

# XII

## KORUNK

FÓRUM • KULTÚRA • TUDOMÁNY



ANTAL ATTILA  
VASZILIJ BOGDANOV  
DEMÉNY PÉTER  
GÁL ZSÓFIA  
KAPELNER ZSOLT  
KEMENES GÉFIN LÁSZLÓ  
KICSÁK LÓRÁNT  
KISS LAJOS ANDRÁS  
KOKOLY ZSOLT  
KOVÁCS GÁBOR  
LAKATOS ARTUR  
LÁNYI ANDRÁS  
LENGYEL ANDRÁS  
LŐRINCZ ERNŐ  
MAROSÁN BENCE PÉTER  
MUHI CSILLA  
SZÜCS KINGA  
VERESS EMŐD  
ZUH DEODÁTH

# 1

ÖKOFILOZÓFIA

III. FOLYAM  
**2018.**  
JANUÁR

# XXK

## KORUNK

FÓRUM • KULTÚRA • TUDOMÁNY

HARMADIK FOLYAM • XXIX/1. • 2018. JANUÁR

### TARTALOM

KISS LAJOS ANDRÁS • Változatok a humánökológiára – érvek és ellenérvek .....	3
KICSÁK LÓRÁNT • Embertelen természet – természetes ember. Nietzsche és a morál fiziológiája .....	16
SZŰCS KINGA • Amit a növényektől tanulhatunk – a növényi létforma és tapasztalati világunk .....	26
KEMENES GÉFIN LÁSZLÓ • A szeméttelép ( <i>vers</i> ) .....	34
MAROSÁN BENCE PÉTER • Marxizmus és ökológia. Lehetséges kapcsolódási pontok a marxi elmélet és a mélyökológia között .....	39
ANTAL ATTILA • Az antropocén és az ökológiai marxizmus .....	49
KAPELNER ZSOLT • A végidők. Klímaváltozás és világtörténelem .....	58
KOVÁCS GÁBOR • A szervestől a szervetlenig és vissza – az organikus és a mechanikus fogalma Oswald Spengler kultúr-morfológiájában .....	66
LÁNYI ANDRÁS • Miért nem éhes a <i>Dasein</i> Heideggernél? Heidegger és a mélyökológiai mozgalom .....	75
VASZILIJ BOGDANOV • A hős vándorlásai ( <i>vers</i> ) .....	84
<b>■ HISTÓRIA</b>	
GÁL ZSÓFIA • Tényleg a Marianum Kolozsvár első vasbeton épülete? ....	87
<b>■ MŰHELY</b>	
LENGYEL ANDRÁS • Identitás- vagy/és programvers? Ignotus: <i>A 137. zsoltárhoz</i> .....	91



## ■ KÖZELKÉP

KOKOLY ZSOLT – VERESS EMŐD • Nem elég vonalas?

Beszélgetés Lőrincz Ernővel, a Bolyai Egyetem

Jog- és Közgazdasági Karának oktatójával ..... 102

## ■ TÉKA

DEMÉNY PÉTER • Két egész élet (*Sasszé*) ..... 113

ZUH DEODÁTH • Egy narratíva zenei képe ..... 114

LAKATOS ARTUR • Ikerválságok ..... 120

MUHI CSILLA • Facebook-bejegyzésekből – könyv ..... 122

■ ABSTRACTS ..... 125

■ TÁMOGATÓINK NÉVSORA ..... 127

## ■ KÉP

SZILÁGYI VARGA ZOLTÁN



ALAPÍTÁSI ÉV 1926

Kiadja a Korunk Baráti Társaság ■ Tiszteletbeli elnök: DEGENFELD SÁNDOR

Főszerkesztő: KOVÁCS KISS GYÖNGY (történelem) ■ A szerkesztőség tagjai: BALÁZS IMRE JÓZSEF (főszerkesztő-helyettes, irodalom), CSEKE PÉTER (médiatudomány), RIGAN LÓRÁND (filozófia, a Korunk–Komp-Press Kiadó felelős szerkesztője)

■ Gazdasági vezető: KOVÁCS GÁBOR ZSOLT Grafikai arculat: KÖNCZEY ELEMÉR, SZENTES ZÁGON

■ A Korunk grémiuma: DERÉKY PÁL, EGYED PÉTER, ILIA MIHÁLY, KOVÁCS ANDRÁS, POMOGÁTS BÉLA, ROMSICS IGNÁC, TETTAMANTI BÉLA, ZALÁN TIBOR

■ Kiemelt támogató a Communitas Alapítvány és a Romániai Magyar Demokrata Szövetség.

A megjelenéshez továbbá támogatást nyújt a Nemzeti Kulturális Alap, a Bethlen Gábor Alap, a bukaresti Művelődési Minisztérium és a Kolozs Megyei Tanács.

■ Szerkesztőség: Kolozsvár, Str. gen. Eremia Grigorescu (Rákóczi út) 52.

Telefon: 0264-375-035; Fax: 0264-375-093 ■ Postacím: 400750 Cluj, OP.1. cp. 273, Románia;

Internet: [www.korunk.org](http://www.korunk.org); e-mail: [korunk@gmail.com](mailto:korunk@gmail.com)

■ Nyomda: ALUTUS, Csíkszereda, Hargita út 108/A. Tel./fax: 0266-372-407

■ Előfizetést a szerkesztőség is elfogad: egyévi előfizetés díja 60 RON.

A KORUNK magyarországi terjesztését Tóth Ernő Béla E. V. végzi;

a lap megrendelhető a közvetkező telefonszámon: 0036-303-499-151, illetve e-mailen:

[erno.toth.deb@gmail.com](mailto:erno.toth.deb@gmail.com)

■ Revistă culturală finanțată cu sprijinul Ministerului Culturii și Identității Naționale

■ Revistă editată de Asociația de Prietenie Korunk

(400304 Cluj-Napoca, str. gen. Eremia Grigorescu nr. 52.; Cod fiscal 5149284)

■ ISSN: 1222-8338

KISS LAJOS ANDRÁS

# VÁLTOZATOK A HUMÁNÖKOLÓGIÁRA – ÉRVEK ÉS ELLENÉRVEK

■ Az utóbbi egy-két évtizedben egyre többen mondják, hogy „megkondult a harang” az ökológiai mozgalmak és az azok elméleti háttéréül szolgáló ökológiai etika fölött. Némelyek úgy vélik, hogy túl vagyunk a huszonnegyedik órán, s be kell ismernünk, hogy hiú ábrándnak bizonyult a globális katasztrófa elkerülésének reménye. Pedig nem is olyan rég (nagyjából a kétezres évek elejéig) többé-kevésbé konszenzus uralkodott abban a tekintetben, hogy egy jól kidolgozott ökológiai filozófia elméleti alapjaira építő „környezettudatos politika” esélyt biztosíthat az emberiségnek a túlélésre. Ma már nem érdemes az efféle illúziókra hagyatkozni, mondják a szkeptikusok, s éppen ezért az adekvát helyzetértékelés nem lehet más, mint a biztosan bekövetkező vég konstatálása.<sup>1</sup> Az apokaliptikus végkifejlet forгатókönyveit fogalmazzák meg az újabban gomba módra szaporodó, az úgynevezett *kollapszológia*, illetve *túléléstan* körébe tartozó munkák is.<sup>2</sup> Mások - elsősorban az ipari civilizáció elszánt hívei, illetve a technikai haladás korlátlan problémamegoldó erejében bízó fejlődéspártiak – tagadják az imént vázolt pesszimista hozzáállás megalapozottságát, s éppen az ellenkező módon érvelnek: semmi okunk a riadalomra, a tudományos fejlődés és technikai instrumentárium újabb nemzedékei orvosolják a korábbi, úgymond „tökéletlen” technikai rendszerek által okozott sebeket.

Jómagam nehezen tudnék egyértelműen kiállni az egyik vagy éppen a másik álláspont iga-



Végül is nem megyünk sokra azzal, ha az emberiséget felosztjuk környezetvédőkre és környezetpusztítókra, s az első csoportot a jókkal, a másodikat pedig a rosszakkal azonosítjuk. Inkább ismerjük el, hogy minden ember valamilyen mértékben beletartozik mindkét halmazba.



za mellett. Amit az alábbiakban tenni szeretnék, az nem több, mint hogy igyekszem nagy vonalakban áttekinteni a nemzetközi szakirodalmat, s lehetőleg elfogulatlanul bemutatni a különféle álláspontok évrendszereit.

Aki először kezd hozzá az úgynevezett ökológiai etika (vagy tágabb értelemben: ökológiai filozófia) tanulmányozásához, rögvest megtapasztalja, hogy inkább ökológiai *etikáról* kellene beszélni, mintsem ökológiai *etikáról*. Ez esetben a sokféleség, amit nevezünk „ökofilozófiai diverzitásnak”, nemcsak a bizonytalanság fokozására alkalmas, hanem reményt is kelthet bennünk. Hiszen a sok hang, a polifónia a monológhoz képest mindig rendelkezik valamiféle többlettel; s ez bizakodással tölthet el bennünket: miért ne juthatnának kompromisszumra az egymással perlekedő felek legalább néhány fontos kérdésben; a sokféle álláspont ütköztetéséből talán felszínre bukkan a több reménnyel kecsegtető is? Esetleg éppen a szordínóval megfogalmazott, józan tanácsok adnak erőt az esetleges katasztrófa elkerülésére.

Ilyenformán, miként az imént már utaltam rá, tanulmányomban úgy igyekszem bemutatni az ökológiai etikák különböző változatait, hogy egyúttal érzékeltessem: az ökoetikai, ökoofilozófiai felfogásokhoz szorosan hozzátartoznak többé-kevésbé jól leírható természetkonstrukciók, természetértelmezések is; s hogy ezek a deskripciók hol produktív, hol kontraproduktív módon befolyásolják az adott etikai álláspont gyakorlati megvalósíthatóságát. Nem felesleges e rövid bevezetést még egy megjegyzéssel kiegészíteni: a meglévő különbségek ellenére is összeköti az ökoetikák különféle változatait az a közös felismerés, illetve szándék, hogy az erkölcsiség szféráját – így vagy úgy – kiterjeszhetőnek vélik az emberen kívüli világra is. Írásom utolsó részében az ökológiai gondolkodás „külső kritikusaiknak” álláspontjaira térek rá, kiváltképpen a rendszerelmélet felől megfogalmazott bírálatokra (Niklas Luhmann), illetve az ökológiai gondolkodással szemben újabban egyre gyakrabban elhangzó populizmusvád évrendszerét veszem szemügyre (elsősorban Luc Ferry és Stéphane François munkáira támaszkodva).

A nemzetközi szakirodalom az ökoetikai álláspontok klasszifikációjának különféle változataival szolgál. A továbbiakban egy széles körben elfogadott osztályozás alapján szeretném bemutatni a karakterisztikus álláspontokat, nevezetesen a *holisztikus* vagy más néven *kozmocentrikus*, a *biocentrikus*, a *pathocentrikus*, az *antropocentrikus* és a *teleologikus* felfogást, illetve röviden ismertetem ezek érvelési technikáit. Mivel minden esetben az álláspontok és az évrendszerek gyenge pontjaira reflektálok, könnyen az a látszat keletkezhet, hogy általában is elhibázottnak tekintem a létező ökoetikai irányzatok érvelési módjait. Nem ez a helyzet. A klasszifikáció végén felvázolok majd egy olyan álláspontot is, amely – az eklekticizmus kockázatát vállalva – bizonyos értelemben minden ismertetett álláspontnak igazságot szolgáltat.

