen ilyen igénnyel föl lehetne lépni vele szemben. A felvilágosodás pedig a maga kritikai beállítottsága folytán különösképpen mindent (hagyományt, tradíciót, tekintélyt) az ész ítélőszéke elé idéz; számára csak az áll meg a lábán, ami az ész ítélőszéke előtt igazolni tudja magát. „Korunk a kritika voltaképpeni kora – írta Kant –, a kritikáé, melynek mindenek alá kell vessék magukat. [...] őszinte tiszteletben [...] az ész csak azt részelteti, ami megáll szabad és nyilvános vizsgálódása előtt.”¹⁶

Így hát az individuum önállósága, szabadsága s reájuk alapuló joga, hogy mindenről maga akar meggyőződni, a dolgok felől maga akar személyesen bizonyosságot szerezni, megbizonyosodni, feltétlen tiszteletet érdemel, érvel Hegel mintegy a céhbeliék előtt. Az önállóságot tudásának minden alakjában birtokolja az egyén, írtam fentebb, s erről egyidejűleg tudomása is van, azaz a dolog azért piros, mert olyannak látom, éspedig önállóan látom olyannak (úgyszólván minden segítség, minden mankó nélkül). A dolgok olyanok, amilyenek, mert én (önállóan) ilyennek tapasztalom őket. Ettől az önállóságtól az egyén nem képes – és feltehetően nem is akar – szabadulni, „akár elismeri azt a tudomány, akár nem, s bármilyen is a tartalom, az egyén az abszolút forma” [8]. Ezzel a tényállással ezért helyénvaló lesz a tudománynak kellőképpen számot vetnie – érvel Hegel továbbra is mintegy a céhbeliék felé fordulva – föltéve persze, hogy a tudományba való bevezetés sikeres kíván lenni. Amennyiben ezt nem vesszük figyelembe, nem ismerjük el a bevezetendő egyén önállóságát, szabadságát, s a filozófiába való belépéskor teljes alávetést, önfeladást kívánunk (eltekintve pillanatnyilag attól, hogy ez egyáltalán lehetséges-e, s hogy az egyén kapható-e rá), úgy amit ez a procedúra végül is eredményezni fog, többé már nem igazán (a filozófiába való) *bevezetés* lesz – sokkal inkább *bevonszolás*. Hiszen bármit jelentsen is közelebbről az előbbi, mégiscsak azt implikálja, hogy akit bevezetünk, előbb-utóbb képes lesz önálló lépéseket tenni, megtanul önállóan járni, mozogni az új közegben. (Ha egy múzeumban körbevezetnek, ill. bevezetnek, akkor persze az aktív részt elsősorban a vezető vállalja, a vezetett pedig passzívan követi, a passzivitás azonban nem totális: a bevezetés eredményeképp – ha sikeres – a bevezetettnek meg kell tanulnia önállóan tájékozódnia, önmagát kiismernie, eligazodnia abban az anyagban, amelybe bevezették.)

¹⁶ *A tiszta ész kritikája*, A XI; ford. Kis János, jav. kiadás, Budapest: Atlantisz, 2004, 19.

Valamint figyelmen kívül hagyjuk, hogy végül is az egyén az, aki az első lépést megteszi – éspedig nyilván szabadon teszi meg – akkor, amikor (illetve azzal, hogy) a filozófia felé fordul. A bevezető csak akkor kezdheti meg a maga munkáját – és támaszthat alkalmasint bármifajta követelményt –, amikor a bevezetett hozzá (felé) fordul, és bevezetést kér (az „akkor–amikor” értelemszerűen annyi, mint „azután–hogya”, ill. „azt követően–hogya”).

Hegel [8]-ban adott jellemzéséből azonban egy további, hermeneutikai szempontból korántsem mellékes tanulság is következik. A filozófiába bevezetendő egyén elméje nem *tabula rasa*: nem fehér lap vagy üres viasztábla, amire a tudomány tetszés szerint azt ír, amit akar. Az egyén saját, önálló felfogóképességgel rendelkezik, már bizonyos ismeretei vannak a dolgok állásáról, éspedig annak alapján, ahogy tapasztalta, s ez annyit tesz: ahogy ő tapasztalta őket. Még azt is lehet mondani, hogy noha csak most fordul a filozófia felé, öntudatlan formában már – mint nemsokára [9]-ben látni fogjuk – bizonyos filozófiai nézetekkel, bizonyos metafizikai előfeltevésekkel is rendelkezik. A hétköznapi tudatnak bizonyos értelemben már mindig is megvan a maga sajátos metafizikája (ahogy a metafizikát különben tagadó empirizmusnak is¹⁷): az ember, mondja egy jellegzetes összefüggésben később Hegel, „született metafizikus”.¹⁸ Mielőtt a filozófia felé fordulna, az egyénnek nagyon is vannak tehát már előzetes ismeretei a dolgok állásáról – ismeretei, melyeket nem lehet egyszerűen törölni –, ítéletei, sőt elő-ítéletei: Hegel ez utóbbiakat kifejezetten védelmébe veszi, és ezzel bizonyos értelemben az előítéletek gadameri rehabilitációját is megelőlegezi.¹⁹ A most sorra kerülő bevezetés folyamán a filozófiának pedig nagyon is helyénvaló lesz számot vetnie az egyén ilyen jellegével, föltéve, hogy a bevezetést sikerrel, eredményesen szándékozik végigvinni. Fölmerül ugyanis egy súlyos nehézség, amit Hegel a rákövetkező mondatokban – elsősorban [9]-ben, [10]-ben és [12]-ben – bont ki, ám

¹⁷ Lásd pl. G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Erster Teil, *Die Wissenschaft der Logik*, § 38. Hegel, *Werke*, Theorie Werkausgabe, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970, Bd. 8, 108. sk.; magyarul *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. A logika*, ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979. 91. sk.

¹⁸ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, I, 98. §. Hegel: *Werke*, Theorie Werkausgabe, Bd. 8, 207. (= *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. A logika*, id. kiadás, 171.). Ld. még *Enzyklopädie*, II. *Die Naturphilosophie*, § 246, *Werke*, Theorie Werkausgabe, Bd. 9, 20. (= *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. II. A természetfilozófia*, ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979. 23.: „a művelt tudat metafizikája [...], az ösztönszerű gondolkodás [...]).

¹⁹ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, I, 82. §. Hegel: *Werke*, Theorie Werkausgabe, Bd. 8, 177.: „Die empirisch allgemeine Weise, vom Vernünftigen zu wissen, ist zunächst die des Vorurteils und der Voraussetzung [...]”. (= *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. A logika*, id. kiadás, 146.: „Tapasztalatilag általános módon először az előítélet és az előfeltevés alakjában tudunk az ésszerűről [...]). Gadamer: *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor. Budapest: Gondolat, 1984, 198. skk. Hegel idézett állítása azt a további gadameri tételt is anticipálni látszik, mely szerint az előítéletek „a megértés feltételei” (uo.)

mielőtt erre rátérnénk, nem árt egy eddig háttérbe szorított kérdést röviden érintenünk.

Többször esett már szó ugyanis feltételes fogalmazásban arról, hogy „amennyiben (föltéve, hogy) a bevezetés sikerre tart igényt, ezt meg ezt kell tenni”, így kézenfekvő a kérdés, vajon min is tudnánk lemérni a bevezetés eseményének, műveletének eredményes lezárulását, vajon ad-e erre nézve Hegel valamilyen támpontot. Itt vissza kell térnünk [6]-hoz, amely idáig csupán érintőlegesen, [2] megerősített–nyomatékosított formájaként került az értelmezés látókörébe: „A tudomány a maga részéről azt követeli az öntudattól, hogy előbb ebbe az éterbe emelkedjék, hogy a tudománnyal és a tudományban élhessen és éljen.” A mondat záró része körvonalazza mármost a bevezetés eredményes lezárulását. Eszerint amennyiben e folyamat sikerrel zárul, eredménye az, hogy az öntudat, azaz az egyelőre még tudományon kívüli, természetes tudat képes lesz „a tudománnyal és a tudományban élni”. A „tudománnyal élni” először természetesen az azt juttatja eszünkbe: az ember nem csupán kenyérral él (hanem bizonyos értelemben tudománnyal is). Bárhogyan legyen is, erősen retorizált, túltelített, súlyos, emfatikus kifejezéssel van dolgunk: sokatmondó, pontosabban sokat sejtető, még ha jelentését kézzelfoghatóbbá tenni korántsem tűnik egyszerűnek. Vajon mit jelent közelebről az: „a tudománnyal és a tudományban élni”? Vajon azt, hogy a tudományba (sikeresen) bevezetett egyén képes lesz filozófiai szövegeket elemezni, kiismerni magát a filozófia történetében és eligazodni a filozófiai diszciplínák között; filozófiai elméleteket rekonstruálni és fogalmi nehézségeikre rámutatni; filozófiai problémákat észlelni és megoldásukhoz javaslatokat előterjeszteni, egyszóval egyfajta filozófiai szakértelemre, jártasságra és műveltségre szert tenni – miként e kérdést (illetve a filozófiába való sikeres bevezetést) manapság többé-kevésbé alighanem ebben az irányban hajlanánk többségünkben megválaszolni? Amennyiben ez a válasz kíséret csak „a tudománnyal élni”-re vonatkozik, „a tudományban élni”-vel kapcsolatban esetleg hozzáfűzhetnénk még kiegészítés gyanánt: e tevékenység-képességet minél gyakrabban és minél hosszabb időn keresztül kifejteni, gyakorlására minél több időt fordítani. (Aki például filozófiai konferencián vesz részt – mint mi most itt ezen a konferencián –, arról ebben az értelemben elmondhatnánk, hogy „a tudományban él”?) – Hegel szövege nemigen ad itt támpontot, ám aligha tévedünk, ha úgy véljük: Hegel ezzel a fajta válasszal aligha lett volna elégedett.

A filozófiába való bevezetés, a „tisztá önmegismerés az abszolút másletben” [1] éterébe való felemelkedés Hegel számára aligha filozófiai készségek vagy ügyességek kialakítására avagy doxográfiai–történeti ismeretek szerzésére s a körükben való eligazodásra vonatkozott: nagyon is a *hegeli* filozófiába való bevezetés, a *hegeli* filozófia éterébe való felemelkedés jelentésével bírt. A kérdés itt a hegeli filozófia önmegértésére, vagy legalábbis annak némely vonására vonatkozik. Az önmegértés ugyanis bizonyos értelemben megszabja a bevezetés stratégiáját: az, hogy miképp értjük azt, amibe be akarunk vezetni, nyilván meghatározza azt, miképp végezzük a bevezetést, a cél fogalmi artikulációja előrajzolja a hozzá veze-

tő utat; a bevezetés pedig – Heidegger idézett szavai szerint – dönt minden elkövetkező dolog felől.

Ahhoz, hogy a „tudományban élni”-hez kicsit közelebb kerüljünk, talán nem lesz haszontalan, ha némi kitérő gyanánt valamelyest a kor- és pályatársak szóhasználatában, illetve Hegel egyéb írásaiban tallózunk. Hegel és Schelling ifjúkori levelezésében található egy ebben a tekintetben fontos hely. Schelling egy Hegelhez írott 1795-ös levelében az olvasható: „Jelenleg teljességgel a filozófiában élek; teljesen bele vagyok merülve. [Ich lebe und webe gegenwärtig in der Philosophie]”.²⁰ A „leben und weben” régies, költői-emelkedett kifejezés: a levél kontextusával együtt alkalmas lehet Hegel későbbi szóhasználatának megvilágítására. Az élet (emfatikus) fogalma azután ismeretes módon a fiatal Hegel frankfurti korszakának középponti témája. A frankfurti korszakban Hegel számára még a vallás áll a legmagasabban, a filozófia mint reflexióval, azzal kettősséggel terhelt gondolkodás, nem képes az abszolútumhoz való megfelelő (nem annyira hozzáférést, mint) felemelkedést lehetővé tenni. Nem jelentőség nélkül való, hogy a vallást Hegel épp az élet fogalmával írja körül. „Az embernek ez a *felemelkedése*, nem a végestől a végtelenhez [...], hanem a véges *élettől* a végtelen *élethez*; ez a vallás”. „A végesnek a végtelenhez való *felemelkedése* [...] a véges *életnek* a végtelen *élethez* való *felemelkedéseként*, vallásként [...] jellemezhető”.²¹ Az életfogalom kitüntetett szerepe mellett nem kevésbé szembetűnő, hogy ami később a jénai *Fenomenológiájában* „felemelkedés”, az már Frankfurtban is pontosan e szóval kerül jellemzésre. Ott: a hétköznapi tudatnak a filozófiába való bevezetéseként a filozófia éterébe-elemébe való *felemelkedés*, itt: a hétköznapi életből, a véges életből a végtelen életbe, a vallásba való *felemelkedés*.²² A vallás szerepét a jénai korszakban átveszi a (dialektikaként, a fogalom önmozgásaként értett) filozófia, ezáltal válik Hegel sajátlagos értelemben vett filozófussá. Ezzel mindazonáltal nem hagyja mögött a vallást, sokkal inkább fordítva: azokat az elvárásokat, igényeket, melyeket a frankfurti korszakkal bezárólag a vallással szemben támasztott, s melyek teljesítésére a filozófiát alkalmatlannak tartotta, a filozófia egy megváltozott – dialektikát, logikát és metafizikát egymással összeolvasztó, egyesítő – fogalmának (és egy neki megfelelő abszolútumfelfogásnak) a háttére előtt filozófiailag immár teljesíthetőnek véli. Az élet frankfurti fogalma így a szellemnek, illetve a (logika–metafizika egységeként elgondolt) dialektikának, mint a szellem önmozgásának fogalmába megy át, ilyen-

²⁰ „Levelek Hegeltől – Levelek Hegelhez. Válogatás Hegel levelezéséből”, ford. Nyizsnyánszki Ferenc, *Magyar Filozófiai Szemle* XXXII, 1988/1–2, 123–185. old., itt 124. *Briefe von und an Hegel*, Bd. I, sajtó alá rendezte J. Hoffmeister, Hamburg: Meiner 1952, ³1969, 14. – A „leben und weben” idiomatikus kifejezések között található egyebek mellett: *alles, was lebt und webt* = minden, ami él és mozog, *es lebt und webt alles an ihm* = izeg-mozog, csupa elevenység. Láthatóan az élet emfatikus–felfokozott formájáról van szó. A Duden szerint *leben und weben* (geh.) = sich regen, in Bewegung sein.

²¹ Hegel: „Rendszertörődék”, in: *Ifjúkori írások. Válogatás*, ford. Révai Gábor, Budapest: Gondolat 1982, 139., 141. (Kiemelés F.M.I.)

²² „Erhebung” (*Werke*, Theorie Werkausgabe, Bd 1, 421.) ill. „sich erhoben habe” [6].

formán önmaga a háttérbe szorul, elhalványodik, ám születési helyét nem fedi teljességgel el. E tényállást jó szemmel látta meg a fiatal Marx – éspedig annak ellenére, hogy nem álltak rendelkezésére Hegelnek a Hermann Nohl által csupán a XX. század elején kiadott fiatalkori írásai, így egyebek mellett a frankfurti rendszertörődék sem –, s vezethette be avagy írhatta vissza a *Fenomenológiáról* szóló értelmezésében – melyet egyébként a hegeli filozófia „születési helyének és titkának” nevezett – az élet fogalmát a hegeli filozófia fogalmi szövetébe. „Ez a mozgás [ti. az önlétrehozás, öntárgyiasítás mozgása] a maga elvont formájában mint dialektika ennél fogva az igazán emberi életként érvényes, és mert mégis elvonatkoztatása, elidegenülése az emberi életnek, azért isteni folyamatként érvényes, ennél fogva az ember isteni folyamatának [...]”.²³

Amennyiben e szükségképpen vázlatos fogalmi tallózás leletei elfogadhatóak, elmondhatjuk: [6]-nak „a tudománnyal és a tudományban élni” kifejezésében az élet fogalma a lehető legemfatikusabban értendő. Olyan – abszolút – életként, mely vallási terminusokban a végességtől való megváltás fogalmával írható le.²⁴

²³ K. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Budapest: Kossuth, 1962, 114. (Kiem. az eredetiben.) Lásd K. Marx: *Ökonomisch-philosophisch Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in K. Marx – F. Engels, *Werke*, Ergänzungsband: *Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844*, Erster Teil, Berlin: Dietz Verlag, 1981, 584.: „Diese Bewegung in ihrer abstrakten Form als Dialektik gilt daher als das *wahrhaft menschliche Leben*, und weil es doch eine Abstraktion, eine Entfremdung des menschlichen Lebens ist, gilt es als *göttlicher Prozeß*, aber als göttlicher Prozeß des Menschen – ein Prozeß, den sein von ihm unterschiednes abstraktes, reines, absolutes Wesen selbst durchmacht.”

²⁴ A kifejezés megtalálható például Heidegger Hegel *Fenomenológiájáról* tartott előadásaiban. Lásd M. Heidegger: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Gesamtausgabe*, Bd. 32, sajtó alá rendezte I. Görland. Frankfurt am Main: Klostermann, 1980, 107.: „Die Absolvanz des Geistes aus dem Relativen ist in sich eine Überwindung der Entzweiung und Zerrissenheit des Bewußtseins in seine eigenen Einseitigkeiten. Die Absolvanz als solche Überwindung ist daher gleichsam *Erlösung* aus der Zerrissenheit. Das Absolute wird als Absolvanz Absolution.” („A szellemnek a relatívtól való eloldódása önmagában már a tudat megkettőződésének és meghasonlottságának meghaladását jelenti. Az eloldódás mint egy effajta meghaladás ezért úgyszólván a meghasonlottságtól való *megváltás/kiszabadítás*. Az abszolútum mint abszolvenca, eloldódás – feloldozássá válik” [kiemelés F.M.I.]). Lásd még uo., 110., ahol Hegel jénai előadásaiból Heidegger a következő helyet idézi: „Dies ist allein die wahrhafte Natur des Endlichen, daß es unendlich ist, in seinem Sein sich aufhebt. Das Bestimmte hat als solches kein anderes Wesen als diese absolute Unruhe, nicht zu sein, was es ist” („A véges igazi természete abban áll, hogy ő végtelen, azaz a maga létében [értsd: végességében – F.M.I.] megszünteti önmagát. A meghatározottnak mint olyannak nincs más lényege, mint ez az abszolút nyugalanság, melynek értelmében ő nem az, ami”. – A „megváltás”-kifejezéssel természetesen összefüggésbe hozható a megbékélés–kiengesztelésnek [*Versöhnung*] az egész hegeli filozófiát átható teológiai problémaköre. A *Versöhnung* etimológiájához és jelentésdimenzióihoz lásd például Michael O. Hardimon: *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, különösen 85. skk. Lásd még ehhez a szövegben következő idézeteket. A *Versöhnung* problémakörét a rendszer különböző részeiben részletesen és behatóan elemzi és rekonstruálja Rózsa Erzsébet *Versöhnung und System. Zu Grundmotiven zu Hegels praktischer*

Ha ez így van, akkor viszont a filozófiába való bevezetés tétje Hegel számára hihetetlenül nagy. Nagyobb már nem is lehetne. Nem egyéb és nem csekélyebb dolog múlik rajta, mint az individuumnak a maga véges korlátaitól való megsza- badítása s az örök, isteni életbe való felemelése. Frankfurtban a vallásra, Jénától kezdve a filozófiára hárul e feladat teljesítése. Ám – szisztematikus funkcióját tekintve – *ugyanarról* a feladatról van szó. Nem véletlenül fogalmaz úgy Hegel később a *Logikában*: „a filozófia idealizmusa abban áll, hogy a végest nem ismeri el igazi létezőnek”. Hegel nézőpontjából filozófia és idealizmus ilyenformán nem szakítható el egymástól: egy filozófia *vagy* idealizmus *vagy* nem filozófia. Mint írja: „Minden filozófia lényegileg idealizmus, vagy legalábbis elve az idealizmus, s azu- tán csak az a kérdés, mennyiben vitte valóban keresztül ezt a az elvet”.²⁵ Ezen előzetes filozófia-értés háttére előtt: a filozófia által önmagának kiutalt ezen fel- adatnak – a filozófia ezen önértelmezésének – a háttére előtt mármost valóban konzisztensen állítható: „Az olyan filozófia, amely a véges létnek mint olyannak igazi, végső, abszolút létet tulajdonítana, nem érdemelné meg a filozófia nevet.” *Ebbe* a filozófiába – az illetéknéppen értett filozófiába – való bevezetésről van tehát szó, *benne* és *vele* élni pedig ilyenformán annyi, mint a véges életből a végtelen életbe emelkedni, végtelen életet élni.

E közbeiktatott elemzés, amennyiben megállja a helyét, közelebbről körvona- lazhatta azt, mit is jelent a filozófiába való bevezetés eredményes végbevitel, mi e vállalkozás tétje, így most rátérünk annak a nehézségnek a kifejtésére, amely ez előtt a vállalkozás előtt tornyosul, s amelyet Hegel elsősorban [9]-ben, [10]-ben és [12]-ben bont ki.

Érdemes ott fölvennünk a fonalat, ahol arról esett szó, hogy a filozófiába bevezetendő individuum nem *tabula rasa*: különböző ismeretei vannak, sőt, mint utaltam rá, lappangó filozófiai nézetei is, egyfajta hallgatólagos metafizikai beállí- tottsága, amely épp a hétköznapi tudat avagy a hétköznapi józan ész beállítottsá- gának nevezhető, illetve vele esik egybe. Ha a tudománynak van „álláspontja”, melyhez kész létrát nyújtani a hétköznapi tudat számára (azáltal, hogy – mint már tudjuk – ezt az álláspontot „benne magában mutatja fel neki” [7]), úgy fordítva, a hétköznapi tudatnak – amennyiben nem a null-pontról indul, azaz nem *tabula rasa* – hasonlóképpen megvan a maga „álláspontja” (mint kiindulópont), éspedig az,

Philosophie című monográfiájában (München: Fink Verlag, 2005). A véges önmegszünteté- se természetesen a filozófiába való sikeres belépés megtörténtének/végbevételének kontingenciáján múlik. Amit Hegel a véges önmegszüntetéséről és az igazi végtelenről ír, már feltételezi a filozófiába való sikeres belépés megtörténtét (ám – éppen ezért – nem uralja). Lásd ehhez még a tanulmány vége felé, a 41. jegyzettől kezdődően fölhozott meg- gondolásokat.

²⁵ Hegel: *A logika tudománya*, ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai, 1979, 128. A következő idézetek: uo.

„hogy tud tárgyi dolgokról ellentétben önmagával, és önmagáról ellentétben tárgyi dolgokkal” [9].²⁶

A hétköznapi tudat spontán metafizikájának álláspontjáról van itt szó. Eszerint itt vagyok én, ott vannak (velem szemben) a dolgok, továbbá én – én vagyok, a dolgok pedig a dolgok. A kettő egymástól jól meg van különböztetve, egymással nem esik egybe. Önmagamról tudni és dolgokról tudni: egymástól élesen elválnak. Amikor önmagamról tudok, akkor nem a dolgokról tudok, amikor meg a dolgokról tudok, nem magamról tudok. Önmagamra vonatkozó ismereteim és a dolgokra vonatkozó ismereteim különböznek, egyiknek a változása nem érinti a másikat. Ha a dolgokról való tudásom megváltozik, ez legkevesbé sem érinti az önmagamról való tudásomat, és fordítva. A (hétköznapi) tudatnak ez az álláspontja mármost „a tudomány számára a más” [9] – más, mint az ő álláspontja, sőt ellentétes vele. Hogy miben áll a tudomány álláspontja, azt Hegel itt kifejezetten nem fogalmazza meg – kikövetkeztethetően ennek az ellentétében –, ám korábban szó esett már róla, és pedig „a tiszta önmegismerés az abszolút más létben” formában [1] – amivel az egész bekezdés voltaképpen indított –, mint ami az az „éter”, amely „a tudománynak alapja és talaja”, illetve „a filozófia kezdetének ama előfeltevése vagy követelménye, [...] hogy a tudat ebben az *elemben* legyen” [2]. Ezen a ponton lenne alkalmunk visszatérni e szintagma bővebb értelmezésére, ám terjedelmi okok miatt itt csak egyetlen értelemirányt próbálok körvonalazni.

„A tiszta önmegismerés az abszolút más létben” kifejezés jelen összefüggésben kínáló értelmezése úgy hangzik: ha a hétköznapi tudat szerint amikor önmagamról tudok, akkor nem a dolgokról tudok, és fordítva, úgy ezzel szemben a tudomány szerint amikor valami mást ismerek meg, illetve más létben vagyok (tudni Kant óta annyi, mint más létben lenni, önmagamon kívül kerülni), akkor egyúttal önmagamot is megismerem. A megismerésben alany és tárgy összekapcsolódik. A tárgy minden megismerése önmagam megismerése is, és fordítva. Hegel megfogalmazása – lehántva az abszolútumfilozófiai jelleget (minden megismerés: önmegismerés; az abszolútum alanya is, tárgya is a megismerésnek, a más létben is önmegismerés megy végbe, s a szubjektum a más létben is önmagánál

²⁶ [9] grammatikailag-szintaktikailag bonyolult, többszörös mellé- és alárendelésekkel tűzdelt összetett mondat, így nem lesz haszontalan idéznünk az eredetét: „Wenn der Standpunkt des Bewußtseins, von gegenständlichen Dingen im Gegensatze gegen sich selbst und von sich selbst im Gegensatze gegen sie zu wissen, der Wissenschaft als das Andere – das, worin es sich bei sich selbst weiß, vielmehr als der Verlust des Geistes – gilt, so ist ihm dagegen das Element der Wissenschaft eine jenseitige Ferne, worin es nicht mehr sich selbst besitzt.” Egy bővítő-epikáló fordítás a következő lehetne. „Ha a tudatnak amaz álláspontja, hogy tud tárgyi dolgokról ellentétben önmagával, és önmagáról ellentétben tárgyi dolgokkal, a tudomány számára a másnak számít – az pedig, amiben a tudat önmagánál tudja magát, inkább a szellem veszteségének –, akkor a tudat számára ezzel szemben a tudomány eleme valamely másvilági messzeség, amelyben a tudat már nincs önmagának birtokában.”

van) – *mutatis mutandis* analógiákat mutat e ponton a hermeneutika „minden megértés – önmegértés” tételével.²⁷

Ha a hétköznapi tudat álláspontja „a tudomány számára a más” [9], akkor a hétköznapi tudat számára a tudomány álláspontja nem kevésbé a más, az idegen. Az ő számára a tudomány, mint Hegel plasztikusan fogalmaz, „másvilági messzeség” [9], úgyhogy kettős, kölcsönös szembenálláshoz jutunk el: „E két rész mindegyike a másikat az igazság fonákjának látja.” [10] „Bármilyen is a tudomány magánvalósága szerint, a közvetlen öntudathoz viszonyítva valami fonáknak mutatkozik vele szemben”, az öntudat számára a tudomány „a nem-valóság formáját viseli” [12]. Mindkettő a másikat önmaga fonákjának s egyúttal az igazság fonákjának is látja.

Adódik azonban ebben az összefüggésben egy további hermeneutikai jellegű megfontolás is, s ez igazán az, ami Hegel számára döntő jelentőségű a filozófiába (filozófiájába) való belépés, bevezetés (sikeres végbevitel) szempontjából. Ha egyszer úgy áll a dolog, hogy a hétköznapi tudat (álláspontja) számára itt vagyok én, ott vannak (velem szemben) a dolgok, és én – én vagyok, a dolgok pedig a dolgok, s az egyik nem a másik, a másik meg nem az egyik, akkor arra kell itt rádőbbedni, hogy a hétköznapi tudat számára a filozófia is éppenséggel e mások egyike, éppenhogy „másvilági messzeség”. Ha a hétköznapi tudat makacsul kitart ezen álláspontja mellett, és a filozófia felé való fordulásakor, a filozófiába való belépésekor nem hajlandó feladni azt, más szóval, ha nem hajlandó legalábbis a lehetőség szintjén mérlegelni, hogy most, amikor e másikhoz közeledik, e másletbe lép, akkor esetleg épp önmagát ismeri meg, önmegismerés (vagy egyáltalán csak lényeges, releváns tudás) birtokába juthat –, akkor a filozófiával való termékeny találkozása eleve ki van zárva. Azt kellene itt megértetni vele, hogy saját álláspontja melletti makacs kitartása, önmagához (önmaga naív metafizikájához) való vak ragaszkodása épp a dolog útjában áll, hogy oly módon fordul a filozófiához, oly módon közeledik felé, hogy minden feléje tett lépéssel ugyanakkor egy lépést tesz hátra vagy oldalra is, abból a célból, hogy kitérjen vagy meghátráljon előle. A filozófia felé fordulása ilyenformán felemás marad, közeledés és távolodás, felé fordulás és előle való kitérés egyszerre.²⁸ E felemás fordulat eredménye

²⁷ A megértés [...] mindig egyúttal valamilyen kiszélesített és elmélyített önmegértés elérése is" (H.-G. Gadamer: „Hermeneutik als praktische Philosophie”, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, hrsg. M. Riedel, Freiburg i. Br.: Rombach, 1972, 1. köt., 343.). Ld. még *Igazság és módszer*, id. kiadás, 188. (= *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 265.) uő, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 130.: „Alles Verstehen ist am Ende Sichverstehen, aber nicht in der Weise eines vorgängigen oder schließlich erreichten Selbstbesitzes”. Az idézet vége jól jelzi a Hegeltől való különbséget, akinél az önmegismerés egyúttal „Selbstbesitz”, önbirtoklás is.

²⁸ *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. A logika*, 19. §., id. kiadás, 57.: „Az igazság megismerésével továbbá szemben áll a félénység is. A tunya szellemnek könnyen eszébe jut azt mondani: nem úgy gondoltam, hogy komolyan vegyem a bölcselkedést. Hallgatunk ugyan logikát, de ez csak hagyjon bennünket úgy, ahogy vagyunk.” Hermeneutikailag tekintve, amit megértünk, az egyúttal megérint bennünket, a megértett dolog érintettjévé leszünk, benne és általa mássá válunk. A lényeg éppen az, hogy a filozófia *ne* hagy-

azután az, hogy az egyén nem lesz képes a tudományt hasznosítani: „vele és benne élni” [6].

A filozófiába való belépés előfeltétele, mondja Hegel, e hétköznapi álláspont, beállítódás feladása, annak a nézetnek az elvetése, mely szerint a filozófia „másvilági messzeség”, és annak magunkévá tétele, hogy ami itt végbemegy, nem más, mint „a tiszta önmegismerés az abszolút más létben”. Ha kicsit közelebről belegondolunk, ugyanaz a paradoxon körvonalazódik itt kezdetben, mint amit később a létra esetében láttunk. A filozófiába való belépésnek, „a filozófia kezdetének” [2] előfeltételéről beszél itt Hegel: ha teljesül, indulhat a bevezetés, illetve a filozófia. Közelebbi szemügyrevételkor azonban úgy áll a dolog, hogy – lévén a hegeli filozófia középponti tételéről szó –, ha e feltétel teljesül, akkor a bevezetés (avagy a filozófia) már egyúttal (sikerrel) le is zárult. Miként a létra olyképpen nyújt segítséget, hogy ez utóbbit fölöslegesként mutatja fel, úgy a filozófiába való bevezetés, belépés előfeltételének teljesítése fölöslegessé teszi az egész bevezetést (avagy a filozófia kifejtését). A filozófia az öntudattól egy előzetes követelmény teljesítését kéri. Ha az öntudat nem teljesíti e követelményt, akkor nem tud belépni a filozófiába, zárva marad számára filozófia birodalma. Ha viszont teljesíti, akkor voltképpen már mindent teljesített, az egész hegeli filozófiát elfogadta. A birodalom kapuja úgyszólván megnyílt és befogadta őt, ám furcsamód úgy, hogy egyúttal be is zárult mögötte: e birodalomból aligha van immár kilépés.²⁹

Az elemzett szövegben teljességgel egyedülálló helyet foglal el [11], mely mindazonáltal mintegy közbevetésképp hangzik el. – Idáig mindig arról volt szó, hogy a hétköznapi tudatnak a filozófia szempontjából mit kell teljesítenie ahhoz, hogy belépjen a filozófiába, illetve hogy a filozófia e célból tud-e segítséget nyújtani neki – s ha igen, milyet –, illetve hogy a hétköznapi tudat a filozófia felé közeledvén, ez utóbbit – saját álláspontja felől – milyennek látja. Eközben hallgatólagosan valami mindig mintegy csupán előfeltételezve maradt. [2] szerint „A filozófia kezdete azt az előfeltevést vagy követelményt állítja fel, hogy a tudat ebben az *elemben* legyen.” Föltehető azonban a kérdés: mégis, milyen alapon állítja fel a filozófia (kezdete) ezt az előfeltevést? Milyen jogon fogalmaz meg követelményeket a (bevezetendő) tudattal szemben? A válasz csak az lehet: azon az alapon, hogy a hétköznapi tudat feléje fordult, mintegy bebocsátást kért a filozófiába. Az első lépést mindenképpen a tudat tette meg. Ha a tudat nem kér bebocsátást, a filozófia értelemszerűen nem fogalmazhat meg követelményeket sem vele szem-

jon bennünket úgy, ahogy vagyunk. Ha a filozófiához közeledvén nem tanúsítunk a priori készséget arra, hogy alkalmasint minket is érintő igazságigényét egyáltalán csak mérlegelés tárgyává is tegyük, akkor a közeledés közben állandó distanciálódást hajtunk végre – a filozófiával való érdemi találkozó nem jöhet létre.

²⁹ Lásd ehhez R. Haym: *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin: Verlag von Rudolph Gaertner, 1857, 256.: „Amikor a Fönelvétel küszöbén átlépünk, ezzel az első lépéssel bezárul e rendszer mágikus köre” [„Mit dem ersten Schritt über die Schwelle der Phänomenologie schließt sich der Zauberkreis dieses Systems”]

ben. A követelmények felállítása ilyenformán reakció, válasz. „A filozófia kezdete” tehát nem abszolút kezdet. E kezdet előtt *van* valami, valami *történt* már – egyfajta történés már lezajlott –: valami, ami a filozófia kezdetét megelőzi és lehetővé teszi. Valami, ami abszolút értelemben előtte jár mindenfajta követelmény felállításának és teljesítésének. Az történt, hogy a természetes tudat úgy döntött: „közvetlenül rábízta magát a tudományra” [11]. Vajon olyan magától értetődő ez?

Hegel érdeme, hogy ebbe a filozófiaelőttes homályba benyomult, hogy egyáltalán érzékelt az, s megpróbált valamiképpen belévilágítani. Leírása meghökkentő, kifejezései bizarrak, kiélezettek-sarkítottak („vonzóerő”, „fején járjon”, „kényszer”, „váratlan”, „erőszak”), ez pedig véleményem szerint a szöveg javára szól – a tényállás jellegét tekintve másmilyenek nem is nagyon lehetnek. A nehézségek, megoldatlanságok, a közvetítés nélküli ugrások és fordulatok minden szépítés nélkül, kendőzetlenül mondatnak ki. A hegeli dialektika mindent mindennel való „közvetítésre”, „levezetésre” irányuló, „összebékítő” avagy „megbékítő” jellegétől e leírás távolabb már nem is állhat. (Miótán a levezethetetlen, megmagyarázhatatlan ugrás megtörtént, azután persze már átléphetünk a dialektika szisztematikus alapossgal hömpölygő lassú, nyugodt medrébe, levezetéseinek időnként álmosító folyamába-láncolataiba.)

A filozófia felé fordulás mármost [11] szerint a természetes tudat „olyan kísérlet[é], amelyet nem tudva, milyen vonzóerő hatása alatt [...] tesz”, és pedig abból a célból, „hogy ő is egyszer a fején járjon”. „Nem tudva, milyen vonzóerő hatása alatt”: nyílt bevallása ez annak, hogy a filozófia felé való fordulásra nincs igazán *filozófiai* magyarázat, a természetes tudatnak a filozófia felé fordulásáról *filozófiailag* végül is lehetetlen számot adni, vagy ami ugyanaz, e váltás, a természetes tudatnak a filozófia felé történő fordulata filozófiailag csupán bizarr, meghökkentő, szokatlan terminusokban írható le. – Valóban nem tudni, milyen „vonzóerő” működik itt, hiszen a filozófia (a tudomány) a hétköznapi tudat számára végül is „másvilági messzeség”, olyan közeg, melyben „a tudat már nincs önmagának birtokában” [9]. Miért akar a tudat akkor ebbe a „másvilági messzeségbe” kerülni, oda, ahol „már nincs önmagának birtokában”, ahol elveszíti önmagát? Miért veti alá magát olyan „kényszernek”, olyan „erőszaknak”, amely „szükségtelennek látszik”, sőt amelyet nem is más követ el vele szemben, hanem neki magának kell elkövetnie önmaga ellen? – Tovább növeli a helyzet bizarrságát a „feje tetején járás” kísérletének sürgetése. E metaforával kapcsolatban – mely később „a Hegelnél a dialektika a feje tetején áll, a feladat az, hogy a talpára állítsuk” formában vált nevezetessé és számos reformkísérletnek adott életet³⁰ – itt csak két (egymással lazán összefüggő) értelmezési irány felvillantására szorítkozom.

A hegeli rendszer fenomenológiai kezdete azt a filozófáló szubjektumot érinti, írja Rosenkranz, akinek, „mint Hegel tréfálkozva mondja [scherzhaft sagt], a feje

³⁰ Lásd pl. K. Marx: *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata*, I. köt., Budapest: Kossuth, 1967, 20.: „A dialektika Hegelnél a feje tetején áll. Talpára kell állítani, hogy a misztikus burokban felfedezzük a racionális magvat” (Utószó a II. kiadáshoz, 1873.).

tetejére kell állnia”.³¹ Véleményem szerint azonban korántsincs tréfáról szó: Hegelt (illetve az általa használt metaforát) illik nagyon is komolyan, azaz szó szerint érteni. A fiatal Lukács is így gondolta ezt. Babitscsal folytatott vitájában egyetértőleg idézte a fiatal Hegel ama megállapítását, mely szerint a filozófia „a megfordított világ” [verkehrte Welt]³² – s ez a gondolat tér vissza a *Fenomenológia* elemzett helyén is abban a megfogalmazásban, mely szerint a tudomány „a közvetlen öntudathoz viszonyítva valami fonáknak [ein Verkehrtes] mutatkozik vele szemben” [12]. Lukács ezután még kommentárként hozzáfűzte: „a filozófiai gondolkodás [...] nem kiépítése a közönséges gondolkodásnak, hanem [...] annak áttörése, valami attól minőségében különböző, valami ’természetellenes’”.³³ „E szokatlan helyzet elfoglalása”, folytathatjuk az argumentációt minden további nélkül a *Fenomenológia* idézett gondolatmenetének szavaival, számára bizony valóságos „kényszer”. Hiszen valóban, mint Hegel írja, itt végső fokon egy „szokatlan helyzet elfoglalásáról és a benne való mozgásról” van szó, s ahhoz képest, hogy a hétköznapi életben a lábunkon járunk, a „fejünkre állni” s ebben a pozícióban mozogni valóban szokatlan dolog. Ám nem szokatlanabb – s a metafora ereje ebben rejlik –, mint a „lábunkon jární” hétköznapi tevékenységével–életmódjával együtt járó metafizikai állásontról, a hétköznapi tudat metafizikájáról – mely szerint itt vagyok én, ott vannak a dolgok, s az egyik éppoly kevésbé a másik, mint a másik az egyik, hogy tehát a hétköznapi tudat „tud tárgyi dolgokról ellentétben önmagával, és önmagáról ellentétben tárgyi dolgokkal” [9] – átváltani a tudomány megkövetelte ama közegbe, elembe vagy éterbe, melyet „a tiszta önmegismerés az abszolút másletben” elve hat át. Ez utóbbi közeg a hétköznapi tudat számára legalább annyira idegen, megfordított–fonák [10], [12], mint az a kísérlet, hogy „a fejünk tetején járjunk”. A filozófiába (mint abszolút idealizmusba) belépni innen szemlélve a hétköznapi tudat felől valóban találóan jellemezhető azzal a pozícióváltoztatással, amelyet a „talpunkról a fejünkre állni” metafora fejez ki.³⁴ A *Fenomenológia* menete azon alapul, hogy újra és újra kiderül: az, amit a (velem szembe-

³¹ K. Rosenkranz: *Hegels Leben*, id. kiadás, 206.

³² „Die Philosophie ist ihrer Natur nach etwas Esoterisches, für sich weder für den Pöbel gemacht noch einer Zubereitung für den Pöbel fähig; sie ist nur dadurch Philosophie, daß sie dem Verstande und damit noch mehr dem gesunden Menschenverstande, worunter man die lokale und temporäre Beschränktheit eines Geschlechts der Menschen versteht, gerade entgegengesetzt ist; im Verhältnis zu diesem ist an und für sich die Welt der Philosophie eine verkehrte Welt.” (Hegel: *Werke*, Theorie Werkausgabe, Bd. 2, 182.). A meghatározás, mely szerint a filozófia a „verkehrte Welt” tudománya, Heideggernél is fölbukkann (ld. Gesamtausgabe, Bd. 24, 75.). Lásd még GA Bd. 29/30, 34.

³³ Lukács György: *Ifjúkori művek*, szerk. Tímár Árpád, Budapest, Magvető, 1977, 573. sk.

³⁴ Ennek egy sajátos további értelmezési lehetőségét említi Hermann Glockner, aki úgy érvel, hogy a „lábunkon jární” annyi, mint „két lábon jární”, s a „két lábon járás” dualizmusából kellene most a „fejünkre állás” monizmusára áthelyeződni. Lásd H. Glockner: *Hegel I–II*, 1929., 1940. (= Hegel: *Jubiläumsausgabe*, Bde XXI–XXII), Band 2: *Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie*, Stuttgart – Bad Cannstatt: Fromann – Holzboog, 1968, 445. sk.

nálló) dolognak véltem, nem maga a dolog, hanem a dologra vonatkozó tudásom volt, ennél fogva pedig a tudat új alakja jön létre.

Lehetséges azonban hozzávetőleg ugyanebben az értelmezési irányban egy szűkebb, specifikusabb jelentés körvonalait is fölrajzolni. Kiindulópontul szolgálhat e célból a Történelemfilozófia következő jellegzetes helye: „Amióta a Nap az égbolton áll és a bolygók körülötte keringenek, nem lehetett látni, hogy az ember a fejére, azaz a gondolatára áll, és eszerint építi fel a valóságot”.³⁵ „Fejünkre állni” innen tekintve annyit tesz: saját fejünkkel gondolkodni s – esetleg még – a valóságot ennek megfelelően berendezni. Az idealizmus eszerint már csak azért is annyi, mint a „fejünkre állni”, mivel a valóság gondolkodás általi megragadásáról van benne szó, sőt – logika és metafizika egyesítése révén – magának a valóság ontológiai lényegének gondolkodásként, az önmagát megragadó fogalomként való felfogásáról. Történelmi értelemben pedig – mivel az idézet a francia forradalomról szóló fejezetben hangzik el – az újkor, a felvilágosodás és persze a francia forradalom jellemezhető akként a korszakként, amikor az ember igyekezett a „fejére állni”. Érdekes itt egy utalás erejéig emlékeztetni arra, hogy Kant számára a felvilágosodás döntő pontokon épp a „Selbstdenken”-t jelentette;³⁶ ez utóbbit értelmezi most Hegel tovább abban az értelemben, hogy az ember a kiskorúságból kilábalva önállóan a saját lábára, jobban mondva: *fejére* áll.

Szokatlanak mármost ez a tevékenység is szokatlan – nem véletlenül fogalmaz úgy Hegel: „amióta a Nap az égbolton áll és a bolygók körülötte keringenek, nem lehetett [ilyesmit] látni” –, és az előbbi értelmezési iránnyal ennyiben laza összefüggés állapítható meg. Hiszen „a saját fejünkkel való gondolkodás” nem kevésbé radikális átállítódás, mint a hétköznapi tudat metafizikai álláspontjáról az idealista azonosságfilozófia éterébe való felemelkedés–áthelyezkedés. Ha a Történelemfilozófia idézett helye felől próbáljuk a *Fenomenológia* szóban forgó mondatát értelmezni, akkor a következő interpretáció adódik. A természetes tudat ama kísérlete, „amelyet [...] azért tesz, hogy ő is egyszer a fején járjon” [11], kísérletként fogható fel a felnőtté válásra, arra, hogy az egyén egyszer végre a saját fejével kezdjen gondolkodni, s esetleg eszerint próbáljon élni is. A hétköznapi tudat ren-

³⁵ G.W.F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979, 736. (Ld. Hegel: *Werke*, Theorie Werkausgabe, Bd. 12, 529.: „Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, d.i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut.”)

³⁶ „*Selbstdenken* heißt den obersten Proberstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die *Aufklärung*” (Kant: „Was heißt: sich im Denken orientieren?”, Kant: *Werkausgabe* 5. köt., 283.). Magyarul lásd Kant: „Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?”, Kant: *A vallás a pusztja és határain belül és más írások*, ford. Vidrányi Katalin, Budapest: Gondolat, 1974, 127.: „*Saját fejünkkel való gondolkodásnak* nevezzük azt, ha az igazság legfőbb próbakövét önmagunkban (azaz saját eszünkben) keressük, és az a maxima, hogy mindenkor a saját fejünkkel gondolkodjunk, a *felvilágosodás*” (a fordítást némileg módosítottam.)

delkezik ugyan egy sajátos metafizikával – láttuk, hogy nem *tabula rasa* –, ám ez utóbbiba úgyszólván belenőtt, nem tudatosan sajátította el, tette magáévá (az, hogy itt vagyok én, ott vannak a dolgok, nem alapos, önálló vizsgálódás eredményeként, hanem úgyszólván természetadta módon adódott). A filozófiába való belépés ebből az (újkori–kartezianus) kiindulópontból tekintve annyi, mint törekvés a naiv módon szerzett ismeretek és filozófiai feltevések gondolkodó felülvizsgálatára. A filozófia felé való fordulás innen szemlélve döntés, elhatározás: egyfajta nekiveselkedés, nekibuzdulás, mely csakugyan „nem tudva, milyen vonzóerő hatása alatt” [11] történik. Már csak azért is, hiszen kiskorúnak lenni, kiskorúnak maradni – épp Kanttól, a felvilágosodás tisztelőjétől, elkötelezett hívétől és előmozdítójától tudjuk – végül is olyan nagyon kényelmes.³⁷ Hogy az ember miért akar kilábalni belőle, ha egyszer oly hosszú ideig kényelmesen élt benne, innen tekintve akkor nem is egészen világos – inkább *ez* szorul magyarázatra. Magyarázat azonban nincs. Vagy ha mégis van, nemigen mondhat többet annál, mint amit Hegel mond. Ha a dolgot közelebbről vesszük szemügyre, Hegel megfogalmazása egészen találónak bizonyul: működik itt egyfajta „vonzóerő” – még ha nemigen tudjuk is, miféle. A felvilágosodás paradoxonjának nevezhető, hogy végül is nem tudni, minek a hatására indul be.³⁸

A természetes tudatnak a filozófia felé történő fordulata filozófiailag csupán bizarr, meglehetősen szokatlan terminusokban írható le, mondottam fentebb. Eddig e leíró terminusok közül a „szokatlan” helyzetváltoztatásról esett szó, melyre „nem tudni, milyen vonzóerő” készlet bennünket, arról, hogy a „fejünkön járjunk” (ami ahhoz képest, hogy a hétköznapi életben többnyire a lábunkon járunk, valóban meglehetősen szokatlan, sőt, meg kell engedni, valóban fonák dolog), sőt hogy ezt a helyzetet ne csak egy pillanatra foglaljuk el, egyfajta kipróbálás gyanánt, hanem hogy tartósan maradjunk meg és mozogjunk benne. Nem kevésbé jellegzetesek azonban az eddig még nem kommentált „kényszer” és „erőszak” terminusok is (utóbbi a „váratlan és szükségtelen” jelzők még inkább kiélezik). A kényszer és az erőszak alanyának és tárgyának egybeesése még inkább meglehetősen. A természetes nyelvhasználat szerint valaki valaki mást kényszerít, valaki valaki mással szemben gyakorol erőszakot. Itt azonban arról értesülünk, hogy a szóban forgó erőszakot önmagunknak kell elkövetnünk önmagunk ellen – senki

³⁷ Lásd Kant: „Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?”, *A vallás a pusztán ész határain belül és más írások*, id. kötet, 80. sk.: „Kiskorúnak lenni kényelmes. [...] Az egyes embernek nagyon nehéz [...] a szinte természetévé vált kiskorúságból kivergődni. Valósággal megszerette [...]”.

³⁸ Az, hogy a felvilágosodás rászorul ellentétére, a kiskorúságra (miképp a fény a homályra), s mindig csak ennek ellenében tudja újra és újra érvényre juttatni, meghatározni önmagát (felvilágosítani csak azt lehet, aki valamilyen homályban van), ilyen módon pedig egyáltalán nem autonóm, a felvilágosodás paradoxonjának nevezhető. Lásd ezzel kapcsolatban G. Figal: „Kulturkritik, Aufklärung, hermeneutische Kehre”, in uő.: *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Stuttgart: Reclam, 1996, 83–100., különösen 87. skk.

nem teszi meg úgyszólván ezt a szívességet nekünk és helyettünk. Az egyén végül is (Hegel van annyira újkori filozófus, hogy ezt átlássa) teljességgel szabad és szuverén, maga ellen igazából erőszakot elkövetni is ilyenformán csak önmaga képes; mi több, ezen erőszak önmagunk ellen való előzetes elkövetését itt egyszerűen felteszik rólunk. Enélkül nincs belépés a filozófiába vagy annak kezdetébe! (Azaz nem lehet a filozófiába való bevezetés megkezdése után, egyfajta halasztott vizsga gyanánt pótlólag megtenni). Ha a filozófiát kérnénk fel, kiderülne: a filozófia nem képes elkövetni az egyénnel szemben ezt az erőszakot, mely az ő szentélyébe való belépéshez szükséges, fordítva és épp ellenkezőleg: csak azzal az egyénnel tud kezdeni valamit, csak azzal kezdheti meg a filozófiába való bevezetést, aki ezen erőszak önmaga ellen való elkövetésén már túlesett (nekiveselkedett annak, hogy a saját fejével gondolkodjék, vagy hermeneutikai nyitottsággal abból a jóindulatú előfeltevésből indul ki, hogy nem ragaszkodik vakon, makacsul saját előítéleteihez). Ha az egyén számára a tudomány továbbra is a más, illetve a másvilági messzeség jellegével bír, s az egyén nem azzal az előfeltevessel közeledik felé, hogy itt most éppen nem mást, de saját magát fogja megismerni, önmegismerésre tesz szert – a tudomány erőtlen lesz vele szemben. Előzetes ismereteinket kérdésessé tenni, önmagunkat a másnak (a tudománynak) átadni, kiszolgáltatni, s ebben a másban, a máson keresztül önmagunkat keresni és meglegelni: e feltevés – a vázlatos Hegel-elemzés egyik tanulsága ezt sugallhatja számunkra – nem pusztán a tárgyra vonatkozó számos lehetséges és tartható tudományos tézis egyike, hanem egyenesen olyan tézis, amely már minden tudomány és filozófia kiindulópontjában eleve benne rejlik, föltéve hogy a tudománnyal és a filozófiával való találkozásunknak termékenynek kell bizonyulnia és megismerési nyereséget kell eredményeznie.³⁹

A közbevetett [11] tekinthető meglátásom szerint e bekezdés csúcspontjának; innentől kezdve – miután nincs tovább fölfelé út (vagy ha úgy tetszik visszafelé, az alapok felé, avagy hátrafelé, az előfeltevések felé) –, fokozatos perspektívaszűküléssel van dolgunk. Miután e homályt Hegel valamelyest – vagy ha úgy tetszik: amennyire képes volt rá, *amennyire egyáltalán lehetett* – bevilágította, szép lassan ki-

³⁹ Ha a természetes tudat megmakacsolja magát saját álláspontjában, elsősorban nem is a makacsság mint afféle negatív tulajdonság a kárhozzátandó, hanem a végeredményben mutatkozó deficit; az, hogy elmarad a remélt eredmény, s a tudományhoz fordulás egész folyamata látszattá lesz. Aki saját álláspontja mellett makacsul ki akar tartani, annak nem szükséges végül is a tudományhoz fordulnia. Hiszen ennek legalábbis elvileg valami olyat kell jelentenie, hogy az ember hajlandó valami új, az övétől eltérő nézetet befogadni, nem zárkózik el mereven előle. – Az a vélekedés, mely szerint a filozófiába való belépéshez az embernek „erőszakot kell önmaga ellen elkövetnie”, Heideggernél is fölbukkann (ld. *Gesamtausgabe*, Bd. 27, 220.); ezt az erőszakos–váratlan lépést másutt az alvásból való felébredéshez, a nyugalomból való felrázáshoz hasonlítja (*Gesamtausgabe*, Bd. 24, 72., Bd. 29/30, 28.), s itt emlékeztethetünk a hétköznapi életben való tudattalan beleélésre (Dahinleben), amelyről Husserl beszélt, avagy arra a dogmatikus szendergésre, amelyből Kantot Hume felébresztette.

hátrál belőle, az ingatag talajról visszahátrál valamilyen szilárdabb talajra. Már [11] záró része is tekinthető egyfajta rezignációnak. A „váratlan és szükségtelennek látszó erőszak [...] önmaga ellen való elkövetését felteszik róla” (ti. a tudományba bevezetendő individuumból), többet itt nem lehet neki mondani, ha erre nem hajlandó, mi nem tudunk a továbbiakban segíteni rajta/nek. Hegel egyfajta hátraarcot csinál: az utolsó megjegyzéssel mintegy le is zárta a bevezetendő tudománytalan tudattal folytatott párbeszédét. Elfordul tőle és a következő mondatban visszafordul a céhbéli felé: arról próbálja meggyőzni őket, mi következik a mondottakból az ő számukra; azok számára, akik már a tudományon belül vannak. További érvelése már csak a falakon belülieknek szól.

[12] ebben a tekintetben meglehetősen radikálisan nyit: „Bármi is a tudomány magánvalósága szerint [...]” – szó szerintibb és radikálisabb fordítással: „A tudomány legyen/lehet önmagában, ami csak akar [Die Wissenschaft sei an ihr selbst, was sie will] –, azaz a tudomány lehet „magánvalósága szerint”, ill. „önmagában”, vagyis a mi számunkra, akik a tudomány falain belül vagyunk, bármi; képzelhetünk mi önmagunknak a tudományról bármit, amit csak akarunk; a tudomány önértelmezése lehet bármilyen, amilyennek csak akarjuk,⁴⁰ a tény mindenképp tény marad: a falakon kívül levők számára a tudomány „valami fonák”, természetellenes; „a nem-valóság formáját viseli” (minthogy az öntudat „önmaga bizonyosságában találja saját *valóságának* elvét”, így számára a tudomány „a *nem-valóság*”, vagyis olyan valami, amit *ők* mondanak, *ők*, a tudósok, a „mások”, a „másvilági messzeségben”). Mit lehet itt tenni? Avagy – ami jelen pillanatban ezzel nagyrészt egybeesik –: mit tudunk mi, tudósok tenni? Tehet itt valamit a tudomány, hogy ez ne így legyen, hogy a közvetlen öntudat a tudományt ne valami másnak, fonáknak, vele ellentétesnek, idegennek lássa?

Közvetlenül persze nemigen tehet semmit, hiszen – mint már tudjuk – meghaladhatatlan, leküzdhetetlen adottságról van szó. Közvetve viszont tehet. Éspedig azt, hogy mi, tudósok megmutatjuk: ha az *ő* számára *mi* idegenek vagyunk, *ő* mindenestre korántsem idegen a *mi* számunkra. A tudomány igenis tud az öntudatról, a tudomány eleme tud az öntudat eleméről, a tudománynak ezért „az ilyen

⁴⁰ Emlékeztet ez az érvelés a *Lét és idő* 3. §-ának bevezető soraira: „Wissenschaft überhaupt kann als das Ganze eines Begründungszusammenhanges wahrer Sätze bestimmt werden. Diese Definition ist weder vollständig, noch trifft sie die Wissenschaft in ihrem Sinn. Wissenschaften haben als Verhaltungen des Menschen die Seinsart dieses Seienden (Mensch)”. A tudományt meghatározhatjuk (mi tudósok), ahogy csak akarjuk, pl. „igaz tételek levezetési összefüggésének egészeként” (mint Husserl teszi a *Logikai vizsgálódások*ban), ez azonban a tudomány – tudományon belüli meghatározása, azaz önmeghatározás, így felemás, tökéletlen, nem teljes. Ezzel szemben a tény tény marad, ezen önmeghatározást megelőzően a tudomány egyszerűen az ember létmódja. Lásd még ehhez Marx–Engels: A német ideológia, *Marx–Engels Művei*, 3. köt., 21.: „Az embereket az állatoktól megkülönböztethetjük [ti. mi, filozófusok – F.M.I.], a tudattal, a vallással, vagy amivel akarjuk. Ők maguk akkor kezdik magukat az állatoktól megkülönböztetni, amikor [...]”

elemet egyesítenie kell magával, vagy helyesebben, meg kell mutatnia, hogy az őhöz tartozik és hogyan tartozik őhöz” [13], „az öntudatot magával egynek kell tételeznie” [15]. Végző fokon a tudósok is valamikor hétköznapi emberek voltak (s időnként esetleg még ma is azok), nem a tudomány éterében születtek, számukra a hétköznapi tudat ezért nem idegen (legyenek bár ők a hétköznapi tudat számára mégoly idegenek). Azzal, hogy a tudományba átléptek, korábbi létüket nem feledték teljesen el, nem hagyták ezt az elemet végleg maguk mögött, a tudományba való belépés – erről igyekezett az eddigi szöveg a hétköznapi tudatot meggyőzni – nem teljes-totális önfeladást kíván, nem-tudomány és tudomány között nem húzódik áthághatatlan határ (ezen túlmenően a tudomány a maga utánpótlását, rekrutációját is csak a nem-tudományból merítheti). A tudományba belépve a tudósok is megőrizték ezt a dimenziót, a hétköznapi tudat dimenzióját, és ha az út végén, az elért tudományos tudás álláspontjáról visszatekintve akarják tudományosan ábrázolni a tudományhoz vezető utat, akkor nagyon is ki fog tűnni: ez az út a közvetlen öntudat eleméből, annak alakzataiból indul ki és rajtuk keresztül vezet. Egyszóval, az öntudat eleme nagyon is hozzátartozik a tudományhoz; e tényt s azt, hogy miképp tartozik hozzá a tudomány önkifejlődése során, a tudományos tudás önmagához vezető útján – ezt kell most bemutatni. Mert a tudományos tudás önkifejlődése nem lehetséges az öntudat alakjai nélkül.

A tudomány falain belül levők számára az idáig leírt tényállásból tehát egy jól meghatározott falakon belüli, azaz *tudományos* feladat adódik. A falakon kívül levőkhöz úgy igyekszünk közelíteni, úgy próbáljuk őket a falakon belülré vezetni, hogy mi, falakon belül levők egy meghatározott tudományos – azaz falakon belüli – feladatot tűzünk magunk elé. Olyan feladatot, amely – falakon belüli eszközökkel – azt mutatja meg, hogy a falakon kívüliek a falakon belüliekhez tartoznak.

Ezzel tulajdonképpen lezárult a filozófiába való bevezetés problémakörének hegeli taglalása és eljutottunk *A szellem fenomenológiája* önértelmezésének egyik kulcspontjához, pontosabban végkifejletéhez. Az elemzett bekezdés kifejtésének tanulságait összegzően a következő bekezdés első mondata vonja le: „A tudománynak általában vagy a tudásnak ezt a levését/alakulását mutatja be a szellemnek ez a fenomenológiája” [Dies Werden der Wissenschaft überhaupt oder des Wissens ist es, was diese Phänomenologie des Geistes darstellt] [2,1]. A bejárando út, mint Hegel a rögtön rákövetkező mondatokban fogalmaz, körülményes és bonyolult: „A tudás, kezdeti állapotában, vagy a *közvetlen szellem* a szellem nélküli: az *érzéki tudat*. Hogy a tulajdonképpeni tudássá legyen, vagyis hogy létrehozza a tudomány elemét, magát a tudomány tiszta fogalmát, hosszú utat kell megjárnia.” [2,2; 2,3] Hogy ennek az útnak a bejárása nem minden további nélkül azonosítható a filozófiába való bevezetéssel – vagy hogy csupán egy nagyon sajátos értelemben nevezhető annak –, azt Hegel megfelelőképpen érzékeli és nem mulasztja el nyomban megjegyezni. „Ez a fejlődési folyamat, amint tartalmában és a benne mutatkozó alakokban élénk tárul majd, *nem az lesz*, amire elsősorban szoktak gondolni, ha a tudománytalan tudatnak *a tudományba való bevezetéséről* van szó”. [2,4]

Miután a filozófiába való bevezetés bonyolult, dialogikus problémakörét, e problémakör uralhatatlan, ingadozó talaját Hegel ily módon – a perspektíva foko-

zatos szűkítésével – *A szellem fenomenológiája* programjába vezette át, az e programnak megfelelő feladatkijelölés szilárdabb talajára helyezte, a következő bekezdés már úgyszólván a kényelmes rezonőr hangnemében – mintegy a fotelben hátradőlve – vonja le a következtetést: „Azt a feladatot, hogy az egyént műveletlen álláspontjáról a tudáshoz vezessük, általános értelemben kellett felfogni, s az általános egyént, az öntudatos szellemet, alakulásában kellett vizsgálni.” [3,1] – „Az egyént műveletlen álláspontjáról a tudáshoz vezetni” [das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen]: e megfogalmazás, melyet a *Fenomenológia* bevezetés-jellegét állító értelmezések saját igazolásukra korlátlanul – és látszólag cáfolhatatlanul – képesek fölvonultatni, mindazonáltal túlon túl sommás, leegyszerűsítő. Hegel itt, úgy tűnik, visszaesik önmaga mögé. Miközben a bevezetés ingoványos talajáról szilárdabb talajra helyezkedett át, a visszahátrálás első lépésében még érzékelte az áthelyezkedés tényét, a perspektíva szűkítését; a mostani megfogalmazás ezzel szemben – az áthelyezkedés megtörténte, lezárulása után – a bekövetkezett perspektívaszűkítés tényét, a *Fenomenológia* feladatkijelölésének eredetét, ezen eredet *homályát* hajlik immár feledésbe burkolni.

4. *Lehetséges konklúziók*

E rövid elemzés után megpróbálok néhány ideiglenes következtetést levonni. A „létra”-argumentum ismert s az irodalom által gyakran tárgyalt téma, miként az is, hogy a hegeli *Fenomenológia* a filozófiába való bevezetés programját igyekszik teljesíteni. Ami eközben tendenciózusan és makacsul elsikkad, az, hogy a filozófiába való bevezetés (s értsük most ez utóbbit akár a fentebb vázolt mai formák bármelyikében, akár a Hegelnél valószínűsíthető értelemben, vagyis a hegeli filozófiába való bevezetésként) olyan vállalkozás, melynek sikere két fél közös munkálkodásán, úgy is mondhatnám: összehangolt együttműködésén, összjátékán múlik. Két fél között lezajló ügyletről van szó, ahol is ilyenformán – ahogy mondani szokták – „kettőn áll a vásár”. A kockázat tényét semmifajta dedukció nem képes helyettesíteni.⁴¹

⁴¹ Nem veszek itt fontolóra egy olyan – úgyszólván elképzelhető – lehetőséget, amikor a filozófiába való belépést az egyén egyedül, önmagában hajtja végre. Az nem elképzelhetetlen, hogy valaki a hétköznapi vélekedések talajáról, „nem tudva, milyen vonzóerő hatása alatt” [11] az önálló gondolkodás dimenziójába lép át („a feje tetejére áll”), sőt, mint fentebb láttuk, ezt az önálló, szabad aktust egyáltalán nem lehet megtakarítani, semmiféle bevezetés nem tekinthet el tőle. Kérdés azonban, hogy mit fog ekkor kezdeni a filozófiai tradícióval, hogy saját áthelyezkedését egyáltalán hogyan lesz képes (vagy képes lesz-e egyáltalán) filozófiaként (a filozófiába való belépésként) azonosítani. A privát nyelv-argumentum analógiájára (létezhet-e olyan nyelv, amelyet egyedül én értek?) felmerül a kérdés: attól teljességgel eltekintve, hogy mi az, ami a hagyományban vagy a jelenkorban filozófiaként értette–érti magát, válhatok-e egyáltalán filozófussá? A kérdést itt nyitva hagyom, elegendő utalnom arra, hogy a „bevezetést” kezdettől fogva a szó természetes értelmében értem, ahol is valaki (valahova) valaki mást vezet be (író az olvasót, előadó a hallgatóságot, tanár a diákot stb.) Alapjában véve arról a tovább vezető kérdésről van szó,

A *Fenomenológia* fölépítéséről, konzisztenciájáról, ellentmondásairól folyó évszázados vita túlnyomó része benyomásom szerint túl rövidre fogja pillantását. A *Fenomenológia* lehet bár filozófiailag mégoly problémamentes mű (nem az), a filozófiába való bevezetés programját már csak azért sem képes teljesíteni, mivel nem egyedül rajta múlik a dolog. A *Fenomenológia* a filozófiába való bevezetésre irányuló közös-dialogikus vállalkozásnak csupán egyik fele, nem egésze. Ő csak azt teljesítheti, ami a filozófus része ebben a közös vállalkozásban. „A filozófia kezdete azt az előfeltevést vagy követelményt állítja fel”, írja Hegel, „hogy a tudat ebben az elemben [ti. „a tiszta önmegismerés az abszolút más létben” elemében] legyen” [2]. „Legyen”, ez azt jelenti: már előzetesen behelyezkedett légyen. Éspedig már kezdetben, a filozófia kezdetében. Ha ez az előzetes behelyezkedés – és ami ennek előfeltevése: a természetes beállítódásból való áthelyeződés – már megtörtént, akkor és csak akkor – akkor és nem előbb – képes a filozófia saját feladatához nekilátni, csak akkor képes a *Fenomenológia* mint mű a bevezetés sikeréhez szükséges filozófusi hozzájárulás teljesítésébe értelmesen belefogni. A *Fenomenológia* – amint annak az elemzett bekezdés nagyon is tudatában van – e vállalkozásnak csak az egyik felét képes teljesíteni, csak az egyik fele fölött rendelkezik. A vállalkozás egészét nem uralja.

Am ha kicsit belegondolunk, az is kétségessé válik, hogy a vállalkozás egyik felét is – a számára hozzáférhető egyetlen felet – milyen mértékben képes teljesíteni. A *Fenomenológia* bevezetés-jellegének állítása ilyenformán egy másik, szűkített értelemben is kérdéses, abban nevezetesen, hogy a vállalkozásnak a filozófus szerepére-hozzájárulására szűkített felfogásában a filozófus számára önmaga által kiutalt feladattal a mű képes-e – s ha igen, milyen mértékben – megbirkózni. Mint láttuk, immár a falakon belülieknek szóló feladatkijelölésről van szó (a falakon kívüliek persze értesülhetnek róla, s belőle nagyon is ösztönzést, bátorítást, biztatást nyerhetnek, ám az ugrást végül is nekik kell megtenniük, az „erőszakot” nekik kell önmaguk ellen elkövetniük). Annak kimutatásáról, ábrázolásáról van szó, ahogy a hétköznapi tudat eljut a filozófiai tudásig, vagy tudásba; kérdés, vajon ez az ábrázolás meggyőző-e, vajon a hétköznapi tudat maga, ahogy önmagának adott, jut-e el a filozófiai tudásba? Milyen mértékben szolgáltat neki a mű igazságot, amikor azt állítja, *őt* vezeti be a filozófiai tudásba?

A tudomány alakulását, önkifejlését mutatja be a *Fenomenológia*, írja Hegel [2,1]. „A tudás, kezdeti állapotában, vagy a közvetlen szellem a szellem nélküli: az érzéki tudat. Hogy a tulajdonképpeni tudássá legyen, vagyis hogy létrehozza a tudomány elemét, magát a tudomány tiszta fogalmát, hosszú utat kell megjárnia”. [2,2;

vajon a filozófiába való belépés egyjelentésű-e a filozófiába való bevezetéssel-bevezetettséggel, avagy lehetnek-e az utóbbinál tágabb jelentésszintűek. E kérdés meghaladja jelen dolgozat kereteit, melynek témája a filozófiába való bevezetés, nem pedig a filozófiába való belépés (fentebb a „belépés” terminus persze többször is feltűnt az elemzések során, ám ilyenkor a „bevezetés” explikációjának körében jelent meg, illetve ennek funkciójával bírt).

2,3].⁴² Vajon „a közvetlen szellem” csakugyan „a szellem nélküli”? Vajon csakugyan „az érzéki tudat”? Ez utóbbinak az ábrázolás valóban igazságot szolgáltat? – Hogy az érzéki tudat például a Hegel által adott ábrázolásban nemigen ismerne önmagára (hiszen közelebbi szemügyrevételkor az ábrázolás „a tulajdonképpeni tudás”, azaz az abszolút tudás álláspontjáról történik, onnan tekint vissza), azt Feuerbach fogja nagy erővel kifejteni, miként ő mutatott rá arra is, hogy itt az érzéki tudattal a már önmagához eljutott filozófiai (abszolút) tudás voltaképpen tréfát űz, a bolondját járhatja vele, azaz kiforgatja önmagából. É érdekes módon a dolog lényege szerint – mint mindjárt visszatérek rá – Heidegger is ezt állapítja meg.⁴³ A „hosszú út” – hogy úgy mondjam – hosszúsága ilyenformán úgyszintén kétséges, legalábbis pontosításra szorul. Valóban az érzéki tudattól indulunk el, s jutunk el a végén az abszolút tudáshoz, avagy voltaképpen már mindig is az utóbbinál vagyunk, s az érzéki tudatot az utóbbi szemszögéből vesszük visszapillantva szemügyre, olyképpen, hogy képesek legyünk megállapítani annak – onnan, a végpontból adódó – „hiányosságait”?

Ilyen és ehhez hasonló aggályok már a *Fenomenológia* XIX. századi recepciótörténetében megfogalmazódtak,⁴⁴ a XX. században pedig az egyik leghatározottabb álláspontot ebben a tekintetben Heidegger képviselte. „A Fenomenológia [...] kezdettől fogva az abszolút tudás elemében mozog”, fejtette ki a hegeli műről tartott 1930/31-es egyetemi előadásain, „s csupán ezért merészkedhetik »előkészíteni« azt”.⁴⁵ „A szellem fenomenológiája» abszolút módon az abszolútummal kezdődik”, hangsúlyozta ugyanitt kicsit később, s e kijelentés majdnem szó szerint megismétlődik egy több mint egy évtizeddel későbbi Hegel-tanulmányában: „Az ábrázolás abszolút módon az abszolútum abszolút-voltával [Absolutheit] kezdő-

⁴² **[2,3]**-at az előző bekezdésben **[3]** anticipálja: „De ez az elem maga is kiteljesülését és átlátszóságát csak levésének mozgása által kapja.”

⁴³ L. Feuerbach: „A hegeli filozófia kritikájához”, uó.: *Filozófiai kritikák és alapelvek*, Budapest: Helikon, 1978, 91–158. Lásd itt 127.: „Az eszme nem egy valódi másikon keresztül [...] hozza létre önmagát.” 131.: „A *Fenomenológia* egész első fejezetének tartalma tehát az érzéki tudat számára nem egyéb, mint [...] az önmagában bizonyos gondolatnak a természetes tudattal való *szójátéka*” (kiem. F.M.I.). 133. : „a *Fenomenológia* [...] az érzéki tudattal való abszolút szakítással kezdődik [...], nem a gondolat másletével, hanem a gondolat másletének gondolatával [...], amiért is a gondolat már előre bizonyos az ellenfele feletti győzelemben – innen a humor, ahogyan a gondolat az érzéki tudatot ugratja [...]”. Lásd még a következő jegyzetben szereplő Haym-idézeteket.

⁴⁴ Lásd pl. R. Haym: *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin: Verlag von Rudolph Gaertner, 1857, 251.: „Alles philosophische Beweisen, wenn es wirklich beweisend sein soll, muß im Elemente des absoluten Wissens vor sich gehn”. 256.: „Das Ich [...] ist gleich am Anfange der Phänomenologie, wo es erst am Schlusse derselben sein soll, ist nicht bei sich, sondern bei jenem Absoluten. [...] Der Beweis, den die Hegel'sche Philosophie in der Phänomenologie für ihre Wahrheit führt, ist ein Zirkelbeweis, wenn es je einen gab. Mit dem ersten Schritt über die Schwelle der Phänomenologie schließt sich der Zauberkreis dieses Systems.”

⁴⁵ M. Heidegger: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Gesamtausgabe*, Bd. 32, sajtó alá rendezte I. Görland. Frankfurt/Main: Klostermann, 1980, 43. A következőkhöz lásd uo., 54.

dik.”⁴⁶ Ama felfogást, mely szerint „a megjelenő tudás ábrázolása a természetes tudatnak a tudományba való útja” volna, mely szerint tehát a *Fenomenológia* „lépésről lépésre a filozófia tudományának régiójába vezetne”,⁴⁷ Heidegger ez utóbbi írásban igaznak, csak hogy épp a természetes tudat elképzelésének tartja. A relatív tudás, a természetes tudat, hogyan is volna képes hosszú útja végén megpillantani az Abszolútumot, ha már az út elején nem birtokolná? – teszi fel a kérdést. „Mindazonáltal a filozófia mind a mai napig úgy véli, hogy *A szellem fenomenológiája* nem más, mint itinerarium, annak az útnak a leírása, mely a mindennapi tudatot a filozófia tudományos megismeréséhez vezet el.” A *Fenomenológia* ezzel szemben nem bevezetés a tudományba, hanem „attól a pillanattól fogva, amikor az ábrázolás elkezdődik, már tudomány”. S még plasztikusabban: „Az ábrázolás a természetes tudatot egyáltalán nem a tudat alakzatainak múzeumában vezeti körbe, hogy azután a látogatás végén, egy titkos ajtón keresztül, bebocsássa az abszolút tudásba. Az ábrázolás sokkal inkább már első lépésével – ha éppenséggel nem mindjárt első lépése előtt – elbocsátja a természetes tudatot, mint azt, ami természetéből kifolyólag egyáltalán nem képes az ábrázolást követni.”⁴⁸

Heidegger értelmezése a *Fenomenológia* tizenhat bekezdésből álló Bevezetésére vonatkozik, nem az Előszó általam elemzett bekezdéseire, meglátásai azonban e szövegre vonatkoztatva is teljességgel megállják a helyüket. Hogy saját szempontomhoz visszatérjek: Heidegger elemzése első megközelítésben arra utalnak (s ezzel megerősítik az eddigi aggályokat), hogy a filozófiába való bevezetés szűkített feladatkijelölésével mint a vállalkozás egyik felének – a tudományon belüliek számára hozzáférhető egyetlen felének – a problémakörével *sem* képes a *Fenomenológia* mint filozófiai (értsd: falakon belüli) mű kielégítő módon megbirkózni. Heidegger mondanivalója azonban, azt hiszem, nem merül ki ebben. Emellett és ezen túl még azt is állítja: miközben a fölhozott aggályok érvényességéből nincs mit levonni, a hegeli mű alapján véve mégiscsak teljesíti azt, amit filozófia egyáltalán teljesíthet. A falakon belüliek igenis teljesítik a számukra a filozófiába való bevezetésből adódó feladatot – abban a mértékben tudniillik, amennyiben azt egyáltalán

⁴⁶ M. Heidegger: „Hegels Begriff der Erfahrung”, in uő.: *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Bd. 9, sajtó alá rendezte F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main: Klostermann, 1976, 115–208., itt 207.

⁴⁷ „Hegels Begriff der Erfahrung”, id. kiadás, 142.

⁴⁸ Uo. 143. sk. Ez utóbbi tétel a *Fenomenológia*-előadásokban is megfogalmazódik: „Szükséges, hogy a közönséges értelem és mindenfajta úgynevezett természetes beállítódás álláspontját már kezdettől fogva – s nem csupán részben, hanem teljes egészében – feladtuk legyen”, mivel „eleve semmit sem értünk, ha már kezdettől fogva nem az abszolút tudás módján értünk” (48.). Hasonló tényállásra utalt Lukács *A heidelbergi esztétikában*: Hegel számára az azonos szubjektum–objektumhoz vezető közvetítés, írta, „már a rendszertani menet kezdetén elvégeztetett” (Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*, ford. Tandori Dezső, Budapest, Magvető, 1975, 418.). Heidegger értelmezésével némileg bővebben foglalkoztam egy korábbi írásomban. Lásd Fehér M. István: „Heidegger Hegel-értelmezéséhez”, *Magyar Filozófiai Szemle* XXVII, 1983/4, 677–683.

teljesíteni lehet. Innen tekintve a helyzet a következő. A tudománytalan tudatnak a tudományba való bevezetéséről volt szó, annak megmutatásáról, hogy a tudományhoz vezető út a tudományhoz igenis hozzátartozik. Ezt a tudományos feladatot a mű igenis elvégzi – azon az áron persze, mely nélkül az egész ábrázolás nem lehetséges és nem is indulhat be, hogy ti. annak (anticipált) végpontját előfeltételezi. Hogy a tudománytalan tudat hozzátartozik a tudományhoz – ennek az állításnak hallgatólagos előfeltétele ugyanis az, hogy már *van* tudomány (már eljutottunk oda), s most csak azt kell megmutatni, hogy bennünk, akik eljutottunk oda, hogyan működött a kezdeti lépésekben az, ami azután a végpontig vitt minket. Önmagunk korábbi formáiban ezért teleologikusan csak azt fogjuk keresni, meglelni és ábrázolni, ami a későbbiek szempontjából előrehajtó erőnek bizonyult. Ám hogy mi volt az előrehajtó erő, ezt akkor (amikor a korábbi alacsonyabb alakzatokban időztünk, az út első lépéseinél tartottunk) még nem tudtuk, nem tudhattuk, ez csak a továbblépés során, a későbbiekben, a következő (magasabb) szintet elérve és onnan visszapillantva mutatkozott olyannak, amilyen, illetve annak, ami – előrehajtó erőnek. Az ábrázolásnak tehát az (előfeltételezett) végpontból kell kiindulnia – mindenfajta ábrázolásnak végül is kell, hogy legyen valamilyen *állás-pontja* –, vagy, ha úgy tetszik: azzal kell kezdődnie.

Heidegger elemzése arra világít rá, hogy az ingoványos talajról a szilárdabb talajra való visszahátrálás, áthelyezkedés kísérlete teljességgel ideiglenes, azaz hogy az előzetesen szilárdnak vélt talaj is ingatagnak bizonyul. Emlékezzünk: a visszahátrálást az tette szükségessé, hogy a bevezetendő egyénnel szemben felállított követelmény teljesítése (az ön maga ellen elkövetett erőszak) a filozófia részéről teljességgel uralhatatlannak bizonyult. Most meg azt látjuk: nem csupán a filozófiába bevezetendő egyénben működő „vonzóerő” irányítása esik a tudomány hatókörén kívül, de (avagy, s talán pontosabban: ezzel összhangban) amikor visszapillantunk, mi, falakon belüliek nem tudunk (*arról* sem tudunk) igazán számot adni, hogy mi magunk „milyen vonzerő hatása alatt” léptünk a filozófiába, milyen vonzerő hajtott előre a filozófiai tudás eléréséig. A „vonzóerő” egyfelől, amelynek a filozófiába bevezetendő egyénben kellene működnie, hogy a filozófia felé fordítsa; és a „vonzóerő” másfelől, amely a filozófiába bevezetettekben egykoron működött: mindkettő egyformán kiesik az uralhatóság-tudhatóság köréből. Amikor a vonzóerő működött, és ahogyan működött, arról a visszapillantó tekintet sem tud számot adni. Most, hogy eljutottunk a végponthoz, a kezdőpontot, illetve az út korábbi szakaszait jellegzetes perspektívaszűkülésben látjuk csak immár – pillantásunk köre csak azt fogja be, ami a végpont felé előrehajtó erőként működött. A többi kiesik a látókörből, a végpont felé előrehajtó erő pedig a visszapillantó tekintet számára az egyetlen működő (mert hozzá vezető) erőként jelenik meg.⁴⁹

⁴⁹ Jelen elemzés elmélyítése – melyre e helyen nincs lehetőség – vélhetően összefüggéseket találna azzal az először a késői Schelling, majd Marx, Engels és a *Történelem és osztálytudat* Lukácsa által Hegellel szemben fölhozott alapvető ellenvetéssel, mely szerint az abszolút szellem Hegelnél csak látszólag csinálja a történelmet, csak a végén, *post festum* érkezik,

Zárszó

Ezen dolgozat végén, az áttekinthetőség kedvéért szeretném röviden számba venni, hogy az írás kezdetén jelzett igényeknek az értelmezés milyen mértékben próbált eleget tenni.

A hegeli mű egy rövidebb részének elemzéséről volt szó, azzal az igénnyel, abban a reményben, hogy ennek révén valamit a mű – avagy a hegeli filozófia – egészéről, esetleg a filozófiáról mint olyanról meg lehet tudni, s hogy – ezzel összefüggésben – valamely általánosabb érdeklődésre számot tartó (nem pusztán Hegelhez, vagy a *Fenomenológiához* köthető) filozófiai téma kifejtése is lehetővé válik.

Az általánosabb téma a filozófiába való bevezetés volt. E téma *filozófiai* problémaként került bemutatásra, ahol is a *filozófiai* jelző nem csupán arra kívánt utalni, hogy itt e probléma egy filozófus (Hegel) által történt kifejtéséről – e kifejtés rekonstrukciójáról-értelmezéséről – lesz szó. Ennél tágabb s egyben radikálisabb értelemben arra utal a *filozófiai* jelző, hogy e probléma nagyon is kezelhető (sőt talán kezelendő) filozófiai problémaként (mivelhogy jónéhány jelentős filozófus kezelte is ekként), hogy ilyenformán e probléma a filozófiai (filozófián belüli) problémák egyike vagy talán egyik legfontosabbika, legkiemelkedőbbike – olyan probléma, melynek mindenkori tematizálása (vagy a tematizálás elmaradása) mintegy előre meghatározza az illető filozófia látásmódját és fogalmi szerkezetét. Hogy a fenti rekonstrukció és értelmezés ebben a tekintetben meggyőző volt-e, azt az olvasónak kell eldöntenie, a szerző dolga itt a háttérbe húzódás. Lehetséges (reményeim szerint legalábbis nem lehetetlen), hogy a hegeli szöveg elemzése

amikor már minden készen van, történelemcsinálása így csak látszat. Részletesebb értelmezésre e helyen nincs mód, az utóbbi alapjául szolgáló fontosabb szöveghelyeket azonban idézem: *Schellings sämtliche Werke*, sajtó alá rendezte K.F.A. Schelling, XIII. köt., 91.: „Szabadon cselekvő személyiség: ez persze nem lehetett az a szellem, mely csupán a végén, *post festum* érkezik, miután már minden elvégeztetett, és nincs más tennivalója, mint hogy a folyamatnak minden előtte és tőle függetlenül már meglevő mozzanatát magába gyűjtse”. Marx és Engels *Szent Családjának – a Történelem és osztálytudat* Lukácsa által „döntő jelentőségűnek” tartott – Hegel-kritikájában ez olvasható: „A filozófus [...] csak mint szerv jelenik meg, amelyben a történelmet csináló abszolút szellem a mozgás lezajlása után *utólag* tudatára jut önmagának. [...] a valóságos mozgást az abszolút szellem *tudattalanul* viszi végbe. A filozófus tehát *post festum* érkezik” (*Marx–Engels Művei*, 2. köt., 84. sk.; lásd Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, Budapest: Magvető, 1971, 233.). Schelling Hegel-kritikájával kissé részletesebben néhány korábbi írásomban foglalkoztam; lásd pl. Fehér M. István: „A szabadság idealizmusa és az abszolútum filozófiai rendszere. A romantikus végtelenségmetafizika mint az idealista rendszerfilozófia kudarca Schelling Hegel-kritikájának tükrében és a legújabbkori filozófia kezdetei”, *Romantika: Világkép, művészet, irodalom*, szerk. Szegedy-Maszák Mihály és Hajdu Péte, Budapest: Osiris, 2001, 117–129. Heidegger Hegel-értelmezésével összefüggő több XX. századi interpretációt idéztem „Ráció, racionalitás, racionalizmus: Lukács és a jelenkori filozófia” című írásom 48. jegyzetében (*Medvetánc* VI–VII, 1986/4 – 1987/1, 183–219.).

során a *Fenomenológia* vagy a hegeli filozófia egészéről, sőt a filozófia mint olyan természetéről is valamit meg lehetett tudni.

A dolgozatban azonban a filozófiába való bevezetés mint filozófiai probléma és *A szellem fenomenológiájának* az önértelmezése egymással összekapcsolódott. Amit ebben a tekintetben láttunk, az a következő. A filozófiába való bevezetés dialogikus-hermeneutikai szituációjának elemzése az, amiből a *Fenomenológia* önértelmezésének egy jelentős rétege kinő. Azt alighanem túlzás lenne állítani, hogy egésze. *A szellem fenomenológiájának* az önértelmezése valamilyen szinten a filozófiába való bevezetés problémája körül forog, fogalmaztam kezdetben, s a visszafogett fogalmazás most is helyénvaló. A *Fenomenológia* önértelmezésének (avagy értelmezésének) egészéről nem esett, nem is eshetett szó – már terjedelmi okokból sem. Az elemzés arra korlátozódott, hogy megmutassa, milyen mértékben nőtt ki a *Fenomenológia* önértelmezésének kérdése a filozófiába való bevezetés problémájának diszkussziójából, s itt alighanem túlzás nélkül állíthatjuk, hogy ez az önértelmezés (amely a „létra”-argumentum köré összpontosul) a mű hatástörténetét tekintve az egyik legmaradandóbb és legbefolyásosabb értelmezésnek bizonyult. Ám a *Fenomenológiában* több rendszertervezet váza érhető tetten – érzékelteti ezt már a menetközbeni címváltoztatás is (az eredeti cím *A tudat tapasztalatának tudománya* volt) –, több intenció sík keresztezi egymást, melyek egymásba fonódnak, sőt egymásra tolódnak vagy torlódnak. A propedeutikai intencióra, a filozófiába, pontosabban a metafizikába (Hegelnél: a logikába) való bevezetés szándékára rátelepszik az abszolútum különböző tudatalakzatokon át történő önkifejlődésének *A szellem fenomenológiája* új cím által jelzett törekvése, mely utóbbi válik végül is a vezérmotívummá és háttérbe szorítja ill. mellékdallammá lefokozva elnyomja, túlharsogja az előbbit. A tudat tapasztalatának tudománya *A szellem fenomenológiájává* válik.

A *Fenomenológia* önértelmezésének döntő, itt nem érintett síkja az abszolútum Schellingtől eltérő felfogása, a Schellinggel való látens polémia, s ebből következően az azonosságfilozófia Schellingtől eltérő rendszertervezete. Adódik ebből abszolútum és reflexió azonosítása, a megismerés mozzanatának az abszolútumba való bevezetése (erről [1] azért látens szót ejtett), a fogalom – s ezáltal az abszolútum – önmozgásának tétele, a fogalom újfajta, dinamikus felfogása. A mű Bevezetése a Kantban tetőző újkori ismeretkritikai nézőpont nagyívű meta-kritikáját nyújtja, mely abszolútum és megismerés összeolvadásának (s ezáltal az abszolútum önmegismerésének: genitívus obiectívus és genitívus subiectívus) tételéhez készíti elő a talajt. S akkor még nem szóltunk a megbékélésnek (kien-gesztelésnek) a hegeli rendszer számára középponti szerepet játszó fogalma által körvonalazott teológiai problematika középponti jelenlétéről és szervező erejéről. Az említett témák egyikéről-másikáról az elemzett bekezdés menet közben szót ejt, a fenti értelmezésünk azonban – mivel a bevezetés témája szempontjából nem bizonyult relevánsnak – tudatosan átsiklott fölöttük [4], [5].

A *Fenomenológia* önértelmezése az elemzett bekezdés tanulságainak fényében tehát még korántsincs kimerítve. Az elemzett probléma (a filozófiába való bevezetés problémája) azonban döntően meghatározza a mű önértelmezésének egy

alapvető síkját, sőt azt lehet mondani: középpontjába hatol, s a mű önértelmezésének többi rétegét is alapvetően áthatja.

Hiszen – hogy az elemzés egyik menet közben adódó tanulságára visszautaljak, s e dolgozatot egyúttal ezzel a hivatkozással zárjam –: nem csekélyebbről van itt szó, mint a végességtől való megváltásról, az egyén önmegváltásáról, s az abszolútum életébe való felemelkedéséről.

DUPress

DRIMÁL ISTVÁN

Törvény és szeretet, avagy a szeretet törvénye

Morál, szeretet és vallás
Hegel: A kereszténység szelleme és sorsa
című művében

„...csak az egész érzete, a szeretet képes a lényeg szétszórását megakadályozni...” (329.)

1. Módszertani problémák

„A szeretet még nem azonos a vallással” – mondja Hegel *A kereszténység szelleme és sorsának* egy helyén (Hegel 1990² 364.).¹ Ez a kijelentés többszörös probléma elé állítja a szöveg azon elemzőjét, aki nem egy gondolatilag és nyelvileg hasonlóan tömör és költői megfogalmazású szövegben kíván számot adni arról, hogyan érti a fiatal Hegel ezen elgondolásait, melyek fogalmi alakra igyekeznek jutni. A probléma többszörös, hisz a szeretet *már* nem az objektív szférához (a polgári világhoz, az intézményekhez, a törvényekhez, a joghoz vagy a hagyományhoz) tartozik, de *még* a valláshoz sem. Hegel különös vonzódása az átmeneti formákhoz, ehhez a *már és még nem*-hez adja az elemző elbizonytalanodását, hogyan lehet megragadni ezt az átmenetiséget úgy, hogy az ne csússzon a Hegelről adott interpretációk megszokott triadikus sémájába.