A *holisztikus* (vagy *kozmocentrikus*) felfogás szerint minden létező rendelkezik etikai relevanciával. Ez az álláspont a természet egészét, a legtágabb értelemben vett kozmoszt kívánja erkölcsi értékkel felruházni. Andreas Brenner szerint a holizmus elkötelezettjei, a politikaelméleti viták analógiájával élve, *politikailag inkorrektnek* neveznek minden olyan megnyilatkozást, amely ki akarja zárni az erkölcsi értékekkel rendelkező javak világából mondjuk a távoli bolygókat, a kiálló sziklaszirteket, a szivárványt vagy a villámcsapást. Azaz: „Nemcsak a szenvedni képes, s nem kizárólag az élő természet, hanem a maga egészében

vett természet, a *természeti* mint olyan rendelkezik etikai relevanciával”.<sup>3</sup> Az úgynevezett mélyökológia teoretikusai általában holistáknak tekintik magukat, mint például Arne Naess vagy Bill Devall (róluk még külön is szó lesz az írásom utolsó részében). Luc Ferry mondja: „A mélyökológia a természet jogalannyá nyilvánítását igyekszik keresztülvinni, el akarja fogadtatni, hogy a természet képes a szerződőtárs szerepét betölteni egy »természeti szerződésben«.”<sup>4</sup>

A mélyökológusok holizmusa meglehetősen régi gyökerekből táplálkozik, amelyek a mágikus gondolkodásig nyúlnak vissza (egyébiránt a mélyökológusok büszkéek is erre az archaikus kapcsolódásra). A mágikus természetkonstrukcióban jelentést rendelhetünk bármely természeti eseményhez. Például a betegség büntetés a törzs tagjai vagy az ősei által elkövetett bűnökért. Ez a felfogás ugyan alárendelten, de még a „varázstalanított” modernség világában is tovább él, még ha az uralkodó természettudományos paradigma minden eszközt igénybe is vesz a visszaszorítására. Elég, ha csak Gaston Bachelard *A tűz pszichoanalízise* című művének egy részletét hozom fel példának, ahol Bachelard egy 17. századi orvos író idéz, egy bizonyos Roy-Desjoncades-ot, aki az újkor hajnalán így jellemzi a tüzet: „Én a tűz fogalmán nem pusztán az agresszív forróságot, a mindent elnyelő, az irritáló erőszakos természetellenességet értem, amely szétégeti az emberi hús nedveit, ekképpen is táplálva önnön létét. De van lágy, szelíd és balzsamos tűz is, amely a vérrel rokon nedvet produkál, s amely behatol a test egyéb heterogén nedves részeibe. S ez tápláló erőként árad szét a testben, lecsiszolja a részek egyenlőtlenségeit és durvaságait, hogy végezetül a lágság és finomság olyan fokára jusson el, amely természetünk arányos elrendezettségében érhető tetten.”<sup>5</sup> Látható, hogy a holisztikus/kozmoцентриkus természetkonstrukcióban a természet normatív érvényességgel rendelkezik. A természet nem egyszerűen *van*, hanem úgy *jó*, ahogyan van. Ebben a felfogásban úgyszólván minden emberi művelet negatív minősítést kap, amennyiben az eredeti, azaz az ember nélküli világ ősharmóniáját vagy – ahogyan a mélyökológusok mondják – a természet egyensúlyát megzavarja. Most még csak jelezni szeretném: ez az álláspont abban a tekintetben százszázalékosan kontraproduktív, hogy az ember nevű létezőt egyszerre tekinti a természethez hozzátartozónak (aki a természet *tudatos* gyermekeként egyúttal *felelősséggel* is tartozik *öntudatlan* szülője iránt), másrészt e felfogás szerint az ember természetellenes lény is, mivel éppen az öntudatos cselekvés képességéből fakadóan vádolható természetellenes életvitel folytatásával.

A *biocentrikus* álláspont lényege röviden a következő tézisben foglalható össze: az élet abszolút érték, éppen ezért a Föld minden élőlénye jogosult arra, hogy erkölcsi megítélés tárgya (szubjektuma?) legyen. A biocentrizmus jelentős képviselői közül – a világhír okán – Albert Schweitzer nevét érdemes megemlíteni. Szerinte az életet kell az etika centrumába helyezni. Tehát az élet általában, de minden egyes individuális élet külön-külön is erkölcsi imperatívuszt kell hogy jelentsen az ember számára.<sup>6</sup> Paul W. Taylor mindezt egy teleológiai argumentummal is kiegészíti: „Minden individuális organizmust az élet teleológiai centrumának kell tekinteni. S mindegyik organizmus a maga módján követi a maga javát.”<sup>7</sup>

Könnyen belátható: az embert mint a földi életközösség tagját egyfajta – a családi kötelékre emlékeztető – érzület kapcsolja össze a többi élőlényvel. Ám jelenti-e ez a ténylegesen meglévő összetartozás azt, hogy az ember minden egyes életet védelmezzen? Ha például az állatkísérletekről bebizonyosodik,

hogy korántsem nélkülözhetetlenek a gyógyszerfejlesztéshez, akkor természetesen morális kötelesség felhagyni velük. Akár még a húsfogyasztásról is le lehet szokni. De mit tegyünk az egész járványokat előidéző képes baktériumokkal és vírusokkal? Ezek élete is szent és sérthetetlen? Albert Schweitzer és a biocentrikus álláspontot vallók többsége természetesen előnyben részesíti az emberi életet, és a baktériumok elpusztítására szavaz. Brennert idézve: „Az elképzelés, hogy az emberi életet fel kell adni, azért, hogy a baktérium élhessen, tökéletesen abszurdnak és visszataszítónak tűnik azzal a tisztelettelvvel (Ehrfruchtsprinzip) szemben, amelyet az embernek elsősorban magára kell alkalmaznia.”<sup>8</sup> Ezzel a megszorítással magam is egyetértek, de mégsem lehet eltekinteni attól a következetlenségtől, amely a biocentrikus álláspontban megjelenik, mert mint láttuk, a biocentristák egyszer minden más élettel egyenrangúnak tekintik az emberi életet, máskor viszont pozitíve diszkriminálják. Az itt megjelenő probléma lényege abban áll, hogy a biocentrikus érvelés alapját a *teleologikus* és a *deontologikus* argumentáció egy sajátos keveréke alkotja. (Ezeket az érvelési formákat részleteiben is bemutatja William Frankena az *Analitikus etika* című munkájában.<sup>9</sup>) Mint köztudott, egy érvelés teleologikus, ha rendelkezik valamilyen konkrétan megfogalmazható kritériummal a tekintetben, hogy mi a jó, illetve mi a rossz. Ebben az esetben az *élet általában* tölti be ezt a morálon kívüli értéket. De a biocentrikus álláspont egyben deontologikus is, mert egy szabály abszolút érvényességét állítja a következmények tekintetbe vétele nélkül. E felfogás a „Soha ne hazudj!” (vagy pozitíve: „Mindig igazat mondj! – még akkor is, ha nem kevés károd származik az örökös igazmondásodból.”) analógiájára: a „Minden életet tisztelned kell!” formájú imperatívuszt fogalmazza meg. Néha úgy tűnik, mintha az öntudatra ébredt élet értelme azonos lenne magának az életnek az általános tiszteletével. Viszont ha az emberi életet kitüntetett módon vesszük figyelembe, és a többi élőlény életének az értéke fölé emeljük azt (ezt a lépést – ha tetszik, ha nem – meg kell tennünk, hiszen csak az emberrel szemben fogalmazunk meg imperatívuszokat), akkor már egyértelműen a teleológiai pozícióba zuhanunk vissza, hiszen a különböző fajtájú életek között mérlegelünk. Ugyanerre a problémára utal a belga filozófus és jogász, François Ost is. Idézem: „Ha valóban nincs szignifikatív különbség az ember és az állat között, akkor hogyan lehet megérteni (explikatív síkon) és hogyan lehet igazolni (normatív síkon) azt, hogy minden teremtmény között egyedül az ember az, aki köteles más élőlények életét respektálni.”<sup>10</sup>

Az *antropocentrizmus* képviselőit általában jellemzi, hogy nem hajlandók feladni az európai modernitás alapértékeibe vetett hitüket. Bár elismerik: a modern kor emberének az a törekvése, hogy a természet fölött korlátlan uralomra tegyen szert – szélsőséges esetben –, akár a földi élet megsemmisítését is eredményezheti, mégis úgy vélik, hogy ugyanezen a kulturális talajon kell keresni a pusztulás elkerülésének reális lehetőségeit is. A nem antropocentrikus etikákról az a véleményük, hogy azok a preindusztriális társadalmak mágikus-misztikus világtérképezéseinek felmelegítésével nem is annyira a természet szentségét, értékhordozó szubjektum-jellegét tételezik, hanem inkább az embernek mint autonóm-kritikai szubjektumnak a jelentőségét igyekeznek minimalizálni.<sup>11</sup>

Az antropocentrizmus képviselői általában azok az ökológusok, akiket reformistáknak szokás tartani. A mélyökológusok viszont leginkább azzal vádolják a reformistákat, hogy a környezetvédelem területén legtöbbször megelégednek olyan *ad hoc* jellegű törekvésekkel, mint például tiltakozás a veszélyes hulladék

nem megfelelő tárolása miatt, aláírásgyűjtés a nem biztonságos atomerőművek további működtetése ellen stb., anélkül, hogy reflexió alá vonnák, és megkérdőjeleznék a nyugati ember életmódjának egészét. Morálfilozófiai szempontból abban van a leglényegesebb különbség a mélyökológusok és a reformisták között, hogy a mélyökológusok elképzelhetőnek vélik az erkölcs megalapozását úgy is, hogy közvetlenül hivatkoznak a tradícióra, az isteni instanciára, a kozmoszra vagy a természetre. A modern erkölcsfilozófiai törekvéseket előnyben részesítő reformisták viszont egyfajta távolságot tartanak a gyakorlattal szemben. A modernitás szempontjából viszont nem *hiányosság* az a priori érvényesség *hiánya*; „ellenkezőleg, ez elengedhetetlen építőköve az olyan elméletnek, amely nem igényli, hanem mindenekelőtt konstruálja az univerzális érvényességet”.<sup>12</sup> Éppen ezért a reformisták szerint erkölcsi reláció csak az értelmes, cselekvésre képes szubjektumok között képzelhető el. Továbbá: a diskurzusetikák típusaiba tartozó felfogások szerint a kötelesség és a felelősség fogalmai csak a szimmetria és a reciprocitás alapján rendelkeznek értelemmel. Ugyancsak lényeges feltétele az erkölcsi szubjektumként való elismerésigénynek, hogy legyen reflektált *érdeke* a szóban forgó létezőnek, azaz: képes legyen eldönteni, hogy számára mi az, ami jó, illetve mi az, ami rossz. Miután az emberen kívül egyetlen élőlény sem felel meg ezeknek a kritériumoknak, a reformisták úgy gondolják: mi – emberek – nem *tartozunk* felelősséggel a diskurzusképtelen létezőkért, noha – s ezt a reformisták többsége is elismeri – értelmesnek tűnik arról beszélni, hogy *van* felelősségünk az értelemmel nem rendelkező létezőkért. Így a reformista ökológusok, ha gyengített formában is, de elfogadják, hogy az ember bizonyos felelősséggel rendelkezik a rajta kívüli természetért – s ez a tény nem lebecsülendő. Ez esetben ugyanis lehetőség nyílik arra, hogy legalább az élőlények egy részét felruházzuk a kvázi erkölcsi (és jogi) szubjektumlét attribútumaival, illetve magát a természetet tematizáljuk etikai problémaként – még ha mindezt a saját lelkiismeretünk tisztaságáért tesszük is. Végtére is a szabadság lehetővé teszi számunkra, hogy olykor az antropocentrizmusnak ellentmondó döntéseket hozunk, noha döntéseink annyiban továbbra is antropomorf jellegűek lesznek, hogy csak mi emberek hozhattuk meg őket, és senki más. Az antropocentrikus álláspont jobb megértéséhez elengedhetetlennek tűnik az ember-természet viszony rövid társadalomtörténeti bemutatása. Abból érdemes kiindulni, hogy általában hajlamosak vagyunk arra, hogy a hétköznapi életben többé-kevésbé jól működő fogalmakat, értelmezési és orientációs sémákat időtlen evidenciáknak tekintjük, s ne kérdezzünk rá ezen fogalmak, sémák eredettörténetére, felbukkanásuk és problémamentes működésük sajátos történelmi és kulturális feltételeire. A fenomenológiai szociológia tanította meg nekünk, hogy a receptszerűen működtetett tudásformák mindig akkor válnak érdekessé és izgalmassá, amikor valami „zavar keletkezik a gépezetben”, amikor megkérdőjeleződnek és összeza-varodnak az addig bejáratottnak tűnő reflexek.

Nem titkolhatom, hogy személyes szimpátiám leginkább ehhez az álláspont-hoz köt. Éppen ezért most legalább egy rövid exkurzus erejéig szeretnék egyfajta mikroszkopikusra méretezett „társadalmi természettörténetet” felvázolni, hogy érthetővé tegyem elkötelezettségem okait.

Ha van az utóbbi évtizedeknek felkavaró, minden korábban biztosnak hitt meggyőződéseinket alapjaiban megkérdőjelező eseménysorozata, akkor ez szinte bizonyosan a *genetika*, a *bionika* és a *biotika* által elért „eredményekkel”, tehát az „emberi természet” radikális átalakíthatóságával áll kapcsolatban. Azt ugyanis

már megszoktuk, hogy szinte minden változhat a körülöttünk lévő világban: a táj, az épített környezet, a társadalmi rendszerek s az ehez hozzákapcsolódó politikai, vallási, etikai, esztétikai értékek stb. Mindazonáltal az, hogy valaki férfinak vagy nőnek született, megváltoztathatatlan evidenciának tűnt – legalábbis eddig. De mára már ez sincs feltétlenül így! Előfordulhat, hogy valaki, akit a középiskolában Ádámnak ismertünk meg, a tízéves érettségi találkozón már Évaként mutatkozik be. Egy másik példa. Esterházy Péter írja valahol, hogy ő még nem látott olyan embert, akinek „ne lett volna anyja meg apja”. Rövidesen ez az evidencia is felülvizsgálatra szorul, hiszen az elkerülhetetlennek tűnő emberklónozás a történelmileg túlhaladott dolgok körébe utalja. Sokak szerint ezek a fejlemények már a világunk stabilitásába vetett hit alapjait kezdik ki, végletes bizonytalanságba taszítva az amúgy is frusztrált nyugati embert. A magam részéről azért közel sem vagyok ennyire pesszimista. S hogy mire alapozom a – jobb híján –, „korlátozott optimizmusnak” nevezhető álláspontomat, ezt szeretném az alábbiakban, egy rövid történeti-antropológiai vázlat keretében bemutatni.

Az első s egyben a legkomolyabb kérdés így hangzik: létezik-e örök érvényű emberi természet, vagy inkább csak hinni szeretnénk egy ilyen, történelemfölötti természet létezésében?

A nagy világvallások, köztük a számunkra leginkább ismerős kereszténység, általában az ember kettős természetéből indulnak ki. Az ember egyszerre *teremtett és teremtő* természet. A hangsúly természetesen az utóbbin van, hisz a valódi dilemma forrása mindig abban rejlik, hogy az embernek mit szabad, illetve mit nem szabad megtennie abból, amire technikailag az adott körülmények között képes. S a technikának itt eminens jelentősége van. Mindenekelőtt arra gondolok, hogy nincs az emberi létnek olyan szegmentuma, amely valamiképpen ne kapcsolódna össze a technikával. Az ázsiai jogi gyakorlat vagy ennek európai változata, az autogén tréning is egyfajta mesterséges (artefaktuális) mutatvány, amely bizonyos technikákkal (pl. légzéstechnika) szeretné minél „természetközeli” állapotba juttatni a gyakorlatot végző személyt. Világos, hogy a jogiktól a mélyökológusokig csak kerülő úton, nagyon is nem természetes eszközök igénybevételével lehet a „természethez” eljutni. Végso soron az embernek még a saját természetét is mesterségesen kell megkonstruálnia, legyen szó akár a középkori *imago Dei*-féle változatról, akár a modern fitnessstúdiók világáról. Persze kifogásolni lehetne ezt az érvelést úgy is, hogy a Biblia egy olyan normatív emberképet közvetít, amely szerint a bukott emberiségnek megmutattattott az a normatív-transzcendens eszmény, hogy miképpen találhat vissza eredetei természetének teljességéhez, ugyan az Isten segítségével bizakodva, de lényegében mégiscsak a saját erejére hagyatkozva; ellenben a modern test-lélek technikák legfeljebb csak parciális részét érintik az emberi személynek. Valójában ez az érv csak a vallásos embertársaink számára meggyőző, ráadásul még ők sem igen tudják mindennapjaikat az *imitatio Christi* szellemében élni, mivel a funkcionális alrendszerekben működő társadalom keretei között, még az egyszerű banki művelethez is a technikai szabályok ismerete és betartása s nem a „krisztusi életvezetés gyakorlata” az alapfeltétel.

De az emberi természet konstruált jellegével kell szembesülnünk akkor is, ha azokat a különféle gnosztikus, misztikus irányzatokat vesszük szemügyre, amelyek egy része a hivatalos kereszténységgel olykor szimbiózisban élve, néha viszont kitzasztott, eretnek státuszba szorítva a hivatalos teológiánál merészebb álláspontot foglaltak el az emberi természet kérdésében. A késő középkori, kora



újkori misztikus filozófia gyökerei természetesen az antikvitásba nyúlnak vissza, s elsősorban a platóni kozmológiára épülnek. Platón szerint a kozmosz egy hatalmas lelkes élőlény, amelyben harmonikus és az örökkévalóságig ismétlődő rend uralkodik. Az ember mint mikrokozmosz – a makrokozmoszsal ellentétben – halandó lélekkel bír, s noha a test „önmozgatóására” a halandó lélek is képes, de ez a mozgás csak átmeneti és korántsem olyan harmonikusan összerendezett, mint a makrokozmosz esetében. Platón a halandó lélek mellett valamilyen halhatatlan lélekről is beszél, ezt gyakran Logosznak nevezi, amelynek az a feladata, hogy összhangba hozza az emberben lévő mozgásformákat a kozmosz egészével. Mivel Platón szerint nincs közvetlen megfelelés a mikrokozmosz és a makrokozmosz között, ezért ezt a harmóniát csak mesterségesen lehet elérni. Az emberben ez az éresi folyamat voltaképpen egy pedagógiai-etikai program részeként jelenik meg.

Paracelsus makrokozmosz-mikrokozmosz elmélete a platóni hagyományt alakítja át, meglehetősen radikálisan. A kozmosz Paracelsus számára is egy hatalmas élőlény, jobban mondva egy *makroorganizmus*. De keresztény kiindulópontjának megfelelően a Paracelsus-féle kozmosz többé már nem halhatatlan élőlény, hanem mint teremtmény a bukott világ része, és számtalan betegséggel, defektussal terhelt. Az ég különféle „zavarai”, pl. a pusztító viharok, szokatlan klimatikus jelenségek ugyanúgy a betegségek közé sorolhatók, mint a számtalan emberi nyavalya. Ugyanakkor a bukott világ teremtményei közül mégiscsak kiemelkedik az ember, mert lényében a közismert négy elem mellett (víz, tűz, föld, levegő) egy ötödik elem, a *quinta essentia* is megtalálható, amely különleges helyet jelöl ki számára a kozmoszban. Noha a kozmosz többé nem jelent normatív eszményt (hiszen a bukott anyagi világ többé ilyenrel nem szolgálhat), az ember mint az égi anatómia orvosa több olyan lehetőségre is rátalálhat, amelyek okos felhasználásával – bizonyos fokig – hozzájárulhat a beteg természet gyógyításához. Ez a gondolat, hogy tudniillik az embernek eminens feladata a „beteg természet” gyógyítása, még hangsúlyosabban jelenik meg Jakob Böhme misztikus természetfilozófiájában. Böhme szerint az ember már nem annyira kreatúra, mit inkább Isten teremtőtársa, Mitschöpfer. Böhme és a nézeteihez sokban kapcsolódó romantikus/misztikus gondolkodók (pl. Novalis, Franz von Baader) azt állították, hogy a teremtés műve nem fejeződött be, a *teremtés nyolcadik napja* még várat magára. Novalis arra törekedett, hogy a természet különböző létszféráiból analógiákat vezessen le az ember számára, azért, hogy az ember hatalmát a természetre úgyszólván korlátlanul kiterjesztve még a természeti törvényeket is megváltoztassa. A holland felvilágosító filozófus, Franz Hemsterhuis nézeteinek hatására az emberi képességek úgyszólván korlátlan tökéletesítésének eszméjét vallotta. Novalis szerint a jövőben még azzal a lehetőséggel is számolnunk kell, hogy az ember *új érzékeket és szerveket* fog kifejleszteni.

A 19. században az ember-természet viszonyt alapvetően a karteziánus és baconiánus program kiteljesítésére való törekvés igénye szabta meg. Ez a beállítódás, amelyet Husserl a természeti világ fölötti uralom kiterjesztésének (Herrschaft über die Umwelt) programjaként határozott meg, alapvetően racionális-technikai program volt, és elsősorban a külső természetre vonatkozott. Fourier-től Marxig az emberi természet kérdése inkább csak társadalmi-politikai utópiák tárgyaként került szóba; az átalakíthatóság szinte kizárólag a külső természetre vonatkozott. Ahogyan Gernot Böhme fogalmaz: „Az önkonstruálás programjai *nem* az emberi természet megváltoztatásával voltak kapcsolatban, ezek sokkal inkább morális, pedagógiai és politikai programok voltak. Marxnál



még a *természet humanizálása* is, amennyiben az emberi természetet érintette, az emberi természet kulturális átalakítására, nem pedig a megváltoztatására irányult.”<sup>13</sup> Gernot Böhme megállapítása azonban – legalábbis én úgy látom – némi korrekcióra szorul. Nietzsche Übermenschét, noha számtalan egymással nehezen összeegyeztetethető módon interpretálták az utóbbi másfél évszázadban, szerintem nehezen tekinthetjük másnak, mint a homo sapiens radikális átalakítására tett kísérletnek, természetesen nem vitatva, hogy Nietzsche esetén metafizikai vagy inkább posztmetafizikai kísérletről van szó, nem pedig „biotechnikairól”.