Hiszen, hogy tovább folytassuk a nyitó idézet előzetes kifejtését és az értelmezés nehéz helyzetének vázolását, az akkor 28 év körüli filozófusunk szerint a szeretet „még nem vallásos cselekedet”, mert a képzelőerő még nem objektiválta, így a vallásos kultusz tárgyává sem válhat. „Maga a szeretet csak érzelmként és nem képként van jelen; az érzést és annak képzetét nem egyesíti a fantázia.” A képzelőerő, mint az emberi szellem egyik képessége képzeli el egy képsorban, történetben (jelen esetben az Utolsó Vacsora képsorában) a szeretet megtörténését. A képzelőerő egyesíti (szintetizálja) egy képbe, tehát elvonatkoztat a konkrét érzéstől. Az érzés sokfélesége, töredezettsége, életszerűsége egységes képpé, ideává változik a képzelőerő munkája által. Az idea pedig amellet, hogy a sokféleséget egybefogó, azok fölismerhetőségét biztosító körvonal, külalak (eidos), még a sokféleséget szintetizáló fogalom is. Az objektivált szeretet – amely a vallásos kultusz alapjává válhat –, tehát már általánosság, már nem maga a szeretet közvetlen hely-

¹ Hegel 1990². Az erre a kiadásra történő hivatkozásokat az alábbiakban a főszövegben az idézet utáni zárójelben teszem meg már csak az oldalszámra utalva. A bibliai idézeteket a Károli-féle fordítás alapján közlöm.

zetben, valakivel kapcsolatban megélt érzése. Hegel azonban a szereteten a minden fogalmi és képzeti általánosítástól mentes közvetlen érzést érti.

Itt lép be Hegel saját problémája, amely az értelmező problémájává válik hatványozottan. Amennyiben a szeretet közvetlen, a hétköznapiak során megélt érzés, hogyan válhat egy teológiai (tehát általánosító tendenciára hajlamos) értekezés témájává. Kifejezheti-e egy magát elvonatkoztatásokban, elvontságokban (általános megfogalmazásokban) végrehajtó írás a közvetlenül megélt konkrétumokat? Nem véletlen a Hegel által alkalmazott költői felütés, amely nem engedi, hogy elhatalmasodjék kifejtési módján az általánosító, kizárólagosan filozofikus hangneme. És pláne, írhat-e erről az elemző egy elvont tanulmányt úgy, hogy közben hűen kívánja megjeleníteni Hegel gondolatmenetét. Persze egyáltalán nem becsül-ném le a reflexió erejét és hajlékonyságát, hiszen éppen ennek révén döbbszünk erre a problémára.

Javaslatom az, hogy Hegel ezen értekezését evangéliumértelmezésből kinövő teológiai értekezésként olvassuk,² amely eljut ugyan a filozófia határterületéhez, de még nem lép be oda, bár Hegel későbbi fejlődése ezt az irányt, s filozófusként való értelmezési horizontját látszik helyesként igazolni. Ugyanakkor nagyon erős *A kereszténység szelleme és sorsának* irodalmi, költői rétege is a nyelvi megfogalmazás szintjén, ami tovább tágítja a műfaji és ezzel az interpretációs horizontot, és ezzel az elemzésre vállalkozó azon kockázatát is növeli, hogy helyes nézőpontot vesz-e föl. Ezért úgy vélem érdemes leszűkíteni azt a skálát, melyen belül az értelmezés iránya lebeg (teológia, filozófia, költészet), s kijelölnöm az előnyben részesített értelmezési horizontot. *Filozófiai irányban* kívánom értelmezni a szöveget, s éppen ez az, ami a problémát okozza. Hiszen Hegel olyan, a konkrétságokat megcélzó fogalmakat hoz működésbe és elemez, mint az „élet”, a „szeretet” vagy a „sors”, s e konkrétságok ellenállnak a filozófia sajátos általánosító, racionalizáló tendenciáinak. Mi több, magának Hegelnek is még pár évet várnia kell arra (a jénai rendszertörédekig, illetve az áttörést hozó *Szellem fenomenológiájának* megfogalmazásáig), hogy a konkrétságokat képes legyen megragadni általános fogalmi szinten, amit aztán sokan kritikával illeltek, miszerint éppen a korai, „életfilozófiai” megközelítést fullasztotta volna filozófusunk a dialektika alapján megkonstruált szemantikus történetiség módszerébe (amivel egyébként nem értek egyet).³ Az is kérdés egyáltalán, hogy Hegel *A kereszténység szelleme és sorsában* általánosítani akarja-e a különösségeket, vagy a konkrétság és az általánosítás közötti határhelyzetben kívánja-e lebegtetni azokat. Ezeknek a kérdéseknek kívánok utánajárni a mű fő fogalmainak elemzése révén.

Külön probléma, hogy Hegel ebben a művében még *A szellem fenomenológiájánál* is összetorlódottabban fejti ki gondolatait, s mint azt a későbbi mesterműben látjuk, hogy az egyik gondolatnak jóllehet megvan a maga helyi értéke, de egy másik gondolati dimenzióhoz is tartozik, illetve abból fogja kibontani a szerző a másik dimenziót – nos ez az összevont, szintetikus gondolkodásmód itt még

² Marcuse 1932. 227. skk. És Henrich 2010⁴. 51. skk.

³ E kritikával kapcsolatban l. Heidegger 1993. és Pöggeler 1973. 106.

hatványozottabban érvényesül. Így nagy erőfeszítésbe telik, hogy szétszálazzuk, az adott gondolat melyik értelmezési horizontba, az éppen a szemünk előtt kialakuló szellem fogalmának melyik szintjéhez tartozik, s ráadásul azzal is mindig számolnunk kell – csakúgy, mint a későbbi Hegelnél – hogy több szinthez is tartozhat az adott gondolat, illetve annak kifejtése.

A fiatal Hegel hosszú mondatokban írja körül, mire gondol. Nem nevezi meg azonnal és közvetlenül a gondolatot, nem ront rá, hanem finoman, cikornyásan-rokokósan cizellálja, mire gondol. Már stilisztikai szinten is feltűnik, hogy Hegelnek a részletek a fontosak, szeret elveszni, dúskálni azokban, még ha ez a gondolat érthetősége, egyenes vonalvezetése, egységessége rovására is megy. Mert Hegel számára, hogy egy későbbi terminus technicust parafrázzunk, nem az *érthetőség* a fontos, – mert ami csak értelmes, az leegyszerűsít, absztrahál –, hanem az *ésszerűség*, ami a kifejezendő gondolatot egy egészbe, kontextusba helyezi, de nem csak horizontális, hanem vertikális összefüggésbe. Röviden: a közvetítés, a „hogyan” a fontos Hegel számára. Az a fontos, hogyan jutunk el egy gondolatra, hogyan jutunk a kiküzdött gondolatról aztán tovább a másik gondolatra, illetve evvel párhuzamosan az egyik történeti, vallási eseményről a másikra. Ezt stílusosan a pontosvesszők feltűnően nagy számával éri el. A pontosvessző mellett, hogy bibliás stílusra utal, organikus mondatok létrehozására alkalmas, olyan finoman struktúrált formák, mondat-építmények megalkotására,⁴ amelyek visszfényt majd az Enciklopédia-rendszer áttört szerkezetében és összefogó erejében fedezzük fel. Amit ott majd az idős Hegel a gondolat szervező erejével fog össze nehezen érthető és olykor akár rövid mondatokban, az itt a fiatal Hegel számára még a pontosvessző általi tagolás külső kapcsolata.

E módszertani, stilisztikai bevezető után a tanulmány fölosztását szeretném előrebocsátani a könnyebb áttekinthetőség érdekében.

- a. Először megadom azt a látókört, amelyben elhelyezve értelmezem *A kereszténység szelleme és sorsát*. Ezt a horizontot egyrészt a pragmatizmus, másrészt a felvilágosodás fogalmi-szellemtörténeti keretei jelölik ki.
- b. Ezután az elemzendő mű alapfogalmainak (modernitás, bűn, sors, szellem) rövid elemzése következik, hogy érthetővé váljon a mű gerincét alkotó gondolatmenet kifejtése.
- c. Bemutatom a moralitás, a szeretet és a vallás sémáját *A kereszténység szelleme és sorsának* gerinceként, s ezt követően az egyes fogalmak tartalmát, egymáshoz való viszonyát, valamint egymásba történő átmenetét elemzem.

2. Az alapvető értelmezési horizont feltárása

Figyelmemet most a felé a horizont felé fordítom, amelyen belül *A kereszténység szelleme és sorsát* értelmezem. Alapvetően abban a történeti keretben igyekszem elhelyezni Hegel ezen művét, melynek szellemi miliője meghatározta az ifjú gondolkodó művét, valamint analitikus módon föltárni főbb gondolatainak tartalmát,

⁴ Esterházy 2004.

illetve összefüggését. Úgy vélem erre azért van szükség, mert a magyar filozófiai irodalomban ugyan hangsúlyos módon kezelték már a rendszerváltás előtt Hegel filozófiáját, de a rendszerváltás óta úgy tűnik, elhanyagolták elmélyült tanulmányozását, aminek én leginkább politikai okát abban látom, hogy Hegel elsajátítása a rendszerváltás előtt legtöbbször a marxista filozófián keresztül ment végbe, s a létezett szocializmus bukása után Magyarországon a világtörténelmen keresztül fejlődő szellem elgondolása tarthatatlanná vált. Ugyanakkor az elmúlt két évtizedben jelentek meg a magyar filozófiai életben jelentős Hegel-értelmezések, s különösen üdvözlendő, hogy a Magyar Filozófiai Szemle hasábjain is teret kaphatott egy Hegelről szóló blokk. Ennek ellenére a fiatal Hegelről alig jelentek meg magyar nyelven elemzések, már csak ezért is fontosnak találom, hogy ezt az a jénai korszak előtti terjedelmes és fontos írást elemezzük.⁵

Korunk tehát új értelmezési horizontokat keres és talál Hegellel kapcsolatban. Jómagam a mottóban is jelzett irány felé mozdulok tanulmányomban. Azt a filozófusunkról kialakult közkeletű elképzelést igyekszem árnyalni és pontosítani, miszerint Hegel a ráció, az általános, az abszolút elsőbbségét hirdette volna. Efelől az elterjedt, s voltaképp még a késői Hegel szempontjából is tarthatatlan álláspont felől tekintve az egyén, a személy(esség), a töredékesség nem teljes értékű szerepet játszana, háttérbe szorított lenne a csak az általánosító, alaptételek nyomán építkező rendszerben, a emiatt a szubjektivitás, a sokféleség hamis értelmezést kapna. Ezt az egyoldalú interpretációt erősen rombolja *A kereszténység szelleme és sorsa*, hiszen itt Hegel a közvetlenség újra elérése kapcsán a szellemről mint a lelkeket összekapcsoló érzésről, érzelemről beszél és nem a racionális (filozófiai) tudást helyezi a közvetítést véghezvivő és megoldó fakultás szerepébe.

Tehát a jelen elemzés tárgya kapcsán az egyes emberek személyiségét, különösségét, megélt hétköznapi életük, érzéseik szerepét emelem ki, illetve az ebben a szférában tevékeny praktikus hozzáállásukat (a gyakorlati ész elsőbbségét). Ennek a műben található vonulatnak a föltárása lesz vezérfonalam. Itt kapcsolódok a különböző nézőpontok (Perspektíven) fölvetéséhez ahhoz a módszeréhez, melyet Rózsa Erzsébet és Michael Quante a hegeli rendszer körkörössége, illetve a hegeli módszer szociokulturális (gyakorlati) szerepe kapcsán kidolgozott.⁶ A nézőpontok fölvetésének módszere az analitikus és a hegeli filozófia – legalább módszertani – találkozási pontját jelentheti, melynek segítségével Hegelt bekapcsolhatjuk a kurrens filozófiai eszmecserébe, illetve Hegelt friss szempontok szerint is értelmezhetjük. Ennek egyik legfőbb hozadéka véleményem szerint az lehet, ha a hegeli – de általában véve a – filozófiát közelíteni tudjuk a hétköznapi során megélt élethez, illetve a filozófiát nem hivatásszerűen művelők felé. *A kereszténység szelleme és sorsa* egy olyan, már-már életfilozófiai koncepciót nyújt, melynek segítségével jobban megérthetjük és mélyebben megélhetjük konkrétan élt

⁵ Lukács 1976. különösen 195-225.; Almási 1982. 5-40.; Tengelyi 1992. 39-53.; Rózsa 2003. és 2011b. *A kereszténység szelleme és sorsából* magyarul eddig csak az Alapvázlat jelent meg in Hegel 1982. 124-137.

⁶ Lásd: Rózsa 2011.; Rózsa 2005.; Quante 2011.

hétköznapi életünket. Ugyanakkor Hegel ezt olyan nehezen érthető nyelvezeten tárgyalja, amelyet közvetíteni kell a Hegellel behatóbban nem foglalkozók felé. Jelen tanulmányomat ennek a konkrét feladatnak szentelem, aminek az lehet a haszna, hogy minél szélesebb rétegeket szólíthat meg és vonhat be a művelődés folyamatába.

3. *A kereszténység szelleme és sorsa tágabb szellemtörténeti horizontja*

E tágabb perspektívaként a felvilágosodás adódik. A felvilágosodás négy olyan jellemzőjét emelem ki röviden, amely döntő hatást gyakorolt Hegel életének és gondolatainak formálódására. Az *egyik* jellegzetesség az észbe vetett hit, a racionalizmus, amely az ész elvei alapján vél mindent visszavezethetőnek ezekre az alapelvekre, illetve ezen alapelvek alapján igyekszik általánosító kijelentéseket tenni. *Másodsorban* a felvilágosodás vallásfilozófiája elutasítja a csodát, mivel a kinyilatkoztatás tekintélye fölött áll az ész.⁷ Ez teszi lehetővé azt a pszichológiai és történeti alapú bibliakritikát, amelyet Hegel *A kereszténység szelleme és sorsában* kifejt. *Harmadrészt* Hegel számára a felvilágosodás alapvetően politikai magatartást jelent.⁸ Hegel naiv reménye, hogy a francia forradalom a görög polisz köztársaságát hozná vissza, a jakobinus terrorral hamar szertefoszlott – itt elemzendő írása már az ezzel a csalódással és ennek sokrétű következményeivel való szembenézés eredménye. Ha a politikában a demokrácia alapvető követelménye, a képviselői rendszer nem tud megfelelően működni, ha a politikum által áthatott objektív társadalmi életben nem érvényesülhet az egyén, akkor a kiteljesedés más formáját kell megtalálni, mégpedig a németiség gondolati forradalma révén. A gondolati forradalom kiindulópontja a fiatal Hegel számára a kanti gyakorlati filozófia: Hegel egyrészt igeneli a szabadság autonómiáját, másrészt elutasítja a szabadság parancsá tételét. A *negyedik* jellemző az a rousseau-i gondolat, miszerint a társadalom a meghasonlottság állapotában van, aminek következményeképp a vallás is kettévált a polgári és az egyéni vallásra. Erre rímel a szeretet és a vallás szétválasztásának elmélete *A kereszténység szelleme és sorsában*.

Az érzelmi (jelen esetben a szeretet), a pszichológiai és történeti mozzanatok előtérbe állításából vezethető le az a Hegel egész munkásságára jellemző törekvés, hogy a partikularitásokat is kifejezni képes módszert és nyelvezetet teremtsen meg. Ez ellentétben áll a Hegelről kialakult „pánlogista”-általánosító képével. Az „überraionálisnak” festett Hegel-képet át kell festeni a konkrécio színeivel: a racionalizmusnak lehetnek nyitottabb formái is, éppen olyanok, amelyek egyik példája a fiatal Hegel kereszténységről adott elemzése. *A kereszténység szelleme és sorsa* a felvilágosodástól eltávolodó szentimentalizmus jegyében már a romantika felé mutató gondolati kezdeményezéseket tesz, mikor a (keresztény) hitet, valamint az érzést (a szeretetet) helyezi minden más emberi tevékenység elé és fölé.

⁷ McGrath 2002. 88.; Szokolov 1981. 71; Cassirer 2007.; Henrich 2010⁴ 51. skk., 57.

⁸ Pöggeler 1973. 40. skk.

E korai műben a jelzett tendenciák összefonódva jelentkeznek. A kereszténység alapformáit elemzi Hegel, amint azok megőrződtek az evangéliumokban. Jézus működésének tágabb föltételeit kutatja, s e tágabb föltételek túlvezetnek azon, ami csak a vallási szférát alkotja. Itt beleütközünk a már jelzett tematikai és stilisztikai szövevényességbe. Magát a témaválasztást könnyű lenne levezetni teológiai képzéséből, illetve a XVIII. században kialakult Jézus élete-irodalomból. Csakhogy nem pusztán a keresztény vallás, illetve hit kialakulását elemzi Hegel Jézus életének történeti földolgozásából levezetve, hanem annak történelmi, több helyen pszichológiai oldala felé fordul, s a spekulatív, dogmatikai vizsgálatokat is ebből az életközeli nézőpontból kiindulva végzi el. A csoda lehetőségének elvetése nem zárja ki a transzcendens Isten lehetőségét. A transzcendencia történelmen kívülről történő behatásának terepét Hegel a mundán szféráról áthelyezi a lélek területére, vagyis az Istennel való kapcsolat az érzelmek intenzív bensőségességében valósul meg.⁹

Hegel folytatja a Bernben megkezdett történeti kutatásait, s határozottabb alakot kap az az alapgondolat, miszerint a történelem immanens, evilági létezésünk terepe. Amikor egy tettet megteszünk, akkor hétköznapi létezésünkben cselekszünk, azt tartjuk fenn, azt folytatjuk. Tehát Hegel a történelmi föltételek elemzésével hétköznapiságunk kereteit, föltételeit elemzi. A jelen elemzésben kiemelt három alapfogalom, a morál, a szeretet és a vallás is a hétköznapi élet alapvető formája, hiszen az első a hétköznapi kötelességek, megkötöttségek, a második az érzelmi élet bensőségességének, a harmadik az ebből az intenzitásból az objektivitásba történő újra kilépésnek a körét fedi le. A hétköznapi élet alapformáinak elemzésével Hegel konkrét gyakorlati praktikáink elemzését nyújtja. Mégsem marad meg e művében a hétköznapiság keretein belül, hanem azt állítja, hogy van kilépés, kioldódás ebből a kauzalitásba, történetiségbe, hétköznapiságba kötöttségből, mégpedig azáltal, hogy Jézus halála révén megváltattunk. Mitől váltattunk meg? A bűntől. De mi a bűn? Amikor megteszünk valamit, az megtörténtté válik, az elmúlt időben rögzül, soha többé nem lesz megváltoztatható. A tett a megtett mivoltában végérvényes. Ennek oka az idő megfordíthatatlansága, vagyis a tett véglegesen megtett mivolta az időbeliségre – Hegel szempontjából a történetiségre –, végeredményben pedig az ember végességére irányítja a figyelmet.¹⁰ Jézus megváltó tette a végességből vált meg minket.

4. Az alapfogalmak meghatározása. A szellem fogalmának elemzése

Mielőtt belefognék a morál-szeretet-vallás hármas sémájának elemzésébe, pár olyan fogalmat meghatározok előzetesen, amelyekre később támaszkodni fogok.

⁹ Az egyén igénye az abszolútumra és ennek kapcsolata a megbékéléssel témájához l. Hegel 1982 134.; Rózsa 2011a. A fentiek miatt úgy vélem, Tengelyi László értelmezése túlszalad a Hegel megszabta keretek közül, mikor Jézus legfőbb tetteről, a bűnök megváltásáról – későbbi terminussal a megbékéléstről – úgy beszél, mint a történelmen kívülről érkező csodáról Tengelyi 1992. 44.

¹⁰ Tengelyi 1992. uo.

Mit jelent a kereszténység „szelleme”? A szellem az életből kinövő konkrét egység. Bontsuk föl e tételt elemeire! Az élet az ember természetes, meghasonlottságok előtti, eredendő egységes létezmódja, ahogy Rousseau értette az édeni állapotot. Konkrét ez az egység, vagyis minden egyes tevékenységében jelen van valamilyen alakban, tehát a meghasonlás is csak az eredendő egységnek az alapján mehet végbe. A szellem olyan egység, amely megmarad az ember konkrét, meghasonlott létezése során is, olyan vezérfonál, Logos, amely értelmet és egységet nyújt az ember sokféle tetteinek, gondolatának, érzésének.

A sors fogalma. A sorstól „való félelem, egész más érzés, mint a büntetéstől való félelem; előbbi a szétválástól való félelem, önmagától való irtózás; a büntetéstől való félelem valami idegentől fél” (344.) A sors az élet egységének kifejeződése egy egyén vagy egy nép történeteként. Csakhogy a sors nem a közvetlenül adott egység, hanem a meghasonlottságon keresztül kiküzdött (közvetített) egység: „a harcoló felek valóságokként szemben állnak egymással, kétféle élő, élet harcban az étellel, ami újfent csak ellentmond önmagának” (348.). Ezt a sorsot Hegel szembeállítja a jog, a törvények alapján álló büntetéssel: a büntetés a tevékeny ember életén kívülről jön, egy adott intézményi rendszer, hagyomány erőszakolja rá azokat a törvényeket, amelyeknek meg kell felelnie. Ezzel szemben a sors a cselekvő ember bensőségességéből, életéből fakad, „habár jelenlegi ellenségként határozzák meg” (353.)

A sorsban végbemenő meghasonlottság tehát az életben végbemenő meghasonlottságot tükrözi vissza. Minden egyén és minden nép másképp hasonlik meg az étellel, ezért mindenkinek másmilyen a sorsa, mint ahogy minden népnek is más-más sors jut osztályrészül. Ez a mind az egyes individuum, mind az egyes népek szintjén is lejátszódó egyéni sors jellemzi azt a fölfogás-, érzés- és gondolkodásmódot, amelyet szellemnek nevezhetünk Hegel nyomán. A szellem egy-egy ember vagy nép jellemző fölfogásmódja (a fölfogást úgy értem, mint ami átfogja mind az érzelmi, mind az akarati és gondolati szférát). A sorsban az egyén vagy a nép élete önmagában hasonul meg. Nem egy külső tényezőhöz, mint például a törvényhez képest válik mássá, hanem önmagához képest. Az élet dinamikus létalapként a sorsban elkülönül az egyén sorsává, és azzá a szubsztanciális étletté, amitől elkülönült az egyén (illetve a nép). Így az, amitől elkülönültünk, amivel meghasonlásba jutottunk, ugyanúgy a mi részünk továbbra is, hisz továbbra is a dinamikus átfogó létalap, azaz az élet részei maradtunk, csak meghasonlott formában.¹¹ Ezért írja azt Hegel, hogy a sorstól, a saját sorsunktól úgy félünk, mint önmagunktól, míg az objektívált törvénytől mint valami külső erő, a társadalom, a morál által ránk kényszerített hatalomtól. Mivel a sorsban végbement meghasonlás a saját tettünk következménye, ezért megbékélhetünk vele.

A bűn fogalma. A sorsszerű bűn, a tragikus vétség (és nem a jogi értelemben vett bűnösség) alapja az élet eredendő dinamikus egységében rejlő negativitás: ez nem olyan egység, amely csak egységként maradhat egység, hanem olyan egység, amely megtagadhatja egység-jellegét, s önmagában elkülönülést (a természet egye-

¹¹ Az élet mint dinamikus létalap fogalmához l. Marcuse 1932. 227. skk.

di alakjait) hozhatja létre, de továbbra is egység marad, sőt, éppen ebben a negativitásban, meghasonulásban egység, mert ez a meghasonulás kifejezi a létalap dinamikusságát, elevenségét. A bűn tehát a fiatal Hegelnél nem a hagyományos *privatio boni* fogalmi keretében kapja meg ontológiai alapját, hanem a dinamikus létalapban, azaz az életben. Hegel tehát a bűn realitásából indul ki, mivel az élet dinamikus (negatív, mozgó, szubjektív) egységének meghasonulása, tehát alapja épp a realitás.¹²

A modernitás szelleme. A módszertani problémák fölvetésekor már megemlítettem, hogy egy gondolat(menet) több értelmezési szinthez is tartozhat. Az egyik ilyen értelmezési probléma, amit kiemelnék, a gondolkodásnak mint olyannak a problémája. Nem mondanék filozófiát, sem pusztán teológiát, mert mint azt rögzítettem, Hegel nem tiszta filozófiát, sem tiszta teológiát vagy költészetet művel, hanem ezek szétbogozhatatlanul összevegyített kevercsét. Egyfajta gondolkodásmódot próbál kiküzdni magából az ifjú gondolkodó, újfajta gondolkodásmódot, amely még csak nem is tisztán gondolkodásmód, hanem érzésmód, életmód, az élmények megélésének sajátos módja, egyszóval a korszak szellemét igyekszik megragadni. Ezt a korszakot Jézusból, pontosabban az evangéliumok Jézusképéből vezeti le. A modernitás szelleme maga a kereszténység. Ennek alapelve a Jézus által példaértékűen megjelenített szubjektivitás, de nem annak egologikus értelmében, tehát nem az elszigetelt individuumból van szó, hanem arról az egyénről, aki vissza tud térni, újra egyesülni tud a lét dinamikus alapjával, Istennel szelleme révén. A szellem egyszerre a közösség, a hagyomány, valamint az individuum jelleme, jellegzetessége, karaktere. De már itt megjelenik Hegelnek az az alapvető meglátása, hogy az egyes történelmi korszakoknak is megvan a maga szellemisége, jellegzetessége. A kereszténység szellemét a zsidóság szellemével szemben és a görög szellem segítségével próbálja körülírni.

5. Moralitás, szeretet, vallás

Az alapfogalmak tisztázása után rátérek *A kereszténység szelleme és sorsa* három olyan alapvetőnek tartott fogalmának elemzésére, melyek összefüggése adja meg a szöveg gerincét. E szerkezet elemzése teremti meg véleményem szerint a mű megértésének lehetőségét.

5.1. A séma

A kéziratokban a zsidóság szellemét illetve az ószövetségi részeket magyarázó rész után következik tartalmi egységként az *Alapvázlat a „kereszténység szelleméhez”*, amelyből csak egyetlen fontos mozzanatot emelek ki. Hegel három tagot tartalmazó sémán keresztül igyekszik kifejezni *A kereszténység szelleme és sorsának* alapgondolatát.¹³ Ez kezünkbe adja korai „rendszerének” szerkezeti felosztását – már

¹² Ennek épp az ellentétét fogalmazza meg Tengelyi 1992. 55.

¹³ Dilthey 1959, 79. skk.

amennyiben beszélhetünk itt egyáltalán a későbbi Hegel értelmében vett rendszerről. De azt leszögezhetjük, hogy szisztematikusan, azaz értelmi összefüggések alapján rendezi el és fejt ki Hegel a témát.

Ezek az értelmi összefüggések három fogalom köré csoportosulnak, amelyek végül *három ellentéppárrá* kristályosodnak (302.).¹⁴ Az első fogalom a *morál*, amely az erkölcsi törvényekben, a parancsokban tárgyiasul. A második fogalom a *szeretet*, amely szemben áll a parancsok objektivitásának, külsődlegességének, amint az megjelenik a hagyományok, az intézmények szintjén. A szereteten Hegel olyan paradigmátikus formát ért, amely mindenfajta érzést – Hegel szavával: érzületet (Gesinnung) – képvisel. Az érzés, a szubjektivitás a kereszténység alapelve, illetve Hegelnek a kéziratokban elfoglalt álláspontja. Az ellentétes oldalon a parancs áll, amelyet minden olyan korlát jellemző példajaként érthetünk, amely az érzületet behatárolja. A parancsot a zsidóság alapelve, az objektivitás, illetve Kant gyakorlati filozófiájából az erkölcsi törvény parancsá merevedése képviseli. A zsidóság alapelve azért az objektivitás, mert a törvénynek való alárendelődés során a zsidók (illetve Kant) különválasztják önmagukat és a törvényt, s ezzel mindkét oldalt tárgyiasítják.

Kicsit elrugaszkodva a hegeli elemzésektől, megfordítom a Hegel adta sorrendet és előre veszem az érzést, a szubjektivitást, s utána a moralitást, az objektív szférát. Ekkor úgy fordíthatom le hétköznapi nyelvünkre a parancsot, hogy ez az érzés korlátja, vége időben és térben, egy másik emberben, aki már nem úgy érez, mint én. Mintha azt mondanánk a parancs korlátozó attitűdjével: „én már nem azt az érzést érzem, mint te”. Mivel az érzés szubjektív, tartalma nem vonatkozik mindenkire, valahol – lehet, hogy már azonnal az én személyiségemen túl – vége szakad. A parancs, egy morális szabály azért szab korlátot az érzéseknek, hogy az objektív szférában megfelelő érintkezési módokat biztosítson az egyének számára. Ez így érthető rendszer lenne. Csakhogy Hegel épp az ellenkező sorrendet javasolja. Előbb van a moralitás objektivitása, s csak aztán a szeretet szubjektivitása. A fiatal Hegel úgy látja, hogy a társadalmi intézmények, hagyományok szabadságot megkötő formáit le kell rombolni a szubjektív érzés belülről fakadó energiájával, mert csak ez teremtheti meg az elveszett közvetlenséget. Igaz, hogy a közvetlenség jelentését Hegel a természettel való olyan harmonikus együttélésként állapítja meg, amelyet a vízözön utáni, az ember felől a természettel szemben táplált bizalmatlanság tört meg, s nem a személyek egymás közötti közvetlen viszonyát jelenti.

A harmadik fogalom a *vallás*, amely eredetileg a szeretet kiterjesztése lett volna a teljes keresztény közösségre, de föllép vele szemben a szeretet korlátja, a nem teljesen legyőzött moralitás objektivitása. Mivel Hegel a szereteten nem transzcendens erőt ért, hanem emberi érzést, lelkületet, ezért a vallás csak a szeretet végességének következménye: mivel nem szerethetnek mindenkit, illetve szeretetem nem képes minden személyre vonatkozóan egyforma intenzitással megnyilvánulni, ezért szükség van egy olyan külső formára, amely összetartja az embere-

¹⁴ Hegel 1982 131. skk.

ket – jelen esetben az őskeresztény közösséget a vallás kultikus formája. A hegeli életműből jól ismert triadikus séma alapján önkéntelenül is arra érzi magát készítettve az ember, hogy kiegészítse a gondolatmenetet: a kultikus forma kialakításával, visszatérünk a moralitás álláspontjához, egy adott intézmény- és normarendszer kiépítéséhez.

A *kereszténység szelleme és sorsa* kéziratában azonban nem találunk kimondottan ilyen visszatérést, habár nem hamisítanánk meg ezzel az értelmezéssel Hegel szándékait. A tanbeszédok magyarázatához készített előtanulmányok sorában azonban egy másik, negyedik rendszerszervező fogalmat találunk, a *történelmet* (315.). E fogalom érdekes helyet foglal el a szöveg egészében, mert nem kerül külön kifejtésre, Hegel csak a vallás fogalmának elemzéséig halad sémája explikálásában. Ugyanakkor lehetetlen nem észrevennünk azt a nagyon erősen a történetiségre reflektáló gondolkodásmódot és módszert, melyből a fiatal Hegel elméleti megfontolásai kinőnek. Hegel a következőképp határozza meg, mit ért történelmen: „az a forma, ahogy Jézus mint egyes ember az egyesekkel szemben és az egyes emberek vele szemben állnak, tanításának elterjedése”. Vagyis történelmen Hegel itt Jézus evangéliumi élettörténetét érti, illetve az őskeresztény egyház kialakulását, valamint a későbbi egyház(ak) kialakulását. A történelem tehát egyháztörténetet takar. A kiválasztott írásbeli helyek figyelembevételével pedig kijelenthető, hogy Hegel alapvetően az üdvtörténet alapján gondolta el a történelmet. Csak két Hegel választotta versre utalok, mindkettőt abból a jelenetből, mikor Jézus kiküldi tanítványait prédikálni (azaz a szeretet-tan első nem általa véghezvitt terjesztése). Mt 10, 7: „Elközelített a mennyeknek országa” – arra utal, hogy eszkatológiai távlatokba kell helyezni a történelmet. Mt. 10, 41: „A ki befogadja a prófétát próféta nevében, prófétának jutalmát veszi” – az atyák vallása, azaz a hagyomány, a múlt elfogadására utal. Az üdvtörténet a kezdet, a teremtés, jelen esetben a hagyomány megalapításának aktusával kezdődik és a végítéssel zárul le. Csak e két pont között kapnak értelmet a bekövetkező események. E lineáris történelemfelfogást Hegel itt még nem hajlítja vissza önmagához, s talán ez az oka annak, hogy a vallást nem köti vissza egyértelműen a moralitáshoz.

Érdeemes *A kereszténység szelleme és sorsában* található sémát egybevetni a *Jogfilozófia* fölosztásával. *A kereszténység szelleme és sorsában* a morál még mást jelent, mint a *Jogfilozófiában*. A fiatal Hegel éppen frankfurti korszakában szembesül azzal, hogy a Kant által meghirdetett erkölcsi autonómia (morál) elvesztheti a szabadság megteremtésének lehetőségét, amennyiben eme autonómiát parancsként értelmezzük a kategorikus imperatívusz tételezésében. A szabadság követelményét továbbra is elfogadja a kanti gyakorlati filozófiából, azt, hogy az akarat spontán módon képes magát meghatározni. Azonban már nem fogadja el azt, hogy az élet átfogó teljességét és dinamizmusát egy parancs általi szabályozásra lehetne építeni. Ez már az az aszketizmus, amelyet azonosít a zsidó és keresztény egyházi kultúrával. Az eredetileg szubjektív jelentésű kanti moralitás emiatt válik *A kereszténység szelleme és sorsában* objektívvé, az énen kívüli kényszerítő erővé.¹⁵

¹⁵ L. Hegel 1982. 128.

A *Jogfilozófiában* Hegel a moralitást a joggal szemben határozza meg. A joggal kapcsolatban a személy egy adott világgal találja magát szemben, s saját valóságát csak negatívként tudja meghatározni e valósággal szemben (34. §.), azaz a társadalmi közösség által objektíve tételezett jogi szabályok, szokások elsődlegesebbek a személy önmeghatározásához képest. A moralitás a *Jogfilozófiában* az egyedi cselekvő (a terminus technicusként használt szubjektum) szabad önmeghatározásának okait firtató terület; itt az egyénnel (szubjektív moráljával) még mindig szemben áll a közösség általánossága (amit a jog, a legalitás fejez ki) (104., 105. §.). Az erkölcsiségben az egyén már nem áll külön a közösség (általánosság) értékeitől, hanem ő maga azonosnak tételezi céljait a közösség céljaival. Társadalmi közösségünk erkölcsi, szokásai, és joga által előre adott tartalmakat ekkor már nem pusztán lehetséges tartalmaknak tekintjük, hanem a saját szabadságunk alakíthatósága lehetőségeinek és konkretizálásainak (141. §.). Ezzel szemben *A kereszténység szelleme és sorsában* a sémában megnevezett morál alá tartozik a társadalom által előre adott objektív elvárások, intézmények terepe, míg a szeretet megnevezése alatt találjuk az érzelem tisztán szubjektív terepét, azt, ami az egyén benső életét, intenzitását jelenti, s a vallás jelöli meg az ezen a hit szubjektivitásán megint túllépő objektív intézményszerűséget az egyház képében. S még azt is hozzáfűzném a két mű koncepciója közötti különbségekhez, hogy míg a fiatalkori kéziratokban a történelem a hármas séma organikus kifejlésének összetartó ereje (az időbeliség), addig a *Jogfilozófia* világtörténelem fejezetében önálló alakot nyer (341. §.).¹⁶

5.2. A zsidó és a kantai moralitás

A judaizmus vallása az ősi törvények által formalizált, hagyományos keretek között folyt, s Hegel abban látja Jézus feladatát, hogy a zsidóság egészével szemben állva megszabadítsa népét a szellemi szolgaságtól. „A vallásos cselekvések, amennyiben hiányzik belőlük a szépség szelleme, a lehető legüresebbek; a legértelmeletlenebb szolgaság, amely a szellem megszüntetésének tudatát követeli meg; olyan tevékenység, amelyben az ember saját semmis létét, passzivitását fejezi ki; és mindefféle a legközönségesebb emberi szükséglet kielégítését emelve, mivel mégiscsak az üres lét érzése, azaz fenntartása van benne közvetlenül.” (318.) Filozófusunk úgy látja, ha a vallást nem tudjuk sorsunk, életünk részévé tenni, akkor csak üres formáknak engedelmességek, konkrétan megélt életünket ideák (pl. Isten elvont eszméje), intézmények (pl. papság) alá rendeljük, ezeknek a külső erőknél engedjük át az életünk fölötti uralmat. Ebben az esetben nem mi éljük aktívan az életünket, hanem eszméknek, magunk fölé emelt embereknek az elképzelése szerint, nem a saját sorsunkat, szellemünket valósítjuk meg, hanem mások ötleteinek a végrehajtói vagyunk. A zsidó törvények csak a pusztán létezését fejezik ki („a legközönségesebb emberi szükséglet kielégítése”), azaz a zsidó egyén csak azért tett meg valamit, mert a hagyomány rákényszerítette, de ösztönei szintjén valami egészen mást kívánt volna cselekedni.

¹⁶ Hegel 1983. 65., 125. és 174. sk., 355.; Rózsa 1993. 134. skk.; Quante 2011. 1.1 fejezet.

Mit akart ezzel Hegel kifejezni? Ugyanis nem tűnik számomra túl hihetőnek, hogy egy egész nép ilyen „értelmetlenül” élt volna, s csak Jézus látta volna ezt át, és azt sem hiszem, hogy Hegel ennyire szó szerint vette volna Hölderlin megjegyzését arról, hogy Kant lenne a német nemzet Mózesé.¹⁷ Véleményem szerint inkább arról van szó, hogy Hegel a zsidóság és Jézus viszonyán keresztül, tehát egy teológiai-történeti témán keresztül a kanti erkölcsstan kritikáját, azaz filozófiatörténeti kritikát fejt ki. Ugyanakkor tovább árnyalja a problémát az, hogy a teológia-filozófiatörténet-történelem egymásra rakódó rétegei mögött Hegelnek a francia forradalomból való kiábrándulása áll, s egy igazi revolúció utáni vágyakozás, amelyet *A kereszténység szelleme és sorsában* az érzelmek, a szubjektív bensőségesség szintjén végrehajthatónak gondol.¹⁸

Hegel nem csak egy olyan, az érzelmekről alkotott elmélettel lép föl korának eseményeivel, várható társadalmi, történeti tendenciáival szemben, melynek megalapozását Jézusra vezeti vissza, hanem a kanti moralitás kritikáján keresztül erkölcsfilozófiai megalapozást is ad ennek az érületetikának. Szerzőnk szinte egyenlőségjelet tesz a zsidó legalitás és Kantnak az erkölcsi törvényről alkotott fölfogása közé, tehát amikor a zsidók „morális polgári parancsairól” (321. sk.) beszél, abba bele kell értenünk a kanti legalitás kritikáját. Már Kantnál magánál is fölmerült a szabadság és az erkölcsi törvény összeütközésének problémája, melynek lényege az, ha az ember nem lenne eleve, apriori képes a rossz (illetve valami más) választására is, akkor nem lehetne szabad. Ám az erkölcsi törvény – amely a szabadság, tehát az autonómia alapelve – azt feltételezi, hogy csak az erkölcsi törvényt választhatjuk, ha szabadok akarunk lenni. Ám ezzel Kant kizárta a rossz (a más) választásának lehetőségét, s valójában egy törvény, egy parancs egyeduralmát alapozta meg.

E törvényeknek két formája van: a morális – mikor egy ember alkot magának egy parancsot – és a polgári törvény – mikor kívülről kapja meg az emberek egy csoportja a parancsot. A törvény mindkét formája kellés, mert egy fogalom alá egyesíti vagy az egyetlen emberben lévő ellentétes vágyakat vagy az adott csoporton belüli érdekeket. Mind a szubjektív, mind az objektív törvények tartalmát a közvetlen életből, az egzisztenciálisan értett megélhetésből adódó szükségletek ellentétes oldalai alkotják, ahogy Hegel nevezi ezeket összefoglalóan: az ínség, a széttépett-lét (*Zerrissensein*, 318.). Az ínség a zsidóság szelleméről szóló részben az ember közvetlen testi létezésének feltétét jelenti, s most e fogalom jelentése azzal a tartalommal bővül, hogy a létfenntartáshoz szükséges szükségletekről van szó.

A morális törvény esetében Hegel kritikája szerint egy maxima, azaz egy ember viselkedési szabálya nem lehet az általános törvényhozás alapja, egy szubjektív érvényű szabály nem hogy minden emberre, de még egyetlen emberre sem lehet érvényes, mert a szükségleteket mesterségesen, csak egy rajtuk kívül lévő elv alá rendezi. Nem lehetek mindig türelmes, megértő és halk szavú, mert az életben

¹⁷ Idézi Kroner 1921. 3.

¹⁸ Pöggeler 1973. 40.

vannak olyan szituációk, mikor igenis haragra kell gyűlni és fel kell emelni a szavamat. A polgári törvények az emberek egymás közötti viszonyait tartalmazzák, az ellentétes érdekek határait határozzák meg, csak hogy mivel általában egy csoport érdekét képviseli a törvény, a másik csoport érdekeit nem támogatja. Hegel a polgári társadalom lényegébe vetett belátását fogalmazza meg a zsidó/kanti legalitás kritikáján keresztül, ezzel a legalitással szemben eredendő demokratikus felfogást vall: mind a szubjektív szabályt (maxima), mint az objektív törvényt (a polgári társadalom szintjén) csak a saját belátásom eredményeképp fogadhatom el, nem kaphatom azt kívülről egy filozófustól vagy egy törvényhozótól. A morális és a polgári törvény tehát valójában szabadságellenes. Jézus ezt a szubjektív szabadságot szegezte az objektív törvényekkel szemben. Jézus alakja és korának zsidósága közötti összeütközés tehát Hegel számára a szabadság és az erkölcsi törvény antinómiáját állítja példaszerűen elénk. Ezt a Kantnál található eredetileg fogalmi, azaz metafizikai összeütközést Hegel konkrét történelmi példán teszi láthatóvá.

Hegel ismeretelméleti szempontból is kritizálja a morális és a polgári törvényt (azaz az általánossá tett erkölcsi szabályokat és az állami életet szabályozó törvényeket). Jóllehet Hegel elfogadja a fölvilágosodás racionalitásának alapelvét, tehát azt, hogy az ész az ember olyan sajátos, tőle elidegeníthetetlen képessége, amelynek révén általánosításra, a sok különöst egybefogó, szintetizáló fogalmak, s így egyéniségétől független objektivitás létrehozására képes. De azt is tisztán látja, hogy az ész általánosító törekvése, illetve az abból fakadó (a fiatal Hegel fogalomhasználatának értelmében vett) pozitív tendencia elnyomhatja a vágyakat, az ember konkrét személyiségét. A parancsot (a kategorikus imperatívusz, az állam törvényeit) racionálisan, fogalmilag hozzák tudtunkra, s a moralitás szintjén azért van szükség a fogalomra, mert csak annak szintetikus formája rendelkezik egyesítő erővel. Am a fogalom nem az élet konkrét ösztöneinek sokasága, hanem olyan intellektuális szabály, amely az eleven sokféleséget egyesíti magában, ám az egyesítés azt is jelenti, hogy korlátozza érvényességüket. A szubjektumon belül kiválasztunk egy erőt, vagy a társadalom egészén belül egy elvet, amely egy csoport érdekét takarja, és azt emeljük a többi erő vagy érdek fölé – ez alá rendeljük a többi erőt és elvet (vágyat, energiát), ez azonban nem más, mint a többi vágy vagy érdek korlátozása. Hegel ebben a konkrét szükségletekre vonatkozó elemzésében már fölismerhetjük az ellentmondásokat egyesítő spekulatív dialektika és a formális reflexió általánosítás ellentétét.

A kategorikus imperatívusz, a parancsok, a törvények Hegel elemzésében külsődlegesek, objektívek, ezért ha az ember egy cselekedet általuk való végrehajtását tűzi ki, heteronóm módon cselekszik. A külső parancsot a tisztelet által lehet bensővé tenni, hogy azt követve autonóm módon cselekedjen az egyén, mert ekkor a minden emberben működő ész révén ismerjük föl, értjük meg a törvény rendeltetését. Azonban Hegel a kategorikus imperatívusz (és a többi, ehhez hasonló parancs) ilyen típusú bensővé tételével szemben az alábbi ellentétést hozza föl. Kant célja az volt, hogy a kategorikus imperatívusz teljesen formális legyen, semmilyen különös (az egyén vágyaiból fakadó) tartalma ne legyen. És éppen ebben áll meghatározottsága: a kategorikus imperatívusz a tartalommal szemben *csak*

formális, a különössel szemben *csak* általános. De még a kategorikus imperatívusz is rendelkezik tartalommal mindenfajta elvont formalitása ellenére; tartalma az, hogy „cselekedj *így*”, vagyis egy „hogyan”, egy konkrét cselekvési módot határoz meg, amelynek azonban általánosnak (egy fogalom, a kategorikus imperatívusz által meghatározottnak) kell lennie.¹⁹ Konkrét (tartalmat, célt tételező), de közben általános (ideák, elvek szerinti) cselekvésről van itt szó – ebben látja Hegel a kanti filozófia keretei között feloldhatatlan ellentmondást.

A törvény (a kategorikus imperatívusz) éppen azért korlátozott, mert korlátlan (azaz objektív érvényű) akarva lenni elnyomja a többi (szubjektív érvényű) vágyat. A kategorikus imperatívusz kanti megfogalmazásában úgy határozza meg egy szubjektumon belül a maga objektív érvényességi körét (azaz azt, hogy az egyén összes vágya fölött uralkodik), hogy közben a külvilágra is érvényes legyen (a többi ember is elfogadhassa cselekvési elveként az én cselekvési elvemet).²⁰ A kategorikus imperatívusz, illetve bármely előre adott törvény kapcsán az a probléma, hogy eleve kettéválaszt: vannak a különös vágyak, cselekedetek, és ezzel szemben az általános, ésszerű törvény, amely mindig érvényes. Az általánosnak *kell* uralnia mindent, megjelennie minden cselekedetben. Úgy *kell* cselekedni a különös tettekben, hogy az megfeleljen az általános törvénynek.

5.3. A jézusi szeretet

Hegel a Hegyi Beszéd elemzésével (324. skk.) vezeti be a Jézus által meghirdetett elvet, a szeretetet. Jézus alapvető nézőpontja az a hegeli megközelítés szerint, hogy polgári törvény, erkölcsi parancs vagy maxima formájában nem lehet előírni az embereknek, hogy szeresd felebarátodat, mert egy ilyen típusú előírás – mint fentebb láttuk – eleve elválasztást előfeltételez. Jézus azonban azt kívánja kimondani, ami „az elválasztás fölé emelkedik, a létet, az élet modifikációját”. Ezzel Hegel arra utal, hogy a jézusi szeretet a maga közvetlensége, személyessége ellenére olyannyira általános, mint a lét üres – későbbi terminussal: magánvaló – fogalma. Az önmagával azonos lét kimondhatatlan, ám Jézus ezen a zsidóságon belül az istennév kimondhatatlanságában is megtalálható hagyományon túllép. A túllépés pedig annak elismerését jelenti, hogy az üres létet csak konkrétan lehet megélni, az élet elkülönöződő jeleneiben, eseményeiben. A szeretet tehát olyan elv, amely az ellentéteken keresztül vezető mozgás, az életút eredménye, s mint a megélt életet, életrajzot összefogó elv egyben az időbeliséget, a történetiséget is

¹⁹ „A tiszta gyakorlati ész alaptörvénye: cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyszersmind általános törvényhozás elveként érvényesülhessen.” Kant 1991. 138. Kant tétele „hogyan”- és nem „hogyan”-típusú alárendelést tartalmaz. Ugyanakkor a „hogyan” utáni alárendelt mondat tartalma általános, nem mondja meg, konkrétan milyen maximáról van szó. Általánosan, e törvény bármikor és bárhol történő kijelentésének érvényét hangsúlyozza. Formalitásából következtek arra, hogy a kategorikus imperatívusz a cselekvés módját, nem tartalmát kívánja meghatározni.

²⁰ A szubjektív és az objektív jelentéseinek meghatározásához a későbbi hegeli gyakorlati filozófián belül l. Michael Quante 2011. 1.3 és 1.4 fejezet.

kifejezi. A történelem alapelve tehát a szeretet.²¹ Ez a történetiség iránt fogékony Hegel számára egyúttal azt is jelenti, hogy a lét mindig csak történeti, dinamikus lehet.

A szeretet parancsának kimondása csak a – szöveg megfogalmazásakor – bő ezerhétven éves keresztény hagyomány súlya alatt torzulhatott olyan formájává, hogy Kant erkölcsi törvényként mondhatta ki.²² Mivel a szeretet érzés, ezért meg kell parancsolni, mert tartalma különös és formája sem általános (nem fogalmi) – a parancsba foglalt szeretet már nem érzés, hanem elhatározás, azaz akarati aktus kérdésévé válik, és így már az erkölcsi autonómia tárgyává válhat. Hegel ezt a gondolatmenetet Jézusra hivatkozva teljes mértékben elutasítja, mert a kötelességet nem szívesen tesszük meg, hanem ellentételezésért, amit szívesen teszünk meg, azért viszont nem várunk ellenszolgáltatást. A törvény csak a szubjektív érzések, a hajlamok elgondolt egyesítése egy fogalom alá, hogy az emberek tevékenykedni tudjanak a hétköznapi élet gyakorlati, objektív terepén.

A megbékélés fogalmát Hegel a „ne ölj” parancsával kapcsolatban hozza be. Ha valakit megsértenek, az nem hogy ne a parancs miatt ne álljon bosszút, hanem egyáltalán ne tápláljon haragot. Itt Hegel épp hogy nem egy elvont, angyali jellemről beszél, hanem egy olyan konkrét hétköznapi viselkedésről, amely az élet egységes jellegére hivatkozik. Az erkölcsi törvény csak egy elvont lehetőségre, egy ideára hivatkozva teremti meg a cselekedetek egyformaságát valamilyen tekintetben (például a harag, a bosszú tekintetében), ám a megbékélés a konkrétan megélt élet szövetére hivatkozik.

A mindennapi élet megannyi viszonyból, kapcsolatból szövődik össze. Bárhol hasad meg az életnek ez a kontextualitása, mindig az élet egészét sérti meg. Az élet ellentmondásos, sokfajta, egymásnak ellentmondó nézőpontból is lehet értelmezni egyes jelenségeit. Önmagunkat is többféleképp tudjuk értelmezni, illetve bennünket is sokféleképp látnak. Létre tudunk-e hozni egy olyan életrajzot, amely őszinte, tehát amely megfelel az önmagunkról kialakított és a kívülről tükröztetett képnek? Az élet csak a sokféle, egymásnak gyakran ellentmondó tendencia egységében (nem semlegesítő közegében) őrződhet meg. Ez a dinamikus egység gyakran vagy a külvilágot vagy önmagunkat megbotránkoztató kontextusban jelenhet meg. Nem a kontextus, az önmagunkról alkotott kép kiegyenlítése, megszépítése a legfontosabb, hanem az élet átfogó totalitásának, egy (ön)életrajznak a minél teljesebb megragadása egy életen belül. Az életrajz megteremtéséhez szolgál segítségül, metaelv gyanánt a szeretet. Annyi kiegészítést tennék ehhez, hogy a szeretet nem a szó szigorú értelmében *meta*-elv, azaz nem az élet ellentmondásai fölött, azon túl létezik ideaként, hanem az élet ellentmondásos eseményeiben alakul, azokat szervezi egységes élétté.²³

²¹ Henrich 2010⁴ 17.

²² Hegel a *Gyakorlati ész kritikáját* idézi, I. Kant 1991. 199.

²³ Az életrajz fogalmával kapcsolatban az újabb pragmatista irodalomból I. Quante 2010. 9. fejezet.

Ha megsértek valakit, azzal magamat is sértem, és az élet – most mint hétköznapi életként értve – részeinek ez a kölcsönhatásban működő összefonódottsága a sorsnak az a jelentése, amelyet Hegel szembeállít a sorsnak azzal a fent bemutatott módjával, amint az a törvény alapján működik. A törvény alapján működő sors nem kontextualitásában, életrajzi összefüggésében tekinti az életet, hanem egy-egy kiemelt szempontja alapján, s minden tettet, életet, személyiséget csak ezen az elvont szempont, elv, gondolat alapján értékeli és ítél meg. Ám ha az életet teljessége felől szemléljük, akkor nincs olyan kiemelt nézőpont, amely alá rendelhetnénk a többit: minden élőnek egyformán joga van az élethez. Büntetését saját tette hordozza: ha valamelyik megsérti a másikat, saját magát sérti meg, hiszen ugyanannak az élő szövetnek a részét sérti meg, amelyben, s amelyből ő maga is él.

Ezért tartja olyan fontosnak Hegel Mt 7,1-et: „Ne ítéljetelek, hogy ne ítéltessetek” – bárki vétkezhet az élet teljességével szemben, és mindenki vétkezik is. Ezt úgy érthetjük itt, a hétköznapi életben való konkrét gyakorlati megfontolásainkkal kapcsolatban, hogy bármely tettünkkel vagy szavunkkal megsérthetünk bárkit a környezetünkben, akár úgy is, hogy észre sem vesszük. S mivel az embernek ahhoz, hogy éljen, részt kell vennie környező életvilágának működésében, bele kell merülnie az emberi viszonyok sokrétű szövevényébe, ezért Hegel azt a javaslatot fogalmazza meg, hogy ne előre adott merev elvek szerint éljük életünket, hanem a szeretet szerint. A szeretetet sem előre adott elvként érti *A kereszténység szelleme és sorsának szerzője*, hanem inkább olyan magatartásformák összefoglaló nevéként, melyek közös eredője a békülékeny szív. A megbékélést Hegel a zsidók keményszívűségével, törvénykövető nyakasságával szembeállítva nevezi meg. Majdnem azt írtam, „határozza meg”, de azzal a fogalmi összefüggéssel kapcsolatban, amelyet az élet-szeretet-megbékélés alkot, nem megfelelő a reflexió meghatározás, tehát az, hogy az életet vagy a szeretetet a morál törvényessége kapcsán határozzuk meg, hiszen az élet teljességet fejez ki, melynek egy része a morál.

Itt ellentmondást fedezhetünk föl. Az *Alapvázlat* sémája a morál, szeretet, vallás egymásutánosságában olyan sorozatot állít föl, amely egyszerre történeti, szellemtörténeti és a mindennapi élet szerkezetét jellemzi. Történeti az összefüggés, amennyiben az őskereszténységnek, illetve a keresztény egyháznak a zsidóságra való következését fejezi ki. Szellemtörténeti, amennyiben ez a történeti mozgás egyben a szellem megváltozását fejezi ki, és a hétköznapi élet egymásba fonódó területeit nevezi meg: a szabályok által irányított nyilvánosságot, az érzelmek irányította bensőségességet, az intézményesített hit által irányított nyilvánosságot. Amennyiben az élet és a hozzákapcsolódó fogalmi mező az emberi élet teljességét hivatott megnevezni, azt a dinamikus létalapot, melyből minden létrejön, melyben fennáll, s amelybe visszatér alakjának föloldódása után, annyiban a séma második tagjának, a szeretetnek át kellene fognia az első és az utolsó tagot is. S a kézirat szövegében sokáig úgy is tűnik, hogy ez a helyzet. Amíg a zsidó életmód, vallás és törvényi kötöttség kritikájáról van szó, Hegel az élet és a szeretet teljességét, mindent átfogó és átszövő textusát hangsúlyozza. Amint azonban túllép Jézus és a zsidóság konkrét viszonyán, s az őskeresztények viszonyait, illet-

ve az abból kialakuló katolikus egyház és a Római Birodalom viszonyát elemzi, a vallás alakja lép föl. Nem mondhatjuk, hogy esetleges a vallás föllépése, és az életem uralkodó formája, mert a már idézett *Alapvázlat* is számot vet a vallással, mint a szeretet, a barátság szubjektív bensőségességén túllépő formával, tehát Hegel alapvető szándéka lehetett ennek a fogalmi struktúrának a bemutatása. Mégis a középső tag olyan jelentőségre emelkedett, hogy Marcuse joggal helyezkedhetett arra az álláspontra, hogy az élet ontológiai jellegű és egyben lényegi fogalom (mind a lényeg esszenciális és szubsztanciális jelentésében). Ugyanakkor Marcuse elemzésének határára is rámutatok azzal, ha utalok a vallásnak a szereteten túllépő alakjára, sőt arra, hogy maga az objektivitás támad föl újra a vallásban, habár a szeretet kultikussá vált formájában.

Abból is egyértelmű Hegel előre megfontolt, célirányos koncepciója, hogy a sémába bár nem vette bele, de az igehelyek értelmezésénél fölveszi negyedik pontként a történelem fogalmát. Ez azt bizonyítja, hogy filozófusunk már a frankfurti korszakban is tisztában van azzal, hogy a szellem különböző alakzatai történelmi sorba rendeződnek, történetileg egymást föltételezik. Hegel ugyanakkor a történetiségnek nem csak ezt a szellemtörténeti értelemben vett jelentését ismeri, hanem az időbeliségnek abban az egyszerűbb jelentésében is, ahogy azt megéljük mindennapjainkban. A séma negyedik pontjaként a történelem azt az időbeli szintézist jelenti, amely az idő múlásának formájába egyesíti a megélt élet eseményeit. Ez a szubjektíven megélt idő – szembeállítva az objektívnek nevezhető szellemtörténeti idővel – az, melynek keretében a szeretetet meghaladja a vallás. Úgy vélem a hétköznapiságnak ezt a szerkezeti elemzését is vissza tudjuk vezetni mindennapi tapasztalatainkra, csak hogy ehhez a Hegel által elsősorban egy társadalomra (zsidóság) és mozgalomra (őskereszténység) értett fogalmait és elemzéseit át kell vinnünk az egyén szintjére, illetve a Hegel által közvetlenül tapasztalt modern társadalomra. Az értelmezési szint első, az egyén szintjére történő váltását megtehetjük egy pusztán gondolati kísérlet alapján: pragmatikus módon megpróbáljuk alkalmazni Hegel elemzéseit a saját életünkre, s megvizsgálhatjuk, mi marad érvényes abból ránk nézve. A második értelmezési szintre váltást, azaz miszerint Hegel a zsidóság és a kereszténység viszonyának elemzése kapcsán valójában a modernitás létrejöttét taglalná, magából Hegel írásaiból igazolhatjuk, hiszen több helyen kijelenti, hogy Jézus volt a modernitás alapelve, a tiszta szubjektivitásnak a meghirdetője.²⁴ Egyébként ennek alapján is eljuthatunk oda, miért azonosította Hegel a zsidó moralitást a kanti erkölcsi törvénnyel: a zsidókban valójában korának polgári társadalmát, s annak egyik jellemző és nagyhatású alakját, Kantot vélte fölismerni. Jézusban ugyanakkor az ezekhez az elavult formákhoz kötődő társadalmat fölforgató francia forradalmat látja filozófusunk, illetve annak diszkreditálódása, és az abból való ezzel párhuzamosan bekövetkező kiábrándulás után a német gondolati forradalmat véli megpillantani.

Fogadjuk el Hegel itt adott kiindulópontját, s vegyük alapul, hogy először a környezetünk, társadalmunk által objektíve adott kereteket vesszük föl, azok sze-

²⁴ Hegel 1979a. 380. skk., Hegel 1979b. 570. skk.

rint vezetjük életünket, az előre adott intézményi (iskolai, családi) minták alapján tanuljuk meg kezelni élethelyzeteinket. Csakhogy egy idő után fölmerül az igény arra, hogy érzelmi világunkat saját magunk is megfogalmazzuk és kifejezzük, ne csak az adott formákban, keretek között. A pozitívitásnak ezt a szubjektum negativitása általi átalakítását – hogy a sajátos hegeli fogalmakat is használjuk – tartja Hegel forradalomnak, ahogy Jézus föllépésének, működésének forradalmi jellegéből levezethetjük Hegel alap gondolatát. Jézus megtöri a zsidóság ősatyjai óta áthagyományozott életének törvényeit, a legfőbb parancsokat, a Tízparancsolatot is újraértelmezi a Hegyi Beszédben, sőt a legalapvetőbb családi kötelekeket, vagyis a mindennapi élet legalapvetőbb formáit és negligálja Mt 10, 34 alapján.²⁵ Ezzel szemben a szeretetet, a lelkek egymás iránti közvetlen barátságát, békülékeny érzületét állítja, illetve nem a szeretetet állítja szembe a moralitás, a pozitívitás formáival, hanem megfordítja a saját maga által fölállított séma sorrendjét, s kijelenti, hogy a létnek a szeretet egységében megnyilvánuló dinamikus egysége (teológiai nyelven a Szentháromságban egységes Isten), az élet, azaz mindennapi életünk közvetlen megélése az elsődleges, s csak ebből emelkednek ki időlegesen bizonyos társadalmi, kulturális formák.

Ha ezt a modernitás alapvető szerkezetének elemzéseként értjük, akkor azt a követelményt látjuk a jézusi szeretet hegeli értelmezésében, hogy az emberek az intézményi struktúrák előtti, eredendő emberi természetük révén lépjenek egymással kapcsolatba. Vagyis Hegel azt a követelményt fogalmazza meg, hogy az egyének minden hatalmi struktúrán és igényen túl ismerjék el egymást, illetve még inkább azt megelőző természetesen mivoltukban próbáljanak meg együtt élni. Ennek naivitásával azonban Hegel is tisztában van. Az élet fönntartásához és működtetéséhez óhatatlanul intézményi keretekre és az evvel óhatatlanul együtt járó hatalmi struktúrákra van szükség. A morál és a szeretet sorrendjének megfordítása csak kellés marad, ugyanolyan erkölcsi törvénné válik az őskeresztény egyházon belül Jézus halála után, mint amilyen a zsidó-kanti törvények alapján vezetett erkölcsös élet. Ám ez a kellés csak Jézus halála után következik be, mert amíg a Mester jelen volt tanítványai között, addig eleven, bensőséges kapcsolatot teremthetett meg szűk körön belül. Ám Hegel éppen ebből a szempontból is kritizálja a tanítványokat: nem voltak képesek kilépni a zsidó sorsból, nem voltak képesek szabadon, lelkük póreségével egymás felé fordulni, a közvetlenséget létrehozni, hanem szükségük volt egy tekintélyre, akinek példamutató magatartása alapján tudtak csak baráti (közvetlen) módon egymáshoz viszonyulni. Ha magunk elé helyezünk egy példaképet, mestert, tanítót, akkor máris egy elvként általánosítjuk azt a közvetlenséget, amelyet a tanító föl kívánt mutatni számunkra.

De félreérthetetlen a kritikai tónus magával Jézussal szemben is: ő maga sem volt képes a közvetlenséget megvalósítani, azaz a zsidó sorsból kilépni. Éppen abbéli igyekezetében, hogy minden sorstól, közvetítéstől szabaddá váljon, esik Jézus a morális törvény értelmében vett sors áldozatává (405.). Ennek alapja már

²⁵ „Mert azért jöttem, hogy meghasonlást támaszszak az ember és az ő atyja, a leány és az ő anyja, a meny és az ő napa közt.”

abban is megvan, hogy tanítványai mesterként, saját bensőségességüket külsőleg megmutató egyénként tekintenek rá. De ez nem Jézus személyiségének vagy tanítási módszerének úgymond a „hibája”, hanem annak az általános emberi alaptermészetnek a jellemzője, amely mindent tárgyiasítani, külsővé akar tenni, amit a maga részéről a dinamikus létalap azon jellemzőjére vezethetünk vissza, hogy folytonos mozgásban van, azaz tartalmait megvalósítja, tárgyiasítja. Ami az emberi természet sajátos korlátozottsága a dinamikus létalaphoz képest, az az, hogy míg az élet természetes módon visszaveszi önmagába funkciója kimerülése után a megvalósított alakot, addig az ember hajlamos arra, hogy e kimerülés után is fönntartsa alkotásait, azaz ragaszkodik azokhoz elsőként létrehozott vagy így megismert formájában. Ebből az emberi jellegzetességéből, a ragaszkodásból fakad a pozitívitás Hegel által leírt és kritizált jelensége.

Jézus azt mutatja meg nagyon őszintén tanítványainak, hogy „a legnagyobb szabadság a lélek szépségének negatív attribútuma, azaz az a lehetőség, hogy mindenről lemondjunk azért, hogy megőrizzük magunkat.” (351.) Vagyis az embernek el kell szakadnia tulajdonától, tulajdonságaitól, elnyertnek hitt pozícióitól, a társadalomnak egy idő után, mikor már nem szolgálja érdekeit, az intézmény adott formájától és funkciójától, s helyette valami mást kell alkotnia a meglévőből. A szubsztanciális, a meglévő ezen föloldása és átalakítása a szabadság negativitásának tette és eredménye. Nem kellene félni a változástól, s az ebből fakadó bizonytalanságtól, hisz „Ne aggodalmaskodjatok a ti életek felől, mit egyetek és mit igyatok; sem a ti testetek felől, mibe öltözködjetek. Avagy nem többé az élet hogynem az eledel, és a test hogynem az öltözet?” (Mát. 6, 26), amihez a következőket fűzi hozzá Hegel az *Alapvázlat*hoz csatlakozó igehelyek magyarázatához készített előtanulmányokban: „nem szétszóródni és az egészet nem a gondokban és a függőségben elveszíteni; az ilyen parciális dolgok, szükségletek, gazdagság, táplálék, öltözet, olyan meghatározottságokat teremt az emberben, amelyek objektív módon képtelenné teszik őt az életre.” (313. sk.) És itt az „objektív módon” kitételnek hangsúlyos a jelentése, mert az objektívalódott, tárgyiasult cél az, ami megköti az ember szabadságát, ez az, ami a pozitívitást okozza. Az ínség a megteremtett javak között és az azok féltése miatti álmatlan alvás közben üti föl a fejét.

De mi az a „hiba” – ha szabad így kifejeznem magam –, amivel Jézus kihívja maga ellen a sorsot? Hiszen keresztre feszítették, meg kellett halnia eszméiért. Az emberi szabadság negativitásával kapcsolatban előbb idézett mondat így folytatódik. „Aki viszont meg akarja menteni az életét, az elveszíti azt. Így egyeztethető össze a legtisztább ártatlansággal a leggaládabb vétek, az összes sors fölé emelkedéssel a legerencsétlenebb sors.” (351.) Jézus éppen azért hívta ki maga ellen a sorsot, azaz azzal sértette meg az emberi élet bonyolult szövetét, hogy semmivel sem akarta kihívni maga ellen. Jézus azt hirdette, hogy az egyén vonuljon ki a társadalomból, ne ereszkedjen a napi megélhetés és hatalmi játszmák szövevényébe, hanem csak Istennek szentelje magát, amit hegeli értelemben úgy magyarázhatunk, hogy vagy minden ellenszolgáltatás nélkül, pusztán szeretetből tegyen eleget embertársai („felebarátai”) szükségleteinek, vagy egyáltalán ne is foglalkozzon az

evilági étellel. Jézus végül is azt javasolja, hogy semmilyen köteléket, paktumot ne kössünk az evilággal, a szabadság tiszta negativitásában maradjunk. Erre utal az őskeresztények vagyonszövetségének Hegel által is fölhozott mozzanata. Ám ha így tennénk, nem bontakoztatnánk ki természet adta képességeinket, az élet megkövetelte dinamikának nem tennénk eleget. A jézusi szeretet és barátság, közvetlenség csak elvont embert eredményezne, aki az ember lehetősége, s tisztaságának ebbe a gögjébe maradna belemerevedve. „Aki meg akarja menteni életét, elveszíti azt.” Hegel Jézusra magára érti annak saját szavait. Jézus miközben a sors egészétől meg akarta óvni magát, az egész sorsot kihívta maga ellen.

5.4. *A vallás*

A jézusi tanban rejlő eme eredendő meghasonlás miatt kell a séma harmadik elemének, a vallásnak föllépnie. A szeretet szintjén még minden a szubjektív bensőségességben maradt: Jézus és tanítványi köre zárt, bensőséges baráti viszonyban állt egymással, bár Jézus kiemelt szerepe, mesteri mivolta ennek még kifejtetlenül ellentmondott. Hegel többször is hangsúlyozottan megemlíti, hogy baráti közösségről volt szó az őskeresztények között. Csakhogy Jézus azt a kötelezettséget róta rájuk, hogy terjesszék a szeretet igéjét a világban. Ez a feladat kettős jelentést hordoz magában. Egyrészt jogos a követelés, hiszen annak, ami szubjektív volt, meg kell valósulnia. A Jézus hirdette szeretetnek tárgyiasulnia kell, azaz elképzelhetővé kell válni, hogy a szubjektív hit valamire fixálódni tudjon. Másrészt mégiscsak egy parancsról, azaz kellésről van szó, s éppen ez az, ami megöli a bensőségesség meleg hangulatú légkörét. Ami egy külső tekintély által feladatként van az egyén elé állítva, azt már nem lehet a szívéllyesség, barátság körén belül tartani. Aminek ki kell terjednie a világban, annak meg kell küzdenie a külvilág objektivitásával, hatalmaival. Ez a küzdelem elvetélt lenne, ha csak egyénileg kellene végrehajtania a magányos embereknek. Persze az egyes egyének mögött áll a közösség szelleme, de a probléma éppen abban rejlik, hogyan tarthatja fenn a közösség a szellemiségét úgy, hogy az megőrizze a bensőségességet, de intenzivitása mellett extenzív is lehessen.

E dilemma megoldására született meg Hegel szerint a vallási kultusz. A hitnek mint az egyén intenzív benső életének és ezen keresztül a többi emberhez kapcsolódásának olyan formát kell találni, amely a többi ember számára is elérhetővé és fölébreszthetővé teszi a bensőségességet. Csakhogy ha egy külső formába csatornázzuk azt, ami ezzel ellentétes, akkor megint a pozitívítás csapdájába esünk. Az őskeresztény egyház két kultikus cselekedetet dolgozott ki annak érdekében, hogy a hitet megőrizve egybetartsa és növelje is a közösséget. Mindkettőt Jézus személyéhez, illetve tettéhez köti. Az egyik az Utolsó Vacsora során bemutatott kultikus tett, a másik Jézus feltámadása. Mindkettő a hitnek szóló külső forma.

Ami benső, annak meg kell valósulnia. Ez a követelmény áll a most következő hegeli elemzések mögött, mikor a póre szubjektivitástól az objektivitás újra föllépésig kell eljutnunk. A moráltól a szeretetig történő eljutáshoz Hegelnek nem volt szüksége követelményre (parancsra, kellésre). Demokratikus alapmagatartása

számára – ami itt a forradalmi mentalitást jelenti – egyértelmű volt, hogy a régi rend és intézmények halott formáit szét kell törni, de ezt a lázadást nem a háború, a politika irányában látja eredményesnek szerzőnk, hanem a befelé forduló, gondolati-érzelmi intenzivitás felé. Az intézmények, a politika, a hétköznapi megélhetés ínségének ridegségével szemben áll és jogosan áll szemben az egyén benső teljessége, hite, szeretetet, barátsága. A benső fényesség (375.) e köréből kilépni miért akarna bárki is? Ugyanakkor Hegel van annyira realista, hogy látja, Jézus ugyan megkérdőjelezte a szükségleteink után futkosást, mégsem él meg az ember abból, ha csak az Igével foglalkozik. Jézus és Hegel ebbéli vélekedésének ilyen éles szembeállítását talán hitetlenség feltételezésének tűnik, mégsem ateista érzület áll Hegel megfontolásai mögött, hanem addigi élettapasztalata, s legfőképpen a francia forradalomban való csalódása. Az eredendő közvetlenségbe nem lehet visszatérni a politikum szférájában, a társadalomból való kivonulást értelmetlennek – és lehet, hogy lehetetlennek is – találja. Akkor az marad, hogy az embernek igenis törődnie kell szükségleteivel, mert az ember mégsem „égi madár” (Mt 6, 26), hanem mélyen érző, reflektáló, gondolkodó lény, aki már ezen alaptermészete – és nem csak a dinamikus létalap meghasonló mozgása – miatt is kilép önmagából. Ha az embernek ebből az előfeltételezett reflektív természetének a nézőpontjából közelítünk a tárgyasulás problémájához, akkor akár szükség se lenne a szeretettől a vallásig tartó továbblépés követelményére. De Hegel látja, hogy kevés, ha csak a reflexiót, az önmagunkra való irányulást előfeltételezzük, mert ez a benső negativitásban (a szeretetben) maradás ugyanolyan pozitívvé tud válni, mint az élet bármely más jelensége. Az emberben erősebb a pozitívásra való hajlam, az, hogy nem szívesen lép ki bensőségessége köréből, elért eredményeit, létállapotát, érzelmeit nem szívesen változtatja meg. Ezért kellett szerinte közössége tagjaival szembe állítania Jézusnak azt a követelményt, hogy lépjenek ki a szűk körű szekta zárványából (393.).

Jézus ugyan a modern szubjektivitás alapelvét mondta ki, de csak kimondta ezt. Ennek megvalósítása, elterjesztése tanítványaira maradt. Tanítványainak tehát ki kellett lépniük zártkörű szektájukból a külvilágba, és el kellett terjeszteniük az alapelvet. Ez a világban található korábbi moralitással, intézményekkel, az azzal a helyzettel folytatott küzdelmet jelenti, amit eleve maguk előtt találtak. Egy ilyen küzdelem sikeres megvívásához szükség van egy olyan intézményre, amely megvédi tagjait a külvilág ellentámadásaitól, morális és hitbéli támogatást ad számukra. Ezért kellett megalapítani a katolikus egyházat, mert „a szeretet még nem azonos a vallással” (364.). A szeretet még csak a szűk közösség tagjainak egymás iránti bensőséges barátsága, a szektát összetartó szellem, de még nem objektív formában megnyilvánuló intézmény. Hegel úgy konstruálja meg a szubjektivitásból az átmenetet az objektivitásba, hogy előfeltételezi, a szeretetben rejlik egy olyan „igény” és „követelés”, hogy tárgyakra irányuljon (406.). Hegel pusztán előfeltételezi, nem bizonyítja ennek az igénynek vagy szükségletnek (Bedürfnis) a meglétét, amelyet a dinamikus létalap, az élet, valamint az ember tárgyasulásra irányuló jellegzetességében láthatott megalapozva. A szeretet, amely a kereszténység szelme, tehát a bensőségesség, a szubjektivitás „legfenségesebb szükséglete a vallás-

ra irányuló ösztön” (uo.). A szeretetben tehát további kibomlásra irányuló törekvés rejlik, ezt jelenti az „ösztön” ebben az idézetben, s ráadásul ez a törekvés az, hogy a szubjektum benső energiáiból (a „szeretetből”) vallást, egy objektivált intézményt hozzon létre.

Ebben a „vallásra irányuló ösztönben” (Trieb nach Religion) láthatjuk meg azt a Hegel Jézusa által megkövetelt átmenetet a bensőségesség szférájából a külvilágban kifejtett tevékenységbe, amelyet úgy neveztünk meg, mint ami nem adódik olyan magától értetődően Hegel koncepciójában, mint az ellentétes irány, a morálból (objektivitásból) a szeretetbe (szubjektivitásba) való visszahúzódás. Mivel a vallásra irányuló ösztön a tárgyiasítás tevékenységének alapja, ezért közelebbi elemzést igényel ez a fogalom. Hegel maga a kanti ismeretelmélet alapkategóriáival határozza meg a vallásra irányuló ösztönt. Filozófusunk először is rögzíti, hogy a korai keresztény közösség Istenbe vetett hite nem elégíthette ki ezt az ösztönét, mert az „Isten” kifejezés csak a közös érzelmeiket összefogó név volt. Egy olyan egyszerre érzelmi és tárgyiasult képzetre volt szüksége a közösségnek, amelyben bárki érezheti és fölismerheti egységét, de közben a világgal való szembenállását is kifejezheti. A világgal való szembenállás szükségszerű lépés az új intézmény önmeghatározása során.

A kialakuló őskeresztény egyháznak szüksége van egy olyan szimbólumra, tárgyiasult képre közössége kifejezéséhez, amely egyben benső érzést is kifejez. Nem csak szimbólumra van szüksége, mert az csak az egyén lelkén kívüli kép, hanem olyan összetartó erőre, amely a szívben is jelen van – ezt nevezi itt Hegel a kereszténység szellemének. Ezt az egyszerre objektív és szubjektív szimbólumot Hegel a felvilágosodás nagy ellentételezésével írja körül: értelem és érzelem egységét látja meg a keresztény közösség alapjában. De ezt a két általános jelentésű fogalmat tovább taglalja a kanti ismeretelmélet alapkategóriáinak segítségével. A vallásra irányuló ösztönt tehát az értelem és az érzelem egysége alkotja, ám az értelmén az objektív általánosságot érti Hegel, míg az érzelmen a szeretetet, tehát a szubjektív különösséget. A két oldalt a képzelőerő egyesíti a szépségben. A képzelőerő már Kantnál is az a legátfogóbb emberi képesség volt, amely értelem és szemlélet egységét megteremtette.²⁶ Továbbá a *szépségben* egyesíti a képzelőerő az értelmi és az érzelmi oldalt, amivel Hegel azt is mondja, hogy az eredeti szintézist nem a fogalmi oldal végzi el, hanem a képalkotó, megjelenítő, reprezentatív ismeretelméleti eszköz. Vagyis úgy tűnik, hogy amikor Hegel az emberi szellem *legfenségesebb* szükségletének nevezi a vallásra irányuló ösztönt, akkor a kanti értelemben vett képzelőerőre vezet vissza a tárgyiasítást, hiszen a fenséges a képzelőerő komolyságának terméke.²⁷

A kiinduló tézis az, hogy a konkrét érzelmi oldalt kell a képzelőerőnek egyesítenie az objektiválható, s ilyen módon általánosítható, sok egyén számára bemutatható közösségi szellemmel. Az egyesítés terepe a szemlélet, azaz a szépségben megy végbe a szubjektív és az objektív egyesítése. Hogyan konkretizálja ezt a

²⁶ Kant 1913a. 44.

²⁷ Kant 1913b. 88.

fogalmi konstrukciót Hegel? A feltámadás racionálisan értelmezett dogmája révén. A tézis problematikáját a sokkal hétköznapibb kifejezéssel is leírhatjuk, hogy a láthatatlant (a szeretetet, a szubjektív érzelmet) láthatóvá (objektívvá, közösségivé) kell tenni. Amíg élt Jézus, „baráti köre” közvetlenül jelen lehetett a közösséget összetartó Mesterből kiáradó erőben, szeretetben, szellemben, és mint láttuk, éppen ez a szűkkörűség, egy tekintélytől való függés, és ennek fönntartása a hétköznapi élettől való távolságtartás révén volt az, ami Jézus sorsává vált. A kereszténység sorsa is innen fakad, mert miután meghalt Jézus, a tanítványok számára megszűnik az új szellemiséget generáló mérvadó személy, ők azonban a maguk személyiségéből, életéből nem képesek ezt a szellemet létrehozni és fönntartani. Miután Jézus meghalt, a láthatatlan szellem, a szeretet közvetlensége és a látható szellem, a közösség együttléte különvált. Ezt Hegel úgy fejezi ki, hogy „a szépséghez hiányzott az élet, a szeretethez hiányzott a kép” (408.) Azaz Jézus halála után a szépséghez, az esztétikai oldalhoz, vagyis a képzelőerő segítségével megjeleníthető tér-időbeli alakhoz nem kapcsolódott közvetlenül megtapasztalható személy, aki azelőtt Jézus volt. A lelkek közötti közvetlen, bensőséges kapcsolathoz, a szeretethez szükség van egy tér-időben magunk elé állítható képre, legalábbis akkor, ha közösséget kívánunk alapozni a szubjektív bensőségeségére. Ezért volt szükség az őskeresztény közösségnek ahhoz, hogy a meghalt Jézust feltámadottként is elképzelje. Az *elképzelést* itt terminus technicusként értem, vagyis a benső érzet, a közvetlenség tér-időbeli reprezentálásának, újra megjelenítése módjaként, nem a feltámadás dogmáját szubjektívizálni akaró kifejezésként.

Tény, hogy Hegel kantianizáló filozofikus kifejezés módja arra látszik utalni, hogy szerzőnk úgy érti a feltámadást, hogy az „csak” a tanítványok lelkében történt meg, s ezt a pszichikai élményt tárgyiasították a feltámadás képében. De maga Hegel ennél összetettebben kezeli a feltámadás tényének, illetve a feltámadás leírásának problematikáját. A feltámadás leírása az értelem feladata, azaz a vallásfilozófia tevékenysége; a vallástörténeti eseményeknek, jelen esetben a feltámadásnak mint objektíve megtörtént eseménynek a rögzítése „épp a vallás halálát jelentti”, vagyis a vallás mint intézmény okaitól való elvonatkoztatást (409.). Ha Istent, a feltámadást objektív, tárgyiasult formában képzeljük el, vetítjük ki magunk elé, akkor a valóság egyik önálló léttel rendelkező individuumává, illetve eseményévé válik. Ezzel szemben a jézusi szeretet, illetve az ezen alapuló keresztény szellem a lelkek közvetlen kapcsolatát, az áhított eredendő harmónia visszaszerzését célozza meg, vagyis a feltámadás mint egy szubjektív (habár egy szűk kör közös lelki igényéből fakadó közös pszichikai) élmény éppenséggel nem a hit vagy az egyház alapjainak relativizálását jelenti a hegeli kontextusban, hanem annak eredeti alapjára és eleven közegébe helyezését. Ahogy Hegel írja: „A feltámadottban újra életre lelt a kép és a szeretet megtalálta egységének ábrázolását.” (408.)

Ezzel eljutottunk ahhoz a kérdéshez, amelyet a bevezetőben már fölvettem: ha a szeretet közvetlen, a hétköznapok során megélt érzés, hogyan válhat egy általánosító tendenciájú értekezés témájává. Kifejezheti-e *A kereszténység szelleme és sorsa*, illetve az arról írott elemzés elvonatkoztatásokban, általános megfogalmazásokban, hármas sémában a közvetlenül megélt konkrétumokat? Úgy tűnik számomra,

a vallás alakja igenlő választ ad a kérdésre: a mindenki számára megjelenő kultuszban csak az egyénre jellemző érzések válnak mindenki más számára is érezhetővé. Így nem csak, hogy a nyilvánosság tere teremődik meg, de e közösségen belül a különös (a szeretet, a személy bensőségessége) objektíve szemlélhető megfogalmazást kap az istentiszteletben, továbbá az objektív (az egyházi intézmény) is élettel telítődik a különös révén, azáltal, hogy az egyének legbensőbb szubjektív-tásukat öntik ki a vallási kultusz során.

2011. január

Irodalomjegyzék

- Almási Miklós 1982: Az ifjú Hegel szenvedései. In Hegel 1982. 5-40.
- Cassirer, E. 2007. *A felvilágosodás filozófiája*. Ford. Scheer Katalin. Budapest, Atlantisz.
- Dilthey, W. 1959. *Die Jugendgeschichte Hegels*. Stuttgart, Teubner.
- Esterházy Péter 2004: A pontosvessző. *Magyar Narancs* XVI/41.
- Hegel, G. W. F. 1979a. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Hegel, G. W. F. 1979b. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Hegel, G. W. F. 1982. *Ifjúkori írások*. Ford. Révai Gábor. Budapest, Gondolat.
- Hegel, G. W. F. 1983. *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Hegel, G. W. F. 1990². Der Geist des Christentums und sein Schicksal. In *Frühe Schriften* (Werke in 20 Bänden I.), Frankfurt am Main, Suhrkamp. 274-419.
- Heidegger, M. 1993. *Hegel. 1. Die Negativität. 2. Erläuterung der „Einleitung“ zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“* (GA 68). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heinrich, D. 2010⁴. *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Kant, I. 1913a. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Alexander Bernát, Bánóczi József. Budapest, Franklin.
- Kant, I. 1913b. *Kritik der Urteilskraft*. Leipzig, Felix Meiner.
- Kant, I. 1991. *A gyakorlati ész kritikája*, Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat.
- Kroner, R. 1921. *Von Kant bis Hegel I.*, Mohr
- Lukács György 1976. *A fiatal Hegel*. Ford. Révai Gábor. Budapest, Kossuth-Akadémiai.
- Marcuse, H. 1932. *Hegels Ontologie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- McGrath, A. 2002. *Bevezetés a keresztény teológiába*. Ford. Zsengeller József. Budapest, Osiris

- Pöggeler, O. 1973. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg-München, Karl Alber.
- Quante, M. 2010. *Személy*. Eger, Líceum.
- Quante, M. 2011. *A hegeli cselekvéstudomány*. Ford. Drimál István. Budapest, L'Harmattan.
- Rózsa Erzsébet 1993. *Hegel gazdaságfilozófiája*. Budapest, Akadémiai.
- Rózsa Erzsébet 2003. Hegel szeretetfilozófiája. *Pro Philosophia* 2002/3, <http://www.c3.hu/~prophil/profi023/rozs.html>
- Rózsa, Erzsébet 2005. *Versöhnung und System*. München, Wilhelm Fink Verlag.
- Rózsa Erzsébet 2011a. „Hit az érzelemben“. A modern individuum „szubjektív vallásossága“ és az abszolút szellem relativizálása Hegelnél. In *Magyar Filozófiai Szemle* 2011 jelen száma.
- Rózsa Erzsébet 2011b. Hegels Auffassung der Liebe. Paul Cobben és Arthur Kok (szerk.) *megjelenés előtt*. Leiden-Boston, Brill Publisher.
- Szokolov, V. V. 1981. *Spinoza filozófiája és a jelenkor*. Ford. Láng Rózsa. Budapest, Gondolat.
- Tengelyi László 1992: *A bűn mint sorsesejény*. Budapest, Atlantisz

BUGÁR M. ISTVÁN

Sorshit és szabadság

Bardaicán, pszeudo-Órigenész és Órigenész asztrológiáról

τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἄνθρώπων	Mert aszerint fordul lelkében a földi halandó,
οἷον ἐπ' ἡμέρα ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε	hogy neki mly napot ad Zeusz, emberek, istenek apja.

**Od xviii 136sq, idézi Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* V 4
[Devecseri G. ford.]**

ὥς γὰρ ἑκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,	Amilyen sokízületű tagjaiban egyenként a keverék jellege,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται·	olyan állapotban van az ember elméje.

**Parmenidész, fr. B 16,1-2 (Arisztotelész, *Met.* Γ 5: 1009b22-3;
Theophrasztosz, *de sensu* 3)**

Erzsébettel kifejezett munkásságunk nem sok ponton érintkezett. Emlékszem, annak idején felvettem, tartsunk egy közös szemináriumot Hegel antik filozófiai előadásairól – ez lett volna a közös nevező –, és ő szívesen vette a felvetést, ám az egyetem, a képzés, és a kutatás sorsának alakulása azóta maga alá temette ezt a tervet. Erzsébet számomra az első közvetlen felettesem és szobatársam, aki mint Debrecenbe került újonc oktatót szívélyesen fogadott. Bizalmának, bátorításának és támogatásának nagy szerepe volt abban, hogy megtaláltam itt a helyem. Amivel tehát köszöntéséhez most hozzá szeretnék járulni, az elsősorban egy olyan fogalom történetéhez írt lábjegyzet, mely mindkettőnk gondolkodásában fókuszban állt. Emlékszem, *Szabadság, szeretet, személy* című kötetemet azzal a szavakkal vette át tőlem, hogy „számomra nagyon kedves szavak”. Nos ezek elsejéről fogok most szólni – igaz egy marginális szempontból, mely a populáris kultúrából nézve ugyan nagyon fontosnak tűnik, de a filozófia horizontján ma már kevésbé látszik figyelemre méltónak: a mottóban szereplő, Homérosz által sugallt asztrális determinizmus helyett ugyanis sokkal inkább a homéroszi szöveget újraíró Parmenidész által jelzett fizikalista determinizmus jelent intellektuális kihívást. Már Hegel

sem tartotta érdemesnek sok szót vesztegetni az asztrológiára,¹ bár határozottan méltányolta Plótinosz bírálatát,² akinek viszont jelentős figyelmet szentelt a filozófia történetében.³ Ez utóbbi tény talán nem meglepő, hiszen az ókori filozófia felől nézve a hegeli világgép struktúrájának leglátványosabb elemei Plótinosz és a Sztoa világlátásának újbóli testet öltései. Ez talán jobban feltűnik a magyar olvasónak, aki a hegeli *Geistot* és a plótinoszi *Núsz*t egyaránt Szellemként ismerheti⁴, ahogyan a Sztoa *pneumáját* is. Bár filozófiatörténeti előadásaiban az utóbbi iskolát kevésbé tartja figyelemre méltónak,⁵ ha a sztoikus világgépet a kozmogóniában és polübioszi történelemfilozófiában való megjelenése felől nézzük,⁶ akkor a külső szemlélő számára rendkívül módon hasonlít Hegelére – akárcsak Plótinoszé, amennyiben a plótinoszi metaforát az Egynek a Szellemen át történő időtlen kibomlásáról és inkarnációjáról, valamint visszafordulásáról tényleges időbeli dimenzióba helyezzük.⁷ Ennyiben tehát, ha kompetenciáimból eredendően többszörösen közvetett módon is, de egy kicsit Hegelről is szólok, jobban illeszkedve a kötet alaphangjához.

Az első keresztény századokban élénk diskusszió zajlott sztoikusok, platonikusok és arisztotelianusok részvételével az emberi szabadság és a determinizmus kérdéséről. Míg az arisztotelianusok a klasszikus libertariánus álláspont

¹ Vö. *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit / Hegels Philosophie des Subjektiven Geistes: A German-English Parallel Text Edition* Vol. II: *Anthropology* ed. tr. Michael John Petry (Springer Science & Business Media, 1977) §392: 32-45.

² Georg Wilh. Friedr. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. G. J. P. J. Bolland (Leiden, 1908) 662.

³ Uo. 659-77, Szókratész, Plátón és Arisztotelész után talán a legnagyobbat, Anaxagoraszhoz hasonlóan.

⁴ Legalábbis Horváth Judit és Perczel István *Enneas*-válogatásában. Ez a magyar egybeesés inkább csak fogódzó, hiszen az Abszolútumot Hegel természetszerűleg a plótinoszi Egy-Jó-Isten-ben látja (a *núsz*t Plótinosznál – akárcsak Anaxagorasznál – a *Verstand*nak felelteti meg: ld. uo. 668).

⁵ Ld. uo. 541-69; Hegel a Sztoának a szellemi (aktív) princípiumra használt terminológiájából nem a *pneumát*, hanem a *logoszt* emeli ki, melyet – a *núsz*sal egyképpen – *Vernunft*ként szinkronizál: uo. 547. A fent sejtetett rokonság Hegel optikáján nem tűnt annak, a Sztoában a gondolat többékevésbé érdektelen megmerevedését látja.

⁶ A polübioszi koncepciót azonban, melyben a Római Birodalom megvalósuló univerzalizmusával az isteni *núsz-logosz* emberi szinten történő kiteljesedéséhez vezet, mint a történelem céljához (melyet azonban a mindenségnek a *logosz*-tűz általi bekebelezése követ) még Karl Löwith sem ismerte fel: vö. Karl Löwith, *Világtörténelem és üdvtörténet: A történelem-filozófia teológiai gyökere*, ford. Miklós Tamás (Budapest: Atlantisz, 1996) 45-7. Ld. Polübiosz, I 2; 4; III 1.

⁷ A metafora problematikájáról ld. Bene László, *Idő és örökkévalóság Plótinosz filozófiájában* (Budapest: Gondolat Kiadó, 2011). Hegel Plótinosz-értelmezéséről ld. Werner Beierwaltes, "Hegel und Plotin" *Revue internationale de philosophie* 24 (1970) 348-57; Leo Catana, „Changing Interpretations of Plotinus: The 18th-Century Introduction of the Concept of a ‘System of Philosophy’” *The International Journal of the Platonic Tradition* 7 (2013) 50-98; 79-81.

megfogalmazásáig jutottak el a vita során,⁸ a sztoikusok a világ kauzális zártsága mellett érveltek, melyet valamilyen módon összeegyeztethetőnek tartottak az emberi felelőséggel és az értelem autonómiájával,⁹ miközben a szabadság normatív jelentésére helyezték a hangsúlyt. A platonisták valamelyest Arisztotelész követőihez álltak közel a platóni örökség révén is,¹⁰ ám Plótinosznak felfogása, mint Bene László kimutatta, nem állt távol Epiktétosztól.¹¹ A csillagjóslás e korban sem volt kevésbé népszerű, mint napjainkban, amint azt birodalmi tiltó rendelkezések is mutatják.¹² Ezen túl azonban mélyen gyökerezett a görög filozófiai tradíciónak Platónnál¹³ és Arisztotelészénél¹⁴ fellelhető meggyőződése, hogy végső soron az égítetek a földi folyamatok okozói. E nézet a poszeidónioszi „kozmosz szimpátia” elve¹⁵ révén vált különösen nagy hatásúvá a Sztoa határain túl is. Nem meglepő tehát, ha az asztrológia a vitában a determinizmus melletti érvként jelent meg. Ebben az összefüggésben szentel neki figyelmet Plótinosz. Álláspontja – az őt megelőző Órigenészével összevetésben nemrégiben egy magyar tanulmány tárgya volt.¹⁶ Ez az elemzés kellőképpen tárgyalja Plótinosz álláspontját és annak

⁸ Ld. Susanne Bobzien, *The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem*, in *Phronesis* 43 (1998): 133-175; a kérdéses szöveg magyarul: Aphrodisziászi Alexandrosz, *Az uralkodókhoz a sorsról*, ford. Lautner Péter, in Bugár M. István – Lautner Péter (szerk.) *Sors és szabadság: Az emberi autonómia problémája az antik filozófiában a Kr. utáni II. századig* (Budapest: Kairosz, 2006) [továbbiakban *S&S*] 147-234.

⁹ Ez azonban nem egészen felel meg a modern kompatibilizmusnak; ld. Bugár M. István, „Bevezetés” in *S&S* 15; Bene László, „Akarat és szabadság a sztoikus és a platonikus hagyományban: Epiktétosz és Plótinosz” *Világosság* 44 (2003): 107-21. Legtípikusan: Epiktétosz, *Dissertatione* IV 1: *A szabadság* (magyarul Bollók János fordítása alapján in *S&S* 112-38; újabban Steiger Kornél, ford., *Epiktétosz összes művei* [Budapest: Gondolat, 2014] ???-???) vö. Pszeudo-Órigenész, *Ref. I 21 (SVF II 975 magyarul S&S 73; Anthony A. Long, David N. Sedley, Hellenisztikus filozófusok* szerk. Bene László (Budapest: Akadémia, 2015) [továbbiakban *LS*]: 62A: 498).

¹⁰ Vö. Bene László, „Porphyrios az autonómiáról” *Ókor* 11/4 (2012) 28-37; Bene László, "Constructing Pagan Platonism: Plethon's Theory of Fate and the Ancient Philosophical Tradition" in Jozef Matula, Paul Richard Blum (szerk.) *Georgios Gemistos Plethon. The Byzantine and the Latin Renaissance* (Olomouc: Palacký University Press, 2014) 41-71.

¹¹ Bene László, „Akarat és szabadság” 107-21.

¹² Ld. Suetonius, *De vita Caesarum* Tib 36,1; Az asztrológia szerepéről ld. még Ute Possekel, "Bardaisan and Origen on Fate and the Power of the Stars." *Journal of Early Christian Studies* 20 (2012) 515-6.

¹³ Vö. Platón, *Állam* 509b (a Napról).

¹⁴ Arisztotelész, *Meteorológia* I 2: 339a21-2.

¹⁵ Erről ld. Szoboszlai-Kiss Katalin, *Poszeidóniosz* (Budapest: L'Harmattan, 2009) 71-80; 88-94; 116.

¹⁶ Kuhn Barbara, „Összeegyeztethető-e az asztrális determinizmus és a szabad akarat? Órigenész és Plótinosz álláspontja a csillagjóslásról” publikálatlan felolvasás, *Ütközéspontok 2. – Cselekvés, autonómia és felelősség: A Doktoranduszok Országos Szövetségének Filozófiatudományi Osztálya konferenciája*, Budapest 2015 május 22-3. Meggyőzően írta le Plótinosz álláspontját – mellyel éppen ezért magam az alábbiakban nem foglalkozom --, és vetette össze Órigenészével.

rímelését Órigenészére. Mindkét szerző elveti az égitestek kauzális szerepét az emberi döntésekben, ugyanakkor lehetségesnek tartják, hogy azok mintegy jelként, de olcsó módszerekkel megfejthetetlen „égi könyvként” utalhatnak a jövőre. Ebben Porphüriosz is követi őket.¹⁷ Én az alábbiakban elsősorban az Órigenészi érvelés korai keresztény hátterére kívánok koncentrálni.

A harmadik század elején három jelentős keresztény szerző szentelt jelentős teret a csillagjósolás bírálatának. Hárman három nagyon különböző stratégiát képviseltek, és összetett viszonyban állnak egymással, valamint a korabeli filozófiai hagyománnyal. Érdekes e stratégiákat és viszonyokat feltérképezni, mely által az egyes szövegek éppúgy érthetőbbé válnak, mint ahogyan a tágabb filozófiai hagyomány is világosabban feltárul.

A három szöveg közül kettő, illetve azok tágabb összefüggései különös módon kaptak hirtelen nagyobb figyelmet az elmúlt pár évben mind nemzetközi, mind hazai téren, ami azért meglepő, mert az egész anyagra vonatkozó kutatás igen sovány dossziét alkotna. Nos nemrég Bardaicán, és az ő kapcsán Órigenész vonatkozó fejtegetéseit Ute Possekel a *Journal of Early Christian Studies* hasábjain tette részletes vizsgálat alá,¹⁸ de Órigenésszel a frissen megjelent *Routledge Handbook of Identity and the Environment in the Classical and Medieval Worlds* kötetben Kathleen Gibbons külön is foglalkozik, elsősorban az emberi autonómia különböző antik és modern elméleteinek kontextusában.¹⁹ Egybeesett mindezzel, hogy idehaza 2012-ben megjelent a bardaicáni szöveg fordítása,²⁰ 2013-ban az órigenészi *Philokalia* vonatkozó fejezetei,²¹ valamint Porphüriosz releváns töredékei egy elemző tanulmány kíséretében.²² Természetesen ez nem jelenti, hogy a kérdésnek ne maradtak volna feltáratlan összefüggései, mint ezt az alábbi áttekintés is mutatja.

A három szöveg időbeli viszonyai csak részben tisztázottak. Bár Bardaicán 222 körül meghalt, és Pszeudo-Órigenész, talán használja más irányú munkáját,²³ a

¹⁷ Ld. Bene László, „Porphyrios az autonómiáról” 30-1.

¹⁸ U. Possekel, “Bardaisan and Origen” 515-541. Possekel a Genézis-kommentárt épp csak egy mondat erejéig érinti, Órigenész kapcsán érdeklődésének homlokterében *A princípiumokról* érvelése áll az égitestek autonómiája mellett.

¹⁹ Kathleen Gibbons „Who Reads the Stars? Origen’s Critique of Astrological Geography” in Rebecca Futo Kennedy and Molly Lewis-Jones, eds. *Routledge Handbook of Identity and the Environment in the Classical and Medieval Worlds* (Abingdon-New-York: Routledge, 2016) 230-46.

²⁰ Pesthy Monika fordításában: in Simon Robert es Simonné Pesthy Monika, szerk., *Máni és a fény vallása: A manicheizmus forrásai* (Budapest, Corvina, 2011) 34–84.

²¹ Bugár M. István *Szabadság, szeretet, személy: Az ókeresztény teológia antropológiai vetülete* (Catena mongráfiák 16; Budapest: Kairosz, 2013) 121-46.

²² Porphyrios, „Önállóságunkról” ford. jegyz. Bene László *Ókor* 11/4 (2012) 58-62; a tanulmány, „Porphyrios az autonómiáról”, uo. 28-37.

²³ Richard Stoneman „Who are the Brahmans? Indian lore and cynic Doctrine in Palladius' *De Brahmañibus* and its models” *The Classical Quarterly* ns 44 (1994) 500-510;504 a végkövetkeztetést nem mondja ki, csak sugallja; Pszeudo-Órigenész mindenestre tud

vonatkozó szöveg ránk maradt formájában nem tőle származik, hanem tanítványa, Fülöp a dialógus szerzője, melynek főszereplője Bardaicán. A szír nyelvű írás hamar elterjedt görög változatban; mint amellet érvelni fogok, talán még e fordítás is a legkorábbi a három szövegünk közül, s Órigenész valamilyen formában ismerte is érvrendszerét. A római Pszeudo-Órigenész *Refutatio omnium haeresium*, illetve *Philosophumena* címen ismert művét [továbbiakban *Ref.*] 220 tájékan fejezhetette be, míg az Órigenész fejtegetéseit tartalmazó Genézis-kommentár vonatkozó (III) könyve még Alexandriában, 229 és 31 között született.²⁴ (Plótinosz kérdéses művei közül a sorsról írt általánosabb tárgyú mű korai, 253 és 263 között született, a kérdéssel speciálisan foglalkozó II 3 az egyik utolsó műve 268 utánról).²⁵

Különállása miatt azonban mégsem a legkorábbival, hanem Pszeudo-Órigenésszel kezdeném, aki az általunk vizsgált kérdésben legalábbis úgy tűnik, nem ismeri Bardaicán érvrendszerét, másrészt stratégiája a lehető legegyszerűbb: lényegében a „kivágás” és „beillesztés” eljárásaiban merül ki. Ennek oka, hogy az asztrológia önmagában nem kihívás számára, csupán általános metodológiájához híven azért van rá szüksége, hogy kimutassa, az egyik általa bíralt gnóosztikus csoport, a peraták nézetei a pogány asztrológia vadhajtásai. Ezt fejt ki a tárgyalásba beleszúrt egyetlen saját kommentárjában (IV 2)²⁶. E stratégiájának megfelelően egyébként bírálatot a különböző pogány gondolatrendszerek rendszerint nem, vagy csak marginálisan²⁷ érdemelnek ki művében, sőt a keresztény szekták diszkreditálásához is általában elegendőnek tartja a pogány hatások „feltárását”. Érdekes módon azonban az asztrológia esetében vonatkozó forrásából, Szextosz Empeirikosz [SE] *Adversus mathematicos* [M] címen ismert művéből a doxográfián túl a bírálat általa lényegesebbnek tartott pontjait is kimásolja, rövid kommentárjában pedig maga a következő szempontokban látja az asztrológia főbb tévedéseit, melyeket szerinte a szextoszi érvelés is kimutat: (1) eredménytelen (*μικρολογία*) mesterség, (2) valójában inkább szélhámosság, (3) csalárd reménységet kínál a kritikus pszichés állapota révén hiszékeny páciensnek (IV 2,2).

Bardaicánról: *Ref.* VII 31 és talán VI 35 (vö. Ilaria Ramelli, *Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2009) 46-9.

²⁴ Peter W. Martens „Origen’s Doctrine of Pre-Existence and the Opening Chapters of Genesis” *Zeitschrift für Antike und Christentum* 16 (2013) 516-549: 521 n 17 (további irodalommal) Ronald E. Heine, “The Testimonia and Fragments Related to Origen’s Commentary on Genesis,” *Zeitschrift für Antike und Christentum* 9 (2005): 122-142 alapján: a 13 könyvből (Heine 122) álló kommentár (mely csak az 5,1-ig magyarázta a Teremtés könyvét: vö. *Κελεξοσξ ellen* VI 49) első 8 könyve Alexandriában készült kb. 229-től, de az utolsó 5 könyvet már Caesareaban fejezte be 231/2 és kb. 233/4 között (Heine 123).

²⁵ Ezen írásoknak magyar fordítása nincs.

²⁶ *Ref.* IV 2,1 Τοῦτοις χρησάμενοι Εὐφράτης ὁ Περαι(τιός) καὶ Ἀκεμβῆς ὁ Καρύστιος καὶ ὁ λοιπὸς τούτων χορὸς.

²⁷ Pl. a preszókrata princípium-elmélet: *Ref.* IV 43,1-2

Pszeudo-Órigenész művének releváns részét egyetlen kézirat őrizte meg,²⁸ melynek első fele, beleértve az asztrológiával foglalkozó szakasz elejét, elveszett. A megmaradt szöveg a szextoszi doxográfia vége felé kezdődik (SE, *M V* 37-39), de minden bizonnyal kivonatolva az asztrológiai tanok teljes leírását tartalmazta, mely az *Adversus mathematicos* témával foglalkozó V könyvének csaknem felét teszi ki (cc. 1-42). Az említett kommentár után következik a cáfolat kivonata Szextoszból, majd a görög csillagászat ismertetése valamilyen *Timaios*-kommentár alapján (*Ref IV* 8-12),²⁹ végül az asztrológiai fiziognómia ismertetése (*Ref IV* 15-27) és bírálata (az utóbbi részben Szextoszból ismételve)³⁰.

A bírálat tehát értelemszerűen Szextosz érvelését követi, de kihagyásokkal. Míg a doxográfia során (cc. 30; 37) Szextosz által az asztrológiában mellesleg kimutatott szakmai nézetletéréseket (*diaphonia*) átveszi,³¹ addig a bírálat elejét – mely az asztrológiával szemben annak metafizikai és kozmológiai alapjait cáfoló, Szextosz által „nagy hatótávolságú rakétákként” jellemzett általános ellenvetéseket tartalmazza (SE, *M V* 43-48) – elhagyja. Márpedig, mint látni fogjuk, Bardaicán, Órigenész, Plótinosz, Porphüriosz és Euszebiosz számára éppen ezek a lényeges kérdések. Szextosz pontjai a következők: (1) egyesek szerint az asztrológiai doxográfiában (cc. 1-4) az elméleti megalapozás szerepét betöltő kozmikus szimpátia³² nem létezik (cc. 43-4); (2) nincs *fatum*, azaz a világ nem kauzálisan zárt (c. 45a), mint azt szintén az asztrológiának a doxográfia elején részletezett elméleti alapvetése feltételezi. (3)³³ (a) A szükségszerű események előrejelzése érdektelen; (b) a véletlenszerűeké lehetetlen; (c) a rajtunk múlóaké szintúgy³⁴. Ez utóbbi érvelés lényegében megfelel Aphrodisziaszi Alexandrosz gondolatmenetének, bár az események hármas felosztása Epikuroszra is jellemző.³⁵

Pszeudo-Órigenész tehát ezeket a megfontolásokat elhagyja, jóllehet az emberi autonómia számára is éppúgy a keresztény tanítás egyik legfontosabb eleme,³⁶

²⁸ ms. BNF Suppl. gr. 464 xiv. saec.

²⁹ M. Marcovich, ed., *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium (Patristische Texte und Studien 25)*. Berlin: De Gruyter, 1986) 19-20 és *apparatus ad loc.*

³⁰ *Ref. IV* 27.

³¹ *Ref. IV* 1,1 (οὐχ ἢ) τ(υ)χοῦσα παρ' αὐτ(οῖς ἐ)στι <καὶ> κατὰ (τοὺς πίνακας) διαφ(ωνία). = SE, *M V* 37

³² Vö. fenn 15. jegyzet.

³³ SE, *M V* 45-8.

³⁴ τὸ γὰρ ἐπ' ἐμοὶ κείμενον ἐκβῆναι ἢ μὴ, καὶ τὸ μὴ ἔχον ἀρχῆθεν προκαταβεβλημένην αἰτίαν, οὐκ ἂν δύνατο τις προλέγειν uo. 48.

³⁵ Epikurosz, *Menoikeusz levél* LS 20A, vö. *S&S* 61-2; vö. Diogeneianosz fr. 2: Euszebiosz, *Praeparatio Evangelica* VI 8,21-3.

³⁶ *Ref. X* 33,9-10 ὁ δὲ γενόμενος ἄνθρωπος ζῶν αὐτεξούσιον <μὲν> ἦν, οὐκ ἄρχον <δὲ>· οὐ νοῦν ἔχον, οὐκ ἐπινοῖα καὶ ἐξουσία καὶ δυνάμει πάντων κρατοῦν, ἀλλὰ δοῦλον καὶ πάντα ἔχον τὰ ἐναντία. ὃς τῷ αὐτεξούσιος ὑπάρχειν τὸ κακὸν ἐπιγενῆ, ἐκ συμβεβηκότος ἀποτελούμενον [μὲν] οὐδὲν <τε ὄν>, ἐὰν <αὐτὸ> μὴ ποιῆς. ἐν γὰρ τῷ θέλειν καὶ ν(ομ)ίξειν τι κακὸν τὸ κακὸν ὀνομάζεται, οὐκ ὄν ἀπ' ἀρχῆς, ἀλλ' ἐπιγενόμενον. (10) Ο(ῦ) αὐτεξουσίου <οὔν> ὄντος νόμος ὑπὸ θεοῦ ὠρίζετο, οὐ<δὲ> μάτην...

mint Órigenész számára.³⁷ Ugyanakkor viszont az az alexandroszi meggyőződés, mely az istenektől is elvitatja a jövőbeli kontingens eseményekről való tudást, idegen szerzőnk – akárcsak Órigenész – számára, hiszen az előretudást Isten fontos jellemzőjének tartja.³⁸

Megismétli viszont Szextosz technikai jellegű ellenvetéseit az asztrológiával szemben: (1) a horoszkóp meghatározhatatlan, mert sem a születés időpontja, sem a csillagkép felkelte, sem a konstelláció nem állapítható meg pontosan,³⁹ ugyanis (a) a fogantatás pillanata orvosilag kérdéses⁴⁰; (b) nem különben a születésé⁴¹; (c) az utóbbi esetében a csillagászati megfigyelőhöz⁴² az információ továbbítása alatt idő telik el,⁴³ (d) a csillagképek helyzete a földrajzi helynek is függvénye;⁴⁴ (e) az időmeghatározáshoz segítségül használt vízóra⁴⁵ nem pontos.⁴⁶ (2) Ha nem határozzuk meg teljes pontossággal a horoszkópot, akkor azzal szembe-sülünk, hogy a kvázi-szimultán születések radikálisan különböző sorsokkal járnak (mint Platón vagy Alexandrosz kortársai esetében).⁴⁷ (3) [„Titanic-érv”] A közös tömegsorsokhoz (pl. csatában, hajószerencsétlenségénél) különböző születési időpontok tartoznak.⁴⁸

(4) Ami az állatövi jegyekhez rendelt tulajdonságokat illeti, (a) ezek alapján pl. etióp nem születhetne szűz jegyében,⁴⁹ (b) és egyébként is a csillagképek arbitrálisak, az emberi fantázia szüleményei.⁵⁰ (5) Végezetül Szextosznál olvashatunk egy tudománymetodológiai megfontolást, mely Pszeudo-Órigenésznél az érthetlenségig rövidült: az összefüggések megállapításához több hasonló esetet kellene megfigyelni⁵¹, a konstellációk azonban csak nagyévenként (7700 év) ismétlődnek.⁵²

Mint alább látni fogjuk, Bardaicán és Órigenész gondolatmenete az érintkezési pontok ellenére más utat követ. Először is Órigenész – Bardaicánnal együtt – a „nagy hatótávolságú rakétákra” helyezi a hangsúlyt. Másrészt a horoszkóp meghatározhatatlanságát (1) általában a mérés tökéletlenségére alapozza, ám közben csillagászati geometria pontosabb ismeretéről tesz tanúbizonyságot, mint

³⁷ Ld. Bugár M. István *Szabadság, szeretet, személy*, 22-3.

³⁸ *Ref X* 32,1.

³⁹ *Ref IV* 3,1-4 = SE, *M V* 50-4

⁴⁰ *Ref IV* 3,5-11 = SE, *M V* 55-61

⁴¹ *Ref IV* 4,1-3; SE, *M V* 64-8.

⁴² Vö. SE, *M V* 28-9.

⁴³ *Ref IV* 4,4-7; SE *M V* 68-70 (Szextosz folytatja még: mi van, ha nappal születik valaki stb.).

⁴⁴ *Ref IV* 5,1-2; *M V* 74; 84-5.

⁴⁵ Ld. SE, *M V* 24-5.

⁴⁶ *Ref IV* 5,3; SE, *M V* 75; 77.

⁴⁷ *Ref IV* 5,4-7; SE, *M* 88-9.

⁴⁸ *Ref IV* 5,8-9; SE, *M* 92-3.

⁴⁹ *Ref IV* 6,1-2; SE, *M* 95-6; 102.

⁵⁰ *Ref IV* 6, 3; SE *M* 97-8.

⁵¹ SE, *M V* 103-4.

⁵² *Ref IV* 7,1-3; SE, *M V* 105.

Szextosz.⁵³ Harmadrészt – ismét Bardaicánnal együtt – a földrajzi különbségeknél (1d), mint látni fogjuk, számol az asztrológusi apológiával is.

Az edesszai Bardaicán, aki neves csillagász is volt,⁵⁴ sőt, saját bevallása szerint korábban az asztrológiáért is lelkesedett,⁵⁵ a *Népek törvényeinek könyve* címen emlegetett dialógus főszereplőjeként bírálja az asztrológiai determinizmust. Forrásaink szerint a mű – vagy esetleg a mű által használt bardaicáni írás – dedikációja „Antoninus császárnak” szól,⁵⁶ ami legvalószínűbben Caracallát jelenti (bár Elagabalus is szóba jöhet hivatalos titulátúrája alapján). Így valószínűnek tartom, hogy a mű – vagy esetleg bardaicáni forrása – 217 (de legalább 222) előtt született, s bár a két császár közül Elagabalus feltehetőleg tudott szírül, és Caracalla anyja is emeszai származású volt, mégis valószínűbbnek tartom, hogy a görög változat egykorú a szírral, így Órigenész akár ismerhette is.⁵⁷ Mindenesetre annak alapján, hogy Euszebiosz idézi, az Órigenész által alapított caesareai könyvtárban megvolt a szöveg. Elterjedtségét pedig mutatja, hogy a Kelemen-regény, a *Recognitiones* használta.⁵⁸

Bardaicán öntörvényű gondolkodó volt, forrásaink szerint legalább pályájának egy szakaszán a valentiniánus gnóziással is kapcsolatba került,⁵⁹ későbbi szövegek pedig különféle dualista kozmológiai spekulációkat tulajdonítanak neki.⁶⁰ Külön utat járt az asztrológia esetében is: lényegében elfogadva a Szextosz által is hasz-

⁵³ Vö. Ref IV 3,1-4 (SE, M V50-4)-et Órigenész, *Commentarii in Genesis [ComGen]* III fr. 1–8 CPG 1410/3d; ed. J. A. Robinson, *The Philocalia of Origen* (Cambridge, 1893) 187–198 és E. Junod, *Philocalie 21–17: Sur le libre arbitre* (Sources Chrétiennes 226, Paris: Cerf, 1976) 23,17.

⁵⁴ Ld. töredékét, melyet ugyanaz a kézirat őrzött meg, a csillagok együttállásáról: *Patrologia Syriaca [PS]* 2,610-11.

⁵⁵ *Népek törvényeinek könyve [NTK]* 18: PS 2,564-5.

⁵⁶ Khoreni Mózes, *Historia Armeniae* II 66; Euszebiosz, *Praeparatio Evangelica [PE]* VI 16.

⁵⁷ U. Possekel, a Genézis-kommentár helyett a nemzeti szokásoknak a *Kelszosz ellen* V 27-ben található felsorolását állítja párhuzamba Bardaicánnal („Bardaisan and Origen” 537), de végeredményképpen arra hajlik, hogy Órigenész nem használta (uo. 541). Ennek oka, hogy -- antik szövegtenű idézése nélkül – elfogadja az érv karneadészi eredetét (uo. 530.) egy monográfiára hivatkozva (oldalmegjelölés nélkül): David Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque: Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles* (Louvain: Bibliothèque de Louvain, 1945). Valójában azonban a körülmetélés Bardaicánnal közös példája nem valószínű, hogy Karneadésztól eredne.

⁵⁸ Pseudo-Clemens, *Recognitiones* IX 17,19–29; vö. U. Possekel „Bardaisan and Origen”, 521. n. 19; I. Ramelli, *Bardaisan* 69.

⁵⁹ Euszebiosz, *Egyháztörténelem* IV 30,3 (valentiniánusból lett ortodox); Epihpaniosz, *Panarion* 56,2,1 (ortodoxból lett valentiniánus): vö. U. Possekel „Bardaisan and Origen” 518, a 7. jegyzettel. Ld. különösen Ref VI 35 (amely a valentiniánizmus keleti ágához sorolja, de a név olvasata bizonytalan, Ilaria Ramelli elveti a Bardaicánra vonatkoztatását: *Bardaisan* 46-9).

⁶⁰ Magyarul ld. *Máni* 75-9. Ez a kozmológiai dualizmus összeegyeztethetetlen a valentiniánizmussal. U. Possekel ettől függetlenül szintén kizárja Bardaicán dualizmusát, elsősorban anti-markionita polémiaja okán: *op.cit.* 523.

nált felosztást, az eseményeket természeti eredetűre, szerencsétől függőre és szabadra osztályozza.⁶¹ Míg szabad, morálisan releváns tetteink forrása az autonóm elme,⁶² addig a „szerencse” valójában az Istentől rendelt kormányzók hatalmában áll, akik az égitestekkel azonosak.⁶³ E szférák korlátozzák egymást, de olykor interferálnak is: az elme legyőzheti a sorsot, a szerencse pedig megzavarhatja a természet működését.⁶⁴ A természet és a szerencse korlátozzák ugyan önmeghatározásunk lehetőségeit,⁶⁵ az érvelés súlypontja azonban annak kimutatására esik, hogy nem minden áll a szerencse, sem a természet uralma alatt. Egyrészt Bardaicán az ember megváltozásának, morális átalakulásának, konverziójának lehetőségét szegezi az asztrális determinizmussal szembe.⁶⁶ Másrészt viszont – amit részletesebben fejt ki – az asztrológia egyes földrajzi egységei, azaz a klímákon belül is változó helyi szokások, törvények határozzák meg az emberi cselekvést, mely keretek ráadásul egyfelől történelmileg is változnak, másfelől olyan szétszóródott közösségeket, mint a zsidók és a keresztények, a legkülönbözőbb klímákban egyaránt jellemeznék.⁶⁷ Ez az érvelés lényegében visszaköszön Órigenésznél.

Órigenész a probléma részletes tárgyalásakor Szextoszhoz hasonló szerkezetet követ, jöllehet az egyes érvek közt alig találunk közvetlen rokonságot. Először is tehát, globálisan az emberi autonómiát szegezi az asztrális determinizmussal szembe (2), majd az előretudás és okság viszonyának az antikvitásból ismert legalaposabb elemzését adja (3-15), arra a feltehetően már Karneadész által levont következtetésre jutva, hogy ezek egymástól függetlenek.⁶⁸ Érvelésében fontos szerepet játszik a tudás és okság idősíkjának eltolása: a múltra vonatkozólag intuíciónk szerint ezek ugyanis egymástól függetlenek.⁶⁹

Órigenész ezek után tér rá a közelharcra, a következő érveket sorolva fel az asztrológia elmélete és gyakorlata ellen: (1) a sorsok összefüggnek (pl. gyilkosé és áldozaté), jöllehet születésük csillagzata különbözik. Melyik foglalja tehát magában

⁶¹ Cc. 18-20: 11-3/9*-11* ed. Cureton: PS 2,564-75 [a továbbiakban szögletes zárójelben megadom a fent hivatkozott magyar fordítás oldalszámait is]; vö. SE, *M V* 45-8.

⁶² *Re`yónó*: c. 13: 6,25/6* ed. Cureton: PS 2,555 [48]; c. 16 (itt a görög szabadfordításban $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ áll): 8,19-9,2/7* ed. Cureton: PS 2,= [49]. Az antropológiai trichotómiáról (ahol a test-lélek-elme hármában az utóbbi *med`o*) ld. c. 20: 13/10*-11* ed. Cureton: PS 2,572 [52]. Ugyanakkor c. 12: PS 2,551 „a lélek akaratával” (*cebyónó dnafsó*) azonosítja az elme (*re`yónó*) döntési képességét.

⁶³ C. 19: PS 2, 567-8: 11,25-8 tr. Cureton [51]; c. 20: PS 2,572: 13,1sq/10* ed. Cureton [52]; c. 21: PS 2,576: 14,10sq/12*,1sq ed. Cureton [53].

⁶⁴ C. 21: PS 2,576: 14,10sq/12*,1sq [53].

⁶⁵ C. 12: PS 2,551-2: 5,35-6,7/5* ed. Cureton. [47]

⁶⁶ C. 16: PS 2,563: 10/8* ed. Cureton [49-50].

⁶⁷ C 25skk: PS 2,583sq: 15,30sq tr. Cureton [54-8].

⁶⁸ Ld. Bugár M. István „Karneadész, a teológus” in *Töredékes hagyomány*, szerk. Betegh Gábor, Bodnár István, Geréby György és Lautner Péter (Budapest: Akadémia, 2007) 235-7.

⁶⁹ Arisztotelésznél a *Hermeneutikában* (9: 18b35skk) találkozunk némileg hasonló gondolatkísérlettel, de ott a *jelenbeli* események múltbéli „előrelátásáról” van szó: *Σϵ*Σϵ* 41.

a másikat (16a)? (2) A törvények és szokások születési időpontoktól függetlenül közősek, illetve eltérők (16b; a körülmételés példája Bardaicánnal közös). (3) Más jóslási formákban meg szokás különböztetni a jelet és az okot (16c). (4) A pontos meghatározás lehetetlensége és az ikrek esete (17). (5) A precesszió jelensége folytán a teoretikus és tényleges csillagjegyek egyre jobban eltérnek egymástól, az előbbiek viszont észlelhetetlenek (18a). Végül (5) az asztrológusok is tisztában vannak elveik inkonzisztenciájával (18b; ez a különböző asztrális hatások „keveredésének”, interferenciájának jelensége).

Ez után következik Órigenész saját álláspontjának kifejtése: az égitestek – melyeknek értelmes voltát Bardaicánhoz hasonlóan elfogadja a platóni-arisztotelészi kozmológiából – nem okozzák, hanem jelzik a jövőbeli eseményeket (19-21).⁷⁰ Bár figyelemreméltó Órigenész érvelése az előretudás és okiség megkülönböztetéséről, a filozófiai probléma megoldásának órigenészi kulcsa máshol rejlik: abban, hogy a jövőt előrejelző jelek az *ember számára* megfejthetetlenek (6 [iii. pont]). A paradoxon, vagy ha úgy tetszik antinómia ugyanis akkor lép fel, amikor az előretudás emberi szinten, mint tényleges előzetes emberi tudás jelenik meg (ld. a vitában gyakran emlegetett Oidipusz-történetet⁷¹). Órigenész ugyanakkor nem tagadja, hogy isteni kijelentés formájában emberek is ilyen tudás birtokába kerülhetnek (15). Ráadásul az égi jelek is tér-időbeli jelenségek, s az Órigenész által feltételezett angyali előretudás is – lévén az angyali értelmek is teremtett, tehát időbeli értelmek – szintén tényleges időbeli előzetes tudás. Ezzel szemben Ágoston⁷² és Boëthius⁷³ majd azt hangsúlyozzák, hogy az isteni előretudás nem időbeli.

Végezetül érdemes még egy pillantást vetni a IV. század elejére, Euszebioszra, akinél a fenti szálak nagy része összefut. A legkésőbb 311/3-ban⁷⁴ írt *Contra Hieroclem* ugyan nem kifejezetten a csillagjóslás ellen érvel, de hasonló csapásokat követ, ugyanis ellenfelének favoritja, Apollóniosz életrajza szerint nemcsak jósképességekkel rendelkezett,⁷⁵ de szilárdan hitt a fátumban.⁷⁶ Ezzel szemben

⁷⁰ Ez az elgondolás fellelhető már Alexandriai Kelemennél (*Eclogae Propheticae* 55,1) is; ld. K. Gibbons, „Who reads the Stars?” 235 (Gibbons tévesen egy nem létező Kelemen-hivatkozást ad meg, az általa hivatkozott Alexandriai Philón hely pedig az asztrális determinációt cáfolja ugyan, de nem beszél a csillagok jelző funkciójáról: és Philónnál (*A világ teremtéséről* 45-6; magyarul ford. Somos Róbert, in uő. (szerk.) *Középső platonizmus* [Budapest: Osiris, 2005] 301-2). Megjegyzendő, hogy Ilaria Ramelli felvetette, hogy Kelemen néven nem nevezett meghatározó keleti mestere Bardaicánnal azonosítható: I. Ramelli, *Bardaisan*, 29-30. Ebben az esetben felvethető az a lehetőség is, hogy a fenti elgondolás is tőle ered – ez azonban szövegszerű bizonyíték híján spekuláció marad.

⁷¹ Ld. pl. Cicero, *De Fato* 13,31 in *Sc&S* 97.

⁷² *Vallomások*. XI 31.41.

⁷³ Boëthius, *A filozófia vizsgálata* V 6; magyarul: ford. Hegyi György (Bp. Európa, 1970; repr 1979): 146–152.

⁷⁴ Johannes Quasten, *Patrology (Westminster, Maryland: Christian Classics, repr. 1986)* III 334.

⁷⁵ Euszebiosz, *Contra Hieroclem* 24; 31; (*augur* volt: uo. 10): F. C. Conybeare, ed. tr., Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana* (London-New York: Heinemann, 1921) II 484-604.

⁷⁶ *Ibid.* 27; 39 idézve Philosztartosz, *Vita Apollonii* V 12; VIII 7.

Euszebiosz platonista ellenfelével szemben az emberi autonómiát platonikus terminusokban veszi védelembe. Az egy-két évvel később született⁷⁷ *Praeparatio evangelica* VI könyvét viszont egészében a fenti problémának szenteli – tágabb értelemben is, de kifejezetten a csillagjóslásra koncentrálva is.

Porphüriosznak *A jóslásról* c. munkájából indul ki, mely szerint (1) az istenek a csillagokból tudják a jövőt; (2) méghozzá az emberek cselekedeteit is; (3) a szentélyeknek is megvan a maguk sorsa, de (4) mágiával megváltoztatható a sors. (5) Az emberek azonban képtelenek a csillagjóslásra, sőt a daimónok is tévednek olykor, mi több, rossz légköri viszonyok esetén az istenek is. Euszebiosz ebből azt szűri le, hogy Porphüriosz fatalista – ami természetesen nem *fair*. Valójában Porphüriosz autonómia-konceptiója, mint az az immár magyarul is olvasható forrásokból kiderül, Plótinoszénál is radikálisabb.⁷⁸ Porphüriosz számára, akár csak Órigenész és Plótinosz számára, a konstellációk csak jelek – méghozzá Órigenész hasonlóan az égi írotáblákról beszél; le is írja, miképpen követi a lélek saját előzetes választásának megfelelően útját a csillagállások közt a születésbe.⁷⁹ Euszebiosz a II. századi cinikus Gadarai Oinomaosznak⁸⁰ az orákulumokat támadó művével folytatja (7)⁸¹, majd a peripatetikus vagy inkább epikureus Diogeneianosz⁸² Khrüszipposz-bírálatával⁸³ (8)⁸⁴, és Aphrodisziaszi Alexandrosz *De fato*-ja jelentős részének idézetével (9).⁸⁵ E szövegek a „nagy hatótávolságú rakéták” közé tartoznak, nem specifikusan az asztrológia ellen irányulnak. A folytatásban azonban Bardaicánt (10) és Órigenész Genézis-kommentárjának vonatkozó részét idézi (11). Így akár neki is feltűnhetett volna – legalábbis ha

⁷⁷ 314-ben: Quasten *ibid.* p330

⁷⁸ Bene László, „Porphyrios az autonómiáról” 28-38.

⁷⁹ Uo. 30b-31a. Töredékek: főleg 271F Smith = Sztobaiosz II 8, 42 (II. 168, 9 – 173, 2): 40skk (ford. 60-1) nem okozzák, csak jelzik (lélek követi a választásának megfelelő jeleket); 50 skk (ford. 61): az írotábla-hasonlat βλεπουσῶν ὅσπερ ἐν πίνακι [γεγραμμένα] ἐν τῇ οὐρανίᾳ γῆ γεγραμμένους; 110 skk. // VI 488sk a sorsról *versus* Od I 32-4 az ember felelőségéről.

⁸⁰ Suda OI 123 Οἰνόμαος, Γαδαρεύς, φιλόσοφος Κυνικός, γεγονὼς οὐ πολλῶν προεσβύτερος Πορφυρίου. Περὶ Κοιτισμοῦ, Πολιτείας, Περὶ τῆς καθ' Ὁμηρον φιλοσοφίας, Περὶ Κράτητος καὶ Διογένους καὶ τῶν λοιπῶν; („Oinomaosz: gadarai, cinikus filozófus, nem sokkal korábbi Porphüriosznál; {művei:} *A cinizmus*, *Állam*, *A Homérosz szerinti filozófia*, *Kratész és Diogeneész*, stb.)” Euszebiosz, *Chronicon* 224. olümpiasz (Hadrianus alatt): GCS 20 (1911) 219 (örmény verzió) GCS 24 (1913) 198 (Jeromos verziója): vö. Theodorus Saarmann, *De Oenomaio Gadareno* (Leipzig, 1887) 5.

⁸¹ Fr. 14 ed. Mullach *FPhG* II [TLG is]; az összes többi töredék is *PE* –ban, közvetlen a VI. könyv előtt: V 19; 20; 21; 22; 23; 24; 25; 26; 27; 28-32; 33; 34; 35.

⁸² Vö. Robert W. Sharples, *Peripatetic Philosophy, 200 BC to AD 200: An Introduction and Collection of Sources in Translation* (Cambridge: University Press, 2010): 234 (a töredékek fordítása: 221-9).

⁸³ Fr. 1-3 ed. A. Gercke, “Chrysippea,” *Jahrbücher für classische Philologie*, suppl. 14 (1885) 748–755. Az összes (4) töredék Euszebiosznál.

⁸⁴ Idézi még *PE* IV 3 a jóslatok megbízhatatlanságáról: fr. 4. *ibid.*

⁸⁵ 3-6 (kihagyásokkal); 8-9; 11-2; 18-20.

Porphüriosznak Sztobaiosz által idézett művét is olvasta volna – Órigenész és Porphüriosz álláspontjának közeli hasonlósága. Mint láttuk, a kapcsolódási pontok Plótinoszénál is szembeötlőbbek. Mi lehet ennek magyarázata? Plótinosz Órigenész halála után kezd írni, Porphüriosz ezt követőleg 10 évvel szegődik tanítványává, s még a IV. század elején aktív. Ha tehát nem közvetlen Órigenész Plótinosz és Porphüriosz ihletője, akkor csak a rejtélyes Zsákos Ammónioszra gondolhatunk, vagy legalábbis valamiféle rejtett platonikus konszenzusra, melyet Órigenész is magáévá tett. Nála azonban, mint láttuk, a gyakorló asztronómus Bardaicán hatásával is számolnunk kell. Ráadásul az égi könyv hasonlata Órigenésznél exegetikailag (mind a Teremtés könyvéből, mind az általa idézett apokrif iratból) jól motivált, ellentétben Porphüriosz párhuzamos helyével, ahol inkább toposz átvételének látszik. Vizsgálódásaink tehát mellesleg az egy-Órigenész-elméletet is – tudniillik, hogy Plótinosz általa nagyra becsült idősebb tanuló társa és kollegája azonos a keresztény szerzővel⁸⁶ – újabb érvekkel erősítették meg.

⁸⁶ Erről ld. Somos Róbert, *Alexandriai teológia* (Catena monográfiák 1, Budapest: Kairosz, 2001) 86-104.

GEORGE DICKIE

A művészet intézményi elmélete¹

Prológus

Az elmúlt évek során négy kísérletet is tettem a „művészet” intézményi elméletének a megfogalmazására. Az intézményi megközelítés alatt azt az elképzelést értem, miszerint a műalkotások abból a pozíciójukból kifolyóan tekinthetők művészetnek, amit egy intézményi kontextusban elfoglalnak. Első kísérletemet egy 1969-es folyóirat cikke jelentette. Az ezt követő két próbálkozás – 1971-ben, majd pedig 1974-ben – inkább csak kisebb revízióknak tekinthető. 1984-ben az elmélet jelentős felülvizsgálatára vállalkoztam. Az első három megfogalmazást „az intézményi elmélet korai változatának”, még a negyedik és egyben utolsó megfogalmazást „az intézményi elmélet késői változatának” nevezem. Az első kísérlet során (a korábbi változatról van szó) a következő definíciót adtam:

A leíró értelemben vett műalkotás 1) egy olyan artefaktum, 2) aminek egy társadalom, vagy egy társadalom valamilyen részcsoportja az értékelés várományosának a státuszát adományozta.²

Azonban hamar felismertem, hogy egy társadalomról vagy annak valamilyen részcsoportjáról mint az értékelés várományosának az adományozójáról beszélni azt a téves benyomást keltheti - olyan benyomását, mely egyáltalán nem állt a szándékomban -, mintha a társadalom vagy annak egy részcsoportja együtt, egy közös aktussal hozná létre a műalkotásokat. Most is, mint ahogy az intézményi elmélet minden későbbi tárgyalásában is, azt próbáltam megragadni, hogy mi történik, amikor a művészek létrehozzák a művészetet, legyen szó akár egy képet festő művészről, akár egy filmstábról. Már ebben a legelső írásban, a definíció valószínűleg félrevezető nyelvezetének ellenére is, explicit módon kijelentettem, hogy az értékelés várományosának a státuszát adományozhatja „egyetlen személy is, amennyiben az artefaktumot az értékelés várományosának tekinti...”³ Ez az idézet világossá teszi, hogy az elmélet már ebben a korai szakaszában is a művészek művészetteremtő tevékenységére helyezte a hangsúlyt.

1971-ben, hogy elejét vehessem annak az esetleg félrevezető benyomásnak, ami a művészet létrehozása körül alakulhat ki, a definíciót a következőképpen fogalmaztam meg:

¹ Forrás: *Theories of Art Today* (Szerk. Noel Carroll, The University of Wisconsin Press, 2000.) 93-108.o. Fordította: Kőműves Sándor

² George Dickie, „Defining Art,” *American Philosophical Quarterly* 6 (1969): 252.

³ Uo.

Az osztályozó értelemben vett műalkotás 1) egy olyan artefaktum, 2) aminek egy személy, vagy néhány személy, egy adott társadalmi intézmény (a művészetvilág) nevében cselekedve, az értékelés várományosának a státuszát adományozta.⁴

1974-ben a definíciót alapvetően ugyanígy fogalmaztam meg:

Az osztályozó értelemben vett műalkotás 1) egy artefaktum, 2) tulajdonságainak egy osztályára az értékelés várományosának a státuszát adományozta egy adott társadalmi intézmény (a művészetvilág) nevében cselekvő személy, vagy néhány személy.⁵

E némileg később született megfogalmazásokban az értékelés várományosának a státuszát adományozó „személyről illetve néhány személyről” beszéltem, vagyis művésztől illetve művészekről, azért, hogy elkerülhessem azt a téves benyomást, mintha a társadalom tagjai egy közös aktussal hoznák létre a művészetet.

De mindazon gondos óvatosság ellenére is, melyet az első megfogalmazás után hajtottam végre (hogy elkerülhessem a művészet létrehozásának a folyamatában az intézményi elmélet által képviselt nézet félreértését), a nézetem éppen ezen a ponton bekövetkezett félremagyarázása általánossá vált. Richard Wollheim az 1987-ben megjelent *A festészet mint művészet* című könyvében, kizárólag az elmélet korábbi változatára helyezve a hangsúlyt, olyan nézetet tulajdonít nekem, amit nagy erőfeszítéssel igyekeztem elkerülni. Wollheim – az elmélet korábbi változataból kiindulva - azt a nézetet tulajdonítja nekem, hogy a művészetet a művészetvilág azon képviselői hozzák létre, akik összegyűlnek, és közös cselekedettel, mint egy csoport, bizonyos tárgyaknak státuszt adományoznak. Wollheim kifigurázza ezt az abszurdnak tekinthető nézetet:

A művészet-világ [art-world] valóban képviselőket választ? Ha pedig ez így van, akkor mikor, és hol, és hogyan választják őket? És a képviselők, már ha ugyan léteznek, vajon szemlét tartanak a művészet státuszának minden egyes várományosa felett, és miközben egyeseknek státuszt adományoznak, másoktól azt megtagadják? Milyen feljegyzés készül ezekről az adományozásokról, és maga a státusz alávethető-e revízióknak? Ha igen, akkor milyen időközönként, hogyan, és kik révén? És végül, de nem utolsósorban, tényleg létezik olyan dolog, hogy művészet-világ, egy koherens társadalmi csoportként, amely képviselőkkel rendelkezhet, akik ennek következtében olyan cselekedeteket hajthatnak végre, amihez a társadalomnak hozzá kell járulnia?⁶

⁴ George Dickie, *Aesthetics: An Introduction* (Indianapolis: Pegasus, 1971), 101.

⁵ George Dickie, *Art and the Aesthetic: An Institutional Analysis* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974), 34.

⁶ Richard Wollheim, *Painting as an Art* (Princeton: Princeton University Press, 1987), 15.

(Jegyezzük meg, hogy az intézményi elmélet Wollheim szerint a *művészet* státuszának az adományozását tárgyalja, pedig mindhárom korábbi definícióm az értékelésre várományos státusz adományozásáról beszél, de most mellőzzük ezt a dolgot.)⁷

Arthur Danto a korábbi felfogásom wollheimi értelmezését sajátította el, ezt szötte bele egy olyan konferenciaelőadásába, amelyet követően én voltam az egyik kommentátor. Tudattam Dantóval, hogy a wollheimi olvasat a korábbi nézetem súlyos félreértelmezése, de a publikált tanulmánya még mindig ezt a koncepciót csatolta hozzám. Majd ismét ezt az álláspontot tulajdonította nekem a *Nation* rovatának hasábjain.⁸ Ekkor írtam a szerkesztőnek egy protestáló levelet, ami Danto válaszával együtt került közlésre. Válaszában Danto a wollheimi felfogást nevezi az intézményi elmélet *lényegének*, majd azt mondja: „Nem lehet sok kétségünk afelől sem, hogy a M[űvészet] I[ntézményi] E[lméletének] George Dickie által adott különféle változatainak ellenére ez az elképzelés játssza a legjelentősebb szerepet”. Danto azt állítja, hogy Dickie „csak nemrégiben keresett fel azzal a magyarázatával, hogy a 'személy illetve néhány személy' alatt a művészt (illetve a művészeket) kell értenünk, de az én véleményem [értsd:Danto] szerint ez csak egy visszafelé tett lépés attól a robusztus formától, amelyből [a művészet intézményi elmélete] a legjobban megérthető.”⁹ Danto szerint az intézményi elmélet Wollheim által kifigurázott változata a legmegfelelőbb eszköz az elmélet korábbi változatának a megértéséhez.

Először is, amit Danto az elmélet lényegének nevezett, soha nem volt a korábbi változattal kapcsolatos értelmezésem. Másodszor pedig, nem *mostanában* történt, hogy a művészeket neveztem meg a műalkotások létrehozóiként. Éppen e célból a „személy illetve személyeket” már huszonnyolc évvel ezelőtt belefoglaltam a definícióba. És amikor huszonnyolc évvel ezelőtt ezt a változtatást végrehajtottam, akkor azt is írtam, hogy:

Noha számos személy szükséges ahhoz, hogy a művészetvilág társadalmi intézménye felépülhessen, azonban csupán egyetlen személy szükséges a művészetvilág felhatalmazottjaként vagy annak képviselőjeként a cselekvéshez és az értékelésre várományos státusz adományozásához. Számos műalkotást soha senki más nem lát, csak azok a személyek, akik létrehozták azokat, mégis, ezek ennek ellenére is műalkotások. A kérdéses státuszra szert lehet tenni azáltal is, *ha van egy olyan személy, aki az artefaktumot az értékelés várományosának tekinti*. Noha természetesen semmi nem gátolja a személyek egy csoportját abban, hogy ők adományozzák oda a státuszt, általában azonban egyetlen

⁷ Igaz, hogy szerencsétlen módon az *Aesthetics: An Introduction*-ben és az *Art and the Aesthetics*-ben időnként a művészet státuszának az adományozásáról beszéltem mintegy az értékelés várományosságának az adományozását rövidítendő.

⁸ Arthur Danto, „The 1993 Whitney Biennial,” *Nation*, 19 April 1993, 553.

⁹ Arthur Danto, „Danto Replies,” *Nation*, 7 June 1993, 758.

személy végzi ezt az adományozást, mégpedig maga a művész, aki az artefaktumot létrehozta.¹⁰

Amikor az értékelésre várományos státusz adományozása kapcsán egy csoportról beszéltem, akkor korántsem az egész művészetvilágra vagy annak a kinevezett képviselőiből álló társaságra gondoltam, hanem arra a csoportra, amelyik filmet forgat, színdarabokat játszik stb. Mindemellett, noha a harminc évvel korábbi eredeti tanulmányban kevés példával szemléltettem a művészet létrehozását, de többek között említettem azt a művészi aktust, amellyel Duchamp létrehozta a *Forrást*. Azt írtam, hogy „...Duchamp egy bizonyos intézményi környezetben belül cselekedett...”, és nem azt mondtam, hogy a művészetvilág képviselőiből verbuválódott valamifajta csoportnak is csinálnia kellett valamit, vagy jóvá kellett hagynia Duchamp tettét.¹¹

Noha nem Wollheim volt az első, aki nekem tulajdonította az intézményi elmélet Danto által „robosztusnak” nevezett formáját, de szerintem Wollheim volt az első, aki azt atribuálta és kritikával illette. Ami az elmélet ezen „robosztus” formáját illeti, ezt szerintem leginkább a *Paranthropus robustus* fajtához tartozó esztéták képviselik.¹² És szerencsétlen módon a „robosztus” nézetet még az éppen most kiadásra került *The Cambridge Dictionary of Philosophy*-ban is hozzám kapcsolták.¹³

Monroe Beardsley egyik tanulmánya meggyőzött arról, hogy volt egyfajta inkonzisztencia az első három definíció és az azokat körülölelő szövegrészek között.¹⁴ A szövegrészekben a művészet intézményéről mint egyfajta informális intézményről beszéltem, de magukban a definíciókban, melyek az intézményt összefoglalni illetve leírni szándékoztak, az „adományozás” illetve a „[valaki] felhatalmazásában történő cselekvés” nagyon is formális nyelvezetét használtam. Következésképpen *A művészet körében*¹⁵ (ez az 1984-es változat, egyben az elmélet késői változata is) mellőztem a formális nyelvezetet. Szintén ebben a negyedik kísérletben fogalmaztam meg azt az öt definíciót, amely definíciók a művészet intézményi elméletének legfontosabb fogalmairól adnak számot.

A művész az a személy, aki értő módon vesz részt egy műalkotás létrehozásában.

¹⁰ Dickie, *Aesthetics: An Introduction*, 103.

¹¹ Dickie, „Defining Art,” 255.

¹² A wollheimi félreértelmezés egy másik tárgyalására lásd tőlem: „An Artistic Misunderstanding,” *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 51 (1993): 69-71.

¹³ *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 378-79.

¹⁴ Monroe Beardsley, „Is Art Essentially Institutional?” in *Culture and Art*, ed. Lars Aagaard-Mogensen (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1976), 51-52.

¹⁵ George Dickie, *The Art Circle: A Theory of Art* (New York: Haven, 1984). Ez a könyv a művészet intézményi elméletének legjobb összefoglalása.

A műalkotás olyan artefaktum, amit a művészetvilág egyik közönségének történő bemutatás céljával hoztak létre.

A közönség a személyek egy olyan csoportja, melynek tagjai egy adott mértékig kompetensek [prepared] annak a dolognak a megértésében, amit bemutatnak neki.

A művészetvilág a művészetvilág rendszereinek az összessége.

A művészetvilág egy rendszere kerete annak, hogy a művész alkotását bemutassuk a művészetvilág egyik közönségének.¹⁶

Ebben az öt definícióban nincs semmi, ami valakiben akár csak a leghalványabb lehetőségét is felvethetné annak, hogy a művészeken kívül – a művészeket a mindennapi szóhasználat szerint értve – bárki más is létrehozhatna művészetet. Az, ahogyan megadom a „művész” definícióját - mint az öt definíció egyikét –, világosan mutatja, hogy én miként látom a művészet létrehozását. A megjegyzéseiket mind Danto, mind Wollheim csak jóval a későbbi változat megjelenése után publikálták (Wollheim még utal is a későbbi változatra). Az viszont igen szerencsétlen dolog, hogy egyrészt Wollheim nem fordított elég figyelmet a későbbi változatra, másrészt Danto ezt egyáltalán nem is vette figyelembe, mert így a korábbi változat sokkal egzaktabb értelmezése készülhetett volna el. A későbbi változatban, *A művészet körének az elején*, jelentős terjedelemben tárgyaltam a korábbi változatnak azt a néhányak által elkövetett félreértelmezését, amelynek később Wollheim és Danto is az áldozatául esett.¹⁷

Azt is meg kell jegyeznünk, hogy a későbbi változatban az értékelés várományosságára történő utalást szintén elhagytam. Az értékelés várományosságának eredetileg az volt a funkciója, hogy megkülönböztethessük a műalkotás azon aspektusait, amelyekre az értékelésnek és/vagy kritikának irányulnia kell (ilyen például a festmény felületén látható ábrázolás és a térbeli elrendezés) a műalkotás azon aspektusaitól, melyeket az értékelésnek és/vagy a kritikának figyelmen kívül kell hagynia (például a festmény hátlapjának a színe). Ezt a megkülönböztetést még mindig lényegesnek tartom, de már nem annyira, hogy ezt a művészet intézményi elméletén belül kellene tárgyalnunk.

Hadd fűzzek itt egy megjegyzést ahhoz az eredetileg Danto által kiötlött gondolatmenethez, amelyet magam is hasznosítottam. Danto vizuálisan megkülönböztethetetlen dolgok párjait állítja egymás mellé: a *Forrást* és egy pontosan ugyanolyan véécésészét, *A lengyel lovas* című festményt és egy, a véletlen által létrehozott, festékből és vászomból álló ugyanolyan tárgyat, valamint Warhol *Brillo dobozát* és egy hajszálpontosan ugyanolyan valódi Brillo dobozt. Danto abból indul ki, hogy mindhárom pár első eleme műalkotás, a második elem viszont nem az, végül

¹⁶ Id. mű 80-82.

¹⁷ Id. mű 9-10.

pedig ahhoz a következtetéshez érkeznek, hogy létezik egy olyan, szemmel nem látható kontextus, ami számot ad arról, hogy az első elem miért műalkotás, a második pedig nem. Vagyis azt állítja, hogy mindegyik pár első eleme egy olyan kontextusba van beágyazva, amely kontextus a pár második eleménél nincs jelen. Danto ezt követően kifejti a saját elképzelését ennek a kontextusnak a természetét illetően. Elfogadom Danto érvelését, én azonban más leírást adok erről a kontextusról, nevezetesen az intézményi leírást, amit az általam adott definíciók testesítenek meg. A vizuálisan megkülönböztethetetlen dolgok argumentuma természetesen, a megfelelő módosításokkal, a vizuális művészetek terén kívül eső műalkotásokra is érvényes.

Az intézményi elmélet két változata

Az elmélet mindegyik változatában azt próbáltam meghatározni, amit először a „műalkotás” „leíró”, majd később az „osztályozó” értelemének neveztem, vagyis a művészet értéksemleges jellegének a definiálására törekedtem. Erre azért volt szükség, mert beszélünk rossz és értéktelen művészetről is. Ha a műalkotásokat úgy definiálnánk, mint olyan dolgokat, amelyek szükségszerűen értékkel rendelkeznek, akkor problematikussá, vagy éppenséggel lehetetlenné válna, hogy rossz vagy értéktelen művészetről is beszélhessünk. Én tehát úgy gondolom, hogy a művészet alapvető elméletének a művészet értéksemleges jelentését kell meghatároznia. Ez az alapvető elmélet a műalkotások osztályának az elemeit tárgyalja, ebben az osztályban néhány elem kiemelkedő, néhány közészerű, néhány elem pedig rossz. A műalkotások létrehozásának általában tekintett *tevékenysége* természetesen értékkel bír, az intézményi elmélet azonban a műalkotások osztályának az elemeire fókuszál. Miközben igaz, hogy egy értékes tevékenység nem minden produktumának szükséges értékesnek lennie, a produktumok bizonyos százalékának annak kell lennie. Emellett nem tagadom, hogy a „műalkotás” kifejezését használhatjuk értékelő módon is, vagyis a „műalkotásnak” van egy értékelő jelentése is. Az én „műalkotás”-definícióm azonban azt tűzte ki célul, hogy a kifejezés alapvető, értéksemleges jelentését ragadja meg, amely természetesen éppúgy magában foglalja mindazokat a műalkotásokat, amelyekre az értékelő jelentés alkalmazható, mint ahogy az összes közészerű illetve rossz alkotást is.

Az elméletnek mind a korábbi, mind pedig a későbbi változata válaszként született arra a nézetre, amely szerint a „műalkotás” egy nyitott fogalom, tehát nem definiálhatjuk a szükségszerű és elégséges feltételek segítségével.¹⁸ Az intézményi elmélet azon az állásponton van, hogy amennyiben felhagyunk a műalkotások *megfigyelhető* (könnyen észrevehető) [*exhibited* (easily noticed)] tulajdonságai utáni kutatással (legyen az az ábrázolóképeség, az érzelmi kifejezőképesség, vagy bármi

¹⁸ Lásd Paul Ziff, „The Task of Defining a Work of Art,” *Philosophical Review* 62 (1953): 58-78; Morris Weitz, „The Role of Theory in Aesthetics,” *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 15 (1956): 27-35; és William Kennick, „Does Traditional Aesthetics Rest on a Mistake?” *Mind* 67 (1958): 317-34.

más, amire a hagyományos elméletek fektették a hangsúlyt), és ehelyett olyan tulajdonságok után kutatunk, amelyeket az alkotások a kulturális kontextusaihoz fűződő kapcsolatai következtében birtokolnak, úgy rátalálhatunk a definiáló tulajdonságokra.¹⁹ A hagyományos elmélet képviselői által megfogalmazott művészet-elméletek könnyen cáfolhatók ellenpéldák segítségével, hiszen a műalkotások mérhetetlen sokfélesége könnyen példákat szolgáltat olyan műalkotásokra, amelyek híjával vannak a hagyományos elméletek által definiálónak tekintett jegyekkel. Ugyanakkor azonban nincs olyan műalkotás, legyen az bármennyire szokatlan is, amely kivonhatná magát a kulturális kontextusához fűződő kapcsolatai alól. A feladat tehát az, hogy felmutassuk a műalkotások azon definiáló relációs tulajdonságait [defining relational properties], amelyek az alkotásokat a kultúrához kapcsolják, és hogy megfelelően leírjuk azokat.

A fentebb már említett, a definíciót célzó három korábbi kísérletem egyik problémáját a definíciók megszövegezése során használt formális nyelvezet jelentette. A későbbi változat definícióin végrehajtott változtatások ezért azt tűzték ki célul, hogy egy olyan átfogó leírást adjanak, amely végig, következetesen informális. Probléma származott a korábbi leírásnak abból az állításából is, hogy a műalkotások az artefaktualitásra kétféle módon tehetnek szert: (1) ha az alkotást valamilyen hagyományos vagy más módon munkáljuk meg, vagy (2) ha az artefaktualitást az alkotásnak adományozzuk. A korábbi változat esetében az artefaktualitás adományozása próbált számot adni a talált művészet, a dadaista művek, és az ehhez hasonló alkotások artefaktualitásáról, azokról az esetekről, ahol nem beszélhetünk hagyományos értelemben vett megmunkálásról. Később azonban egyre inkább úgy gondoltam, hogy az artefaktualitás nem olyan dolog, amit adományozni lehetne, inkább egy olyan tulajdonság, amelyre valamilyen módon szert kell tenni [must be achieved]. A későbbi változatban megpróbálom kimutatni, hogy a talált művészet, a dadaista alkotások és az ehhez hasonló művek rendelkeznek a művészi artefaktualitásnak egy olyan minimumával, amely a talált tárgyak, a gyárilag előállított tárgyak (dada) és az ehhez hasonló tárgyak - mint a művészetvilágban lévő médiumok - művészek által történő *felhasználásának* [using] eredményeképpen jönnek létre. Duchamp például a vízvezeték-szerelés egyik artefaktumát (egy vécészsét) *használta* a szoborszerű *Forrás* alkotás elkészítéséhez. A *Forrás* egyszerre egy gyárban előállított artefaktum, mint az ott folyó történések egyik végterméke, *és ugyanakkor* egy művészi artefaktum, Duchamp azon tevékenységének az eredménye, amit a gyárban előállított tárgyon eszközölt, így egy kettős artefaktum. A hétköznapi festmények ugyanígy kettős artefaktumok, hiszen a művészek a gyárilag előállított anyagok – festékek, festővásznak és más ehhez hasonlók – felhasználásával állítják elő azokat. A *Forrást* ahhoz hasonlíthatnánk, amikor az antropológusok a megmunkálatlan kövekről az emberi vagy emberszerű őskori leletek kontextusában mint artefaktumokról beszélnek. A fel-

¹⁹ Az ezen a ponton megfogalmazott gondolataim kiindulópontja Maurice Mandelbaum egyik cikkében található: „Family Resemblances and Generalizations concerning the Arts,” *American Philosophical Quarterly* 2 (1965): 219-28.

használt tárgy egy összetett dolog, amely az egyszerűbb dologból és annak használatából épül fel (például a vécécésze és annak használata, a megmunkálatlan kő és annak használata stb).

Az intézményi elmélet későbbi változata

Most térjünk át az intézményi elmélet későbbi változatának mindezidáig még nem tárgyalt részére. Kommentálom az öt definíciót, követvén azt a sorrendet, amelyben azokat fentebb elősoroltam.

A művész az a személy, aki értő módon vesz részt egy műalkotás létrehozásában.

Nagyon fontos itt a *megértés* [*understanding*] képze. Két dolgot kell megértenünk. Először is, rendelkezünk kell a művészet általános eszméjével, az individuális cselekvő ezáltal lesz tisztában azzal, hogy milyen fajta cselkedet az, amelyben ő közreműködik. Művésznak lenni egy magatartásmódot jelent, amit valamilyen formában a saját kultúránktól sajátítunk el. Másodsor pedig, értenünk kell ahhoz a művészi médiumhoz illetve médiumokhoz, amellyel dolgozunk. Ennek a hozzáértésnek nem kell feltétlenül magában foglalnia a médium mesterszintű alkalmazását, hiszen még a gyakorlatlanok is képesek műalkotások létrehozására. Persze lehet, hogy valaki tisztában van a fenti dolgokkal, közreműködik egy műalkotás létrehozásában, de mégsem abban a formában, ahogy maga a művész. A színpadi ácsok és a vászonalapozók egyaránt közreműködnek a műalkotások létrehozásában, majd hogyanem minden esetben kétségünk sem lehet afelől, hogy birtokában vannak a szükséges ismereteknek, de mégsem a művész *szerepében* vesznek részt, hiszen mindaz, amit tesznek, elvégezhető lenne a szükséges ismeretek hiányában is. (Egy vászonalapozó szerepe jelentősen különbözik a festősegédétől, aki segíti a mesterét a kép megfestésében.)

Míthogy a „művész” definíciója a műalkotás fogalmán alapul, így értelemszerűen vezet át bennünket a „műalkotás” definíciójához:

A műalkotás olyan artefaktum, amit a művészetvilág egyik közönségének történő bemutatás céljával hoztak létre.

Az első három változatban két részre bontottam a „műalkotás” definícióját. Az első rész az artefaktualitást, a második rész pedig az értékelés várományosságának az adományozását foglalta magában. Noha mind az adományozás, mind pedig az értékelés várományossága mellőzésre került, a definíció mégsem bomlott fel. A későbbi változatban a „műalkotás” meghatározása kizárólag az artefaktum *létrehozásán* [*creating*] keresztül történt. Az artefaktualitásra helyezett hangsúly ekképp visszatérést jelent a hagyományhoz, hiszen a művészetfilozófusok már a kezdetektől fogva arra töreksenek, hogy különféle elméleteket gyártsanak a dolgok azon osztályáról, amit az emberi tevékenység egy sajátos fajtája hozott létre. A filozófusok pontosan azért érdeklődnek ezek után, mert ezek ember által létreho-

zott artefaktumok. A későbbi definíció azt állítja, hogy a művészet *státuszára* egy bizonyos fajta artefaktum létrehozásával lehet szert tenni. Ez az artefaktum olyan, ami speciálisan [intended] egy bizonyos fajta dolognak készült: olyan dolognak, amit a művészetvilág közönségének történő bemutatás céljával hoztak létre. Jegyezzük meg, hogy ez a megfogalmazás nyitva hagyja annak a lehetőségét, hogy olyan műalkotásokat is létrehozassunk, amelyek *soba* nem kerülnek bemutatásra, a definíció ugyanis csak azt követeli meg, hogy a műalkotás olyan fajta dolog legyen, ami bemutatásra kerülhet. A definíciót azért fogalmazzuk meg így, hogy lehetőséget biztosíthassunk azoknak a szóhoz nem jutó műalkotásoknak is, amelyek elkészülnek ugyan, de valamilyen okból kifolyólag mégsem jutnak el a művészetvilág közönségéhez. A „fajta” szóhasználatával kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy nagyon általános értelemben használjuk, korántsem úgy, mintha azzal a művészetben belül található formákra [kinds] vagy műfajokra [genres] (például a regényre, a festményre vagy más ehhez hasonlókra) szeretnénk utalni.

A műsorplakátok, a kiállítás-katalógusok és az ehhez hasonlóak a művészetvilág közönsége előtt történő bemutatás szándékával készültek, mégsem műalkotások. Ezeknek a dolgoknak az eredete a műalkotásokhoz köthető ugyan, a definíció azonban a művészetvilág *elsődleges* tárgyaira [primary objects] hivatott vonatkozni. A „műalkotás” definíciójában lényegi szerepet játszik a *közönség* és a *művészetvilág* fogalma, így e két fogalom pontos meghatározásra és kifejtésre szorul.

A közönség a személyek egy olyan csoportja, melynek tagjai egy adott mértékig kompetensek annak a dolognak a megértésében, amit bemutatnak neki.

A közönség, ebben a meghatározásban, nem szorítkozik csupán a művészetvilágra, általános használattal rendelkező fogalom. Beszélünk szavazó közönségről, a kosárlabda közönségről, a kutyakiállítás közönségről, és ezekhez hasonló közönségekről, beszélünk a festészet közönségéről, a színpad közönségéről, és a művészetvilág egyéb közönségeiről. Egy közönség mint olyan csupán a személyek egy adott csoportja, amely tudja [understand and know], hogy miként viszonyuljon egy adott szituációhoz. A művészetvilág közönségének tagja a művész tulajdonságaival párhuzamos tulajdonságokkal rendelkezik: rendelkezik (1) a művészet általános fogalmával, és (2) egy bizonyos művészeti forma médiumának illetve médiumainak minimális fokú megértésével.

Kérdésként merül fel, hogy egy művész vajon mindig számol-e a művének közönségével? Képzelnünk el egy olyan művészt, aki egyik munkáját szándékosan tartja vissza a tényleges bemutatástól. Ha ezt a művészt azért teszi, mert a munkáját értéktelennek ítéli, akkor ez a munka értéktelennek lett megítélve a közönség számára, vagyis mégis olyan dolognak tekinthetjük, amit a közönség előtt való bemutatás céljával hoztak létre. Vagy képzelnünk el egy olyan művészt, aki azért tartja vissza a munkáját, mert azt valamilyen okból kifolyólag túlságosan kitarulkozóknak véli. Ebben az esetben is gondol a művész a közönségre, hiszen a közönség az, akinek a mű túlságosan sokat mutatna meg az alkotóból. Azokban az esetekben, amikor a műalkotást szándékosan tartják vissza a közönségtől, egy *ket-*

tős szándékot figyelhetünk meg. Egyrészt jelen van az a szándék, hogy egy olyan dolgot hozzunk létre, amit be szeretnénk mutatni a művészetvilág egyik közönségének, ugyanakkor ott van az a szándék is, hogy ezt a bemutatást mégse tegyük meg.

Most térjünk át a „műalkotás” definiálásánál használt másik fogalom, a „művészetvilág” meghatározására és tárgyalására.

A művészetvilág a művészetvilág rendszereinek az összessége.

Ez azt jelenti, hogy a művészetvilág különféle rendszerek – festészet, irodalom, színház, és más ehhez hasonlók – halmaza [collection], amely nem rendezett, inkább az jellemző rá, hogy a történelem során némileg esetleges módon állt össze. Feltehetjük a kérdést, hogy miért az irodalmat, a színházat, és a balettot foglalja magában, nem pedig a kutyakiállításokat, a lovas szemléket és a cirkuszokat? A válasz az, hogy a művészetvilág egy kulturális képződmény, vagyis egy olyan dolog, amit a társadalom tagjai az idők során közösen alakítottak azzá, amivé lett. Noha valószínűleg soha senki nem adta határozatba, hogy a kutyakiállításokat ki kell zárni a művészetvilág kulturális képződményéből, ez mégis így alakult. Ha a kultúra története némileg másképp alakult volna, akkor talán a művészetvilág is máshogy nézne ki, magába foglalhatná a kutyakiállításokat is. Minden kulturális képződmény létrejöttében nagy szerepet kaphat az esetlegesség, pusztán abból kifolyólag, hogy a kulturális képződmények a történelem folyamán az emberi viselkedés eredményeként jönnek létre.

A hagyományos művészetelméletek úgy próbálják meg ezt a rendezetlenséget elkerülni, hogy a különféle műalkotásokat az emberi természet egyik vagy néhány tulajdonságának a megnyilvánulásaként értelmezik (ilyen például az érzelmkifejezés), és ezt a tulajdonságot (illetve tulajdonságokat) a művészet esszenciájának (illetve esszenciáinak) tekintik. A műalkotások nyilvánvaló sokfélesége azonban lerombolja a hagyományos megközelítésmódot. Az intézményi megközelítésmód befogadja ezt a sokféleséget, és képes kezelni azt a fajta logikai rendezetlenséget, amelyről fentebb beszéltünk. A hagyományos elméletek a művészet esszenciáját az emberi természet valamely aspektusában vélik felfedezni, például az érzelmkifejezésben. Az intézményi elmélet azonban az emberi kultúrára és annak történetére helyezi a hangsúlyt.

A „művészetvilág” definíciója a *művészetvilág-rendszer* fogalmán alapul, amit a következőképpen definiáltam:

A művészetvilág egy rendszere kerete annak, hogy a művész alkotását bemutassuk a művészetvilág egyik közönségének.

A későbbi változat első négy definíciója egyeneságú leszámaztatással [linear descent] jött létre, vagyis a „művész” a *műalkotás* fogalmának a felhasználásával lett definiálva. A „műalkotást” a *közönség* és a *művészetvilág* fogalmaival definiáltam. A „közönségnek” az általános jelentését adtam meg, így az az egyeneságú leszár-

mazáson kívülre esik. A „művészetvilág” folytatja az egyeneságú leszármazást, a *művészetvilág-rendszer* fogalmának a felhasználásával került definiálásra. A „művészetvilág-rendszer” definíciója azonban, ahelyett, hogy még alapvetőbb fogalmak felhasználásával tovább mélyítené az egyeneságú leszármaztatást, ellentétes irányt vesz, és felhasználja mind a négy korábban már definiálásra került fogalmat. Így ami egy egyeneságú leszármaztatással indult, végül egy körben végződik, az öt definíció egy kört formáló egységet hoz létre. A körkörösség olyan tulajdonság, amivel a hagyományos elméletek nem rendelkeznek. Az expresszionizmus például az érzelmkifejezés segítségével definiálja a „művészetet”, az „érezelmkifejezés” meghatározásában azonban nem szerepel a művészet fogalma.

A körkörösséget általában logikai hibának tekintik, mivel úgy gondolják, hogy nem képes informatív definícióval vagy informatív leírással előállni. Amikor például Clive Bell azt mondta, hogy a szignifikáns forma az, ami létrehozza az esztétikai élményt, majd úgy folytatta, hogy az esztétikai élmény az, amit a szignifikáns forma idéz elő, akkor sokan azt a következtetést állapították meg, hogy Bell ezzel valójában semmit sem mondott. Ami egyébként valószínűleg igaz is. A művész, a műalkotás, a közönség, a művészetvilág és a művészetvilág-rendszer a szignifikáns formától és az esztétikai élménytől eltérően azonban nem egy elmélet generálta technikai fogalmak, amelyek éppen ezért magyarázatra szorulnának. Az intézményi elmélet mind az öt központi fogalma már zsenge éveinkben elsajátításra kerül, és azokat egyszerre, egy egység összetartozó részeiként tanuljuk meg. A gyerekeket a művészeti oktatók és a szülők tanítják meg arra, hogyan válhatnak művészekké, és hogyan állítsák ki a műveiket. A gyerekek megtanulják, hogy hogyan kell rajzolni és színezni, és hogy hogyan kell úgy feltenni a rajzaikat a hűtőajtóra, hogy azokat mások is láthassák. A gyerekek azokat az alapvető *kulturális szerepköröket* sajátítják el, amelyekről a társadalmunk minden kompetens tagja rendelkezik legalább valamifajta kezdetleges ismerettel [rudimentary understanding]. Ezek a kulturális szabályok szerintem már igen korán kialakultak a primitív társadalmakban, és később is jelen vannak minden strukturált társadalomban. Ezért, amikor a „művész” vagy a „műalkotás” szavakat meghalljuk, nem állunk olyan értetlenül, mint amikor a „szignifikáns formát” vagy az „esztétikai élményt” halljuk. Amikor a felnőttek a „művész” és a „műalkotás” kifejezéseit hallják, olyan szavakat hallanak, amelyeknek már hosszú ideje ismerik a jelentését. Következésképpen, az intézményi elmélet központi fogalmainak körkörössége nem jelent problémát ezeknek a fogalmaknak a megértésére vonatkozóan. Az a tény, hogy az intézményi elmélet öt központi fogalmát együtt, egy egység részeiként sajátítjuk el, azt jelenti, hogy ezek – én „inflexiós fogalmaknak” [inflected concepts] hívom őket – egy olyan fogalmi együttest alkotnak, amelyek egymásba fonódnak, előfeltételezik és alátámasztják egymást.

Nincs semmi misztikus ezekben a fogalmi együttesekben. Gyanítom, hogy számos kulturális jelenségünk tartalmaz inflexiós fogalmakat, olyan fogalmakat, amelyek interdetermináltak, minek következtében egyszerre sajátítjuk el az egyes elemeket. A végrehajtás, a törvényhozás, a bírói testület és a törvény politikai eszméi például ilyen fogalmi együttest alkotnak.

Korábban már említettem, hogy a művész és a művészetvilág közönségének a szerepkörei a legprimitívebb társadalmakban alakulnak ki, és tovább élnek a legfejlettebb társadalmakban. A legkorábbi megjelenéseikben a művész és a művészetvilág közönségének központi szerepe nagyjából lefedi a kultúra művészetvilágát. A későbbiek folyamán a művészetvilág már számos egyéb szerepkört is tartalmaz: a művészeti galériák tulajdonosainak, a múzeumi kurátoroknak, a művészetkritikusok, a művészetteoretikusok, a művészetfilozófusok szerepeit stb. Ezek a szofisztikált szerepek egytől egyig a művész és a művészetvilág közönségének központi szerepén élőködnek, azon a kulturális kereten, amely mindvégig jelen van az idők során, és amely a művészetalkotó tevékenység lényegét alkotja.

Feltehetően valaki a kérdést, hogy az intézményi elmélet szerint mikor hozták létre a legelső műalkotást? Először is, az intézményi elmélet egy *strukturális* elmélet, amely alatt azt kell értenünk, hogy az elmélet arról az öt összetevőről szól, ami a művészetalkotó tevékenység struktúráját alkotja. Következésképpen, az intézményi elmélet szerint azt lehetne a legelső műalkotásnak tekinteni, ami a művészetvilág struktúrájának a műalkotás-csomópontját foglalta el akkor, amikor ez a struktúra kikristályosodott. Ennek az időpontját természetesen nagyon nehéz lenne meghatározni, afelől viszont nem lehet kétségünk, hogy ez számos különböző időpontban és számos különböző kultúrában végbement.

Végezetül azt is meg kell jegyeznünk, hogy a művészet intézményi elmélete nem tesz kísérletet arra, hogy mindent elmondjon a művészetről, amit arról el lehet mondani. A művészetről még sok olyan dolgot lehetne elmondani, amit sem az intézményi elmélet, sem más művészetelmélet nem tárgyal. A művészet minden elmélete, ideértve az intézményi elméletet is, megpróbálja meghatározni a definiáló tulajdonságokat, amely meghatározás eléggé szűkre szabott lesz, mert nem beszél mindenről, amiről a műalkotásokkal kapcsolatban beszélni lehetne.

Az intézményi elmélet két jelenlegi kritikája

Noël Carroll nemrégiben támadást intézett a művészet intézményi elmélete ellen.²⁰ Ezzel egy időben fejtette ki a műalkotások *azonosításának* [identifying artworks] történeti/narratív elméletét – a művészet intézményi elméletének és a többi művészetelmélet leváltásaként -, noha explicite kijelenti, hogy a műalkotások azonosításának általa adott leírása nem művészetelmélet.²¹

Carroll az intézményi elmélet körkörösségét támadja, azt állítja, hogy az semmi specifikusat nem mond a művészetről, csupán

a szükséges szerkezeti vázát adja meg a komplexitás egy adott szintjével rendelkező, egymással együttműködő, kommunikatív gyakorlatoknak. ... Ugya-

²⁰ Az intézményi elmélet Noël Carroll-i és Stephen Davies-i kritikájának tárgyalása egyaránt az „Art: Function or Procedure – Nature or Culture?” írásom anyagából származik, *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 55 (1997): 19-28.

²¹ Noël Carroll, „Art, Practice and Narrative,” *Monist* 71 (1988): 140-56.

nakkor az ilyen gyakorlatok bizonyos szükségszerű strukturális jegyeinek megvilágítása során Dickie tulajdonképpen semmit sem mond a művészetről *qua* a művészetről. ... Az analitikus filozófia párbeszédének szereplői azonban nem ezt várják egy definíciótól. Dickie már nem az eredeti szabályok szerint játssza a játékot, csupán összekever dolgokat, hogy azt a látszatot keltse, mintha egy valódi definícióra még mindig esélyünk lehetne.²²

Soha nem törekedtem arra, hogy olyan eredeti szabályok mentén játsszak, melyekre hivatkozva Carroll “valódi definícióról” beszél. Tulajdonképpen soha nem is használtam a “valódi definíció” kifejezését. Először is, Maurice Mandelbaumot követve, mellőztem a műalkotások megfigyelhető [exhibited] tulajdonságait, olyan szükséges és elégséges feltételeket kerestem, amelyek megsértik a Morris Weitz és mások által is elfogadott definiálási szabályokat. Mandelbaum és Danto nyomába szegődve a művészet relációs tulajdonságait [relational characteristics] kutattam, amelyek a művészetnek az emberi kultúrán belül adnak helyet, mivel a hagyományos elméletek által használt megfigyelhető [exhibited] tulajdonságokat definiáló tulajdonságokként reménytelennek találtam. Másodszer pedig, nyíltan felvállaltam az intézményi elmélet mindkét változatánál megfigyelhető körkörösséget, ez a körkörösség az, ami az intézményi elmélet definícióit megkülönbözteti azoktól a lineáris definícióktól, melyeket a Carroll által “valódinak” nevezett definíció eredeti szabályai megkövetelnek. Az én álláspontom az, hogy azok a szükségszerű és elégséges feltételek, amelyeket az intézményi elmélet meghatároz, nem érthetők meg a művészet intézményétől függetlenül, függetlenül attól a társadalmi gyakorlattól [institution], amit kora gyermekkorunk óta lélegzünk magunkba. Soha nem állt szándékomban, de nem is tettem úgy, mintha egy, a carrolli értelemben vett valódi (nem körkörös) definícióval akartam volna előállni. Én úgy látom, hogy egy ilyen valódi definíció úgy határozná meg a szükséges és elégséges feltételeket, mint amelyek a definiált “művészet” terminusától függetlenül is megérthetők lennének. Ez az, amelyre a hagyományos művészetelméletek mindig is törekedtek, én viszont próbáltam ettől megszabadulni. Amit a hagyományos művészetelméletek és azok definíciói mondanak a művészetről *qua* a művészetről, az hamis. Amit viszont az intézményi elmélet mond a művészetről *qua* a művészetről, az valami olyan, amit már tudunk, már tudjuk gyermekkorunktól fogva, noha ennek a tudásnak a formába öntése korántsem egyszerű.

Egyébként nem látok semmi kifogásolni valót abban a történeti/narratív sémben, amellyel Carroll a műalkotások azonosítását írja le. Amikor olyan tárggyal állunk szemben, amelynek a műalkotás-identitása kérdéses vagy bizonytalan, akkor Carroll szerint a megoldás annak az *igaz* narratívának az elbeszélésében rejlik, ami a tárgyat korábbi, vitán felül álló művészeti tárgyakkal vagy eseményekkel hozza összefüggésbe. Ha egy ilyen történet “a kérdéses alkotást oly módon kap-

²² Noël Carroll, „Identifying Art,” in. *Institutions of Art: Reconsiderations of George Dickie's Philosophy*, ed. Robert J. Yanal (University Park: Pennsylvania State University Press, 1994), 12-13.

csolja hozzá a korábbi művészetalkotó gyakorlatokhoz és kontextusokhoz, hogy a kérdések keresztüztében álló alkotást egy már általánosan művészinek ítélt, beazonosítható gondolkodás- és alkotásmód érthető eredményének tekinthetjük”, akkor a tárgyat műalkotásként azonosíthatjuk.²³

Saját narratív elméletére vonatkozóan Carroll egy lényeges kérdéssel áll elő. Azt kérdezi, hogy vajon az az elbeszélésfajta, amelyről beszél, eredményezheti-e nem-műalkotásoknak műalkotásokként való azonosítását? A példa, amit említ, Van Gogh megcsonkított füle. Tétélezzük fel, mondja, hogy létrehozhatunk egy olyan igaz narratívát, amely a fület Van Gogh-nak ahhoz a törekvésehez kapcsolja, amelyben a levágott fül “művészi meggyőződéseinek kudarcát szimbolizálja Gauguin kritikájával szemben.”²⁴ Még akkor is, ha elmesélhetnénk egy ilyen igaz történetet, Carroll szerint ez nem volna elég ahhoz, hogy Van Gogh fülét műalkotásként azonosíthassuk. Carroll a Van Gogh-i öncsonkítást egy huszadik századi műalkotással, Rudolf Schwarkolger öncsonkításával hasonlíttja össze. A kérdés az, hogy Van Gogh öncsonkítása miért nem műalkotás, Schwarkolger öncsonkítása viszont miért az? Az ok, mondja Carroll, abban rejlik, hogy az előbbi nem rendelkezik azzal a kerettel, amellyel az utóbbi igen. Ezt a keretet Carroll a következőképp írja le:

Ahhoz, hogy megállapíthassuk egy kérdéses alkotás művészeti státuszát, nem csupán az szükséges, hogy előadjunk egy olyan azonosító narratívát, amely a szóban forgó alkotást a már elfogadott művészeti gyakorlatokkal kapcsolja össze. Azt is meg kell mutatnunk, hogy az a gondolkodásmód illetve művészetkészítő gyakorlat, amelyet az azonosító narratíva rekonstruál, azokat a cselekedeteket jelöli, amelyek a *bemutató felismerhető művészetvilág-rendszere*in belül helyezkednek el. Vagyis azokat a művészeti formákat, médiumokat és műfajokat, amelyek a *művész* illetve az akkori *művészetvilág közönsége* számára hozzáférhetőek voltak. Azaz, az azonosító narratíváknak a gondolkodásnak illetve a művészetkészítő gyakorlatnak csak azokat a folyamatait kell nyomon követniük, amelyek a *bemutató művészetvilág-rendszereinek keretén* belül működnek, illetve ezek felismerhető kiterjesztéseit. Ha ezt a korlátozást tiszteletben tartjuk, akkor az azonosító narratívák nem fogják elkövetni azt a hibát, hogy feleslegesen sok dologról ejtsenek szót. (Kiemelés tőlem.)²⁵

Kiderül, hogy az a keret, amelyet Carroll az azonosító narratívák korlátozására állít fel, a művészet intézményi elméletének központi fogalmaiból épül fel, amely elméletet Carroll mint valódi definíciót elutasított. A művészet azonosításának carrolli elmélete a fogyasztó nézőpontja, az intézményi elmélet viszont az alkotó szemszögéből közelít a műalkotásokhoz. Az intézményi elmélet ugyanakkor, kör-

²³ Noël Carroll, „Historical Narratives and the Philosophy of Art,” *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 51 (1993): 316.

²⁴ Id. mű 324.

²⁵ Uo. Kiemelés tőlem.

körösségének ellenére is, mindent elmond, amit a műalkotások azonosításához tudnunk szükséges.

Stephen Davies, annak ellenére, hogy az intézményi megközelítés mellett áll ki, *A művészet definíciói* című könyvében elutasítja az intézményi elmélet mindkét általam kidolgozott változatát, még hozzá azon az alapon, miszerint mindkét változathoz hiányzik valami, egy olyan elem, amit ő az intézményesültség szükségszerű összetevőjének tart, *a művészeti státusz adományozásának* a gondolata. Noha mond néhány dolgot erről az alkotóelemről, valójában azonban soha nem igazolja ennek a szükségszerűségét az intézményesültség vonatkozásában.

Davies-nek igaza van, amikor azt mondja, hogy mindkét változathoz hiányzik a művészet státuszának az adományozása, amit ő szükségszerű tulajdonságnak tekint, noha az *Esztétika – Bevezetés*-ben illetve *A művészet és az esztétikum*-ban helyenként meggondolatlanul *a művészet státuszának* az adományozása szerepel, egyébként az értékelés várományosságának adományozását rövidítendő. A két korábbi könyvem autentikus álláspontja azonban úgy szól, hogy az értékelés várományossága az, amit adományozunk, noha esetenként az artefaktualitás adományozására is sor kerülhet.

Az intézményi elmélet általam képviselt változatainak davies-i értékelése ebben a két következő, könyvből vett idézetben összegződik:

Dickie túlságosan gyakran kezeli úgy a művészet státuszának az adományozását, mintha az mondjuk a borotválkozáshoz hasonló cselekedet lenne, miközben egy társadalmilag meghatározott szerepeken keresztül megnyilvánuló hatalmi aktusról van szó. Ez azzal a következménnyel jár, hogy Dickie nem képes kielégítő magyarázatot adni arra, hogy ki adományozhatja a művészet státuszát, minek, és mikor.²⁶

A művész az a személy, aki (valamilyen elfogadott, ugyanakkor informálisan szerveződő módon) szert tett arra a hatalomra, hogy státuszt adományozhasson. A "hatalom" alatt azonban nem "a mások engedelmességére való jogot" értem, hanem "felhatalmazást azoknak a konvencióknak az eredményes alkalmazására, amely konvenciókkal a művészet státuszát tárgyakkal/eseményeknek adományozhatjuk."²⁷

Davies-nek az az álláspontja, hogy a művészet státuszának az adományozása, mint szükségszerű jegy, a művész által gyakorolt hatalmon alapul.

Én természetesen soha nem gondoltam azt, hogy a művészet státusza az, aminek az adományozására sor kerül. Davies viszont úgy véli, hogy az intézményi szemlélet minden képviselőjének ezt az álláspontot kellene hangoztatnia. Nem beszélve arról, hogy az ő értelmezésében a műalkotások létrehozása egy hatalmi aktusból ered. A hatalmat, amellyel Duchamp állítólagosan élt a *Forrás* létrehozása

²⁶ Stephen Davies, *Definitions of Art* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991), 84.

²⁷ Id. mű 87.

során, megvonja *A művészet és az esztétikum*ban szereplő házaló ügynökünktől. Én azt állítottam, hogy ez az ügynök megtehetné volna ugyanazt, amit Duchamp, ha rendelkezett volna az ehhez szükséges képzelőerővel és találékonysággal. Davies szerint a művészet egy hatalmi aktus eredménye, a hatalom gyakorlása során érvényt szerzünk a művészetet létrehozó konvencióknak. Davies azt állítja, hogy az az ügynök, akit a képzeletem teremtett, nem rendelkezhet ilyen hatalommal. Ugyanakkor minthogy semmiféle argumentummal nem támasztja alá a hatalomról tett kijelentését, jogosan tehető fel a kérdés, hogy tartható-e az állítása?

Vegyük a műalkotások létrehozásának az egyik mindennapos esetét. A művészünk a műtermében festeget, majd az egyik pillanatban így szól: "Kész!", és szignálja a festményét. Létrejött egy műalkotás, anélkül, hogy bárki is élt volna valamilyen hatalommal. A művész felhasználhatta a gyakorlati jártasságát, működésbe hozhatta a képzelőerjét, tanúságot tehetett a technikai ismereteiről stb., de sem ő, sem Duchamp nem élt semmiféle hatalommal az alkotások létrehozása során. Azt követően, hogy az alkotás elkészült, a művész az, aki rendelkezhet a festményekkel, mivel azok az ő személyes tulajdonát képezik. Feljogosíthat például egy gallériatulajdonost arra, hogy a műveit kiállíthassa eladás céljából. Duchamp minden bizonnyal élt is ezzel az alkotás-létrehozása-utáni hatalommal, amikor a *Forrás* kiállításra került a mára már híressé vált művészeti rendezvényen. A művész ehhez, a tulajdon felettihez hasonló hatalommal él akkor, amikor egy adott pillanatban a művét befejezettnek nyilvánítja, de az a hatalom, amely megmondja, hogy egy mű melyik pillanattól fogva tekintendő befejezettnek, nem az a hatalom, amire Davies gondol. A Davies számára releváns hatalom a műalkotásokat létrehozó konvenciók gyakorlására való jogosultságot jelenti.