Visszatérve a *pathocentrikus* álláspontra, azt lehet mondani, hogy ez a megközelítés szorosan kapcsolódik a már érintett biocentrizmushoz. Tulajdonképpen a biocentrikus álláspont szűkített alkalmazása. Amíg a biocentrizmus az általában vett életnek követel erkölcsi elismerést, addig a pathocentrizmus az élet egy kitüntetett rész aspektusára koncentrál, nevezetesen a fájdalomérzetre. Ennek a felfogásnak az elméleti alapjait Jeremy Bentham vetette meg, aki *Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe* című művében radikálisan tagadta a létezők Descartes-féle felosztását, amely szerint egyik oldalon állnak az emberek mint tudattal bíró lények, s minden más élőlény a másik oldalon áll. (Az igazsághoz viszont hozzátartozik, hogy Descartes jóval árnyaltabban gondolkodott ebben a kérdésben annál, mint ahogyan ez a közfelfogásban meggyökeresedett. Rátaláltam Descartes egyik, 1649. február 5-én írott levelére, amelynek Henri More [vagy Morus], a Cambridge-i Egyetem teológia- és filozófiaprofesszora a címzettje. More Descartes-hoz írott korábbi levele valószínűleg elveszett, ugyanakkor a francia filozófus válaszleveléből kiteszik, hogy More professzor szemére vethette francia kollégájának, hogy az állatokat látható módon „kifinomult automatáknak” tekinti, akik (vagy inkább amik) nem rendelkeznek lélekkel, illetve szellemmel, ergo: az állatok ember általi megölése legfeljebb „rongálás” lehet. Mintegy a szóban forgó vádra válaszolva, levele végén Descartes arról ír, hogy ő korántsem annyira szívtelen az állatokkal szemben, mint azt sokan gondolják. Inkább arról van szó, hogy „igyekszem jámbor maradni azon emberekkel szemben, akik immáron nem hódolnak a püthagoreusok babonáinak, és mára megszabadultak attól a gyanútól, hogy minden alkalommal bűnt követnek el, amikor megeszik és megölik az állatokat”.<sup>14</sup> Vagyis Descartes nagyon jól látja azokat a veszélyeket, amelyek abból következnének, ha nem választaná el egymástól ilyen élesen a létezők e két régióját. Hiszen ha az állatok is lelkes lények, akkor voltaképpen mindnyájunk számára egyedül a vegetáriánus életmód maradna az egyetlen morálisan vállalható opció.)

Persze Bentham már „bátrabb”, és ki meri mondani: amikor a világban létező entitásokat két részre osztjuk, akkor nem a *gondolkodik/nem gondolkodik*, hanem a *fájdalmat érez/nem érez fájdalmat* kódpárt kell alkalmaznunk. Ebből következően az ember nevű élőlény mellé még oda kell állítani mindazon élőlényt, amelyről értelmesen állítható a szenvedni tudás képessége.

Aligha vitatható ennek a felfogásnak a meggyőző ereje. A szenvedés látványa valamiféle atavisztikus ellenkezést vált ki a normális emberből. Ahol szenvedést tapasztalunk, vagy segíteni szeretnénk a szenvedőn, vagy – ha nincs mód a segítségnyújtásra – magunk is együtt szenvedünk a szenvedővel. Már csak ezért is kénytelen vagyok kijelenteni: szívem szerint vita nélkül elfogadnám ezt az érvet. De a bennem működő teoretikus ész „kukacoskodó” természete mégsem engedi, hogy szó nélkül hagyjam az itt felmerülő ellentmondásokat és tisztázatlan-

ságokat. Először is: miképpen tudjuk megállapítani egy szimbolikusan általánosított kommunikációra képtelen lény esetén, hogy melyek azok az életmegnyilvánulásai, amelyek szenvedést hivatottak kifejezni? A biológusok s az ezen a területen kompetensnek számító természettudósok hivatkozni szoktak például az idegrendszer meghatározott fejlettségére, izom-összehúzódásokra, görcsökre s más effélékre. Ezek a jelenségek azonban semmiképpen sem azonosak a fájdalommal, legfeljebb a fájdalmat és a szenvedést kísérő természeti folyamatok. Hogy egy fűszálnak nem okoz szenvedést, ha letépjük – ez értelmes feltevésnek tűnik. Viszont: nincs olyan józan gondolkodású ember, aki igenis ne tartaná szenvedő lénynek a kocsis által vadul ostorozott lovat. De mégis, ha jól meggondoljuk: az általam idézett életvilágbeli evidenciák inkább csak a megszokottságon alapulnak, mintsem racionális bizonyításon. Továbbá megfontolásra ajánlom Dieter Birnbacher a témával kapcsolatos eszmefuttatását: „Hogy erről a kérdésről egyáltalán valamit is mondhassunk, ahhoz tisztában kell lennünk azzal, hogy az értelemmel nem rendelkező állat és az öntudattal bíró, reflexióra képes emberi szubjektum fájdalma nem állítható minden további nélkül egy szintre. Az embernél sokkal erősebb a fájdalom, mint az állatnál, hiszen az elvárás és az emlékezés horizontjába van beágyazva, s az előtt és az után megélésébe van beleszőve. Az ember öntudata nemcsak arra szolgál, hogy a fájdalmát sokszorosán visszatükrözze, és ezáltal jelentősen felerősítse, hanem arra is, hogy az ember a saját fájdalmát mint az övét, a személyesen neki kiutaltat ismerje fel.”<sup>15</sup> Az állat esetén nem beszélhetünk a narratív identitás meglétéről, még ha a magasabb rendű állatok rendelkeznek is az emlékezés bizonyos képességével.

A természetfilozófiai *teleologizmus* talaján álló ökoetikák szerint a természeti lények külön-külön, de általában is egy önmagán túlmutató célra utalnak; egy világteremtő demiurgosz létére és szándékára, aki legalábbis részértékekkel ruházta fel a teremtett világot. Hans Jonas és Robert Spaemann nézeteit szokás ebbe a körbe sorolni. Nyilvánvaló, hogy az effajta felfogás csak a vallásos érzületű embertársaink számára érvényes minden további nélkül.

Részen már érintettem, hogy újabban az ökofilozófiai vitákban egyre nagyobb teret szentelnek a különböző mesterséges intencionális rendszerekkel kapcsolatos etikai kérdéseknek. Ennek hátterében az áll, hogy az ember egyre összetettebb gépeket hoz létre, köztük olyanokat is, amelyek rendelkeznek az intencionalitás jelenlétének bizonyos ismérveivel. Például egy nagyon kiváló sakk-komputer teljesítményével kapcsolatban talán nem tűnnek eleve értelmetlennek az ilyen kijelentések, mint: a komputer „*Je akarta ütni*” a gyalogot, „*elnézte*” a futót, stb. Tulajdonképpen nem könnyű megválaszolni a kérdést, vajon az olyan kifinomult működő gépezet esetén, mint amilyen például a sakk-komputer, a tudatos szándékra utaló szavakat pusztán csak a szokásos, metaforikus értelemben használjuk-e, vagy itt inkább helyezkedjünk arra az álláspontra, hogy a sakk-komputer cselekvései túlmutatnak az előzetesen kalkulált emberi szándékokon, s így önálló intencionális teljesítménnyel állunk szemben. A válasz milyenségétől függ – vagy függhet –, hogy etikai alanynak kell-e tekintenünk ezeket az intencionális rendszereket, avagy sem. Szerintem itt is nagyon hasonló a probléma, mint az állatok szenvedése esetén. Ahogyan az állat szenvedése pontszerű, hiányzik belőle a narrativitás és az élettörténetbe ágyazottság, hasonlóan lokálisak, dekontextuálisak a sakk-komputer intenciói is. Tudniillik a közvetkező kijelentést már semmiképpen sem tehetjük meg a sakk-komputeréről: úgy tűnik „a sakkozógép sakkozói karrierje fontos állomásának tekinti a szóban

forgó mérkőzést”. Ugyanakkor mégis van valami mulatságos az egészben. Én ugyanis hajlamos vagyok azt gondolni: ahhoz, hogy valamit (vagy inkább *valakit?*) legalább kvázietikai szubjektumnak tekintsünk, egyáltalában nem biztos, hogy feltételül kell szabnunk a narratív identitás meglétét.<sup>16</sup>

A *reformisták* szerint egy teljesítményképes ökológiai etikának mindenképpen számot kell vetni két fontos szociológiai tétellel. Az első tény azt mondja: magában való természet nem létezik. A természet mindig valamilyen társadalmi konstrukció. Ezt a tézist természetesen nem a Berkeley-féle szubjektív idealista álláspont felmelegítéseként kell érteni. A konstruktivista felfogás egyik legalaposabb kifejtését Niklas Luhmann munkáiban leljük fel.

Luhmann szerint a természet – legalábbis az ember számára – csak annyiban létezik, amennyiben „kommunikálódik”. Klaus Eder úgy fogalmaz, hogy a természetet „mintegy belebeszéljük a maga létébe”.<sup>17</sup> A társadalom egy olyan kommunikációs rendszer, amelyben az egyik kommunikáció nemzi a másikat. A tudományos kommunikáció csak egy általánosabb fenomén különös esete. „De a mindennapi kommunikáció is csak különös eset. A politikai vagy a jogi kommunikáció ismét más szelekciós logikának engedelmessé válik. Ilyenformán a természet különböző öltözékekben jelenik meg. Ezzel »a külvilág« problémája elegánsan oldódik meg: a külvilág mindig észreveteti magát, de csak azt tudjuk regisztrálni, amit a társadalom hallani vagy tudni akar. Ez a megoldás episztemológiai, mert minden a külvilágra vonatkozó tudás azonos magának a külvilág konstrukciójának belső folyamatával. Minél jobban differenciálódik belsőleg a társadalom, annál több megismerésre váró külvilág-konstrukcióval kell szembesülnünk.”<sup>18</sup> Ez a meglehetősen rideg teória rögtön nem lesz annyira félelmetes, ha megfelelően bánunk vele. Azt ugyan tudomásul kell vennünk, hogy a társadalmi alrendszerek a maguk belső logikájának megfelelően működnek. Ezt a működési logikát, amely egyszersmind az európai modernitás kiemelkedően talapzatát is jelenti, csak a modern világ egészének a megsemmisítése árán lehetne felborítani. Ez a második fontos szociológiai tétel. De szerintem egyáltalán nem lehetetlen vállalkozás a modern társadalom működésének lassú és megfontolt *ökologizálása*. A reformistákhoz hasonlóan ennek a folyamatnak a beindítását legalább két fontos maxima elfogadásához kötném. Az első így szól: „Csak óvatosan az erkölccsel!” (Vorsicht vor Moral! – mondotta gyakran Niklas Luhmann). Azaz: többé ne reménykedjünk abban, hogy képesek leszünk a világot a morális egységsemantika jegyében átformálni. Végül is nem megyünk sokra azzal, ha az emberiséget felosztjuk környezetvédőkre és környezetpusztítóokra, s az első csoportot a jókkal, a másodikat pedig a rosszakkal azonosítjuk. Inkább ismerjük el, hogy minden ember valamilyen mértékben beletartozik mindkét halmazba. A magam részéről sok igazságot látok Luhmann következő gondolataiban: „A társadalom amúgy sem lehet erkölcsi értékelés tárgya; s az lenne csak igazán abszurd, ha azokat, akik a modern társadalmat jónak tartják, ezért rosszaknak tartanánk; vagy azokat, akik a társadalmat elutasító kritikával kezelik, ezért megvetnénk. Ezek alapján véve csak gondolkodási hibák, amelyeket könnyű elkerülni, mert a társadalom, minden kommunikáció átfogó rendszere, sem nem jó, sem nem rossz, hanem csupán a feltétele annak, hogy valamit így minősítsünk.”<sup>19</sup>

Az ilyen módon „szociologizált” erkölcs lehetővé teszi számunkra a második maxima megfogalmazását is. Ez pedig így hangozhatna: „Ökológiai kérdéseket illetően lehetőleg olyan javaslatokat, ajánlásokat fogalmazz meg, amelyek tekin-

tetbe veszik, hogy a modern világ differenciált és funkcióspecifikusan megosztott keretek között működik!”