Úgy látom, hogy Davies azt a szituációt, amikor egy dolgot azért tehetünk meg, mert rendelkezünk a dolog megtételéhez szükséges autoritással, általános magyarázatként kiterjesztette azokra a helyzetekre is, amikor a cselekedetünk más forrásból ered. A rendőr, a doktor, a gyógyszerész, a szülő stb. olyan személyek, akik a megfelelő autoritás birtokában megtehetnek bizonyos dolgokat. De van olyan szituáció is, amikor nem az autoritás, hanem bizonyos ismereteknek és a szakmai jártasságunknak köszönhetően tehetünk meg egy adott dolgot. A CPR-t és a Heimlich manővert egyaránt végrehajthatjuk, ha rendelkezünk a végrehajtásukhoz szükséges ismeretekkel. Ezekhez nem kell felhatalmazás. Egy agyműtéthez azonban igenis szükséges egy speciális orvosi végzettség és az állam által adott jogi felhatalmazás. A műalkotások létrehozásának esetében véleményem szerint arról az esetről van szó, amikor a cselekedetet a szükséges tudás (és szakmai jártasság) birtokában hajtjuk végre. Az általános koncepcionális magyarázat abból indul ki, hogy olyan helyzetben vagyunk, amelyben lehetőségünk van valami megtételére. Ebben az esetben két lehetőség van: (1) a cselekedetet az autoritásunkból fakadóan hajthatjuk végre, illetve (2) a cselekedetet egy autoritástól független forrásnak köszönhetően tehetjük meg.

Ira Newman *A művészet definícióinak* egyik recenziójában hasonló véleményt fogalmaz meg Davies hatalomról tett kijelentése kapcsán:

A hatalom és a szerepek képzeteinek szerepeltetésével Davies egy politikai vagy szervezeti struktúrára gondol ... Ezért Davies-nek [a hatalomról vallott] elképzelését, a legjobb jóindulattal is metaforikusan értelmezhetjük: *olyan, mintha* a művészetvilág tagjai úgy adományoznák a művészet státuszát, ahogy azt a miniszterek és a bírák teszik. Mindazonáltal Davies igen kevés okot sorol fel annak alátámasztására, hogy ezt a metaforát elfogadhatónak tekinthessük. Semmi sem áll távolabb a valóságtól, mint egy olyan választási vagy szelekciós folyamat, amelyben a művészetvilág tagjai a műalkotás státuszának adományozó posztját öltik magukra. A művészettörténet, valamint a művészetelmélet ismerete (ezek igen fontosak ahhoz, hogy megérthessük, Duchamp *Forrása* miért lehet műalkotás) nem képes valakit azzal az autoritással felruházni, hogy a művészet státuszát *adományozhassa*; ... ez a képzett szakértő „privilegiuma”, és egészen más jelentése van, mint amire Davies gondol. Így Davies-nek a hatalomról megfogalmazott elképzelése a jelen pillanatban legalább annyira titokzatosnak tűnik, mint azok a fogalmak, amelyeket azzal megvilágítani szándékozott.²⁸

Azt a következtetést vonom le, hogy Davies-nek az intézményi szemlélet általam képviselt verzióit illető legfőbb ellenvetései – nevezetesen, miszerint az nélküli annak kifejtését, hogy hogyan történik a művészet státuszának az adományozása, és hogy az hogyan adományozható egy hatalmi aktus következtében – megalapozatlanok.

A művészetelméletek osztályozása

Legújabb könyvében Stephen Davies igen jól hasznosítható módon osztályozza a művészetelméleteket: funkcionális, procedurális és történeti változatokat különböztet meg. A funkcionalizmus a „művészetet” annak segítségével definiálja, amit a művészet lényegi funkciójaként kell értenünk. A művészet, mint az érzelem kifejezése a funkcionalizmus világos példája. A procedurális valamilyen procedúra segítségével határozza meg a „művészetet”. Az intézményi elmélet a procedurális világos példája. A történeti elméletek a „művészetet” valamilyen történeti reláció eszközével definiálják. Carroll elmélete a történeti elmélet világos példája, noha az *nem* művészetelmélet. Jerrold Levinson elmélete a történeti elmélet világos példája, mert a jelen művészetét a múlt művészetéhez való történeti relációjában határozza meg.²⁹ Egyes elméletek esetében azt láthatjuk, hogy olyan tulajdonságokkal rendelkeznek, amelyek a három kategória közül nem csupán egy alá sorolhatók be.

²⁸ Ira Newman, Stephen Davies *Definitions of Art* című munkájának recenziója, in. *Canadian Philosophical Reviews* 12 (1992): 183.

²⁹ Az elméletek tárgyalásához lásd: Davies, *Definitions of Art*, 243. Lásd még tőlem: „Art: Function or Procedure – Nature or Culture?” *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 55 (1997): 19-28.

A művészetelméletek csoportosításának van egy másik hasznosítható formája is, ez a természetes jellegű tevékenységek [natural-kind activities] és a kulturális jellegű tevékenységek [cultural-kind activities] közötti megkülönböztetésen alapul.³⁰ Az állati fajok természetes jellegű tevékenységeket végeznek, ilyen tevékenység például a táplálékkeresés, a táplálkozás, a szaporodás stb. Ezek a tevékenységek minden kétséget kizáróan a génekbe vannak kódolva, és a testi fejlődés eredményeként alakultak ki. Az ember, valószínűleg néhány más faj is, kulturális jellegű tevékenységet is végez. Példa erre a táplálékkeresés bizonyos technikák segítségével, a rituális étkezés, a megházasodás stb. A kulturális jellegű tevékenységek emberi invenciók és a tanítás, illetve a tanulás révén öröklődnek generációról generációra. A kulturális jellegű tevékenységek időnként a természetes jellegű tevékenységek átörökítésének eszközei.

Az expresszionizmus – az a nézet, mely szerint a művészet az érzelm kifejezése – világos példája a természetes jellegű tevékenységre épülő művészetelméletnek. Az érzelm kifejezése természetes jellegű tevékenység, noha az érzelm kifejezésébe kulturális elemek is vegyülhetnek. Az expresszionizmus ezáltal a művészetet közvetlenül az emberi természetből természetes jellegű tevékenységként próbálja eredeztetni. A művészet intézményi elmélete a kulturális jellegű tevékenységre épülő elmélet eklatáns példája, az intézményi elmélet szerint a művészet kulturális invenció. A művészet tartalmazhat természetes jellegű tevékenységeket, például az alapvető esztétikai minőségek értékelését, az intézményi elmélet azonban az ilyen értékelést nem tekinti esszenciálisnak a művészet vonatkozásában.

³⁰ A művészetelméletek ilyen módon történő osztályozásának tárgyalásához lásd tőlem: „Art: Function or Procedure – Nature or Culture?”.

KÖMÜVES SÁNDOR

Az intézményi művészetelmélet kései változata

*George Dickie: A művészet köre (1984)*¹

„Az intézményi elmélet a műalkotást egy olyan többszereplős hálózatba próbálja beilleszteni, amely sokkal nagyobb komplexitással rendelkezik, mint amivel a korábbi elméletek számoltak.”²

(A művészet köre – 1984)

George Dickie kései művészetfilozófiájának fő műve, *A művészet köre* 1984-ben jelent meg, tíz évvel *A művészet és az esztétikum* után, ami az intézményi elmélet korai megfogalmazásának utolsó, harmadik írása volt. *A művészet köre* új fejezetet nyit az elmélet történetében. Tulajdonképpen ez a mű teremti meg azt a nézőpontot, amelyből az elmélet négy írása az intézményi megközelítésmód korai és késői változataként értelmezhető. Az a tény, hogy Dickie ezt az írást az intézményi elmélet késői változatának nevezi, arról árulkodik, hogy lényeges elmozdulásokat találhatunk benne a korábbi álláspontjához képest, ugyanakkor, mint azt majd látni fogjuk, egy adott mértékű kontinuitásnak is a tanúi lehetünk.

Ha nem is olvasnánk azokat a kritikákat, amelyek az intézményi elmélet korai változatára születtek, *A művészet körének* több részéből akkor is képet kaphatnánk arról az intenzív érdeklődésről, ami a korai elmélet tíz éves recepcióját jellemezte. „Különösen hangzó nevének ellenére az elmélet rendkívüli mértékű érdeklődést váltott ki. Ez az érdeklődés elég volt ahhoz, hogy az intézményi elméletet rövid idő alatt darabjaira szedhesse szét. *A művészet köre* most felszedegeti a megmaradt darabkákat, és megpróbálja egymáshoz visszailleszteni azokat.”³

A mű Bevezetése tárgyalja a korai változat olvasatainak leggyakoribb félreértéseit, felsorolja az elméleten eszközölt legfontosabb változtatásokat, és megemlíti néhány előfeltételt. Nézzük elsőként a félreértéseket. Dickie négy gyakori félreértést említ. Az elsőként említett abból adódott, hogy egyesek a korai szövegekből elitista jegyeket olvastak ki a művészetvilág vonatkozásában, amit nyilvánvalóan

¹ Jelen tanulmány a szerzőnek a Debreceni Egyetemi Kiadónál 2013-ban megjelent *A művészet intézményi elmélete* c. könyvében olvasható egyik fejezet (2.2.2. A késői változat (1984)) kissé módosított változata.

² George Dickie. *The Art Circle: A Theory of Art* (New York: Haven 1984); a tanulmány elkészítéséhez felhasznált kiadás: George Dickie. *The Art Circle: A Theory of Art* (Chicago Spectrum Press 1997). Dickie [1997.] 6.

³ Dickie [1997.] vii.

elősegített a leírás formális nyelvezete. Ezt az értelmezést Dickie elutasítja: „Engem ... akkor sem érdekelt, és most sem érdekel a művészet porondján kivívható siker politikája. Ami foglalkoztatott, az a művészet természete, illetőleg az a kontextus, amely a művészet létrehozásához szükséges.”⁴ Szintén félreértésből született az az elképzelés, amely a művészetvilágot olyan formálisan szervezett testületnek tekintette, ami időnként összejöveteleket és szavazásokat tart. Dickie válasza: „Arra törekedtem, hogy a művészetvilágot egy gazdag, informális kulturális gyakorlatként mutathassam be, amilyennek én látom. A félreértés alapvetően annak köszönhető, hogy a 'műalkotás' definiálása során az 'adományozás' és a 'valaki nevében történő cselekedet' kifejezéseket használtam, amelyek már önmagukban is előidézik, hogy politikai döntéshozó, illetve az ezen döntéseket végrehajtó hivatalos testületekre gondoljunk. És arról még nem is beszéltünk, hogy számos analógia, amit használtam, formális szervezetek (állam, egyetem stb.) cselekedeteire utalt. Valószínűleg az analógiák csábítottak arra, hogy félrevezető kifejezéseket és képzeteket használjak.”⁵ Félreértést szült az is, hogy egyes kritikusok nem kellő figyelemmel olvasták a korai definíciókat, ennek következtében úgy gondolták, hogy Dickie elmélete szerint a művészetvilág testületként, közösen hozott határozatokkal cselekszik. Dickie ezt is téves interpretációnak tartja: „Igyekeztem rámutatni, hogy rendszerint az egyes individuumok azok, akik a műalkotásokat létrehozzák, esetenként azonban egy adott csoport, mondjuk egy filmstáb. A művészetvilág egységként alkotja azt a hátteret, amely előtt a művészet létrejön.”⁶ Végezetül a negyedik, az utolsóként említett félreértés azt állítja, hogy Dickie mindvégig a művészet státuszának az adományozásáról beszél. „*A művészet és az esztétikum* néhány pontján azt írtam, hogy a művészet státuszát, más helyeken viszont azt, hogy az értékelés várományosságának a státuszát adományozzuk. Annak ellenére, hogy explicit módon is kijelentettem, amikor a művészet státuszának az adományozásáról beszélek, akkor azt az értékelésre várományos státusz adományozásának a rövidítéseként használom, érthető, ha a megfogalmazásom egyeseket tévútra revezetett.”⁷

A bevezetőben, ahogy azt említettük, Dickie röviden felvázolja az elmélet korábbi formáján eszközölt legfontosabb változtatásokat is. Négy változtatásról ír. Közülük az elsőt inkább attitűdbeli változásnak, mintsem lényeges tartalmi módosításnak nevezhetnénk. Dickie átértelmezi a Danto koncepciójához fűződő viszonyát: „Danto cikkét, 'A művészetvilágot' rögvest a megjelenésének első pillanattól kezdve fontos és stimuláló írásműnek tekintettem. Hosszú ideig úgy tekintettem az intézményi elméletre, mint a művészetvilág dantói fogalmának egyfajta egyenes ágú fejleményére. 'A műalkotások és a valóságos dolgok' illetve 'A közhely színéváltozása' című tanulmányok publikálásával azonban felismertem, hogy a két nézet korántsem áll annyira közel egymáshoz, mint ahogy én azt elsőre gondol-

⁴ Dickie 1984. 8-9.

⁵ Id. mű 9.

⁶ Uo.

⁷ Uo.

tam. A két utóbbi cikkében Danto azon az állásponton van, hogy a *valamirőliség* [aboutness] a műalkotások egyik szükségszerű feltételét alkotja, vagyis úgy látja, hogy a műalkotásként való létezéshez szemantikai dimenzió szükséges. Lényegében azt mondja, hogy a műalkotásnak szólnia kell valamiről. Ebből az következik, hogy ha bármifajta intézmény szerepet is kaphat a művészet természetében és létrehozásában, akkor annak Danto nézetének megfelelően nyelvi vagy szemantikai természetűnek kell lennie. Az intézményi nézet azonban, legalábbis az én elképzelésem szerint, ezzel szemben azt az álláspontot képviseli, hogy a releváns intézmény művészet-specifikus, azaz egy olyan intézmény vagy gyakorlat, amelynek speciális funkciója a művészet létrehozása, és nem involválja szükségszerű módon a nyelv kategóriáját. Noha mindkét nézet él a 'művészetvilág' kifejezésével, eltérő dolgot értenek alatta. A dantói nézetben és az intézményi elméletben az az állítás közös, hogy a műalkotások egy jelentős 'mélységgel' [thickness] rendelkező esszenciális keretbe vagy kontextusba vannak beágyazódva. Mindkét elmélet bonyolult kontextust határoz meg, de alapvető különbség van köztük a kontextus természetét illetően.⁸ Danto három említett írását Dickie könyvének második fejezetében részletesebben is tárgyalja.

A második változtatás az artefaktualitás koncepciójának a tartalmát és szerepét érinti. Az intézményi elmélet korábbi változatai evidensnek vették, hogy az artefaktualitás a művészet egyik szükségszerű feltételét alkotja. Dickie éppen ezért nem tárgyalta hosszabb terjedelemben a weitz-i álláspont kritikáját, és a „műalkotás”-definíció második feltételére helyezte a hangsúlyt.⁹ *A művészet és az esztétikum* azonban felismerte azt a problémát, hogy egyes modern művek artefaktualitását - ahol nem beszélhetünk hagyományos értelemben vett megmunkálásról - nem magyarázza kielégítő módon az adományozott artefaktualitás képzele. A nehézség megoldását Dickie nem abban a lépésben látja, hogy akkor vessük el az artefaktualitás képzetét, hanem abban, hogy bővítsük ki annak jelentését az úgynevezett minimális munka követelményével. „Ennek a változtatásnak az egyik előnye abban rejlik, hogy a minimális munka követelménye a műalkotások osztályába történő bejutást korlátozó szűrőként fog funkcionálni, egy olyan szűrőként, amiről többen is megállapították, hogy hiányzik a korábbi változathoz.”¹⁰ Nyilvánvaló, hogy az artefaktualitásnak ezt az új elképzelését részletesebben is ki kell fejteni, és a weitz-i álláspontot is alaposabb kritikának kell alávetni. *A művészet körében* így az artefaktualitás szerepköre jelentősen megnő, nem tekinthető háttér-szereplőnek a műalkotás meghatározása során.

Az elméleten eszközölt harmadik változtatás szintén kardinális ponton érinti az elméletet: Dickie elhagyja az adományozás és az értékelés várományosságának képzetét. Elfogadja ugyanis Bearsdley-nek „*A művészet esszenciálisan intézményi természetű?*” című tanulmányában kifejtett kritikáját, amely azt mondja, hogy mint-hogy a művészetvilág nem formális intézmény, a leírására nem is megfelelő a

⁸ Id. mű 10-11.

⁹ Id. mű 11.

¹⁰ Id. mű 11-12.

formális nyelvezet. Dickie jelentős mértékben differenciálja a művészet intézményi természetéről alkotott képet (a könyv negyedik fejezetének ez a témája), de a leírás egyik központi elemeként továbbra is megtartja a státusz képzetét. Tudjuk, hogy a korábbi írásai során Dickie „a művészet státusza” kifejezéshez nem a szó szerinti értelemet társította hozzá, hanem rövidítésként használta. Az elmélet új változata szintén használja „a művészet státusza” kifejezést, de azt az olvasónak már szó szerint kell értenie: „Az egyetlen státusz, amivel a mostani elmélet dolgozik, a művészet státusza [the status of being art], amire azzal lehet szert tenni, ha egy médiumot alkotói szándékkal használunk [creative use of a medium].”¹¹

A negyedik, utolsó változtatás a korábbi definícióikat jellemző körkörösség interpretációját érinti: „*A művészet és az esztétikum*ban még készséggel elismertem a megfogalmazott definíció körkörösségét. Az új változattal azonban már nem csupán elismerem, de egyenesen büszkén vállalom az elmélet körkörösségét. Ráadásul az új változatban már nem csupán egyetlen, hanem egy egész sor, egymással összekapcsolódó definícióval találkozhatunk. A definíciók összefonódó kapcsolatának alapját az adja, hogy azok a dolgok, amelyekről beszámolnak, bonyolult, egymással kölcsönös relációban álló rendszert alkotnak.”¹²

Ami az előfeltételeket illeti, a bevezetés során négy előfeltétel említésével találkozunk. Ez számunkra azzal a rendkívül értékes adattal szolgál, hogy megmutatja, Dickie milyen konceptuális keretben szemléli a saját elméletét. Az első előfeltevés egy imperatívusz formájában jelenik meg: „a művészetfilozófus nem hagyhatja figyelmen kívül a művészetvilágban végbement fejleményeket. ... A művészetfilozófusnak ... komolyan kell venni a művészetvilág fejleményeit, mert a művészetvilág alkotja az elsődleges vizsgálódási terepét, és az ebben végbemenő fejlemények – főként a radikálisak – különösen megvilágító erejűek lehetnek.”¹³ A második előfeltevés jóváhagyja a hagyományos művészetfilozófiáknak azt az előfeltevését, miszerint a vizsgálati anyagot az artefaktumok egy szűkebb osztályának kell alkotnia.¹⁴ A harmadik előfeltevés azt mondja ki, hogy „a művészetelmélet a ’műalkotás’ értéksemleges, osztályozó jelentéséről számol be.”¹⁵ Az értéksemlegességre Dickie már kezdettől fogva törekszik, gondoljunk csak vissza az elmélet korai változatának ide vonatkozó szövegrészeire. Ez a célkitűzés persze azt eredményezi, hogy amennyiben ragaszkodunk a „műalkotás” kifejezésének az osztályozó jelentéséhez, úgy a szakirodalomban található különböző álláspontokkal nem egyszer polemikus párbeszédet kell folytatnunk, vagyis Dickie-nek ki kell mutatnia, hogy más jelentések nem szerepelhetnek elsődleges jelentésként az osztályozó jelentés mellett. A negyedik és egyben utolsó előfeltevés pedig a művészet alkotóra vonatkozik: „a művészet létrehozása [artmaking] olyan dolog, amire szinte mindenki képes. ... A mesterművek létrehozása természetesen olyan ismereteket követel, amire csak kevesen képesek szert tenni, a mesterművek azonban

¹¹ Id. mű 12.

¹² Uo.

¹³ Id. mű 12-13.

¹⁴ Id. mű 13.

¹⁵ Uo.

csupán csak elenyésző hányadát teszik ki a művészetfilozófia vizsgálódási körébe tartozó artefaktumok osztályának.”¹⁶

Danto és Dickie

„Danto cikkét, 'A művészetvilág' rögvest a megjelenésének első pillanatától kezdve fontos és stimuláló írásműnek tekintettem. Hosszú ideig úgy tekintettem az intézményi elméletre, mint a művészetvilág dantói fogalmának egyfajta egyenes ágú fejleményére. 'A műalkotások és a valóságos dolgok' illetve 'A közhely színeváltozása' című tanulmányok publikálásával azonban felismertem, hogy a két nézet korántsem áll annyira közel egymáshoz, mint ahogy én azt elsőre gondoltam.”

(A művészet köre)

Dickie megítélése szerint a művészetfilozófusokat Arthur Danto rázta fel a katatonikus szendergébsből a következő három tanulmányával: „*A művészetvilág*” (1964), „*A műalkotások és a valóságos dolgok*” (1973),¹⁷ és „*A közhely színeváltozása*” (1974).¹⁸ Ez a megállapítás némi szerénységről árulkodik, hiszen éppen a dantói írások periódusába esnek az intézményi művészetelmélet korai írásai: „*A művészet definiálása*” (1969),¹⁹ *Esztétika – bevezetés* (1971),²⁰ *A művészet és az esztétikum* (1974).²¹ A Dickie írásaira született kritikák ismeretében, ha történetileg hitelesek kívánunk lenni, nem beszélhetünk egyetlen domináns szereplőről. A hatvanas évektől kezdődően az angolszász művészetfilozófiájának Arthur Danto és George Dickie egyaránt kiemelkedő alakja.

Dickie Danto-olvasatának módszertani alapfeltevése, hogy amennyiben Danto egy későbbi írásában már más álláspontot képvisel, mint a korábbi írásában, akkor a változás Danto gondolkodói fejlődéséről árulkodik, tehát a későbbi álláspontot kell Danto aktuális pozíciójának tekintenünk.²² Dickie-t elsősorban nyilván az foglalkoztatja, hogy Danto milyen álláspontot képvisel a műontológia területén.

„*A művészetvilág*” Dickie interpretációja szerint egy episztemológiai és egy ontológiai álláspontot tartalmaz, mindkettő forrása a következő dantói állítás: „Az elméletek haszna, azon túlmenően, hogy segítenek elkülöníteni a műalkotásokat, az, hogy egyáltalán lehetővé teszik a művészetet.”²³ Az episztemológiai álláspont

¹⁶ Id. mű 14.

¹⁷ Arthur Danto, 'Artworks and real things,' *Theoria*, Parts 1-3, 1973, 1-17.

¹⁸ Arthur Danto, 'The Transfiguration of the Commonplace,' *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Winter 1974, 139-148.

¹⁹ George Dickie, 'Defining Art,' *American Philosophical Quarterly*, 6, 1969, 253-256.

²⁰ George Dickie. *Aesthetics: An Introduction* (Indianapolis: Pegasus 1971)

²¹ George Dickie. *Art and the Aesthetic: An Institutional Analysis* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press 1974)

²² Dickie [1997.] 17.

²³ Arthur Danto, 'The Artworld,' *The Journal of Philosophy*, 61, 1964. 572. – magyarul: Arthur Danto: 'A művészetvilág'. Ford.: Horányi Attila, *Enigma* 1994/4. 42.

úgy szól, hogy a művészeti elméletek segítségül szolgálnak a műalkotások azonosításában. Az ontológiai álláspont pedig azt mondja, hogy a művészetet maguk a művészeti elméletek teszik lehetővé. Dickie nehezményezi, hogy Danto nem fejti ki részletesebben, hogy az imitációelmélet uralma alatt az elmélet a mindennapok során hogyan segítette a műalkotások azonosításában. Feltételezi, hogy egyesek talán tudatták az emberekkel, hogy a művészet imitáció, így azok, amikor egy imitációval találkoztak, már tudták, hogy művészettel állnak szemben. Egy lábjegyzetben²⁴ ugyanakkor azt a fontos megjegyzést teszi, hogy az imitációelméletet csak akkor tekinthetjük művészetelméletnek, ha az imitáció feltételét egyszerre tekintjük szükségszerű és elégséges feltételnek. Ameddig azt csupán az egyik szükségszerű feltételnek értelmezzük, még nem beszélhetünk elméletről, és valószínű, mondja, hogy az imitációt sem Platón, sem Szókratész nem tekintette egyszerre szükségszerűnek és elégségesnek.

Dickie szemében a „művészi azonosítás” természete is elég homályos, további magyarázatot követelne. Danto szerinte éppen a művészi azonosítás problematikuságát hangsúlyozó kritikák nyomására mellőzte ezt a koncepciót a későbbi írásaiból. Az ontológiai álláspont elemzése során Dickie több szöveghelyet is megvizsgál Danto tanulmányából. Vizsgálja például a művészet-releváns predikátumpárokról szóló gondolatmenetet, de elégtelennek találja: „...Danto azt mondja, ahhoz, hogy valami műalkotás lehessen, szükségszerű feltétel, hogy legalább egy művészet-releváns predikátumpár értelmesen alkalmazható legyen rá. Azt is mondja, hogy a művészet-releváns predikátumpárok közül csak az egyik alkalmazható a műalkotásra, ami azt jelenti, hogy ha egy tárgy műalkotás, akkor az reprezentatív vagy nem-representatív, expresszív vagy nem-expresszív stb. Ezt követően Danto a tanulmány egész hátralévő részében ezt a második állítást illusztrálja. Viszont indokolnia kellene, vagy legalább ki kellene fejtenie az első állítását, miszerint ahhoz, hogy valami műalkotás lehessen, szükségszerű, hogy birtokoljon legalább egy művészet-releváns predikátumpárt. Az egyetlen dolog, ami releváns a szükségszerű feltételről tett állításának vonatkozásában, a tanulmányának végén található. Itt azt írja, hogy a tárgyak azzal válnak műalkotássá, hogy alkalmaznak rájuk egy művészet-releváns predikátumot. Ez a megjegyzés azonban csak megismétli az első állítását.”²⁵ Az ontológiai állítás kritikájának céljából idézi fel Dickie a Danto által szóba hozott lascaux-i festőket is. Dickie szerint a neolitikus időszakról túl keveset tudunk ahhoz, hogy bármi biztosat mondhatnánk, ráadásul különösen óvatossá kell lennünk, ha a dantói gondolatmenetet követve olyan feltételezésbe bocsátkoznánk, hogy neolitikus művészetelméletről vagy neolitikus esztétikáról beszéljünk. Azt a dantói kijelentést, hogy a lascaux-i festők nem hozták létre művészetet, hacsak nem voltak esztéták is, Dickie úgy interpretálja, hogy Danto koncepciója szerint mindaddig nem hozhatunk létre műalkotásokat, ameddig nem rendelkezünk egy művészetelmélettel. Dickie szerint viszont „műalkotásokat már jóval azt megelőzően is készítettek, hogy bárki tudatosan

²⁴ Dickie Id. mű 113.

²⁵ Id. mű 19.

megfogalmazott volna valamilyen művészetelméletet.”²⁶ A dantói episztemológiai és ontológiai állítások igazságérvénye tehát Dickie számára továbbra is kérdéses maradt: „Azt a következtetést kell levonnom, hogy 'A művészetvilágban' sem az az állítás, miszerint a művészeti elméletek segítségül szolgálnak a műalkotások azonosításában, sem pedig az az állítás, miszerint a művészeti elméletek a művészet lehetőségfeltételei – ezeket úgy értve, ahogy azt Danto láthatóan gondolta – nem megalapozott.”²⁷

„*A műalkotások és a valóságos dolgokban*” már nem szerepel sem az episztemológiai, sem az ontológiai állítás. Dickie számára úgy tűnik, hogy Danto egy új elképzeléssel állt elő a művészet szükségszerű sajátosságát illetően. Ebben a tanulmányban jelenik meg elsőként a vizuálisan megkülönböztethetetlen tárgyak argumentuma, egy gondolat kísérlet keretében. Danto négy, egymástól vizuálisan megkülönböztethetetlen tárgyat képzel elénk: egy Picasso által készített, kékre festett nyakkendő, ennek egy hamisító által elkészített változatát, egy gyermek által kékre festett nyakkendő, és egy Cézanne kezétől származó kék nyakkendő. (Cézanne esetében természetesen csak a képzeletünk adja a művész tulajdonába a nyakkendőt). Danto ezzel a kísérlettel arra keresi a választ, hogy mi történik azzal a „távolsággal”, ami a műalkotások és a valóság között húzódott az imitációelmélet uralma alatt, azt követően, hogy az imitációelmélet érvényét veszítette és némely műalkotás ma már szemmel megkülönböztethetetlen a valós párdarabjától? Danto szerint Picasso nyakkendője egy állítást tesz a művészetvilágban. Ilyen állítást Cézanne még nem tehetett, mert a művészetvilág Cézanne idejében nem volt felkészülve egy hasonló állítás befogadására. A hamisított nyakkendő a danti értelmezésben nem több, mint egy másolat, egy gyermek pedig még nem internalizálódhatott a művészetvilágba olyan mértékben, hogy képes lenne egy, a picassói nyakkendővel egyenértékű kijelentést tenni. Mindebből az következik, hogy Danto koncepciója szerint csupán Picasso nyakkendője műalkotás.²⁸ Mint műalkotás, a valóság állítás formájában megvalósuló reprezentációja, a reprezentáció következtében pedig egy adott távolságra helyezkedik el a valóságtól. A dantói gondolat kísérlet Dickie interpretációja szerint a művészetelmélet vonatkozásában a következő lehetőségeket kínálja: „1) ha valami a) egy állítás, és b) kellően hatékony [penetrating]²⁹ állítás, akkor ez elégséges feltétel ahhoz, hogy ez a valami műalkotás lehessen. De lehetséges, hogy a művészetnek Danto csupán az egyik szükségszerű feltételét javasolja: 2) ahhoz, hogy valami műalkotás lehessen, szükségszerű, hogy egy adott távolságra legyen a valóságtól (és egy állítás *egy lehetséges* mód arra, hogy egy adott távolságra legyünk a valóságtól, de erre vannak más, vagy lehetnek más lehetséges módok is). Vagy esetleg Danto a művészet egy specifikusabb szükségszerű feltételét állítja: 3) ahhoz, hogy egy dolog műalkotás le-

²⁶ Id. mű 20.

²⁷ Uo.

²⁸ Danto 1973. 7-10.

²⁹ A dantói szöveg kontextusa alapján értsd: kellően hatékony ahhoz, hogy utat törhessen magának a művészet világába.

hessen, szükségszerű, hogy állításként legyen egy adott távolságra a valóságtól.”³⁰ Danto a tanulmányának egy későbbi pontján azt állítja, hogy „a művészet egyfajta nyelv, legalábbis abban az értelemben, hogy egy műalkotás mond valamit”, ezzel a kijelentéssel pedig Dickie számára el is dőlt, hogy Danto a három lehetséges interpretáció közül melyik mellett teszi le a voksot: „Ha azt feltételezzük, hogy a ’mond valamit’ annyit tesz, mint ’egy állítást tenni’, akkor ez a kijelentés azt jelenti, hogy egy állítás megtétele, Danto szerint, a művészet egyik szükségszerű feltételét alkotja. Ez a konklúzió egyértelműen azt jelenti, hogy Danto álláspontja a fentebbi 3), vagyis ahhoz, hogy valami műalkotás lehessen, szükségszerű, hogy az egy állításként legyen egy adott távolságra a valóságtól.”³¹ A tanulmány azonban Dickie szerint paradox konklúzióhoz érkezik: Danto azt állítja, hogy a kortárs művészetben a filozófia és a művészet egymástól megkülönböztethetetlen, a kettő eggyé vált. A kortárs művészet területén megfigyelhető, hogy a művészet fokozott érdeklődéssel fordul önmaga természetére felé, ezt Dickie is így látja, de a filozófia és a művészet dantói azonosítását a logikailag hibás következtetések egyik formájának (az elosztatlan középső terminus) tekinti.

Danto harmadik tanulmánya, „*A közhely színeváltozása*” Dickie szerint két szempontból is előrelépést jelent Danto második írásához képest: egyfelől a tanulmány célkitűzése világosabb, másfelől a koncepció terminusai pontosabb meghatározást kaptak. Dickie a dantói koncepció némi fokú elmozdulását regisztrálja: a második írásban még azzal az állásponttal találkozunk, hogy a műalkotások állításokat tesznek, itt azonban már azt halljuk, hogy a műalkotások nyelvi természetűek, szemantikai vizsgálatnak vethetők alá, valamiről szólnak. A műalkotások ebben a harmadik írásban, Dickie olvasata szerint, a nyelv egyik formáját alkotják, következésképpen a nyelvi jelleg a műalkotások egyik szükségszerű tulajdonságát alkotja. Ez azonban Dickie szerint azt jelenti, hogy tulajdonképpen a művészetfilozófus akar diktálni a művésznek, hiszen a művészetfilozófus csupán azt hajlandó műalkotásnak tekinteni, ami nyelvi természetű. Dickie megítélése szerint Danto rossz irányt választott: „Dantonak el kellett volna állnia a szemantikai tézistől, nem pedig arra törekedni, hogy előírja a művészeknek mit kell tenniük, vagyis a művészet és a valóság (nem-művészet) között húzóódó távolságra (a különbségre) valami más magyarázatot kellett volna találnia.”³² Dickie szerint a második tanulmány „állítás-tézisét” [statement thesis] a harmadik írás „valamirőlség-tézise” [aboutness thesis] váltotta fel, de a valamirőlség-tézis esetében sem találjuk a tételt alátámasztó argumentációt. A művészet ráadásul ellenpéldákat szolgáltat: „Igaz, hogy sok műalkotás szól valamiről (ami fontos lehet ezen alkotások tekintetében), úgy tűnik vannak olyan alkotások is, amelyek nem szólnak semmiről sem. A *valamirőlség* ebből következően nem lehet a művészet egyik szükségszerű

³⁰ Dickie [1997.] 22.

³¹ Uo.

³² Id. mű 24.

feltétele. Azt a következtetést kell levonnom, hogy Dantónak a művészetről tett kijelentése hamis.”³³

A művészet jelentései és az artefaktualitás

Dickie a művészet „új koncepciójának” kereszteli el Morris Weitz-nek és követőinek, illetve Paul Ziffnek azt a nézetét, miszerint manapság ahhoz, hogy valami művészet lehessen, elegendő csupán két feltétel teljesülése. Weitz és követőinek esetében: 1) egy hasonlóság megfigyelése a tárgy és egy műalkotás között, 2) a tárgyat műalkotásnak nevezzük.³⁴ Ziff esetében: 1) elégséges hasonlóság megállapítása a tárgy és egy műalkotás között, 2) az összehasonlításban szereplő műalkotás paradigmaticus alkotás.³⁵ Az új koncepció két szabálya Dickie szerint annak az eredményeként született, hogy a filozófusok reflektálni kezdtek a „művészet” és a „műalkotás” kifejezéseinek hétköznapi használatára.

Az a tény, hogy Duchamp műalkotássá változtatható egy vécécészét, vagy hogy Dalí, rámutatván egy sziklára, azt a saját műalkotásának nevezhette, az „új koncepció” szerint arról tanúskodik, hogy a műalkotásoknak léteznek olyan osztályai, amelynek tagjait nem egy közös tulajdonság fogja össze. Az új szóhasználat által referált tárgyak egy diszjunktív osztályt alkotnak, egymással pedig különféle hasonlósági relációkban állnak. Ha egy tárgyat, egy műalkotáshoz való hasonlóságának következtében műalkotásnak nevezünk, akkor a műalkotások osztálya egy új, diszjunktív elemmel bővül. „Az új elképzelés szerint a *műalkotás* fogalma egyfajta konceptuális örvény, amely folyamatosan új kritériumokat szív magába.”³⁶

Ziff elméletében az, hogy valamit művészetnek nevezünk, nem szerepel feltételként. Ziff azonban, Weitz-től eltérően, feltételként nem pusztán hasonlóságot, hanem elégséges hasonlóságot követel meg, vagyis a kérdéses tárgynak elégséges mértékben kell hasonlítania egy paradigmaticus alkotáshoz. Ziff Dickie szerint két ponton tér el Weitz nézetétől: 1) elégséges hasonlóságról (nem pusztán hasonlóságról) beszél, és 2) a tárgynak egy paradigmaticus műalkotáshoz kell elégséges mértékben hasonlónak lennie (nem akármelyik alkotáshoz). Dickie azt is fontosnak tartja megemlíteni, hogy Ziff számára az artefaktualitás nem szükséges a hasonlóság elégséges mértékének a biztosításához.³⁷

A művészet új koncepciója által denotált osztályt Dickie a „hasonlóságon alapuló művészet” [similarity art] osztályának nevezi. A hasonlóságon alapuló művészet osztálya azonban, mondja, nem képes teljesen lefedni a műalkotások osztályát, abból következően, hogy nem képes számot adni a művészet keletkezéséről. Ha például, egy gondolat kísérlet keretében, Weitz koncepciója alapján egy szombati naplementét azért tekintünk műalkotásnak, mert hasonlít a pénteki naple-

³³ Id. mű 25.

³⁴ Id. mű 29. ill. 31.

³⁵ Id. mű 34.

³⁶ Id. mű 31.

³⁷ Id. mű 33.

mentére és mert a szombati naplementét műalkotásnak neveztük, akkor a szombati naplemente közvetlen genezisést, a pénteki naplementét megneveztük ugyan, ám újabb kérdésként merül fel a pénteki naplemente genezisének a kérdése. Az elégséges hasonlóság a paradigmaticus alkotásokhoz való viszonyban konstituálódik, de minden paradigmaticus alkotás a genezisést illetően visszautal bennünket egy időben azt megelőző, korábbi paradigmaticus alkotásra.

A genealógiai visszavezetés, a koncepció feltételrendszeréből következően, minden egyes esetben megkövetel egy korábbi paradigmaticus alkotást, ami azonban végtelen regresszust implikál. A hasonlóságon alapuló művészet Dickie szerint nem képes megmagyarázni, hogy az első műalkotás hogyan vált műalkotássá. A végtelen regresszust csakis úgy kerülhetjük el, ha a regresszust valahogyan képesek vagyunk megállítani. „Weitz és Ziff nézete, egyenként, különbségeik ellenére is, két-két módot kíván a művészet létrejöttére, ha meg szeretnénk állítani a regresszust. A két nézet által szükséges két mód azonban nem csupán a művészet létrejöttének két eltérő lehetősége, de szükségszerűen össze is kapcsolódnak, amennyiben a művészet hasonlóságra épülő formája [similarity way] a művészetnek a nem a hasonlóságon keresztül létrejött formáján [nonsimilarity way] alapul. Nem létezhetne hasonlóságon alapuló művészet, ha azt megelőzően már ne létezett volna egy nem a hasonlóságon alapuló művészet. A nem a hasonlóságon alapuló művészet [nonsimilarity art] egyfajta prioritással rendelkezik, ami elsődlegessé teszi. A nem a hasonlóságon alapuló művészet alkotja a műalkotások osztályának a *magvát*, ezt az osztályt kell leírni, amikor Weitz és Ziff nézeteinek a részletes tárgyalásába fogunk.”³⁸

Noha Dickie nem tartja elképzelhetetlennek, hogy az első műalkotás úgy jött létre, hogy egy tárgyat műalkotásnak neveztek, ennél valószínűbbnek tekinti, hogy a hasonlóságon alapuló művészet genezisést az artefaktuális művészet [artifactual art] szolgáltatta.³⁹ „’Artefaktuális művészet’ alatt azokat az artefaktumokat értem, amelyeket készítőik műalkotásoknak szántak”,⁴⁰ írja, és úgy gondolja, hogy ennek az osztálynak az elemei „alkotják a magvát a dolgok azon osztályának, amelyre a ’művészet’ és a ’műalkotás’ kifejezéseit értelmesen használjuk.”⁴¹ Az új koncepció ugyanakkor, Dickie szerint, még csak meg sem kísérelte leírni ezt az osztályt, noha „Weitz és Ziff egyaránt mondanak olyan dolgokat, noha ők ennek nincsenek tudatában, amelyek arra utalnak, hogy a nem a hasonlóságon alapuló művészetet valószínűleg azonosították az artefaktuális művészettel.”⁴²

Az artefaktuális művészet pontos meghatározását Dickie Weitz koncepciójának a kritikai ismertetésén keresztül bontja ki. Több diagrammal szemléltetve strukturálisan elemzi, hogy Weitz hogyan használja a „műalkotás” kifejezését. Mivel Dickie feltételezi, hogy Weitz a hasonlóságon alapuló művészet alapjának az artefaktuális művészetet tekintette, az új koncepció ezt bővítette egy újabb

³⁸ Id. mű 34.

³⁹ Id. mű 34-35.

⁴⁰ Id. mű 34.

⁴¹ Id. mű 41-42.

⁴² Id. mű 34.

jelentéssel, minek következtében a „műalkotás” fogalma egy diszjunktív kritériumpárt takar: a) a tárgy hagyományos megmunkálással készült, b) hasonlóságot állapítunk meg a tárgy és egy korábban már műalkotásnak elfogadott alkotás között és a tárgyat műalkotásnak nevezzük. Weitz megkülönböztette ugyan egymástól a műalkotás leíró és az értékelő használatát, de ennél a felosztásnál Dickie szerint nem lépett tovább. A leíró osztály alkotásait Dickie tovább differenciálja a fentebb megadott diszjunktív kritériumpár alapján, így hozza létre a leíró művészet artefaktumainak, illetve a leíró művészet nem-artefaktumainak az alosztályait. A leíró művészet artefaktumai hagyományos művészi megmunkálással készültek, a leíró művészet nem-artefaktumai pedig hasonlítanak egy korábban már műalkotásnak elfogadott dologhoz és ugyanakkor műalkotásnak is nevezzük őket. A leíró művészet nem-artefaktuma lehet ugyan artefaktum, de nem a hagyományos művészi megmunkálás értelmében vett artefaktum. Példa erre egy gyárból kigördülő autó. Más tárgyak a leíró művészet nem-artefaktumainak osztályán belül semmilyen értelemben sem artefaktumok. „A leíró művészet artefaktumainak osztálya megegyezik azzal az osztállyal, amit fentebb 'artefaktuális művészetnek' neveztem.”⁴³ A weitz-i koncepció Dickie által adott strukturális elemzését, a könnyebb áttekinthetőség kedvéért, szemléltessük egy ábrával:

A „műalkotás” / művészet fogalom használata	
Leíró használat (L)	Értékelő használat (É)
<p>diszjunktív kritériumpár:</p> <p>a) hagyományos művészi megmunkálás</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>A leíró művészet artefaktumai (LA) („artefaktuális művészet”)</p> <p>b) hasonlóság egy korábban már műalkotásnak elfogadott alkotáshoz és a tárgyat műalkotásnak nevezzük</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>A leíró művészet nem-artefaktumai (LN)</p>	<p>a tárgy hasonlít egy korábban már műalkotásként elfogadott alkotáshoz</p>

Az artefaktuális műalkotások Dickie szerint nem csupán prioritással bírnak a hasonlóságon alapuló művészet produktumai fölött, de ők alkotják a „műalkotás” kifejezés stabil jelentésének a referenciáját. Dickie nyitva hagyja azt a kérdést, hogy a „művészet”/„műalkotás” kifejezések hány jelentéssel rendelkezhetnek, ám a szóhasználat vizsgálatának alapján evidensnek tekinti, hogy a leíró művészet artefaktumait referáló jelentés az alapvető, vagyis álláspontja szerint minden további jelentés ezen az első jelentésen élőködik: „Az alatt, hogy egy szónak önálló

⁴³ Id. mű 41.

jelentése van, részben azt értjük, hogy ennek a szónak stabil használata van. Hogy a 'művészet' vagy a 'műalkotás' értékelő használata rendelkezik-e ilyen stabilitással, abban nem vagyok biztos. Az azonban, hogy a 'művészetnek' (vagy a 'műalkotásnak') létezik egy olyan határozott jelentése, amely szerint a terminus azt jelenti, hogy egy tárgyat hagyományos művészi értelemben vett megmunkálással állítottunk elő, evidensnek mutatkozik. ... És a leíró művészet artefaktumának értelme alapvető a többi használat számára, abban az értelemben, hogy így vagy úgy, de a leíró művészet nem-artefaktum használati formái és az értékelő használatok egyaránt parazita módon élősködnek a leíró művészet artefaktumain."⁴⁴

Mit jelent a leíró művészet artefaktualitása? Dickie szerint a tradíció szolgál válasszal arra a kérdésre, hogy mit jelent a hagyományos művészi értelemben vett megmunkálás, miközben számos huszadik századi alkotás (pl. Duchamp *Forrása*) artefaktualitásának a kérdése nem ennyire könnyen megválaszolható. Az artefaktualis művészet osztályának egyik tulajdonsága, ahogy azt fentebb már említettük, az, hogy létrehozott produktumokat tartalmaz. De hogyan értelmezhető a „létrehozás” [making] például a duchamp-i *Forrás* esetében? Nyilvánvaló, hogy a *Forrás* (és a hozzá hasonló művek) esetében nem beszélhetünk hagyományos értelemben vett megmunkálásról, ugyanakkor tény, mondja Dickie, hogy artefaktumokkal állunk szembe. A nehézséget Dickie a „minimális munka”⁴⁵ koncepciójának a kidolgozásán keresztül oldja meg. Mivelhogy törekszik hű maradni az artefaktum szótári jelentéséhez („ember által készített tárgy, a hasznosítás céljával”⁴⁶), ezért a létrehozás/készítés hagyományos jelentését kell kibővítenie ahhoz, hogy a fogalom a *Forrás* és a hozzá hasonló művekre is alkalmazható legyen.

Három gondolkísérlete, mindháromban egy fadarab játssza a főszerepet, igyekszik pontosabb kontúrral is meghatározni a minimális munka követelményét. Az első gondolkísérletben a tengerparton sétálva az utunkba akad egy fadarab. Félredobjuk. Ezzel a cselekedettel, mondja Dickie, nem hoztunk létre artefaktumot. A második gondolkísérletünkben úgy faragjuk meg a fadarabunkat, hogy azt lepényhalak szigonyozására tudjuk használni. Ebben az esetben nem kétséges, mondja Dickie, hogy egy artefaktumot készítettünk. Elgondolkodtató azonban, hogy amennyiben, ez a harmadik gondolkísérletünk, a fadarabunkat mindenfajta rajta eszközölt változtatás nélkül egy mélyedés kiásásához használjuk, vagy ha védekezően meglóbáljuk egy fenyegetően közeledő kutya irányába, akkor ezzel artefaktumot hozunk-e egy vagy sem? Dickie álláspontja az, hogy igen, ezekben az esetekben artefaktumot hozunk létre. Ezekben az esetekben ugyanis egy adott „egyszerű tárgyból” [simple object] (jelen példánkban egy fadarabból) egy „összetett tárgyat” [complex object] hozunk létre: „Az összetett tárgyak azért összetettek, mert a kiindulásul szolgáló (egyszerű) tárgyak egy ágens kezeinek a következtében módosításon mentek keresztül.”⁴⁷ Azzal, hogy a fadarabot megfa-

⁴⁴ Id. mű 43.

⁴⁵ Id. mű 11-12.

⁴⁶ Id. mű 45. Dickie nem nevezi meg a definíció forrását.

⁴⁷ Id. mű 45.

ragjuk, egy lyuk kiásására használjuk, vagy meglendítjük egy fenyegető kutya irányába, egy összetett tárgyat, egy artefaktumot hozunk létre. Nem a puszta fadarab az artefaktum, hanem a használatban lévő fadarab. A fadarab önmagában még nem több, mint egy egyszerű tárgy.

Egy egyszerű tárgy használatba vétele valamilyen céllal a megmunkálás minimális követelménye. Dickie hivatkozik Colin Lyas „*Danto és Dickie a művészetéről*” című tanulmányára,⁴⁸ saját bevallása szerint ugyanis Lyas segítségével jutott el ehhez az interpretációhoz.

Az artefaktualitás tehát megköveteli a létrehozás aktusát: „az artefaktumot valamilyen módon létre kell hozni [must be made]”.⁴⁹ Ennek a megállapításnak a következtében veti el Dickie a korábbi elgondolását, miszerint az artefaktualitást adományozni is lehetne. Az artefaktualitást nem lehet adományozni, arra szert lehet tenni. „Egy tárgy földről történő felvétele, a falra történő kiakasztása, és más ehhez hasonló cselekedetek az artefaktualitás *megszerzésének* [achieving] (nem pedig adományozásának) a formái. Természetesen nem a földről történő felvétel és a falra való felrögzítés, vagy más ehhez hasonló mozdulatok azok, amelyek egy dolgot artefaktummá változtatnak, hanem a földről történő felemelés, a falra való felrögzítés stb. és még valami egyéb.”⁵⁰ A „még valami egyéb” a tárgy művészi médiumként való felhasználása. Egy újabb gondolat kísérlet keretében a fadarabunkat a műalkotásokkal megegyező bánásmódban részesítjük: „Most képzeljük el, hogy olyan valaki vesz fel egy fadarabot a földről, aki járatos a művészet világában, hazaviszi és kiakasztja a falra, anélkül, hogy bármit is változtatott volna rajta, azzal a szándékkal, hogy úgy tegye közszemlére a fadarab tulajdonságait, ahogy rendszerint egy festmény tulajdonságait szokták. A fadarabot ekkor művészi médiumként használjuk és a művészetvilág kontextusán belül helyezzük el, minek következtében az egy összetettebb dolog részévé válik. Az összetett dolog – a művészi-médiumként-használt-fadarab – a művészetvilág egyik rendszerének az artefaktuma. Amennyiben a fadarabot művészi kontextus hiányában emeltük volna fel a földről és akasztottuk volna a falra, hogy az többé ne legyen útban (és ehhez a fal kényelmes megoldásként szolgált volna), akkor nem lenne okunk azt feltételezni, hogy egy artefaktumot hoztunk létre – a fadarab nem válhatna egy komplexebb dolog részévé.”⁵¹ Duchamp is művészi médiumként használta a vécécészét, de mivel az már eleve egy gyárban előállított artefaktum volt, művelésének végeredménye Dickie szerint egy kettős artefaktum lett.

Ha mindezek után megvizsgáljuk Dalinak azt az állítólagos cselekedetét, amikor egy sziklát műalkotássá változtatott pusztán azzal, hogy rámutatott a sziklára és azt műalkotásnak nevezte, Dickie koncepciójából az következik, hogy ekkor, Dalí szándéka ellenére, nem jött létre műalkotás. A kérdés az volt, hogy „a rámutatás és a megnevezés’ elegendő-e ahhoz, hogy létrehozassuk a művészetvilág

⁴⁸ In. Lars-Aagard Mogensen (editor.) *Culture and Art* (Atlantic Highlands N.J.: Humanities Press 1976).

⁴⁹ Dickie [1997.] 44.

⁵⁰ Id. mű 44.

⁵¹ Id. mű 45-46.

egyik artefaktumát?” Dickie szerint „nincs olyan jelentés, amelynek értelmében a ’rámutatás és megnevezés’ következtében bármit is *létre lehetne hozni* [made]. A sziklakövek semmilyen értelemben sem módosulnak a ’rámutatás és megnevezés’ következtében.”⁵² Az ásáshoz használt fadarabbal és Duchamp *Forrásával* elérkezünk az artefaktualitás határához: „A *Forrás* és a Dali által mutatott sziklakövek között egy szakadék [gap] húzódik, egy olyan szakadék, amely kijelöli az artefaktumok és a nem-arteftumok közötti választóvonalat.”⁵³

Az artefaktumok és a nem-arteftumok között az alkotja a választóvonalat, hogy az artefaktumok esetében van egy „médiium” [medium], ami felhasználásra kerül, a nem-arteftumok esetében azonban nincs ilyen médiium. Dickie tárgyalja Timothy Binkley „*Határozat a művészetéről*”⁵⁴ című tanulmányát is, Binkley álláspontja erről a konceptuális alappozícióról kerül bírálat alá. Binkley azt állítja, hogy „ahhoz, hogy ’létrehozzunk’ [create] egy műalkotást, csupán az szükséges, hogy *meghatározzuk* [specify], mi számít műalkotásnak”.⁵⁵ A művészeti intézmények pillanatnyilag Binkley szerint azon az állásponton vannak, hogy a „[m]űalkotás a művészet indexáló konvenciói által meghatározott alkotás”, ezért megteheti azt a lépést, amit meg is tesz, hogy a hagyományos művészetdefiníciók által kirekesztett tárgyakat műalkotásokként határozza meg, amivel véleménye szerint hatásos támadást intézett az összes hagyományos művészetdefiníció ellen.

Dickie Binkley koncepcióját, amit „egyszerű meghatározásnak” nevez, két összetevőre bontja: 1. van egy intenciónk, ami művészetet szeretne létrehozni, 2. egy dologra azt a kijelentést tesszük, hogy művészet. A szándék és a nyelvi megnyilvánulás kettőse azonban Dickie szerint nem elégséges kritériumpár a művészet gyakorlatában, mert: „A művészet létrehozásának lényegi eleme, hogy egy médiummal dolgozunk [working with a medium].”⁵⁶ Dickie szerint sem Robert Barry, amikor azt a kijelentést tette, hogy műalkotás „minden, amit ismerek, de amire ebben a pillanatban éppen nem gondolok – délután 1:36, 1969. június 15., New York”, sem Binkley, a tanulmányának megírása közben, nem dolgozott médiummal, „Barry és Binkley csupán referáltak valamire.”⁵⁷ Duchamp és Barry cselekedetei hasonlítanak ugyan egymásra, de alapvetően a cselekvés két különböző fajtájáról van szó: még Duchamp létrehozott valamit, Barry csupán utalt valamire. Duchamp, bármennyire is eredeti volt az ötlete, a művészet tradíciójának keretein belül maradt, Barry azonban kilépett ebből. „Barry ’művének’ ... nincs médiuma – az elkészítéséhez nem használtak médiumot, a mű csupán meghatározásra került.”⁵⁸ Dickie ezért nem osztja Binkley-nek azt a megállapítását, hogy

⁵² Id. mű 46.

⁵³ Uo.

⁵⁴ Timothy Binkley, ‘Deciding About Art,’ in Lars-Aagard Mogensen (editor.) *Culture and Art* (Atlantic Highlands N.J.: Humanities Press 1976) 90-109.

⁵⁵ Binkley Id. mű 92.

⁵⁶ Dickie [1997.] 61.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ Id. mű 60.

Duchamp *Forrása* egy konceptuális műalkotás. A *Forrás* azért nem lehet konceptuális alkotás, mert egy médium felhasználásával jött létre.

A művészet intézményi természete

Monroe Beardsley különbséget tett az intézmény-típusok és az intézmény-tókenek között. Intézmény-típusok alatt gyakorlatokat [practice], intézmény-tókenek alatt pedig szervezeteket [organization] értett. Dickie felhasználván Beardsley distinkcióját a művészetet intézmény-típusnak tekinti. Jeffrey Wieand tovább finomította Beardsley felosztását, az intézményeken belül különbséget tett tevékenység-intézmények [Action-institutions] és személy-intézmények [Person-institutions] között.⁵⁹ A tevékenység-intézmények olyan cselekedetformák, amelyeknek a tókenjeit szabályok irányítják, és ezekkel a szabályokkal mindenki tisztában van, aki részt vesz az adott cselekedetben. Egy tevékenység-intézmény tókenjeit az adott tevékenységtípus konkrét megnyilvánulásai [performances] alkotják. A személy-intézmények szervezetek, amelyek kvázi-ágensként viselkednek (pl. a katolikus egyház). Rendszerint a szervezet választott képviselői cselekednek a szervezet nevében. Dickie szerint „a művészet létrehozása tevékenység-intézmény, amely semmilyen esszenciális módon nem foglal magában személy-intézményt.”⁶⁰

A művészet gyakorlata Dickie szerint megkövetel egy kognitív struktúrát, amelyben ez a gyakorlat értelmezhető: „A művészet nem létezhet kontextus nélküli vákuumban ... a művészetnek egy kulturális mátrixban kell léteznie, olyan személy produktumaként, aki egy adott kulturális szerepkört tölt be.”⁶¹ Egy primitív törzsi tagja elkészíthet ugyan egy reprezentatív alkotást agyagból, de mivel a törzsi tag nem rendelkezik a művészet fogalmával, az általa létrehozott mű nem lesz műalkotás, mert „igaz ugyan, hogy a reprezentáció készítője a tárgyat értékelheti reprezentációként, de nem rendelkezik olyan kognitív struktúrával, amelybe a tárgyat úgy illeszthetné be, hogy azt művészetnek tekinthessük ... a reprezentáció készítője az alkotását nem tekintheti [recognize] művészetnek, és ennek következtében ez az alkotás nem is lehet művészet.”⁶² A kognitív struktúra Dickie koncepciójában a művészettel kapcsolatos releváns gondolatokból áll: „A művészettel kapcsolatos releváns gondolatok az olyan tárgyakról szóló gondolatok, amely tárgyakról az a személy, aki a gondolatok birtokosa, tudja, hogy azok műalkotások, a művészet létrehozásával kapcsolatos gondolatok stb. Egy szóval a releváns gondolatok azok, amelyek magukban foglalják a művészet fogalmának adott fokú megértését; ... *magáról a művészetről* szóló gondolatok.”⁶³ Ezeknek a gondolatoknak nem kell minden esetben tudatosnak lenniük, tehát funkcionálhatnak tudato-

⁵⁹ Jeffrey Wieand, 'Can There Be an Institutional Theory of Art?' *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 39, 1981, 409-417.

⁶⁰ Dickie [1997.] 52.

⁶¹ Id. mű 55.

⁶² Uo.

⁶³ Id. mű 53.

san vagy tudattalanul. A művészetet azért tekinthetjük intézménynek, mert „ezek a gondolatok tudatos vagy tudattalan módon annak a keretét jelölik ki, melyen belül [a művészek] munkálkodnak.”⁶⁴

A „romantikus művész” körül generálódott vita alapvetően arra a kérdésre kereste a választ, hogy létrehozható-e műalkotás a társadalomtól elszigetelten? Monroe Beardsley azon az állásponton volt, hogy ez minden további nélkül lehetséges. Dickie ugyanakkor megpróbálja kimutatni, hogy Beardsley álláspontja helytelen. Igaz ugyan, mondja Dickie, hogy a romantikus művész a társadalomtól elszigetelten hozza létre az alkotásait, a művészet létrehozásához szükséges kognitív struktúra azonban ebben az elszigeteltségben éppúgy a sajátja marad, mint Robinson Crusoe nyelvtudása a szigeten töltött időszak alatt.

A romantikus művész kérdéskörével kapcsolatban Dickie számára valójában a „romantikus proto-művészek” [Romantic proto-artists] kérdése az igazán érdekes és lényeges kérdés. A proto-művészek Dickie elméletében azok a személyek, „akiknek a tevékenységei életre hívják [initiate] azokat a gyakorlatokat, amelyek idővel a művészet intézményeként azonosítható gyakorlattá fejlődnek.”⁶⁵ Ezek a gyakorlatok „a technikák kifinomodását” és a „szakértők megszületését” eredményezik, és „ezen egyéni kezdeményezések kumulatív hatása adott körülmények fennállása esetén a művészet intézményének a kialakulását eredményezheti.”⁶⁶ A művészet eredetének romantikus elképzelése a művészet evolúciójával számol, amely evolúció folyamán az eredetileg más tevékenységekhez (pl. vallási, mágikus) kapcsolódó cselekedetek kezdetleges technikái és önmagukban érdektelen produktumai az idők során fejlődésen mentek keresztül, a technikák finomodtak, színre léptek a szakértők, a produktumok pedig olyan érdeklődés kielégítését kezdték meg, mely érdeklődés túlmutatott annak az eredeti tevékenységnek az érdekkörén, amelyben ezek a produktumok használatban álltak.⁶⁷ „Nagyjából ez a pont az, ahol már értelmes az a kijelentés, hogy a primitív művészet megkezdte önálló létezését, noha elképzelhető, hogy azok, akiknek ez a művészet a sajátjuk volt, még nem rendelkeztek önálló szóval erre a jelenségre.”⁶⁸ A műalkotások létezéséről Dickie szerint attól a pillanattól fogva beszélhetünk, „mihelyst kialakultak az ezen artefaktumok létrehozásával és ’fogyasztásával’ összekapcsolható

⁶⁴ Id. mű 54.

⁶⁵ Id. mű 56.

⁶⁶ Uo.

⁶⁷ „A művészet talán (kétségkívül minden bizonnyal) evolúciós módon fejlődött ki azokból a technikákból, amelyek eredetileg vallásos, mágikus és egyéb cselekedetekkel kapcsolódtak össze. Ezek a technikák kezdetben minden bizonnyal kezdetlegesek lehettek, a produktumaik (diagrammok, énekek stb.) nyersek és önmagukban érdektelenek. Az idő múlásával a technikák finomabbá válhattak, megszülethettek a szakemberek, a produktumaik felmutathatták egy olyan érdeklődés jegyeit (a készítőik és mások számára is), ami túlmutatott azon az érdeken, amit ezek a produktumok a vallásos vagy bármiféle olyan más cselekedet elemeiként, amiben szerepeltek, betöltöttek.” – Uo.

⁶⁸ Uo.

szerepkörök.”⁶⁹ A kognitív struktúra tehát Dickie koncepciójában szervesen összekapcsolódik a művészet gyakorlatát felépítő szerepkörökkel.

A művész szerepkörének az intézményi elméletben két lényegi tulajdonsága van: 1. a művész tudja, hogy az, amit a bemutatás számára készít, művészet (a művész rendelkezik a művészet általános ideájával), 2. valamelyik művészi technika bizonyos fokú gyakorlati ismerete képessé teszi, hogy egy adott típusú alkotást készíthessen (a művész rendelkezik az általa kiválasztott médium különös ideájával).⁷⁰ Így a megértés a legfontosabb tényező a művész meghatározásakor:

A művész az a személy, aki értő módon vesz részt egy műalkotás létrehozásában.⁷¹

A művészi szerepkör két feltételének teljesülése esetén mondhatjuk azt, hogy egy bemutatásra szánt tárgy készül.⁷²

A műalkotás olyan artefaktum, amit a művészetvilág egyik közönségének történő bemutatás céljával hoztak létre.⁷³

Azokat az eseteket, amikor egy művet egyszerre több személy hoz létre, Dickie úgy interpretálja, hogy ilyenkor is egyetlen szerepkörrel van szó, a művész szerepköréről, de ezt ilyen esetekben egyszerre több személy tölti be. Itt azt is észre kell vennünk, amit egyébként a műalkotás és a művész definíciójából ki is lehet következtetni, hogy Dickie koncepciójában a művészet létrehozása intencionális cselekedet.⁷⁴

A műalkotás státusszal vagy pozícióval rendelkezik az intézményi struktúrán belül, amely státusz azzal jön létre, hogy az alkotó a művészetvilág keretén belül egy médiumot munkál meg.⁷⁵ Igaz, hogy számos alkotó nem szeretné a művét közönség elé állítani, minthogy azonban Dickie szerint ekkor is jelen van az a szándék, hogy a mű közönség elé kerüljön, ezt viszont felülírja egy erősebb szándék, ami a bemutatás ellen dolgozik, ezekben az esetekben kettős szándékot figyelhetünk meg.⁷⁶

A közönség (a bemutatás csoportjának⁷⁷ a második eleme) a művész szerepéhez hasonlóan, két lényegi tulajdonsággal rendelkezik: 1. tudja, hogy ami előtte

⁶⁹ Id. mű 57.

⁷⁰ “What the artist understands is the general idea of art and the particular idea of the medium he is working with.” – Id. mű 80.

⁷¹ Uo.

⁷² Id. mű 72.

⁷³ Id. mű 80.

⁷⁴ Uo.

⁷⁵ Uo.

⁷⁶ Id. mű 71-72.

⁷⁷ “A művészt és a közönséget együtt, ahogy tettem korábban is, ‘a bemutatás csoportjának’ nevezhetjük?” – Id. mű 72. A bemutatás csoportja a mondat egyik része szerint csu-

bemutatásra kerül, az művészet, 2. olyan képességekkel [abilities and sensitivities] rendelkezik, amelyek lehetővé teszik a számára, hogy befogadja és megértse [to percieve and understand] az előtte bemutatása kerülő műalkotást. A közönség Dickie szerint tudja, hogy hogyan kell megfelelően betölteni a saját szerepkörét.

A közönség a személyek egy olyan csoportja, melynek tagjai egy adott mértékig kompetensek [prepared] annak a dolognak a megértésében, amit bemutatnak neki.⁷⁸

A művész létrehozó és a közönség befogadó szerepe között található a két szereplőt összekötő, a „bemutatást végző személyek” szerepköre. Ide sorolhatjuk például az előadásvezetőt a munkatársaival együtt, a múzeumigazgatót stb.⁷⁹ A bemutatás során „másodlagos konvenciók” működnek, ezek a másodlagos konvenciók azonban Dickie szerint nem örök érvényű szabályok, mert „[b]ármilyen cselekedet végrehajtható a hagyományostól eltérő módon is”.⁸⁰ A különböző művészeti ágakban más és más másodlagos konvenciókat találhatunk, a másodlagos konvencióknak azonban Dickie szerint nincs olyan közös alapja, amit elsődleges konvenciónak nevezhetnénk. „Ha elsődleges *konvencióról* nem is beszélhetünk, van *valami*, ami elsődleges, amin belül a már ismertetett konvenciók helyet kapnak. Ami elsődleges, az a minden érintett számára közös ismeret [understanding], hogy egy olyan meghonosodott cselekedetben vagy gyakorlatban vesznek részt, amelyen belül különböző szerepek találhatók: alkotói szerepek, bemutató szerepek és ’fogyasztói’ szerepek.”⁸¹ A konvenciók változhatnak, azok a gyakorlatok azonban, amelyen belül a különféle konvenciók helyet kapnak, nem konvencionálisak. Példa: a kínai és a nyugati színház egymástól eltérő hagyományokat követ, vagyis színházat többféle módon lehet csinálni, de maga a színház mint gyakorlat nem egy adott formája valaminek, amit másképpen is lehetne csinálni. A művészet intézményén belül különféle szabályok vannak (a konvencionális szabályok a különböző konvenciókból erednek), de vannak ezeknél a konvencionálisnál alapvetőbb szabályok [more basic rules] is, „amelyek magát a művészeti tevékenységben való résztvételt szabályozzák, ezek a szabályok azonban nem konvencionálisak.”⁸² A művészet létrehozásának két alapvető szabálya: egyfelől 1. egy artefaktumot kell létrehoznunk, másfelől 2. olyan dolgot kell létrehoznunk, ami a művészetvilág egyik közönsége előtt kerülhet bemutatásra.⁸³ „Formálisan fogalmazva, a művészet vállalkozását egy olyan egymással kapcsolatban álló sze-

pán két szereplőt (a művészt és a közönséget) ölel fel, a mondat másik része azonban visszautal *A művészet és az esztétika* megfelelő részére (36.), ahol azonban három szereplőről (a művész, a bemutatást végző, a közönség) volt szó.

⁷⁸ Id. mű 81.

⁷⁹ Dickie itt sem ad kimerítő listát.

⁸⁰ Id. mű 73.

⁸¹ Id. mű 74.

⁸² Uo.

⁸³ Id. mű 67.

repek együttesének tekinthetjük, amit hagyományos és nem-hagyományos szabályok egyaránt irányítanak.”⁸⁴

A művész, a bemutatást végző, és a közönség szerepei mellett, melyek esszenciálisak az alkotás bemutatásra nézve, vannak még kiegészítő szerepkörök [supplementary roles] is, ezek a kiegészítő szerepek az alkotás bemutatásában segédkeznek. Ilyen szerepet töltenek be például a producerek, a múzeumigazgatók, a műkereskedők, a kritikusok, a művészettörténészek, a művészetteoretikusok, a művészetfilozófusok stb. Egy alkotás bemutatása az intézményi elmélet szerint a művészetvilág egyik rendszerén belül valósul meg, így szükséges a művészetvilág rendszerének a meghatározása is:

A művészetvilág egy rendszere kerete annak, hogy a művész alkotását bemutassuk a művészetvilág egyik közönségének.⁸⁵

A művészetvilág rendszereiből álló listán szerepel az irodalom intézménye, a színház intézménye, a festészet intézménye stb.⁸⁶ Ezek a rendszerek Dickie szerint esetleges módon kerültek azonos osztályba, tehát összességüket tekintve „heterogén osztályt” [hodgepodge] alkotnak, legalábbis abban az értelemben, hogy nem rendelkeznek a tradicionális elméletek által megkövetelt lényegi hasonlósággal. „Az intézményi megközelítés egyik legfontosabb tétele úgy szól, hogy a műalkotások osztályát jellemző ’heterogenitás’ ellenére ... az biztosítja az osztály kohézióját, hogy az osztály minden egyes eleme annak következtében elem, hogy a művészetvilág valamelyik rendszerén belül található.”⁸⁷ Ez a meghatározás nem oldja meg „az esetlegesség problémáját”, vagyis nem képes számot adni a művészetvilág rendszereiből álló osztály heterogén jellegéről, ezzel Dickie tisztában van, de azon az állásponton van, hogy amennyiben az esetlegesség helyett sikerülne egy olyan sajátosságot találnunk, ami egyesíthetné a művészetvilág különböző rendszereit, akkor nem lenne szükség az intézményi megközelítésre, hiszen egy hagyományos elmélet kiválóan megfelelné erre a célra. A rendszerek csupán abban osztoznak, hogy mindegyik egy kerettel szolgál a közönség előtt bemutatásra kerülő artefaktum létrehozására.⁸⁸

A művészetvilág rendszerei építik fel a művészetvilágot, így a művészetvilág definíciója:

A művészetvilág a művészetvilág rendszereinek az összessége.⁸⁹

A művészetvilág definíciójával bezárólag Dickie meg is adta azt az öt definíciót, amely szerinte megfelelően és kielégítően írja le a művészet folyamatos mozgás-

⁸⁴ Id. mű 74.

⁸⁵ Id. mű 82.

⁸⁶ Dickie ebben az esetben sem ad kimerítő felsorolást.

⁸⁷ Id. mű 76.

⁸⁸ Id. mű 75.

⁸⁹ Id. mű 81.

ban lévő kulturális gyakorlatát [ongoing cultural practice].⁹⁰ Ami a definíciók logikai szerkezetét illeti, Dickie nem talál logikai hibát. A körkörösség vádja szerinte egy filozófiai ideálban gyökerezik, amely ideál típusa szerint lehet episztemológiai vagy pragmatikus.⁹¹ Dickie azt nem állítja, hogy bizonyos terminusok esetében ne járhatnánk sikerrel az episztemológiai vagy a pragmatikus ideált követve, de annak igazolásául, mondja, hogy a „művészet” körkörös meghatározása helytelen, elsőként vagy azt kellene bizonyítanunk, hogy az episztemológiai vagy a pragmatikus meghatározás kellően általános érvényűvé tehető (vagyis kiterjeszhető kellően nagy számú fogalomra), vagy elő kellene állnunk a helyes nem-körkörös „művészet”-definícióval. „Míthogy azonban ezek közül mindezidáig egyik sem sikerült, az út nyitva áll számunkra, hogy kibontsuk a művészet körkörös meghatározását.”⁹² A „művészet” körkörös definíciója tehát Dickie álláspontja szerint nem logikai hiba.⁹³

Befejezés

Láthatjuk, hogy Dickie kései elmélete is – a korai elméletéhez hasonlóan – milyen sokféle irányban tartalmaz különféle megjegyzéseket, álláspontokat, ennek következtében igen gazdag kontextuális háttér mellett vizsgálható. Mindezek mellett, a szöveg belső strukturáltságát illetően komoly kérdésként vetődik fel az elmélet koherenciája, valamint az alkalmazott módszerek egymással történő összehangolhatósága. A mondottakból következően ezért nem olyan meglepő, hogy a Dickie-interpretáció eléggé heterogén. Ugyanakkor mindezidáig csekély reflexió történt arra, hogy ennek tulajdonképpen mi az oka; külön vizsgálódás tárgya lehet Dickie-nek a saját szövegeire irányuló reflexiója is. E kérdéseket azonban a jelen tanulmány már nem vizsgálta.

⁹⁰ Uo.

⁹¹ Id. mű 77-78.

⁹² Id. mű 78.

⁹³ Id. mű 115. 5. fejezet 11. lábjegyzete.

Tudat és mű – spekulatív vonatkozások a műalkotás elsajátításá- ban

Gondolatmentünk a műalkotás és a tudat viszonyát vizsgálja azzal a kitűzött céllal, hogy a természetes tudat hegeli koncepciójának alkalmazhatóságát körvonalazza a műalkotás, illetve a művészet vonatkozásában. Központi szövegnek *A szellem fenomenológiája Tudat* fejezetét választottuk, de az elemzés előrehaladtával kitékintünk más szövegösszefüggésekre is. Így már a *Tudat* fejezetet, azaz a közvetlenség világában rejlő spekulativitást sem „önmagában” értelmezzük, hanem Hegel művészetfilozófiai perspektívájának tekintetbe vételével. Ennek eredményeként a természetes tudat alapvető működéséről szóló téziseket eleve érvényesnek tekintjük a műalkotással szembeesülő tudatra is.

A szellem fenomenológiája valójában – már az *Előszóval* és a *Bevezetéssel* kezdődően – a tudat története keletkezésének feltételeit adja meg, és ezeket vizsgálja.¹ Ugyanakkor a hegeli fenomenológia nem érthető, ha a kanti filozófia számos aspektusát nem vonjuk be az elemzésbe. A tudat fenomenológiájának felosztásakor látható, hogy Hegel azt tűzte ki feladatul, hogy megmutassa, miként függnek össze azok a különféle megismerési módok, melyek együtt-működését Kant Kritikája vizsgálja, jelesül: szemlélet, értelem és appercepciók egység, avagy öntudat. A tudat fenomenológiájával foglalkozó fejezet végét az a kérdés uralja, hogy miként lesz a tudatból öntudat, ill. hogyan jön tudatába a tudat annak, hogy öntudat.² Hegel gondolkodásában kezdettől fogva jelen van egy új, alapvető bevezetés létrehozásának igénye. E propedeutika a tulajdonképpeni metafizikába hivatott bevezetni olvasóját, és a gondolkodás (a tudás – lásd *A szellem fenomenológiájának Az abszolút tudás* címet viselő fejezetét) hogyanját és mikéntjét írja le.³ A természete-

¹ Bonsiepen, W.: *Einleitung*, In: Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag GmbH, neu herausgegeben von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen, Hamburg, 1988., IX-LXIII., XLV.

² Vö. Hans-Georg Gadamer: *Die verkehrte Welt* In: Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke, Band 3, Hegel, Husserl, Heidegger*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987., 29-46., 29.

³ Hegelnél a bevezetés problémája kezdettől fogva rendszertani kérdés, ami abban mutatkozik meg, hogy Hegel korai logikája a filozófiába való bevezetést ábrázolja. A logikának – az 1801/02-es téli szemeszterben tartott „Bevezetés a filozófiába” című előadása szerint – az a feladata, hogy bevezessen a filozófiába (a metafizikába). A logika feladata *előszőr*: felállítani a végső megismerés általános feltételeit, *másodszor*: tárgyalni az értelem szubjektív formáit (fogalom, ítélet, következtetés), *harmadszor*: a következtetések spekulatív jelentését mint a tudományos megismerés fundamentumait bemutatni. E harmadik fokról a logika

tes tudat egy adott szituáció foglya, melynek korlátaitól meg kell szabadulnia, ha saját magáról ismereteket akar szerezni. E szabaddá válás egyik kitüntetett területe lesz a művészet. A tudat azáltal jut igaz tudáshoz, hogy a tudásához alapul szolgáló mértéket megvizsgálja és megváltoztatja. „...Ha a tudást a fogalomnak nevezzük, a lényegét vagy az igazat pedig a léttel bíró tárgynak, akkor a vizsgálat abban van, hogy azt nézzük, megfelel-e a fogalom a tárgynak. Ha azonban a tárgy lényegét, vagyis magánvalóságát a fogalomnak nevezzük s a tárgyon viszont a fogalmat értjük mint tárgyat, nevezetesen ahogyan a fogalom más számára van, akkor a vizsgálat abban áll, hogy azt nézzük, megfelel-e a tárgy a fogalmának. Látnivaló, hogy a kettő ugyanaz...ez a két mozzanat, fogalom és tárgy, más-száma-va-ló-lét és magánvaló-lét, magába abba a tudásba esik, amelyet vizsgálunk, s ezért nincs szükségünk arra, hogy magunkkal hozzunk mértékeket s a mi ötleteinket és gondolatainkat alkalmazzuk a vizsgálatban; ezek elhagyásával elérjük azt, hogy úgy tekintjük a dolgot, amint magán- és magáért-valósága szerint van.”⁴

Nem szabad tehát „kívülről” „behozni” semmiféle mértéket (értsd: előzetes ítéletet, feltételezett viszonyt, vélekedést [*Meinung – doxa*] stb.); számunkra (*für uns* – ez annyit tesz, hogy a filozófusok számára) minden tekintetben – azaz vizsgálatunk tárgyának minden vonatkozásában – csak a „puszta nézés marad.”⁵ Amint Hegel egy másik helyen fogalmaz: „Csak észre kell venni a tárgyat.”⁶ Ami ezen észrevevésből adódik a tudat számára, az az igaz.⁷

A lesüllyedő mozgás valójában a keletkezés (*Werden*) gyökere, a tiszta keletkezésnek mint formának a tartalma tárgyként csak a tudat-száma-va-lóként van (*für-es-Seiende*), számunkra (*für-uns*), a filozófus (fenomenológus) számára egyúttal – egyelőre – még csak „mint mozgás és levés.”⁸ „E szükségszerűség következtében ez

alapkaraktere, jelesül a negatív funkció jut kifejezésre. A *Differenzschrift*-tel összehasonlítva észrevehetjük, hogy a logika és a filozófiai reflexió funkciói azonosak.

Az 1804/05-ös téli szemeszter kéziratai a logika-metafizika felosztás helyett logika-metafizika-természetfilozófia felosztást emlegetnek. A logika itt idealizmusként és dialektikaként van megjelölve, ebben pedig a *Fenomenológia für es és für uns* közti konstitutív megkülönböztetésének előképére ismerhetünk. Csak a logika végén ér el a reflexió – ami a logikai vizsgálódás tárgya – önmaga megismeréséhez és válik abszolút reflexióvá. A tudat a szellem létének első formájaként, a létező egységeként és a megszüntetett (*aufgehoben*) különbség egységeként van meghatározva. A tudat és tárgya közti ellentmondást nem maga a tudat szünteti meg (*aufheben*), hanem „mi” („*wir*”, ennek *Akkusativ* formája az „*uns*”, a *für* prepozíció miatt). E koncepció szerint a tudat mozzanatait mint az abszolút tudat mozzanatait ismerjük fel, azaz a tudat sokfelé-osztottságát a maga totalitásában. A későbbiekben megszűnik (*aufheben*) a különbség logika és metafizika közt. – Bonsiepen, W., i.m. XXIV-XXVI.

⁴ Hegel, G.W.F.: *A szellem fenomenológiája* (ford.: Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Bp., 1979, 53.

⁵ U.o. 54.

⁶ U.o. 67.

⁷ Ami léttel bíró tárgy, ám – amint azt a következőkben is kifejti Hegel – a tudat számára lesüllyedvén a tárgyról való tudás lesz. Lásd. u.o. 55.

⁸ *A szellem fenomenológiája*, i.m. 55. (kiemelés)

a tudományhoz [értsd: a filozófiához] vezető út már maga is *tudomány*, s tartalma szerint így a *tudat tapasztalatának* tudománya.⁹

Hegelnél a tudatnak nem pusztán a tárgyi világ önmagát tudó létesülő tudatának, hanem az egyes szubjektum létmódján felülemelkedni tudó *szellemnek* kell lennie. Az abszolút tudásban a bizonyosság és az igazság megegyezik. Hogy majdan ezt az eredményt elérhesse, Hegelnek előbb bizonyítania kell első tézisét, miszerint: a tudat – öntudat. (*Bewußtsein ist Selbstbewußtsein.*) Ezt annak a szükség-szerű előremenetelnek a bemutatásával teheti meg, mellyel a tudat önmagába megy – öntudat lesz. Magát a bizonyítást most nem fogjuk végigkövetni, csak az érzéki bizonyosság és az észrevezés egyes momentumait emeljük ki.

A kiindulópont az érzéki bizonyosság, ami nem más, mint a saját lényegéről mint öntudatról egyáltalán nem tudó tudat. Fogalmilag kell megragadnunk (*wir müssen begreifen* – „mi”); a szemlélő tudat; ez a fenomenológia kiindulópontja), hogy a szellem mely alakzatai jelennek meg, és ezek milyen egymásutánban fejlődnek ki egymásból. Az öntudatot tehát – ami a kanti transzcendentális appercepció szintetikus egysége – nem valami előzetesen adottként kell elgondolni, hanem olyasmiként, mint ami önmagát igazolja. Ez annyi, mint az öntudatot a minden tudatban jelen lévő igazságként bizonyítani. Minden tudat öntudat.¹⁰

Elsőként az utolsó bekezdésekben foglaltakat érdemes megvizsgálunk. A *Logika tudományával* ellentétben, ahol Hegel a tiszta léttel kezdi a gondolatmenetét, a *Fenomenológiában* mindenekelőtt a létet, mint olyant akarja felmutatni, a maga empirikus-konkrét egzisztenciájában.¹¹ A természetes tudat egy konkrét [ez]-t¹² gondol.¹³ Hegel a *Tudat* fejezetben azon újkori filozófiai nézettel polemizál (és meg is mutatja e gondolkodás végigvihetlenségét), mely szerint egy abszolút és tiszta létről semmit nem lehet kimondani, hanem kizárólag egy individuális, empirikusan felmutatható létet lehet elemzés tárgyául használni. A tudat közvetlenül akar kimondani egy [ez]-t, egy *itt*-et és *most*-ot, de a kimondáskor az [ez] vonatkozása a *másra* tételeződik, miáltal az [ez] csak egyediségében meghatározható. A nyelv feltárja az egyedi [ez] kimondani akarásának lehetetlenségét. Egy érzéki létet, amivel szembesülünk, nem vagyunk képesek közvetlenül kimondani. Az érzéki

⁹ U.o.

¹⁰ Ld. Hans-Georg Gadamer: *Die verkehrte Welt*, i.m. 29.

¹¹ Bonsiepen, W., i.m. XXXI.

¹² *A szellem fenomenológiája*, i.m. 57. A rámutatással együtt járó fogalmat, az „ez”-t azért tesszük zárójelbe, hogy kifejezzük: a rámutatás aktusakor a tudat mindössze a tárgy pusztá 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 kriptó-fogalmi viszony a tudat és a tárgy közt. Lásd még Krivánik Dániel: *Mítosz, kultusz, művészet*, in: *Huszonöt fennsík a művészetektől a tudományokig* (szerk.: Valastyán Tamás), Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2011., 49-65., 49.

¹³ Itt a német *meinen* szó szerepel, ami annyit tesz: „vél”, „valamiként ért”, vagy „gondol”. Tehát a görög *doxa* szónak felel meg leginkább – nem *biztos* (értsd: nem *objektív*) tudást közvetít.

bizonyosság intenciójával a tiszta lét kimondásának igénye szolgál. A kulcs a *gondolati* folyamat ábrázolásában van. E pusztán létből nő ki ugyanis a fogalom, mint már Parmenidészénél is, akire Hegel is hivatkozik a *Logika tudományában*.¹⁴

A tudat az [ez]ekben itteket és mostokat tapasztal. Az [ez] pedig mindig más. Például: „Nézd csak ezt a poharat.”, „Nézd csak ezt a papírt.”, azaz, az [ez] a pohár, a papír, stb. az észrevevés és a tárgy kontinuumaként jelenik itt meg. Hegel az észrevevést nevezi a *felmutatás mozgásának*, a tárgyat pedig az *egyszerű mozgásnak*. A felmutatás mozgása kibontakozás és megkülönböztetés, az egyszerű mozgás összefoglaltság. Ez a perceptív aktus (a megpillantó tudomásulvétel – *das Wahrnehmen*) maga is mozgás.¹⁵ „A tárgy ugyanaz lényege szerint, ami a mozgás, emez [a mozgás] a mozzanatok kibontakoztatása és megkülönböztetése, a tárgy e mozzanatok összefoglaltsága.”¹⁶

Az észrevevés különbségeket, sokféleséget érzékel, tehát *negáció*. Mivel a tárgynak (az észrevevés *igazságának*) sok tulajdonsága van, szükségképpen, hogy egyik a másikkal *negatív* tulajdonsága. Az általánosság egyszerűségében kifejezve e meghatározottságok csak *önmagukra* vonatkoznak, *közömbösek* egymás iránt, mindegyik magáért-való (*für-sich*), független a másiktól. A dologiság általában *tiszta lényeg*, ittek és most-ok (sok-ak) *egyszerű együttese*, de ezek a maguk *meghatározottságában* egyszerűen általánosak.¹⁷

Ez nem más, mint az érzéki bizonyosság. Az érzéki bizonyosság igazsága azonban nem a „végső” igazság. Mozzanatok „következnek” „egymás után”, melyek azonban egységet alkotnak.¹⁸ De az érzéki bizonyosság, az *észrevevés* az, ami *alapot* szolgáltat bármiféle *tudáshoz*. Az észrevevés a negáció, a sokféleség,

¹⁴ „...még Parmenidész is az elvont lét után bevezette a *sükségyszerűséget* mint a *régi határt*, amely szabva van *mindennek*, kezdete egy sokkal magasabbrendű fogalomnak, mint amilyent a szubsztancia és a modusz a szubsztanciától való különbsége tartalmaz.” Hegel: *A logika tudománya* I. (ford.: Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Bp., 1979., 301.

¹⁵ *A szellem fenomenológiája*, i.m. 64.

¹⁶ U.o.

¹⁷ U.o. 65-66. A só példáján bemutatva.

¹⁸ Az idézőjelek a nem-időiséget hivatottak kifejezni – csakúgy, mint ahogyan például a vallás vonatkozásában, az addigi mozzanatokhoz (a *Fenomenológia* addigi fejezeteihez), a történetleírásokhoz viszonyítva mondja Hegel: „Lefolyásukat egyébként a valláshoz viszonyítva nem szabad az időben elképzelni. Csak az egész szellem van az időben, az alakok pedig, amelyek az egész *szellemnek* mint olyannak alakjai, egymásutánba sorakoznak; mert csak ez egésznek van tulajdonképpen valósága s ennél fogva mással szemben tiszta szabadságformája, amely mint idő fejeződik ki.” (Hegel: *A szellem fenomenológiája*, i.m. 347.) Michael Quante 2002 tavaszán a Debreceni Egyetem Filozófia Intézetében tartott előadásaiban a *Fenomenológia* e szerkezeti sajátosságát „hálóstruktúraként” (*Netz-Struktur*) aposztrofálta. Ugyanakkor ez azt a problémát is megvilágítja, miszerint ahhoz, hogy valamit fogalmilag kifejezhessünk, előbb fel kell osztani a közlendőt. A tárgy azonban eredendőbb a felosztásnál, tehát nem a felosztásban van a tárgy lényege, hanem fordítva: a tárgyban a felosztás. Az egység közvetítéséhez meg kell tenni ezt a látszatfelosztást, de közben nem szabad megfeledkezni az eredendő egységről, mely a legmagasabb fogalmi szinteken is megmarad (az *aufheben* a kulcsfogalom – lásd ezt később).

ami szemben áll a lényeg egyszerű egységével, ami az észrevevés *igazsága*. (A tudás itt a fenomenológiai értelemben reprezentált „valamiről való tudás” értelmében szerepel.¹⁹) Az észrevevésben azonban lépcsőfokok vannak, amelyek a tárgy viselkedésbeli (értsd: *miként* és *minek a számára* való létezésének) elkülönöződését jelentik. Így van először a tárgy *magánvalóként*, ahogy a tudat számára közvetlenül létezik (*der Gegenstand an sich, wie er für es, das Bewußtsein unmittelbar ist*); másodsor a magánvaló tudat-száma-raló-léteként (*das Für-es-sein des Ansich*); harmadszor pedig a tudat-száma-raló-létezőnek mint olyannak a számunkra-való-léte; a tudat reflektálódása önmagára, ez pedig a *mi* számunkra-valóként jeleníti meg a dolgot. (*das Für-uns-sein des Für-es-Seienden als solchen*).²⁰

Az első forma az [ez]. A második formát a következőképpen aposztrofálja Hegel: a tudat „a dolgot az igazi önmagával-azonosnak, magát pedig nem-azonosnak, az azonosságból visszamenőnek veszi, s a tárgy most számára az egész mozgás, amely azelőtt a tárgy és a tudat között oszlott meg”²¹ S hogy miként is megy át e mozgás a harmadik formába, erről így ír: „Számunkra²² ez a tárgy a tudat mozgása által olyanképpen lett, hogy a tudat beleszövődött a tárgy létrejövésébe, s a reflexió a két oldalon ugyanaz, vagyis csak egy.”²³

Ebben a mozgásban a tudatnak még csak a tárgyi lényeg a tartalma, nem önmaga (a tudat, mint *ohyan*), tehát „a tudat számára az eredményt tárgyi jelentésben kell tételezni; s a tudat még visszalép attól, ami létrejött, úgyszólván ez mint tárgyi való a tudat lényege.”²⁴

Az értelem ezzel megszünteti saját és a tárgy nem-igaz-voltát; az igaz fogalma, mint *magánvaló (an sich)* igaz, de ez még nem fogalom, mert nélkülözi a tudat *magáért-való-létét (für-sich-sein)*. (Az értelem nem találja magát benne.) *Nekiünk* (ez irányozza elő a *für-uns-sein*-t, ettől „elevenedik meg” a mozgás) kell e fogalom helyébe lépniünk és nekünk magunknak kell a fogalomnak lenniünk; így alakul ki a fogalmilag felfogó tudat, mely számára a kialakított tárgy mint léttel bíró (*Seiendes*) kínálkozik a tudatnak. Ennek eredménye a tudat negativitása (vagyis a meghatározásokra képes tudat), melyben a magáért-való-lét (*für-sich-sein*) és a más-(a tudat)-

¹⁹ Vö. ezt Heidegger: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA 32, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997., 19-24. *Absolute und relatives Wissen; die Philosophie als das System der Wissenschaft* című fejezetével; lásd még továbbá Ulrich Claesges: *Darstellung des erscheinenden Wissens – Systematische Einleitung in Hegels Phänomenologie des Geistes*, in: Hegel-Studien Beiheft 21 (hrsg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler), Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1981.

²⁰ Heidegger: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, i.m. 69. Lásd még ehhez Anette Sell kimerítő elemzését a *Heideggers Gang durch Hegels Phänomenologie des Geistes* című munkában, in: Hegel-Studien Beiheft 39 (hrsg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler), Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1998.

²¹ *A szellem fenomenológiája*, i.m. 70. (kiemelés)

²² *Für-uns*.

²³ *A szellem fenomenológiája*, i.m. 75.

²⁴ U.o.

számára-való-lét (*für-es-sein*) közvetlenül mint ugyanaz a lényeg vannak tételezve – tartalom *is*, amellet, hogy forma.

Ez a mozgás – az egész. Nem „egységteremtésről”, „filozófiatörténetet-betetőző-rendszerlétrehozásról” van szó, hanem az észrevevés számára feltűnő egység előáll(it)ó bemutatásáról (ha szabad így fogalmazni, ez: *Das Vor-Stellen der Einheit*). A magáért-való-lét (*für-sich-sein*) és a más (értsd: a tudat)-számára-való-lét (*für-es-sein*) egymás-száma-ra-való-létükben (*für-einander-sein*) „alkotnak” egységet,²⁵ s e mozgás mint közvetlenül ugyanaz a lényeg van tételezve. Jóllehet a *sémában* – látszólag – önállóak, ennek ellenére csak a viszonyban van *létezésük*, s ez a létezés – egység.

Ez az egység tartalom *és* forma *is*, mégpedig úgy, hogy *lényegileg azonosak* egymással. Ám itt az „és” illetve az „is” nem a „puszta átfogó felület”-et²⁶ konstituáló akcidens, hanem épphogy e formalitást *megszüntető* „és” illetve „is”.

Az érzékinek és az észrevettnek az igazsága ugyanis, hogy *jelenség*. A továbbiakban ez lesz a tárgy, szélső fogalmi pedig az értelem (tudat²⁷) és a *dolgok belseje*. Ez a belső nem más, mint fogalom (tehát nem „csak” a tárgy, hanem a *tárgy léte*, ami pedig *lényeg*), amit az értelem – mint negatív – „hámoz ki” a dologból. A tudat az észrevevésben még nem ismeri e fogalom természetét.

A tárgy belsejéből a jelenség mozgása a tudat felé közvetít. A tudat e mozgásból magára mint igazra reflektálódik, s ezt az igazat a tudat a tárgyi belsővé teszi. E mozgások bontakoztatják ki a tartalmat, ami a forma (illetve a formát, ami a tartalom). A tárgy létének és a tudatnak a *reflexív egységéből* (a jelenségből) származik a tartalom és a forma egysége (s ennek reflexiójából fordítva is – itt sem szabad időiséget elképzelni) – s ez az egész az igaz.²⁸

Az észrevevés mozgásban az észrevevő és az észrevett *egyszerre* van, részint mint az igaznak a *felfogása*, egy és megkülönböztetetlen, részint pedig mindkét oldal magában *reflektáltsága*, azaz *für-sich*. Ez a mozgás már nem az egymásnak ellentmondó fogalmak önmegsemmisítése, hanem a dolgok *belseje* (a maguk általános tárgyatlanságában²⁹). Észrevevő és észrevett teljes egymás-száma-ra-való-léte (*für-einander-sein*) csak egymással való viszonyukban létezik, mégha a *sémában* (azaz látszólag) önállóak is. Ez nem csak pusztán *für-einander-sein*, hanem *egység* is.

A tudat ezen – első pillantásra – tautologikus mozgásokat feldolgozva és magába szőve, az önmagáról való tudat bizonyosságát, mint igazságot ismeri fel, ezzel az öntudat lépcsőfokára lép, melyet Hegel az igazság otthonos birodalmának

²⁵ Az „alkotnak” szó azért szerepel idézőjelek közt, mert az elemek *maguk* az egység (*Sie sind die Einheit*).

²⁶ *A szellem fenomenológiája*, i.m. 70.

²⁷ *A szellem fenomenológiája*, i.m. 83-85. ill. 345.

²⁸ U.o. 18.

²⁹ U.o. Az „általános tárgyatlanság” metaforája szignifikánsan végigkíséri *A szellem fenomenológiájának* gondolatmenetét. Legpregnansabban a *Vallás* fejezet A fény (*Das Lichtwesen*) című alfejezetén belül bontakozik ki. E fogalom a teljes, meghatározatlan potencialitás szinonímája, és kihagyhatatlan fok a konkrétá válás létráján.

nevez.³⁰ E fogalmi-gondolati térben észrevevő és észrevett teljes egymás-számára-való léte *strukturális antropológiai egység*.

Az egység fogalmának vizsgálatát mindjárt kétfelé kell osztanunk: egyfelől a köznapri jelentésben vett egység mibenlétét kell megvizsgálnunk, másfelől az itt tárgyalt fenomenológiai – *in concreto* hegeli – téma fényében feltűnő jelentést kell értelmeznünk.

Amikor a hétköznapiokban „egységről”, valaminek az „egységes” voltáról beszélünk, mindenki számára világosnak látszik a fogalom. Talán a leginkább *negatív*³¹ meghatározással lehetne leírni; „egységes” olyan valami szokott lenni, ami *nem megosztott*. Mindazonáltal ebben az esetben is kétféle nem-megosztottságról beszélhetünk. Egyrészt a „klasszikus”, monadikus, atomista egységről, ami eleve oszthatlan, és tovább oszthatatlan – erről különösebben nem is kell szólni. Másrészt olyan egységről, amelyet kettő vagy esetleg több elem alkot. Az alkotóelemek egységeként tekintett egység vizsgálatakor mindig tekintetbe kell vennünk, hogy ez az egység *szétbontható*, míg a másik – maradjunk az elméleti kép szintjén –, homogenitásából adódóan nem.

Hegel fogalomrealisztikus ontológiája egy sajátos egységfogalommal vezeti be azt a holisztikus struktúrát, melyet *A szellem fenomenológiájának* végén gondolkodás és lét egységeként aposztrofál.³² Ezen egységet Hegel a következőképpen írja le: „...a dolog nem merül ki céljában, hanem kivitelében; az eredmény sem a valóságos egész, hanem az eredmény, elérésének folyamatával együtt; a cél önmagában az élettelen általános, mint ahogy a tendencia a pusztá törekvés, amely még nélkü-lőzi valóságát; a csupasz eredmény pedig a holttest, amely maga mögött hagyta a tendenciát.”³³ Terminológiájában a „valaminek a valósága”, illetve „valaminek az igazsága” kifejezések azt jelentik, hogy „valami, potencialitását egy fejlődési skála végigjárása során, végül aktualitássá tölti be.”³⁴

Ez az egység tehát egyrészt magában rejtja a hétköznapi értelemben vett egység kétféle értelmezésének egységét, másrészt a hétköznapi értelemben vett egység és önmaga egységét, továbbá – a *negativitás* hatásmechanizmusából adódóan – önmaga és minden, ami nem ő maga egységét is. Ezt írja le Hegel az „A = A & ~A”

³⁰ *A szellem fenomenológiája*, i.m. 95.

³¹ A *negativitás* itt kulcsfogalom: ez az, ami mozgást, dinamizmust kölcsönöz a gondolkodásnak. Hegelnél a negativitás ennél azonban még bonyolultabb: a „negatív” a dolog „mását” is jelenti, ami mindazon dolgok körét írja le, ami *nem* a dolog – eközben ráadásul magáról a dologról alkotott fogalmunk is egyre gazdagabb lesz.

³² Michael Quante: „*Az akarat személyisége*” és az „*én mint ez*” (ford.: Makk Norbert), In: *Az aktuális Hegel* (szerk.: Rózsa Erzsébet és Michael Quante), Debreceni Egyetem Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2003, 57-70., 59.

³³ *A szellem fenomenológiája*, i.m. 10.

³⁴ Hegel ere a következő példákat hozza: a ház megvetett alapja nem a kész épület – az alap igazsága a kész ház, annak építési folyamatával; egy szem makk még nem kifejlett tölgy – a makk igazsága a kifejlett tölgy, a maga fejlődési folyamatával. (U.o. 14. o.) A *folyamat (Werdegang)* fogalma szintén kulcsfontosságú a hegeli fenomenológia megértéséhez; hozzá szervesen kapcsolódik az *aufbeben* fogalma – lásd alább.

formulával. Az „egység” e fogalmának a hegeli gondolkodásban alapvetően benne-rejlő jellegzetes kezelése az oka annak, hogy a dolgot *tartalom és forma egységeként* jelöli meg. A folyamat mozgása – az egész.

Hegelnél mindezt egy metodológiai döntés alapozza meg, miszerint gondolkodás és tárgy *ugyanaz*. Jóllehet a *sémában* – látszólag – önállóak, ennek ellenére csak a viszonyban van *létezésük*, s ez a létezés – egység. (Nincs értelme tehát egy efféle fenomenológiai vizsgálódásban szubjektum-objektum létszerű elválasztottságán elmélkedni, mert az pusztán egy módszertani lehetőség.) Ez az egység *tartalom és forma is*, mégpedig úgy, hogy *lényegileg azonosak* egymással. Minthogy külön nem tudjuk őket megragadni (amint Kant is mondja), Hegel továbbviszi a hagyományt, és azt mondja: a gondolkodás és tárgy ugyanaz (külön-külön nem léteznek). Csak az egység adott az ember számára, megragadható, tárgyalható, diszkutálható módon. Ez már a tudásról való tudás, ami a fenomenológia.

Vizsgáljuk most meg a „strukturális” és „antropológiai” jelzőket. Az „antropológiai” jelző nem igényel túlzott magyarázatot: ez a filozófia az *emberről*, az *emberi gondolkodásról* szól, az *emberi szellem*, az *emberi kultúra megjelenésének és fejlődésének* leírása (fenomenológiája), hiszen csak erről tehetünk értelmes kijelentéseket; a fenomenológiai filozófia feladata pedig Hegel szerint nem más, mint: „Megérteni azt, ami van.” Ez nem más mint annak leírása, hogy miként működik az emberi tudat.

A „strukturális” szó értelmezése már több problémát rejt magában, mivel igen sűrűn rétegzett jelentésárnyalatú. Tárgyunk vizsgálatának vonatkozásában egyrészt mindenképp szervesen hozzátartozik az „egység” fogalmához, mivel reá vonatkoztatott; másrészt legalább négyféle jelentésréteget különíthetjük el, melyek mintegy koncentrikus körökként helyezkednek el egymás körül, a külső körök magukban foglalva a belül esőket. Ezek szerint az egység strukturális vonatkozásában beszélhetünk 1. a tárgy saját strukturális egységéről, 2. a tudat (Hegelnél tudat-öntudat-ész együtt mozgó) strukturális egységéről, 3. az *aufheben* mozgásáról, valamint 4. *a.*, a holisztikus struktúrában feltűnő jelenségek összességének *a.*, mint tárgy és tudat kontaktusának *előragyogásáról*³⁵, *b.*, mint egymáshoz való viszonyukban vett egységükről. Vizsgáljuk meg ezeket közelebbről!

1. *A tárgy saját strukturális egysége*: az egység fogalma elemzésének vége felé több, addig nem használt, és ott meg nem magyarázott terminust is használtunk. Ezek a tárgy észrevezésének vonatkozásában hangzottak el, úgymint: magáért-való-lét, tudat-száma-való-lét és egymás-száma-való-lét. Hogy világos legyen, miről is van itt szó, nem árt egy kis szövegmagyarázat.

³⁵ Itt szeretném kölcsönvenni Fehér M. István egyik – véleményem szerint nagyon találó – magyar kifejezését; az „előragyog” igét, mivel – bár magyarosabb volna – a jelenség vonatkozásában az „előtűnik” túl gyors mozgást feltételez. Fehér M. István: „*Az észme érzéki ragyogása*”: *esztétika, metafizika, hermeneutika*, In: Magyar Filozófiai Szemle, Áron Kiadó, Budapest, 2003/3, 235-305., 250.

A magáért-való-lét a tárgy (létező) vonatkozásában annyit tesz, hogy az adott tárgy tárgyként *van*. A tudat-számára-való-lét annyi, mint e létezőnek az emberi gondolkodás számára való nyitottsága, azaz *észrevehetősége*. E két tulajdonság egymás-számára-való-léte pedig a tárgy teljességét jelenti. Azonban ez az egész leírás nem arra vonatkozik, hogy a természettudományok módjára szolgáljon ismeretet (azaz az egyik oldal hogyan felel meg a másiknak); a dialektika (mivel a két oldalt eleve egységként kezeljük) „csak” a tudásról való tudás, így szükségképpen rendszeres és – felhasználhatatlan az eddigi elképzeléseink szerint: módszer és tartalom egyben.

2. *A tudat strukturális egysége*: csak az egyszerűség kedvéért használjuk itt a tudat kifejezést – Hegelnél ez a legalapvetőbb egység; erre következik még az öntudat és az ész lépcsőfoka, azonban (mint azt több helyen hangsúlyozza is) ezeknek sincs valóságuk önmagukban, csakis egymással való viszonyukban képzelhetők el, és csakis úgy működőképesek. Magyarul: az emberben e három egyidejűleg működik, és csak a gondolati elemzés során tehetjük e megkülönböztetéseket, ám még akkor is figyelembe kell venni korábban már említett hálóstruktúrájukat. A hegeli tudat az, ami érzékeli, és észreveszi a tárgyat; ő találkozik vele a maga közvet(itet)lenségében. A hegeli öntudat meghatározásokkal látja el e tárgyat: megkülönbözteti önmagától, és minden más tárgytól is; emlékezzünk arra, ami fentebb a *negativitásról* mondtunk – az öntudat pontosan ezt a mozgást végzi, így töltve fel a tárgyat meghatározottságokkal. A hegeli ész pedig az a „princípium”, amelynek köszönhetően egységben látjuk a tárgyat, és nem hullik szét érzékelésünkben.

3. *Az aufheben mozgása*. Fentebb már említést nyert a „folyamat” fogalmával összefüggésben, most itt az ideje, hogy kicsit bővebben magyarázzuk. Az *aufheben* egy különleges német ige, amely három, pontosabban kétszer három jelentéssel bír, ezek: megszüntet, megőriz, felemel, illetve megszűnik, megmarad, felemelkedik. Látható, hogy az első jelentéscsoport aktív, míg a második passzív árnyalatú. Akármelyiket is használja, Hegelnél a három jelentést – hacsak nincs külön utalás ennek ellenkezőjére – *mindig egyszerre* kell érteni, azaz: megszüntetve-megőriz és felemel, illetve megszűnve-megmarad és felemelkedik.

Ez a mozgás az, ami a fejlődési folyamatot jelenti a tárgy és a tudat vonatkozásában. Az *aufheben* mozgása az, ami lehetővé teszi, hogy a dolog azzá lehessen, ami „igazsága szerint” (pl. tölgy lesz a makkból, lakóház az alaptól etc.). A tölgy ugyanis, bár *megszünteti* a makkot, nem *semmisíti meg*, hisz’ akkor ő maga sem *jöhetne létre*. Megőrizi, mert őbelőle lesz, és reprodukálni is képes, és felemeli, mert kifejlődése során önnön igazságává változtatja. Hegel ezt „magasabb színvonal”-nak nevezi.³⁶ Ugyanez a mozgás van jelen a fentebb magyarázott tudat-struktúrában tudat, öntudat és ész viszonyát tekintve.

³⁶ *A szellem fenomenológiája*, i.m. 414-415.

4. *A holisztikus struktúrában feltűnő jelenségek összessége*: Holisztikus struktúra alatt (bár többféle – etikai, megalapozási és ontológiai – holizmus létezik³⁷, ezeket itt nem tárgyaljuk) egyszerűen azt az összességet érti Hegel, ami számunkra és általunk adva van, amibe beleszületünk. Tehát az emberi kultúrát, ami már egyrészt adott, másrészt akarva-akaratlanul teremtjük is pusztá létezésünkkel³⁸. Az e struktúrában feltűnő jelenségekről itt kétféleképp szólnunk: *a.*, mint tárgy és tudat kontaktusának *előragyogásáról*, ill. *b.*, mint egymáshoz való viszonyukban vett egységükről.

4.a. *Tárgy és tudat kontaktusa*: A jelenség Hegelnél aktívan mozgó szerves egység, ami a tudat és a tárgy (a realitás) találkozásakor alakul ki. *Tudat és tárgy csak ebben a viszonyban létezhetnek, önmagukban nem*. Egymástól kölcsönösen függenek, mert ez – egy viszony. *Nincs önmagában vett, objektív külvilág, és nincs külvilág nélküli, gondolkodó tudat sem*. (A klasszikus kérdés: „Van-e egy kidőlő fának hangja, ha senki se hallja?”, e speciális fenomenológiai értelemben véve nem is értelmes. A hegeli koncepcióban ezt a kérdést azért nem tehetjük fel, mert itt a tudatban *artikulálódó – nem időben kifejlődő; benne potenciálisan már minden kódolva van* – tudásról van szó. Ha nincs aki lássa a fát, se jelenség, se tudat nincs. Az ilyen kérdés feltételezi a szubjektum-objektum ellentétet. Ha a kettőt egyesítettük, már semmi másról nem beszélhetünk csak a tudásról való tudásról – ez pedig a fenomenológia). A jelenség viselkedése tehát e viszonyban egyidejűleg, és a fentebb elmondottak fényében tekintve, kettős: a tudat alkotómunkája, és a tárgy adódása *egyszerre*. E körkörös viszonyban a tudat és a tárgy egymást kontinuus módon konstituálják.

4.b. *A jelenségek egymáshoz való viszonyukban vett egysége*: végül a jelenségek egymáshoz való viszonyukban vett strukturális egysége nem jelent mást, mint magát azt a holisztikus struktúrát – benne az emberrel –, amelyet az imént tárgyaltunk egy kicsit más összefüggésben. Ezen egység magában foglalja mindazt a fejlődési folyamatot, amit az előbbiekben az *aufheben* mozgásával, és ezzel összefüggésben

³⁷ Lásd. Michael Quante: „*Az akarat személyisége*” és az „*én mint ez*”, i.m. 59.

³⁸ E hálózatban „a meghatározások tartalmát mindig az össz-szerkezetben elfoglalt helyük határozza meg, valamint e hálózat egy, a maga részéről egyre bonyolultabbá váló, ám azonosnak megmaradó struktúrára alapozott eljárás szerint alapozza meg önmagát.” Ez nem konstruktivista értelmezés, mivel a szellem a maga önkifejtésében nemcsak magát teremti meg, hanem megismeri önmagát, felfogja önmaga igaz természetét, a történeti-időbeli fejlődés is e kategóriába tartozik (ti. az önmegismerésébe). A szellem meghatározási nem az időben változnak meg – *az időbeli kibontakozás tartozik a meghatározáshoz*. A gondolati meghatározások pedig Hegel számára objektívek, s magukkal a tárggyal járnak, a gondolati meghatározások kifejtését ezért mindig mint maguknak a tárgyaknak a fejlődését kell felfogni (nem úgy mint a konstruktivizmusban, ami előfeltételezi tartalom és forma dualizmusát, emellett a tárgyi tartományt a forma által létrehozottként fogja fel – így nem egyeztethető össze a hegeli koncepcióval). Itt „feloldódik az analitikus-szintetikus dichotómia, mivel a gondolati meghatározások kifejlődése/kifejtése önmaguk explikációi is, mivel a hegeli fogalomrealisztikus ontológia esszencialista, teleologikus fogantatású.” Michael Quante: „*Az akarat személyisége*” és az „*én mint ez*”, i.m. 59.

néhány példával igyekeztem illusztrálni. E jelenségvilág folytonos mozgásban, hegeli terminussal élve: *keletkezésben* van, és mindig alakul és alakíttatik.

* * *

Az észrevezés – azaz az [ez] – közvetlen világában a *realitással mint olyannal* van dolgunk.³⁹ Az evidenciák világa ez, az átlagember hétköznapjaié. Nem reflektált, így az egyén nem is tudja, hogy egy pusztán látszatvilágban létezik – mitikus, hisz’ a mítosz „gyermekéi” sem tudják, kinek a „gyermekéi” ők valójában⁴⁰ (például az istenekéi, de semmiképp sem a mítoszkutatók által leírt mítoszéi).

Ez az elevenség, az ösztönösség megjelenése; olyan, mint – ahogy Hegel *A művészeti vallás* című fejezetben a művész előképe, a *műves* szellem megjelenése kapcsán fogalmaz – a méhek sejtépítő tevékenysége: a tudat még nem ragadja meg önmaga gondolatát, csak ösztönszerűen munkál.⁴¹ Itt a metodológiai horizontnyitás mellett a történetiség és az ontológia is feltárulkozik; immár nemcsak mint búvópatak, de mint szerves lét. A műves szellem történeti feltűnése egy új, az addigától eltérő létmód megjelenését-felragyogását is jelenti. E meghatározóan *átmeneti pontra* (ha úgy tetszik *eseményhorizontra*) a közvetlenség világából jutunk el.

A termékenységszobrok „formálója” sem gondolt a nőalak megmintázása közben olyasmire, hogy azért formáljon széles csípőt és dús kebleket, mert az az alkat a legmegfelelőbb a jó termékenységhez, hanem azért 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 körbe, hogy „Erre a faragott, festett oszlopra *axis mundi*ként tekintünk”, hanem akkor valóban a világ tengelye körül táncoltak.⁴² A mitikus korban született műalkotások Hegel szerint is az egység felmutatásának történelmileg első nyomai illetve bizo-

³⁹ Amikor a hegeli értelemben vett közvetlen világ fogalmát tárgyaljuk, nem hagyhatjuk figyelmen kívül a *mítosz* illetve a *mitikusság* problémáját. Nem az észmítosza utalok most, hanem valami sokkal eredendőbbre, amivel főleg vallásfenomenológusok, illetve antropológusok (pl. Eliade, Frazer, Kott, Loszev) vélik megalapozni a társadalom létrejöttét. Bizonyos szöveghelyek a *Fenomenológiájában* azonban arra engednek következtetni, hogy Hegel gondolkodásában szintén megvolt egy ezekhez hasonló prekonceptió, nevezetesen, hogy a közvetlenség a mitikus tudat sajátja – és itt most ne csak a görög regék mitikus hőseire gondoljunk, hanem a folytonos mindennapjainkra, hiszen bennük élünk – jobbra reflektálatlanul. A hétköznapok a maguk közvetlenségében a mítoszzal egyenértékűek. A mítosz biztosságot ad, hiszen kijelöli az értelmes világ kereteit. Ma ugyanebben az értelemben beszélhetünk például a tudomány mítoszáról.

⁴⁰ Ennek „megállapításához” mindig külső szemlélő kell, aki vagy tudati, vagy időbeli meghatározottságából adódóan képes eltávolítottként tekinteni az adott egyénre, vagy korra. (Azaz vagy egy reflektált tudatállapotban, vagy egy történelmileg későbbi korban létezik.)

⁴¹ „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.” *A szellem fenomenológiája*, i.m. 354.

⁴² Bővebben lásd Krivánik, i.m. 57.

nyítékai. A művészetnek ez a nem-esztétikai felfogása⁴³ teszi csak lehetővé az igazság-közelébe-férkőzést. A műben jelenlévő közvetlenség *ugyanaz*, mint az észrevevésben, csak az abszolút szellem szintjén: vagyis ugyanaz és mégsem ugyanaz. „Ha tehát ez a szellem ismét előlről kezdi működését olyképpen, hogy látszólag csak magából indul ki, ugyanakkor mégis magasabb színvonalon kezdi.”⁴⁴ Térjünk rá tehát tudat és műalkotás viszonyára, a fentebb elemzett tárgy-tudat struktúra alapján.

A műalkotások nem kedvtelésből születnek, hanem egy jól meghatározott ontológiai-antropológiai szükségletből és célból.⁴⁵ Létmódjuk adottsága az [ez] analógiájában vizsgálható. A műalkotással adódó [ez] vizsgálatkor mindenekelőtt végig kell gondolnunk Hegel azon megjegyzését, hogy „dologként a mű nem is műalkotás”.⁴⁶ Ez azt jelenti, hogy a filozófiai leírás, amikor kezdetét veszi, a közönséges dolog mint [ez] és a mű mint [ez] közti döntő eltéréssel számol, még ha mindez magát a kifejtés módszerét nem is változtatja meg. A mű fogalmi feltárása már elvont megnevezésében is egy tartalmilag más, a közönséges dologtól bizonyos szempontból különböző, eleve strukturáltabb spekulativitást, azaz egységet őriz. Hegel azt mondja: a mű műként nem dologszerű. Triviálisan ez annyit tesz, hogy a filozófiai reflexió a műalkotáson eleve többet és mást tapasztal, mint hogy az színes, nagy, vagy éppen kőből van stb., amire a rendszertan, a művészetfilozófiának a tudás hálózatában elfoglalt helye, valamint a kulturális jogosultság kérdése szintén következtetni enged. A voltaképpen eltérést a műalkotás lenyűgöző ereje, valamint a művet elsajátító (ma úgy mondanánk: befogadó) tudat aktivitásának jellegzetességei együttesen eredményezik. Itt nem arra kell gondolnunk, hogy az idézet nemcsak magát az individuális tárgyként létező műalkotást, mint pusztán külsődlegest, hanem a művet, a befogadót és a kettejük közti spekulatív viszonyt mondja ki.

Véleményünk szerint ennél többről, illetve másról van szó. Hegel spekulatív perspektívájában ugyanis a mindenekelőtt közvetlenségében adódó dolog az ész felől tekintve nem külső objektivitást jelent, hanem dinamizálódott tudat-tárgy

⁴³ Lásd Dieter Jähnic: *Die Kunst und der Raum*, in: *Erinnerung an Martin Heidegger*, Verlag Günter Neske, Pfullingen, 1977., 131-148., 132.

⁴⁴ *A szellem fenomenológiája*, i.m. 414.

⁴⁵ Ld. Hegel, G.W.F.: *Előadások a művészet filozófiájáról* (ford. Zoltai Dénes), Atlantisz, Bp., 2004, 64-65. „Mivel az ember tudat, ezért szembesülnie kell önmagával, a gondolkodás tárgyává kell tennie azt, ami ő maga és ami egyáltalán létezik. A természeti dolgok egyszerűen és egyszerűen *léteznek*. Az ember viszont mint tudat megkettőzi magát; *létezik*, továbbá *önmagáért* létezik: kibontakoztatja, szemléli, elképzeli önmagát, tudatosítja önnön lényét; önmagával szembesül. A műalkotás általános szükséglete tehát az emberi gondolkodásban gyökerezik, mivel a műalkotás egyik módja annak, ahogyan az embernek megmutatható, hogy mi ő maga ... A művészet általános szükséglete tehát az az ésszerű szükséglet, hogy az ember mint tudat nyilvánuljon meg, hogy megkettőzze, maga és mások számára szemléletessé tegye magát. Ezek szerint az ember azért hoz létre műalkotásokat, hogy ezzel a tudat önmagának tárgya legyen.”

⁴⁶ *Előadások a művészet filozófiájáról*, i.m., 63.

viszonyulást. Vagyis Hegelnek a mű dolgszerűségével szembeni kifogása nem a spekulatív és a nem-spekulatív módszerek elhatárolásából táplálkozik. Művészetfilozófiája tartalmi tárgyalásakor ugyanis már nincs módja arra, hogy egy eltérő álláspontot tegyen kritika tárgyává – azt az erre a célra íródott előadás-bevezetésekben már megtette, és a magában a dologban (*Sache selbst*) rejlő tudat-tárgy inverzitást is mind a tudat, mind a nyelv felől korábbi műveiben már kifejtette. Dolog és mű közti különbséget tehát nem a tudat lényegi intencionális mozgásmechanizmusában kell keresnünk, minthogy az [ez] tapasztalásának kezdeti, fundamentális mozzanatai ugyanazok a dolog és a mű esetében is: a felfogó-elsajátító tudat ugyanúgy működik minden tapasztalati aktusban. Sokkal inkább abból kell kiindulnunk, hogy a szépséget a mű *egészeiben* felragyogó igazság történéseként, a spekulatív *közvetlenül megnyilvánuló* működésekként értelmezzük.⁴⁷ A lényegi különbség az, hogy a műalkotásban a spekulativitás alapvetően nem benne rejlik, hanem sajátos módon *felragyog*, jelen van, ellentétben a hétköznapi dolgokkal, amelyből a filozófiának azt minden esetben ki kell kényszerítenie, láthatóvá kell tennie. A műben és a dologban, amennyiben az ember világában helyet kapott, Hegel szerint egyaránt ott munkál a spekulatív, igazi eltérés a nyilvánvalóságukban van.

Ezzel talán jobb rálátás nyílik a látszat fogalmában rejlő belső ellentétre – látszás mint ragyogás és mint pusztá látszat – s a pusztá látszáson túl a ragyogás aspektusának a művészetben betöltött egyedülálló szerepére. A spekulatív eszme, maga a spekulativitás mint viszonyrendszer működése közvetlenül tapasztalható, megragadható módon a művészi látszatban van jelen, amint az érzéki „látszattá emelkedik”⁴⁸. A német „*erheben*” kifejezés egyaránt rögzíti e megvalósulás érték-többletét és utal a spekulatív közvetlen felszínre jutásának, előjövételének, megmutakozásának mozgására;⁴⁹ ez olyan intenzív esemény, amelyben egyúttal az ember saját, öntapasztaló-önelsajátító (szabad) lény(eg)e elsőként, közvetlenül jelenik meg önmaga számára. E megnyilvánulást a műalkotás lenyűgöző ereje, valamint az ember hegeli módon interpretált, ösztönös megértésre törekvése együttesen alakítja. Látható, hogy a hegeli esztétika teret enged a műalkotások önállóságának és autoritásának, de korántsem naiv és kizárólagos módon, ezért lehet örököse az arisztotelészi tradíciónak.

⁴⁷ Akkor is, ha Hegel szerint ez rendszertanilag nem a manifesztáció legmagasabb történeti foka. Ld. a kinyilatkoztatott vallásra vonatkozókat: Hegel, G.W.F.: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai* III. *A szellem filozófiája* (ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Bp., 1981, 351. skk.

⁴⁸ Egész pontosan az eszme, eszményként, maga a mű megtapasztalásának folyamat-egésze, a mű belső tartalmaival együtt.

⁴⁹ Ld. Fehér M. István fordítási javaslatait a látszás szó helyett: *előtűnés, felragyogás*. Az ide tartozó mondat eredetiben így hangzik: „Das Sinnliche somit ist in der Kunst zum Schein erhoben.” Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*. Berlin 1823, Nachgeschrieben von Heinrich Gustav Hotho, Hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998. 20.

A mű-lét és dologiság közti eltérés másik konstitutív oldala a tárgyi tudat korlátolt érzéki bizonyossága és a művelt tudat, az ész szemlélete közötti különbséget ragadja meg. A német szövegben szereplő *Dingsein* szó erősít meg minket ebben: „*Aber nach der Seite des Dingseins ist es kein Kunstwerk*”⁵⁰. Mivel a művészetre minden esetben valamilyen művelt (értsd: kulturális vonatkozásokat magában hordozó) szemlélet irányul, „ez az *első*, maga is még formális módja annak, ahogyan *meghatározóvá* válik az elme ... Minthogy ugyanis a szubjektív észnek mint szemléletnek megvan az a bizonyossága – de csak az a *meghatározatlan bizonyossága* –, hogy az eleinte az ész nélküli formájával terhelt tárgyban újra találja önmagát, azért a dolog [a mű mint *Sache*] csodálkozást és tiszteletet kelt benne.”⁵¹ „Az elme mint a két mozzanat e konkrét egysége, mégpedig azzal a meghatározással, hogy közvetlenül ebben a külső léttel bíró anyagban van belsővé téve magában, és a magában való belsővételeiben az önmagánkívülálló létbe merül: a *szemlélet*.”⁵²

Tehát a művészetben is eleve másról van szó, mint az értelem szétválasztó tárgy-tapasztalásáról. A hegeli gondolati rendszer struktúrája felől ez szintén könnyedén belátható. A szemlélet az ész kognitív-ontológiai beállítottságát elérő tudat, az önmagát tudó szabad szellem sajátja.⁵³ A művészet az egységteremtő magaskultúra részeként folyton művel(tet)i az embert, mind szerteágazóbb, sokrétűbb szemléletet kialakítva benne, hiszen „csak a művelt embernek van az esetlegesnek tömegétől megszabadult, az ésszerűnek bőségével fölfegyverzett szemlélete. Okos, művelt ember, ha nem filozófál is, a lényegest, a dolog középpontját egyszerű meghatározottságában tudja megragadni.”⁵⁴ Mivel a világgépítő⁵⁵ ember Hegel szerint eredendően a társadalom és kultúra terében él, így minden individuum eleve rendelkezik az eredeti német fogalom jelentésrétegeinek megfelelő műveltség valamilyen fokával, hiszen az emberi élet szerves része a jog, a művészet, a vallás stb., és ezektől senki sincs hermetikusan elzárva – vagyis sokrétű viszonyban áll velük. Nincs értelme tehát Hegel művészetkoncepciójának azt a kérdést szegezni, hogy mely pillanatban mondhatjuk egy emberről, hogy művelt szemléletre képes. Fokozatok, átmenetek vannak.

A szemlélet, a művészet kezdete ezért *magánvalóan sem üres érzékelés* vagy érzés. Nem az emóciók kaotikus vibrálása. A szemlélet „a szellemnek az érzetben és az érzelemben meglévő közvetlen, tehát kifejtetlen egysége az objektummal ... Az elme tehát megszünteti az érzet egyszerűségét, az érzékeltet mint vele szemben *negatív*at határozza meg, azt tehát leválasztja magáról, ugyanakkor *leválasztottságá-*

⁵⁰ Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, i.m. 11.

⁵¹ *A szellem filozófiája*, i.m. 247. és 250.

⁵² Uo. 248.

⁵³ Vö. a már idézett *A szellem filozófiája*, i.m. 248. skk.

⁵⁴ Uo. 250.

⁵⁵A definitív jelzőt természetesen nem Hegel, hanem Heidegger alkalmazza, a hegeli összefüggésektől számos eltéréssel. Ld. Heidegger, Martin: *A metafizika alapproblémái* (ford. Aradi László, Olay Csaba), Osiris, Bp., 2004, 338-446. Ugyanakkor a német „*weltbildend*” szóban felfedezhetjük a Hegelnél folyvást visszatérő, központi szerepet betöltő „*Bildung*” terminust.

ban mégis mint *magáét* tételezi. Csak e kettő tevékenység által, köztem és a más között az egység *megszüntetése* és *belyreállítása* által jutok el oda, hogy *megragadjam* az érzet tartalmát. Ez történik elsősorban a *figyelemben*.⁵⁶ A filozófiai reflexió részeként a figyelem erőfeszítést követel, mert „az embernek, ha *egy* tárgyat akar megragadni, el kell vonatkoztatnia minden mástól ... s elnyomva hiúságát, amely nem juttatja szóhoz a dolgot, hanem elhamarkodottan ítélezik róla, mereven el kell mélyednie a dologban, ezt, anélkül, hogy megzavarná reflexióival, uralkodóvá kell tennie magában, vagyis magát reá kell beállítania. A figyelem tehát az ember *saját érvényesülésének megtagadását* és a *dolognak való magadaadását* tartalmazza.”⁵⁷ Hegel szerint azonban a műalkotás lényege, hogy maga ilyen ön-beállításra és megragadásra kész, ezért annak szemlélete kevesebb tudati energiát emészt fel, mint egy puszta tárgy ész-szerű bekerítése. Ezzel is magyarázható a művészet általános hozzáférhetősége a filozófiával szemben.⁵⁸ Összegzőképpen tehát azt mondhatjuk, hogy a szemlélet által meghatározott műelsajátításban a mű és a művelt tudat egymást meghatározó mozgása történik. A mozgás kerete jól körülhatárolható: a per definitionem *emberi* műalkotás a tudat lényegi működését – úgy is mondhatnánk: az ember *emberi* mivoltát – prezentálja attól függően, hogy a művészet mely szintjéről van szó. A tudat így önmaga működésére eszmél a művel szembe-sülve. A két oldal, (re)prezentáció és elsajátítás-befogadás, nem időben követik egymást, hanem csak egymásnak jelentést és jelentőséget adó mozzanatai a mű körzetében működésbe lépő egyazon spekulatív folyamatnak, a közvetlen tudásnak. Mert *igazsága szerint* (az ész által megragadott valóságban) nem létezik mű a művet tapasztaló tudat nélkül.

Magát a tapasztalat fogalmát korábban már érintettük. A szemlélet fogalmában itt Hegel a művészetben, a művel való találkozásban létrejövő tapasztalatot ragadja meg. Elgondolása szerint mindenfajta tapasztalat legsajátabb lényege a negativitás, hogy a tapasztalat során előzetes vélekedéseink érvényüket veszítik. „Ez a tudás nem pusztán a tárgy ismerete, hanem annak elismerése, amilyen viszonyba került az eddig így nem ismerttel. A tapasztalatról azt *mondhatjuk, feje tetejére állítja az embert*, az ismertet és a jártasságot adót most a maga idegenségében látatja, s ezáltal érzi az, hogy minden *átfordult*. De erről mondható, hogy ami átfordult, az valami olyasmit fordított ki, ami már nem állja meg a helyét, s így kényszerít a tapasztalásra.”⁵⁹ Tehát a tapasztalat olyasmi, „ami keresztülhúzza elvárásainkat, s ennyiben megváltoztatja a kérdéses dologról való gondolkodásunkat.”⁶⁰ Gadamer tulajdonképpen Hegelt parafrázeálja, amikor a tapasztalat fogalmáról a következőket mondja: „bármiféle tapasztalat csak akkor érvényes, ha igazolódik; érvényessége ennyiben azon alapul, hogy elvileg megismételhető. Ez pedig azt

⁵⁶ *A szellem filozófiája*, i.m. 244.

⁵⁷ Uo. 245.

⁵⁸ Amely Hegel 1797. előtti gondolkodói korszakában még a művészet egyértelmű előnyeként jelenik meg. Ld. Hegel, G.W.F.: *A német idealizmus legrégebb rendszerprogramja* (ford. Zoltai Dénes), In: Magyar Filozófiai Szemle, Bp., 1985/5-6. 811-812.

⁵⁹ Bacsó Béla: *Hegel és Heidegger a tapasztalatról*. In: *Világosság*. 2008/3-4. 78.

⁶⁰ Olay Csaba: *Hegel és Gadamer*. In: *Világosság*. 2008/3-4. 178.

jelent, hogy a tapasztalat felveszi magába saját történetét, s ezáltal megszűnteti.”⁶¹ Ezek után a tapasztalat szóban forgó hegeli alapmeghatározása már sokkal érthetőbbé válik. A definíció így hangzik: „Ez a dialektikus mozgás, amelyet a tudat önmagán, mind tárgyán végez, *amennyiben a tudat számára az új igaz tárgy fakad belőle*, tulajdonképpen az, amit *tapasztalat*nak neveznek.”⁶² Ismét visszajutottunk oda, hogy a művészetben nincs „a tudattól mentes tárgy, ahogy nem elképzelhető attól független tapasztalat sem; amit tehát a tudat tárgyává tesz, az éppen annak vizsgálata, *ami és amiként ez most a tudat számára*. Ezzel nemcsak a tárgy új, hanem új alakot kényszerít magára a tudatra is.”⁶³

Ily módon a természetes tudat és az ún. szemlélődő, vagy művel találkozó tudat és tárgya közt végbemenő mozgások azonosak, azzal a különbséggel, hogy ez utóbbi gazdagabb, mert képes maga a tapasztalat felmutatni az ember számára önmaga lényegi működését. Mindkét szinten érvényesülnek azonban Hegel spekulatív metodológiai axiómái a tudat és a tárgy eredendő dinamikus egységére vonatkozóan: vagyis, hogy a tudat, akár a tárgy- akár a műtapasztalat minden mozzanatában⁶⁴ már mindenkor spekulatív viszonyban van az őt körülvevő világgal. Ezt a(z újra és újra) megragadott mozgó egységet, mint viszonyt nevezi Hegel *valóságnak*.

⁶¹ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer* (ford. Bonyhai Gábor), Osiris, Bp., 2003, 385-386.

⁶² *A szellem fenomenológiája*, i.m. 54.

⁶³ Bacsó Béla: *Hegel és Heidegger a tapasztalatról*, i.m. 79.

⁶⁴ „Mozzanat” alatt ne a pillanatot, pillanatszerűséget (*der Moment*) értsük, hanem a folyamatot, az áramlás-jelleget (*das Moment*), mely a hegeli ismeretelmélet kulcsfontosságú motívuma. Lásd még: Drimál István: „*Az abszolút viszony, amely átvonul az egésznek létén*”, in.: *Az aktuális Hegel* (szerk.: Makk Norbert), Debreceni Egyetem Kossuth Egyetemi Kiadó, 2003., 126-155., 126.

S. VARGA PÁL

Irodalmi szövegek mint nemlineáris rendszerek modellei

[A társadalomtudományok számára] „a káoszelmélet szerepe csupán az inspiráció lehet, magyarázatként nem szolgálhat.”¹

Az alábbiakban azt kívánom szemléltetni, hogy bizonyos irodalmi szövegek vizsgálatában hasznos szempontokat kaphatunk a káoszelmélettől. Ez az elmélet, mint ismeretes, egyszerű nemlineáris rendszerek – például rugóra kötött inga, rugalmas lemezen pattogó labda – mozgásának azzal a sajátosságával foglalkozik, hogy bennük hosszabb idő elteltével „bizonyos körülmények között teljesen kiszámíthatatlan, rendszertelen, kaotikus viselkedést tapasztalunk”.² A káoszelmélet – egyáltalán, bármilyen természettudományos elmélet – alkalmazása az irodalomtudományban ugyanakkor messze nem magától értetődő eljárás. A pozitívizmus hite, hogy a szellemi jelenségek természettudományos módszerekkel vizsgálhatók, jó száz éve széteszlott, s Wilhelm Dilthey óta közhelynek számít, hogy a kétféle tudománytípusnak nem lehet ugyanaz a módszertana; ma használatos kifejezéssel az egyik nomotetikus, a másik idiografikus módszert követ – előbbi a természet általános törvényszerűségeinek megismerését tűzi ki célként, utóbbi az ember szellemi szférájának egyedi, egyszeri jelenségeit igyekszik megérteni. Egy irodalmi alkotás jelentését és jelentőségét ugyanis alapvetően az határozza meg, ami egyedi benne; még a közös vonások is csak e különbözőség kontextusban nyernek értelmet. Kétségtelen például, hogy az egy műfajba tartozó művek bizonyos közös, általános szabályszerűségeket követnek, azonban nem sokat tud meg az *Antigoné*-ről vagy a *Hamletről*, aki beéri azzal, hogy mindkettő tragédia.

Vannak irodalmi művek, amelyekre az okok és következmények arányossága, a lineáris kauzalitás jellemző. A realista és a naturalista elbeszélő szövegek, például Balzac vagy Zola regényei, motivációs sorokat működtetnek, amelyeket még olyan események sem bontanak meg, mint amikor Eugène de Rastignac nagyobb összeget nyer ruletten a *Goriot apó*ban. A lineáris kauzalitás jellemző műfaja a bűnügyi történet, amelyben a kiismerhetetleneknek látszó viszonyokról sorra kiderül, hogy lineáris kauzális rendbe illeszkednek.

¹ FOKASZ Nikosz, *Nemlineáris idősorok – a tőzsde káosza?* in: *Káosz és nemlineáris dinamika a társadalomtudományokban*, szerk. FOKASZ Nikosz, Typotex, Bp. 2003, 330.

² GNÁDIG Péter – GYÖRGYI Géza – SZÉPFALUSY Péter – TÉL Tamás, *Bevezetés a káosz kialakulásának és tulajdonságainak elméletébe*, in: *Véletlenszerű jelenségek nemlineáris rendszerekben – a káosz*, szerk. SZÉPFALUSY Péter, TÉL Tamás, Akadémiai, Bp. 1982, 13.

A káoszelmélettől inspirált irodalmi vizsgálódás viszont azon a megfigyelésen alapul, hogy vannak szövegek, amelyekben a cselekmény ugyan determinisztikus viszonyrendszert alkot, fázisai azonban a nemlineáris kauzalitás elve szerint következnek egymásra. Ezekre a szövegekre a káoszelmélet fogalmai közül alkalmazhatónak tűnik a kezdőállapot instabilitása, a következmények megjósolhatatlansága (az irodalomelmélet a várhatóság alacsony fokának nevezi ezt), illetve a hatás és a rendszer reagálása közti aránytalanság. Természetesen e fogalmak is akkor nyerik el értelmüket, ha művenként megvizsgáljuk érvényesülésük egyedi módját.

Az érintett cselekménytípusról szólva abból a dilemmából indulhatunk ki, amelyet a történelem kaotikus mozgásokat idéző változásai vetettek föl. A történelem alakulását meghatározza, hogy „cselekedeteinknek mindig vannak szándékolatlan következményei is, melyeket általában nem tudunk kiküszöbölni”³ – hogy a folyamatok „a legkisebb pontatlanság mellett itt is kicsúshatnak a kezeink közül”.⁴ A történelem kaotikus jellegét ezért gyakran írják le úgy, hogy bár menete determinisztikus, a benne ható törvények és szabályok kaotikusan viselkednek, így „rendkívül érzékenyek a kis perturbációkra”.⁵ Ez pedig azzal jár, hogy a történelemben – akárcsak a nemlineáris fizikai rendszerekben – „a következmény (a rendszer reakciója) nem áll egyszerű arányosságban a kiváltó okkal”.⁶ Joggal vetődtek fel viszont olyan kifogások, hogy a történelem nem tekinthető zárt rendszernek, s hogy „a történelmi folyamatok bonyolult viselkedését nem kevés számú változó összefüggései irányítják, hanem rengeteg, gyakorlatilag számba nem vehető mennyiségű körülmény sajátos kimeneteléről van szó”.⁷

Ha az irodalmi művekre vonatkoztatjuk a fent leírtakat, rögtön szembetűnik két olyan különbség, amely esetükben a káoszelméleti szemléletét érvényesítésének kedvez. Az egyik: a számításba vehető (narratív) irodalmi művek – értelmezési lehetőségeik nyitottsága ellenére – felépítésüket tekintve zárt egészet képeznek. Bármi történjék is bennük, az a cselekményen mint rendszeren belüli hatásként értelmezendő, vagyis nem fenyeget az a veszély, hogy a folyamat a kaotikusan változó rendszer helyett a „zajos” – külső hatásoktól befolyásolt – Brown-mozgás jellegzetességeit mutatná (amilyen pl. a kéményből felszálló füst vagy az időjárás befolyása a parlamenti választások eredményére). A másik, hogy még a legbonyolultabb regény vagy dráma is kevés számú változóval dolgozik a történelemhez képest. Ezekből a körülményekből adódik az irodalmi mű modell-jellege: a való-

³ Karl R. POPPER, *A hagyomány racionális elmélete felé*, ford. KESZTHELYI András, Café Babel, 1992/5–6., 110.

⁴ FOKASZ Nikosz, *Káosz és fraktálok. Bevezetés a kaotikus dinamikus rendszerek matematikájába – szociológusoknak*, Új Mandátum, Bp. 1999, 249.

⁵ Lásd MARÓDI Máté, *Káosz a társadalomtudományokban? A káoszelmélet félreértelmezése a társadalomtudományokban*, in: *Káosz és nemlineáris dinamika...* (i. m.), 20.

⁶ MURAKÖZY Gyula, *A káosz elmélete és tanulságai*, in: *Rend és káosz. Fraktálok és káoszelmélet a társadalomkutatásban*, szerk.: FOKASZ Nikosz, Replika Kör, Bp., 1997, 58.

⁷ MARÓDI, *Káosz a társadalomtudományokban?* (i. m.), 21.

ságos emberi helyzetekben az okok és a következmények aránytalanságát, a következmények kiszámíthatatlanságát ragadja meg, s arra törekszik, hogy a cselekményt véges számú elemből álló zárt – nemlineáris – determinisztikus rendszerre alakítsa. Jól megfigyelhető ez a különbség egy csata valóságos lezajlása és irodalmi leírása között – mondjuk, például a *Háború és béke* című regényben. A regényírónak – hogy Maródi példájánál maradjak – nem kell az utolsó patkószögig minden apró és nagyobb körülményt figyelembe vennie; ő dönti el, melyik elemeket választja (vagy éppen találja) ki, hogy belőlük megalkossa a maga modellszerű történetét – a történet olvasójának pedig valamennyi elemre és kölcsönhatásukra rálátása van.

Az alábbiakban négy művet érintek, hogy bennük a nem lineáris kauzalitás érvényesülésére megpróbáljak rámutatni. Többségük (*Antigoné*, *Hamlet*, *Bánk bán*) közsímet klasszikus – Kemény Zsigmond kevésbé ismert (amúgy ugyancsak klasszikus) regényére, *A rajongóra* azért térek ki, mert a káoszelmélet felé éppen ez a mű terelte figyelmemet.⁸ Targyalását az is indokolja, hogy a jelenséget ne csak a tragédia műfajába tartozó műveken szemléltessem.

Antigoné

A káoszelmélet szemléletének alkalmazására ezúttal azért nyílik lehetőség, mert egymással ellentétes irányú, azonos erejű hatóerők egyensúlya, vagyis instabilitás jellemzi a kiinduló helyzetet. Antigoné és Iszméné nyitó párbeszéde mutatja, hogy a két, egymással ellentétes irányú motivációnak egyenlő esélye van arra, hogy meghatározza a cselekmény alakulását. Iszméné mellett érvel, hogy nincs értelme a hatalom túlerejével szembeszegülni; Antigoné számára viszont lelkének majdani békéje az alvilágban fontosabb, mint a földi uralkodó parancsa. A két ellentétes motiváció minden thébai alattvalóban megütközik; elvileg bármelyikükből válhatna Antigoné – azt is mondhatnánk, ha mindannyian szembeszegülnének, Kreón parancsa hatályát vesztené.

A cselekmény alakulását kezdetben az határozza meg, hogy Kreón nem lát ellentétet földi és égi parancs között; azt állítja, hogy az istenek sem kedveznek gonosztevőknek, s cselekvéseit egy olyan feltételezett rendszer alapján hajtja végre, amelyben lineáris kauzalitás uralkodik. Ebben a lineáris rendszerben a parancsot csak férfi szegheti meg; a parancsszegés oka csak politikai rivalizálás lehet, illetve a tilalmat megszegő tettesek csak felbujtóiktól kapott pénzért követhetik el tettüket. (Kreón még Teiresziászról is azt feltételezi, hogy megfizették az őt bíráló jóslatért.) Mind a politikai szembeszegülésért, mind a kapzsiságból elkövetett

⁸ Az apropót Bényei Péter adta, aki szerint *A rajongó*ban „a tragikus katasztrófát előkészítő események a dolgok mindennapi menetéből fejlődnek ki [...]. [A] hősök tettei önálló életre kelnek, részévé válnak egy bonyolult akcióhálónak, szövevénynek, amely negatív helyzetbe sodorja mindegyiküket”. BÉNYEI Péter, *A történelem és a tragikum vonzásában. A történelmi regény műfaji változatai és a tragikum kérdései Kemény Zsigmond írásművészetében*, Kosuth Egyetemi, Debrecen 2007, 364–365.

törvényszegésért büntetés jár („parancsszegőkkel irgalmatlan bánjatok”⁹). Antigónának az ő észjárásával összeegyeztethetetlen érvelését és viselkedést azzal magyarázza, hogy a lány eszét vesztette (erre ráerősít, hogy Iszménét is örültnek nevezi, amikor ez – megkésve – osztozni kíván nővére sorsában); amikor pedig fia szembefordul vele, ezt éretlenségével magyarázza. A másfajta – önmagában ugyancsak lineáris – kauzalitás logikája szerint működő Antigoné viselkedése nem csupán a maga rendszerében mozgó Kreón számára kiszámíthatatlan, de magában a drámában mint rendszerben is megjósolhatatlanokká teszi a következményeket. Ezt már az jelzi, amikor kiderül, hogy a tettes nem férfi, hanem nő; nemcsak Kreón lepődik meg, hanem a Kar is. Antigoné öngyilkossága pedig még a néző számára is megdöbbentő, holott a néző ismeri és érti Antigoné gondolkodásmódját. Kreón igyekszik fiának Antigoné iránti szerelmét is a maga rendszerébe illeszteni, mondván, a lány, törvényszegő lévén, nem méltó hozzá, s arra buzdítja, válasszon másik nőt magának. Haimón öngyilkosságának lehetősége azonban ezúttal sem csak az ő rendszerébe nem fér bele (pedig ekkor már a Kar is számol ennek lehetőségével és figyelmezteti őt), de a néző is egyik megdöbbenéséből a másikba esve értesül a fiú haláláról. Lassan már a kiszámíthatatlan válik kiszámíthatóvá, amikor végül Euridiké is öngyilkos lesz. A kaotikus mozgás lényege abban mutatkozik, hogy egy döntés előre nem látható, az általa kiváltott hatást megsokszorozó következményekkel jár.

A dráma mint rendszer mozgását az határozza meg, hogy – akárcsak a rugónak és az ingának a gerjesztett inga mozgása esetében – Kreón és Antigoné következetessége paraméterszerű állandóként határozza meg a kölcsönhatások révén létrejövő nemlineáris mozgást; Kreón csak földi, Antigoné csak égi törvényt ismer.¹⁰ Ezen az állandóságon – Kreón esetében – az sem változtat, hogy Haimón a lineáris kauzalitás elvének feladására szólítja fel, Teiresziász pedig egyenesen az istenek hatáskörébe utalja a nemlineáris determináció működését; az istenek, mondja Kreónnak, „szörnyű tettet visszatolják rád”.

A tragédia katartikus hatása eszerint azon a tapasztalaton alapul, hogy az emberi tettek büntetése nem feltétlenül lineáris kauzalitás folytán következik be; létrejön egy olyan szövevény, amelynek működése emberi értelemmel ugyan beláthatatlan, de elkerülhetetlen következményeket hordoz – a kifejtet egyszerre érezzük váratlannak és szükségszerűnek.

Az *Antigoné*hoz hasonlóan a *Hamlet* is olyan dráma, amelyben a kaotikus állapot két stabil állapot – Hamlet atyjának, illetve Fortinbrasnak az uralma – közötti átmenetet jelenti (erre a helyzetre utal Hamlet, mondván: Kizökkent az idő; – ó, kárhozzat! Hogy én születtem helyre tolni azt¹¹).

⁹ Az *Antigoné*ből vett részleteket Mészöly Dezső fordításában idézem: *Szophoklész drámái*, Európa, Bp. 1979.

¹⁰ Lásd RITÓÓK Zsigmond, *Antigoné magányossága*, in: Uő., *Vágy, költészet, megismerés*. Válogatmányok, Osiris, Bp. 2009, 165., 169.

¹¹ A *Hamlet*ből vett részleteket Arany János fordításában idézem: William SHAKESPEARE, *Hamlet, dán királyfi*, Európa, Bp. 1981.

A tragédia cselekménye a bűnügyi történetekre jellemző lineáris kauzalitás uralma alatt indul: Hamletet arról tájékoztatja apja szelleme, hogy fivére, Claudius – a jelenlegi király – ölte meg őt. Mivel azonban a királyfi nem lehet biztos benne, vajon valóban apja szelleme jelent-e meg neki, bizonyosságot kell szereznie, mielőtt eleget tesz a szellem felszólításának, hogy bosszulja meg a tettet. Ennek érdekében egy vándortársulattal színdarabot adhat elő, amelybe beleírja apja megöletésének általa ismert történetét. A hatás, amelyet az előadás Claudiusra gyakorol, egyértelmű bizonyíték arra, hogy a szellem igazat beszélt. Az instabil állapot, amely kibillent a történet további menetét a lineáris kauzalitás közegeből, akkor alakul ki, amikor Hamlet örültnek tette magát, hogy megzavarja Claudius és környezetét. Claudius Hamletet éppen a viselkedésében rejlő kiszámíthatatlanság miatt akarja eltávolítani Dániából („E hon határa nem tűr oly veszélyes Kockázatazt, minovel fenyeget Hóbertja minden órán”; miután Hamlet megölte Polonius, a király így szól: „Velünk is úgy tesz, ha ott vagyunk. E nagy szabadság folyvást fenyeget”; „Minket okolnak majd: vigyázatunk Mért nem szorítá fékre, láb alól, Ez őrjöngő fiút”). Az egyik váratlan és súlyos következmény Ophélia megőrülése és halála. Nyilvánvaló, hogy Hamlet, bármennyire bánik is kíméletlenül Polonius leányával, amiért hagyta magát eszközül felhasználni ellene, nem számított ilyen következményre; ezt mutatja megdöbbenése és gyásza, mikor meglátja az Ophélia koporsójával közeledő menetet a temetőben. A másik, ugyancsak váratlan és súlyos következmény Polonius megölése; Polonius, aki a kárpit mögé rejtőzve hallgatja ki a királyné és Hamlet párbeszédét, elárulja magát, mikor segítségért kiált, mert – tévesen – azt feltételezi, hogy Hamlet meg akarja ölni anyját. Amikor Hamlet – ezúttal is megjátszva a kiszámíthatatlanul viselkedő örültet – átszúr a kárpiton, hirtelen megfordítja és felnagyítja Polonius tisztességtelen viselkedésének következményét; ahogyan maga Hamlet mondja, „magad kerested” a bajt, „Veszélyes, ládd-e, a túlbuzgalom.” Polonius halálának módja nyilvánvalóan azt előlegezi, ahogyan Laertes és Claudius hal meg majd a darab végén.

Polonius megölését Claudius a lineáris kauzalitás elve alapján akarja saját hasznára fordítani. Bár maga is ismeri szándék és következmény viszonyának kiszámíthatatlanságát – a néptömegnek Hamlet iránti szimpátiáról szólva mondja: „nyilam, könnyű ily nagy viharban, Mind visszatérne íjához megint, Nem ahová irányoztam velök” –, cselekedeteit a lineáris kauzalitás működésébe vetett töretlen hit irányítja. Egy olyan „merény” tervét készíti el Hamlet ellen, melyből – mint hiszi – Hamlet számára „egyéb út nincs, mint a bukás”. A „merény” terve két mozzanatot kapcsol össze: az egyik Polonius fiának, Laertesnek a bosszúvágya, a másik, hogy Hamletet egy ízben felbőszítette, amikor Laertes vívó-tudását dicsérték előtte; Hamlet akkor azt kívánta, hogy megvívhasson Laertessel. Claudius és Laertes úgy szándékozik manipulálni az ártatlan bajvívást, hogy abba Hamlet mindenképpen belepusztuljon. A lineáris kauzalitás azonban éppen azért fog a végkifejletben felbomlani, mert a „merény” kitervelői ki akarják zárni a kiszámíthatatlanságot. Nem elég, hogy Laertes tompa élű párbajtőr helyett éles fegyverrel fog vívni, ezt még méregbe is mártja; abba a serlegbe pedig, amellyel Hamlet szomját olthatja majd a párbaj során, a király ugyancsak mérget tesz.

A párbaj során – amely játék-jellegénél fogva maga is determinisztikus nemlineáris mozgásnak tekinthető – mindhárom hatástényező irányt változtat; a királyné mindjárt a párbaj kezdetén a mérgezett borból iszik áldomást Hamletre, a vívás hevében pedig a két küzdő fél akaratlanul fegyvert cserél, így elsőként Laertes hal meg a Hamletnek szánt méregtől. Valójában Hamlet bosszújának is a következmények kaotikussá váló mozgása teremt lehetőséget: a mérgezett karddal sebesíti meg a királyt (nota bene, a seb *önmagában* nem volna halálos). A következmények nem lineáris alakulását Claudius fentebb idézett megállapításával lehet jellemezni, amelynek lényege, hogy a kilőtt nyíl azt éri el, aki kilőtte. Laertes egyenesen az erkölcsi igazság érvényesülését látja a következmények megfordulásában – „Enárulásomért méltán halok” – állapítja meg, Hamlet pedig nyomatékosan utal arra, hogy a király saját gyilkos szándékának esik áldozatul; „no méreg, hass tehát”, mondja neki, mikor a mérgezett karddal ledöfi, s a mérgezett serlegre mutatva hozzáteszi: „Ne, idd ki ezt is: – benne gyöngyszemed? – kövesd anyámat” (holott nyilván nem itatja meg a mérgezett bort a megsebesített Claudiussal). Éppen az ilyenfajta nemlineáris kauzalitás érvényesülését magyarázta úgy Teiresziász Kreónnak az *Antigoné*-ben, hogy az istenek „szörnyű teted visszatolják rád”; Hamlet is a gondviselést sejteti a véletlenszerűnek tűnő események mögött – még a párbaj előtt idézi a bibliai igazságot, amely szerint „Egy verébfű sem eshetik le a gondviselés akaratja nélkül”.

Bánk bán

Következő példánk Katona József *Bánk bánja*. Mielőtt a darabban kibontakozó kaotikus dinamika tárgyalásába bocsátkoznánk, vessünk egy pillantást a szerző történelemszemléletére. Katona, a Kárpát-medence egykori népeit vizsgálva, történetük instabilitására lett figyelmes; arra, hogy a legstabilabbnak látszó hatalmi építmények is – amilyen Attila hun birodalma volt – egyszer csak váratlanul kártyavárként omlottak össze. Ebből a szempontból ítélte meg, hogy István király keresztény államot alapított, és ezzel stabilizálta a magyarság helyzetét. Katonát azonban továbbra is élenként foglalkoztatta, hogy „milyen módon szabadul el az emberi világban a zűrzavar”.¹² Josephus Flavius *A zsidó háború* című műve nyomán írt tragédiája, a *Jeruzsálem pusztulása* – Bíró Ferenc találó jellemzése szerint – „az emberi világban eluralkodó káosz munkájának könyörtelen logikáját” tárja fel.¹³ Az instabil kezdőállapotot az idézi elő, hogy Florust, Jeruzsálem bukott római helytartóját kivéve, senki nem kívánja Jeruzsálem pusztulását, csakhogy az erre irányuló szándékok kiszámíthatatlanul keresztezik egymást. Josephus, a város tudós papja, a rómaiaknak való meghódolásban látja a menekvés zálogát, az elűzött jeruzsálemi király húga – látván, hogy a jeruzsálemiek nem hajlandók a meghódolásra – előbb a római hadvezér, Títus megölését tervezi, majd el akarja

¹² BÍRÓ Ferenc, *Katona József*, Balassi, Bp. 2002, 67.

¹³ *Uo.*, 79.

csábítani, hogy rábírja a város megkímélésére. A zsidó vallási csoportok vezetői viszont, élükön a zelótákkal, a fegyveres ellenállást választják; a bukott helytartót, akin bosszút akarnak állni kegyetlenkedéséért, a római uralommal azonosítják – holott Titus is elborzadva ítéli el Florus egykori tetteit s maga is kímélni akarja a várost. A kölcsönös félelem, bizalmatlanság és intrika kiszámíthatatlan közegében végül senki sem tudja megakadályozni, hogy a hatalmát vesztett s mindenki által gyűlölt Florus felgyújtsa Jeruzsálemet. A darab érdekessége, hogy a zsidókra nézve fenyegető zűrzavar kialakulását Josephus azzal hozza összefüggésbe, hogy Isten elpártolt választott népétől, s a rómaiakat támogatja; a nem lineáris kauzalitás zavarba ejtő működése ezúttal is a transzcendens közeg által nyer magyarázatot.

A *Bánk bán* kiinduló helyzete azért instabil, mert a királyné a magyarok rovására juttatja előnyökhöz saját körének embereit, s ezzel országos elégedetlenséget szít. A Petur bán vezette békétleneket – a kiszámíthatatlan következményekre is figyelmeztetve – Bánk igyekszik a törvényesség irányába terelni, nem is eredménytelenül. Ám közben nemcsak az ország állapotával kell szembesülnie, hanem azzal is, hogy a királyné öccse, nővére magatartásán felbátorodva, az ő becsületét is meggyalázza. (Jegyezzük meg: Gertrudis kétértelmű viselkedése miatt még az sem bizonyos, tekinthető-e öccse felbujtójának.) Az elszenvedett gyalázat képessé tehetné Bánkot arra, hogy feladja a törvényességhez mindenáron ragaszkodó álláspontját s tetteleg forduljon a királyné ellen; ebben az esetben egyenes ok-okozati összefüggésről beszélhetnénk. A személyes sérelem azonban nem vezet bosszúhoz; Bánk álláspontját az a felismerés változtatja meg, hogy a helyzet megoldhatatlan. Ha túri a királyné ügyködését, elkerülhetetlenné válik a „polgári háború” – királyi személlyel szemben viszont nem áll rendelkezésére törvényes eszköz. A tett elkövetését azonban még csak nem is ez a felismerés idézi elő közvetlenül, hanem egy váratlan helyzet; maga a királyné emel tört Bánkra – így halálát az a fegyver okozza, amellyel ő akarta megölni ellenfelét (akárcsak Laertesét a *Hamlet*-ben). A gyilkosság aztán előre nem látható következményeket szabadít el; a királyné hívei megölik Peturt családostul, mert a látszat alapján őt vádolják a királyné megölésével; az erőszakhullám Bánk rokonait, sőt nejét, a királyné öccse által meggyalázott Melindát is elpusztítja, s várható, hogy a háborgó magyarok visztonterőszakkal válaszolnak. Ha Bánk azért ölte meg a királynét, hogy – mint a királynak mondja – megmentse az országot a polgárháborútól, az ország éppen tettének következtében sodródik a polgárháború szélére. A katasztrofális kifejeletet a király akadályozza meg, aki nem torolja meg Bánk bán tettét; ahelyett, hogy a büntetés által a kaotikus dinamika hatástényezőinek számát növelné, a kegyelmet választja, és ezzel megállítja a bosszú elszabadult spirálját. A királynak erre az ad lehetőséget, hogy a kaotikus fejlemények értelmét ő is a transzcendenciához köti; Melinda halála által, úgymond, Isten maga büntette meg Bánkot, s ezzel kivette kezéből a büntetés lehetőségét.

Katona egyik, a huszita háború véres zűrzavarát bemutató drámájának befejezéséhez az alábbi „Toldalékokká”-t fűzte: „Így lett vége egy olyan vérontásnak, melynek forrását tán egy pár embernek életével bedughatta volna a konstanciai

concilium. Hány zenebonának volt már ilyen eset a kezdője? Hány égésnek egy szikra?”¹⁴ Vagyis Katona szerint emberi akarattal megfékezhető a kölcsönhatások kiszámíthatatlan és pusztító eszkalációja. Ne feledjük, Kreón vagy Claudius számára is adva volt a kaotikus folyamat elkerülésének lehetősége (Haimón kérése apjához az *Antigoné*ban, Claudius rossz lelkiismeretéről tanúskodó monológja a *Hamlet*ben), ők azonban nem változtatnak „paramétereiken”, s a következmények elszabadultak. Ugyanez vonatkozik a *Bánk bán* Gertrudisára is, akinek Mikhál bán ezt mondja – felismervén a helyzet csekély hatásokra való érzékenységét: „Csak egy szavadba fog kerülni, és az irtóztatóan megindult sors golyóbisa más jobb nyomon fog hengeredni el”.¹⁵ Gertudis következetes marad (Bánk tettének bonyolult háttéréből is annyit lát csupán, hogy a nagyúr Melindáért állt bosszút rajta), s így a zűrzavar kiteljesedését nem ő, hanem a kegyelmező király akadályozza meg.

A rajongók

Kemény Zsigmond regénye 1638-ban, a harmincéves háború utolsó szakaszában játszódik Erdélyben. A kiinduló helyzet instabilitása abból adódik, hogy a nagy vallásháború befolyást gyakorol Erdély összetett felekezeti viszonyaira, s az Osztrák és a Török Birodalom között elfoglalt geopolitikai elhelyezkedés bizonytalan egyensúlyi helyzetet jelent. I. Rákóczi György fejedelemnek nagy politikai ügyességre van szüksége, hogy folyamatosan biztosítsa a „súlyegyen”-t országában. A regény az egyensúlyi helyzet egy átmeneti megbillenésének történetét mondja el. A regényben fellépő okok és következmények rendszere azért ölt nemlineáris jelleget, mert a szereplők nem ismerhetik pontosan egymás indítékait, így reakcióik kölcsönösen eltérítik egymás cselekedeteinek következményeit végrehajtott eredeti szándékától. Ez a diszkrepancia egyrészt kognitív, másrészt civilizációs eredetű. Az előbbi azt jelenti, hogy – mint Szajbély Mihály rendszerelméleti elemzése megmutatta – a szereplők nem képesek környezetük komplexitását áttekinteni, s a komplexitás redukciójában „saját elvárásaik irányítják” őket.¹⁶ (Nota bene, ez a komplexitás a regényben nem olyan fokú, hogy az olvasó is elvesztené fölötte az áttekintést.) A civilizációs tényező lényege az affektuskontroll növekedésének – Norbert Elias által leírt – jelensége; a modernizálódó társadalmakban, amelyekben az emberek közti kölcsönös függőségek hálójá megsűrűsödik, az egyénnek le kell mondania érzéki készletéseinek közvetlen kiéléséről. Sőt, legjobban akkor jár, ha el is titkolja tetteinek érzéki indítékait, s tetteit erkölcsileg nem kifogásolható fedőszövegekkel legitimálja; ezzel viszont akarva-akaratlanul félrevezeti embertársait. Norbert Elias maga is úgy látta, hogy „az egyes emberi tervek

¹⁴ KATONA József *Összes Művei*, s. a. r. SOLT Andor, Szépirodalmi, Bp. 1959., I. kötet, .

¹⁵ Uo.,

¹⁶ SZAJBÉLY Mihály, *Kemény és Jókai*, in: *A sors kísértései. Tanulmányok Kemény Zsigmond munkásságáról születésének 200. évfordulójára*, szerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály, Ráció, Bp. 2014, 352.

és cselekedetek [...] összeszövődése olyan változásokat és alakzatokat idézhet elő, amelyeket egyetlen ember sem tervezett és hozott létre”, s hogy „az összeszövődésnek ez a rendje szabja meg a történelmi változás menetét”.¹⁷

Kemény regényének középpontjában két parvenü, Kassai István és Pécsi Simon áll. Kassai, a fejedelem cím nélküli kancellárja riválisa, Pécsi Simon vesztére tör, aki – amellet, hogy dúsgazdag – a betiltott szombatos szekta tagja. Kassai tervét nehezíti, hogy unokaöccse és egyetlen örököse, Elemér, illetve Pécsi leánya, Deborah, szeretik egymást.

Ezúttal nincs lehetőség a regényben összeszövődő szándékok és tettek sokszori, előre nem látható irányváltásának számbavételére,¹⁸ ezért csak két fő mozzanatot idézek fel. A kiszámíthatatlan következmények egyik fontos kiindulópontja Deborah viselkedése, aki Elemér helyett az arisztokrata származású Gyulai Ferenchez kezd vonzódni, ám Elemérral való szakítását úgy állítja be, hogy erkölcsileg elfogadhatatlan lenne, ha apja legádázabb ellenfelének fogadott fiához menne feleségül. A másik kiindulópont Kassai István taktikázása, aki a szombatosok ellen törvényesen alkalmazott erőszak leple alatt akarja megsemmisíteni gyűlölt riválisát. Tervében eszközként kívánja felhasználni Elemért, ezért kinevezi a szombatosok központjába várkapitánynak. Számítása azonban több okból is megghiúsul. Az egyik, hogy félreismeri unokaöccse szándékait. Elemér viselkedését tudniillik Deborah fedőszövege határozza meg; elmegy a szombatosok gyűlésére, hogy figyelmeztesse a lány apját a rá leselkedő veszélyre, s ezzel bebizonyítsa: nem áll nagybátyja hatása alatt, s nem kíván eszközévé válni. A gyűlésre összesereglett szombatosok azonban (akiket a kancellár által kémkedésre kényszerített papjuk felhuccsal) megölik Elemért, mert azt hiszik, hogy nagybátyja akaratának végrehajtójaként érkezett.

Bár Kassait mélyen megrázza Elemér halála, eleinte elégedetten követi az általa kiprovokált per fejleményeit; „A régi gyűlölet a legtörvényesebb formában nyert kielégítést”,¹⁹ „[a] pör folyama meglehetősen beburkolta mindazt, amit ő bosszúból tőn”.²⁰ Számítása azonban e téren sem igazolódik: a fejedelem – döntésével némileg a *Bánk bán* II. Endrjét idézve – mérsékli a büntetést s megkíméli Pécsi életét, nehogy olajat öntsön a tűzre.

Ha a korábbiakban többször annak voltunk tanúi, hogy a szereplők a transzcendens szférában találták meg a nemlineáris kauzalitás érvényesülésének magyarázatát és értelmét, *A rajongók* szereplői oly meggyőződéssel hirdetik, hogy az általuk megsértett sors áldozatai, hogy ezt még a regény értelmezői is sokáig elhitték

¹⁷ Norbert ELIAS, *Egy civilizációelmélet vázlatja*, in: UÓ., *A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások*, ford. BERÉNYI Gábor, Gondolat, Bp. 1987, 678.

¹⁸ Részletesebb elemzésüket lásd S. VARGA Pál, *Civilizáció, történet, történelem. A titkolt motívációk szerepe Kemény Zsigmond két regényében (A rajongók, Özvegy és leánya)*, *Studia Litteraria*, 2014/3–4., 175–188.

¹⁹ KEMÉNY Zsigmond, *A rajongók*, in: UÓ., *A rajongók – Zord idő*, Szépirodalmi, Bp. 1980, 472.

²⁰ Uo., 481.

nekik. Holott a transzcendens elem – amely ezúttal a sors alakját ölti – most sem a cselekmény alkotórésze, hanem a történések kaotikus jellegét átlátni nem tudó szereplők – erkölcsi nyereséggel járó – konstrukciója.²¹

Megállapíthatjuk tehát, hogy a regényben jól kitapintható a káoszelmélet kapcsán gyakran emlegetett „pillangó-effektus” érvényesülése: a két eltítkolt magánéleti hatás – Deborah hűtlensége és Kassai István bosszúvágya – a kaotikus dinamika folytán olyan következményekkel jár, amelyek nemcsak Erdély történelmére, de közvetve a harmincéves háború kimenetelére is hatással vannak.

Összegzőként álljon itt Arisztotelész ismert tézise a tragikus hatást illetően. Mivel a tragédiák, úgymond, félelmet és részvétet keltő cselekvések utánzásai, ezt a hatást „egészen különleges mértékben érik el, ha [a cselekvések] várakozás ellenére, de egymásból következőleg történnek – mert így nagyobb mértékben lesznek csodálatosak, mintha maguktól vagy véletlenül következnének be.”²²

²¹ Szajbély Mihály a szereplők számára áttekinthetetlen komplexitásban látja annak okát, hogy bukásukban a sorsnak juttatnak kulcsszerepet, SZAJBÉLY, *Kemény és Jókai* (i. m.), 356.

²² ARISZTOTELÉSZ, *Poétika és más költészettani írások* [teljes gondozott szöveg], ford. RITÓÓK Zsigmond, szerk. és a jegyzeteket összeáll. BOLONYAI Gábor, PannonKlett, Bp. 1997, 49.

GÁSPÁR LÁSZLÓ ERVIN

E. T. A. Hoffmann-értelmezések a jelenkori német irodalomtudományban

Életmű-kísérlet egy „csodás” elhatározás jegyében

Carin Kreuzbergnek a berlini Spree partjára áthelyezett Hoffmann-szobra nem csupán az író vállán átkúszo kígyó és a térdeplő gyermekalakok irodalmi utalása miatt érdekes. A nézelődő pillantása az intermedialis utalások után, az emlékmű talapzatára esik, ahol az író nevének fonetikus egybeírását veheti észre. A világ-irodalmi népszerűségről árulkodó betűmozaik akár mellékes körülmény is lehetne más szerző esetében. A jogász, színházi rendező, dirigens, komponista, karikatúrarájzoló, festő Hoffmann azonban önmaga cserélte le Wilhelmként anyakönyvezett nevét Amadeusra. Mint köztudott, a Mozart iránti megbecsülés jeléül, mely tisztelet a maga korában persze nem volt egyedülálló, elég csupán a dán bölcselő esetére gondolnunk. A népnyelv veretes és persze legalább annyira ellentmondásos bölcsessége, miként az a Gottfried Keller novellája nyomán elhíresült „Kleider machen Leute” szállóigében summázódik, azt sugallja, hogy a felszín „mintázata” az életmű egészét meghatározó alak vonalait követi, vagyis a névváltoztatás külsősége egyfajta „kivetülés”, mely a belső történet jelentőségteljes visszfényének tekinthető. Ha erre az álláspontra helyezkedünk, egyben el kell ismernünk azt is, hogy az utókor emlékezetében élő név egy hosszas fejlődési folyamat végeredménye, melynek alapkövét alkotta a névváltoztatás gesztusa. Ezért találó tehát az emlékmű talapzatának megformálása: az életművet fémjelző névcseré elmaradásával aligha tartaná bárki érdemesnek az eredeti nevet arra, hogy a művésznek egy a Wilhelm keresztnevéből képzett rövidítésén, vagyis az „etwhoffman”-non kitörje a nyelvét – s persze nem csak a mássalhangzók torlódásának köszönhetően.

A Mozart zenéje iránti entuziasztikus rajongás látszólag külsődleges kifejeződése tehát több egy keresztnev puszta „cseréjénél”, sokkal inkább „kivetülés” a fent elmondottak értelmében, amit mi sem bizonyít jobban, hogy ugyanezen intellektuális attitűd nyilvánul meg az első irodalmi alkotásban is, mely aligha véletlenül, az epigonok korában sínylődő polihisztor identitászavarának a gondolatán alapul.

Az író aztán „etahoffmann”-ként nem csak írógenerációk egész sorára gyakorolt hatást, az esszé-klasszikusok Parnasszusa mellett, a gyermekszobák bensőséges világát is meghódította, bekerült a gyermekirodalom klasszikusai közé, műfajteremtő lett a zenerecenziók tekintetében, szerepet játszott a bűnügyi regény fejlődésében, s egyes irodalomtörténeti fejtegetések a gótikus rémregényekkel is párhuzamba állítják darabjait. Ugyanakkor talán ennek is köszönhető, hogy az

„etahoffmann”-ként közismertté lett író megítélése mindinkább két szélsőséges álláspont nyomvonalán indult el, mely egyrészt iskolás olvasmányélményeink meseírójává szelídítette, másrészt pedig a biedermeier operett hercegségek és a késő-rokokó polgári miliőjének provinciális nyomorúságát feltáró társadalomkritikusi pózba merevítette személyét. Az így kialakult meseíró-társadalomkritikus dichotómiában az életmű poetológiai sajátosságai olykor értelmezhetetlenné váltak. Konkrétabban: a tükörképüket vesztett torzalakok, a valóságba átszüremelő álomjelenetek egész sora, a tükörben megelevenedő festett képek, az átjelkesített automaták és a láthatatlan kezek marionettjévé váló hús-vér alakok, a társadalmi környezet ilyen karikírozásában kerülhettek közös nevezőre.¹ A kanonizált „etahoffman” Szküllája és Kharübdiszé lett a felosztás, mellyel alakját „beskatulyázták” a groteszk fabulák ártalmatlan mesélői és a biedermeier operett-hercegségek társadalomkritikusi póza közé, feledtetve azt, hogy az élet és az írói intenciók egysége húzódik a poetológiai, műfajelméleti, metaforológiai, mélylélektani, recepció-esztétikai és intertextuális értelmezéseknek egyaránt alapot nyújtó opusok mögött.

1. Bécsi klasszika, berlini romantika

A Hoffmann-jelenség feltárásakor a nyomok az életében felbecsülhetetlenül nagy szerepet játszó zenerajongás felé vezetnek, amit még a meseműfaji elemek és a társadalmi vonatkozások inkomparabilitása mellett érvelők sem kérdőjeleznek meg. Nem véletlenül nevezhetjük opusoknak egyes darabjait, hiszen a *Fantáziadarabok*, az *Éjjeli mesék*, vagy a *Szerapion-testvérek* összefoglaló ciklusai minden túlzás nélkül társíthatóak a témák és szereplők polifon harmóniáját megszólaltató több-tételes zeneművekkel, s azt állítani sem túlzás, hogy írói tevékenysége zenei mintára, a zenében újjászülető romantika szelleméből született – a szó Thomas Mann-féle értelmében. Amadeus Hoffmann talán ennek köszönhetően sem „lépett” klasszikus értelemben a publikum elé, „debütálása” sokkal inkább finom átmenetet képezett a zenekritikusi és esszéírói tevékenység között. A társadalom által nem honorált polihisztori képesség kivetülésének, „mindenességének” lett egyik „mellékes” következménye az, hogy a zenetudomány ma a modern zenekritika

¹ Bár narratológiai-textológiai értelemben Hoffmann történetei több szálon kapcsolódnak a korabeli rémregényekhez, minden párhuzam ellenére látható, hogy a *gothic novel* kései „utódműfajaival” nincs közelebbi rokonságban. Robert Louis Stevenson (1850-1894) *Dr. Jekyll és Mr. Hyde különös esete* (*Strange case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*, 1886) mind szerkesztési módjában, mind témájában eltér Hoffmannétól annak ellenére, hogy a viktoriánus kor pamfletjeként születő mű látszólag a *doppelgänger*hez hasonló motívumra, a személyiség megkettőződésére épít. A *dual personality* és *Doppelgänger* irodalomtörténeti szempontból komparabilis, de nem egyenértékű fogalmak. Az alakmás-elmélet genealógiájának azonban érdekes adaléka, hogy Hoffmannhoz hasonlóan Stevenson is élete második felében „vált” íróvá, és hozzá hasonlóan szintén írt zenedarabokat.

megteremtőjeként tartja nyilván.² A megragadhatatlan átmenet ellenére ugyanakkor az irodalmi életmű szimfóniáját megszólaltató „auftakt” egy szinte napra pontosan megadható, de körülményei tekintetében annál ellentmondásosabb időszakban csendült fel, *Ritter Gluck* címen. Az irodalmi publicitás gondolata – krisztusi korba lépve – egy harmincharmadik születésnapja előtt hat nappal, 1809. január 19-én, barátjához, az *Allgemeinen Musikalischen Zeitung*ot szerkesztő F. Rochlitzhoz címzett levelében került megfogalmazásra, ahol még csak afféle „határozatlan ötletként” emlegeti egy az addigi recenzióktól eltérő kiterjedelmű írás esetleges megjelentetését, mely ekkor már alighanem készen állt. Ám, hogy a harminchárom esztendősen íróvá avanzsáló Hoffmann életében a levél keltezésének éve jelentőséggel bírt, a mű zavarba ejtő, a temporalitás fikciójával eljátszó alcíme is alátámasztja, ti. a *Visszaemlékezés az 1809-es esztendőből* alcímben a még csak eljövendő esztendőre történik „visszaemlékezés”.³ Az írói identitás ilyen kialakulásának kulisszatitkait a komponista és zenekritikusi előélet tapasztalatai szolgáltatták,⁴ ám nem zárja ki semmi azt sem, hogy az írói inkognitó, Amadeus sem előzmények nélkül jelent meg, mint ahogyan a zeneszerző sem tűnt el nyomtalanul.

A kvázi szakrális gesztus, az Amadeus néven történő „újrakeresztelkedés” nem meghasonlás, sokkal inkább a világok közötti átjárás kulcsa lett, melynek értelmében a doppelgänger nem tekinthető a személyiség afféle „fogyatékosának”, sokkal inkább az életet jellemző szerepek áthidalási módszereként értelmezhető. A helyzet pikantériáját az adja, hogy a Mozart zsenije által inspirált zenei keresztségre 1805-ban került sor, abban az időben, amikor a zenerecenziók tanúsága szerint Hoffmann zenei ízlése egyre ellenállhatatlanabban „romantikus” irányba gravitált, ennek megfelelően nem Mozart, hanem egy új génusz, Beethoven felé. Az írói életmű 1809-es auftakt-jának idején Hoffmann már „túl volt” az akkoriban méltatlanul mellőzött barokk újralfedezésén, Sacchini és Spontini polemikus felülbírálásán, és a Willibald Gluck és Mozart iránti entuziasztikus rajongáson egyértelműen eluralkodott Beethoven tiszta, instrumentális zenéjének

² Rüdiger Safranski: *Der große Debüt*. In: *E. T. A. Hoffmann. Das Leben eines skeptischen Phantasten*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl. 2001.

³ Ezt a bizonytalan pályakezdet ugyanakkor egy igen rövid, periodizálásra is alig alkalmas, az író 1822-ben bekövetkezett haláláig terjedő bő egy évtizedes és önmagában sem homogén irodalmi tevékenység követte, a komponálás és az írás között választani alig tudó „mindenes” ugyanis még e csekély időtartamba sűrűsödő irodalmi pálya zenitjén, *Az ördög bájitala* (*Die Elixiere des Teufels* - 1815) közreadása előtt komponálta utolsó operáját, az *Undinet* (1814), ám attól függetlenül, hogy a nagyobb lélegzetvételű színpadi műveknek hátat fordított ezzel, haláláig komponált több kamaradarabot is.

⁴ Hoffmann írói tevékenységének korszakolásán e működés irodalmi-poetológiai korszakolását értjük; egyébiránt ez, vagyis az írói alkotómunka felől történő periodizálás már valós, hivatali és írói működésének összemosódása miatt is célszerűnek látszik. Az alig több mint egy évtizedes irodalmi szakaszt a *Fantáziadarabok Callot modorában* (*Phantasiestücke in Callot's Manier*, 1813/15) címen kiadott novellái, a *Szerapion-fivérek* (*Serapionsbrüder*, 1819/21), valamint egy közbeeső, a berlini hivatali életbe történő visszatérés 1814-es időszaka alkotja, melyet *Az ördög bájitala* (*Die Elixiere des Teufels*, 1815/16) határozza meg.

csodálata, melyből mindenek előtt az 1808-ban napvilágot látott V. szimfónia jelentett számára életre szóló élményt.

Ennek alapján nem meglepő, hogy időről-időre a Hoffmann-kutatások homlokterébe került a zene kérdése. Fred Lönker az író világlátásának romantikus fordulatát rögzítő *Beethoven hangszeres zenéje* című korai értekezés kapcsán egyenesen Nietzsche, Kierkegaard, Baudelaire, vagyis a nagy „zenerajongók” sorába állítja Hoffmann.⁵ A dán filozófushoz hasonlóan Hoffmann esetében is Mozart válik az esztétikai világlátás elsődleges példaképévé, éppen ezért lesz jelentőségteljes az, hogy a zeneszerzői és írói lélekrész prenatális létéből történő kiszakadásra, az irodalmi elköteleződésre, az inkognitóban történő „konfirmálásra” Mozart szellemi bábáskodása révén került sor: az osztrák zeneszerző a bécsi klasszika preromantikus rebelliseként számos konvenciótól megszabadítva a hangzásvilágot, meghívólevéllel rendelkezett e tisztséghez. A voltaképpen nem is irodalmi, hanem zeneelméleti fordulat rendkívül fontos lesz Hoffmann irodalmi működése szempontjából, ugyanis az esztétikai tapasztalat számára első sorban zenei volt: a szavak mellett elköteleződő íróvá érést egy nem szóbeli művészet inspirálta!

Ha e körülmények együttevén túl sok hipotetikus elemet tartalmaznak az irodalmi romantikát betetőző Amadeus Hoffmann 1809-es színrelépését illetően, sokkal kézzelfoghatóbb bizonyítékokat találhatunk a zeneelméleti fejtegetésekben, ahol érdeklődése egyre inkább a klasszicista zenei konstrukcióktól a romantika irányába történő elmozdulás, az emberi hang, vagyis a *vox humana* és az instrumentális zene viszonya feletti töprengésekben lokalizálódott.⁶ Az operaműfaj feletti hosszas vívódás, a kortárs zenei talentumok, így Spontini vagy Sacchini kompozíciós elveinek kritikája saját esztétikai ítéleteinek polemikus felülbírlásában tetőztek, mely felülbírlás konzekvenciái a Lönker által is taglalt Beethoven-tanulmány zeneelméleti fejtegetéseiben kerültek levonásra. Hoffmann kezdetben, mint kortársainak java része (ide értve Hegelt is) a *vox humana* elsőbbsége és kiemelt szerepe mellett foglalt állást; a Beethoven instrumentális zenéjében megjelent „tisztá romantikus művészet” azonban végképp elsodorta a bécsi klasszika e konvencióját is: ennek hatása alatt a Beethoven hangszeres zenéjét méltató írásában Hoffmann már a „végtelen vágyat” kifejező „tisztá zené”-ről beszél! Amade-

⁵ Az *V. Szimfóniát* (*c-moll, op. 67.*, 1808) tisztelő Hoffmann mellett ott találjuk a *Don Giovanni*-ért rajongó Kierkegaardot, a *Ringet* felmagasztaló Nietzschét, és a *Tanbüsért* csodáló Baudelairet.

⁶ Az instrumentális és vokális zene viszonya Hoffmann századában kieleződött. Az instrumentális zene technikai forradalmon ment keresztül. Az újítások a vokális zene elkötelezett híveként nem csak hogy nem töltötték el lelkesedéssel Hoffmann, hanem már a recitálással, a beszéd és ének között átmenetet képező *Sprechgesang* jelenségével kapcsolatban is óvatosságra intett. A zenekarban alkalmazott triangulumot és más ütős hangszereket pejoratív felhanggal „török hangszerekként” emlegette a kor, de hasonlóan új jelenség volt az üstdob bevezetése is, és nem kevesebb visszatetszést váltott ki Hoffmannból a lágy hangzású natúrkürtöt felváltó ventilkürt szerepeltetése sem. A hangszeres és vokális zene kérdése azonban – a kortárs zeneművek hangszerelési problémáján túllépve – kiegészült a korabeli német színház hiányosságait feltáró észrevételekkel is.

us Hoffmann ezzel végérvényesen az instrumentális-romantikus muzsika elkötelezett hívévé vált.⁷ A kor filozofikus atmoszférája ellenére filozófiai elméletekkel még csak nem is kacérkodó Hoffmann lelkesedéséről, az új még csak kibontakozó korszak rá gyakorolt delejes vonzásáról árulkodik a koraromantika terminusainak sűrű alkalmazása. Ez egyike azon ritka eseteknek, amire jóformán csak a preliterális és korai irodalmi tevékenységében került sor: filozófiai fogalmakat használt, de e fogalmak a romantika hadrendjébe állítva már a literális fordulat első alkotásában léptek működésbe. Ennek megfelelően a *Ritter Gluckot* a logocentrikus fogalmi tradícióval ellenkező „kimondhatatlan” (*Unaussprechlich*) zenei élményének megtapasztalása hatotta át, szembesítve a romantikus szerzőt az „élmény” és a létérzés, s az egzisztenciális felhangok kommunikálásának nehézségeivel.⁸

Mint említettük, a Mozart előtti tisztelgésre furcsa módon éppen a Beethoven-inspirálta eltávolodás konstellációjában került sor. Ha egy mondat erejéig megkísérelhetők a két zeneszerző Hoffmannra gyakorolt hatásának feltérképezése, akkor úgy jellemezhetjük ezeket, hogy Mozart volt az, aki a szabályokat nagyvonalúan áthágva személyes, érzelmi impulzusokat gyakorolt a leendő íróra, míg Beethoven filozófiai jellegű következtetések levonására sarkalta. Ám bárhogyan is magyarázzuk, mindaz, ami a „klasszicista formaízléssel” való leszámoláshoz vezetett, nem literális, hanem zenei közegben ment végbe. Ily módon tekinthető az első alkotás az addigi esztétikai világlátásában elbizonytalanodó, zenei klasszicizmus és romantika határmezsgyéjén bolyongó művész önvalomásának, ez teszi a *Ritter Gluckot* a szó legbensőségesebb értelmében vett példaértékű művésznovellává. A tiszta zeneművészet eszménye pedig a valóság „allegóriaszerű” hieroglifákká történő átalakítása révén, az első írásmű ezoterikus Berlin-metaforájában kulminál.