Ez a maxima első pillanatra annyira semmitmondónak tűnik, hogy szinte felesleges is volt megfogalmazni. Én azonban nem így gondolom. Hiszen éppen ez a „lazaság” teszi lehetővé, hogy valamiképpen igazságot szolgáltatassunk az összes ökoetikai irányzatnak. Tudniillik ha például a holisztikus ökoetikai álláspontra nem úgy tekintünk, mint konzisztens elméletre, hanem pusztán a világmindenséghez való egyfajta érületi beállítódásként értelmezzük, úgy lényegesen egyszerűbb helyzettel állunk szemben. Tulajdonképpen miért ne fogalmazhatna meg bárki a mai kor emberei közül – Jakob Böhméhez vagy Rousseau-hoz hasonlóan – egy *unio mystica* formájú világtapasztalást? S ha van ereje és lehetősége híveket toborozni, és ha a hívek megfelelően kitartóak a szükséges intézményesítési folyamatok véghezvitelében, az újonnan született természetvallás komoly nyomásgyakorló erőre tehet szert. A társadalom többi szereplőjének szimpátiájától, illetve a jog és a politikai alrendszer érzékenységétől függ, mennyit lehet ebből az intencióból, amely eredetileg szubjektív érületként jelent meg, a gyakorlatba átvenni. Egyébként a valóságban is történt már ehhez hasonló eset. Jó két évtizede annak, hogy az új-zélandi parlament – az ausztrál filozófus, Peter Singer javaslatára – törvényt fogadott el az emberszabású majmok minimális emberi jogokkal történő felruházásáról. A részleteket ugyan nem ismerem, de felteszem: Singer oly módon igyekezett a javaslatát megfogalmazni, hogy a majmok jogairól szóló törvény beilleszthető legyen az általános jogrendbe.<sup>20</sup> Továbbá: küzdhetünk a törpekunguru megmentésért, részint mert tőle eredeztetjük magunk, de azért is, mert kedves állatot látunk benne, s egyszerűen kényelmetlenül éreznénk magunkat, ha nélkülöznünk kellene jelenlétét a világban. Végül is: ha értelmes gyakorlati lépésekkel sikerül megakadályozni a Föld ökológiai állapotának további romlását, akkor ezzel mindnyájan elégedettek lehetünk, bármely ökoetikai álláspontot valljuk is magunkénak.

Létezik egy eléggé el nem ítélt gyakorlat a szellemtudományok világában, amely szerint az egymástól radikálisan eltérő álláspontot képviselők nemcsak hogy nem hajlódók egymással ütköztetni nézeteiket, de legtöbbször még csak tudomást sem vesznek egymás létezéséről. Ez a némileg közhelyszerű igazság talán még az átlagnál is jobban érvényes az ökológiai irodalomra.

Írásom utolsó részében két francia filozófus radikálisan ökológiaellenes munkájának néhány vezérgondolatát mutatom be, mondhatni: az „egyensúly kedvéért”. Az egyiket már idéztem fentebb, nevezetesen Luc Ferry magyarul is olvasható könyvét, a másik munka szerzője pedig az Stéphane François, akit az egyik legismertebb kortárs francia „populizmusszakértőnek” tartanak.<sup>21</sup>

Voltaképpen mindkét szerző azon az állásponton van, hogy az 1970-es években fellendülő ökológiai mozgalmak mögött a radikális ’68-asok csalódottsága áll. Ez nagyjából a következőképpen fogalmazható meg: „ha már nem sikerült a kapitalizmus legyőzésére hivatott viláforradalmat kirobbantanunk, akkor menjünk neki az egész nyugati civilizációnak”. Ez az új forradalmi romantika aztán bizarr szövetségre lépett az addig inkább csak az „alvó életre” berendezkedett szélső-jobboldali populizmussal, amely maga is egy nehezen leírható kompozitum: a neokonzervatív forradalmároktól a gnosztikusokon át a neonáci csoportokig mindenféle irányzat megtalálható soraikban. „Ebből is sejthető, hogy a modern világunk az ökológiában felvonultatott kritikái egymásnak mennyire ellentmondóak lehetnek. A liberális világ feltételezett vagy valódi bűneinek leleplezése történhet

egyfajta nosztalgiából, vagy pedig, ellenkezőleg, egyfajta remény nevében. Az egyik az elveszett múlt utáni romantikus sóvárgás, a gyökértelenség-kultúra által megtiport nemzeti identitás utáni vágy, a másik pedig egy osztályok és korlátok nélküli ragyogó jövőbe vetett forradalmi hit.”<sup>22</sup> Luc Ferry sorra veszi az általam is bemutatott ökoetikai irányzatokat, s határozottan elutasítja azok felvilágosodás- és haladásellenes populizmusát. Kiváltképpen az ökofeminizmussal és a mély-ökológiával nincs kibékülve. Az ökofeminizmus voltaképpen éppen az ellenkezőjét teszi annak, mint amit a hagyományos baloldali vagy egzisztencialista feminizmus. Mert amíg az utóbb említett mozgalmak éppenséggel az úgynevezett „természeti meghatározottságok” uralma alól szeretnék felszabadítani a nőket, addig az ökofeministák valamilyen ősi „primordiális női természet” jogait szeretnék helyreállítani. „Az ökofeminizmus szempontjából ez az állítólagos »emancipáció« csalóka, valójában a lehető legnagyobb becsapás, mert a nőiségről és a természetiségről való lemondással együtt jár egy tipikusan férfijellegű szabadságmodell elfogadása.”<sup>23</sup> Világos, mondja Luc Ferry, hogy miután a természet önmagától nem képes „nyilatkozatot tenni”, rá hivatkozva mindent és mindenek az ellenkezőjét be lehet bizonyítani. Olykor persze egészen engedékenynek bizonyul a szerző: „a mélyökológia igazi kérdéseket is fölvet. Hiába fedezi fel rajtuk a jó szimatú kritika a pétainizmus és a baloldaliság szagát, ettől még érvényes kérdések maradnak. Senki sem képes elhitélni a közvéleménnyel, hogy az ökológizmus – legyen mégoly radikális is – veszélyesebb volna, mint a többszöri Csernobil fenyegetésében élni.”<sup>24</sup> Ezen utóbbi mondatokból elég jól kiviláglik, hogy Ferry ugyan általában nem kedveli az ökológiai gondolkodást, ugyanakkor nem tarja lehetetlennek, hogy dialógust lehessen folytatni az antropocentrikus álláspont „lágýabb” és a kompromisszumképes változataival.

Stéphane François – Luc Ferryvel ellentétben – már a teljes engesztelhetetlenség hangján szólal meg. A következőképpen fogalmaz: „A radikális naturalizmus tekinthető a jobboldali, a konzervatív és a baloldali progresszív ökológia között található konvergencia-pontnak. Mindkét naturalizmus kritikusan viszonyul a fejlődéshez, értve ezen a korlátlan technikai fejlődést. Hogy erről meggyőződjünk, elegendő újragondolnunk az olyan jelentős ökológusok szövegeit, mint amilyeneket André Gorz, Bernhard Charbonneau és Jacques Ellul produkáltak. Kétségtelen, hogy kimutatható bizonyos különbség is a mindenféle technikai és politikai haladást visszautasító »jobboldali« ökológia, illetve azon »baloldali« ökológiai politika között, amely úgyszintén visszautasítja a technikai haladást, de a társadalmi szférában már bízik a haladás pozitív erejében. Mindazonáltal az ökológiai gondolkodás e két változata spirituális szinten már konvergál, s kiváltképpen igaz ez a mélyökológiára.”<sup>25</sup> Bárhogý is van, de a francia filozófus szinte mindig a *les extrêmes se touchent*, azaz a „szélsőségek találkoznak” konzekvenciánál köt ki. Az ökológia szélsőjobboldali és szélsőbaloldali változata voltaképpen ugyanazt mondja, legfeljebb a baloldaliak szirénhangja kellemesebb a fülnek.

A szélsőjobb ökológiai értékrendjét, írja François, a következőképpen katalogizálja az egyik ismert teoretikusuk, Edward Goldsmith: „a jelen gyűlölete, nosztalgia az elveszett aranykor iránt, a mozdulatlanság apológiája, a szakralitás iránti nosztalgia, félelem a genetikai degenerációtól és a demográfiai összeomlástól és végezetül antiindividualizmus.”<sup>26</sup>

François elsősorban a frankofón, illetve a Franciaországban is „népszerűnek” számító mélyökológiai irányzatokat és szerzőket veszi sorra, s kiváltképpen



a neonáci vagy legalábbis szélsőjobboldali szimpátiával „gyanúsítható” szerzőkre koncentrálnak. Olykor és részben természetesen még igaza is van. A francia neonácik és negacionisták sokkal nyíltabban hirdethetik eszméiket, mint a jóval nagyobb értelmiségi (és büntetőjogi) ellenállással szembesülő német kollégáik. Ezen szélsőséges figurák közé tartozik például a francia identitárius mozgalom egyik ősteoretikusa, Robert Dun (eredeti nevén Maurice Martin), aki fiatalon a Charlemagne SS páncéloshadosztály tagja volt, továbbá az etnicista Saint-Loup vagy a szintén neonáci Jean Mabire.<sup>27</sup> Részben az ő eszméik élnek tovább, persze jóval szelídebb formában a La Nouvelle Droite vezéralakjának számító Alain de Benoist újpogány ökológizmusában. Mindazonáltal Stéphane François olykor túllő a célon. Hiszen szélsőséges eszmék hirdetőinek tünteti fel a francia szellemi élet olyan vitán felül álló nagyságait is, mint amilyenek Michel Serres, Serge Latouche vagy éppen André Gorz, s pusztán csak azért, mert kritikával merik illetni a neoliberais kapitalizmusapológia „fejlődésmániáját”. Könnyen belátható, hogy a radikális gondolatokra adott radikális válaszok nehezen vezethetnek el a kompromisszumok lehetőségét is magában rejtő, „termékeny” dialógushoz.