Bár a másik, Berlinben is alkotó író, Heinrich von Kleist „irodalmi hovatarthatása”, romantikus és klasszicista jellege önmagában is vitatható, összevetésük sok tanulsággal szolgál. A poétikus eszmény és valóság feszültsége nem a Kleistnél lépten-nyomon tapasztalható dacos kiegyenlítésre sarkallja Hoffmann, sokkal

⁷ Hoffmann korai álláspontjához hasonlóan, Hegel is az emberi énekhang tökéletessége mellett foglal állást. Hegel a vonós és fúvós hangszerek működési elvének antropológiai adottságokban összegződő tulajdonságaira alapozza elképzelését. Vö. G. W. F. Hegel: *Esztétikai előadások I-III.* (Szemere Samu és Zoltai Dénes fordítása). Akadémiai Kiadó, Bp., 1980. (III.) 135.o. A tiszta zene gondolata már megtalálható Goethe 1795-96-os fejlődésregényében, a *Wilhelm Meister tanulóéveiben*.

⁸ Mindez összességében a költészet és zene viszonyát taglaló, a Gluck operaművészetét elemző és Berlin zenei életét ostromozó egyéb zenei írások konzekvenciái felé fordítja figyelmünket, hiszen Hoffmann az első mű szerzteágazó Berlin-metaforájában bontja ki ezeket és szublimálja poétikus látomássá. A későbbiek ismeretében ez azt jelenti, hogy a huszoneves Hoffmann zeneelméleti eszme-futtatásai csíraszerűen tartalmazták a majdani irodalmi tevékenység műfaj-specifikus és destruktív vonásait, úgymint a klasszicista forma arabeszkben való feloldásának lehetőségét, a pátosz és irónia manierista revidelését, az elbeszélői státusz omnipotens voltának megkérdőjelezését, a logocentrikus szövegkompozíció elbizonytalanítását és nem utolsósorban a doppelgänger-effektust.

inkább a *világok* áthatása jellemzi. Kleisttől eltérően nem robbanásszerű végre szánja hőseit sem, a feszültség nem villámcsapás-szerű történelmi és társadalmi szituációkban fókuszálódik, hanem mintegy szétterült a polgári létezés vagy még inkább *létezés* legelemibb pórusaiban. Míg Kleist monumentális tettek és drámai léptékek, az egyes emberen átívelő makrokozmosz méreteiben mozog, addig Hoffmann atomizmusa akadálytalanul siklik át a széles gesztusokból összeálló felszínen. Kleisthez képest filiszteri távolságtartással tekintett a kompromisszumokat nem ismerő heroikus jellem eszményítésére, sokkal inkább a monumentális élethelyzetektől eltérő, bizarr tragikomikumra összpontosított, arra a miliőre, amely karikatúráin is megjelenik, és ami a szolipszisztikus önmagába-zuhanás groteszk individuumának és karikázásra alkalmas élményeinek volt a melegágya (és itt óhatatlanul eszünkbe jutnak Kierkegaard sorai, amikor a tisztos polgár orrára szálló légy esetét taglalja). Míg a kleisti akciók mindenkor a tektonikus lemezek mozgásához hasonló társadalmi rengések mentén zajlanak, addig Hoffmann konfliktusai e robusztus drámaiságtól eltérően, a békésen egymás mellett sorakozó polgárházak szobáinak sarkában lárvaként szunnyadó erők álomszerű metamorfózisából bontakoztak ki. Ezzel pedig vissza is térünk a kezdeti problémához, a Hoffmann meséiről és a társadalomkritikusi pózba merevítő megközelítések kérdéséhez: világában a társadalmi mozgás meseszerű alakzatokba rendeződik, s éppen ezért bizalmatlan a didaktikus célzatú drámai események erejével szemben is.

2. Töréspontok és átmenetek

Az Amadeus inkognitójába burkolózó Hoffmann 1809-es overturjében, a *Ritter Gluck*ben, az egész írói munkásságának műfajspecifikus jellegét meghatározó ellentmondás fejeződik ki: a zene helyett az irodalom közegében próbál érvényt szerezni a „kimondhatatlan” élményének, mely ellentmondás a „realizmusba hajló meseíró” problémakörében fog visszaköszönni.

Az olyan alkotások, mint a *Diótörő és egérkirály* – a műfaji toposzba integrálják a tradicionális népmeseelemeket, ugyanakkor kétségtelenül afféle kordokumentum gyanánt karikázzák az operett-hercegségek biedermeier miliójét. Nem ennyire egyértelmű a kései alkotások megítélése, hiszen *Az unokabátyám sarokablaka* (*Des Vettlers Eckfenster*, 1822) Günter Oesterle-féle megközelítéséből is kitűnik, hogy a mű kézenfekvő összefüggésein, vagyis a sarki szobácska magányában ücsörgő rokkant elbeszélő kontemplatív élete, a berlini piac nyüzsgése és a beteg író környezetének közötti párhuzamon túl, nem csak az intertextuális összefüggések és a mű angol irodalmi vonatkozásai mérlegelhetőek, hanem az emberi kapcsolatok kudarcának faktuma sőt, e realiztikus tény esztétizálása között mérhető feszültség is. Oesterle egy a kései művekben szubtilis módon megjelenő sajátosságra figyelmeztet, amikor a józan, hétköznapi életeseményekben feltároló irracionális elemekre fordítja figyelmünket: a paralízisben szenvedő Hoffmann az ablaka alatt elterülő piacot a polgári élet látszólag realiztikus momentumaiban érzékelteti, s a kontempláció során a nyüzsgésbe mindinkább beleszövődnek a „vulgár-

erotikusnak” és a valószínűtlennek a metaforái is.⁹ Ahogyan azt már elégszer megállapították, a kései művek realizmusba hajlanak, ám felmerül egy másik lehetőség is, hogy a látszólag valóság-hű elemek irracionális struktúrájának – a ki-mondhatatlannak – a leírását láthatjuk tökélyre fejlődni ezekben.

Oesterle feloldja az ábrázolás dichotómikus jellegét amikor megállapítja, hogy Hoffmann a romantikus poetológia történetének kiemelkedő diagnosztikaként végrehajtja a szöveg kíméletlen „terhelési próbáját”,¹⁰ de meg is kerüli azt, amikor rámutat arra, hogy kései darabjának letisztultsága nem lehet egyértelműen biedermeier kordokumentum, a realizmusba hajló stílus lenyomata, sokkal inkább olyan experimentum, amelyben a szerző műfaji határsértést követ el.¹¹

Oesterlével egybehangzóan a társadalmi szatíra és a meseműfaji elemek koherenciája mellett érvel Hartmut Steinecke is, továbbá rámutat a toposz-dekonstrukció jelentőségére. A helyenként előforduló politikai célzások hatástörténetével számolva Steinecke nem csak a *Bolha mester* (*Meister Floh*, 1822), hanem a többi alkotás előtt is hasonló értelmezési perspektívát nyit.

Az életmű kettéhasításának nyomai ma, leginkább a Detlef Kremer által kialakított álláspontban lelhetőek fel. A bíráló röviden: Hoffmann saját társadalmának nyomait félresöpörte műveiben. A kijelentés Oesterle és Steinecke álláspontját figyelembe véve csak részben megalapozott, még akkor is, ha *Az ördög bájitala*, tehát a középső alkotói szakasz felől vesszük szemügyre a késeit, ugyanis a Steinecke által felvetett kérdést megfontolva, Kremer észrevételében akár saját gondolatmenetének diszciplináris határait is felfedezhetjük. Nem volt indokolatlan Steinecke hatástörténeti kérdésektől történő elhatárolódása, hiszen a toposzok önironikus felszámolásához és a doktriner felvilágosodás kritikájának vizsgálatához erre nem volt szükség. A kései alkotások realista elemeinek jelenléte kétségtelen, de önmagukban nem igazolják a korábbi művek hiányzó társadalomképeinek elképzelését; ennek megfelelően Oesterle és Steinecke sem a realista elemek jelentőségét igyekeznek csökkenteni, sokkal inkább egy hermeneutikailag kifogásolható eljárást igyekeznek hatástalanítani. Nem hatástörténet képezi megközelítésük alapját, sokkal inkább az, hogy Steineckének *A Bolha mester* humorisztikumát tag-

⁹ Mint rámutat Oesterle, Hoffmann mintegy lehetetlenre vállalkozik. A nyelv határain túl fekvőnek az érzékeltetése elvezeti ahhoz a határhoz, amit az íróval összefüggésben Achim Aurnhammer – Schellingnek *Az emberi szabadság lényegéről* című művében kifejtett vezérgondolatnak megfelelően – az egységes világ és a költői autonómia tarthatatlan voltának nevez. Vö. Sasse, Günter: Interpretációk - E.T.A. Hoffmann – Regények és elbeszélések – Olvasatok – Német irodalomtudomány 1. 177. (A továbbiakban: RE)

¹⁰ RE 179.

¹¹ A műfajelméleti specifikumok áthágásai inkább igazolják Hoffmann zsenijét, mint a feltételezett törést életében. Claudia Liebrand a szóban forgó „elvadulást” ellipszisek alkalmazásaként, farce-ba, groteszkbe történő elhajlásként azonosítja, és szintén ilyen mércét alkalmaz Uwe Japp, amikor a *Krespel tanácsos* kapcsán arabeszkyszerűséget említ, vagy Kremer is, aki *Az ördög bájitalánál* manierista elhajlásokat, Oesterle pedig *Az unokabátyám sarokablaka* esetében persziflázst állapít meg. Ezek az „anomáliák” kimutatható művészi fejlődés eredményeként, bizonyos értelemben az életmű koherenciáját adják.

láló interpretációja, illetve Oesterle dialógustanulmánya egyaránt a formateremtő és azt dekonstruáló erők mechanizmusának feltárásában konvergálnak – nem lehet véletlen, hogy a forma kérdéséhez közeledik Thorsten Valk lélektani Hoffmann-értelmezése is.

Hoffmann spirituális vonatkozások iránt fogékony szellemi alkatából eredően, és a didaktikus impulzusok elutasítása miatt a romantikus vátesz elnémul műveiben: helyette egy bensőségesen transzformált társadalomképpel szembesülünk. A társadalmi viszonyok enteriőrjének példaértékű intermediális és intertextuális metaforákban szintézisre jutó mesterműve lett a Novalistól is ismert bányairodalom hagyományát folytató *Faluni bányák* (*Die Bergwerke zu Falun*, 1818). A mű főszereplője, a tágas tereket meghódító tengerészből lett vájárrá. Elis Fröbom szolipszisztikus önmagába zuhanása, a svéd bányavidék mélyére történő szimbolikus alászállása nem csak a romantika J. G. Fichte nevével fémjelezhető Én-filozófiáját állítja ironikus megvilágításba, hanem egy történelmi horizontszűkülés baljós jeleit is prófétikus tömörséggel körvonalazza.

A nyelvhasználat artisztikus finomodása, a társadalmi körülmények feltérképezésével párhuzamosan jelenik meg, így „társadalomképe” nem ábrázolás vagy „tükrözés” a szó szoros értelmében, konkretizálása sokkal inkább „túlfókuszálás” alakul. A *túlfókuszálás* szimptomája jobb megvilágításba kerül, ha Büchner realizmusba hajló irodalmával vetjük össze: amikor Hoffmann megkísérli lefesteni társadalmi környezetének momentumait, a konkrét mozzanatok rejtjelezettségét és allegóriaszerűségét is e társadalmi környezet „polgárjogot nyert” részéhez sorolja, azt rögtön a lélektani elemet felnagyító optikán keresztül szemlélteti, melynek folyamán a reális tér metaforaszerűvé válik, az allegorikus elem pedig az eleven színekkel lefestett környezet előterébe tolul. Ennek a túlfókuszálásnak köszönhető, hogy Hoffmann esetében bármiféle „kordiagnózis” külsődleges héj formáját ölti. Egy héjét, amely átmeneti kor idején levethető és burka valami újat rejt maga alatt. Talán ennek a fajta túlfókuszálásnak köszönhető az is, hogy a nem-filozófáló Hoffmann akaratlanul is a történelmi-társadalmi folyamatok ésszerűségét prolongáló hegeli tézis antitetikus, sokkal inkább művészi mintsem filozófiai felülbíráásával élt. A látszólag jelentéktelen tény, hogy Kierkegaard könyvespolcán ott sorakoztak alkotásai, ily módon jelentőséget nyer. Hoffmann optikája első pillantásra valóban olyan világszemléletet sejtet, mely alapján a polgári társadalom haladását jó lelkiismerettel nehezünkre esik „ésszerűnek” nevezni úgy, ahogyan azt Hegel tette. Ennek ellenére, mint azt látni fogjuk, mégsem vonhatunk le elhamarkodottan efféle következtetést; noha világát lélektanilag magyarázni ténylegesen egyszerűbb, mint társadalmi viszonyai alapján. Ennek révén csak olyan szemantikai szerkezetben fejezhető ki, ami a világok folytonos egymásra-vonatkozásának metaforikus képletével írható le, ami a lineáris narratíva megbontását, felszámolását teszi szükségsszerűvé.

Mindemellett igaz, hogy az így megnyíló narratológiai lehetőségek mely felé Uwe Japp szerint a *Krespel tanácsos* szerzőjeként is tapogatózik az író, a kései művekben nem műfaji hovatarozásuk tekintetében jelentettek kihívást. Bár Japp után mondhatjuk, hogy bűnügyi történetekként, esettörténetként, művésznovel-

lakként, a gothic novel német megfelelőiként etc., valóban értelmezhetőek írásai, végeredményben az általános novellaelméleti toposzok jól-temperáltságából való kiszakadást látszottak igazolni. Ez részben már magyarázza azt is, hogy miért nem megnyugtató a társadalomábrázolást „konkretizálódásként” azonosítani, miért nem lehetett kielégítő magyarázat az eszmény és a valóság összebékítése. Jellemző tehát Hoffmann narratológiai lehetőségeire, hogy a veszélyt (Kleisttől eltérően) nem a környezet nagy távlatai tartogadják, hanem világlátásának mikroszkopikus, mélylélektani „zugai”, mely narratológiai perspektívának az ars poeticáját összegző „szerapioni életbölcselet” felelt meg, ahol egy logocentrikus világértéssel és lineáris narratív struktúrával szembeni alternatíva került megközelítésre.

3. „Elvadulás” és megbékélés

Claudia Liebrand az ún. „irodalmi vandalizmus” hatásának kitett írók sorába állítja a *Murr kandúrt*.¹² Itt most beható elemzésének méltatását mellőzve csupán azt a szempontunkból lényeges mozzanatot emelnénk ki, melyben Liebrand a mára klasszikussá szépült Hoffmann-szüzsé mögött megbúvó „irodalmi vandalizmus” hatásaira és távlataira figyelmeztet. Megállapítása szerint a destruktív metanarráció biztosít kulcsot a mindenkori olvasó számára ahhoz, hogy kiemelje Hoffmann a klasszikusok panteonjából s egyúttal lehetőséget teremtsen a modern – így posztmodern – értelmezések számára is. A destruktív szisztéma médiuma Liebrand szerint ez esetben a pretextusokkal operáló és visszaélő Murr kandúr, aki intertextuális zsonglórmutatványai során egyfelől a romantikus géniusz autark szerepét szabotálja, másfelől kikezdi, ill. semmibe veszi a szövegtörzshomogenitását is.

C. Liebrand megközelítésével nem csak rokonságot mutat, hanem bizonyos értelemben felül is múlja azt Barbara Neymeyr a *Szilveszteréji kalandok* tárgyalása esetében, ugyanis a toposzoktól való eltávolodást az „irodalmi vandalizmus” folyamatát, avagy „elvadulás” jelenségét már átcsapás-szerű, dinamikus retorikai alakzatként kezeli, aminek okfejtése szerint, nem utolsó sorban a polifon szövegszerkesztésben megnyilvánuló romantikus alkotói szuverenitás biztosított zöld utat. A toposzokat belülről szerteszabdáló Murr kapcsán rámutat annak jelentőségére, hogy a gazdájával párhuzamos macska-önéletrész szervezen illeszkedik a metanarratíva kereteibe és, hogy „a tulajdonképpeni beszéd nem tulajdonképpeni beszéd, hanem átcsapás”, nyelvi alakzatainak egymáshoz hangolása ad lendületet a szerző destruktív eljárásának.¹³ Persze már korábbi elbeszélése, Hoffmann nevét a népszerű „meseklasszisok” közé emelő és a pályáivének zenitjén napvilágot látó

¹² Lebens-Ansichten des Katers Murr nebst fragmentarischer Biographie des Kapellmeisters Johannes Kreisler in zufälligen Makulaturblättern, 1820/21

¹³ (RE 153.) A Murr kandúr életrajzában újfent tetten érhető a Kleistével ellentétes megfontolás: eszmény és realitás egymásból való megértésének utópiája motiválja Murrt. Az utópia annál ironikusabb, minél egyértelműbb Hoffmann ábrázolásmódja: Dürer Biblia-tárgyú metszeteihez hasonlóan, Hoffmann sem fantasztikus hátteret vagy egy történelmi színteret, hanem saját világát választotta „meséinek” játékteréül.

Diótörő és egérkirály is (*Die Nußknacker und Mausekönig*, 1816) kimutathatóan hatása alatt állt a szövegtestben megnyilvánuló toposz-dekonstrukciók szimultán rendszerének, sőt mi több, a vandalizmus-jelenség esetében „átcsapásként” értelmezett metatextuális szerkesztés diktátumának is engedelmeskedett.

Az „átcsapásszerű” dinamikus retorikai eseményt Carl Pietzker vizsgálja a legátfogóbban. Állítása szerint a szereplők vágyainak projekciós felületet nyújtó meseműfaji variációk összefüggésben állnak az egydimenziós személyiség pszichologizált individuális karakterre mélyülésével, és azzal a szemantikai jelenséggel, hogy a szerző és olvasó egyaránt az empirikus és meseszerű komponensek egymást ironizáló narratívájába bonyolódik. Hoffmann karakterei egy „másik világra” vonatkozás orgánumaivá lényegülnek; természetesen csak némi megszorítással, hiszen romantikus természetfilozófiával átítatott világában átértékelődik és revidálódik a hagyományos értelemben vett ellen-világ fogalma.

Pietzker a Hoffmann-jelenség egyik legnagyobb kihívásával szembesül: olyan univerzálhipotézis felállítására tesz kísérletet, mely egyszerre próbál összefüggést találni a Hoffmann „hősei” által képviselt tudatszerveződés (tudatdestrukció) valamint a „meséirő” személyes élete és az írói metodika között. A „valóság-síkok transzfer”-je kapcsán hívja fel figyelmünket arra, hogy noha mesékről beszélünk, Hoffmann történetei olyan komplex nyelvi formát öltenek, melyek nem pusztán „tükröznek” keletkezésük empirikus feltételeit, a kor polgári miliójét, netalán annak valamiféle ellentételezését, hanem saját társadalmi szatíra-voltukra is képesek reflektálni. E jelenség interpretátorai (így D. Kremer álláspontja) felé burkoltan azt a hermeneutikai tényállást közvetítheti Pietzker, hogy az értelmezési síkok feltárása határozza meg azt is, hogy kordokumentumot, eme kor szatíráját, vagy a szatíra ön-reflektív mozzanatát is érzékeljük a történetekben.

Bár a meseszerű, irracionális momentumok a hétköznapiakkal fonódnak össze, melynek révén, mint utaltunk rá, Hoffmann világa (társadalma) elveszíti mind a valóságos, mind a racionális aspektusát, figyelemre méltó, hogy e közegekben fellelhetők egy dinamikus tudat- és valóságsszerveződés körvonalai.

A tudat-állapotok és értelmezési rétegek egymást átható kontinuumának elemzése során Pietzker hajlik afelé, hogy az átcsapás dialektikájának feltárása mellett argumentáljon a formakonstrukció szerkezeti adottsága és a szöveg-textúra hajlékonysága mellett is, mindeközben a tapasztalt síkok reális vagy ideális voltának relativizmus-csapdáját a lélektani megközelítések felfüggesztésével és a doppelgänger mozgatórugóinak nyelvi leleplezésével igyekszik hatástalanítani. A dialektikus elgondolásnak megfelelően a többértelműség metaforikus komponenseit éppen a művek racionális-logikai egyértelműsége hívja életre, vagyis az „igazság”, a dramaturgiai megkomponált feloldás a belső meséből, a metanarratíva lehetőségéből kristályosodik ki.¹⁴

¹⁴ A „belső mese” metanarratív szerkesztési eljárása a *Diótörőben* szemléltethető legjobban. Az álom-valóság dichotómiája a textualitás szintjén mint narratíva és a metanarratíva közötti határ fogalmazódik meg, ez pedig szükségszerűen leredukálódik a szerző autarkiajában kérdésére. Azokban az utódműfajokban, ahol az álom-valóság mint a tükörvilág relativista ábrázolása kerül az előtérbe, jelesül a gothic novell kései változataiban és a

Az átjárás, a „másik világra vonatkozás” a Henriette Herwig által a *Scuderi kisasszony* kapcsán (*Das Fräulein von Scuderi*, 1820) „síkok közötti transzfernek” nevezett eljárása, vagyis a „világok”, „színterek” egymásba való átcsapásának narratív leképeződése párhuzamban áll a szereplők identitásszerveződésével. A karakterformálódás mindenkor annak a függvénye, hogy az átjárás lehetőségétől függően melyik síkban „helyezkedik el” az adott szereplő (tudata). A személyiségek tudatcentrumokként, a világok mozgásfolyamában¹⁵ identitásuk keresése közben, olykor végzetesen elvétik az útvonalat. Voltaképpen nem valóságuk, hanem – szemben a társadalom eltüntetésének Kremer-által feltett víziójával – a látásmódjuk evidenciarendszere kérdőjeleződik meg. Kremer megközelítése így rávilágít arra, hogy Hoffmann implicit kérdései voltaképpen nem a valóság mivoltára, hanem a valóság inercia-rendszerének működésére irányulnak. Maga a „valóság” szó értelmezése problematikus esetében, egy a Földényi-féle Kleist-szótárhoz hasonló Hoffmann-szótár összeállításakor a valóság-fogalom meghatározása lehetetlen vállalkozás volna. Ahol ugyanis Kleist csupán elméleti kérdést tesz fel (Marionett-színház), ott kezdődik Hoffmann történeteinek játéktere. Ez a némiképpen elnagyolt összevetés rávilágít Hoffmann filozófiai „iskolázatlanságának” természetére – mely nem tévesztendő össze az elméleti kérdésektől való tartózkodással –, hogy tí. a racionális és álomszerű síkok közötti transzfer világában nem lehet helye filozófiának és valóságnak a szó klasszikus értelmében.

A „valóság”, amennyiben konvencionálisan kénytelenek vagyunk használni a szót, „szereplőket” feltételez. A „szerepkényszerek” és szerepek közötti átjárások világára Barbara Neymeyr csupán, mint a deperszonalizációt kitevő mozzanatra, vagyis a folyamat egyik felére tapint rá, s mellőzi a kitörés, vagyis a tudatmozgások Hoffmann által sugallt folyamatszerűségének leírását. Tegyük hozzá annyiban jogosan, hogy a *Szilveszteréji kalandok* minden mozzanata – mivel a Diótörő meséjére jellemző szintézis itt elmarad – a közelgő összeomlás felé konvergál. Nem megalapozatlanul tapogatózik Neymeyr inkább a *Verfall* problémája felé, hiszen ez éppen a személyiség időbeli inkonzisztenciájára vezethető vissza, egy olyan narratív mozgásra, amit a doppelgänger polifon szemantikai lehetőségei váltanak ki. Hoffmann történeteinek polgári közegében, a személyek tudata a folyamatos és permanens *zúbanás* és *összeomlás* veszélyének van kitéve. A narratív síkok és tudatmozgások világában érvényüket veszítik a tér-idő lineáris törvényszerűségei is, végső soron pedig az ennek megfelelő nyelvi alap is, mely platformon csak elvadulásként és visszatérésként értelmezhetőek a retorikai alakzatok.

* * *

thriller műfaj egyes darabjaiban, a metanarratíva vulgáris felfogása is megjelenik, mely egy a „valós” világgal semmilyen kapcsolatot nem tartó „ellen-világban” jelenik meg. Az ellenvilág lehetősége azonban, fenntartva a jogot a hermeneutikai többértelműség számára, a doppelgänger hagyományos szövegtől eltérő, polifon szintaktikai lehetőségeiből bontakozik ki.

¹⁵ Vö: RE 103.

Hoffmann élete a történeteiből visszaköszönő átcsapásokhoz hasonlított. Névválasztása, átkeresztelkedése, metaforikus életesemény. Nem véletlenül, mert Wilhelm keresztnevének elhagyásával, zenei keresztségében kötelezte el magát az irodalom mellett. Hoffmann Wilhelmként, vagyis eredeti nevén Mozart, Bach, Gluck műveit rajongott, Amadeusként viszont már az új eszmény, Beethoven zenéje lépett érdeklődésének homlokterébe. Ez a kölcsönös egymásra-vonatkozás és szükségszerű (esetében nem kényszeres) szerepvállalás az, amely akár mottója is lehetne ellentmondásos és mégis egységes életművének.

Hoffmann művész-polihisztor volt, s a *szerapioni életelvet* önmagán végrehajtott terhelési próbaként gyakorolta. Hogy életmű-kísérletére és műveire egyaránt jellemző látszólagos, tartalmi sokszínűség rendezett formát öltött, mi sem bizonyítja jobban mint az „újrakeresztelkedés” gesztusának tudatossága, ami miatt „csodás” névválasztásról kell beszélnünk, az irodalmi pályafutás elején keletkezett, *Az elbágyott ház* című (1812-es) elbeszélésben kifejtettek értelmében. E történet mesélője Theodor – Wilhelm avagy Amadeus alteregója, tehát végső soron Hoffmann maga – különbséget tesz egy történet „furcsa” (*wunderlich*) és „csodás” (*wunderbar*) volta között. A furcsa az ésszerű alapot nélkülöző, szubjektív elvárást, egy racionálisan alá nem támasztható fikciót jelöl, míg a *csodászerű* a csak látszólag természetellenes, az általunk nehezen megragadhatót (*unbegreiflich*), az emberi megismerő erőt kipróbáló jelenséget, következésképpen olyat, mely – a szerapioni elvet megelőlegező módon – csak szemléletmódunk hajlékonysága révén tárul fel. Valóság és illúzió metafizikai viszonyának átértelmezését sugallja Hoffmann szemlélete, s nem utolsó sorban azt, hogy „minden oldal”, minden valóságsík egyetlen világ, egyetlen (egész) természet része.

Bibliográfia

- Bartha Judit: A szerző árnyképe. Romantikus költőmítosz Kierkegaard és E. T. A. Hoffmann alkotásesztétikájában. L'Harmattan, Budapest, 2008.
- Hegel, G. W. F.: Esztétikai előadások III. Akadémiai Kiadó, Budapest., 1980.
- Hoffmann, E. T. A.: E. T. A. Hoffmann válogatott zenei írásai. Zeneműkiadó, Budapest, 1960.
- Hoffmann, E. T. A.: Leben und Werk in Briefen. Selbstzeugnissen und Zeitdokumenten. Verlag der Nation, Berlin, 1978.
- Orosz Magdolna: „Az utánzott idegen nyelvű kézírás” Mű és alkotás E. T. A. Hoffmann elbeszéléseiben. Gondolat, Budapest, 2006.
- Safranski, Rüdiger: E. T. A. Hoffmann. Eine Biographie. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1992.
- Sasse, Günter: Interpretációk - E.T.A. Hoffmann – Regények és elbeszélések – Olvasatok – Német irodalomtudomány 1. Schumann Könyvkiadó, Budapest, 2006.

Schiller és a klasszikus német filozófia¹

Tanulmányomban – a teljesség igénye nélkül – annak a kérdésnek néhány aspektusát vizsgálom, hogy Schiller és a (klasszikus) német filozófia között milyen hatástörténeti vonatkozásokat lehet kimutatni. Természetesen nem hagyhatjuk figyelmen kívül vizsgálódásaink során, hogy Schiller a szó klasszikus értelmében nem volt filozófus, még ha írt is figyelemre méltó művészet- és történelemfilozófiai munkákat. Sőt 1789-1793 között a jénai egyetemen tartott elsősorban történeti és esztétikai kurzusokat. Jellemző, ahogyan utólag kommentálta a meghívásának körülményeit: „Nem a történelem, hanem a filozófia professzorának hívtak meg (ez így igaz, de csak most tudtam meg), de a nevetségesség a dologban, hogy a történelem csak egy rész a filozófiából, és így ha az egyik vagyok, szükségképp a másik is kell legyek.”² A történelem mint a filozófia része kifejezés bizonyos értelemben már a klasszikus hegeli történelemfilozófiai szemléletet előlegezi meg.

Mielőtt a tanulmány konkrét tárgyára térnék rá, érdemes feleleveníteni Schillernek a filozófiához fűződő viszonyát. Közismert, hogy Schiller nagyobb lélegzetű filozófiai tanulmányai, elsősorban esztétikai írásai (pl. a *Levelek az ember esztétikai neveléséről*, *Kallias*) főként a Kant-olvasmányaihoz kötődnek, döntően a harmadik kritikájához. Schillert egyébként is általában a Kant, Fichte és Schelling nevéhez köthető transzcendentálfilozófiai vonalhoz sorolják³. Így viszont többnyire árnyékban marad az a filozófiai alap, amiből kinőtt Schiller filozofálása. Ezenkívül, amennyiben Schiller gondolatainak értelmezésében egyoldalúan csak Kant a mérce, akkor a drámaköltőt csupán egy másodosztályú kantiánus filozófusnak tekinthetjük. Holott valami másról van szó. Nála filozófia és költészet szoros „együttjátszását” láthatjuk, ahogy azt pl. egyik, Körnerhez írott levelében is megfogalmazta: „A filozófiai írásokból mindig csak azt fogadtam be, ami *költőileg átérzhető és feldolgozható* (kiemelés L. J.). Ezért ez a matéria, mint az ész és a fantázia leghálásabb anyaga, csakhamar kedvenc tárgyam lett.”⁴ Schiller, aki maga igazából nem „szakfilozófiát” művelt, szorosan kapcsolódott az ún. „populárfilozófiai” hagyó-

¹ A tanulmány a TÁMOP – 4.2.2. B–15/1/Konv–2015–0016.sz. „A Tudományos képzés műhelyeinek továbbfejlesztése az Eszterházy Károly Főiskolán” című pályázat támogatásával készült.

² Idézi Mesterházi Miklós. In Friedrich Schiller: *Művészet- és történelemfilozófiai írások* (a továbbiakban MTF). Ford. Papp Zoltán és Mesterházi Miklós. Atlantisz, Bp., 2005. 515-516.

³ Schiller filozófiai jellegű munkáiról, illetve szemléletének alakulásáról kiváló összefoglalás olvasható a Helmut Koopmann által szerkesztett *Schiller-Handbuch*. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 2011, 582-594. (Wolfgang Riedel).

⁴ Idézi Rüdiger Safranski: *Friedrich Schiller avagy a német idealizmus felfedezése*. Ford. Györffy Miklós. Európa, Bp., 2007. 79.

mányhoz, amely a wolffiánus metafizika és Kant kritikai filozófiája közötti időszak (kb. 1750-1780/90) elterjedt irányzata volt. A populárfilozófia kifejezést eredetileg nem leértékelő értelemben használták, ez a Kant utáni generáció számára jelenik meg így. Kezdetben a szigorú akadémiai kereteken kívüli filozofálást értették alatta, s alapvetően felvilágosító attitűdje volt, tudniillik a filozófia szélesebb körű megismertetését, „népszerűsítését” szorgalmazta. Ezzel összefüggésben négy fő jellemzője volt. Az első, hogy bizonyos értelemben szembefordul a „szakfilozófiával”, a „professzorok filozófiája a professzorok számára” irányultsággal. Nem véletlen, hogy olyan előképekre hivatkoznak, mint Szókratész vagy Cicero, s az is fontos jelzés, hogy A. Ernesti, az irányzat egyik első képviselője a 'philosophia populari' mellett a 'philosophia vitae' kifejezést is használja. Egy másik vonása a populárfilozófiának az eklektikus módszer, pontosabban a szigorú módszertan alóli felszabadulás, valamint az egymásnak ellentmondó elméletek egymás mellett élése. A harmadik jellemző az empirizmus, amely a metafizikát mint filozófiai alaptudományt kezdi ki. Végül egyfajta antropológiai szemlélet hatja át a populárfilozófiát a racionális pszichológiával szemben. Mindez a rövid bemutatás témánk szempontjából azért érdekes, mert Schiller a tanulmányai során, mindenekelőtt a Karlschuleban ezzel a sajátos filozófiával találkozott. A rá legnagyobb hatást gyakorló Jakob Friedrich Abel⁵ ebben a szellemben oktatta a növendékeket, s önálló munkái is ezt tükrözték. Az orvosi tanulmányokat is folytató Schiller tehát nem véletlenül kerül közel a filozófia ilyen felfogásához, amit az is mutat, hogy a „Lebensphilosophie” kifejezés is előfordul nála.

A következőkben a Kant-Schiller, Schiller-Fichte és Schiller-Hegel hatástörténeti összefüggések néhány fontos vonatkozását járom körül.

Ismert tény, hogy Schiller esztétikai gondolkodására milyen fontos hatással volt a kanti filozófiával való megismerkedés, s elsősorban *Az ítélelő kritikájának* a tanulmányozása. A szép értelmezésével való elmélyültebb foglalkozás döntően ehhez az impulzushoz kapcsolódik. Tanulmányom következő részében egy ritkábban elemzett Schiller-szöveg főbb gondolatait elemzem. A *Kallias, avagy a szépségről* című munkáját 1793-ban fogalmazta meg, de csak 1847-ben, a Schiller-Körner levelezés publikálásakor jelent meg először. Ugyanis az először dialógusformában tervezett szöveget a végső formába öntés előtt Schiller drezdai barátjának, Körnernek küldte el próbaképpen. Végül is az írás végleges szövege nem készült el, ezért maradt befejezetlen.

Mindenesetre Schiller célja egyértelműen kiderül már az első levélből: a kanti szépség-analitika továbbgondolása és bizonyos értelemben korrigálása. Egyfelől az objektív ízléselv lehetetlenségét nem fogadja el Kanttól, másfelől pedig a szabad és járulékos (Schillernél intellektualizált) szépség értelmezését bírálja. Pontosabban azzal szemben vannak fenntartásai, hogy az utóbbi, tehát egy cél fogalma

⁵ Abel filozófiájáról lásd Weiss János: *A populárfilozófiától a kritizmus recepciójáig (Abel filozófiai pályaképeinek vázlatja)*. In uő.: *Kant után szabadon. Tanulmányok a konstellációkutatás köréből*. Áron, Bp., 2007. 19-32.

⁶ Lásd MTF 23-70.

alatt álló szépség sohasem tiszta szépség, „tehát hogy egy arabeszk és ami ahhoz hasonló, szépségként tekintve tisztább, mint a legmagasabb rendű emberi szépség.”⁷

Schiller abban a tekintetben is eltér Kanttól, hogy míg az utóbbinál az ízlésítélet és így a szép az elméleti és gyakorlati észről is különválnak, addig nála az a megközelítés dominál, hogy a szépség ugyan nem az elméleti észnél lelhető fel, de mégis az „ész családjában” keresendő. Mivel pedig az elméletin kívül csak gyakorlati ész létezik, ezért ennek a rokonságában lehet és kell megtalálni a szépség értelmezési kereteit. E kiindulópontból következtet Schiller a két terület szoros analógiájára: „a cselekedetnek a tiszta akarat formájával való összhangja az *erkölcsiség*, a jelenségnek a tiszta akarat formájával avagy a szabadsággal való analógiája pedig a *szépség*. A szépség tehát nem más, mint szabadság a jelenségben.”⁸ Ugyanakkor Schiller azt is hangsúlyozza, hogy a szépséget egyáltalán nem akarja levezetni az erkölcsiségből, hiszen a szépséget mint a jelenségek tulajdonságát a „tiszta természet” határozza meg. Inkább arról van szó, hogy létezik olyan közös elv, amely a szépség és az erkölcsiség esetében is meghatározó, mégpedig „a *puszta formából* (kiemelés L. J.) való létezés”. Emellett Schiller azzal a dilemmával is szembenéz, hogy a szép alkotás bizonyos értelemben szabályszerű lehet, de „*szabályoktól szabadként*” kell megjelennie. A jelenségek világában, így a természeti és művészeti objektumok esetében is azt tapasztaljuk, hogy egyik sem „ön maga által meghatározott”, ha *elgondolkodunk* róla. A megoldást – itt lényegében Kant nyomán – abban látja, ha az elméleti vizsgálódás elhagyásával az objektumokat pusztán úgy vesszük, „*ahogyan megjelennek*”. A szabály és a cél önmagában nem jelenhet meg, mivel nem szemlélet, hanem fogalom. Végül is ebből a következő alapelv adódik: „...egy objektum akkor ábrázolódik szabadként a szemléletben, ha formája nem készíti a reflektáló értelmet egy alap felkutatására.”⁹ Ehhez persze hozzátehetjük, hogy kérdéses, vajon az esztétikai tapasztalatban egyáltalán „tiszta formában” működik-e a szemlélet, leválasztva róla minden értelmi tevékenységet. Az persze magától értetődő, hogy egy műalkotás vagy egy cselekvés morális célszerűségének rejtve kell maradnia, hogy szépnek látszódjon, vagyis olyannak, ami magából a dolog természetéből fakad. Ezzel együtt Schiller eredeti módon vezeti be fejtegetéseiben a *morális szépség* fogalmát, amelyet tapasztalatilag is lehet igazolni. A dolog világos megértetése céljából egy tanmeszeszerű történetet iktat be az elméleti gondolatmenetek közé. Egy elképzelt kirabolt, megvert, meztelenre vetkőztetett emberről van szó, aki arra járó utazóktól kér segítséget. Öt különböző karakter ötféle módon próbál segíteni a szerencsétlen. Van, aki pénzt adna, de irtózik a sebesült ember látványától, van, aki megfizettetné a segítség miatt elveszítendő nyereségét, van, aki a tiszta morális törvény parancsának engedelmeskedve, betegsége ellenére a kabátját és a lovát is átengedné. A negyedik alkalommal két olyan férfi ajánlja fel támogatását, akik pedig a bajba jutott ember halálos ellenségei, igaz,

⁷ I. m. 24-25.

⁸ I. m. 31.

⁹ I. m. 36.

megbocsátani nem hajlandók neki. Egyedül az ötödik vándor segít kérés és gondolkodás nélkül, saját csomagjával sem törődve. Schiller éppen ebben a tétben látja a morális szép megnyilvánulását. Itt ugyanis az erkölcsiség és a szépség önkéntelenül kapcsolódik össze: „Egy morális cselekedet tehát csak akkor lehet szép cselekedet, ha önmagától adódó természeti hatásnak néz ki. Vagyis egy szabd cselekedet akkor szép cselekedet, ha önmagától adódó természeti hatásnak néz ki. Vagyis egy szabd cselekedet akkor szép cselekedet, ha az elme autonómiája és a jelenségbeli autonómia egybeesik.”¹⁰ Az igazán tökéletes jellem tehát nem csupán követi a morális törvényt, hanem ez a kötelesség belső természetévé vált. Egy másik írásában (*A kellemről és a méltóságról*)¹¹ külön is hangsúlyozza Schiller, hogy a morális szépség fogalmával a kanti morálfilozófia bizonyos ridegségét kívánja oldani. Hiszen a morálisan egyébként jó cselekedet, illetve jellem vonzerejét nyilvánvalóan csökkenti, ha a kényszeredett merevség, a normáknak való minden áron való megfelelés tűnik szembe.

A szép esztétikai dimenziójának a már említett jelenségbeli szabadság az alapja, de a szabadság megjelenítésének a technika a szükségszerű feltétele. A technika itt az a forma, amely valamilyen szabályra utal, de nem valami mesterkélt kimódolt, tehát nem külsődleges, hanem belülről kifelé ható. Végző soron a „szépség: természet a művészetben... *Természet a művészetben az, ami önmagának adja a szabályt –ami saját szabálya által van. (Szabadság a szabályban, szabály a szabadságban.)*”¹² Schiller ezekkel a termékeny ellentmondásokkal fejezi ki a szépség megjelenítésének, vagyis a művészetnek a sajátosan paradox mivoltát. Schiller igen találóan még arra is utal, hogy a szerves természeti világban is érzékelhetjük a szabadság szimbólumát pl. egy repülő madár alakjában, amely a forma által uralt anyagot, illetve a legyőzött nehézkedést fejezi ki. A művészi alkotófolyamat kapcsán nem véletlenül szoktunk „szárnyaló fantáziáról” beszélni.

A szépség centrális mozzanatát mindezekből következően Schiller „*forma belső szükségszerűsége*”-ben ragadja meg. Kant nyomán¹³ *beautonómiának* nevezi azt a jelenséget, hogy formának egyszerre kell „önmagát meghatározónak és önmaga által meghatározottnak” lennie. Természet és művészet egymást áthatásának kifejezésére összefoglalóan egy plasztikusan megfogalmazott dialektikus gondolat szolgál: „Mi tehát a természet a művészetben, az autonómia a technikában? Nem más, mint a belső lényeg tiszta összhangja a formával, *olyan szabály, amelyet a dolog egyszerre követ és ad önmagának.*”¹⁴ Talán nem tűnik túl merész következtetésnek, ha jelezzük, hogy ezek a schilleri okfejtések, illetve megfogalmazások távoli előképei a hegeli esztétikában kifejtett tartalom és forma egymást áthatása gondolatának.

A szép és a tökéletes összefüggését szintén eredeti módon gondolja át Schiller, ahogyan az utóbbit a technika fogalma alá tartozónak tekinti. Pontosabban „a

¹⁰ I. m. 41.

¹¹ Lásd MTF 71-127.

¹² I. m. 46.

¹³ Lásd Kant: *Az ítélőerő kritikája. Bevezetés. Első változat, VIII. Második változat, V. szakasz.* Erre Papp Zoltán hívja fel a figyelmet. Lásd MTF 484. (12. jegyzet).

¹⁴ I. m. 51.

dolog olyanak néz ki, mintha technikája önként fakadt volna belőle magából¹⁵. Ugyanakkor a tökéletességet is a szép *formája* idézi fel, ahogyan azt egy szintén a kanti szép fogalmán túlmutató megfogalmazása is mutatja: „A szép formája csak az igazság, a célszerűség, a tökéletesség szabad bemutatása.”¹⁶

Érdemes felhívni arra is a figyelmet, hogy a később keletkezett *Levelekben*¹⁷ felvázolt „esztétikai állam” egy sajátos megfogalmazásával már a *Kalliasban* is találkozhatunk a szépség és az ízlés kapcsán: „Az esztétikai világban minden természeti lény szabad polgár, akinek a legnemesebbekkel egyenlő jogai vannak, s még az egész kedvéért sem kényszeríthető, hanem mindenbe teljesen magától kell *beleegyeznie*.”¹⁸ Így válik a szép érzéki világ a morális világ szimbólumává is, mivel már eleve kizár minden zsarnoki kényszert, s ez a szép érzéki világ az emberek közötti érintkezés, a társas viszonyok szépségét is megalapozza. Az esztétikai párhuzam itt a kígyóvonal szépsége, amelynél nincsen hirtelen erőszakos váltás a vonalvezetésben, ezért hat olyan természetesen: „A természet nem szereti az ugrást. Ha ugrást látunk benne, az azt mutatja, hogy erőszak érte.”¹⁹

Erény és szépség összetartozását, a társas lét humanizálásának fontosságát pedig a rideg, pusztán morális jellem kritikájával hangsúlyozza: „Mindaz, amit szokásosan *keményiségnek* neveznek, a *szabadnak* az ellentéte. E keménység fosztja meg sokszor az értelmi nagyságot, sőt gyakran magát a morális nagyságot is esztétikai értékétől. A jó modor a legragyogóbb érdemnek sem bocsátja meg ezt a *brutalitást*, és szeretetre méltóvá maga az erény is csak a szépség által válik.”²⁰ Az erény szépségében Schillernél végső soron éppúgy a szabadság eszméje ragyog fel, mint a költői ábrázolásban: „Egyszóval, a költői ábrázolás szépsége nem más, mint a természet szabad öncselekvése a nyelv békeháiban.”²¹

A már említett, *A kellemről és a méltóságról* című témánkkal összefüggésben a *grácia* schilleri értelmezésének lényegi mozzanatait emelem ki. Az emberi szépség kitüntetett vonása végső soron Schillernél az, hogy a „szabadság kormányozza”. Az alkat szépsége természeti adottság, de a lélek adja a *játék*, illetve a mozgás szépségét. A kellem az utóbbiból fakad, tehát a szabadság által vezérelt alak szépsége. Itt vezeti be Schiller a *grácia* fogalmát, amelynél leginkább tetten érhető szépség és morál, jellem és mozgás összefonódása. Nyilvánvaló, hogy értelmezése messze távolodik az udvari etikettben szereplő, inkább mesterkéltségtől, az általa „teátrális vagy táncmesteri gráciának” nevezett jelenségtől. Sokkal inkább a winckelmanni meghatározással tart rokonságot, amely szerint a „grácia az, ami értelmesen tetszik. Széles terjedelmű fogalom, mert minden cselekvésre kiterjed.”²²

¹⁵ I. m. 54.

¹⁶ I. m. 55.

¹⁷ Lásd Schiller: *Levelek az ember esztétikai neveléséről*. In MTF 155-260.

¹⁸ I. m. 56.

¹⁹ I. m. 59.

²⁰ I. m. 61.

²¹ I. m. 69.

²² Winckelmann: *A műalkotásokban levő gráciáról*. Ford. Tímár Árpád. In: uő.: Művészeti írások. Magyar Helikon, Bp. 1978. 77.

Winckelmann azt is hangsúlyozza, hogy a grácia egyrészt „az ég ajándéka”, de „nevelés és elmélkedés útján fejlődik”. Schiller hasonlóképpen emeli ki, hogy a grácia az egyszerre természetes és akaratlagos mozdulatokban lép elénk, sohasem lehet művi: „A gráciának ezzel szemben mindenkor természetnek, azaz önkéntelennek kell lennie (vagy legalábbis látszania), s magának a szubjektumnak sohasem szabad olyannak mutatkoznia, mint aki *tud kelleméről*.”²³

Mivel a grácia bizonyos értelemben az érzéki és az intelligibilis világot kapcsolja össze, ezért fogalmaz úgy Schiller, hogy „a grácia *kegy*, amelyet az erkölcsi tanúsít az érzéki irányában”.²⁴ E meghatározás szemléltetésére jellemző módon az állam kormányzásával kapcsolatos példát hoz, ezzel is utalva arra, hogy nála kellem és a grácia az ember társias létének is fontos mozzanata, nem pusztán esztétikai értelemben fogja fel. Egy monarchikus állam kormányzása akkor liberális, vagyis kényszermentes, ha alapvetően az uralkodó akarata érvényesül, de minden egyes polgár úgy érzi, hogy „pusztán saját hajlandóságának engedelmeskedik”. A grácia és a szépség esetében hasonló paradox helyzetről van szó: „Ugyanúgy nem mondhatjuk, hogy a szellem *alkotja meg* a szépséget, mint ahogy az iménti esetben sem mondhatjuk az uralkodóról, hogy *ő hozza létre* a szabadságot; mert a szabadságot lehet ugyan *engedni* valakinek, de *adni* azonban nem.”²⁵ Végső soron tehát a grácia alapvető vonása egyfajta látszólagos spontaneitásból fakadó *könnyedség*, amelynek alapja, forrása az, hogy az ember „egységben van önmagával”, érzéki ösztönei harmóniában vannak intelligibilis szférájának törvényeivel. A „szép lélek” kifejezés, amelyet néhány évvel Schiller tanulmánya után egyébként Goethe *Wilhelm Meister*-ében („Egy szép lélek vallomásai”) oly csodálatos költőiséggel ábrázolt, szintén a két elv, erkölcsi érzület és érzékiség összhangját tételezi fel. Az antik görög *kalokagathia* (Schiller értelmezésében a testileg szép és egyúttal erkölcsileg tökéletes) fogalmára visszautalva jut el arra a következtetésre, hogy a grácia a szép lélek „jelenségbeli kifejeződése”. A grácia azért is játszik fontos szerepet Schiller „esztétikai államában”, mert oldja a kötelesség-eszme kanti rigorózusságát: „A kanti morálfilozófiában a *kötelesség* eszméje olyan keménységgel van előadva, hogy a gráciák mind visszariadnak tőle, egy gyöngé értelem pedig könnyen kísértésbe eshet, hogy sötét és szerzetesi aszkézis útján keresse a morális tökéletességet.”²⁶ Schiller lényegében azért bírálja a kanti morális törvényt – tegyük hozzá, elméletileg nem teljesen megalapozottan –, mivel az szerinte az embert inkább a félelem, és nem a bizalom által irányítja, az ember érzéki természetét pedig túlságosan elnyomott, nem pedig együttműködő félnek tekinti. Kant egyébként olvasta és nagyra értékelte Schiller tanulmányát, sőt reagál is Schiller megjegyzésére.²⁷

²³ Schiller i. m. 88.

²⁴ I. m. 97.

²⁵ I. m. 98.

²⁶ I. m. 103.

²⁷ Kant *A vallás a pusztá és határain belül* című művének második kiadásának egy lábjegyzetében reagál Schiller kritikájára: „– Szívesen megvallom, hogy a kötelességfogalomnak – éppen méltóságára való tekintettel – nem tudom társul adni a kellemet. E fogalom ugyanis

Amikor a kanti hatást vizsgáljuk Schillernél, persze nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, amire többek között *Paul de Man* hívja fel a figyelmet egyik rendkívül invenciózus, mondhatni provokatív tanulmányában: „Nem érthetjük meg Kantot úgy, hogy valamiféle pragmatikus, lélektani, empirikus tapasztalat körébe utaljuk. Ez a különbség egy filozófus és Schiller között, aki nem filozófus. A Schiller-szöveg befogadásához szükséges megértés típusa a mindennapi, józan ésszerű megértés. A filozófusokhoz szükséges megértéstípus is lehet ugyanez, mégis e köznapi megértés természeténél fogva más.”²⁸ De Man lényegében azt állítja írásában, hogy Schiller, amikor Kanthoz kapcsolódik, igyekszik „megszelídíteni” annak „felettből veszélyes” (főleg a filozófia és a művészet kapcsolata számára) tanát, s egyúttal utat nyit a művészet felértékelésének folyamatához, például a nevelés és az állam modelljeként való felfogásához. Az kétségtelen, hogy Schiller nem volt „céhbéli” filozófus, de talán éppen azért érdekesek és megfontolandók filozófiai indíttatású interpretációi, mivel számára alkotóművészete szempontjából is, tehát személyes érdekeltségéből fakadóan bírtak igazi jelentőséggel a művészetre vonatkozó elméleti fejtegetések. Úgy is lehetne fogalmazni, hogy arra a kérdésre kereste a válaszokat, hogy mi is történik akkor, amikor létrejön egy műalkotás, pontosabban milyen hatásmechanizmusokat indít be a művek befogadása. Ezt a horizontot azután – a felvilágosodás nevelési és nevelődési (lásd a *Bildung* fogalmát) eszményeihez lelkesült hűséggel – terjesztette ki olyan széles körre, amely magában foglalta az „esztétikai állam” vízióját is. Nála és a hozzá hasonló hangvételű Schopenhauernél és Nietzschénél a művészetnek nem ismeretelméleti, hanem egzisztenciális tétje van, ezért is érezhetjük helyenként „túlfeszítettnek” Schiller fejtegetéseit a művészetek esztétikumával kapcsolatban. Ami pedig a De Man által emlegetett „tropologikus” stílust illeti, amellett, hogy Schiller alapvetően mégis költői alkat, valószínűleg azért is ír így, mivel az előbb említett felvilágosító attitűdből következően döntő kérdés volt számára, hogy a művészet univerzálisnak tartott jelentőségét fel tudja-e mutatni a széles értelemben vett polgárok számára is. Megértés és megértetés kettősségéről van itt szó végső soron.

feltétlen kényszerítést tartalmaz, amellyel a kellem egyenes ellentmondásban van. A törvény fensége (akár a Sinai-hegyen) hódolatot parancsol (nem pedig félelmet, amely visszariaszt, és nem gyönyörűséget, amely bizalmaskodásra invitál), amely hasonlatos az alattvalónak parancsolója iránti tiszteletéhez. Ebben az esetben azonban a parancsoló – mivel bennünk vagyunk – saját rendeltetésünk magasztosságának érzetét kelti bennünk, amely minden szépségnél jobban elragad. – Ezzel szemben az erény, azaz a kötelesség pontos teljesítésének szilárdan megalapozott szándéka következményeiben *jóleső* is, inkább, mint bármi, amit a természet és művészet e világon nyújtani tud, s az emberiség e nagyszerű képe már megengedi a *gráciák* kíséretét is, akik, amíg pusztán kötelességről van szó, tisztes távolban maradnak.” Lásd Kant: *A vallás a pusztán ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Gondolat, Bp. 1980. 144. Az idézett helyre a Schiller-kötet fordítója, Papp Zoltán hívja fel a figyelmet. MTF 489.

²⁸ Paul de Man: *Kant és Schiller*. In uő.: *Esztétikai ideológia*. Ford. Katona Gábor. Janus/Osiris, Bp., 2000. 151.

2. Míg Schiller és Kant között pusztán a gondolatok szintjén beszélhetünk kapcsolatáról, addig Fichtéhez – ha nem is szoros –, de személyes viszony is fűzte Schillert. Például Schiller maga támogatta Fichte jénai kinevezését, aki azért is vállalta el ezt, mert tisztelte a költőt, és inspirálta az, hogy vele együtt taníthat Jénában. Humboldtnek egyenesen úgy emlegette Schillert, mint aki „nagyon sokat jelent a filozófia számára”, és filozófiai téren „éppenséggel új korszak várható tőle”.²⁹ Schiller pedig az általa szerkesztett Horen című folyóiratba közreműködésre kéri fel többek között Fichtét is. A közvetlen szellemi hatást pedig jól mutatja az, hogy amikor Fichte 1794-ben Jénába kerül, és megtartja székfoglalóját, akkor ő is, mint Schiller öt évvel korábbi előadásában, a tudomány ethoszát képviselő filozófikus elmét állítja szembe a „céhbeli” tudóssal. Az utóbbi csupán azzal foglalkozik, ami hön óhajtott előmenetele szempontjából hasznos, a tudományokat eszerint szelektálja, s éppen azokat a stúdiumokat kerüli, mint haszontalan időfecsérlést, amelyekben a szellem örömeit lelné. Tehát szánni való ember, „aki a legtökéletesebb szabadság birodalmában rabszolgalelekkel bolyong”³⁰. Nem képes megérteni a dolgok összefüggését, mivel kisszerű tevékenységét nem fűzi egybe a „világ nagy egészével”. A filozófikus elme ellenben a „tudományok szövetségét” igyekszik helyreállítani: „Ahol a kenyerét féltő tudós elválaszt, a filozófikus szellem ott egyesít.” Az utóbbinak tehát az igazság keresése a célja, s mindenkor a nagy egész lebeg a szeme előtt. Szemléletes, retorikailag is hatásosan felépített beszédében Schiller egyértelműen leszögezi, hogy mondandóját azoknak szánja, akik a filozófikus elme útját kívánják járni, mivel az első esetében a tudomány „önnön magasabb céljától” kellene eltávolodnia. Ezt a típusú patetikus hangnemet hallhatjuk azután Fichte előadásaiban, illetve könyveiben is, gondoljunk csak *Az ember rendeltetésére*.

Egy másik, filológiai konkrétsággal is tetten érhető mozzanat a schilleri *Levelekben* olvasható. A negyedik levélben ír arról, hogy minden ember „mint egyén magában hord egy tiszta ideális embert, létezésének nagy feladata pedig az, hogy minden változása közepette összhangban legyen annak változhatatlan egységével”.³¹ Itt hivatkozik Schiller Fichtére („Fichte barátom”), akinél ennek a tételnek egy világos és eredeti kifejtése olvasható. Később viszont Schiller már határozottan szembefordul Fichte filozófiájának bizonyos vonásaival. Ennek jele, hogy a *Horenben* Schiller nem közli Fichte egyik írását³², sőt meglehetősen csípős kritikával utasítja el. Az külön is sérelmezi, hogy az általa is művelt levélformában fejtette ki gondolatait. Fichte válaszában viszont azt rója fel, hogy Schiller túlságosan is esztétizálja a filozófiát. Tény, hogy Schiller komoly fenntartásokkal viszonyult az olyan írásokhoz, amelyek *csak* az értelemnek szólnak. A kettejük vitájában lényegében filozófia és művészet elvi különbségéről van szó, bármennyire is törekedett Schiller e kétféle szemléletmódot közelebb hozni egymáshoz, mondván a bölcse-

²⁹ Idézi Safranski, i. m. 383.

³⁰ MTF 385.

³¹ I. m. 162.

³² Ennek címe *Szellemről és betűről a filozófiájában*.

let akkor hatásos, ha képes „szép elméletként” megfogalmazni önmagát. Számára tehát nem csupán a tartalom igazsága a döntő, mint a tudós számára, hanem a művészi forma meggyőző ereje.

3. Tanulmányom befejező részében néhány fontos mozzanatra hívnám fel a figyelmet azzal kapcsolatban, hogy Schiller milyen hatással volt Hegelre. Ezzel összefüggésben először a költő és bölcselő történelemfelfogásának lényegi aspektusait mutatom be. A drámaköltő Schiller kapcsán mindenképp érdemes megjegyezni, hogy színház és történelem között szoros összefüggést látott, a nagy történelmi személyiségek ellentmondásos sorsának ábrázolásában a tények valóságán áttörve valahogyan a lehetségesre, a történelmi alternatívára kérdez rá. Ebből is látszik, hogy nála a történelem bizonyos értelemben a művészet felé orientálódva legitimálódik. Persze ezt a kijelentést meg is fordíthatjuk, hiszen esztétikai tanulmányaiban a művészet társadalmi helyét és karakterét is sajátos történelemszemlélete határozza meg. Ennek a történelemfelfogásnak a lényegi eleme az antik görög világ és a modern civilizáció ellentétének hangsúlyozása. Ugyan a jelenkor a kultúra egészét tekintve kétségtelen haladást mutathat fel az antikvitással szemben, különösen a tudományok fejlődése tekintetében, az individuum karakterében a görög jellem van fölényben, mivel itt a jellem totalitását láthatjuk. A görög természet „frigre lépett a művészet minden bájával és a bölcsesség minden méltóságával, ám – ellentétben a mi természetünkkel – anélkül, hogy áldozatukká vált volna... Így azt látjuk náluk, hogy a fantázia ifjúságát az ész férfiaságával egyesítik nagyszerű emberségben.”³³ A modern kor emberét viszont súlyos belső meghasonlottság gátolja a szabadság kiteljesítésében, végső soron az autonóm közösségek, az „esztétikai állam” megvalósításában. Schiller az „intuitív” és a „spekulatív” értelem elkülönülését fájlatja leginkább, aminek következtében ugyan az emberi értelem „túlrepülhetett” természeti korlátain, viszont az „elemző képesség túlsúlya azonban szükségképpen megfosztja a fantáziát erejétől és tüzétől, a tárgyak korlátozottabb szférája pedig csökkenti gazdagságát.”³⁴ Az emberiség jövőjének kulcsa azután ennek az antagonizmusnak a meghaladása, a kultúra teljességének és egészének a megvalósítása, hiszen „egyes szellemi erők megfeszítése eredményezhet ugyan rendkívüli embereket, boldog és teljes embereket azonban csak az erők egyetemessége szül.”³⁵

Az egyetemes történelmi nézőpont *A naiv és szentimentális költészetéről*³⁶ című tanulmányának is meghatározó vonása. Ebben az írásában a kétféle költő-, illetve költészettípus történelmi háttereként jelenik meg az előbb már jellemzett felfogás. Az antik görögöknél még egységben él kultúra és természet, ezért „naiv” a költészetük, a „szentimentális” költő pedig a modern ember megbomlott harmóniájának a kifejezője, s ezért a valóságos utánzása helyett a reflexió és az eszmény ábrázolása válik meghatározóvá.

³³ F. Schiller: *Levelek az ember esztétikai neveléséről*. MTF 168.

³⁴ I. m. 172.

³⁵ I. m. 174.

³⁶ Ford. Papp Zoltán. Lásd MTF 261-351.

Áttérve szorosabban vett témánkra, talán érdemes utalni arra, hogy történelemfilozófiai, illetve egyetemes történeti értekezései a jénai egyetemen tartott előadásainak az írott változatai. Az egyetemre a tekintélyes filozófia professzor – K. L. Reinhold – támogatásával hívták meg. Eredetileg Schiller úgy tudta, hogy a meghívás a történetírónak szólt, később derült ki számára, hogy igazából a filozófia professzorának. Ez akkor egyáltalán nem volt mellékes körülmény, hiszen sajátos történelemfelfogása nagyon is provokáló volt a történészek számára. Éppen ezért is tanulságos idézni egyik ekkoriban írt leveléből, amelyben mintegy maga számára is megfogalmazza, hogy milyen viszonyt lát filozófia és történelem között: „Nem a történelem, hanem a filozófia professzorának hívtak meg (ez így igaz, de csak most tudtam meg), de a nevetséges az a dologban, hogy *a történelem csak egy rész a filozófiából* (kiemelés L.J.), és így ha az egyik vagyok, szükségképp a másik is kell legyenek.”³⁷ Ebből az alapállásból közelít azután az egyetemes történelemhez a költő-filozófus a *Mi az egyetemes történelem, s mi végre is tanulmányozzuk?*³⁸ című nagyhatású egyetemi székfoglaló előadásában. A felütés, a hangvétel a felvilágosító humanista eszmények költőjét idézi, történelemszemléletében Kanthoz (lásd *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* című alapvető tanulmányát) és Herderhez (lásd *Eszmék az emberiség történetének filozófiájához* című nagyszabású munkáját) kapcsolódik elsősorban. Schiller előadásában abból indul ki, hogy élesen szembeállítja egymással a tudományt kenyérkeresetnek tekintő „céhbeli” tudóst és a filozofikus elmét. Az előbbi csupán azzal foglalkozik, ami hön óhajtott előmenetele szempontjából hasznos, a tudományokat eszerint szelektálja, s éppen azokat a stúdiumokat kerüli, mint haszontalan időfecsérlést, amelyekben a szellem örömet lelné. Tehát szánni való ember, „aki a legtökéletesebb szabadság birodalmában rabszolgalelekkel bolyong”.³⁹ Nem képes megérteni a dolgok összefüggését, mivel kisszerű tevékenységét nem fűzi egybe a „világ nagy egészével”. A filozofikus elme ellenben a „tudományok szövetségét” igyekszik helyreállítani: „Ahol a kenyérét féltő tudós elválaszt, a filozofikus szellem ott egyesít.” Az utóbbinak tehát az igazság keresése a célja, s mindenkor a nagy egész lebeg a szeme előtt. Szemléletes, retorikailag is hatásosan felépített beszédében Schiller egyértelműen leszögezi, hogy mondandóját azoknak szánja, akik a filozofikus elme útját kívánják járni, mivel az első esetében a tudomány „önnön magasabb céljától” kellene eltávolodnia.

E filozófiai nézőpontból vonultatja fel Schiller az egyetemes történelem különböző jeleneteit, illetve állomásait. A felvilágosult ész nézőpontjából, ugyanakkor egy vérbeli drámaköltő lelkes és szenvedélyes hangján szól az emberiség történelmének feltételezett értelméről, amely egy fejlődésfolyamat eredményeként bontakozik ki: „A fejlemények hosszú lánc húzódik hát a jelen pillanat és az emberi nem kezdetei közt. S e lánc szemei úgy kapcsolódnak egymáshoz, mint ok

³⁷ Részlet a von Langenfeld nővérekhez 1789. nov. 10-én írott leveléből. Idézi Papp Zoltán. I. m. 515-516.

³⁸ Ford. Mesterházi Miklós. I. m. 383-401.

³⁹ I. m. 385.

és okozat.”⁴⁰Schiller alapvetően a kanti történelemfelfogáshoz kapcsolódik, amikor a „szükség jótékony kényszeréről” beszél, amely az államok összefonódásához vezethet a józan önérdék követés révén: „A békét most az örökké vasba öltözött háború őrzi, az államokat pedig saját önszeretetük avatja a többi állam jólétének őrizőjévé. Az európai államok közössége egyetlen nagy családdá olvadni tetszik.”⁴¹ Kant már említett tanulmányának hetedik tétele szintén ezt a történelmi szituációt vázolja fel. Arra is érdemes felfigyelni, hogy Schiller egyáltalán nem idealizálja – Rousseau-val ellentétben – a természeti népek világát. „Bárdolatlan néptörzsek” világát említi, és megszegyenítő és megvetendő a kép, amely elénk tárul a földrajzi felfedezések nyomán a történelem feltételezett hajnaláról. Az egyetemes történelem vagy világtörténet horizontjába pedig az tartozik, ami „a világ mai alakjára s a ma élő nemzedék állapotára” vonatkozóan lényeges. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy Schiller a történelemhez nem egy szigorúan objektív tudomány, hanem az emberi létezés nézőpontjából közelít. Nem egyszerűen a múlt, hanem inkább a jelen megértése a tétje az egyetemes történelemnek: „Egy történelmi adatnak a mai világállapottal való kapcsolata tehát az, amit, az egyetemes történelemhez gyűjtve anyagot, szem előtt kell tartanunk.”⁴²A filozófiai értelemre éppen azért van szükség, hogy a világtörténet több lehessen a „töredékek aggregátumánál”, s a „töredékeket művi kötőelemekkel összefűzve az aggregátumot rendszerré, ésszerűen egészévé magasztosítja.”⁴³ A hangsúlyozottan patetikus hangnem szintén túllendíti a szöveget a történettudomány hűvös tárgyilagosságán éppúgy, mint a metafizikai megalapozottságú történelemfilozófián. Ennyiben a kanti történelemfilozófia szemléletmódjától is eltér. Schillernél a történelem teleologikus felfogásához, valamiféle ésszerű cél megvalósulásának láttatásához a „szellem képzelete”, vagyis a képzelőerő működése is szükséges. Végül soron az emberi értelem saját maga ruházza fel a történelmet derűs jelenetekkel, s tulajdonít az egésznek harmóniát, ő visz „ésszerű célzatot a dolgok menetébe”. A történelem nem vak szükségszerűségek színpada, ezért a történelmet értelmező embernek is megvan a maga szabadsága: „...amíg a világ változásainak sorából fontos láncszemek hiányoznak, amíg a sors oly sok fejleményről tartózkodik még az utolsó szót kimondani, mindaddig a szellem is *eldöntetlennek* nyilvánítja a kérdést, és az a vélekedés kerekedik fölül, amelyik *az értelem számára nagyobb kielégülést, a szívnek pedig több boldogságot tartogat* (kiemelés L.J.).”⁴⁴

Az egyetemi előadás lelkesült hangvételével, a felvilágosult értelemben vetett hitével szemben *A szellemlátó (Der Geisterseher)* című regény részeként megírt „filozófiai beszélgetés”, amely nem sokkal a székfoglaló előtt keletkezett, egészen másképp látatja a történelmet. Itt a vívódó, szkeptikus Schiller szólal meg, aki számára az emberiség történelme nem valamiféle egyenes vonalú láncolat, amelyben az egyes részek szabályosan egymáshoz kapcsolódnak, hanem egymástól

⁴⁰ I. m. 395.

⁴¹ I. m. 392.

⁴² I. m. 396.

⁴³ I. m. 397-398.

⁴⁴ I. m. 399.

elválo töredékek véletlenszerű halmaza. Az individuum is szétesik, tehát éppen nem valamiféle totális jellem. Mintha ebben a vízióban már a *Levelek* modernitás kritikája előlegeződne meg. A történelem tanulmányozója számára a történelem e megközelítésben nem feldolgozandó tanulságok tárháza, hanem ok-okozati összefüggések érzéketlen szükségszerűsége. Az ember a történelem színpadán ebben a drámában inkább csak elszenvadó szereplője a történeteknek, nem szerzője. A történelem Egésze, egyetemes történelem mint valamiképp átélt valóság így nem is létezhet, legfeljebb mint homályos fantáziakép vagy konstrukció. Múlt és jövő horizontjai teljesen elmosódnak, csak a jelen keskeny ösvényén járhatunk. Röviden úgy összegezhethetnénk, hogy a történelemnek nincs teleológiája, értelmes célja, csak esetleges jelenetei, az emberi élet határait (múlt, jövő) két függöny zárja el a titkokat feltárni akaró értelem elől: „Ami megelőzött és ami követni fog, azt két áthatolhatatlan, fekete függönynek látom, amelyek az emberi élet két határán lógnak, és amelyeket eleven lény még soha fel nem húzott... Sokan felnagyítva látják mozogni saját árnyékukat, szenvedélyük alakjait a jövő függönyén, és borzadva rázkódnak össze saját képük láttán... Mély csönd uralkodik e függöny mögött, senki nem válaszol mögüle, ha egyszer mögéje került; bármit hall az ember, az nem több, mint a kérdés kongó visszhangja, mintha csak sírboltba kiáltott volna.”⁴⁵ Az egyetemi székfoglaló előadás és *A szellemlátó* egymással éles ellentétben álló történelemképét azzal is magyarázhatjuk, hogy az egyikben a tanítványokat lelkesítő mester szólal meg, aki a hallgatók számára tanulmányaik értelmét kívánja megvilágítani, míg a filozófiai beszélgetésben a kétségek között vergődő költő hangját hallhatjuk, aki drámáiban maga is az emberi lét örök konfliktusait állítja éles fénybe jelentős történelmi személyiségek ellentmondásos figuráin keresztül. Nyilván ez a „kétlelkűség” – költő és filozofikus elme – is belejátszik ebbe a két-féle történelemképbe. Ugyanakkor bizonyos értelemben közös gyökere is van e kettősségnek. Mégpedig az, hogy a történelem teleológiájával, értelmével kapcsolatos kérdés tudományos értelemben nem megválaszolható, pontosabban nincs valamiféle természettörvény módjára érvényesülő egyetemes ésszerűség, illetve törvényszerűség a történelemben. Ez lényegileg más, mint Kant történelemfilozófiájának kiindulópontja. Schillernél maga az emberi értelem ruházza fel a történelmet vagy valamilyen „kölesönbe kapott fény” révén derűs harmóniával, vagy pedig cél nélküli események pusztá egymásutánosságával. Hegelre egyébként elsősorban a modernitás elemzésével hatott Schiller, különösen a munkamegosztás és a mindent átszövő intézményesültség elidegenült viszonyokat kialakító következményeinek bemutatásával (főleg a *Levelek*ben) és az ezt ellentételező „esztétikai állam” víziójával.

A művészetfilozófiai előadásaiban ugyanakkor Hegel a költő Schillerre hivatkozik több alkalommal is. Egyrészt a Goethe és Schiller korai művei nyomán beköszöntő romantikus zsenikorszakot említve hozza példaként a költőket. A költészetben döntő – így Hegel – „az embert mozgató hatalmak gondolatokkal

⁴⁵ Idézi R. Safranski: *Friedrich Schiller avagy a német idealizmus felfedezése*. Ford. Györfly Miklós. Európa, Bp. 2007. 315-316.

teki ábrázolása”⁴⁶. Schiller és Goethe korai művei éppen azért „nyers és barbár alkotások”, mert az alkotók még a gondolati kiművelődésük elején tartottak. Ugyanakkor Schiller *Haramiák* című első drámáját annyiban emeli ki, hogy az művészileg hatásosan ábrázolja azt a szituációt, amikor valaki, akit megsért a fennálló rend, a társadalmi rend ellensége lesz, s „a fennálló jogrendben kialakult méltánytalanságok” megszüntetésével akarja helyreállítani a jogrendet.⁴⁷

Egy másik helyen az eszmény fogalma kapcsán utal Schiller *Az eszmény és az élet* című versére. Hegel értelmezésében itt a költő az eszményi igazi természetét tudta megragadni: „Benne eltűnik a külső hatások minden nyoma; a természet által használt apparátust a művészet visszavezeti ama határok közé, ahol az – különválva a külsődlegességtől, de magábanvalóan elevenen, valamilyen igazi tartalom mozgásában – a szellemi szabadság megnyilvánulása lehet.”⁴⁸

A messinai menyasszonyra, Schiller drámájára egyrészt a konfliktus jellege miatt hivatkozik, másrészt pedig a kórus alkalmazása kapcsán. Az utóbbi megoldást Hegel szkeptikusan ítéli meg. Schiller tanulmányára utalva (*A kórus felhasználása a tragédiában*) – mondván a kórus a „nyugalmi állapot”, és a közönség képviselőjeként reflektál a cselekményre – hangsúlyozza, hogy a régi tragédiának szükséges része, de a modern tragédiában nincs helye a kórusnak. Mégpedig azért, mert „a kórus nem pusztán külsődleges reflexió, hanem a hősök működési tere, maga a szubsztanciális állapot – mintegy termőtalaj, amelyből a virágok és a fák kisarjadnak.”⁴⁹

Schiller és Goethe abból a szempontból is példa Hegelnél, hogy szerinte jól látható náluk is az a tendencia, ami a művészetek romantikus korát egyre inkább uralja, vagyis a „költészet a köznapi viszonyok területéről, a középső és az alsóbb rendek életéből vett jeleneteket dolgoz fel”⁵⁰. Annyit azért hozzátessz, hogy az említett költők próbálkoztak ezzel először, de később túlemelkedtek ezen.

Még egy Schillert dicsérő gondolatmenetre hívom fel a figyelmet. A görög tragédiák hőseinek jellembeli nagyságát említi Hegel, s ehhez kapcsolja a pátosz nyelvi kifejezését. Schillernél éppen azt emeli ki, hogy nála ez a patetikus azért hiteles, mert „erkölcsi jogosultsággal rendelkezik”.⁵¹

Befejezésül egy fiatalkori Schiller szöveg hegeli idézésére, illetve ennek szövegkörnyezetére hívom fel a figyelmet. 1780-ban keletkezett a *Julius teozófiája* című lírai-filozófiai szöveg, amely az 1786-ban megjelent *Philosophische Briefe*⁵² (*Filozófiai beszélgetések*) részeként jelent meg. A kiindulópont a szellem, hiszen azt hangsúlyozza, hogy a tökéletesség a természetben nem az anyag tulajdonsága, hanem a

⁴⁶ G. W. F. Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*. Ford. Zoltai Dénes. Atlantisz, Bp., 2004. 63.

⁴⁷ I. m. 139.

⁴⁸ I. m. 132.

⁴⁹ I. m. 362.

⁵⁰ I. m. 252.

⁵¹ I. m. 365.

⁵² Lásd *Schillers Werke*. Nationalausgabe. 20. k. Hrsg. Helmut Koopmann, Benno Wiese. Hermann Böhlhaus Nachfolger. Weimar, 1962. 107-129.

szellemé. A szeretet patetikus magasztalásának centrális gondolata, hogy a szeretet a szellemi világ „mindenható mágnesé”, az áhítat és a legmagasztosabb erény forrása. Lényegében a személyiség, valamint a lények felcserélődése, valamiféle kozmikus önatadás, a lelkek harmonikus találkozása, amelyben önszeretet és a másik szeretete ugyanannak a viszonynak két pólusa. Az egész teremtett világ, a mindenség is a személyiségben oldódik fel, ha minden ember szereti a másik embert, akkor minden egyes birtokolja a világot. Ugyanakkor Schiller azt fájlatja, hogy a kor filozófiája ellentétben áll ezzel a tanítással. Az emberi lélekből származó „égi ösztönt” – ezt a sajátosan kettős eredetű közvetítő erőt tagadják, „isteni bélyegét” elvitatják, a nemes entuziazmuszt a közömbösség „hideg, halálos lehetében” oldják fel, a jóakarát helyére a rideg haszonlesés elvét állítják. Az egyoldalú mechanikus, illetve fiziológiai materializmus ilyen szenvedélyes, költői képekben gazdag bírálata – a filozófiai gondolatmeneteket egyébként is egy-egy lírai betét, vers dústítja – mellett azt is érzékelhetjük, hogy Schiller isten-képe, illetve vallásossága egyáltalán nem dogmatikus. Egyfajta panteizmusról beszélhetünk itt, amelynek szellemi gyökerei egészen Spinozáig vezethetők vissza. Természet és isten lényegében azonosak, a természet a végtelenül megosztott isten⁵³. A mindenség teljességét a megismerő és tevékeny szeretet princípiuma fonja egybe, s ebben a láncolatban nincs helye a pusztán önmagában nyugvó, evilágon túli istennek. Bizonyos értelemben a szeretet mint egyetemes vonzerő hozza létre Istent, amely maga is a természet és az ember közötti egyesítő hatalom, nem pedig túlvilági hatalomként működő abszolútum. Schiller szemszögéből végső soron az ateizmus lényege a csupán önmagát szerető ember, illetve szellem önállítása, amely megszakítja a „lények kozmikus láncolatát”: „Az egyedül önmagát szerető szellem lebegő atom a mérhetetlenül üres térben”.⁵⁴ Isten is csak a teremtés által, a teremtett lények láncolatában szemlélhette a szeretet princípiumát, kezdetben társtalan volt. Nem véletlen, hogy Hegel a *Julius teozófiájának* e versbetétével zárta *A szellem fenomenológiáját*: „Kelyhéből a nagy lélekvilágnak/ Forr felé a végtelen.” (Kardos László ford.) Hegel számára e kép a fogalmilag felfogott történelmet – „az abszolút szellem emlékezetét és golgotáját, trónjának valóságát, igazságát és bizonyosságát, amely nélkül élettelen és magányos volna”⁵⁵ – idézi fel.

⁵³ „Gott und Natur sind zwo Größen die sich vollkommen gleich sind... die Natur ist ein unendlich getheilte Gott”. I. m. 123-124.

⁵⁴ „Ein Geist, der sich allein liebt, ist ein schwimmender Atom im unermesslichen leeren Raume”. I. m. 122.

⁵⁵ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai, Bp. 1979. 415.

VERES ILDIKÓ

„A valóságos aktusok ellenpárjai a mintha-aktusok”¹

*Élmény és imagináció összefüggései
a magyar filozófiában*²

Mint ahogyan több kulcsfogalom a magyar filozófiában is, az *imagináció* több réteggű értelemmel bír, amelynek életvilágbeli és fogalomelméleti vonatkozásai igen szerteágazóak. Minden, ami megfogalmazásra került e probléma kapcsán a tudománytörténetben, számos réteget felfejtett vagy éppenséggel rárakott az idők folyamán. Az alábbiakban a hazai bölceletben megfogalmazott koncepciók közül néhány figyelemre méltót gondolok át.

Mindezek előtt egy *metodológiai* szempontot jelzek és a *közép-európaiság* fogalmának értelmezési nehézségeire pillantok. Úgy tűnik, hogy a hazai filozófia történetének feldolgozása napjainkban kevésbé helyezi a prioritások közé a tematikus szempontot, és ezzel együtt a komparatív, az egyes szövegek összehasonlító értelmezését, amelynek nélkülözése nem kívánt következményekkel jár. Mint több tanulmányomban,³ itt is jelzem, hogy az egyes fogalomkörök tematikus feldolgozása és azok történeti háttérbe ágyazott komparatív értelmezése, a nyugat-európai filozófiai szövegekkel való összevetése, közelebb visz annak bizonyításához, hogy a hazai bölcelet egyes lényeges kérdések elméleti kidolgozását tekintve nem a peremén áll az európai filozófiai térképnek, hanem több kérdés felvetésével és a válaszok keresésével, az egyes problémák eredeti vagy újszerű megoldásával járult hozzá annak színesebbé tételéhez.

Ugyanakkor nem hagyható figyelmen kívül ehhez kapcsolódóan egy másik kérdéskör, mely segít kibontani a fentieket: a „*közép-európaiság*”, s annak több tudományterületen fellelhető értelmezése. Úgy vélem, nem kevésbé összetett fogalomról van szó, mint a *dél-európaiság* vagy az *észak-európaiság*, vagy egyáltalán az *európaiság*. Közép Európa fogalmában a természetföldrajzi tartalmiságot köztudottan egyre inkább felváltotta a politikai jelleg a 19. századtól az egyre erősödő nemzet-állami eszmék elterjedése miatt, ami a nemzeti filozófia jellegzetes és körvonalazhatatlan, illetve nehezen körvonalazható terminusához vezetett. Itt most nem keressük a legmegfelelőbb értelmezést illetve definíciót sem a *közép-európaiság*-ra, sem a *nemzeti filozófia* fogalmára, csupán az alábbiakat jelezzük.

¹ E. Husserl, 1997.36.

² A tanulmány az MTA TKI Hermeneutika kutatás keretén belül készült Rózsa Erzsébet 70. születésnapja alkalmából összeállított kötetbe.

³ lsd. erről: Veres, 2010. és 2012.

Ha Közép-Európát úgy tekintjük, mint az „öreg” Európa azon részét, amely úgy alkotja saját történetét, mint amely szerves része az európainak, ugyanakkor külön-külön ország- illetve nemzeti történetekről (ezen belül gazdaság, vallás, irodalom, művészet, filozófia stb.) beszélünk, írunk, akkor abban természetes módon megteremtődik és működik a közösségek különböző szintje és formája, így a szellemi közösségeké is, amely szükségképpen jelenti a filozófia tudományában munkálkodó bölcselek generációit, közösségeit az egyes nemzeteken belül, amelyeknek nem kevés hozzájárulásuk volt a nemzeti identitások erősítéséhez.⁴ Gerő András egyértelműen körvonalazza a fentieket: „A keresztény univerzalizmus ugyanis széttört: a szekularizáció, a modernitás, a nemzeti kultúrák és identitások létrejötte, s persze a polgári fejlődéssel együtt járó individualizáció, nem írható felül semmilyen erőltetett, központilag preferált normával. Európának nincs más lehetősége, mint az, hogy tudomásul vegye a paradoxont: a különböző népek adják, adhatják egységét, egységének garanciáját. Ez az új Európa nem tudja és nem is akarja elkerülni a múltat, az eltérő történeteket. Az eltérő történetek pedig eltérő kulturális hangsúlyokat, eltérő attitűdöket jelentenek. S itt visszajutottunk ahhoz, amit Közép-Európának hívunk, hívhatunk. A nagy történeten, az európai történelmen belüli saját külön történethez, amely aztán újabb történetekre bomlik le, de mégis a teljesen saját és a teljesen általános közti szintet foglalja magában. Ugyanis csak a közös történet teremt közösséget; csak a saját történet képes megkülönböztetni másoktól.

Közép-Európa saját arca, saját története nem az egyes nemzetek története, nem egyenlő az egyes nemzetek külön kultúrájával, de nem is ugyanaz, mint egész Európa története, kultúrája.”⁵

Mindezzel az az újra és újra felvetődő kérdés is együtt jár, hogy miképpen létezik és szerveződik a közép-európai (osztrák, lengyel, cseh, román) filozófia, azon belül is magyar/magyarországi filozófia, illetve annak története olyan értelemben, amely egy önállóan értelmezhető történetiséget, s nem csupán recepció-történetet jelent. Nem biztos, hogy elsődlegesen a földrajzi elhelyezkedés szempontjai lennének a legmegfelelőbbek a válasz kereséséhez. Még csak nem is a változó történelmi határokat, vagy a politikai berendezkedést kellene koordinátákként megjelölni, bár kétségtelen, hogy mindezek messzemenően meghatározóak, illetve a tájékozódást és az elemzést segítő koordinációs- és törésvonalak. Mindenekelőtt az adott helyzetben, adott közösségben élő és gondolkodó elme, a konkrét ott és akkor létező szövevényes valóságra művészi és elméletileg reflektáló Én élményanyagát és ennek értelmezését, szövegszerű vagy más kommunikációs formában megjelenő objektiválódását kell szem előtt tartanunk, ugyanakkor mindenképpen figyelembe véve azt az európai filozófiai hagyományt és hatástörténetet, amelybe beleágyazódik egy-egy opusz, legyen az művészi alkotás vagy bölcseleti jellegű munka.

⁴ lásd erről: Veres, 2003.

⁵ Gerő, 2005.30.

Ha Közép-Európa filozófiai térképére tekintünk, olyan kiváló elméket és elméleteket találunk - természetesen a teljesség igénye nélkül jelezzük -, mint Ausztriában Mauthner nyelvkritikája, Brentano, Wittgenstein és a "Bécsi Kör" filozófiája; Magyarországon Böhm Károly, Pauler Ákos és Brandenstein Béla filozófiai rendszere, Palágyi Menyhért tér-idő elmélete, Zalai Béla rendszer-elmélete, Lukács György ontológiája és esztétikája, Hamvas Béla szakrális metafizikája. Csehországban Bolzano logikája és ontológiája, a filozófiai fenomenológia jelentős képviselőjeként Jan Patočka. Kiemelendő a román Emil Cioran koncepciója az időről, Mircea Eliade elmélete mítoszról, Bretter György (erdélyi magyar bölcselelő) nyelvfilozófiája. De ha a lengyel vonatkozásokat tekintjük, akkor nem hagyhatjuk ki Leszek Kolakowski és Roman Ingarden munkásságát sem. Mindenki, aki valamelyest rálát erre a térképre, világossá válik, hogy nem kevés hozzájárulása volt a közép-európai filozófiának az európai bölcsülethez.

E rövid bevezető gondolatok után az alábbiakban egymástól sok szempontból eltérő értelmezését járom körbe az *imagináció* fogalmának Hamvas Béla, Mátrai László és Sík Sándor szövegeiben, amelyeknek újszerűségét, de legalábbis nem szokványos értelmezési köreit igyekszem átgondolni.

„Az életterv nincsen készen, az imagináció teremti”⁶

– *Az emberi teljesség fogalma és az imagináció Hamvas Béla gondolatvilágában*

Az imaginációt Hamvas a ki nem mondott, a fel nem fedett, valójában a lélek belső képeiként értelmezett fenoménként fogja fel, s mint ilyennek a mindennapi életvilághoz és a nyelvhez csak a realizálás folyamatában lesz köze.

Több munkájában, de különösen a *Mágia szútra-ban*⁷ (1950) figyelemre méltóan és sajátos érveléssel ad választ azokra a kérdésekre, amelyeknek végső megoldása az *imagináció* folyamatának értelmezésében rejlik. E kérdések akkor vetődnek fel, amikor Hamvas azokkal a kardinális problémákkal foglalkozik, amelyek bölcselétének koordinátáit jelentik. Ilyenek elsősorban az ember helyzete a *valóság-reális-szűlmalomvalóság* három rétegében, az életlehetőségek realizálásának körülményei, a hiánytalan, az univerzális, a transzparens lélek megvalósítása a maszkok világában. De hogyan is definiálódik az ember és a valóság fogalma a hamvasi opuszban?

Az *embert* úgy értelmezi, mint aki az élet-lehetőségeket születése pillanatában egészben, egységben kapja, s nem részletekben; ez az egység eleve adott számára, s olyan kiinduló helyzetet jelent, mely a realizálás folyamatában utat nyit a személyiséggé váláshoz. A probléma kibontásakor a Makropsyché és a Mikropsyché fogalmát párhuzamba állítva az előbbit, mint a *hiánytalan, az univerzális* isteni lelket tételezi, amely eleve egységes, és az érzékek, a tudat, a képzelet harmóniája együtt létezik. Ez az egység mint ősharmónia eredendően adott volt az ember számára is, azonban felborult a rend Szókratész után, és nemcsak az európai hagyományban. A Makropsychére és a Mikropsychére vonatkozóan a következőképpen fo-

⁶ Hamvas, 1994. 225.

⁷ *szútra*, a buddhista szentiratok elnevezése; a szanszkrit *szó* jelentése: vezérfonal

galmaz: „Olyan lélekről van szó, amelyben mindaz, ami a lélek egész voltaához kell, együtt van. Ilyen a tökéletesen teljes, hiánytalan, minden oldalon kerek és befejezett lélek, ahol érzékek, tudat, értelem, imagináció, képzelet, intuíció és minden egyéb harmonikusan találkozik, természetesen csak az isteni lélek. De néha, szerényebb formában jelentkezik az embernél is, és akkor úgy hívják, hogy *személyiség*. A személyiségben a lélek minden tulajdonsága és eleme együtt van. Ezzel szemben áll a másik lélek, amely töredékes és foszlányszerű, hiányos és befejezetlen. A kétféle lélek között levő különbség azonban nemcsak az, hogy az előbbi teljes, az utóbbi pedig töredékes. A lényegesebb különbség az, hogy teljes lélek mindig nagyobb, kerekesebb, teljesebb és egészebb, a töredékes pedig minden nappal szűkebb, foszlóbb, porhanyóbb, feloszlóbb. Ezért az egész léleknek ez nemcsak tulajdonsága, hanem természete és célja is; a töredékes lélekben a letöredezés és feloszlás napról napra puhultabb, homokosabb, feloszlóbb lesz. A teljes egész lélek, amelynek törekvése, természete, célja, ösztöne, hogy mindig egészebb legyen: a Makropsyché. A töredékes, amelynek ösztöne, hogy mindig kisebb, hiányosabb és üresebb legyen, a Mikropsyché. Makropsyché annyi, mint Nagy, univerzális, egyetemes, kozmikus lélek; Mikropsyché annyi, mint Kicsiny, atomisztikus, homokszemes lélek.”⁸ Kulcskérdése, hogy a mindennapi életvilág realitásában hogyan vagyunk képesek a személyiség, a teljes lélek, a Makropsyché megvalósítására, illetve legalább kísérletet tenni arra, s milyen viszonyban vagyunk a valósággal, a *'valóságos léttel'*?