#### ■ JEGYZETEK

1. Annamarie Pieper – Urs Thurnherr (Hg.): *Angewandte Ethik*. Beck Verlag, München, 1988. 37.
2. Egy a sok munka közül: Dmitry Orlov: *Les cinq stades de l'effondrement*. Éditeur Le Retour aux Sorces, Paris, 2016.
3. Andreas Brenner: *Ökologie-Ethik*. In: Annamarie Pieper – Urs Thurnherr (Hg.): i. m. 40.
4. Luc Ferry: *Új rend: ökológia*. Európa Könyvkiadó, Bp., 1994. 285.
5. Gaston Bachelard: *La psychanalyse du feu*. Gallimard, Paris, 1949. 24.
6. Annamarie Pieper – Urs Thurnherr (Hg.): i. m. 38.
7. Dieter Birnbacher: *Ökophilosophie*. Reclam, Stuttgart, 1997. 92.
8. Annamarie Pieper – Urs Thurnherr (Hg.): i. m. 38–39, 222.
9. William Frankena: *Analytische Ethik*. DTV, München, 1994. 30–53.
10. François Ost: *La nature hors le loi*. La Découverte, Paris, 2003. 222.
11. Annamarie Pieper – Urs Thurnherr (Hg.): 42.
12. Uo. 44.
13. Gernot Böhme: *Die Natur vor uns*. Die Graue Edition, Basel, 2002. 94.
14. René Descartes: *Œuvres*. Gallimard-Pléaide, Paris, 1953. 1320.
15. Dieter Birnbacher: *Ökologie und Ethik*. Reclam, Stuttgart, 1986. 120.
16. Erről a kérdésről lásd *Markus Gabriel és az új realizmus tudatfilozófiája* című írásomat. Korunk 2016. 10. sz. 80–90.
17. Karl-Werner Brandt (Hg.): *Soziologie und Natur*. Leske + Budrich, Opladen, 1998. 103.
18. Uo. 103.
19. Niklas Luhmann: *Látom azt, amit te nem látsz*. Osiris/Századvég, Bp., 1999. 253.
20. Másrészt Singert hosszú évekre kitiltották Németországból, mivel az ausztrál filozófus egyik tézise értelmében például egy ötéves erősen szellemi fogyatékos gyermeknek kevesebb „emberi jogának” kellene lennie, mint egy kifejlett és egészséges csimpánznak. Singer érvelésének lényegét a következőképpen lehetne összefoglalni: amennyiben a magasabb rendű intelligenciában látjuk az ember többi állatfajjal szembeni kitüntetettséget, akkor szükségszerűen arra következtetésre kell jutnunk, hogy – az imént említett példából fakadóan – a csimpánz intelligensebb lény, mint a fogyatékos gyermek, ergo a csimpánznak kell több jogot biztosítani. Németországban az efféle okoskodást a náci eugenika egyenes folytatásának tekintik.
21. Stéphane François: *L'écologie politique. Une vision du monde réactionnaire?* Les Éditions du Cerf, Paris, 2012.
22. Luc Ferry: *Új rend: Az ökológia*. Európa Könyvkiadó, Bp., 1994. 39.
23. Uo. 258.
24. Uo. 261.
25. François Ost: i. m. 111.
26. Uo. 71.
27. Megint mások, mint például az identitárius mozgalom egyik vezérfigurája, Guillaume Faye, élesen szemben állnak az ökológiai mozgalom minden változatával, mert az egészet „szélsőbalos intrikának” tekintik.



KICSÁK LÓRÁNT

# EMBERTELEN TERMÉSZET – TERMÉSZETES EMBER

Nietzsche és a morál fiziológiája



Az önátértelmezés  
szakadatlan  
folyamatban, folyton  
változó metaforákban  
testesül meg,  
melyeknek azért sincs  
végleges alakzatuk,  
mert elemi egységük  
sincs.

*Mi emberek, mikor kezdetünk végre természetesek  
lenni a tiszta, újra megtalált, újra megváltott  
természet kebelén?*

FRIEDRICH NIETZSCHE: A VIDÁM TUDOMÁNY. 109.§

## Bevezetés

■ Aligha van kényesebb területe a nietzschei gondolkodásnak, mint ahol a morális értékek értelmezését fiziológiai érvekre alapozza. Mert a mottónak választott látszólag jámbor óhajnak egyenes folytatása ez az európai humanista tradícióval szembeni provokatív kihívás: „Az ember-tenyészet eleddig végtelen lassan és módfelett ügyetlenül zajló természeti folyamatait például kezükbe vehetnék az emberek: és legalább a kísérletekben rövidebb időszakokra szűkíthetnék a fajok régi tahóságait, a faji háborúskodásokat, a nemzeti lázat és a személyes féltékenykedést. – *Egész vidékek a tudatos kísérletezésnek szentelhetnék magukat a Földön!*”<sup>1</sup>

Mi másra épülhetne ugyanis az embertenyészet tudatos kísérlete, mint biológiai ismereteink hatékony alkalmazására és arra a meggyőződésünkre, hogy a morális értékeket fiziológiai folyamatok alapozzák meg, mert valójában az értékek nem mások, mint természeti erők megtestesülései? Ez az a terület, ahol szabad átjárás nyílik filozófia és fajelmélet, antropológia és rasszizmus, elméleti gondolkodás és politikai ideológia között. Ha pedig történeti tapasztalataink is bizonyítják, mennyire nem ártalmatlan spekuláció, amikor „az emberi szabadság kibontakozását” megpróbáljuk *természeti* determiná-

ciókkal vezérelni, kijelenthetjük-e nyugodt szívvel, hogy Nietzsche fiziológiai érveinek más volt a szerepe, mint hogy biológiai rasszelméletbe oltsák az embert felülmúló ember programját? És egy ilyen jóhiszemű interpretációval eltekinthetünk-e a „szőke bestia”, a „rabszolgamorál”, a „csandalaember” témáitól?<sup>2</sup>

Márpedig most szigorúan a filozófia(i hagyomány) kontextusában maradván amellet szeretnénk érvelni, hogy Nietzsche az európai gondolkodást és (az) életet zsákutcába juttató *test-lélek dualizmusnak a meghaladása* miatt fordult a fiziológia felé. Az életjelenségek tudományát tartotta hatékonyabbnak abban, hogy test és lélek (anyag és szellem) szétválaszthatóságát és szembeállítását, illetve a lélek testtel szembeni elsődlegességét megkérdőjelezve elkészítse morális értékeink genealógiáját, és előkészítse átértékelésüket, ami kivezethet a nihilizmusból, új viszonyt létesíthet az élethez és az élőhöz. S hogy a kritikai kérdés ne az eddigi hierarchia egyszerű megfordítását célozza, a két szféra viszonyát eleve *analogikusnak* tételezve rögtön gátat vetett annak a csábító tendenciának, hogy a szellemiként tekintett jelenségeket egyszerűen anyagi folyamatokra redukáljuk vagy ezekből dedukáljuk.

## A feladat

■ Kiindulópontunk egy feljegyzés abból a korból, amikor Nietzsche a gondolatok gondolataként aposztrofált örök visszatérés tanának bekebelezésén dolgozott. Az 1880-as évek elején – Safranski szavait idézve – „portyázásnak indul olyan fiziológiai művekbe, amelyek a szellemi mozgásokat és érzelmi rezdüléseket az alapjukul szolgáló testi folyamatok tüneteiként írják le. [...] Nietzschének csak az számít, hogy az élő és érzőt minél közelebb hozza a holt és gépies, mindenestre a szellem nélküli világ zónájához.”<sup>3</sup>

Íme az idézet: „Feladatom: A természet elembertelenítése, majd az ember természetesítése, miután sikerült megalkotni a »természet« tiszta fogalmát.”<sup>4</sup>

Vagyis egy új identitás kidolgozása, hiszen nem önmaga és a természet közötti határvonás volt-e az európai ember identifikációs eljárásainak mindenkori alapvonása?

A természet felszámolásra váró antropomorf jegyeit *A vidám tudomány* jól ismert 109. aforizmája<sup>5</sup> veszi sorra, miközben összegzi a 19. századi tudományos világkép alakulásának dilemmáit is. A világ és az élet kialakulásának korabeli tudományos magyarázataiban a transzcendens teremtő erőt tételező *vitalista*, az immanens, szükségszerű anyagi törvényekre hivatkozó *mechanikus* és a teleologikus determináció mellett érvelő *organikus* világkoncepció küzdött egymással, melyektől Nietzsche egyformán elhatárolódik. Óvakodjunk! – hangzik a címadó figyelmeztetés, mely különösnek hathat éppen annak tollából, aki minden lét perspektivikus voltáról elmélkedik. Óvakodni azonban éppen a perspektivizmust felszámoló *totalis* vagy *totalizáló* értelmezési tendenciáktól kell, melyek csak transzcendens perspektívából garantálhatók.

Ezért kell, noha egymással ellentétes gondolatok, egyformán óvakodnunk attól, hogy a világot élő szervezetnek vagy holt gépezetnek tekintsük. Mindkét elgondolás formái tökéletességet és rendet feltételez a világban, melyet egy transzcendens értelmes lényre vezet vissza, esztétikai kategóriákkal ír le, sőt morális rendként azonosít be. Ebből a szempontból még a tudományos tényítéletek is tévesek: a természetben „[n]incs önfenntartási ösztön és egyáltalán semmiféle ösztön vagy készletettség; törvényeket nem ismer. [...] a természetben [...] csak szükségszerűségek vannak. [...] az anyag éppen olyan tévedés, mint az eleaták istene”.

Elemberteleníteni a természetet ennek fényében annyit tesz, mint kívülről vezérelt, célirányos kibontakozás és fejlődés helyett *kaotikus és cél nélküli, önmagára záruló és magát ismétlő alakulásként tekinteni a létet*. Elérvényteleníteni minden emberi esztétikai és morális ítéletet, mely rendet visz a káoszba, formát ad a formátlanak, szépséget, bölcsességet és tökéletességet tulajdonít a „sokkalta nyersebb és ellentmondásosabb mozgásformáknak”, és törvényeket tételez ott, ahol az esetlegesség és a véletlenszerűség uralkodik, ahol „a szerencsétlen kockavetések a szabályok, a kivételek pedig távolról sem valamiféle titkos célra irányulnak és az egész játékszerkezet vég nélkül ismétli önmagát”.

Az antropomorfizmus azonban önmagában alaptalan lenne. Isten és ember változatos szereposztásban, de kölcsönösen egymásra támaszkodó munkatársak a természet megrendszabályozásában. Ezért a természet elembertelenítése egyben a természet megváltása Istentől is. Mert a halott Isten árnyékai még sokáig kísér(te)nek, és „sötétbe borítanak minket”, akár a tudományok előfeltevéseiben is. „Mikor fosztjuk meg a természetet végérvényesen istentől?” – kérdezi végül Nietzsche –, hogy „az újra megváltott természet kebelén” magunk is megváltást találjunk a természetes létben.