Nem szokványos értelemben használja Hamvas a *valóság* fogalmát, hiszen fel fogásában történetileg az egységet magában hordozó ősállapotot jelenti; azt az eredeti állapotot, amelyet ie. 600 körül felváltott a káosz, a diszharmónia nemcsak az európai emberi történelemben.⁹ Ennek, illetve megközelítőleg ennek az ősharmóniának megteremtése újra lehetséges az ember számára, amellyel együtt a realizálás folyamatában személyiséggé válás lehetősége is fennáll.

A realizálás ugyanakkor az élet és a szöveg, egy adott és megértett klasszikus szöveg kapcsolódási pontjait is jelenti, hiszen mint írja: „Az élethez meg kell találni a hiteles szöveget, a szöveghez meg kell találni a realizáló egzisztenciát.”¹⁰ Ezek az ősi, az igazi tudást magukba foglaló opuszok; például a Tao, Védák, Upanisadok.

A realizálás nem más, mint második születés, amely mivel folyamatos, ezért sohasem zárul le, sohasem kész állapotot hoz létre. A transzparens egzisztencia fogalmát vezetni be ezen nem kész állapot kifejezésére, amellyel az el-nem-rejtett lét, a maszk nélküli lét értelmezését precízebb, pontosabb fogalomkörben helyezi el. Ha az átvilágított, nyitott egzisztencia sikeresen megvalósul az individualitás szintjén, akkor lehullanak/lehullhatnak az életbeli, életvilág-beli maszkok az Énről és a Másikról is.

⁸ Hamvas, 1988.a. 27–28.

⁹ lásd erről: Veres, 2013.

¹⁰ Hamvas, 1992, 208., 266.

A Mágia szútrában az egyetemes, *teljes emberi létezésnek* három axiómáját adja meg, amelyeket úgy is értelmezhetünk, mint a *valóság- és a létteljesség* fundamentális, kötelezően és érvényesen működő törvényszerűségeit az autentikus életrendben. Az első a létezésre (ontológiai), a második a megismerésre (ismeretelméleti), a harmadik a praktikus megvalósításra (gyakorlati-morális) vonatkozik. *Létezés-megismerés - megvalósítás*, ezek az imagináció és a realizálás koordinátái. De miképpen bontható ki mindez?

Az említett törvényszerűségek értelmezése közben a következők válnak vezérfonallá Hamvas számára: világosan kell látni a következőket – írja –, és ebben az értelemben építkezni, hogy az imaginációban válik a létezés minden emberben állandóan és teljes egészében esedékessé, s a valóság a maga teljességében való elismerése, és az összes lehetőség birtokbavétele is az ekkor történik.¹¹ De vajon mit jelent az, hogy állandóan és teljes egészében *esedékes* a lét, a létezés? Úgy tűnik, azt, hogy az esedékes fogalma a mindenkori aktualitásra, az aktuálisan itt és most éppen megvalósítandó létre utal, amely folyamatos és teljességre törekvő kell, hogy legyen.

E létben elismerni-megismerni a *valóságot* és nem a mindenkor adott, jelen-való realitást kell. A valóságot létünk rongáltsága miatt nem érzékeljük, mert a nem-éber, az *avidya* állapotában létezünk egy álarcokkal telített világban. Az elismerés/megismerés fogalma tehát arra vonatkozik, hogy az éberség állapotát létrehozva tudatában kell lennem annak, hogy a konkrét itt-lét egy olyan valóságban kellene, hogy kiteljesedjen, amely eredendően teljes volt, illetve a jelenben a teljesség lehetőségét magában hordozza. Ez a teljesség-fogalom, teljesség-igény a *status absolutusra* vonatkoztatva érthető meg; arra a fundamentális alapállásra, amelyből biztonsággal lehet építkezni. Így azt kell elsősorban megismerni. Amellett érvel, hogy létezésünk rongált, töredékes az eredendően normálishoz képest, amelynek a képét magunkban hordjuk. Ez a rongált lét tulajdonképpen *ontológiai defektus*, amelyet meg kell szüntetni.

Tehát a konkrét itt-lét azokat a lehetőségeket hordozza, amelyekből a számkra adottakat birtokba vehetjük, realizálhatjuk, de ez csak, mint elvi feltevés állja meg a helyét. Hiszen esélyük van, de a realizálás folyamatában a *szükségszerű* vagy éppen a *véletlen*, amit Hamvas nem kapcsol be a fenti törvényszerűségekbe, amit éppenséggel sorsnak is nevezhetnénk, megvétózhatja a realizálás folyamatának egyes elemeit. Úgy tűnik számomra, hogy Hamvas többnyire tudatosan felépített terv-megvalósításról beszél, amelyben nincs szerepe vagy legalábbis nem tulajdonít neki különösebb jelentőséget, a Másik projekciójának, imaginációjának és realizációjának, illetve az 'isteni beavatkozás' lehetséges és nem kiszámítható voltának.

Hamvas értelmezésében elsődleges és ezzel nélkülözhetetlen is a normális, az igaz, az éber emberi élet megvalósításában a *realizálás* megelőzően/közben az

¹¹ Hamvas, 1994.b.283.

*imagináció.*¹² E folyamat kettőssége azt is jelenti, hogy egymással párhuzamosan haladhat egymás mellett, illetve egymást áthatja.

De mit is realizálunk, mit is jelent az *imagináció*? Az imagináció az életképelet, életterv, amivel az Én, mint létező a számára adott életvilágbeli lehetőségekből – a megismerés folyamatával együtt – megvalósítja az *üdvöt*, amely az adott korban a megteremthető legteljesebb értékvilágot jelenti. Erről így ír: „Az élettervet úgy kell felépíteni, hogy az az üdvöt szerezzé meg. Az ember önmagát ezen a ponton nyeri meg, vagy veszti el. Aki életének sikeréért küzd, üdvét csaknem minden esetben eljuttatja, akár felelőtlenségéből, akár könnyelműségéből, gyengeségéből, élvágyból, jellemhibából, léhaságból, tudatlanságból, vagy, mert magát becsapta és elhitte, hogy a fontos az élet... az élettervnek úgy kell felépülnie, hogy az embert üdvét elérje. A tervet mindenkinek magának kell elkészíteni. Üdvömet senki más helyettem nem szerzi meg. Megszerzésben pedig teljesen szabad vagyok.”¹³ Az üdv fogalmán tulajdonképpen a „[...] minden időben az elképzelhető és megvalósítandó legmagasabb értékfogalmat szokták megjelölni. Az üdvben az életjelentőség és az örök jelentőség egymástól nem választható el. Minden valódi életérték üdvérték, ami pedig nem üdvérték, az az életben is értéktelen, legfeljebb és csupán csak, mintha csak élet lenne, és üdv nem lenne, ami abszurd és nonsens.”¹⁴ Az imagináció nemcsak a szem, amelyik lát, s nemcsak a kép, amelyet lát, hanem egy határozott akarati választás, fordulat, éppen ezért nem tudattalan, s a tudatosítása az imaginációnak igen nehéz és bonyolult folyamat. Az embert mindig imaginációja vezeti akkor is, ha tudattalanul, akkor is, ha tudatosan éli ezt meg.

Amellett érvel, hogy az imagináció a számunkra adott létből, ami mindig jelenlét, itt-lét, építkezik. Számunkra a lét mindig, mint jelenlét van adva és ebben a jelenlétben imaginációnk eredetileg nem üres lap, és nem minőségtelen.¹⁵

Ha tehát elfogadjuk Hamvas gondolatmenetét, akkor mindig minősített az itt-létünk, a létezésünk, és akkor feltehetően a klasszikus értékhármasság (igaz–jó–szép) különféle megjelenésformáinak lehetőségei jelen vannak az élettervem elkészítésében és megvalósításában. Napjaink természettudományos és technikai dominanciája – érvel Hamvas - azonban az ember imaginációjának középpontjába az állatot helyezte, s ennek végzetes következményei lettek, lehetnek. Mít is jelent ez a megfogalmazásában? „Az a baromi horda, amely ma az imaginációjában az állat őskéjét tartja, s amely nem tesz egyebet, mint ösztöneinek korlátlan kielésére mentségeket keres, kizárólag a természettudomány (élettan, származástan, pszichoanalízis, stb.) által az imaginációba helyezett látomás egyenes következmény és eredménye. A természettudomány logoszának hatása, ha kimondhatatlan válságot idézett is, nem tartós. Miért? Mert az úgynevezett *logosz gnószεοσζ (Binah)*, (*gnószισζ* = 'ismeret' + *logosz* = 'elmélet') vagyis a tapasztalati ismeret, nem pedig a *logosz*

¹² lásd erről: Thiel, 2002. 59–63.

¹³ Hamvas, 1994.b. 271.

¹⁴ Hamvas, 1988. a. 60.

¹⁵ Hamvas, 1994.b. 310.

szoφbiasz (Hobma), vagyis nem centrális bölcsesség. A tapasztalati ismeretek hatása mindig időleges és efemer jellegű, mivel ezek az imaginációt nem tudják mélyen megindítani.”¹⁶

Az imagináció mindig teremtő tevékenység, amelyben az embernek lehetősége van arra, hogy azzá alakuljon, amit az imaginációjába helyez, és nem lehet és nem szabad összetéveszteni a fantáziával és az álommal.

*Közvetett és közvetlen élményvilág –
avagy az imagináció és a valóság összefüggései Mátrai László felfogásában*

Az élményfogalom sokrétűségének koordinátáit igyekszik felfejteni Mátrai az 1940-ben megjelent *Élmény és mű* című munkájában, s a műalkotások illetve az alkotói habitusok tipológiáját állítja mindenekelőtt az esztétikai értelmezés horizontjába. A klasszikus pszichológiai *élmény-fogalom* jellemzői megállapítása szerint a következők: a közvetlenség, a lelki reláció egy szubjektum és egy objektum között, a spontán, aktív funkció és a passzív lelki állapot kettőssége, a rész és az egész viszonyának komplexitása, az élményben létrejövő lelki relációk minőségeinek különbözősége. E jellemzők problematikusságát igyekszik elkerülni Mátrai szerint is a Dilthey által kidolgozott élményfogalom, amely az individualitás és az univerzalitás dualizmusára épül. Azonban a szellemtörténeti látásmód újabb dilemmákat vet fel, s ezek közül igen jelentősnek mutatkozik az egyik Mátrai által felvetett kérdés: „Mi magyarázza, hogy az alkotás idegörlő és aszketikus eredményei a műélvezőben a legmegnyugtatóbb és legteljesebb evidenciát, az 'élvezetet' tudják kiváltani?”¹⁷ Erre a kérdésre a válaszokat oly módon keresi, hogy az élmény „kimondhatóságát”, nyelvi keretekben történő megfogalmazását tartja mindenekelőtt kibontandónak. Hiszen az élmény illetve az élmények önmagunkban tartása, a projiciálás valamilyen módjának elkerülése gátat szab az élmény „nyilvánosságának”, ami persze attól még élményként marad a megelőben. Hozzá kell tennünk, amit Mátrai nem részletez, hogy az élmény „rögzítése” a műalkotásban egy olyan folyamat eredménye, amely egy másik Én új élménye lesz a műélvezet során. A rögzült illetve kódolt „élményözön” az adott temporális interpretációban a műélvező élményvilágának része lesz, ami lényegesen különbözik az eredeti élménytől, arról nem is szólva, hogy mindig más és más élményvilágot egészít ki, más és más élményvilághoz társul.

Úgy vélem, nem kell különösebben hangsúlyoznunk azt a trivialitást, hogy a megéltség természetéből adódóan nem jár együtt a kimondottsággal, a közléssel; sőt az élmény sűrűségét, sokrétűségét nemigen fejezik ki a választott nyelvi vagy egyéb művészi kifejezésformák, struktúrák; vagyis az ismert dilemma vetődik fel: mennyire adekvátak nyelvi vagy más művészi kifejezőeszközök, formuláink az élményeinkkel?

¹⁶ Hamvas, 1994.b. 294.

¹⁷ Mátrai, 1973.32

Ezen összefüggésekben az élmény és az imagináció mint két halmaz értelmezhető a husserli koncepcióhoz hasonlóan, amikor is az élményeknek mint valóságos aktusoknak az ellenpárjai a mintha-aktusok, az át nem élt események művészi megjelenítése, az imaginalizált történések jelenvalósága az alkotásokban.

Az élmény Mátrai gondolatvezetésében egy olyan szerkezetet mutat fel, amely bizonyos fokig már eleve egy sajátos rendezettséget jelent,¹⁸ és kommunikálása esetén új valóság-szerkezeteket hoz létre. Ilyen valóság-szerkezet mindenekelőtt a nyelv, amelyben mintegy önmagától adódik bizonyos típusok megjelenése, a tipizálás lehetősége. Mátrai amikor ezt az összefüggést megvilágítja, bizonyítani kívánja azt a tételt, miszerint ha egy individualitásról van szó, akkor már a kimondhatóság hálójában kényszerűen tipizálunk. Ha pl. Petőfiről beszélünk, akkor a közös érthetőség miatt olyan szavakat, jelzőket használunk, amelyek a másik számára is egyértelművé teszik, hogy miről is szólunk. Az életrajzi adatok, a vele történt események (pl. az 1948-as forradalom) is a tipizálás segítségével azonosítják a személyiségét. Ugyanakkor saját magára is „... joggal használhatta ezt a kifejezést, hogy „én Petőfi Sándor”, maga a költő is éppen nem individuális mozzanatok végtelen sorának közös nevezőjeként használta e nevet, hanem összefoglalásaként azoknak az örömeknek és bánatoknak, emlékeknek és terveknek, külső adottságoknak és belső történéseknek, melyeknek önmaga megnevezésének időpontjáig átélte: ő ezeket „értette” saját nevén, ezt „értette meg” saját magából. ...természetes, hogy aki e szót: „Petőfi” megérti, szükségképpen megért többkevesebb mozzanatot a költőből és – saját magából is. Ami már megnevezhető, kimondható, az nem lehet többé teljesen individuális, az már önmagában, de hatásánál fogva is egyetemesebb, szellemibb jelenség, mint minden más kimondhatatlan és megérthetetlen dolog.”¹⁹

Úgy tűnik, hogy Mátrai nem tesz világos különbséget az élmény fogalmának kibontásakor a saját, az átélte és az át nem élt élmények között, pedig ez a műalkotások és az alkotói folyamat szempontjából is kiemelkedő jelentőséggel bír. Utalok itt a későbbiekben elemzendő Sík Sándor által felvetett kérdésre, aki úgy véli, hogy – maradjunk Petőfi példájánál - amikor Petőfi a harci dalait írta, akkor látta, sőt hallotta is magát valamiképpen, «mint Tyrtaeust, lanttal kezében buzdítani a

¹⁸ Nem ismert, hogy Mátrai Zalai Béla azon elméletével tisztában volt-e, amelyben kifejti a rendszerelmélet egyik alapvető axiómáját, miszerint az ember eredendően rendez, amelyet a metafizikainak nevezett élmény fogalmában rögzít. A rendszerezést az ember első „kultúrtényének” tartja, akinek először filozófusnak kell lennie ebben az értelemben ahhoz, hogy egyáltalán ember, lehessen, s a reális világegység megalkotása után primitív cselekedeteit végrehajthassa. E vonatkozásokban jelzi, hogy: „[...] nemcsak a cselekvés kényszerű egysége, hanem elsősorban a tudat egysége az eredetileg függetlenül egymás mellett heverő tapasztalatokat egy centrum köré csoportosítja. Az embernek nem lehet nem konstruálni. [...] A rendszerezésnek ez a szükségszerűsége nem ismereti, nem akarat, nem érzelmi. E három momentum mögött teljes intuitív világosságban áll az életnek, vagy – ha a pszichofizikai lényből csak a szellemet akarjuk tekinteni – a tudatnak tényéből gyökerező egységesítő funkciója.” Zalai, 1984, 115.

¹⁹ Mátrai, 1973.47.

csatáb». Nyilvánvalóan át nem élt eseményeket, át nem élt élményeket próbált imaginálizálni. Mátrai, mint látni fogjuk, az ehhez hasonló kettősséget Flaubert írásművészetén keresztül elemzi, de nem az átéltség és a nem-átéltség szempontjából, hanem közvetett és közvetlen élményvilágot különböztet meg. Úgy tűnik, hogy a *közvetett élmény* fogalma nem azonos értelmű az *át nem éléssel*, hiszen Mátrai a közvetettséget a vágy birodalmába rendeli azzal, hogy úgy definiálja, hogy ami hiányzik az életéből, amire vágyik az író, azt vetíti ki írásaiba, azok szereplőinek cselekedeteibe, egyáltalán a történetbe. Fel sem merül benne a kérdés, hogy más művészeti ágakban, például a festészetben vagy a zenében, ez az elmélet működik-e, s ha működik, hogyan? Az pedig külön elemzés tárgya lehetne, hogy az élmény és az átéltség fogalmának halmazai mennyiben és milyen módon fedik egymást.

Meglátásunk az, hogy az eredeti élmény át nem éltsége (pl. olvasott vagy mások által elbeszélte), valamint a Másik olyan élménye, amely beépül egy más-Én élményanyagába oly módon, hogy akár sorsfordítóként is jelentkezhet, az imaginációt a mindennapiságban, de a művészetekben mindenképpen domináns pozícióba helyezi. Hiszen a Másik élményének elképzelése, illetve az abban való nem aktív részvétel, de ami mégiscsak valamilyen módon saját élmény is, két külön halmaz, s bizonyos szeleteiben fedik egymást.

Az Én létélménye mindenkor a *volt* és a *van* világában strukturálódik, ily módon befolyásolja a jövőt. A *van*-ban benne van a volt, és ugyanabban a létélményben részt vevők, mivel szerepük és a megéltség szintje más és más, maga a személyiség és meglévő élményanyaga valamint ezekről való tudása nem azonos halmazok, illetve csupán részben, így az értelmezése és a kommunikálása a történéseknek igen különböző lehet. Nem kell messze menni, hogy példák sokaságát felmutassuk, csupán a történetírás paradoxonaira utalunk, amelyekben a történeti tények és történések, az egyéni élményvilág, a megéltség, az átéltség különböző, gyakorta teljesen eltérő jelleget mutat fel.

Mátrai azt világosan látja, hogy a modern élmény-lélektan „...legtöbbet nem a szaktudósoknak, hanem a regényíróknak köszönhet, mert a szubjektív élményleírás náluk bontakozott ki először oly élethű módon, hogy az olvasóban valóban evidenciát tudott kelteni.”²⁰

De ha *Milan Kundera* vagy *Hamvas Béla* felfogását tekintjük a regény történetírásban betöltött szerepéről, kirajzolódik az elbeszélő próza prioritása a filozófiával szemben az európai eszmetörténetben. A válság előtti idő embereinek egy történetük van, mondja Hamvas, a ma emberének kettő, dupla sors jutott: egy hamleti és egy machbethi, egy arlequini, Don Quijote-i és egy Sancho Panza-i; egy *privát és egy nyilvános*. E vonatkozásokat illetően Hamvas történetírás-felfogásában kettős történetiségről van szó:²¹ egyrészt a hivatalos történelemórákon tanított történetről, másrészt az európai regény által elbeszélte történetről, amely Cervan-

²⁰ Mátrai, 1973.26.

²¹ Vico történetfelfogása (lásd erről: Kelemen 2007) sok tekintetben hatással volt Hamvas Béla megfontolásaira.

tesszel kezdődik. Így jut el végül ahhoz a következtetéshez, hogy „A regény ontológiai koncepciója, hogy az emberi világban az igazsághordozó már nem a közösség, hanem a személy. Ez a személy, bármilyen fonák alakban jelentkezzen is, még ha olyan hóbortos is, mint Don Quijote, ő az igazság hordozója[...]ettől a perctől kezdve két eszkatológiánk van, két morálunk, két időnk, két valóságunk, amely egymást nemcsak hogy nem fedte, hanem egyik a másikat áruhással vádolta. Ettől a perctől kezdve annak, ami történt nem egy értelme volt, hanem kettő.”²² Kundera álláspontjának lényege, hogy a regény mint a megismerés sajátos módja egész Európában megóvta az embert a „lét-feledés”-től. „Valamennyi nagy egzisztenciális témát, amit Heidegger a *Lét és idő*-ben elemez, amelyekről azt mondja, hogy a korábbi európai filozófia elhanyagolta őket, a regény négy évszázada (a regény európai reinkarnációjának négy százada) feltárta, felmutatta, megvilágította. A regény a maga módján és a maga logikájával sorra felfedezte a lét különböző vonatkozásait: Cervantes kortársaival azt kérde, mi a kaland; Samuel Richardsonnal azt kezdi vizsgálni, ami ’belül történik’, feltárja az érzelmek titkos életét; Balzac-cal felfedezi az ember a beágyazottságát a történelemben; Flaubert-rel bejárja az addig *terra incognita*-nak tekintett mindennapokat; Tolsztojjal az emberi irracionálisnak az emberi döntésekre és magatartásokra tett hatását vizsgálja. Mélyére ás az időnek: Marcel Prousttal a megragadhatatlan múltat, James Joyce-szal a megragadhatatlan jelent kutatja. Thomas Mann-nal azt vallatja, hogy az idők mélységesen mély kútjából felszállva hogyan vezérlik távirányítással lépteinket a mítoszok. És így tovább.

A regény állandó, hűséges kísérője az embernek a modern idők kezdete óta. A ’megismerés szenvedélye’ (amit Husserl az európai szellem leglényegesebb vonásának tekint) ekkor uralkodott el rajta, hogy megvizsgálja az ember konkrét életét, és megóvja ’a lét feledés’-től, hogy az életvilágra állandó fényt vetítsen”²³

Ezek után az a kérdés, hogy mit is gondol Mátrai a *regény* adta élményről? „A műalkotás élményszerűségén, értékességén pedig mindig három mozzanat korrelációját kell értenünk: az élmény alanyát, tárgyát és funkcióját. Mert pl. hiába éli át a dilettáns szíve egész melegével a megalkotni vágyott „témát”, művészi tárgyat művészi módon csak művész élhet át, dilettáns soha. A téma éppúgy választja a művészt, amint a művész a témát.”²⁴

Mindehhez azt tesszük hozzá, hogy a műélvező az adott temporális interpretációban egy már eleve feldolgozott, így mondhatnánk azt is, hogy egy más által megélt élmény létrehozott vagy imaginált és objektívált élményét élvezi, amely immár saját élményobjektumává s ezzel együtt létének részévé válik. Másrészt a műalkotás, mint élményobjektum, tudatos és nem tudatos/ult élményekből összetevődve többnyire tudatos műélvezői folyamat része. Vagyis a műélvezet *nem* vagy *többnyire nem tudattalan* elme-és érzelemtevékenységek folyamata; mondhatnánk azt is, hogy nem tudattalanul olvasunk el egy regényt vagy nézünk meg egy filmet,

²² Hamvas, 1994a, 291–292.

²³ Kundera, 1992.15–16.

²⁴ Mátrai, 1973. 52.

csodáljuk a Dávid szobrot vagy a Magányos cédrust. A műélvező esetében is érvényes lehet, hogy a téma éppúgy választja őt, amint ő a témát illetve egy alkotást; de ez már az ízlés fogalomköréhez is utalja a gondolatmenetünket, aminek kibontására e helyen nincs módunk.

Azonban most térjünk vissza Mátrai koncepciójához, melynek középpontjában az alkotói habitus elemzése áll, az alkotói élményanyag „átvilágítása” a célja. Abban egyetérthetünk, műalkotások más alkotásokkal összevetve sajátos és különös létmódban vannak jelen a tárgyi világban. Mátrai a *határszituáció* fogalmát használva értelmezi azt az élményhelyzetet, amelyben/ből egy műalkotás keletkezik. „Ez a határszituáció nyilván nem teljes egészében fog különbözni egyéb élményhelyzetektől, hanem igen gyakran csak egyetlenegy élménymozzanat hozzájárulása által lesz a mindennapi élményapparátusból az igazi műalkotás határszituációja... természetes élményapparátusnak természetes felfokozódása az alkotás, nem pedig az élményanyag programszerű, mesterkelt eredménye. Minden, amit valaki látszólag egyetlen perc ihletében alkot, már régóta ott szunnyad az alanyi és a tárgyi világ mélyén...”²⁵

A *közvetett* és a *közvetlen* élményvilág természetét elemezve Balzac és Flaubert alkotói módszerét jellemzi és értelmezi. Balzac életművében az élmény és a mű közvetlen kapcsolatát igyekszik bizonyítani, amely az alkotások önéletrajzi értékét és hitelét is jelenti. Mint úgynevezett ’közvetlen’ alkotó típus Balzac azt menti át a műveibe, amit a világból reálisan, mint valóban létezőt ’átélt’.²⁶ Ezt az érvelését vitatni lehet, mert nem látszik bizonyítottnak, hogy csak a valóban átélteket írja le Balzac, hiszen mint az alábbiakban is szólok róla Sík Sándor elemzéseinél, olyan író volt, aki nemcsak feltehetően élő emberekről és valós szituációkról/ből írt-építkezett, hanem a maga alkotta szereplőket szinte valóságosakként, élökként kezelte, illetve úgy beszélt róluk, mintha élének. Ezzel együtt az is nyilvánvaló, hogy a megírt, megjelenített élethelyzetek sokasága és intenzitása eleve „nem fér bele” egy életbe. Az átéltek imaginatív továbbélésével és az írói fantázia működésének objektivációjával kerekednek ki Balzac történetei, s mint ilyenek válnak egységes, az olvasók számára átélhető élményanyaggá. Vagyis az átéltség összefonódik az át nem éltséggel, amely kettősség még a legprecízebb önéletrajzi írásokban is jelen van; – ha maradunk az irodalmi példáknál.

Ezzel szemben az alkotás másik módja az, amikor azt írja meg a műveiben az író, ami hiányzik az életéből, amire vágyik. Mátrai szerint ezt a típust testesíti meg Flaubert, bár naturalista módszere ennek az ellenkezőjét bizonyítaná, mégis úgy látja, hogy az író az élet és az ábránd kettősségében élt és alkotott. Alapjában véve Flaubert is hasonlót ír, s így tulajdonképpen ő maga adja meg a kulcsot munkássága megértéséhez: „*Bennem őszintén szólva két világosan megkülönböztethető ember lakozik: az egyik a lírát, a sas röptét, a nyelv zenéjét és a gondolkodás bércei szereti, és egy másik, aki addig kutatja az igazat, ameddig csak lehet, ki az apró tényeket ugyanolyan erővel jeleníti meg, mint a nagyokat, ki az ábrázolt dolgokat legszíve-*

²⁵ uo. 62-63.

²⁶ uo. 161.

sebben fizikailag éreztetné...Az *Érzelmek iskolája* – anélkül, hogy tudatosítottam volna – erre törekedett. Könnyebb dolgom lett volna, ha csak az *emberit* írom meg benne, s az elméletit egy másik könyvben. Így megbuktam.”²⁷

Az ellentétet a két típus között Mátrai eléggé leegyszerűsíti, hiszen meglátása az, hogy ...”a ’közvetlen’ oldalról nézve minden közvetett, vágyaiban élő ember többé-kevésbé idegbetegnek látszik; ’közvetett’ oldalról viszont a reális gondolkodásúak menthetetlenül nyárspolgárnak tűnnek fel.”²⁸ Nem nehéz átlátni, hogy ez a szimplifikálás azt a veszélyt rejt magában, hogy a *van* és a *kell* világa húzza meg a határvonalat az írói habitusok jellemzésénél. Bonyolítja a helyzetet, ha például Balzac Goriot apó-ját illetve Goriot élményanyagát boncolgatjuk, hiszen világos, hogy egy elnyomorodott öregember életét csak mint külső szemlélő figyelhette meg, s írhatta le az általa lehetségesnek tartott, imaginált szituációkat és érzelmeiket. A *Bovaryné én vagyok* szituációja inkább egy hirtelen kirobbanó kiáltása Flaubertnek, semmint a vágyainak a kivetülése. De hogyan is írt erről? „*A Bovarynéban semmi sincs, ami igaz lenne: teljességgel kitalált történet: sem az érzelmeimből, sem az életemből nem tettem bele semmit. Éppen a személytelensége kelt illúziót (ha egyáltalán kelt). Egyik elvem ez: nem szabad magunkat megírni. A művésznak így kell jelen lennie a művében, ahogy Isten van jelen a teremtésben: láthatatlanul és mindenhatóan; érezni mindenütt érezzék, de látni sehol se lássák.*”²⁹ Ha tehát Bovaryné kitalált figura és a cselekmény is az, semmi sincs benne Flaubert érzelmeiből, így vágyaiból sem, vagyis így módon személytelen, akkor inkább a szerzőnek kell hinnünk, s nem az egyes értelmezőknek, különösen nem napjaink feminista nézőpontú „tudományos” találgatásainak.

Valóságos aktusok és mintba-aktusok
– avagy a művészi imagináció Sík Sándor koncepciójában

A hazai esztétika kiemelkedő alakjának, Sík Sándornak imagináció-értelmezését a művészi alkotófolyamatra vonatkozóan igen sűrített fogalmazásban Ady Endre következő mondatában tetten érhetjük: „Ha gondolkozni kezdek, akkor nem tudom megcsinálni a lírát”

Mindenekelőtt látnunk kell, hogy kétféle értelemben használja a művészi alkotás fogalmát: egyrészt *objektívációs folyamat*, másrészt ezen folyamat *eredménye*. Az imagináció az előbbiben játszik meghatározó szerepet. A tulajdonképpeni művészi tevékenységben Sík érvelése szerint több elv is működik más alkotótevékenységhez képest, hiszen például a tudós, a szakács is alkot, de az alábbi elvek nem érvényesülnek. Az első, amely a művészi alkotó folyamatban kifejezetten jellemző, a *teremtés* elve, hiszen olyan új, egyedi mű létrehozását teszi lehetővé, amely mara-

²⁷ uo. 168. 2. lábjegyzet. (Louise Colet-hez írt levele 1852. I. 16-án)

²⁸ uo. 171.

²⁹ Flaubert levele Leroyer de Chantepie kisasszonynak, 1857.

dandó értékeket hordoz, s ezzel önmagában értékes, önértéket teremt.³⁰ Ezt az elvet teremtés-princípiumnak is nevezi Sík, hiszen úgy véli, hogy „... az emberi tapasztalat körében semmi sincs, ami ennyire megközelítő képe lenne annak, ahogyan az isteni teremtést elképzeljük.”³¹ A *vallomáselv* értelmezése is kötődik az isteni ember-teremtéshez, amely szerint a maga képére és hasonlatosságára teremt a művész, s ez a szubjektum objektíválódásának tendenciáját jelenti. A *mikrokozmoszelev* működésének egyik legkitűnőbb példajaként Babits vallomását említi, aki mint írja A lírikus epilógjában: *A mindenséget vágyom versbe venni, - az egészet kicsiben.* A negyedik a *törvény* elve, amely arra ösztönzi a művészt, hogy rendet teremtsen a „buta” anyagban, amely rend a kozmosz és egyben a saját rendje is, s Goethe-t hívja segítségül, aki így szól erről: „Van valami ismeretlen törvényszerűség a szubjektumban, amely megfelel az objektunbeli ismeretlen törvényszerűségnek.”³²

Ezek az elvek a befogadási folyamatban is fellelhetők, amelyben a mű *újra-alkotása* történik egy ún. szintetikus élményben. Az élmény „pillanatnyiségében” – véli Sík - *három* mozzanat egyidejűleg van jelen, vagy olyan gyorsan követheti egymást, hogy lehetetlen különválasztani őket. Ezek a mozzanatok a következők: az első benyomás, a mű megpillantása, majd a feldolgozás és az újraalkotás, amelynek van passzív és aktív része. Az aktív részben nem a művet alakítom magamhoz, hanem magamat a műhöz.– mondja Sík. Azonban „Ez az aktivitás titokzatos módon valamiképp *magukban a művekben* is bennük van. A művek *vannak*, tőlem függetlenül, mint sztatikus, egyszersmindenkorra egyértelmű valóságok. És mégsem sztatikus ez a lét, és mégsem független tőlem. Valami sajátos aktivitás van bennük, amely feltételezi az együttműködőt.”³³ A műnek belső, titokzatos élete, dinamikája megteremti a lehetőségét annak, hogy annyi arca legyen, ahány befogadója. Itt csupán jelezni tudjuk, hogy Sík e vonatkozásokban sok tekintetben közel áll a gadameri temporális interpretáció és a hagyomány kérdésköreinek értelmezéséhez.

Úgy vélem, hogy az imagináció ebben a folyamatban is különös jelentőséggel bír, hiszen az olvasmányok, a filmen látottak vagy éppen egy festmény látványa, egy-egy zenei élmény egyrészt az asszociációs tudattevékenységet indíthatja el, másrészt megnyitja az imagináció, a teremtő képzelet működéséhez a kapukat.

Az alkotást mint sajátos folyamatot értelmezve a továbbiakban a következőket összegzi: „Az esztétikumban ... olyan sajátos jelenséggel állunk szemben, amely egyszerre értelmi, érzelmi és akaratú, magában foglal tudatalatti, magában foglalhat, (sokszor határozottan magában foglal) tudatfeletti elemeket is. Mindezek után összetett jelenségnek kellene felfognunk az esztétikai tény. Ám azt kell látnunk, hogy csak a boncoló elmélet számára az, a gyakorlatban, a tudatban, a valóságos lefolyásban egyáltalában nem összetett, hanem a szó legteljesebb értelmében egy-

³⁰ Megjegyezzük, hogy a Böhm Károlynál is fellelhető önérték fogalmát vele ellentétben Sík nem tisztázza világosan, megnyugtató módon.

³¹ Sík 1990.293.

³² uo. 296.

³³ uo. 357.

szerű aktusról, ill. aktus-sorozatról van itt szó. Mikor a művész alkot, akkor gondolkodik is, érez is, cselekszik is, működik tudatalatti énje is, és – amennyiben transzcendens erőknek is szerepe van az alkotásban –, tudatműködése in, ill. tudatalatti tevékenységén keresztül ezek is dolgoznak, – de ha megkérdezzük, hogy mit csinál, nem fogja azt mondani, hogy gondolkozik, vagy, hogy érez, stb., hanem egyetlen szó lesz a felelete: alkotok.”³⁴

A kifejezetten művészi tulajdonságok és adottságok tanulmányozása előtt Sík általános antropológiai értelmezésekbe kezd, s a művészt mindenekelőtt olyan koordinátákba helyezi, amelyek az embert ’mint olyat’ határozzák meg, akitől semmi ami emberi, nem idegen. A művész intenzívebben él meg bizonyos *életvilág*beli helyzeteket, mint más individualitás, s ezek az ’életgazdag’ helyzetek meghatározzák alkotómunkáját. A hangsúly a művészi habitusban az *alkotás* fogalmára helyeződik, s *Spranger* értelmezésével polemizálva Sík mellett érvel, hogy az ún. *esztétikai ember* fogalma, amelyet a német bölcsező használ, nem elegendő a művészi habitus jellemzésére. Esztétikai ember ’mint olyan’, sok akad a nem művészek között is, de a művész privilégiuma az alkotás. Leginkább *érzékelő* ereje az, amelyben minden más embertípustól különbözik, hiszen képekben „lát”, illetve képek új és eredeti asszociációjában, amelyek erőteljesen jellemzik a művészi képzeletet. A képzelet tudományos értelmezésének megítélése szerint több szintje van. Az első tulajdonképpen *fotografikus* jellegű, egyszerű *képiség*, a második „...már jóval szűkítettébb értelme (ezt nevezném tulajdonképpen képzeletnek – «művészi» vagy «teremtő» megkülönböztetés nélkül): mikor a szemléletes képzet erősen függetlenné tud válni a valóságtól. Már «kép», nem fotográfia: önálló létű és önállóan kapcsolódó. Ezek az önállósult, szabad mozgású képek könnyű, gyors és változatos kapcsolódásukkal, mint mondani szokás, új kombinációkat hoznak létre, és ezekből a kombinációkból, illetőleg ezeknek a régi, eredeti, fényképszerű képekkel való elvegyüléséből származik egy egész új, a tapasztalattól különböző, bár abból származó és attól függő, képzeleti világ. Ez az «imaginatív szféra» (*Spranger*), a «fantázia síkja» (*Böhm Károly*) még nem esztétikai jellegű; kisebb-nagyobb fejlettségi fokon minden emberben megvan, bár van egy – ha szabad ezt a kifejezést használni – esztétikai lehetősége: ti. adott esztétikai minták (pl. olvasmányok, színházban, filmen látottak) után hozhat létre új kapcsolatokat és alkothat (helyesebben belsőleg utánozhat) egy képzeletbeli esztétikai világot.”³⁵

A harmadik szint a *teremtő* képzelet, amely Sík szerint igazából az *imaginatív szint*, ahol elvész a kapcsolat a konkrét tapasztalati világgal az alkotás során; ilyen például a modell nélküli festészet.

A művész a teremtő képzelete működésekor hajlamos arra, hogy két világot, a valós és a képzeleti világot összemossa, illetve valósnak képzelje a maga alkotta imaginatív szférát. Balzac *Emberi színjátékát* hozza példaként, hiszen köztudott, hogy a neves francia író úgy beszélt hőseiről, mint akik valóban élnek. Ugyanakkor – tegyük hozzá – az is tény, hogy a nagy ’realista’ a szociográfus szemével írta

³⁴ Sík 1990. 20.

³⁵ uo. 277.

le a korabeli Franciaország társadalmi rétegeit, a korabeli Párizs tipikus figuráit. E megközelítése a balzaci alkotói technikának többé-kevésbé ellentmond a Mátrai-féle koncepciónak, hiszen ebben az esetben a Balzacot körülvevő életvilág, illetve annak szereplői és kapcsolatrendszerük, élményanyaguk az imagináció folyamatában fundamentális koordinációs terepet jelent, akkor is, ha olyan személyekről van szó, akik nem éltek, de valójában élhettek volna.

A művészi teremtő-alkotó folyamat mindezzel együtt *totalizációs* jellegű, amelyen azt érti Sík, hogy mindenkor a saját konkrétan adott élményvilága adja a totalitást. A festő például mindenkor azt festi le, amit a modell jelent az ő számára, nem csupán lemásolja, nem csupán utánoz. A totalitás-igényt, a totalitásra törekvő alkotás-tendenciát jól érzékelhetjük Ady szavaiban, a *Minden titkok versei* 'mindent megmondani' feszültségteli soraiban. A külső és a belső világ mintegy „áthangolódik az imaginatív hangnembe”, s a költő nem valamit keres, hogy azt kifejezhesse, hanem előbb létrejön a belső kép, amely kifejezi a lelki tartalmakat, amelyek létrejöttében az intuíció privilegizált helyzetben van.³⁶

Mindemellett a művészi fantázia nem nélkülözheti a megvalósítást, az *objektívációs folyamatot*, hiszen az 'alkotástendencia' azt jelenti, hogy a képzelet *dinamikus* képei meg akarnak valósulni. Ezzel azt az érvet erősíti Sík, hogy mintegy kötelezően érzéki formába kell, hogy kerüljenek a teremtő fantázia során keletkezett képek, képi asszociációk, s szinte követelésszerűen lépnek fel a művész lelkében az objektíválódás érdekében.

Amellett érvel a továbbiakban Sík, hogy az *imaginatív* tendencia és a beleélés képessége a művészen igen intenzíven érvényesül hasonlóan például a nevelők, a pszichológusok habitusához. Az ő érzelmi életét még egy *nem speciálisan* művészi 'képesség' jellemzi, amely „...más értékes típusoknak is egyik legfontosabb tulajdonsága, mint az igazi történetírónak, pszichológusnak, nevelőnek, moralistának, sőt bizonyos fokig még a jó kereskedőnek is: a *szimpatikus-intuíciós beleélés* adománya. Más szóval a művész [...] valósággal át nem élt tartalmakat, elsősorban mások élményeit lényegszerűen, tehát valószerűen át tudja élni, belsőleg, a képzeleti síkon.”³⁷

Érzelmei, belső akarati megnyilvánulásai is mindenekelőtt képzeleti, képi formát öltenek. A költői képnek, hasonlatnak, a metafora minden nemének (a legfontosabbnak, a szimbólumnak is) voltaképpen ez a lélektani alapja. A legnagyobb tévedés azt hinni, - mondja Sík, hogy a költő «keresi» a képet valaminek kifejezésére. Sokkal közelebb jutunk a valósághoz, ha megfordítva gondoljuk el a folyamatot: a kép van meg előbb, amely kifejezi vagy ábrázolja a megfelelő lelki tartalmat; és ha egyáltalán lehet szó keresésről, akkor inkább azt keresi, hogy milyen szavakkal, kifejezésekkel mondhatná meg azt, amit az imaginatív síkon már tökéletesen átélt. Úgy véli, hogy például, amikor Petőfi harci dalait írta, akkor látta, sőt hallotta is magát valamiképpen, «mint Tyrtaeust, lanttal kezében buzdítani a csatát». Ugyanakkor egy másik jelenség gyakoriságát is megemlíti, miszerint semmi külö-

³⁶ lásd erről Veres, 2013.

³⁷ uo. 282.

nős nincs abban, hogy nagy művészek portréin az ábrázolt modell nem, vagy «nem egészen» ismer magára. Ez „«Természetes, – felelte egy ilyen megjegyzésre élő nagy magyar festőink egyik nesztora – mert ebben nemcsak ön van benne, hanem én is». Ez a felelet pontosan fejez ki egy elemi igazságot. A művész nem a modellt festi, hanem azt, aki a modell az ő számára, az ő lelkében, annak képzeleti képét: ő ezt látja. A kép tárgya: a modell vetülete az imaginatív szférában; a kép maga: ennek képe. Ebben csak az ismerhetne magára mindenestül, aki a művész képzeletével látná magát. De persze mi jogon állíthatja valaki, hogy ő «gazabban» látja magát (a tükörből!), mint a művész, akinek egész teste-lelke, egész élete «látás»-ban telik!”³⁸

Mindezekkel együtt a művészi képzelet totalitásához szorosan hozzátartozik az erős intenzitású érzelmi élet, a rendkívüli érzékenység.

A művészi habitus további jellegzetességeinek kimutatáskor kiemelten kezeli a *közlési* igényt mint általános-emberi tulajdonságot, amely a művész élettevékenységében intenzíven érvényesül, és a legmagasabb fokot az ő életvilágában éri el. A közlési vágy intenzitása azonban nem egyértelmű, illetve nem egyforma mértékű, hiszen míg például Petőfi vagy Ady mentalitásában a teljes önkítárulkozás igénye, a nyilvánosság igen lényeges, addig az idős Aranyánál vagy Babitsnál más a helyzet. „Arany öreg korában annyira félt a nyilvánosságtól, hogy nem akarta közölni verseit, ’mert – betegnek – izgalom, / Ha olvassák itt is, ott is, / S bírálgatják új dalom’; vagy: ’Szonett, aranykulcs, zárd el szívemet, / Szorosan, hogy csak rokonom nyithassa’ – írja a fiatal Babits”³⁹

* * *

Kétségtelen, hogy művész élményanyagában jelenlévő tudatos és tudattalan vagy tudatalatti elemek, valamint az ihlet pillanatnyisága más összefüggésekben világítják meg az imagináció fogalomköreinek horizontját, amelynek részletezésére nem térünk ki, de Flaubert és Reményik Sándor sorai kijelölik a továbbgondolandókat.

„A költői vízió mindig örömmel teli, valami beáramlik a lélekbe, s az ember azt sem tudja, hogy hol van... Ez a látomás gyakran fokozatosan fejlődik ki, mint egy díszlet különböző részei, amint egymás után felrakják őket; de gyakran olyan hirtelen jön, s olyan tűnékeny, mint az álombeli káprázatok. Valami elszalad a

³⁸ uo. 278.

³⁹ uo. 281.

szem előtt. Ez az a pillanat, amikor rá kell magunkat vetnünk, hogy végképen el ne szaladjon....”⁴⁰ – írja Flaubert.

Az alkotást erőteljesen befolyásoló ’felsőbb, ismeretlen erő’, az embertől független erő, az, ami Goethe számára a ’démoni’, Reményik soraiban is megjelenik.

*Oly különös: alig érintem néha
Habkönnyű kézzel önmagam;
S lelkemben máris összeáll
A rím, a vers, a kép, a táj,
A percnek ördögi bűbája van.*⁴¹

Irodalom

Gerő2005

Gerő András: Közép-Európa kulturális öröksége, Európai utas. 2005/1.

Hamvas 1941

Hamvas Béla: Szellem és egzisztencia. (Karl Jaspers filozófiája). *Philosophia, a M. Kir. Horthy Miklós–Tudományegyetem Filozófiai Intézetének közleményei, I.* Szeged, Dunántúl Pécsi Egyetemi, 1941. 53 l. Fűzve, kiadói borítékban. Első kiadás.

Hamvas 1987a

Hamvas Béla: *Hamvas Béla 33 esszéje*. Budapest, Bölcsész Index, ELTE, 1987.

Hamvas 1987b

Hamvas Béla: *Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis*. Budapest, Vigília, 1987.

Hamvas 1988a

Hamvas Béla: Az öt génusz. A bor filozófiája. Szombathely, Életünk Könyvek, 1988.

Hamvas 1988b

Hamvas Béla: *Sciencia Sacra*. Budapest, Magvető, 1988.

Hamvas 1992

Hamvas Béla: Interview. In: Patmosz Esszék, 1.rész, *Patmosz I–II.* – Esszék, 1. rész (1958-1964), Szombathely, Életünk Szerkesztősége – Magyar Írók Szövetsége. Nyugat-magyarországi Csoport Életünk Könyvek, 1992.

Hamvas 1994a

Hamvas Béla: „Regényelméleti fragmentum.” Hamvas Béla Művei 7. In: *Arkhai*. Szentendre, Medio, 1994.

⁴⁰ uo. 321.

⁴¹ Reményik Sándor: Különös

- Hamvas 1994b
 Hamvas Béla: *Tabula smaragdina (1947–1950) – Mágia szutra (1950)*. Szombathely, Medio, 1994.
- E. Husserl 1997
 E. Husserl: Fantázia, képtudat, emlékezet. A szemléleti megjelenítések fenomenológiájához. in. Bacsó Béla (szerk., előszó) 1997 *Kép, fenomén, valóság*. Budapest. Kijárat Kiadó.
- Kelemen 2007
 Kelemen János: *Dante–Petrarca–Vico, Fejezetek az olasz irodalom és filozófia történetéből*, Budapest, Áron – Borzsek, 2007.
- Kundera 1992
 M. Kundera: *A regény művészete*, Európa, 1992.
- Thiel 2002
 Thiel Katalin: *Maszkjáték – Hamvas Béla Kierkegaard és Nietzsche tükrében*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2002.
- Mátrai 1973
 Mátrai László: *Élmény és mű*. Gondolat Kiadó, 1973.
- Veres 2003
 Veres Ildikó: *A Kolozsvári Iskola I.* Miskolc, Bíbor, 2003. 1–173.
- Veres 2010
 Veres Ildikó: *Rendszerfilozófia és filozófiai rendszer – Az a priori Zalai Béla és Brandenstein Béla gondolkodásában*, in. *Az a priori rejtjelei a magyar filozófia történetében*, (szerk. Veres Ildikó)142-148., 2010 Pro Philosophia Füzetek 52. , Veszprém, Pro Societia Humana Vesprimiensi, 2010.
- Veres 2012
 Veres Ildikó: *A hiány és a léttelenség fogalomköreinek tematizálása a magyar nyelvű filozófiai gondolkodásban*, 2012. kézirat.
- Veres 2013a.
 Veres Ildikó: *A léttelenség és a nem-igaz kérdéskörei Hamvas Béla gondolkodásában*. In. *Szót érteni egymással": Hermeneutika, tudományok, dialógus.* . (szerk. Fehér M István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Olay Csaba, L'Harmattan, 2013. 420-438
- Veres 2013b.
 Veres Ildikó: *Az intuíció fogalmának értelmezési körei a hazai filozófiában*. In: *Filozófiai intuíciók - filozófusok az intuícióról*. szerk. Forrai Gábor, Budapest. L'Harmattan, 2013. 147-159.
- Zalai 1984
 Zalai Béla: *Etikai rendszerezés (1910)* In: Zalai Béla: *A rendszerek általános elmélete*. Budapest, Gondolat, 1984.

JÁNOSFALVI PÉTER

Egy képtelen ötlet

*A fiatal Nietzsche szerint minden filozófia
egy képtelen ötlettel kezdődik.¹*

1. Nyugtalanág, tanulás, interpretáció

Nietzsche oly ellentmondásos dionüszoszi filozófiájának személyes és történeti mítoszában könnyű eltévedni. Rejtélyes, keresztül-kasul kanyarog önmagában és akárcsak a krétai Minótaurosztól mondabeli labirintusának, nincs sem kezdete, sem vége. Talán maguk az antik elbeszélők sem tudták volna pontosan megmondani, ki is Dionüszosz, a kétarcú istenség valójában, aki éppúgy a kitörő életöröm, mint a halálfélelem ura, s aki első alkalommal talán a ragyogó tehetségű Schulpforta diák iránt gyengéd érzéseket tápláló, részeges költő Ernst Ortlepp alakjában lépett Nietzsche elé.

Nietzsche tanítását, ha volt neki egyáltalán, nehéz megragadni. Azt azonban, hogy sokat tanulhatunk tőle, nem lehet kétségbe vonni. Mindenki talál magának valamit a szövegeiben. Kazantzakisz írta a Zorba elején, hogy Nietzsche írásai új, ismeretlen nyugtalanággal töltötték el.² Nem hagytak nyugodni engem sem.

Legkésebb a Nietzsche szövegein belüli ellentmondások arra kell ösztönözzék és arról kell meggyőzzék az olvasót, hogy ezekből csak akkor tanulhat valami, ha saját kérdéseket föl téve interpretálja őket. Jaspers írja: „Beszűkíti magát az, aki – gyáván megfutamodva a szédítő felindultságtól – megadja magát az izolált formuláknak, a radikalizmusoknak, a meghatározott pozícióknak; ő nem hagyja, hogy Nietzsche mint nevelő hasson rá; aki kitart a régi dogmatikusok mellett, még mindig hitelesebb, mint aki Nietzsche gondolatait dogmatizálja“.³ Minden

¹ Lásd ehhez *A filozófia a görögök tragikus korszakában* című írást, in: Friedrich Nietzsche, *Ifjúkori görög tárgyú írások*, Budapest, 1988, 51-148., különösen a 67. oldal., fordította: Molnár Anna. A későbbiekben: FGTK.

² „Bergson enyhített a feloldhatatlan filozófiai kétségeken, Nietzsche új kétségekkel telítette“. Nikos Kazantzakisz, *Zorbász, a görög*, Budapest, 1998, 5., fordította: Szabó Kálmán. Volker Gerhardt írja: „Nietzscheré érvényes az, amit Kant az »esztétikai eszmé«-ről mondott: »elgondolkodtat«. Abban rejlik legnagyobb érdeme, hogy ezt *egy pillanat alatt* teszi. Csak fel kell csapni egy tetszőleges helyen aforizmaköteteit, vagy a *Zarathustrát*, s az ember máris nyugtalan saját gondolatait illetően.“ Volker Gerhardt, *Sensation und Existenz*, in: uő: *Exemplarisches Denken*, München, 2009, 51-71, itt: 53. A továbbiakban: Gerhardt 2009. Az idézet a saját fordításomban szerepel.

³ Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, 1981, 454.

olvasónak interpretálnia kell Nietzschét. Őt nem lehet megtanulni.⁴ Interpretálnunk természetesen csak azt lehet, amit ismerünk. Amennyire én Nietzsche írásait ismerem, nekem úgy tűnik, hogy az ő filozófiája egymással soha egy konstellációba összeállni nem képes elemekből tevődik össze. A filozófiájáról beszélek. Nietzsche költő is volt, filológus, pszichológus, zenész is, és nyughatatlan vándor is. Nem utolsó sorban pedig vallásalapítóként is tekinthetünk rá. Azt hiszem azonban senki nem vonja kétségbe Volker Gerhardt szavainak igazságát: „Magától értetődik, hogy Nietzschénél nem bír minden filozófiai jelentőséggel, s talán irodalmi hozadéka, vagy önmagát fölemésztő egzisztenciájának példája fontosabb, mint filozófiai töredékei. Bárhogyan is legyen azonban: kísérleti gondolkodása filozófiaként koncipiált. Nem kísérleti poézisről és nem kísérleti művészetéről beszélünk. A szándék filozófiai, bármilyen újszerű is ez a filozófia.”⁵

Mivel Nietzsche írásaiban nincs sem rendszer, sem vezérelv, mindig az ő, vagyis a *referens* konstellációjából próbáltam meg kiindulni, aszerint, hogy írásaiban milyen összefüggésben és milyen körvonalazható motivációból veti föl témáit, teszi föl kérdéseit. Egyvalami ugyanis egészen biztos: Nietzsche nem tartotta meg magának a gondolatait, hanem megosztotta őket velünk. Így tehát, legalábbis írásaiban, ő egy *referens*. A kezdetekkor még nem tudtam, hogy Nietzsche filozófiájában a *referens* konok jelenléte a lényeg, ami után kutatok. Ez a konok jelenlét az ő esetében éppoly heroikus, mint amilyen kétségbeejtő.

A végérvényesen magányába zárkozó, kései Nietzsche heroizmusa csúcspontján etikájában, esztétikájában, megismerése perspektíváiban, egész kísérleti filozófiájában a saját igazságát végső soron az embert felülmúló emberre, az istentelen, a dionüoszosi Zarathustrára építi. Nem kizárólag saját magára tehát. Immorális moralizmusának számos vonása maszk, amely elrejti (de nem tagadja) őt magát, vagyis a *referens*, a *filozófus* e sok maszk mögül fölsikoltó egzisztenciájának konstellációját. Mindaz alapján, amit én tőle tanultam, Nietzsche összességében oly ellentmondásos, nyugtalanító, dionüoszosi filozófiájának interpretációjaként a következő (képtelen?) tézist állítom föl: Nietzsche, a *filozófus-referens*, Kantot nevezi meg önnön tényleges filozófiai egzisztenciapontjaként.⁶

Az idézet a saját fordításomban szerepel.

⁴ Volker Gerhardt írja Nietzsche műveiről: „A szöveg mindig szolgálhat meglepetésekkel.” Volker Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, Debrecen, 1998, 47., fordította: Csatár Péter. A továbbiakban: Gerhardt 1998. Ugyanezt a véleményt fogalmazza meg Giorgio Colli is *A vidám tudomány*-hoz írt utószavában, lásd: KSA 3, 659.

⁵ Volker Gerhardt, „*Experimental-Philosophie*“. *Versuch einer Rekonstruktion*, in: uő: *Pathos und Distanz – Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart, 1988, 163-188, itt: 170-171.

Az idézet a saját fordításomban szerepel.

⁶ A szakirodalomban vitatott, mennyire ismerte Nietzsche Kant írásait. Oehler, Gilman, Campioni, vagy Brobjer jegyzékei arról tanúskodnak, hogy Nietzsche könyvtárában nem volt fellelhető egyik Kant mű sem. Ez természetesen nem vitathatatlan bizonyítéka annak, hogy Nietzsche nem olvasott eredeti Kant szövegeket, amely álláspontot azonban elismert Nietzsche-interpreátorok is képviselnek, többek között Etterich, Baeumler, Ackermann,

2. Horizont, tradíció

Nietzsche korai írásai tulajdonképpen saját filozófia- és kultúrtörténetének alapvetései, amelyek révén ő egy új európai tradíció horizontját próbálja meg fölrajzolni.

Nietzsche korai, dionüszoszi filozófiájában a filológiának filozófiává kell válnia: „Philosophia facta est quae philologia fuit.”⁷ Seneca mondatának átfordítása, a különös életmű felütéseként, miként azt Franz Rosenzweig írja, Nietzsche számára azt jelenti, hogy ő, ellentétben a korábbi filozófusokkal, nem marad „*quantité négligeable*”⁸ saját filozófiája számára. Saját kérdései vannak, amelyeket nem az akadémiai filozófiatörténet alapján artikulál, hanem annak kell az ő kérdéseire idomulni. A filológia tehát nem akadémiai filozófiává, hanem Nietzsche személyes filozófiájává kell váljon.

Hogy a filozófiatörténetet saját kérdéseire igazíthassa, a fiatal Nietzsche-nek szüksége van egy új kiindulópontra, vagyis az aktuálisan elfogadott, a szókratészi-keresztény kiindulópont elmozdítására. Ez utóbbi Nietzsche szerint az antik világ tagadásával kezdődik, amely antik világ a szókratészi-keresztény tradícióban a bűnös evilágiságként él. Nietzsche efelé kívánja a tradíciót mozdítani, első lépései azonban e bűnös evilágiság, illetve a filológia filozófiává alakítása irányában transzcendentálfilozófiai lépések.

Nietzsche korai szövegeinek figyelmes olvasata számos egyértelmű transzcendentálfilozófiai utalást tartalmaz, sőt nyilvánvaló Kant parafrázisokat is. Továbbá, ha a fiatal Nietzsche Euripidészt és Szókratészt vádolja a tragédia haláláért, illetve a világ logizálásáért, akkor különös jelentőséget kell tulajdonítanunk annak, hogy ugyanakkor szerinte „Kant és Schopenhauer példátlan bátorsága és bölcsessége a legnehezebb győzelmet vívta ki, a logika lényegében rejlő optimizmus fölötti győzelmet, amely optimizmus viszont kultúránk alapzata. [...] E felismeréssel új kultúra vette kezdetét, amelyet tragikus kultúrának

Blunck, vagy Jaspers. Dickopp szerint Nietzsche Spir és Teichmüller közvetítésével ismer-
te meg Kant filozófiáját. Ackermann Schopenhauert, Liebmannt, Fischert és Langét ne-
vezi meg, mint Nietzsche Kantról való ismereteinek forrásait. Curt Paul Janz viszont arra
figyelmeztet, hogy bár bizonyíthatatlan, hogy Nietzsche olvasta Kantot, a vele folytatott
vitája viszont oly részletekbe menő és hangsúlyos, hogy ezt mégsem lehet kizárni. Ni-
etzsche hátrahagyott leveleiből kiderül, hogy 1868-ban, még bázeli kinevezése előtt, tervei
között szerepelt egy doktori disszertáció elkészítése *Der Begriff des Organischen bei Kant*
címmel (KSB 2, 269), illetve 1871-ben, mikor Bázelen megpályázta Teichmüller megüre-
sedett professzori állását, azt írta: „különösen szívesen tanulmányoztam Kantot és Scho-
penhauert“ (KSB 3, 177). A hagyaték feljegyzései szerint Nietzsche 1887-ben valószínűleg
foglalkozott Kanttal, lásd ehhez: KSA 12, 264skk, KSA 14, 739.

⁷ Friedrich Nietzsche, *Homérosz és a klasszika-filológia (Székközlő a bázeli egyetemen 1869. május 28-án)*, in: Friedrich Nietzsche, *Ifjúkori görög tárgyú írások*, Budapest, 1988, 7-35. itt 35., fordította: Molnár Anna.

⁸ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Freiburg, 2002, 10.

merészelek nevezni“.⁹ Ezzel Nietzsche nem kevesebbet állít, minthogy az ő új, európai tradíciója, filozófiája, amely számára ő maga nem „*quantité négligeable*“, egy már meglévő tradíció horizontja alatt áll, amelyet, máshelyütt, immáron félreérthetetlenül, „fogalmakba foglalt *dionüszoszi bölcsességnek*“¹⁰ nevez. Amikor új kultúrtörténete és tradíciója mechanizmusait felvázolja, azoknak maga is intelligibilis, transzcendentálfilozófiai karaktert tulajdonít. Nem találunk a görögök jellegzetes filozófusegyéniségeinek¹¹ nietzschei ábrázolásakor sem senkit, akinek filozófiai gondolatai – a fiatal Nietzsche interpretációjában - ne lennének artikulálhatóak a kanti horizonton belül. Az egy Xenophanésztől eltekintve, aki „vallásos misztikus“¹², viszont akit Nietzsche nem mutat be és nem interpretál behatóan. Azt mondhatjuk tehát, hogy nem nevez meg olyan preszokratikus utat, amelyen haladva kijuthatnánk a kanti horizont alól, s nincs ilyen a korai Schopenhauer ábrázolásában sem.

Nietzsche idővel fokozatosan el is távolodott a „wagneri-schopenhaueri művész-misztériumi vallásos rajongástól“¹³ és már mielőtt minden kapcsolat megszakadt volna közte és Wagner között, egyre inkább felvilágosítóként, pszichológusként, fiziológusként és genealógusként kezdett tekinteni magára, akinek a megismerései és belátásai nem artikulálhatóak ama tervezett, de csak a vízió szintjén körvonalazott bayreuthi „művész-misztérium“ horizontja alatt. Montinarinál olvashatjuk: „Volt egy pillanat, amikor undorodni kezdtem magamtól: 1876 nyara“ (NF 4[111] 1882/83), írja Nietzsche még az *Így szólt Zarathustra* első részének papírra vetése közben. Egy belső üresség tehát, eszmék sokaságából való kiábrándulás, minden metafizikai-művészi illúzió elillanása voltak a feltételei annak, hogy Nietzsche szabad szellemmé fejlődhessen, s ezzel a Wagner és közte történt törésnek is. Nietzschtét kínozza „tudományos lelkiismerete“ (uo.)¹⁴. Nietzsche, aki Rosenzweig szerint maga nem „*quantité négligeable*“ filozófiája számára, néhány évre a pszichológus, a fiziológus, a genealógus, s általában a tudós maszkja mögé rejtje ambícióit, „akinek nincs küldetés-hite, ugyanakkor a kíméletlen leleplezéshez értő keze van“¹⁵, amivel erre az időszakra egyértelműen a kanti horizonton belül pozicionálja magát.

⁹ Friedrich Nietzsche, *A tragédia születése, avagy görögség és pesszimizmus*, Budapest, 1986, 174-175., fordította: Kertész Imre. A későbbiekben: TSZ.

¹⁰ TSZ, 190.

¹¹ FGTK, 59.

¹² FGTK, 104.

¹³ Nietzsche idős tanára és mentora, Friedrich Ritschl nevezi így Nietzsche korai periódusát egy bázeli kollégájához, Wilhelm Vischerhez írott levelében 1873. február 2-án. KSA 15, 46-47.

¹⁴ Mazzino Montinari, *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*, Berlin/New York, 1991, 61. Thomas Mann ezt a szellemi átváltozás úgy értékelte, mint a „romantika önmeghaladása Nietzschében és Nietzsche révén“. Thomas Mann, *Pariser Rechenschaft*, in: uő: *Über mich selbst. Autobiografische Schriften*, Frankfurt a. M., 1994, 312. Mindkét idézet a saját fordításomban szerepel.

¹⁵ Gerhardt 1998, 32.

3. Egzisztenciafilozófia, értékkérdés, örök visszatérés

Nietzsche, az *Emberi, túlságosan is emberi*; a *Hajnalpír* és *A vidám tudomány* című műveiben megjelenő kísérleti gondolkodása, amellyel szabad szellemként, a megismerés fájaként, a „kíméletlen leleplezéshez értő kézzel“, a tudomány területén vándorol, fokozatosan egzisztenciafilozófiává válik. Az individuális egzisztencia extremistájaként ő maga lesz a probléma, extremizmusában végső soron önmagát kezdi elgondolni. Teljes egészében átadja magát jelenvalólete processzusának, így lesz saját egzisztenciája filozófusa. Kísérleti filozófiája egzisztenciafilozófiává válik. Volker Gerhardt ezt még nyomatékosabbá teszi: „Nietzsche az egzisztenciafilozófus *par excellence*.“¹⁶

A vidám tudomány harmadik könyvében Nietzsche, a *filozófus-referens*, kísérleti filozófiája formájában megjelenő egzisztenciafilozófiájában rákérdez a tudományos megismerés morális értékére. Ez a rákérdezés aztán a morális értékek pszichológiai, fiziológiai, vagy genealógiai, alapvetően tudományos újinterpretálása helyett az értékek radikális átértékeléséhez vezet, ami Nietzsche egész kései periódusának tematikai súlypontját adja. A tudományos megismerés morális értékére való egzisztenciafilozófiai aspektusú rákérdezéssel Nietzsche elkezd a morális értékek átértékelését. Vagyis újra van „küldetshite“, újra belevág abba, hogy új tradíciót, új horizontot rajzoljon föl, amelyben és amely alatt, a morális önigények alatt álló ember magát érti és értheti.

Az *amor fati* dacos vigasza, a test nagy esze, a hatalom akarása az értékek átértékelésének ezen egzisztenciafilozófiai aspektusú programjában az *örök visszatérés* horizontján belül artikulálódik. Az új horizont, az új tradíció az *örök visszatérés tana*. E tan gondolati megközelítéséhez Hévízi Ottó *Nietzsche formalizmusa*¹⁷ című írásának belátásai és következtetései nagyban hozzásegítenek minket. Hévízi egy Kanttal való összehasonlításban, az alapvetések egy figyelemreméltó sorában tárja elénk a „gondolatok gondolatának“ köznapi-gyakorlati transzformációját, vagyis Nietzsche ezen tanának használatát. Hévízi interpretációja alapján a tan hitbéli bizonyosságként, egy felvetett „képtelen ötletként“, levezetés és argumentálás nélkül áll előttünk, amely aztán nem a léttörvény őreként, hanem egyenesen a létező kapuőreként szólít meg bennünket. Ez alapján aztán, morális döntésünk szerint, valamit nem azért nem teszünk meg, mert a lelkiismeretünk tiltja számunkra, hanem azért, mert nem akarunk örök időkre együtt létezni vele. Ha viszont semmi sem elég méltó arra, vagy örömteli ahhoz, hogy örökké együtt létezzünk vele, amire pedig semmiféle garancia nincs, akkor – Hévízi interpretációja szerint – a sors nem az igenlés letéteménye, hanem fátum, a lét pusztá elszenvedése. Ez alapján, mint írja: „A kérdés nemcsak a legnehezebb, hanem a legfontosabb is, hiszen itt a gondolat „működőképessége“ forog kockán. Nietzsche válasza *elrettentően* következetes: a

¹⁶ Gerhardt 2009, 62.

¹⁷ Hévízi Ottó, *Nietzsche formalizmusa*, in: uő. *Alaptalanul – Gondolatformák a századfordulón*, Budapest, 1994, 42-65. A továbbiakban: Hévízi 1994.

gondolat radikális önmagára-vonatkoztatása. Zarathustra a „lábadozás során“ veszi tudomásul, hogy maga is „szakasztott erre az életre“, a gondolat hírnökeként *tönkremenő* életre kell, hogy „visszatérjen“. Minden következményével együtt veszi tudomásul saját tanítását, azt, hogy ez a gondolat a *másképp*-léteztetést a *más*-lét lehetőségének végérvényes megvonása árán gondolja el, vagyis szó szerint veendő, hogy ez a sors – mindenki *egyetlen* sorsa: mindössze egy hullámredő vagy fodrozódás a határtalan phüszisz adó-*visszavonó* hullámverésében.¹⁸

4. Az örök visszatérés Kant filozófiájához

Figyelemre méltó, hogy *A vidám tudomány* negyedik könyvét a visszatérés-gondolat (341-es aforizma) és Zarathustra alászállása (342-es aforizma) zárja, Nietzsche mégis ír egy ötödik könyvet is, még a Zarathustra megalkotása előtt, amelyben majd, miként Hévízi Ottó írja, a visszatérés kapcsán megfigyelhetjük, hogy „Zarathustra megtestesíti, de sehol nem mondja ki a „tant“¹⁹. Nietzsche még mielőtt „a legnagyobb ajándékot adná az emberiségnek“²⁰, szükségét érzi annak, hogy *közöljön, megosszon* vele valamit.

Az ötödik könyv 354-es aforizmájában találkozunk a *közlési*, a *kommunikációs igény* fogalmával, mégpedig döntő, meghatározó szerepben, mivel ezen igény és a hozzá szervesen kapcsolódó *tudat* révén lesz egyáltalán lehetséges, hogy Nietzsche önmagát *referensként*, *filozófus-referensként* prezentálja. S csak mert *referensként* prezentálja magát, adhat bármilyen ajándékot, közte a legnagyobbat, az emberiségnek. Nietzschének tehát, ellentétben a „remete- és ragadozó-természetű“²¹ emberekkel, *szüksége van a tudatára*, sőt „*gyarapodó tudatára*“²², holott ő azt írja: „a tudat nem tartozik sajátosan az ember individuális létéhez, sokkal inkább ahhoz, ami benne közösségi és csorda jellegű“²³. Egyvalami azonban biztos: Nietzsche nem tartotta meg magának a gondolatait, hanem *közölte, megosztotta* őket velünk, s azt gondolnánk, hogy ez a közlés, Nietzsche szerzői tevékenysége legsajátabb individuális létéhez tartozik, nem pedig ahhoz, ami benne közösségi és csorda jellegű. Nietzsche nem „*quantité négligeable*“ filozófiája számára, sőt kísérleti filozófiája egzisztenciafilozófiává válik. A *közlési igény*, s az ezzel összefüggő *gyarapodó tudat* kérdése különösen fontos a kései Nietzsche filozófiai állásfoglalásai tekintetében, mivel az istentelen, dionüszoszi Zarathustra, aki, miként Hévízi Ottó írja, „megtestesíti, de sehol nem mondja ki a „tant“, de a *Genealógia* „*szuverén indiviuuma*“, a *szóke bestia*, s az *embert felülmúló ember* is, deklaráltan „remete- és ragadozó természetű“ emberek, akik „jól megvannak a tudat és az ember és ember közötti kapcsolathálózat“²⁴ nélkül.

¹⁸ Hévízi 1994, 58.

¹⁹ Hévízi 1994, 51.

²⁰ vö.: Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Budapest, 1997, 9., fordította: Horváth Géza.

²¹ VI, 269.

²² VI, 271.

²³ VI, 270.

²⁴ vö.: VI, 269.

Ha mindehhez hozzávetjük, hogy a *Túl jön és rosszon* második aforizmájában Nietzsche már a „veszedelmes Talán filozófusaként”²⁵ tekint magára, akkor azt hiszem nem minden alap nélkül vonatkoztathatjuk Nietzsche kései filozófiájára Hévízi Ottó Zarathustra kapcsán felállított tézisének, mely szerint „minden következményével együtt veszi tudomásul saját tanítását, azt, hogy ez a gondolat a *másképp*-létezés a *más*-lét lehetőségének végérvényes megvonása árán gondolja el” (lásd: 18-as idézet). A „tanítás elrettentően következetes radikális önmagára-vonatkoztatása” (Hévízi) szerint a kései Nietzsche maga adja tudunkra, hogy ő, a *filozófus-referens*, „gyarapodó tudata és közlési igénye” függvényében minden (filozófiai) *más*-lét lehetőségét végérvényesen megvonja magától, vagyis egzisztenciafilozófiává vált kísérleti filozófiájában mindenkor azok intelligibilis, transzcendentálfilozófiai karakterű mechanizmusaira kell örökké visszatérjen, miként az a kísérleti filozófiában korábban is történt, vagyis Nietzsche, a *filozófus-referens*, Kantot nevezi meg önnön tényleges filozófiai egzisztenciapontjaként.

Nietzsche *A vidám tudomány* az első kiadásból még hiányzó ötödik könyvét arra használja föl, hogy a minden maszkja mögül kikacsintó intellektuális tisztességessége alapján beismerje és a tudunkra adja, hogy ő a „gondolatok gondolatát” és az azzal járó antropológiai paradigmaváltást egy *más*-lét lehetőségének megvonása (Hévízi), vagyis egy *más-egzisztencia*, ebben az értelemben pedig egy *más-egzisztenciafilozófia* lehetőségének megvonása árán gondolja el. Vagyis intellektuális tisztessége okán tudunkra adja, hogy lemond arról, hogy az örök visszatérés tanának egy filozófiailag megalapozható horizontját rajzolja föl. Ami lehetséges, az egy filozófiailag nem megalapozható gondolat lehetősége. Nietzsche kísérleti- és egzisztenciafilozófiájának azzal a bizonyos „veszedelmes Talánnal” vállalt heroizmusáról tehát azt gondolhatjuk, hogy abban Nietzsche ama vállalása mutatkozik meg, hogy az ő filozófiája egymással soha egy konstellációba összeállni nem képes elemekből tevődik majd össze, átadva magát egzisztenciája processzusának, kísérletező kedve folyamának.

5. *Èn, mint referens*

A filozófiának nevezett, tiszteletreméltó, nehéz, de esetleg vidám tudomány képviselőire most annyiban talán hasonlítok valamicskét, hogy ebben a rövid kis szövegben *refrensként* prezentáltam magam. Amiket itt összehordtam, talán *képtelenségek*. Az viszont biztos, hogy az az ötlet, hogy én valaha prezentálhatnám magam referensként, akkor amikor megszületett, az én életem egy olyan időszakában, amikor mindenki azt gondolta, hogy el fogok veszni, egy *képtelen ötlet* volt. Nem az enyém, de rólam és hozzám szólt, Berlin gyönyörű szigetén, az Alte Nationalgalerie második emeletén, Anselm Feuerbach *Lakomája* előtt üldögélve.

²⁵ vö.: Friedrich Nietzsche, *Túl jön és rosszon*, Budapest, 2000, 12., fordította: Tatár György.

BICZÓ GÁBOR

A struktúra és variáció, avagy a „rend ügye” a szociokulturális valóságban: Radcliffe-Brown

A szociokulturális antropológia történetének kétségtelenül egyik legrejtélyesebb elméleti sémáját Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955) munkásságának köszönhetjük. Nem mintha a strukturális funkcionalizmusként elhíresült teória és a keretei között kidolgozott antropológia-tudomány mibenléte a megnevezés okán adna az utókor számára megoldhatatlan feladatot. A struktúra és a funkció fogalmak eszmetörténeti szinten megvalósult összekapcsolása ugyanis egyáltalán nem rendkívüli esemény. Már olyan tekintélyes szerzők is, mint Herbert Spencer, legalábbis az emberi közösségek egyetemes alaptulajdonságainak vizsgálatakor, elmélete értelmi megalapozásának lényegeként használta ki, hogy a társadalmat rendszerként és a működési sajátosságai alapján mód nyílik általános összefüggéseiben leírni. Radcliffe-Brown elmélete azért mérföldkő mert a strukturális funkcionalista antropológiát a társadalomtudományok közül kiemelkedő diszciplínaként, a természettudományok mintájára működő egzakt tudásterületként írta le.

1. Antropológia a társadalom természettudománya – Radcliffe-Brown

Az andaman faluban nincsen szervezett kormányzat. A közösség ügyeit teljes mértékben az idősebb férfiak és nők szabályozzák. (...) Az idősek iránti tiszteletet részben a hagyomány tartja életben, részben az a tény, hogy az idősebbeknek nagyobb a tapasztalata, mint a fiataloknak. Valószínűleg a tisztelet nem volna fenntartható, ha az idősebbek zsarnoki módon járnának el a fiatalokkal. (...) Az életkor tisztelete mellett a társadalmi élet szabályozásának egy másik fontos tényezője bizonyos személyes tulajdonságok tisztelete. Olyan tulajdonságokról van szó, mint a vadászatban és a háborúban való jártasság, nagylelkűség, jóindulat és mentesség a rossz természettől. Egy férfi, aki birtokában van ezeknek a tulajdonságoknak, óhatatlanul befolyásra tesz szert a közösségben. Véleménye az ügyekben többet nyom a latba mint másoké, vagy akár az idősebbeké. (...) Az ilyen férfiak megnevezésére, ami megkülönböztetné másoktól, nincs külön kifejezés. (...) Talán mondhatnánk rájuk, hogy „főnökök”, de a kifejezés félrevezető, mert a más vad fajoknál talált szervezett főnökséget idézi meg gondolatainkban. (...) A vezető férfiaknak nagyon kevés vagy semmilyen hatalma sincs, ellenben jó adag befolyással rendelkeznek. Ha valaki megkockáztatná, hogy szembeszáll velük, akkor a bennszülöttek többsége, sőt barátok is a másik oldalra állnának. A

„főnök és a „hatalom” kifejezések valamiféle szervezett uralomra, és eljárási gyakorlatra utalnak, ám ebből semmi nincs az Andamanokon.¹

Radcliffe-Brown 1906-1908 között végzett terepmunkáján gyűjtött ismereteit hatalmas lélegzetvételű és a modern szociokulturális antropológia történetében fontos műként számon tartott monográfiában dolgozta fel. Az Andaman-szigetek a korabeli etnográfia és antropológia művelőinek közkedvelt kutatási helyszíne volt.² A technológia és társadalomszervezeti értelemben egyik legegyszerűbbnek tekintett, gyakorlatilag „őskori” körülmények között élő andamanokat az emberi közösségszerveződésre jellemző szabályok és tulajdonságok egyfajta élő rezervátumaként fogták fel.³ Radcliffe-Brown érdeklődését még mestere Alfred C. Haddon keltette fel és ösztönzésére vállalkozott a hosszú távú terepmunkára a Bengáli-öböl keleti medencéjében található szigetvilágban.

A könyvből az olvasó elé táruló komplex kép még a korábbi leírásokhoz képest is újdonságerővel mutat rá az európai szemszögből kezdetlegesen látszó társadalomra. Radcliffe-Brown elemzésének a közösség megszerveződését feltáró részletei a kortárs tudós közvélemény meghökkenését váltották ki. Ennek oka, hogy az andamanokat egy kvázi politika nélküli társadalomként, olyan működési rendszerként mutatta be, amelyben egyén és egyén közötti kapcsolatokat nem lehet a hatalmi viszonyokkal, illetve az ezek szabályozására szakosodott intézményekkel leírni. Mert, miként lehetséges olyan emberi közösség, amelynek nincs tényleges vezetője – vezető testülete –, a szokások és az egyéni „belátás” kultúrájára épülő hozzávetőlegesen tetsző „normák” alakítják a mindennapi életvilág eseményeit és a külső megfigyelő szempontjából nem jellemzik hatalomszervezeti törvényszerűségeket? Legalábbis Radcliffe-Brown leírása alapján úgy tűnt, hogy az andamanok „bennszülöttek” világa a társadalomszerveződés minimumfeltételének tekintett „politika” nélküli közösség.⁴ Politika nélküli, amennyiben az andamanok

¹ Radcliffe-Brown, A. Reginald (1922) 44-45.; 47.

² Az Andaman-szigetek ma Indiához tartozó egykori brit gyarmat. A szigetcsoport két nagyobb szigete a Nagy-Andaman és a Kis-Andaman szigetek. A trópusi esőerdővel borított szigetek az itt élő őslakós törzsek számára kiváló menedéket jelentettek, és lehetőséget kínáltak speciális társadalmi viszonyaik, anyagi és szellemi kultúrájuk megőrzésére a kora 20. századig. A 18. század utolsó harmadában a gyarmatosítással indult akulturációs folyamat napjainkra gyakorlatilag lezárult. Az utolsó kisebb őslakós közösségekben a 2004-ben bekövetkezett cunami okozott helyrehozhatatlan károkat.

³ E. H. Man a 19. század utolsó harmadában a térség egyik legtekintélyesebb etnográfiai gyűjtője az andaman társadalmat szervezett törzsfőnökségként írta le, amit Radcliffe-Brown határozottan kritizált. (vö. idézi Radcliffe-Brown, A. Reginald (1922) 46-47.)

⁴ Radcliffe-Brown második nagyobb lélegzetvételű terepszínterének kiválasztását az andamanok között végzett kutatási eredményei erősen befolyásolták. Az 1910-12. között Nyugat-Ausztráliában végzett kutatásainak eredményeit *The Social Organization of Australian Tribes* címmel 1930-ban kiadott könyvében foglalta össze. A könyv előzményeként még 1918-ban publikált azonos címmel jegyzett szakcikkében a szociálintropológia a törzsi társadalmak tanulmányozására kidolgozott egyik első terminológiai rendszerét írta le. (vö. Radcliffe-Brown, A. Reginald (1918) 222-253.) A mai antropológiában az andamanokra is

közéletét nem az egyének a közhatalomból való részesevéért folytatott érdekérvényesítése, vagy a döntések befolyásolására irányuló erőfeszítése határozza meg, amint azt a politikanélküliség általános értelemtartalma világosan kifejezi.⁵

A 20. század első harmadában a kibontakozó modern szociokulturális antropológia az újabb és átfogó etnográfiai ismeretek tükrében, részben az összehasonlításra alapot kínáló általánosítás elveinek, – például a terminológia – kidolgozásával az emberi társadalmak mibenlétére vonatkozó új ismeretelméleti jelentőségű problémát fedezett fel. A tudásterület alapvető ismerettárgyát képező egzotikus idegen kultúrák tanulmányozása a társadalomszervezetnek eddig nem tapasztalt és ezért magyarázatra szoruló példáival szolgált. Az andamanok és sok más hasonló „primitív” társadalom felépítése és működése az emberi közösségek megszerveződésére vonatkozó korábbi elképzelések újragondolását ösztönző feladatként épültek be az antropológiába.

Félreértés ne essék! Az, hogy miként és miért alkotnak a magánegyének társadalmi közösséget, egyáltalán miért van társadalom, vagy mi a társadalom a tudományos gondolkodás nagyon régi témái. A társadalom társadalmiságára vonatkozó általános képesség lényegének meghatározását célzó értelmezések a nyugati gondolkodás történetének bő két évezredében tömegesen kerültek megfogalmazásra. A társadalom elméleteinek átfogó tudománytörténete nyilván – akárcsak utalás szinten – nem feladatunk: Platón *Allamától*, Augustinus *De Civitate Dei* című monumentális művén keresztül Fustel de Coulanges az antik város közösségi szerkezeti felépítéséről írt munkáján át napjainkig húzódó szellemi ív modelljei és szövegei nagyon különbözőek. Ugyanakkor a modern szociokulturális antropológiában a társadalom szerkezeti felépítésére és működésére irányuló kérdés a 20. század első felének strukturalista elméleteiben egészen eltérő és elsősorban nem a téma hagyományához kapcsolható inspirációk miatt merült fel.

Egyrészt kérdéssé vált, amint az andamanok példája is utalt erre, hogy milyen szabályok jellemzik az európai típusú közösségek szerveződési elveitől gyökeresen eltérő társadalmak felépítését. Másrészt, a széles körből rendelkezésre álló példák elemzésén keresztül tisztázásra várt, hogy vajon létezik-e bármi elementáris közös alapelv, ami minden társadalom felépítésében felismerhető univerzális alkotó,

jellemző csoportszerveződést a legegyszerűbb társadalmi-politikai képződményként határozzák meg. Az ötszáz főnél alacsonyabb lélekszámú kis csoportok „demokratikus” felépítésűek, az individuumok között nincs hatalmi-függelmi helyzet. A döntéseket a csoport konszenzusos alapon hozza. (A téma egyik legjobb leírását, a kalahári peremvidéken élő !Kung társadalom bemutatását lásd Shostak, Marjorie (1981) 1-45.)

⁵ Kérdés például, hogy miként lehetséges olyan társadalmi gyakorlat, ahol a csoporton belüli gyilkosságot a lokális közösség a sértett rokonainak és barátainak belátására – amennyiben akarják egyáltalán vagy képesek rá – bízza oly módon, hogy az egyetlen erre vonatkozó szabályt kollektíven érvényesítve az elkövetőt száműzik a faluból. Ugy tűnik a közösség ebben a szélsőséges esetben közösségi „intézményként” lép fel azért, hogy kizárja a lehetőségét annak, hogy politikai rendszerként kelljen működni, azaz állásfoglalását, a közösség tagjának szankcionálását a csoport keretein belül valósítsa meg. (Radcliffe-Brown, A. Reginald (1922) 49.)

törvény és/vagy elem? Végül, de nem utolsósorban megválaszolásra várt, hogy a nem európai társadalomszerveződési alakzatok megismerése vajon mennyiben segítheti hozzá a kutatásokat a komplex, tehát a modern társadalmak koherenciáját megalapozó szabályozó elvek megértéséhez. Az egymást kiegészítő kérdések önmagukban is bonyolult megértésfeladatot képeztek, de összehatásuk kétségtelenül legfontosabb eredője a strukturalizmus ismeretelméleti jelentőségű antropológiai elméletként történt kidolgozása, amit a tudománytörténetben a korábban már említett Radcliffe-Brown, valamint Claude Lévy-Strauss nevével szokás összekapcsolni. A következőkben a brit strukturális funkcionalizmus ismeretelméleti összefüggéseivel, mint az antropológia-tudomány keretei között a szociokulturális „Másik” tanulmányozására specializált korszakos jelentőségű kísérlettel foglalkozunk.

2. A strukturális funkcionalizmus, avagy a „társadalomtudományok természettudománya”

Radcliffe-Brown korai terepmunkáit követően az 1920-as évek második felében kezdte el megírni átfogó és ismeretelméleti jelentőségű tanulmányait.⁶ A kiindulópont már az andamanokról szóló könyv gondolati magjaként is megfogalmazásra került. Elképzelése szerint az antropológiát olyan tudományként kell művelni, amely a szokások és a társadalomszerveződés ellenőrizhető törvényeit tanulmányozza és szembeállította a tudásterületen ugyancsak divatos, de csak ellenőrizhetetlen vélekedéseket termelő, a társadalmi eredet kérdését firtató történeti és evolúciós érdeklődéssel.⁷ A tudásterület ismerettárgyára fókuszáló szembeállítás egy fontos elméleti és módszertani következményekkel járó állításra épült. Jelesül arra, hogy Radcliffe-Brown felfogásában az antropológia feladata a tudásterületet megalapozó axióma kifejtése és empirikus tanulmányozása a szociokulturális valóság eseti alakzatainak intézményi-működési sajátosságaira alapozott elemzésen keresztül.

Az axióma szerint a társadalom olyan jelenségvilág, amely, akárcsak a természet világa, apodiktikus és intelligibilis törvények mentén szerveződik. Másként, a társadalmi törvények a társadalom – a társadalmiságra való képesség – okaiból logikailag következő és a megismerő értelem számára racionálisan megragadható általános szabályok. Megközelítésében a kutató feladata nem egyéb, mint a törvények a társadalom működésén és szerveződési folyamatain keresztül való megfigyelése. Megfordítva, a társadalmi jelenségek és intézmények – események, szokások, valamint a rítusok, a gazdaság, a hatalom (politika), a rokonság stb. – empirikus tanulmányozása teszi lehetővé a társadalmi törvények leírását. Radcliffe-

⁶ Radcliffe-Brown életművének elméleti jelentőségét hangsúlyozó egyik első kortárs értelmezőként Meyer Fortes (1906-1983) korszakolta az 1923-1935. között megjelent tanulmányokat a strukturális elmélet keletkezésének időszakaként, és ezzel összefüggésben rámutatott az alapfogalmak és a módszertan a kutatások párhuzamos feltételeként történt kidolgozására.

⁷ vö. Fortes, Meyer (1955) 17.

Brown ismeretelméleti jelentőségű tézise, mely szerint a társadalmi törvények *ab ovo* bármely társadalmi szerveződés (organizáció) előfeltételeként léteznek, a téma iránti tudományos érdeklődés és egyben a szerző jól nyomozható szellemi előzményeihez vezetnek bennünket.

A társadalmi szerveződés általános törvényeinek kérdése Radcliffe-Brown antropológiájában két meghatározó forrásból nyert inspirációt. Egyfelől a korabeli brit etnográfia kiteljesedésének logikus eseménye volt, ami egyszerre jelentette az intézményi és kutatási feltételek, valamint a tudásterület módszertani és elméleti fejlődését.⁸ A tudásterület fejlődésének látványos mozzanata volt az egzotikus társadalmak vizsgálatát célzó tudományos beállítódás általános jellemvonásainak rögzítése. Ennek elemeként került kidolgozásra, hogy az antropológia-tudományban a megismerés feltétele az ismerettárgy totalitására, tehát a társadalmi jelenségvilág teljességére irányuló tudatosság érvényesítése a kutatásban. A szemléleti alapelv megfogalmazásának egyik első klasszikus szöveghelye Radcliffe-Brown mesterétől, a szaktekintély William H. Rivers tollából származik.

Rivers 1921-ben *The Unity of Anthropology* címmel egy évvel később bekövetkezett hirtelen halálát megelőző utolsó nyilvános fellépésén a Royal Anthropological Institute elnökeként tartott beszédet.⁹ Mondandójában hitet tett az antropológia-tudomány megismerési stratégiáját jellemző holisztikus szemlélet mellett, amit két összefüggésben hangsúlyozott. Utalt arra, hogy a tudásterület ismerettárgya – jelesül az egyszerű társadalom – olyan komplex és koherens entitás, amely alaptulajdonságainak feltárása minden antropológia-tudományi megismerés előfeltétele.¹⁰ Álláspontja szerint a tudomány a társadalom leírására előzetesen kidolgozott aspektusai – a politikai, a szociális, a vallási, az esztétikai stb. – kölcsönös függési rendszert képeznek, ami azt feltételezi, hogy a társadalmi egész működésére irányuló megértésfeladat végrehajtásakor a tanulmányozott közösség intézményeit párhuzamosan és egymással összefüggésben tanulmányozzuk.¹¹ Ennek érvényesí-

⁸ Angliában az etnográfia akadémiai térnyerését és népszerűségének növekedését megalapozó legismertebb expedíció sorozat az Ausztrália északi partvidéki övezetéhez tartozó Torres-szorosba irányult. Az eredetileg biológiai végzettségű Alfred C. Haddon első expedícióját 1888-ban szervezte meg a Torres-szigetekre. A nyolc hónapos terepmunka során érdeklődése a bennszülött kulturális formák tanulmányozása felé fordult, különös tekintettel a szokások, az életmód gyors átalakulására, az akkulturációs folyamat okaira. 1898-99-ben a Cambridge antropológiai expedíció a szigetvilág szociokulturális jellemvonásainak komplex igényű feltárását célozta és a módszeres antropológiai terepmunka egyik első iskolapéldájaként szolgál a tudománytörténetben. Haddon és munkatársai kutatásaik eredményeit 1901-1935 között jelentették meg hat kötetben *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits* címmel.

⁹ vö. Rivers, William H. (1922) 12-13.

¹⁰ Rivers a társadalom egységének tételét minden emberi közösség attribútumaként terjesztette ki. „Az egység, amely azok számára, akik az egyszerű kultúrákat tanulmányozzák a terepen oly nyilvánvaló, tulajdonképpen bármely társadalom szükségszerű jellemvonása.” (Rivers, William H. (1922) 13.)

¹¹ Rivers az egyszerű társadalmak holisztikus tanulmányozását nem csupán elméleti, de módszertani érvekkel is igyekezett alátámasztani. Fő munkája, az 1914-ben publikált *The*

tésére az a meggyőződés szolgál alapként, hogy az egyszerű társadalmakat harmonikus, funkcionális-organikus egyensúlyi rendszerekként gondolták el. Az antropológia egysége (*unity of anthropology*) részben a tudásterület megismerési stratégiáját meghatározó komplex szemléleti beállítódás rögzítését jelenti.

Rivers tudomány-tézise másfelől – és a korabeli amerikai kulturális antropológia tudományfelfogásával összhangban – arra utal, hogy az antropológiai vizsgálódás, tehát az egzotikus egyszerű társadalmak megismerése multidiszciplináris vállalkozás. Összefoglalva, az antropológia olyan holisztikus tudomány, amely az ismerettárgynak tulajdonított szerkezeti koherenciát és komplexitást a megismerés előfeltételeként rögzítette.

Első pillantásra talán úgy tűnhet, hogy Rivers érvelése logikai zsákutcába terel bennünket. Mintha tautológiai hibával állnánk szemben, amikor arról van szó, hogy az egyszerű társadalmak tanulmányozásának előfeltételeként rögzített koherens rend végül is olyan hipotézis, melynek bizonyítása magának az antropológiai kutatásnak a téje. Másként fogalmazva, Rivers és szellemi társai a társadalmat az alkotóelemek koherenciájában visszatükröződő egyfajta rendezettség megnyilvánulásaként tételezik, aminek az igazolása az antropológiai terepmunka során a „rend” azonosítására irányuló törekvésben nyeri el értelmét. Megfordítva, úgy tűnik, hogy a feladat az, rendezettséget találni ott, ahol a megismerés előfeltételeként rendezettséget tételezünk.

Az ily módon azonosított probléma az antropológia ismeretelméleti hibájaként kerülhetne megjelölésre. Az értelem önmagának állított csapdája tehát arra vonatkozik, hogy az antropológus vajon nem csupán azért talál rendet (harmonikus organikus-egyensúly) az egyszerű társadalmakban, mert a tudományos – a megfigyelő szubjektumtól független objektív – megismerés eleve strukturált entitásként rendezi el az ismeret tárgyát, annak érdekében, hogy fogalmilag képessé váljon megragadására? Az egzotikus, az etnográfiai leírásokból világosan látható módon gyökeresen különböző szokásokat, normákat, hiteket stb. tükröző társadalmakkal kapcsolatos organizációs elvárások, vajon nem a megismerő értelem – és nem utolsó sorban az európai racionalizmus logikája mentén szerveződő tudományeszmé termékeként kibontakozó modern szociokulturális antropológiának a – projekciói, amit saját eredményessége érdekében alkalmaz eljárásként? A probléma feloldása Rivers és kortársai a társadalmi organizációra vonatkozó nézeteinek tisztázását követeli. Ennek kiindulópontja lehet bármely társadalom entitásjellegét meghatározó két aspektus – a formai (strukturális-alaktani) és a tartalmi (partiku-

History of Melanesian Society bevezetőjében az etnográfiai kutatás két alapvető típusát különböztette meg. Az egyik az úgynevezett intenzív kutatás, ami egy nép kultúrájának sajátosságait, fizikai adottságait és környezetét a lehető legaprólékosabb empirikus vizsgálat keretében tanulmányozza. Az etnográfiai kutatás másik típusa az áttekintő vizsgálat, amely több nép kultúrájának párhuzamos vizsgálatát jelenti általános képzetek meghatározása céljából, ami magába foglalja az egymással kapcsolatos attitűd kérdését is. Rivers szerint a legegyszerűbb társadalmak esetében, mivel ezekben a közösség intézményei nem különülnek egymástól, ezért az intenzív és az áttekintő vizsgálat szempontjait egyidejűleg kell érvényesíteni. (vö. Rivers, William H. (1914) 1.)

lális) – közötti megkülönböztetés, ami egyben Radcliffe-Brown a társadalmi törvények kutatására ösztönző másik inspiratív forrásának, Emile Durkheim (1858-1917) hatásának az elemzésére ösztönöz.¹² Radcliffe-Brown a jeles francia társadalomtudóst szellemi mesterének tekintette.¹³ Korai írásai számtalan közvetlen párhuzamosságot mutatnak, ami egyrészt a funkció és a társadalmi struktúra koncepciójának átvételét és továbbfejlesztését jelentette.¹⁴

A modern társadalomtudományokban a funkció fogalma és a funkcionalista szemlélet a görög filozófiai hagyományban gyökerező organizmus-analógiákból ered. Tudománytörténeti közhely, hogy a terminus konstitutív jelentésének kidolgozását Durkheim elsősorban Comte, majd Spencer elképzeléseire építette. A társadalmi alkotók funkcióinak kérdését Durkheim a társadalmi integráció témájával kapcsolta össze. Leegyszerűsítve, legalapvetőbb kérdésére, tehát, hogy mitől társadalom a társadalom, avagy mi a társadalmiság képességének eredményeként keletkező képződmény, Durkheim – noha elméletének számos elemét szellemi elődei elképzeléseinek továbbfejlesztésére építette – összetett és iskolateremtő jelentőségű választ adott.¹⁵ A maga elé kitűzött megértésfeladat tárgyát lényegében a társadalmi kohézió alapvető okainak és általános törvényszerűségeinek tisztázása, és ezzel a szociológia „valódi” tudományként történő megalapozásának szándéka képezte.¹⁶ A témában megfogalmazott gondolatok aztán nem csak Radcliffe-

¹² Stocking, George W. (1996) 306.

¹³ Durkheim 1913-ban személyes hangvételű levélben fejtette ki Radcliffe-Brownnak, hogy „örömmre szolgál megtapasztalni, hogy a tudomány (szociológia) általános elveit illetően egyetértés van közöttünk.” Durkheim az ugyanabban az évben megjelent *Three Tribes of Western Australia* című tanulmánya egyértelműen funkcionalista szemléletére utalt. A levelet Radcliffe-Brown közvetlenül halála előtti időig őrizte, ami ugyancsak szellemi mestere iránt tanúsított megbecsülésének bizonyítéka. (vö. idézi Maryanski, Alexandra, Turner, Jonathan H. (1991) 111.)

¹⁴ i. m. 112.

¹⁵ Durkheim életművében fokozatosan dolgozta ki elméletét. Az elméletalkotás kumulatív jellege és ennek eredőjeként fokozódó hatástörténeti jelentősége jól megfigyelhető tulajdonsága munkásságának. 1893-ban a munkamegosztás társadalmi funkcióinak elemzését összekapcsolta a társadalmi kohézió okainak tisztázásával. Leegyszerűsítve, álláspontja szerint a társadalomban a fokozódó munkamegosztás az alkotó individuumok közötti szolidaritás és az ennek alapját képező morális feltételrendszer elmélyüléséhez vezet, ami egyben a kultúra összetettebb integrációt követelő formáira, például a vallási gondolkodás kognitív és társadalmi-intézményi alakzatainak kibontakozására is inspiratív módon hat. A kollektív tudat – a közös hitekben, értékekben valamint az ezek értelmezésének alapját képező elvekben való osztozás – és a kollektív reprezentáció elméletének kidolgozása, majd bizonyítási kísérlete utolsó könyvében, *A vallási élet elemi formáiban* (1912), mintegy keretes szerkezetbe foglalják és lehetővé teszik az életmű eredményeinek az antropológia-tudományba történő közvetlen befogadását. Radcliffe-Brown számára gyakorlati jelentőségű kapcsolódási pont volt, hogy Durkheim totemizmus-elméletében ugyancsak sokat foglalkozott általa is jól ismert ausztráliai kulturális példákkal. (vö. Durkheim, Emile (2003) 301-322.)

¹⁶ vö. Barnes, John A. (1966) 159.

Brown strukturális funkcionalizmusként kidolgozott elméletére, de számos társadalomtudományi törekvésre, a modern szociológia, politikatudomány és szociálpszichológia tudásterületeire is mértékadó hatást gyakoroltak.

Durkheim a társadalmi kohéziót megalapozó négy olyan mechanizmus-típus magyarázatát adta, melyek mindegyike fontos szerepet nyert később a brit szociálintropológia ismeretelméleti megalapozásában. Ezek szerint a társadalom kulturális (kollektív tudat és kollektív reprezentáció), strukturális (szerkezetei elemek kölcsönös függési rendszere és az al csoportok alakzatai), interperszonális (társadalmi szolidaritásban mutatkozó) és kognitív (a jelenségvilág osztályozása és a szimbolizáció módjai) mechanizmusok rendszere.¹⁷ Összefoglalva, a durkheimi társadalomtudomány „*azt vizsgálja, hogy a kulturális szimbólumok rendszere, a csoportformák mintázatai és strukturális interdependenciájuk, a rituális megnyilvánulások és a kognitív osztályozási rendszerek miként integrálódnak a differenciált társadalmi struktúrákba.*”¹⁸ Durkheim a társadalmi kohézió okainak kutatását végső soron az objektív társadalmi tények azonosításának feladatákként rögzítette. Az elképzelés megfogalmazásának klasszikus helye *A szociológiai módszer szabályai* (1895), ahol leszögezi, hogy „*a társadalmi tények dolgok, amelyek természete, bár lehet flexibilis és képlékeny, ennek ellenére nem módosíthatóak tetszés szerint.*”¹⁹ A társadalmi tény fogalmának bevezetésével álláspontja szerint a társadalomtudományi megismerés általános ismerettárgyának apodiktikus megalapozását célzó erőfeszítések végére került pont, ami egyúttal a racionális és objektív szociológia-tudomány kidolgozásának kezdőpontja. Nem tisztünk az elképzelés kritikai vagy kétségtelenül jelentős hatástörténetének elemzése, amennyiben a durkheimi koncepció vázlata csupán Radcliffe-Brown antropológiájára gyakorolt befolyása és a strukturális funkcionalizmus ismeretelméletében játszott szerepe okán ragadta meg figyelmünket.²⁰

Radcliffe-Brown elsősor az Andaman-szigeteken legalábbis ambivalens eredményekkel végződött etnográfiai kutatási anyag rendszerezésekor támaszkodott Durkheim a munkamegosztás általános társadalmi következményeit tárgyaló elméletére.²¹ Elemzésének kétségtelenül egyik legfontosabb eredménye, hogy az

¹⁷ Maryanski, Alexandra, Turner, Jonathan H. (1991) 107.

¹⁸ uo.

¹⁹ Durkheim, Emile (1982) 32.

²⁰ Annak ellenére sem foglalkozunk a recepció kritikai vonulatával, hogy az gyakran Durkheim elképzeléseinek ismeretelméleti alapjait illette. Míg például Talcott Parsons, a II. világháborút követő brit társadalomelmélet jeles szerzője korunk Durkheim-olvasatát is meghatározó funkcionalista elméletének megalapozásakor afirmatív álláspontra helyezkedett, addig Lévy-Strauss maliciózus kritikával élt. „*Durkheim a módszertani szemlélete – amely azt a következtetést engedte, hogy a társadalmi tények „dolgok” – és a filozófiai rendszere – melynek használata ezeket a „dolgokat” mintegy alpjává tette annak, hogy rajta fundamentális kanti ideái szilárdan nyugodhatnak – között örlődött. Ennélfogva, Durkheim egyfajta buta empirizmus és valamiféle apriorisztikus örület között vacillált.*” (vö. Lévy-Strauss, Claude (1945) 528. – idézi Barnes, John A. (1966) 167.)

²¹ Stocking, George W. (1996) 309., Radcliffe-Brown terepmunkája, amint arról könyvének előszavában maga is beszámolt, számos a kutatás menetére kiható nehézséggel kellett, hogy szembenézzen. A tízhónapnyi terepmunka első három hónapját a Kis-Andaman

andamanok példáján felismerte a társadalmat működtető szabályok dinamikus rendszerjellegét: a szabályok a társadalmi időben keletkeznek és változnak, amit a közösségben élő egyén „kvázi” stabil környezeti feltételként érzékel. A később a statika és dinamika problémájaként összefoglalt ambiguitás a társadalmat meghatározó „rend” értelmezésének kulcskérdéseként került rögzítésre.²² Radcliffe-Brown az antropológia-tudomány kutatási feladatának a társadalmi „rend” organizációját meghatározó törvények azonosítását tekintette. Elgondolása szerint az organizáció, tehát a társadalmi egyének közötti szervezett kapcsolatok és ezek intézményeinek általános leírására a funkció és a struktúra kifejezések alkalmas műveleti eszközök, mert jelentéstartományuk felőleli mindazon bonyolult összefüggéseket, amelyek a tudós által megfigyelt és megtapasztalt társadalmi élet tényszerű megnyilvánulásai. Radcliffe-Brown ismeretelméletének két kulcsfogalmát az alkalmazás szintjén meghatározott konkrét társadalmi intézmények szintjén, valamint műveleti jelentőségük absztrakt összefüggéseinek szintjén is kidolgozta.²³ De mégis, mi az, amit a funkció és struktúra kifejezések a társadalmi valóság konkrét ténytapasztalatát tekintve megjelölnek?

Amikor az antropológus a „Másik” – eredetileg az idegen kultúra „benszülöttje”, ami Radcliffe-Brown 1910-20-as években végzett kutatásainak idején elsősorban a nem európai egzotikus és/vagy primitív kultúrákat jelölte – életvilágának kutatójaként a terepen közvetlen tapasztalati ismeretekre tesz szert, akkor nem a „kultúrát” vagy a „társadalmat” ragadja meg, amennyiben mindkét kifejezés kognitív absztrakciót jelöl. A kutatás az individuuumok viselkedését, beszédcselekvését, magatartását, tevékenységük anyagi következményeit stb. rögzítheti tények-

szigeten töltötte, ahol az őslakosok csupán anyanyelvüket beszéltek. A nyelvtanulásban való lassú előrehaladás miatt a kutatás második kétharmadát a Nagy-Andaman szigeten északi falvaiban töltötte, ahol angolul tudó tolmács segítségével érintkezett a benszülöttekkel. (vö. Radcliffe-Brown, A. Reginald (1922) VII.) Az andamanok pre-exogám társadalmi felépítésére alkalmas osztályozási rendszer híján Radcliffe-Brown a munkamegosztás-elmélet analógiájára kidolgozott hipotézisében azt feltételezi, hogy az eredetileg egységes lokális csoportok azért váltak kétfelé (alkottak két fél csoportot), hogy ezzel a társadalmi organizáció magasabb szintjére lépve megteremtsék az exogámia feltételeit. (Stocking, George W. uo.) Az elsőre spekulatív magyarázat mindenesetre összhangban van Radcliffe-Brown az andamanok házassági gyakorlatát meghatározó egyetlen szabályozással, a konszangvinikus – közeli vérrokonok közötti – házasság tilalmával. (vö. Radcliffe-Brown, A. Reginald (1922) 71.)

²² Radcliffe-Brown, A. Reginald (2004) 16-17. Radcliffe-Brown antropológiájának kulcsfogalmait 1952-ben megjelent gyűjteményes tanulmánykötetének bevezetőjében listázta és mintegy definíció igényével megfogalmazott szöszedetben a logikai összefüggések kimutatásának igényével csoportosította.

²³ *A funkció fogalma a társadalomtudományban (On the Concept of Function in Social Science)* 1935-ben írt átfogó tanulmány a funkció és a struktúra koncepcionális összefüggéseinek kidolgozását tartalmazza, míg a *Társadalmi struktúráról (On the Social Structure)* a szociálintropológia struktúra-felfogásának legfontosabb szöveghelye. (vö. Radcliffe-Brown, A. Reginald (2004a) 155-162.; (2004b) 163-176.)

ként.²⁴ Azt is mondhatnánk, hogy az antropológus megfigyeléseinek és tapasztalatainak tárgya, a társadalmi élet tényszerűen azonosítható alkotóinak empirikus rétege nem egyéb, mint az ezt lehetővé tevő szociokulturális szabályrendszer – struktúra – okozata.

A struktúrafogalom és az erre alapozott strukturalizmus-elmélet az antropológiában az európai filozófiai gondolkodás talán egyik legmélyebb rétegéhez köthető. Az arisztotelészi okság-filozófia felől közelítve a radcliffe-browni struktúrafogalom koncepcionális értelmét, tehát ontológiai és episztemiológiai tartalmát viszonylag egyszerűen leírhatjuk.²⁵ Ezek szerint a struktúra – Radcliffe-Brown társadalmi struktúra értelemben használt terminusa – a jelenségvilág megfigyelhető tényeinek szempontjából „formális ok” és „végső ok”.²⁶ Másként fogalmazva, az a kijelentés, hogy van társadalom, egyszerre öleli fel azt a tényt, hogy a társadalom olyan elemekből álló létező, amelyeknek a formáját, – tehát azt, hogy létezésében mi „az” tulajdonképpen – és célját, – tehát, hogy miért (mi végre) van – ugyanazon alapelvre vezethetjük vissza: a társadalom létezésének oka a célja.

Az antropológiai struktúra-fogalom jelentéstartalmának okságelvű megalapozása összhangban áll Radcliffe-Brown magyarázatával, aki analógiás kapcsolatot feltételezett a társadalom- és természettudományok között. Úgy ítélte, amennyiben a szociálintropológia tudomány, akkor az „*emberi társadalom teoretikus természet-tudománya*”, amely módszereit tekintve a fizikai és biológiai tudományok eljárását követi.²⁷ A társadalmi jelenségeket a természeti jelenségek különálló csoportjának tekintette azzal a meggyőződéssel, hogy létezésük a társadalmi struktúra következménye, amelyet ugyanolyan valóságos alkotóként gondolt el, mint az organizmusokat.²⁸ Összegezve, Radcliffe-Brown szerint az antropológiai megismerés feladata a tapasztalati jelenségvilág – elsősorban a társadalmi intézményekre alapozott – tanulmányozásán keresztül a formák és az ettől elválaszthatatlan funkciók strukturális elveinek tisztázása.²⁹

²⁴ Radcliffe-Brown, A. Reginald (2004b) 164.)

²⁵ Maranda, Pierre (1972) 329.; Radcliffe-Brown egyetemi tanulmányai során tanult logikát és volt rálátása Arisztotelész műveire. (Stocking, George W. (1996) 305.)

²⁶ Arisztotelész szerint akkor rendelkezünk tudományos ismerettel egy jelenségről, amennyiben ismerjük az okait. (vö. Aristotle: Physics II.3.; Ross, David (1996) 98-103.)

²⁷ Radcliffe-Brown, A. Reginald (2004b) 164.

²⁸ i. m. 165.

²⁹ Miután 1931-ben Radcliffe-Brown Ausztráliából a Chicagói Egyetemre tette át székhelyét az antropológia a társadalom természettudományaként elgondolt paradigmátikus értelmét egyetemi előadásain is tanítani kezdte. Az időszakra vonatkozóan a tudománytörténet elsősorban Mortimer Adlerrel (1902–2001) 1937-ben zajlott, a „társadalom természettudományának” lehetőségéről folytatott vitáját tartja számon. Adler akkor és ott azt állította, hogy a tudomány-fogalom eredeti jelentése (a természettudomány tudományfogalma) értelmében egyetlen társadalomtudomány létezik, mégpedig a pszichológia. Radcliffe-Brown ezzel szemben hosszú levezetésekben, lényegében tudományfilozófiai bizonyításokon keresztül érvelt a szociálintropológia mint a társadalmi rendszerek működését leíró apodiktikus tudomány mellett. (vö. Radcliffe-Brown, A. Reginald (2004c) 188-189.)

A struktúra terminus műveleti jelentőségével kapcsolatos és Radcliffe-Brown által is ismert kritikai észrevételek többsége a fogalomnak tulajdonított jelentések olykor homályos, másszor egymásnak ellentmondó értelemtartalmára hívta fel a figyelmet.³⁰ Mert miként kell érteni azt, hogy a struktúra egyszerre a társadalmi létezés oka, a társadalmi létezés célját megtestesítő alapelv hordozója, tehát funkciójának forrása, de egyben funkciója is oly módon, hogy párhuzamosan áll rendelkezésre elvként (törvény) és faktuális létezőként azokban a jelenségekben, amelyeknek éppenséggel az oka? Talán nem szorul külön bizonyításra, hogy a struktúra fogalom értelemtartalmának heterogén jelentésrétegei a társadalom entitásjellegének eltérő aspektusaira utalnak és akár diszciplináris értelemben is különböző értelmezői perspektívára támaszkodnak: Radcliffe-Brown strukturalizmusa sokféle elméleti forrásból merítő apodiktikus igénytel kitalozott eklektikus elmélet.³¹ Bár a struktúra fogalom körülírásával törekedett koherens elmélet megalapozására ez minden kétséget kizáróan nem sikerült.

A struktúra mint közvetlenül megfigyelhető, ténylegesen létező konkrét realitás és a terepmunkás leírásában megjelenő strukturális forma között megteendő fontos megkülönböztetés, talán a társadalmi struktúra időbeli folytonosságának figyelembevételével tehető világosabbá, azzal a kontinuitással, amely nem statikus, mint egy épületé, hanem dinamikus kontinuitás, mint az élő szervezet organikus struktúrájé.³²

Álláspontja szerint a társadalmi struktúra a társadalmi jelenségvilág dinamikus kontinuitásaként írható le. Mindig éppen annak az entitásnak a formai és cél elveként – ontológiai és funkcionális feltételeként –, amelyen keresztül az antropológus az adott társadalmi életre vonatkozó közvetlen tapasztalati benyomásokra szert tesz. A strukturalista szemléletű megértés-tevékenység lényege, hogy az ismerettárgy – bármely társadalmi tény – tudományos leírása és értelmezése a kutatás közvetlen tapasztalataiból következett a struktúra összetett jelentésrétegeire oly módon, hogy a társadalmi jelenségvilág elemei között a megismerés előfeltételeként meghatározott strukturális kapcsolatból következett a struktúra működésére. Leegyszerűsítve, Radcliffe-Brown felfogásában a struktúra az antropológiai megismerés előfeltétele és egyben eredménye, ami az elmélet megalapozásának kérdésését metafizikai problémaként láttatja velünk. A társadalom természetstudományaként – ha kell fizikájaként – elgondolt antropológia logikai megalapozása

³⁰ Radcliffe-Brown, A. Reginald (2004b) 165. A problémát némiképpen megkerülve Radcliffe-Brown a struktúra-fogalom homályosságának kérdését az antropológia-tudomány még formálódó, tehát nem rögzült fogalomkészletének – és minden tudomány esetében a történetük általános tanulsága szerint a kialakulás fázisához köthető – a bizonytalanságára vezette vissza.

³¹ vö. Stocking, George W. (1996) 305-306.

³² Radcliffe-Brown, A. Reginald (2004b) 166.

metafizikai természetű elképzelésben gyökerezik: „mert a cél miatt van minden egyéb”.³³

A további részletektől elvonatkoztatva talán egyértelmű, hogy Radcliffe-Brown szándéka a strukturális funkcionalizmus elméletével egy olyan antropológia-tudomány kidolgozása volt, amely a társadalmi jelenségvilág univerzális alapjait (strukturáit) kétségtelen bizonyossággal képes feltárni a különböző közösségek hasonló funkciójú – izomorf – intézményeinek tanulmányozásán keresztül.³⁴ A társadalmak a társadalmi „rend” különböző variációi. A strukturális funkcionalizmus a társadalmi rend alakváltozatainak, másként fogalmazva „identitásuknak” rendként az időben végrehajtott megőrzési gyakorlatát célozza, ennek megismerését és megértését tekinti a tudomány feladatának.³⁵ A következőkben Radcliffe-Brown és kortársai által is sokat tanulmányozott téma rövid bemutatásán keresztül vizsgáljuk, miként működik a strukturalista ismeretelmélet a gyakorlatban.

A strukturalista kutatások egyik legkedveltebb területe a különböző társadalmak rokonsági rendszereinek tanulmányozása. A téma már a korai antropológiában – Morgan, Tylor – annak a meggyőződésnek a kifejeződése volt, hogy egy társadalom felépítését, hatalmi viszonyait és általában kohéziós elveit az egyének közötti kapcsolatok általános viszonyait tükröző rokonsági szisztéma pontosan kifejezi. A rokonsági rendszerek tanulmányozását Radcliffe-Brown is a szociálintropológiai kutatások egyik legfontosabb színtereként határozta meg.³⁶ A rokonsági csoportok egységének elmélete, valamint ennek kiegészítéseként a le származási ágak elmélete a társadalmi organizáció antropológiai kutatásának kiemelt témái lettek.³⁷ Miért is?

³³ Arisztotelész: Metafizika III. 2. 996b.

³⁴ „Első feladatunk természetesen az, hogy minél többet tudjunk meg a társadalmi struktúrák változatairól vagy különbségeiről. Ez terepkutatást igényel. (...) ..., ha meg akarjuk kapni a társadalmak igazi összehasonlítható morfológiáját, arra kell törekednünk, hogy elkészítsük a strukturális rendszereknek valamiféle osztályozását.” (Radcliffe-Brown, A. Reginald (2004b) 168.)

³⁵ Másként fogalmazva a strukturalizmus a társadalmi jelenségtérben adott kulturális tényeket nem egyfajta inercia rendszer részeként, hanem a társadalom létezésnek okaként felfogott negentropikus célok következményeként látja. (vö. Maranda, Pierre (1972) 331.) „A funkció fogalma, ahogy itt meghatározzuk, együtt jár tehát a struktúra képzetével, amely egy sor entitásosság közötti viszonyból tevődik össze, a struktúra kontinuitását pedig az életfolyamat tartja fenn, amely az alkotóelemek tevékenységéből adódik.” (Radcliffe-Brown, A. Reginald (2004a) 157.)

³⁶ vö. Radcliffe-Brown, A. Reginald (2004d) 49. *A rokonsági rendszerek vizsgálata* címmel először 1941-ben publikált összefoglaló tanulmány a társadalmi struktúra működésének konkrét színtereként vizsgálja a rokonság intézményét. (Radcliffe-Brown, A. Reginald (2004d) 83.) Radcliffe-Brown eljárását mintaként határozta meg és felhívta a figyelmet, hogy analógiás módon a rokonság esetében kidolgozott gyakorlat minden társadalmi jelenség vizsgálatára alkalmas.

³⁷ A rokonság strukturalista elméletének vezető szerepét és jelentőségét a strukturalista kutatásokban Radcliffe-Brown az 1950-ben megjelent *African Systems of Kinship and Marriage* címmel kiadott tanulmánygyűjtemény bevezető elemzésében dolgozta ki részletesen. (vö. Radcliffe-Brown, A. Reginald (1950) 1-85.)

A rokonság lényegében a társadalmi kapcsolatoknak a tagok részéről történő felismerése és az elvek alkalmazásának eredménye, tulajdonképpen reflexív viszonyulás a társadalmi struktúra megnyilvánulásához, valamint annak gyakorlata a társadalmi életben.³⁸ A rokonsági viszonyok működése kifejezi a társadalom tagjainak abbéli szándékát, hogy kapcsolataikat szervező szabályokat – a rokonság szabályait, amely a megszólítástól, a viselkedési normák érvényesítésén keresztül a rokonsági élet formalizált eseményeiben való szerepvállalásig terjed – betartják. Ily módon a rokonság a társadalom strukturális rendjének, a struktúrájának az antropológus által megfigyelhető, tapasztalatosan ellenőrizhető létformája, illetve a tanulmányozott közösség által megélt megnyilvánulása.

Radcliffe-Brown és kortársai által a rokonsági viszonyoknak egyik – még napjainkban is – sokat vizsgált és az európai társadalmakban élők számára különös módozata, az egyébként a világ számos tájkán elterjedt anyai nagybácsi intézménye.³⁹ A témát elemző tanulmányában először a jelenségre vonatkozó általános szabályokat foglalta össze. Ezek szerint azokban a társadalmakban, ahol az anyai nagybácsi (tehát az anya fivére) és az unokaöcs (a nővér fia) közötti kapcsolatot a közösség kitüntetett rokonsági viszonyként kezeli ott többek között jellemző, hogy: a, az unokaöcs egész életében nagybátyja különleges gondoskodását élvezi; b, az unokaöcs számos dolgot büntetlenül megengedhet magának nagybátyja rovására (lophat tőle, megeheti élelmét); c, az unokaöcs nagybátyja meghatározott tárgyainak örököse lehet.⁴⁰ Természetesen a két fél közötti viszony további részleteitől elvonatkoztatva is világos, hogy aszimmetrikus kapcsolatról van szó.

Radcliffe-Brown megállapításainak jelentősége az antropológia ismeretelméleti fejlődése és ennek a strukturalizmus kibontakozásában játszott szerepének szempontjából azonban közel sem merül ki az anyai nagybácsi partikuláris – egzotikus – leírásában. A jelenséget részletesen elemző tanulmányt két okból szokták az antropológiai rokonságkutatás – áttételesen a strukturális funkcionalizmus elméletének – mérföldköveként számon tartani. Egyrészt a konkrét témán, az anyai nagybácsi kérdésén keresztül a társadalmi jelenségvilág tanulmányozását kiemelte a történeti fejlődésszemléletű megközelítések spekulációiból.⁴¹ Továbbá, világossá vált, hogy a rokonság megértése, a szerveződést jellemző strukturális szabályok megismerése csak akkor lehetséges, ha „*az adott intézménnyel egyidejűleg létező, azzal esetleg kapcsolatban álló más intézményeket*” is tanulmányozzuk.⁴² A társadalmi élet az

³⁸ Radcliffe-Brown, A. Reginald (1950) 4.

³⁹ Radcliffe-Brown a témával először 1924-ben foglalkozott egy dél-afrikai konferencia előadás keretei között, amit később tanulmányformában publikált. (vö. Radcliffe-Brown, A. Reginald (2004e) 23-34.)

⁴⁰ i. m. 24.

⁴¹ Konkrétan az anyai nagybácsi jelenségét eredetileg az emberiség korai történetére jellemző matriarchális intézmények maradványaként írták le. (Radcliffe-Brown, A. Reginald (2004e) 23.; Kopytoff, Igor (1964) 625.)

⁴² Radcliffe-Brown, A. Reginald (2004e) 24.

elemek strukturált rendszere és „*egyetlen magyarázat sem tekinthető helyesnek, ha nem illik bele abba az elemzésbe, melyet a rendszerről mint egészről készítünk.*”⁴³

Radcliffe-Brown korai tanulmánya az anyai nagybácsi intézményéről alapjaiban a strukturális funkcionalizmus ismeretelméletének elveit szögezi le. Ezek szerint a lokális, partikuláris társadalmi intézmény tanulmányozása az alkotóelemek strukturális szerveződését lehetővé tevő szabályok kutatását célozza annak érdekében, hogy rálátást nyerjünk a társadalmi egész holisztikusan megragadható működésviszonyaira. A megközelítés lehetővé teszi, hogy az anyai nagybácsi funkcionális jelentőségén keresztül a társadalmiság képességének általános jellemvonásait ismerjük meg. Ezek szerint az anyai nagybácsi azzal, hogy unokaöccse életében kitüntetett szerepet nyer valójában tevékenységével – gondoskodás, támogatás, bensőséges érzelmi kapcsolat – a társadalmi közösség harmonikus működéséhez járul hozzá. Miért is? Radcliffe-Brown hipotézise szerint, mivel az anya és apa eltérő csoportból érkeznek – házassági exogámia szabálya –, ezért azokban a társadalmakban, ahol a házastársak a férj rokonságánál telepednek meg (patrilokális gyakorlat) ott az anyai ági rokonokkal, így az anya fivérével fenntartott kapcsolatban is a fiú az anyjához kötődő bensőséges viszonya érvényesül, mintegy kiterjed arra.⁴⁴ Másként fogalmazva a nagybácsi és unokaöcs viszonyának általános szabályai korrelációban állnak a rokonsági-társadalmi szerveződés tágabb törvényeivel.

Természetesen nem célunk és feladatunk az anyai nagybácsi vagy a rokonság strukturális funkcionalista elméletének részleteivel tovább foglalkoznunk vagy a Radcliffe-Brown nézeteit kritikai észrevételek mentén pontosító kiegészítésekre rátérni.⁴⁵ Összefoglalásként elegendő azt leszögezni, hogy a röviden bemutatott törekvés az antropológia-tudomány ismerettárgyára, a szociokulturális „Másik” fenomen társadalmi közösségeinek variációira irányuló értelmezési kísérleteit – az ismeretek bővítését – az egységes elmélet és terminológia keretei között tekintette megvalósíthatónak. Hipotézise szerint a társadalmak a tapasztalati megfigyelő szemszögéből adódó formális különbségei mögött egységes strukturális – a társadalmiságra vonatkozó univerzális – alapszabályok képezik az emberi közösségek létezésének előfeltételét. A tudomány célja ezek megismerése a társadalmi szervezet gerincét képező intézmények alkotóelemeinek működésviszonyain keresztül. A strukturális funkcionalizmus szinkronikus, étikus, nomotetikus elmélet, ami azt jelenti, hogy a kutató a társadalmi jelenségvilágot egyidejűségében adott, objektív megfigyelések alapján leírható és általános törvényszerűségei szerint működő rendszerként gondolja el.

Radcliffe-Brown kísérlete, hogy az antropológiát a természettudományokhoz hasonlatosan logikus, hatékony és ismeretelméletileg megalapozott tudománnyá szervezze mind eredményeit mind tudománytörténeti következményeit elemezve nem nevezhető saját elvárásainak maradéktalanul megfelelni képes vállalkozásnak.

⁴³ i. m. 25.

⁴⁴ i. m. 30.

⁴⁵ vö. Kopytoff, Igor (1964) 625-628. vagy Goody, Jack (1959) 61-88.

Ugyanakkor éppen részben a strukturalizmus kritikájából kinőtt poszt irányzatok, például a kritikai fordulat egyik közvetlen elméleti előzményének tekinthető interpretív szemlélet Radcliffe-Brown iskolateremtő kutatásai nélkül nem bontakozhattak volna ki.⁴⁶ Ahogy ezt két neves tanítványa Fred Eggan és Lloyd Warner nekrológjukban megfogalmazták, mesterük 1955-ben bekövetkezett halála az antropológia egy fejlődéskorszakának a végét jelentette.⁴⁷ Művének ismeretelmélete nem csak a tudásterület későbbi teoretikus fejlődésére gyakorolt megtermékenyítő hatást, de az antropológia-tudomány pragmatikus célzatú törekvéseinek kibontakozásában is meghatározó szerepet játszott. Pontosabban a modern alkalmazott antropológia szakterületi önállósodása, ennek előfeltételeként a gyakorlat elméletének kimunkálása, részben Radcliffe-Brown strukturális funkcionalista nézeteiből fejlődött ki.

Bibliográfia

- Aristotle: Physics. University of Adelaide, Adelaide, 2014. (<http://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/physics/index.html>)
- Arisztotelész: Metafizika. Lectum Kiadó, Budapest, 2002.
- Barnes, John A.: Durkheim's Division of Labour in Society. in. *Man, New Series*, Vol. 1. No. 2. Jun. 1966. 158-175.
- Biczó Gábor: Az interpretív és a textuális fordulat Clifford Geertz antropológiájában. in. Puhl Antal, Valastyán Tamás (szerk.) *Árkádia*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 81-128.
- Durkheim, Emile: A vallási élet elemi formái. L'Harmattan, Budapest, 2003.
- Eggan, Fred, Warner, Lloyd A.: Alfred Reginald Radcliffe-Brown, 1881-1955. in. *American Anthropologist*, Vol. 58. No. 3. Jun. 1956. 544-547.
- Fortes, Meyer: Radcliffe-Brown's Contributions to the Study of Social Organization. in. *The British Journal of Sociology*, Vol. 6. No. 1. Mar. 1955. 16-30.
- Goody, Jack: The Mother's Brother and the Sister's Son in West Africa. in. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 89. No. 1. Jan-Jun. 1959. 61-88.

⁴⁶ Az interpretív fordulat az antropológiában Clifford Geertz amerikai kulturális antropológus nevéhez köthető szemléleti és módszertani jelentőségű elképzelés. Lényege szerint a kutatás tárgyát képező társadalmak „benszülöttjei” saját kultúrájuk autentikus értelmezői. Az antropológiaelmélet általános tárgya a „benszülött” értelmező narratíváinak értelmezési eljárását illető elemzés, reflexív és megtöbbszöröződő interpretációs feladat. Geertz elméleti inspirációit elsősorban a kortárs filozófiai hermeneutika, a késői wittgensteini nyelvfilozófia, az irodalomkritika és a szemiotika területéről merítette. (Lásd részletesen Biczó Gábor 2015.)

⁴⁷ Eggan, Fred, Warner, Lloyd A. (1956) 544.

- Kopytoff, Igor: "The Mother's Brother in South Africa" Revisited. in. *American Anthropologist*, Vol. 66. Nr. 3. 1964. 625-28.
- Lévy-Strauss, Claude: French Sociology. in. Gurvitch, George, Moore, Wilbert E. (eds.) *Twentieth Century Sociology*, Philosophical Library, New York, 1945. 503-537.
- Maranda, Pierre: Structuralism in Cultural Anthropology. in. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 1. 1972. 329-348.
- Maryanski, Alexandra, Turner, Jonathan H.: The Offspring of Functionalism: French and British Structuralism. in. *Sociological Theory*, Vol. 9. No. 1. Spring, 1991. 106-115.
- Radcliffe-Brown, A. Reginald: A funkció fogalma a társadalomtudományban. in. uő. *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*. Csokonai, Debrecen, 2004a. 155-162.
- Radcliffe-Brown, A. Reginald: A rokonsági rendszerek vizsgálata. in. uő. *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*. Csokonai, Debrecen, 2004d. 49-84.
- Radcliffe-Brown, A. Reginald: A társadalmi struktúráról. in. uő. *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*. Csokonai, Debrecen, 2004b. 163-176.
- Radcliffe-Brown, A. Reginald: A társadalom természettudománya. in. uő. *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*. Csokonai, Debrecen, 2004c. 188-203.
- Radcliffe-Brown, A. Reginald: Az anyai nagybácis Dél-Afrikában. in. uő. *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*. Csokonai, Debrecen, 2004e. 23-34.
- Radcliffe-Brown, A. Reginald: Introduction. in. uő (ed.) *African Systems of Kinship and Marriage*. Oxford University Press, London-New York-Toronto, 1950. 1-85.
- Radcliffe-Brown, A. Reginald: *The Andaman Islanders*. Cambridge University Press, New York-Calcutta-London, 1922.
- Rivers, William H.: Presidential Address. The Unity of Anthropology. in. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 52 Jan. – Jun. 1922. 12-25.
- Rivers, William H.: *The History of Melanesian Society*. Cambridge University Press, Cambridge, 1914.
- Shostak, Marjorie: *Nisa. The Life and Words of a !Kung Woman*. Harvard University Press, New York, 1981.
- Stocking, George W.: *After Tylor. British Social Anthropology 1888-1951*. Athlone, London, 1996.

Ötven év alatt a világekockázat körül

Mennyire régen volt 1964?

Ha úgy vesszük: Mintha csak tegnap lett volna. A hatvanas évek közepén már megjelentek az első társadalomtudományi elemzések, melyek az információs forradalom győzelmét és a „posztindusztriális társadalom” beköszöntét jövendölték.¹ Kisebbségi hullámvölgy után az elméletet ismét divatosabbá tették a XX-XXI. század fordulójának technológiai és szociológiai átalakulásai, melyek jellemzésére számos szerző alkalmazta a „tudásalapú gazdaság”, a „információs társadalom” vagy éppen a „posztmodern” kategóriáit. Erről a töről fakad a „reflexív modernitás” fogalma is, mellyel a nemrég elhunyt müncheni szociológus, Ulrich Beck kísérelte meg leírni napjaink nyugati társadalmának működését.

Éppen ennek az elméletnek nézőpontjából azonban 1964 mintha a vízözön előtt – még bőven az indusztriális társadalom korszakában – lett volna. A modernitás két korszaka közti törést először azon a különbségen illusztrálom, mely a Beck előtti szociológusgenerációnak a család szerepéről vallott felfogását Beckétől elválasztja.

Expozíció: a család szerepe a modernitásban

1964-ben jelent meg Peter L. Berger és Hansfried Kellner *A valóság felépítése a házasságban* című tanulmánya.² A fenomenológiai szociológia e klasszikus munkájának az a mai szemmel nézve legkülönösebb vonása, hogy a hagyományos család „válságára” tett legcsekélyebb utalás nélkül elemzi a házasságnak a modern társadalomban elfoglalt helyét. Megközelítése tudásszociológiai: a házasságot a társadalmi valóság megkonstruálásának és objektíválásának kiemelt terepeként fogja föl. A tanulmány fő tézise szerint a házasság két ember arra irányuló vállalkozása, hogy rendszeres „beszédgyakorlatok” során koherens és stabil közös világtérképét alakítsanak ki, és ezáltal egy jól működő mikrovilágot teremtsenek maguk és fölnevelendő utódaik számára.

¹ A legfontosabbak: Daniel Bell: *The coming of post-industrial society: a venture in social forecasting*. Basic Books. New York, 1973., Alvin Toffler: *A harmadik hullám*. Typotex. Budapest, 2001.

² Peter Berger - Hansfried Kellner: „Marriage and the Construction of Reality: An Exercise in the Microsociology of Knowledge”. *Diogenes* 46:1–25., magyarul: „Valóságfelépítés a házasságban”, in *A fenomenológia a társadalomtudományban (válogatás)*. Gondolat. Budapest, 1984. 431-453. (Hernádi Miklós fordítása.)

A szerzőpáros abból indul ki, hogy a tradicionális életvezetési minták relativizálódásának nyomán ma az egyénre hárul saját világhoz való viszonyának – a világ bizonyos értelmezésén alapuló – meghatározása. A világ egyéni interpretációja azonban túl törékeny konstrukció ahhoz, hogy magában megálljon: a házasság arra szolgál, hogy a partnerrel való folyamatos kommunikáció révén közös világetelmezésünket megszilárdítsuk, és fölvértezzük a külvilágból érkező kihívásokkal szemben. „A házasság során a világ rekonstrukciója főként társalgás útján zajlik (...). Mindkét fél folytonosan megalkotja a maga valóságkonceptióit, amelyeket azután »átbeszél«, többnyire nem egyszer, hanem sokszor, s a koncepciókat a társalgás észrevétlenül objektiválja. (...) A házassági társalgásban nemcsak megépül egy új világ, hanem azt folytonosan karbantartják, újra meg újra berendezik. E világ szubjektív valóságosságát is a társalgás tartja fenn a házastársak szemében. (...) Ugyanilyen stabilizálódás zajlik az öndefiníciókban is.”³ A tanulmány azt sugallja, hogy kockázataival és kötöttségeivel együtt a házasság biztosítja azt az autonóm szférát a modern individuum számára, melyben végleges öndefinícióját kialakíthatja. Identitásának meghatározásával és rögzítésével a házasság egyben hozzájárul az egyén társadalmi munkamegosztásban való hatékony részvételéhez is. Így válik a monogám család intézménye – funkcióinak jelentős átalakulása mellett – a modernitás sarokkövévé.

A már akkor is romló válási statisztikákat a szerzőpáros azzal magyarázza, hogy az emberek nehezen nyugszanak bele az igazán otthonos privátszféra megteremtésének kudarcába. Fölvívják azonban a figyelmet egyrészt arra, hogy a legtöbb elvált újranoősül, másrészt arra, hogy a házasságkötési életkor korábbra tolódik, és ezt szintén a fiataloknak arra irányuló vágyával magyarázzák, hogy saját mikrovilágukat mielőbb saját elképzeléseik szerint rendezzék be.⁴ Mindehhez tegyük még hozzá azt a tanulmányban nem tematizált tényt, hogy a hatvanas évek közepét megelőző két évtized Nyugaton a kiugróan magas születésszám időszak is volt – és előttünk áll egy világ, melyben a „hagyományos” család megkérdőjelezhetetlenül fontos szerepet játszik mind az emancipált modern individuum önmegvalósításában, mind a „funkcionálisan differenciált” társadalmi rendszer működésében. Ez az elsüllyedt világ mára „klasszikus modernitásként” vonult be a társadalomtudományi irodalomba – és ha előbb vázolt tradicionális vonásait szem előtt tartjuk, furcsa belegondolni, hogy alig fél évszázaddal ezelőtt még magától értetődő volt.⁵

³ *Valóságfelépítés a házasságban*, 443-44.

⁴ *Valóságfelépítés a házasságban*, 448-53.

⁵ Berger és Kellner tanulmánya bizonyos szempontból egy akkor másfél évszázados gondolati hagyomány végpontjának tekinthető. Christopher Lasch szerint a család intézménye azért tett szert nagy jelentőségre a XIX. század polgári ideológiájában, mert a klasszikus liberalizmus képviselői tőle várták a kapitalizmusban rejlő egoista tendenciák megszelídítését, helyes mederbe terelését. A család domesztikáló erejébe vetett hiten alapult az az elképzelés, hogy a piacgazdaságot mozgató önérdék végül nem az egyéni haszon gátlástalan érvényesítésében és az élvezetek nyakló nélküli hajsolásában, hanem –

A családnak az „első modernitásban” játszott kulcsszerepét a korszakra visszatekintve Ulrich Beck is fölismeri: ő az ipari társadalomra jellemző kollektív létmódok alapegységét látja benne. Az ipari társadalmi kategóriái, mint írja, egymásra épültek: „az osztályokat hasonló nukleáris családi helyzetek összességként fogják föl, melyek különböznek más osztálytipikus családi helyzetektől”. Ezek a kollektív kategóriák egyben meghatározott életvezetési modellt is közvetítettek, melyekbe az egyén cselekvése beágyazódott. Beck a „második modernitás” egyik legfontosabb jellemzőjének tartott individualizálódást épp úgy határozza meg, mint ezeknek a „beágyazódott” mintáknak a szétesését és újrarendeződését. Az individualizált egyének napjainkban már nem a klasszikus ipari társadalomban rájuk háruló szerepeket játszzák, hanem az őket érő hatások összjátékának eredőjeként, egy olyan nyílt végű és diszkurzív folyamat során határozódnak meg, melyet a funkcionalizmus nem képes leírni.⁶

A családi állásnak és az osztályidentitásnak ezt az instabillá válását az elmúlt év-tizedekben sokan megfigyelték.⁷ Beck a folyamatot azzal magyarázza, hogy az individuális autonómia modern alapelve fokozatosan aláássa a modernitásnak azokat az alapintézményeit – például a családot –, melyek korábban éppen az individuális autonómia kibontakoztatásának kereteit biztosították.⁸ Ennek a

az utódok jövőjének biztosításán keresztül – a civilizáció előrevitelében fogja megtalálni valódi kifejeződését. A XIX. századi liberalizmus tehát az egyéni mohósággal szemben a házasság és a gyermeknevelés „magasabb szintű” önzésére apellált. „E nélkül a közvetlen jövőre való hivatkozás nélkül, mely (...) a személyes gyarapodást (...) az erkölcsi parancs erejével ruházta fel, a haladáshit sosem válhatott volna széles körben elfogadott társadalmi mítosszá.” Christopher Lasch: *The True and Only Heaven. Progress and Its Critics*. W. W. Norton & Co. Inc. New York, London, 1991. 58-63.

⁶ Ulrich Beck: „The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization”, in U. Beck – Anthony Giddens – Scott Lash: *Reflexive Modernization (Politics, Tradition and Aesthetics In The Modern Social Order)*. Polity Press. Cambridge, 1994. 14-16.

⁷ Nemcsak szociológusok, hanem analitikus politikai filozófusok is. Philippe van Parijs rámutat például arra, hogy Rawls 1971-ben megjelent igazságosságelmélete még a kvázi élethossziglan fennálló „osztálytipikus családi helyzetekhez” fűződő várakozások összeméréséből indult ki, ami azonban jelenlegi élet-viszonyainkkal már összeegyeztethetetlen: „Egy olyan társadalomban, melyben föltételezhetjük, hogy minden »aktív dolgozó« egész életén át megtartja foglalkozását, míg az »inaktívoknak« olyan partnerük van, akinek társadalmi helyzetében mindhalálig (sőt azon túl is) osztoznak, nem jelentett problémát alkalmazni a méltányos esélyegyenlőség rawlsi elvét. De abban a világban, melyben élünk, megszakításokkal vagy részidőben űzött szakmai karrierek és magánéletek hálójában, kiszolgáltatva a töréseknek és irányváltatásoknak, egyre nehezebb értelmezni még a társadalmi helyzet fogalmát is, melyet állítólag egy életen át elfoglalunk.” Philippe Van Parijs: „Qu'est-ce qu'une société juste? La pensée philosophique contemporaine”, in: *Semaines sociales de France: Qu'est-ce qu'une société juste?*, sous la direction de Michel Camdessus. Bayard. Paris, 2007. 64-65.

⁸ Ulrich Beck: *Világkockázat-társadalom. Az elveszett biztonság nyomában*. Belvedere. Szeged, 2008. 258-264.

dialektikus folyamatnak legnyilvánvalóbb példája a családjognak a 70-es évek óta bekövetkező liberalizációja: „Ennek során (...) a korábban csak a férfit megillető individuális autonómia (...) a családjog stb. alapintézményeinek szukcesszív megváltozása következtében lassanként általános érvényű lett.” Ezt a robbanásszerű individualizálódási folyamatot megelőlegezte a „kísérleti életformáknak” a XX. század eleji megjelenése, melyet azonban előbb „a nacionalizmus és a szocializmus” reakciója, majd a második világháború után „a századforduló erkölcsi bizonyosságai[hoz]”, az „»egészséges« világtérképek[hez]” történő időleges „visszafordulás” követt.⁹ (Ebben a klasszikus modernitást elsöprő vihar előtti csendben született Berger és Kellner házasságról szóló tanulmánya.) Csak a hatvanas évektől „nyílt tág tere az individualizáció új nekilendülésének”, mely „kitör[t] a látszatra antropológiailag megalapozott törvények, csoporthoz tartozás, sorsközösségek meglévő keretei közül”, és „saját gyártmányú társadalmi kötelékeket (...) sorakoztat[ott] fel ezekkel szemben”.¹⁰

A reflexív modernizáció elmélete

A modernitás alapelveinek és alapintézményeinek dialektikus összeütközését Beck a „reflexív modernizáció” elméletében általánosítja. Úgy véli, a modernitás belső logikájának az ipari társadalomra való visszahatása az, mely ennek önfelszámolódását és egy új modernitás kialakulását előidézi. „Ha az egyszerű (ortodox) modernizáció végső soron azt jelenti, hogy a hagyományos társadalmi formák először is szétesnek, majd ipari társadalmi formákká állnak össze, akkor a reflexív modernizáció lényege, hogy az ipari társadalmi formák előbb szétesnek, majd új modernitássá állnak össze. Így inherens dinamizmusa révén a modern társadalom aláássa saját szociális képződményeit, legyen szó osztályról (...), foglalkozásról (...), családról (...) vagy üzleti szektorról.” Ha az ipari kapitalizmusnak a gazdaság és társadalom minden szegletét fenekestül fölforgató és az életviszonyokat forradalmasító princípiumát *saját magára* alkalmazzuk, az a modernitás radikalizálásához vezet.¹¹

A reflexív modernizáció elméletét Beck három fő kérdéskörre bontja: az erősödő individualizáció tételére, a kockázattársadalom tételére és a kozmopolitizáció tételére. „A »kockázattársadalom«, »individualizáció« és »kozmetopolitizáció« alatt a modernizációs fejlődés radikalizált formáit értjük, amelyek a 21. század küszöbén (...) az egyszerű modernizáció fogalmát felváltják.” A három tétel kölcsönösen értelmezi és erősíti egymást.¹²

Az erősödő individualizáció azt jelenti, hogy a kollektív életkeretek orientáló erejének csökkenésével párhuzamosan az egyének saját sorsáért viselt felelőssége

⁹ *Világkockázat-társadalom*, 266-67. (G. Klement Ildikó fordítása.)

¹⁰ *Világkockázat-társadalom*, 267.

¹¹ *The Reinvention of Politics*, 2-3.

¹² *Világkockázat-társadalom*, 27.

radikálisan megnő: „Azokat a lehetőségeket, fenyegetéseket, életrajzi ambivalenciákat, melyeken korábban úrrá lehetett lenni a családban, a faluközösségben vagy egy társadalmi osztályhoz, illetve csoporthoz való folyamodás révén, növekvő mértékben maguknak az egyéneknek kell fölfogniuk, értelmezniük és elintézniük.”¹³ A társadalmi konfliktusok ezzel párhuzamosan egyre kevésbé javak, mint inkább – az egyéneket személyükben érintő – kockázatok elosztása körül forognak.¹⁴ „A bizonytalanság reflexivitása” miatt ugyanis elvész az iparilag előállított kockázatok és veszélyek intézményes kontrollálhatóságába vetett hit. „Csődöt mond az az elképzelés, hogy a modern társadalom képes ellenőrizni a belőle származó veszélyeket, mégpedig nem a modern korszak mulasztásai és vereségei, hanem *győzelmei* okán.” Ezt fejezi ki a kockázattársadalom fogalma.¹⁵ Végül a kozmopolitizáció lényege abban áll, hogy a globális kockázatok a klasszikus modernitás nemzetállami kereteit is szétfeszítik, és a transznacionális együttműködés új formáit kényszerítik ki: „A kockázattársadalmakban (...) egy határokat ledöntő, bázisdemokratikus fejlődési dinamika rejlik, mely az emberiséget a civilizációs önvészélyeztetések mindenkit egyformán érintő helyzetében abroncsolja egybe.”¹⁶

Beck életművében mindhárom kérdéskör jelen van már 1986-os programadó könyve, a *Kockázattársadalom* óta; az elemzés hangsúlyai és kontextusa azonban az idők során jelentősen módosultak. A reflexív modernizáció tézisét Beck először a klasszikus jóléti állam háttere előtt vázolta fel, majd a nyugati típusú liberalizmus világméretű győzelmét követően a szociáldemokrácia ideológiai megújításához kapcsolódva fejlesztette tovább. A 2001. szeptember 11-ét követő új világhelyzet, a történelemnek a világszínpadra való „visszatérése” azonban új kihívások elé állította az elméletet, melyeknek nem mindenben tudott megfelelni. Az alábbiakban a fenti korszakolás szerint vázolólok a reflexív modernizáció elméletének fejlődését.

A reflexív modernizáció mint a posztmateriális korszak társadalomelmélete

Az 1986-os *Kockázattársadalom* mai szemmel nézve különös olvasmány. Noha számos megfigyelése ma is aktuális, a diskurzus, melyben ezeket megfogalmazza, mintha a régmúltból szólna hozzánk. A könyv érvelése egyrészt jelentős mértékben a jóléti állam viszonyaiból indul ki, melyre a politikaelmélet mai fősodra inkább kiküszöbölendő problémaként, mint a jövő társadalmának alapjaként tekint. Másrészt a kockázattársadalom elméletét még a marxista osztályszemlélettel szembeállítva mutatja be: a könyv felütése szerint a nyugati jóléti társadalmak olyan korszakba léptek, melyet többé nem lehet az osztálykonfliktus kategóriáival leírni.

¹³ *The Reinvention of Politics*, 8.

¹⁴ Ulrich Beck: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Suhrkamp. Frankfurt am Main, 1986. 25-27.

¹⁵ *Világkockázat-társadalom*, 20.

¹⁶ *Risikogesellschaft*, 63.

Ez a korszak Beck szerint átmenetet képez a társadalmilag megtermelt *javak* elosztásán alapuló logika korából az előállított *kockázatok* elosztásán alapuló logikába. Ez az átmenet először „a Nyugat magasan fejlett, gazdag jóléti államaiban” zajlik le, ahol egyrészt „az emberi és technológiai termelőerők, valamint a jogi és társadalombiztosítási védelem (...) elért szintje révén a *valódi anyagi ínség* mérhetően (...) visszaszorul”, másrészt „az exponenciálisan növekvő termelőerők nyomán a modernizációs folyamat korábban ismeretlen mértékű kockázatot és önvészélyeztetési potenciált szabadít föl”.¹⁷ Az ipari társadalom fő gondja a javak igazságos elosztása volt. A kockázattársadalom ezzel szemben arra koncentrál, hogyan lehet a modernizációs folyamat melléktermékeként létrejövő kockázatokot és veszélyeket kiküszöbölni, ártalmatlanítani, és olyan mederbe terelni, hogy „se a modernizációs folyamatot ne gátolják, se az (ökológiailag, orvosilag, pszichológiailag, szociálisan) »elviselhető« határokat ne lépjék túl”. A kockázattársadalom logikája ezért gyökeres szakítást jelent a klasszikus modernitás „nagy elbeszélésével”: „Már nem – vagy nem kizárólag – a természet kiaknázásáról, az embernek a tradicionális kötöttségekből történő kioldásáról van szó, hanem sokkal inkább olyan problémákról, melyek magának a műszaki-gazdasági fejlődésnek következményei. A modernizációs folyamat »reflexív« válik, saját magát teszi témává és problémává a maga számára.”¹⁸

Beck három dolgot hangsúlyoz a társadalom új szervezőelvének tekintett modernizációs kockázatokkal kapcsolatban: Az első, hogy – a javakkal ellentétben – nem kézzelfoghatók, bizonyos értelemben csak az emberek fejében, gondolati konstrukciók formájában léteznek. A világra vonatkozó tudáson alapulnak, ezért tudás révén megváltoztathatók, kisebbitő, fölnagyíthatók, és ennyiben ösztársadalmi léptékű definíciós viták tárgyát képezik.¹⁹ Ezzel függ össze a kockázatok másik tulajdonsága: A definíciójukkal kapcsolatos viták áttörik a gazdasági és a tudományos racionalitás falait, és politikai jelentőségre tesznek szert. A tudománynak és a gazdaságnak az az igénye, hogy a kockázatok mértékét „szakszerűen” mérjék föl, egyre-másra tarthatatlannak bizonyul. Nemcsak a kockázatszámítás alapjául szolgáló spekulatív föltételezéseik miatt, hanem leginkább azért, mert értékvonatkoztatás, vagyis politikai állásfoglalás nélkül a kockázatokról értelmesen még beszélni sem lehet.²⁰ A harmadik sajátossága a kockázatok globalitása: A kockázatok elől senki sem tud kitérni, azok valamilyen mértékben a társadalom minden tagját és a föld valamennyi társadalmát érintik. Ez pedig szétfeszíti mind az osztálystruktúrákat, mind a nemzetállami kereteket.²¹

Az ipari társadalom kollektív struktúráinak lebontása átvezet az individualizációs tézishoz, melyet a *Kockázattársadalom* lapjain Beck még szintén a jóléti államból vezet le. A szociológus szerint ugyanis ma már sokkal erősebben befolyásolja az emberek tudatát a jóléti állam kiépülése, mely életföltételeiket

¹⁷ *Risikogesellschaft*, 25.

¹⁸ *Risikogesellschaft*, 26.

¹⁹ *Risikogesellschaft*, 29-30.

²⁰ *Risikogesellschaft*, 37-42.

²¹ *Risikogesellschaft*, 30.

radikálisan megváltoztató szinteltolódást hozott létre, mint a marxista osztályszemlélet által hangsúlyozott elosztási egyenlőtlenségek. Döntő jelentőségű, hogy erőfeszítéseiket többé nem emészti föl teljes mértékben a mindennapi betevő előteremtése, és megnövekedett szabad idejüket arra fordíthatják, amire kedvük tartja.²² „A személyes kibontakozás előtt nyíló új anyagi és időbeli lehetőségek találkoznak a tömegfogyasztás csábításaival.” Ebben a konstellációban fejlődik ki a posztmodern individu-alizáció, mely a hagyományos életformákat és társadalmi rétegeket megszűnéssel fenyegeti.²³

Az individualizáció két irányban szakítja szét a társadalmat behálózó kötelekeket: Szétrepeszti a rendi értékek hagyományos bástyáit, melyek az egyéntől számon kérhették az adott réteg normáihoz való alkalmazkodást: elveszti befolyását a család, a szomszédság, a gyülekezet és a munkahelyi közösség. Erről a folyamatról elsősorban az egyre több alkalmazottat bekebelező munkaerőpiac dinamikája gondoskodik. A másik tendencia az osztálytudat és az osztályszolidaritás érvényesülését korlátozza: a jóléti állam garanciáinak, a munkásbiztosítás rendszerének kibővülésével párhuzamosan egyre kevésbé szorul rá a munkavállaló a közösség segítségére, egyre bátrabban tépheti szét a hasonszórúek iránti bizalom és az egy sorsban osztozók közötti összetartás korábban erős szálait.²⁴

Az individualizáció keretében zajló elszigetelődés és hagyományvesztés folyamatai ugyanakkor az élethelyzetek homogenizálódásával párhuzamosan mennek végbe. A gazdasági-technikai változások során mind újabb csoportok vonódnak be a bérmunkába, és ez a jövedelmi és képzettségi határokon átívelve mind erőteljesebb kiegyenlítődést eredményez. Az élethelyzetek általánosodása és uniformizálódása objektívan szemlélve a „foglalkoztatottak egységes osztályát” izmosítja meg.²⁵ Ez az osztály azonban atomizált és kiszolgáltatott elemekből áll: a munkaerőpiaci verseny ugyanis arra ösztönzi az embereket, hogy a pótolhatóságot saját teljesítményük különlegességének és egyszerűségének hangsúlyozásával védjék ki. Az egyformák individualizálódása ezért elszigetelődést hoz létre a homogén társadalmi helyzetű csoportokon belül, vagyis nem fejlődik ki osztályszolidaritás.²⁶

A szociális állam mindegyik két dologgal segít rá: a társadalombiztosítás mindenre kiterjedő gondoskodásával és kifinomult ellátó rendszerével, mely az egykori önszegélyező munkáspénztáraknak semmilyen feladatot sem hagyott meg; illetve a munkajog kodifikálásával, mely a munkást törvényileg garantált, de csak egyénileg érvényesíthető jogokkal ruházta föl, az igényeknek a szakszervezet révén való kiharcolását és a kollektív érdekérvényesítést pedig ezzel

²² Ulrich Beck: „Túl renden és osztályon”, in *A társadalmi rétegződés komponensei*. Szerkesztette Angelusz Róbert. Új Mandátum Kiadó. 1997. (Fordította Babarczy Eszter.) 418-21.

²³ *Risikogesellschaft*, 124.

²⁴ *Túl renden és osztályon*, 421-429.

²⁵ *Túl renden és osztályon*, 440.

²⁶ *Túl renden és osztályon*, 431-33.

párhuzamosan visszaszorította. A jóléti berendezkedés tehát jelentősen csökkentette a bérmunkás lét kockázatait, és a sűrűre szőtt szociális háló fölött az emberek biztonsággal kiválhattak hagyományos kötődéseikből, gondoskodási viszonyaikból, hogy kizárólag saját erőfeszítéseikre és sorsukra hagyatkozzanak a kockázatokkal, lehetőségekkel és ellentmondásokkal szemben.²⁷

Az individualizálódási tendencia fejleményeit Beck az osztályok és rendek két teoretikusának, Marxnak és Webernek gondolataival veti össze. Marxnál, aki a kapitalizálódást egy történelmi méretű fölszabadulási folyamatként is értelmezi, az elszegényedés kollektív tapasztalata biztosítja a különben integrálatlan munkásosztály szolidaritását és szervezett összefogását. Az osztályképződésnek a rossz anyagi helyzettel összefüggő föltételei azonban a jóléti államokban fokozatosan megszűnnek, és ezzel párhuzamosan jut érvényre bennük az addig hátráltatott individualizálódás. Webernél ugyanezt a szociokulturális környezet tartóssága késlelteti: az individualizálódási tendenciák „beleütköznek a »rendi« hagyományok és szubkulturák érvényességébe, amelyek a kapitalista ipari társadalom rendszerében összeolvadnak a kompetenciákkal, a piaci esélyekkel, és ténylegesen is elkülöníthető »társadalmi osztályhelyzetet« alkotnak”. A szociokulturális környezet befolyása azonban az ötvenes évektől hanyatlak, a hagyományos normákat közvetítő későrendi közösségek pedig szétesnek. Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy „a két nagy »gát«, amelyek Marx és Weber felfogása szerint fölfogják a fejlett piaci társadalomban működő felszabadulási és elszigetelődési tendenciákat – azaz az elszegényedés révén vagy a rendi értékek mentén végbemenő osztályképződés – a jóléti állam kialakulásával az ötvenes-hatvanas években átszakad, és ezzel a látens, de mindig jelen lévő individualizációs dinamika és a belefoglalt fejlődéslehetőségek mind jobban körvonalazódnak”.²⁸

Beck szerint az individualizálódás etikai fordulatot követel meg az egyéntől. Életünk biográfiaivá válik, melynek minden mozzanatában fontos szerephez jutnak a vállunkra nehezedő döntési helyzetek: az ember életrajza ilyen körülmények közt kioldódik az eleve adott kötöttségekből, és saját feladatává lesz. Az egyénnek meg kell tanulnia, hogy cselekvési centrumnak, olyan „tervirodának” tekintse magát, melyben életútjának irányelveit megszabja. A társadalom adottságai a befutandó életpálya szempontjából olyan változókként jelennek meg szeme előtt, melyeket a cselekvési körön belül mozgó „intézkedési fantázia” nagymértékben módosíthat.²⁹

A reflexív modernizáció mint az új típusú szociáldemokrácia társadalomelmélete

Látható, hogy a Beck által diagnosztizált individualizálódásnak mindig volt egy erős normatív töltete is, mely jól illeszkedett az egyén emancipálásának modern

²⁷ *Túl renden és osztályon*, 425-28.

²⁸ *Túl renden és osztályon*, 434-39.

²⁹ *Túl renden és osztályon*, 448-49.

projektjébe. Az egyén autonóm életvezetésre való képessé tétele ebből a szempontból olyan politikai célként jelent meg, melynek a jóléti állam pusztá eszköze volt. „A jóléti állam, talán akarata ellenére, nem más, mint az egocentrikus életmódok kondicionálására szolgáló kísérleti környezet.”³⁰ Az „egocentrikus életmódok” azután is megőrizték fontosságukat a becki életműben, hogy az eszköz, a jóléti állam veszített jelentőségéből. Beck szerint ugyanis maguk a posztindusztriális viszonyok követelik meg az egyéntől, hogy életrajzának, identitásának, társadalmi kapcsolatainak és elköteleződéseinek szerzője és színpadra állítója legyen. „Az individu-alizálódás az ipari társadalom bizonyosságainak széthullását és azt a kényszerűséget jelenti, hogy helyettük új bizonyosságokat leljünk és találjunk föl magunk és mások számára.”³¹ A 90-es években úgy tűnhetett, hogy a liberális demokrácia világméretű győzelme új lendületet adhat ennek a programnak.

Becknek ez a meggyőződése találkozott Anthony Giddensnek, a reflexív modernizáció másik teoretikusának a „harmadik útról” szóló újbaloldali ideológiájával. Giddens szerint a harmadik utas politika fő célja, hogy az önállóan kezdeményező és cselekvő polgárokat segítse az eligazodásban és abban, hogy megbirkózzanak korunk kihívásaival.³² Az „esélyteremtő állam” jegyében itt már nem arról van szó, hogy a jóléti rendszer a kockázatok teljes körű átvállalásával felszabadítja az egyéneket, hanem arról, hogy biztosítja a feltételeket az önmagukról való felelős gondoskodáshoz. A jóléti állam nem fog eltűnni, de az államilag garantált biztonság szintje eltolódik a „felelős kockázatvállalók” társadalmának megvalósulása felé.³³ A hangsúly azonban nem is a klasszikus szociális szükségletek kielégítésén van, mint a jóléti állam korábbi időszakában: Giddens szerint a harmadik útnak inkább az „életpolitikára” kell összpontosítania.³⁴ „Míg az emancipációs politika az életesélyekkel és a kényszer különböző formáitól való szabadsággal foglalkozik, az életpolitika az életben hozott döntésekről szól – arra vonatkozó döntésekről, hogy hogyan éljünk egy poszttradicionális világban, melyben mindaz, ami egykor természetes vagy hagyományos volt, most nyitva áll a választás előtt.” Az „életpolitikához” olyan témák tartoznak, mint az ökológia, a munka változó természete, a család, valamint a személyes és kulturális identitás.³⁵

Beck ebben az időszakban szintén úgy látta, hogy az erősödő individualizálódásra az „élet és halál politikája” próbálhat meg sikerrel válaszolni. Míg az indusztriális társadalomban a politikát a magánszféra és a közszféra elválasztása határozta meg, a reflexív modernitásban maga ez a különbségtétel válik kérdésessé: a magánszféra problémái közvetlen politikai jelentőségre tesznek

³⁰ *The Reinvention of Politics*, 16.

³¹ *The Reinvention of Politics*, 16.

³² Chantal Mouffe: *On The Political*. Routledge. London, 2005. 57-58.

³³ *On The Political*, 59.

³⁴ *On The Political*, 43.

³⁵ Anthony Giddens: *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Polity Press. Cambridge, 1993. 214., idézi Beck, *The Reinvention of Politics*, 45.

szert. „A magánélet lényegében tudományos eredmények és elméletek, nyilvános viták és konfliktusok játékszerévé válik. Ezek a kérdések (...) – mint az én, az identitás és a létezés kérdései – halálos komolysággal nyomulnak be a személyes életvezetés legbelsőbb zugaiba, és nem lehet mellőzni őket. (...) Az egyéni életvitel mikrokozmosza összekapcsolódik az ijesztően megoldhatatlan globális problémák makrokozmoszával.”³⁶

Az egyének életére leselkedő kockázatok tehát továbbra is a reflexív modernitás legfontosabb társadalomszervező elveként jelennek meg. Döntő jelentőségüket Beck abból eredezteti, hogy az ipari modernitás létrehozta funkcionális alrendszerek egyre kevésbé képesek a bennük zajló folyamatokat teljes körűen szabályozni és ellenőrizni. A racionálisan tervezhetőnek és irányíthatónak képzelt folyamatok nemcsak az adott struktúra összetettsége miatt válhatnak önjárókká, hanem egymással való kölcsönhatásuk, különböző alrendszerek interferenciája is kiszámíthatatlan eredményekkel járhat. „A kockázat-társadalom (...) a modernitásnak azt a fejlődési szakaszát jelöli, melyben a szociális, politikai, gazdasági és individuális kockázatok fokozódó mértékben kezdenek kicsúszni a felügyeletükre (...) létrehozott intézmények ellenőrzése alól.”³⁷ Az ipari társadalom és különösen a jóléti állam azt az ígéretet testesítette meg, hogy az emberi élethelyzeteket az instrumentális racionalitás révén ellenőrizhetővé, előállíthatóvá és elszámoltathatóvá teszi. Ennek a kontrolligénynek előreláthatatlan mellék- és utóhatásai azonban a kockázat-társadalomban oda vezettek, hogy a bizonytalanság egyszer már meghaladottnak hitt birodalma visszatért. Beck szerint Max Weber modernizációelmélete ott siklott ki, hogy nem vette észre: az ellenőrzés kiterjesztésére és fokozására irányuló törekvés végül saját ellentétébe csap át, és „szervezett irracionálissá” változik.³⁸ Így az önállóodó modernizációs folyamatok, süketen és vakon az általuk kiváltott hatásokra, fokozatosan olyan fenyegetéseket termelnek ki, melyek aláássák az ipari társadalom fundamentumát. Így válik világossá a „reflexív modernizáció” teljes értelme: a kockázat-társadalomban a modernitás alapjai a modernizáció következményeivel szembesülnek.³⁹

Ebből a szellemtörténeti konstellációból fakad az „életpolitikai” kérdések központi szerepe is: a rendszerelmélet által zártnak és önfenntartónak gondolt struktúrák megkérdőjeleződnek és széttöredeznek, az így nyíló játéktérben pedig az addig mellőzhetőnek tartott egyén is szót kér. A kockázattársadalomban a javak redisztribúciója körüli konfliktusokat háttérbe szorítják azok a viták, melyek a rendszerkollíziókból eredő hátrányok elosztásáról szólnak: hogyan lehet a termeléssel együtt járó kockázatokat (mint a nukleáris és vegyi technológia, genetikai kutatás, környezetszennyezés, túlfegyverkezés és a fejlődő világ növekvő nyomora) elosztani, elhárítani, ellenőrizni és legitimálni.⁴⁰ Mivel ezek a témák

³⁶ *The Reinvention of Politics*, 45-46.

³⁷ *The Reinvention of Politics*, 5.

³⁸ *The Reinvention of Politics*, 9-10.

³⁹ *The Reinvention of Politics*, 6.

⁴⁰ *The Reinvention of Politics*, 6.

mindenkit a legszemélyesebben érintenek, nagyon nehéz a belőlük származó konfliktusokat algoritmizálni és a szokványos intézményi mechanizmusokon keresztül megoldani.

Maga a szembenállás sem a politika hagyományos törésvonalai mentén valósul meg: azt, hogy ki melyik táborhoz csatlakozik, egyrészt veszélyeztettségének foka, másrészt lelkiismerete alapján esetről esetre fogja eldönteni. Az „életpolitikai” kérdések előtérbe kerülése miatt Beck az állami politikai intézmények kiüresedésével és a közélet súlypontjának a civil társadalomba helyeződésével számol. A reflexív modernitásban, mint írja, épp a korábban politikamentes életszférák – az üzleti szektor, tudomány, városok, mindennapi élet és így tovább – kerülnek a politikai küzdelmek középpontjába, a szemben álló felek pedig gyakran civil kezdeményezések.⁴¹ Az atomenergiának, ökológiának és génebeszetnek a társadalomban betöltendő szerepe olyan komplex kérdések, melyek az ipar, politika, tudomány és a lakosság részvételével folytatott „kerekasztalok”, konszenzuskereső fórumok létrehozását igénylik.⁴²

Beck szerint az új típusú konfliktusok szétfeszítik a hagyományos politikai berendezkedést, és a közélet kitör a formális felelősségek és hierarchiák fogságából. Ezt azonban csak az látja hanyatlásnak, aki – tévesen – azonosítja a politikát az állammal és annak intézményeivel. A politika mint elkülönült alrendszer valóban veszít jelentőségéből, a kockázat-társadalomban fölmerülő új problémák azonban átjárják és politikailag is mozgásba hozzák a közvéleményt. „Ezek egy új, aktivista és önszerveződő társadalom szülési fájdalmai, melynek mindent magának kell fölतालálnia, csak épp azt nem tudja, hogyan, miért, kivel és kivel biztosan nem.”⁴³ Ez az alulról induló szubpolitizáció fokozatosan föllazítja az embereknek a hagyományos intézményekhez fűződő kapcsolatait: helyükbe sokrétű és gyakran ellentmondásos új elkötelezettségek lépnek, melyeket a civil társadalom legkülönbözőbb fórumain parázs viták során kísérelnek meg tisztázni és összehangolni. A szubpolitizáció természetesen magával vonja a nemzetállami keretek elavulását is: a határon átnyúló cselekvés általánossá válásával kialakul a világtársadalom, melyben „az állam, a társadalom és az egyén egysége, amely az első modernitásban evidencia volt, (...) megszűnik”. A globalizációval nemcsak az állami feladat- és intézményrendszer eróziója jár együtt, hanem egy transznacionális civil társadalom kialakulása is, amely szervezetsége révén egyfajta nem-állami hatalmat gyakorol.⁴⁴

Beck gondolatmenete ekkoriban jól láthatóan az „állam nélküli politika” tézisére futott ki: egy olyan berendezkedés lehetőségére, melyben a fölmerülő problémák a különböző társadalmi csoportok közti egyeztetések útján rendezhetők, és megoldásukhoz nincs szükség szuverén autoritásra. A politika nemzetállami koncepcióját menthetetlenül meghaladottnak ábrázolta, és arra

⁴¹ *The Reinvention of Politics*, 16-18.

⁴² *The Reinvention of Politics*, 27-29.

⁴³ *The Reinvention of Politics*, 17-23.

⁴⁴ Ulrich Beck: *Mi a globalizáció? (A globalizmus tévedései – válaszok a globalizációra.)* Belvedere Meridionale. Szeged, 2005. 113-14. (Fordította G. Klement Ildikó.)

ösztönözte az állami apparátust, hogy ruházzon át minél több döntéshozatali hatáskört egyrészt a civil társadalom szereplőire, másrészt a globális szerveződésekre.⁴⁵ Ennek eredményeként „a tekintélyelvű döntéshozó és végrehajtó állam átadja helyét a közvetítő államnak”, mely csak az egyeztetések lebonyolítását és „moderálását” vállalja magára. Beck odáig ment el a cél általános meghatározásában, hogy kijelentette: „minden olyan problématerület, mely csoportok és szervezetek közt elvileg megtárgyalható, »társadalmi kezelésbe veendő«, vagyis egy állami részvétellel zajló multilaterális egyeztetési rendszer keretében igazgandó.”⁴⁶

Ennek a doktrínának az elvi rögzítése olyan színben tünteti föl Beck elméletét, mintha a neoliberális piaci ideológiának valamiféle baloldali *pendant*-ja lenne. Míg az az állam szerepét a „piaci kudarcok” kezelésére korlátozná, Beck azokra a területekre, melyek – egyelőre – „nem tárgyalásképesek”. Ilyenek mindenekelőtt azok a témák, melyek a jövő nemzedékeket érintik: „itt belátható ideig csak katasztrófa árán lenne megvalósítható a dereguláció”.⁴⁷ A korszakra rendkívül jellemző módon ugyanakkor Beck nem számít ilyen katasztrófára a védelmi politika átalakításának kapcsán. Ott ugyanis nem is egyszerűen a „kormányzati feladatkörök újradefiniálását”, hanem a feladat szükségességének teljes revízióját tűzi napirendre: „az (...), hogy a fegyveres erők az állam lényegéhez tartoznak-e, (...) határozottan kétséges”, és „az ambivalencia korában” kétségbe is vonandó.⁴⁸

Beck tehát egy egész politikaelméletet épített arra a világhelyzetre, melyben egy pillanatra úgy tűnt, hogy a nyugati demokráciák számára a történelem véget ért. Egy elejtett megjegyzésében kifejezetten úgy nyilatkozik, hogy a politika klasszikus és modern korszakára jellemző materiális problémák mára vagy megoldódtak (mint – mondjuk – a katonai védelem) vagy elfelejtődtek (mint – mondja ő maga – az elosztási egyenlőtlenség).⁴⁹ Az egyetlen feladat a modernitás okozta problémák kezelése maradt, mely azonban új típusú politikát: minimális állami részvétellel folytatott társadalmi egyeztetések rendszerét igényli.

A reflexív modernizáció elmélete a történelem „visszatérése” után

2001. szeptember 11-én a történelem visszatért a világszínpadra, és az azóta eltelt események fényében úgy tűnik, egyhamar nem készül lelépni róla. A nagyon is „materiális” problémák, mint a terrorizmus és a háborúk – vagy napjainkban az Európát is elérő tömeges migráció – körülményei között nyilvánvalóvá vált, hogy egy posztmateriális ihletésű társadalomelmélet legalábbis újragondolásra szorul.

2007-es *Világkockázat-társadalom* című könyvében Beck több kísérletet tesz arra, hogy a régi-új jelenségeket beillesse a reflexív modernizáció elméletébe. Ennek egyik kézenfekvő módja, hogy az új típusú kockázatok között a

⁴⁵ *The Reinvention of Politics*, 36-37.

⁴⁶ *The Reinvention of Politics*, 39-40.

⁴⁷ *The Reinvention of Politics*, 40-41.

⁴⁸ *The Reinvention of Politics*, 40-41.

⁴⁹ *The Reinvention of Politics*, 40.

terrorkockázatot is nevesíti. Maga is tisztában van persze azzal a nehézséggel, ami az ipari és a terrorkockázatok közti nyilvánvaló különbségből adódik: „az utóbbi esetében a véletlent a szándékosság váltja fel”. Az ipari veszélyek „a modernizációs folyamatban meghozott döntések véletlenfüggő mellékvetkezményeiként értelmezendők. Nem ez a helyzet a jelenkori terrorizmus esetében, amikor az eddigi kockázatkalkulációk racionalitási alapjai eltűnnek, és (...) a jó szándék helyére a gonoszság lép.”⁵⁰

Beck azzal próbálja ezt az elméleti nehézséget áthidalni, hogy a terrorkockázatok esetén is azok megkonstruált voltát, „inszenírozottságát” hangsúlyozza. A terrorkockázat lényege nem a bekövetkező katasztrófa, hanem a katasztrófa lehetőségének globális anticipációja – az a hit, hogy ilyesmi bárhol, bármikor bekövetkezhet.⁵¹ Ebben az értelemben a terrorkockázat is csak „a fejekben létezik”, és ugyanúgy definíciós viták kereszttüzében határozódik meg, mint más kockázatok. Az Egyesült Államokban például szélesebben húzták meg a terrorkockázat hatókörét, mint Európában.⁵² Hasonlóan lényeges mozzanat, hogy az állandósult terrorveszély ugyanúgy kikezdi a nemzetállam biztonsági garanciáiba vetett hitet, mint a modernizációs kockázatok. A veszély nagysága miatt az államok állandósítják a kivételes állapotot, de így sem képesek teljes mértékben kizárni a katasztrófa bekövetkezését. „A világgockázat-társadalom annak bevallására kényszeríti a nemzetállamot, hogy nem tud megfelelni az önként vállalt (...) elvárásoknak, vagyis annak, hogy garantálja polgárainak (...) talán legfontosabb érdekét, vagyis biztonságukat.”⁵³

Hasonlóan értelmezi át Beck a globalizáció korszakának fegyveres konfliktusait „kockázat-újraosztó háborúkká”. Ezekben a hadászati stratégia fő célja, hogy „a halottak és sebesültek kockázatát a megtámadottakra hárítsa”, elsődleges taktikai eszköze pedig az, hogy szárazföldi műveletek helyett csak légcsapásokat alkalmaz. A háború belpolitikai legitimációjának fenntartása érdekében az áldozatokat térben és társadalmilag elhatárolja, a másik félhez exportálja, a hazai nyilvánosság számára láthatatlanná teszi.⁵⁴ „Más szavakkal: a kockázatháborút csak mint *mellékes háborút* szabad folytatni (...), amely nem zavarhatja a belső béke érzetét, nem zavarhatja a gazdaság, a politika és a társadalmi élet normális menetét.” A kockázatháború ebben az értelemben „virtuális háború”.⁵⁵ Beck a NATO Jugoszlávia elleni 1999-es agresszióját tartja a jelenkori kockázatáthárító háborúk típus-példájának: A légcsapások alkalmazásával a NATO minimalizálni tudta veszteségeit, így „a nyugati társadalmak számára a háború pusztán »megfigyelői sport« lett”, melyet a kamerák szeméi előtt vívtak.⁵⁶

⁵⁰ *Világgockázat-társadalom*, 27.

⁵¹ *Világgockázat-társadalom*, 90-93.

⁵² *Világgockázat-társadalom*, 96.

⁵³ *Világgockázat-társadalom*, 57-58.

⁵⁴ *Világgockázat-társadalom*, 184-85.

⁵⁵ *Világgockázat-társadalom*, 186-87.

⁵⁶ *Világgockázat-társadalom*, 182-83.

Ezek után nem meglepő, hogy Beck a kultúrák közti konfliktusok 2001 óta egyre gyakrabban emlegetett jelensége láttán sem jön zavarba. Készségesen elismeri, hogy „a világgkockázat-társadalom konfliktusvonalai kulturális jellegűek”. „A kulturális érték- és világgkockázat középpontjában azonban” – folytatja – „nem a hagyományos értelemben vett vallásos alapokon nyugvó »civilizációk« állnak, ahogyan azt Huntington gondolja, hanem (...) a kockázatkultúrák, a kockázatvallások összecsapásával van dolgunk.”⁵⁷ Ez azon alapul, hogy egy kockázat mindig „előállított, interpretált veszély marad”, mely „megosztó és radikálisan polarizáló is lehet. Mégpedig azért, mert ez a tapasztalat megtöri a világ kulturális, vallási, nemzeti, etnikai és gazdasági ellentétein.” Egy-egy kockázat valóságossága, hatóköre és veszélyességi foka így végső soron hit kérdése lesz, és a különböző álláspontok összecsapásai „a bizonytalansághoz és fenyegetettséghez fűződő expozív kapcsolatuk alapján a hit nevében vívott radikális háborúkra, evilági vallásháborúkra jellemző karaktert öltenek”.⁵⁸

Beck megfigyelése szerint a kockázatokkal kapcsolatos fő kulturális törésvonal a világgkockázatokba vetett evilági hit és az istenhit között húzódik. A kockázathit ugyanis emberi döntések függvényének tekinti a jövőt, míg a vallásos hit a Gondviselés kezébe helyezi azt. „Aki Istenben hisz, kockázat-ateista.” Beck erre az összefüggésre vezet vissza a vallásos amerikai közvéleménynek a globális fölmelegedéssel és a génmódosított élelmiszereknek tulajdonított veszélyekkel kapcsolatos hitetlenségét. Márpedig ennek az európai kockázathittel való ütközése valóban számos nemzetközi konfliktus forrása.⁵⁹

A fenti fejtegetésnek némileg ellentmondva Beck fenntartja azt az álláspontját, hogy a kockázatok globális megtapasztalása „határokon átnyúló politikai cselekvésre kényszerít”, mégpedig nemcsak normatív értelemben.⁶⁰ Beck „kikényszerített kozmopolitizmusnak” hívja a globális kockázatoknak azt tendenciáját, hogy „határokon átívelve összekapcsolnak olyan szereplőket, akik egyébként semmit sem szeretnének kezdeni egymással”.⁶¹ Az így keletkező „globális kockázatnyilvánosság” azonban egészen más struktúrájú, mint a Habermas által vizsgált nyilvános szféra, mely a szabad és racionális diskurzusra épül. A kockázatnyilvánosság „az önkéntesség hiányán alapul”, emellett „emocionális és egzisztenciális meghatározottságú”. Az egyes katasztrófák által világszerte kiváltott traumák „nem hideg fejeket, hanem határokon átlépő együttérzést szülnek”.⁶² A transznacionális politikai cselekvésre tehát nem egy „univerzális értékconszenzus alapján” kerül sor, hanem azért, „mert a veszély evilági vallásába vetett hit közös cselekvésre kényszerít”.⁶³

⁵⁷ *Világgkockázat-társadalom*, 96.

⁵⁸ *Világgkockázat-társadalom*, 94.

⁵⁹ *Világgkockázat-társadalom*, 95-99.

⁶⁰ *Világgkockázat-társadalom*, 85.

⁶¹ *Világgkockázat-társadalom*, 80-81.

⁶² *Világgkockázat-társadalom*, 79.

⁶³ *Világgkockázat-társadalom*, 85.

Éppen a kockázathítről mondta azonban Beck, hogy szükségképpen megosztó; a „közös cselekvés” alapjául szolgáló hittételekben még az Egyesült Államok és Európa viszonylatában sem sikerült megállapodni – nemhogy globálisan. Nem világos ezért, hogyan idézné elő a különböző kockázatvallások összeütközése a „kikényszerített kozmopolitizmust”. Ez az ellentmondás arra utal, hogy a kockázattársadalom elméletét nem sikerült maradéktalanul a 2001 utáni új világhelyzethez igazítani.

Értékelés

Mínél virtuózában igyekszik Ulrich Beck bizonyítani, hogy nincs a XXI. századnak olyan jelensége, amit ne lehetne a „kockázattársadalom” szemüvegén keresztül vizsgálni, annál nyilvánvalóbbá válik, hogy számos mai jelenség leírására nem ez a legalkalmasabb elméleti keret. A posztmateriális korszak társadalomelméleteként indult teória valójában nem képes magyarázatot adni olyan „materiális” problémákra, mint a háború vagy a terrorizmus vagy olyan „reflektálatlan” konfliktusokra, mint a civilizációk összeütközése.

Amiben a reflexív modernizáció elmélete maradandót alkotott, az a technokrácia kritikája. Beck az elsők között ismerte föl, hogy a klasszikus modernitás funkcionális alrend-szerekre tagolt racionalitása – az ezekben hozott döntések szándékolatlan külső hatásai miatt – elvesztette legitimitását. Beck az ipari korszak titokban dédelgetett álma – a dolgok szakértői igazgatása – helyett a politikához való visszatérést és az egyes alrendszerekkel kapcsolatos hosszútávú döntések össztársadalmi megvitatását javasolta. „A technikába vetett hit már régen a múlté. Az újrafogalmazott politika (...) a zárt rendszerek megnyitását követeli.”⁶⁴ Az így kibontakozó politikai vita az élet alapkérdéseivel kapcsolatos állásfoglalást követel meg: A kockázatokra vonatkozó „valamennyi tárgyasítás mögül előbb vagy utóbb az *elfogadás vagy elutasítás* kérdése lép elő, és azzal a rég-új kérdés: *hogyan akarunk élni?* Mi az az »emberi« az emberben, »természetes« a természetben, amit meg szeretnénk őrizni?”⁶⁵

Sokatmondó, hogy Beck a választott értékek „megőrzését”, és nem mondjuk azok „kivívását” hangsúlyozza. Ez azzal függ össze, hogy a kockázattársadalom politikája a klasszikus modernitáséhoz képest bevallottan defenzívvé válik: többé nem valamely ideál eléréséről, hanem „csak arról van szó, hogy a legrosszabbat *megakadályozzuk*”. A kockázat-társadalom alapértéke a biztonság, legfontosabb

⁶⁴ *Világkockázat-társadalom*, 240.

⁶⁵ *Risikogesellschaft*, 37.

mozgatórugója a félelem.⁶⁶ Úgy tűnik tehát, hogy a reflexív modernizáció elmélete a politika alapkérdései mellett annak alapkategóriáihoz való visszatérést is jelent.

Ezek az alapkategóriák pedig nagyon is alkalmazhatók napjaink régi-új problémáira. A reflexív modernizáció elméletének legmaradandóbb teljesítménye ezért – némileg váratlan módon – éppen a hagyományos értelemben vett politika rehabilitálása lehet.

⁶⁶ *Risikogesellschaft*, 65-66.

Tabula gratulatoria

Andrejka Zoltán
Antal Éva
Bánfalvi Attila
Beretvás Gábor
Bodnár János Kristóf
Boros János
Bujalos István
Csejtei Dezső
Debreczeni Attila
Fehér M. István
Gáspár László Ervin
Hoffmann István
Horváth Andrea
Imre László
Juhász Anikó
Kelemen István
Kertész András
Kovács Gábor
Krémer Sándor
Loboczky János
Nemes László
Olay Csaba
Péter Szabina
Pongrácz Tibor
Rác István
Sántha Szilvia
Soltész Péter
Sós Csaba
Szirák Péter
Thiel Katalin
Tóth János
Valastyán Tamás
Veres Ildikó
Weiss János

Angyalosi Gergely
Balogh László Levente
Bartha Elek
Biczó Gábor
Boros Gábor
Bugár M. István
Csatár Péter
Csoba Judit
Drimál István
Forisek Péter
Volker Gerhardt
Hornyak Péter István
Horváth Lajos
Jánosfalvi Péter
Karap Zoltán
Kelemen János
Kicsák Lóránt
Kőműves Sándor
Krivánik Dániel
Makk Norbert
Novák Zoltán Sebestyén
Papp Klára
Pólik József
Michael Quante
S. Varga Pál
Simon Attila
Soós Sándor
Sutyák Tibor
Tánczos Péter
Tóth Angelika
Trembeczki István
Varga Rita
Vízkeleti Dániel

DUPress