Antropocentrizmus és teocentrizmus összefüggését gondolja el a Nietzsche által nemegyszer megvetésbe hajló szigorúsággal kritizált Ernst Haeckel is.<sup>6</sup> A kritika ellenére közös a szándékuk: a metafizikát szülő dualista világszemlélet felszámolására törekszenek. A világrejtély monisztikus megfejtésén dolgozó Haeckel értelmezésében is az ember a maga képére teremtett Istentől nyeri az Istenhez való hasonlóságát. Három *antropisztikus dogma* uralma akadályozza a természet helyes értelmezését: a) az *antropocentrikus dogma* szerint az ember minden földi élet középpontja és végcélja, Isten akaratából a teremtés valódi értelme; b) az *antropomorfikus dogma* szerint Isten az emberi cselekedetek szerkezetéhez igazodva eszes technikusként vagy gépészmérnökként teremtette meg, tartja fenn és kormányozza a világot; c) az *antropolatrikus dogma* szerint az ember és Isten lelki-szellemi működése mivoltában nem, csak hatókörében különbözik egymástól; ebből adódik az emberi lélek halhatatlansága s ezzel a halandó test és a halhatatlan lélek dualizmusa. A tudományos felfedezések és kozmológiai következményeik azonban arra kényszerítenek bennünket, hangzik Haeckel végkövetkeztetése, hogy hagyjunk fel az „uralkodó antropisztikus nagyzási hóborttal”.<sup>7</sup>

## A pszichikum monista magyarázata

■ És a 19. századi természettudósok gondolkodását és kutatásait vezérlő problémák megválaszolása során egyre inkább érvényesültek a monisztikus értelmezési tendenciák, melyek kiiktatták a világmodellből a transzcendens erőket, s velük azt a gondolatot, hogy a világ egy eleve elrendelt terv szerint, abszolút kezdet és vég között lineárisan és teleologikusan fejlődik. Ezzel összhangban születtek meg a korabeli tudományosság legjelentősebb „felfedezései”, melyekre hivatkozik Nietzsche is: az anyag- és energiamegmaradás törvénye az univerzum egységességére, zártságára és célnélküliségére utal, a biológiai és fiziológiai monizmus modelljeiben a lelki jelenségek besorolódnak a testi életjelenségek közé, az evolúcióelmélet pedig az élet spontán megszerveződésének elvét nemcsak a testi formákra, de a pszichikumra is kiterjeszti (a biogenetika alaptörvényét éppen Haeckelnek köszönhetjük).

Anyag és szellem dualizmusának felszámolásában az igazi kihívást azonban nem a kozmológiai megoldások jelentik, hanem az élőlények, s itt is az ember pszicho-fiziológiai dualizmusának megszüntetése. Kidolgozható-e olyan pszichológia, mely a lelki jelenségek magyarázatában is igazodik az anorganikus-organikus folytonosságához? Azzal a nehézséggel szembesülünk itt, hogy az élő anyag mozgásának törvényei részben különböznek az élettelen anyag mozgástörvényeitől. Az „anyagforgalom” jelenségei: a keringés és az anyagcsere folyamatai lehetővé teszik a fizikai (mechanikai) és a kémiai értelmezést, mivel maguk is ilyen hatásokra adott direkt reakciókként tekinthetők. Az „energiaforgalom” jelenségei viszont az élő anyag aktivitására utalnak; nem csupán a külső hatásokra adott reakciók, hanem a szervezet interpretációjából eredő válaszok, melyek sem mértéküket, sem lefolyásukat, sem pedig természetüket illetően nincsenek arányban az őket kiváltó külső hatással. Ezért is tételezték fel, hogy az élő anyag külső eredetű erőforrással, az életerővel rendelkezik. S mivel ezzel a feltevéssel áll elő maga a fiziológiai dualizmus, a monisztikus megoldás csak az lehet, ha sikerül anyagi alapra helyezni az életerőt és fiziológiai folyamatokra visszavezetni a lelki életet. Így lesz a „lélek” elemi fiziológiai folyamatok komplex szerveződésének neve, akárcsak a „nemzés” vagy a „táplálkozás”, a pszichológia pedig a fiziológia része.

A sejtből az összes életjelenséget produkáló, minimális anyagi komplexum egy „fehérjeszerű szénegyesülés”, a plazmatest vagy protoplazma. Mivel a pszichikai jelenségek ugyanennek az élő anyagnak a jelenségei – fel kell tételezni, mondja Häckel, hogy létezik ún. *pszichoplazma* is, mely mechanizmusában azonos a protoplazmával, funkciójában azonban különbözik tőle. A környezethez való alkalmazkodás dönt arról, hogy az ősplazma hogyan differenciálódik az életfenntartást biztosító funkciók függvényében, de a funkcióra való alkalmasság megkívánta eltérő működést végső soron kémiai és fizikai törvények vezérlik.

Ily módon a legkezdetlegesebb organizmusoknak is tulajdoníthatunk pszichikumot. Az alsóbb lelki élet folyamatai – az ingerlékenység, a reflexmozgások, az érzékenység, az önfenntartásért való küzdelem – tudatosság nélkül valók, és a sejtek plazmájában végbemenő fiziológiai folyamatoktól függenek. A pszichikai élet komplexitását az organizmus bonyolultságával kialakuló idegrendszeri szerveződés és a tudatosság ezzel analogikus fokozatai (tudat, öntudat, én) jelzik, melyek filogenetikusan az elemibb pszichikai folyamatokból fejlődnek ki, és „az integráció vagy a centralizáció magasabb szintű funkcióit jelzik, mely az asszimiláció és az egyesülés magasabb foka miatt jön létre”.<sup>8</sup> Ez teszi lehetővé, hogy az organizmus a tudattalanul zajló objektív folyamatait szubjektív módon visszatükrözze.

## Nietzsche és a fiziológia

■ Nietzsche nem egyszerűen kapcsolódik a tudományokhoz, hanem kidolgozza a *maga* fiziológiai elméletét, mely a morális értékek értelmezéséhez is alapot biztosít, mivel megállapításait – és ezt a legkomolyabban kell vennünk – saját tapasztalataival igazolja. A nagy kigyógyulásakor a schopenhaueri akaratot mint hatalomra törő életakaratot olyan benső erőként fedezte föl és *élte meg*, melyet „nem egykönnyen ízelhetnek meg mások – az egészség, az *élet* akarására építettem föl filozófiámat... Mert ne felejtjük, hogy a leggyengébb vitalitás éveiben hagytam föl a *pszessimista* léttel: az öngyógyítás ösztöne *megtiltotta*, hogy a sze-

génység és a csüggedés filozófiáját hirdessem.”<sup>9</sup> Életjelenségekként a morális értékek az önmaga megsokszorozására törő életerőnek a megtestesülései – ez lesz a morál fiziológiájának alapvetése.

Mivel az önmaga hatalmát akaró életakaratot a korabeli tudományos fiziológia elvét, Nietzsche ambivalensen viszonyul hozzá. Azzal egyetért, hogy minden életjelenséget immanens fizikai és kémiai törvények szerint zajló folyamatok fokozatbeli differenciálódásaként lehet és kell értelmeznünk. Azzal viszont már nem ért egyet, *ahogyan* a tudományos fiziológia az élet alapmozgásait és ezek eredőjét meghatározza, és emiatt elhanyagolja az organizmus „fejlődésében” az új formákat teremtő ugrásokat és töréseket.

A *morál genealógiájában* így fogalmazza meg a legfőbb ellenvetését: „A demokratikus ellenérzés mindennel szemben, ami uralkodik és uralkodni akar [...] máris uralja az egész fiziológiát és élettant [...] ezen tudományok legnagyobb kárára, mivel eltüntette alapvető fontosságú fogalmukat, az *aktivitást*. [...] az »alkalmazkodást« állítják előtérbe, vagyis ezt a másodlagos aktivitást vagy egyszerű reaktivitást. [...] Am ezzel az élet, a *hatalom akarása* lényegét félre is ismerték; szem elől tévesztették a spontán, agresszív, hódító erők elvi elsőbbségét, amelyek új interpretációkat, új irányt és új formákat képesek létrehozni, amelyek hatására az »alkalmazkodás« végbemegy; félreismerték a szervezet legfőbb funkcióit, amelyek között az élet akarása aktív és formateremtő szerepet játszik.”<sup>10</sup>

Az akarát mint a hatalom akarása maga az élet, tiszta aktivitás. A fiziológia számára ez az aktív teremtő erő egész egyszerűen nem válhat tapasztalattá, mert mindig csak reaktív erővel találkozik, hiszen az életjelenségek tanulmányozására végzett kísérletek során az élő anyag ingerekre adott reakcióit vizsgálja. Ráadásul minden életjelenséget, még megértése előtt, ok-okozati sémába helyez, vagyis az élet közvetlen manifesztációját másodlagos aktivitásként, *reaktív okozatként* értelmezi. Ezzel viszont egyenes utat nyitunk ahhoz, hogy „*magát az életet egy, a külső körülményekhez való egyre célszerűbb belső alkalmazkodásként határoz[zuk] meg*”, elvértve, hogy az élet eredendőbben azoknak a formáknak a teremtése, melyek hatására és amelyekben az alkalmazkodás végbemehet.

Az életerő hatásában és eme hatásként van, miközben nyilvánvaló, differenciális korreláció áll fenn köztük. Az élet akarása egyszerű kibontakozásában is – teremtő el-különböződés, „*aktív és formateremtő szerepet játszik*”. Valahogy eképpen: „A legősbibb organizmusok: lassú vegyi folyamatok, bezárva még sokkal lassabbakba, mint valami buborékba; ezek aztán időről időre fölrobbannak, és hirtelen kiterjeszkedve új élelmet vesznek magukhoz.”<sup>11</sup>

Ezek a vegyi folyamatok nem az organizmus keletkezésének és működésének végső alapjai, mert létmódjukat tekintve nem entitások, hanem „dinamikus mennyiségek”. Amit a tudomány (kémia vagy fizika) objektumoknak tekint, maguk is *dinamikus mennyiségek feszültséggel teli viszonyában* jönnek létre, mint az önmagának formát adó erő manifesztációi. A tiszta teremtő aktivitásként tekintett élet a dinamikus mennyiségek erőterében tériesül, és önmagát megformálva megtestesül. Az akarát formateremtő megtestesülése révén kiterjeszti hatalmát a térben, így minden esetben új testi formában jut érvényre. „Küszöböljük ki e hozzávalókat (szubjektum, számfogalom entitás,), akkor nem maradnak dolgok, hanem dinamikus mennyiségek, amelyek feszültségi viszonyban vannak egyéb dinamikus mennyiségekkel: lényegük a többi mennyiséggel való viszonyukban van, a rájuk gyakorolt »hatásukban«. Mert a hatalom akarása nem

lét, nem is levés, hanem *pátosz* – a legelemibb tény, amelyből majd levés, valamivé válás és hatás áll elő.<sup>12</sup>

Mínthogy a legelemibb tény a hatalom akarása, Nietzsche az alapvetőnek tartott életjelenségeket – mint a táplálkozás és a nemzés – már levezetetteknek, a pátosz formáinak tartja. Az előbbi „a bekebelezés általános vágyának” tárgya-sulása, az utóbbi pedig az organizmus egységének uralására, tehát az organizációra irányuló akarat „folytatása”. Amikor valamely organizáció az eredeti központból már uralhatatlanná válik, robbanásszerű erőkiáradással, egy uralmi központ megszállásával új forma, új organizáció, egyszerűbben: új létező keletkezik. „A »táplálék« – csak levezetett; az eredeti jelenség; a bekebelezés általános vágya. »Nemzés« – csak levezetett; eredetileg, ahol egy akarat nem elegendő az összes kisajátított szervezésére, ott ellenakarat lép föl, amely a szétválasztást kézbe veszi; új szerveződés-központ alakul, az eredeti akarral folytatott küzdelem után...”<sup>13</sup>

Ha ugyanis az önfenntartást vagy a szaporodást primer fiziológiai folyamatnak tekintenénk, akkor a bennük ható törekvést egyben az organizmus céljának is tarthatnánk. De sem az egyes fiziológiai folyamatoknak, sem magának az organizmusnak vagy az organikus életnek nincs önmagán túli célja, törekvő mozgásuk nem cél felé tart, hanem újabb uralmi központok megszállását végzi el. „Egy élőlény elsősorban igyekszik érvényt szerezni erejének: az »önfenntartás« ennek egyik következménye csupán. – Csak óvatosan bánjunk a fölösleges teleológiai elvekkel! És ide tartozik az »önfenntartás ösztönének« teljes fogalma.”<sup>14</sup> Még azt az organizmust, amelyik képes terveket kovácsolni és megvalósítani, amelyik tud célokat maga elé tűzni, sem valamilyen cél elérése hajtja, hanem eredendőbben a benne munkáló akarat hatalomvágya: „Tehát nem a boldogság végett vagy a haszon végett cselekszik az ember, még csak nem is azért, hogy sívárságát elűzze: hanem felszínre tör egy bizonyos erőtömeg, megragad valamit, amin kitombolhatja magát. Az, amit »célnek«, »célirányosságnak« mondanak, valójában eszköze ennek az önkéntelen robbanás-folyamatnak.”<sup>15</sup>

Mivel az erő önmegformálása interpretáció, minden jelenség a hatalom akarásának *értelmes* objektívációja. A formateremtő öninterpretációjában megképződő értelem az akarat hatalmát jelzi. A céltalanul működő univerzumban nem a végcél, hanem a pillanatnyi erőviszonyok döntenek arról, hogy miből mi lesz. Ha minden erőmegnyilvánulás, és az erőknek nem az iránya, hanem a nagysága a mérvadó, akkor minden létező a benne testet öltött interpretatív erő révén már pusztán létében is a hierarchiában elfoglalt helyéről tanúskodik. A létezés kisajátítás, önérvényesítés, hódítás. „A hatalom akarása *interpretál* [...]. Pusztán hatalmi különbségek még nem érezhetik ilyennek magukat: növekedni-akaró Valaminek kell jelen lennie, amely minden egyéb növekedni-akaró Valamit értéke szerint interpretál. Ebben egyenlő – valójában azonban az *interpretáció valami más leigázásának eszköze. (Az organikus folyamat feltételezi az állandó interpretálást).*”<sup>16</sup>

A hatalomkitörések új uralmi centrumokat megszállva *egy csapásra* valami újat teremtenek. A hatalom kiáradása, az interpretatív létértelem felbukkanása, az uralmi központ megszállása és az új létforma keletkezése az organikus szerveződés folyamatszerűségét ugrásszerűen megtöri.<sup>17</sup> Ennek dinamizmusát mennyiségi-minőségi átcsapásként jellemezhetjük, feltéve, hogy mennyiség és minőség viszonyát helyesen értjük meg, hiszen „[m]inden minőségnek mennyi-



ségre való redukálása ostobaság; ami adódik az az, hogy egyik és másik analógi-  
szerűen áll egymás mellett”.<sup>18</sup>

## A világerzékelés fiziológiája mint metaforológia

■ Mennyiség (anyag, test, fizikai világ, erő) és minőség (szellem, lélek, szellemi világ, forma) analogikus viszonyának pontos *szerkezetét* Nietzsche korai, programadó írása segíthet megérteni. A *nem-morálisan felfogott igazságról és hazugságról*<sup>19</sup> című esszé fő témája a világeszlelés reprezentacionalista modelljeinek kritikája, melynek gyújtópontjában az észlelés fiziológiai megközelítésével újrafogalmazza a szofisták álláspontját a nyelv és a „valóság” viszonyáról:

„Mi is az a szó? Egy idegi inger hangokká való leképzése.”<sup>20</sup> Pontosabban kétszeres *megképzése*, hiszen a fizikai inger az érzékelő apparátusban átalakul: előbb ingerületté, majd szellemi képpé. Az érzékelés fiziológiai folyamatai hozzák létre bennünk az érzetet – mondhatnánk, a primer, pőre fizikumot *átalakítva*, valójában *először megképezve* –, aminek következtében a szellemi *kép(zet)* és minden pszichikai – metafora. Ezt a képet, képzetet látjuk el aztán egy önkényes hangszóval, ami maga a szó. A második metafora maga is kép (hangkép), és azt a képet idézi meg a lélekben, mely a „primer” fizikai ingerek hatására keletkezett.

A fizikai ingerek tehát modifikálódnak az érzékelő apparátusban, és előbb képpé, majd pedig szóvá *lényegülnek* át. Az erő és a hatása közti viszonyt jellemző differenciális korreláció átöröklődik az inger és a képzet, majd a képzet és a szó kapcsolatára is: megkülönböztethetők, ám szétválaszthatatlanok egymástól, kapcsolatukat a szükségszerűség, önkényesség és a motiválatlanság jellemzi. „Egy idegi inger, először képpé átalakítva! Első metafora. Majd hangokkal adjuk vissza a képet! Második metafora. S mindmegannyiszor teljes átugrása ama szféra határának, amelyben az imént tartózkodtunk, egy teljesen új és más szféra kellős közepébe.”<sup>21</sup>

A szférák átjárása akadálymentes, ettől olyan kevésbé feltűnő, hogy az észlelésben egymásba játszanak, és amit közönségesen anyagnak és szellemnek nevezünk, nem csupán hatnak egymásra, de egy még közelebbről meghatározandó viszonyban, különbözőségüket megtartva eggyé is válnak. Ha ténylegesen el akarnánk választani egyiket a másiktól, nem tudnánk megvonni a határukat. A fizikai inger sehogy másképpen nem létezik, mint abban az érzetben, ami a fiziológiai apparátusom közvetítésével a lélekben megképződik, s viszont, ha egy ilyen érzet fizikai megfelelőjét keressük, vagyis az ingert mint *okot*, semmi más nem találunk, mint magát az inger *hatását*: „mintha a »keménység«-et máshonnan is ismernénk, s nem csupán teljességgel szubjektív ingerként”. Emiatt a fizikai világot csak kikövetkeztetjük, pontosabban feltételezzük, mint ami oka az ingereinknek és az ezek nyomán létrejött kép(zet)jeinknek. „Ámde egy idegi ingerből valamely rajtunk kívüli okozóra következtetni, ez már téves és jogosulatlan alkalmazása az ok elvének.”<sup>22</sup>

De a fizikai érintkezése, egybejátszása a szellemivel nem azt jelenti, hogy az életjelenségek fizikai és kémiai erők *következményei*. Ezek az erők magukat formálják meg és át, magukat metaforizálják az élőben. A metaforák is fokozatokba rendezhetők: élükön a tudat által alkotott *metaforikus kép(zet)* áll, amennyiben ebben nemcsak megnyilvánítják, hanem maguk számára meg is jelenítik önmagukat. Egyik metafora sem lehet olyan, mint egy másik, mert nemcsak a fizikai

ingerek, hanem az egyén fiziológiai apparátusának is függvényei, az egyén ingerlékenysége és vele a benne munkáló életerő is megképződik bennük.

Ezért az igazság adequatioelmélete teoretikus vakságról árulkodik, mellyel a *Logoszt*, félreismerve lényegét, arra korlátozzuk, hogy a létezőt re-prezentálja, s még csak nem is a „képviselőt”, hanem a helyettesítés értelmében. A gondolatok és a szavak azonban, ha egyáltalán, akkor a lét magánvaló igazságát nem azáltal ragadják meg, hogy többé-kevésbé híuen *leképezik*. Bennük és általuk jut a lét a maga igazságába, a *megjelenésbe*. A *logosz* a világhoz való, eredendően esztétikai viszonyunk objektívált formáit adja, melyek fiziológiai erők metaforikus megtestesülései. S eredendőbben: a hatalom akarásaként, teremtő aktivitásként és interpretációként magát megformáló élet minden szinten önmaga metaforája. *A metafora a par excellence interpretatív, autopoétikus életerő; erő árad belőle, az interpretáló életerejé.*

## A morál fiziológiája mint szemiológia

■ Az 1880-as évek eleji fiziológiai kalandozások előmunkálatok *A morál genealógiájához*, melynek Nietzsche a korabeli jegyzetekben „a morál fiziológiája”<sup>23</sup> elnevezést adta. A végső műben aztán több helyen ki is fejtí, milyen lényegi szerepet szán a fiziológiának a filozófiában és ezen belül is a morál jelenségének megértésében: „Valójában minden értéktáblázatot és minden föltétlen érvényű erkölcsi parancsot a történelemben a fiziológia fényében és interpretációjában kell megvizsgálni a pszichológia előtt; sőt mindezen fogalmak igénylik az orvostudományi vizsgáldás kritikáját.”<sup>24</sup>

Mivel élő szervezetként egész létünk fizikai adottságok metaforikus interpretációjával szellemi világot képez, a morális értékeiknek éppúgy van fizikája vagy fiziológiája, ahogyan bármely életjelenségnek. Természeti-fizikai beágyazottságuk tényleges anyagi realitást kölcsönöz nekik, szétoszlata azt a ködképet, hogy csupán képzelgések, illúziók lennének. Eredetük és szerepük, létrejöttük és működésük benne tartja őket az élet anyagi dimenziójában, mert nem mások, mint ennek az életnek a metaforikus-anyagi objektívációi.

Noha hajlamosak lennének szójátéknak gondolni, a következő idézetekből világosabban kitűnik, hogy a „morál fiziológiája” kifejezés a fiziológia szót a legkonkrétabb jelentésében használja. „A temperamentumkülönbségeket talán minden másnál jobban meghatározza a szervetlen sók különböző eloszlása és mennyisége. Az epés emberekben túlságosan kevés a kénsavas nátrium, a melankolikus emberből hiányzik a kén- és foszforsav káli; a flegmatikusokban túlságosan kevés a foszforsavas mész. A bátor természetekben fölös mennyiségben található foszforsavas vas.”<sup>25</sup> „Mennyire idegenként és milyen fensőbbiségesen bánunk mindennel, ami holt, ami szervetlen, pedig háromnegyed részben magunk is vízoszlopok vagyunk, testünkben olyan szervetlen sókkal, amelyek talán jobban meghatározzák sorsunk alakulását, mint az egész élő társadalom.”<sup>26</sup> „Teljességgel meghatároz bennünket a szervetlen anyag: a víz, a levegő, a talaj, a talajszerkezet, az elektromosság stb. Növények vagyunk ilyen föltételek között.”<sup>27</sup>

Ennek ellenére mindannyian érezzük, hogy a moralitás nem egy a többi életjelenség között, a morális értékek pedig nem egyszerűen életfunkciók metaforikus produktumai. Morális lényként abban a létszférában tartózkodunk, ahol nem a determinációk, hanem a *szabad* törvényalkotó cselekedetek érvényesül-

nek. Nietzsche innen visszarántja az embert, de nem azért, hogy a szabad akaratot tagadja, hanem azért, hogy *törvényalkotó erejében* az egyetemes akarathoz rendelje, az értékeket pedig a maguk helyi értékén tegye értékelhetővé mint az élet önértelmezésének formáit. Ezzel kontextust teremthet esetleges átértékelésükhöz, melynek legfőbb elve az lesz, hogy mennyiben támogatják vagy gátolják az élet kibontakozását.

Amikor szakít a reprezentációelmélettel, és a logoszban megjelenő világot metaforaként értelmezi, Nietzsche a fizikai és a szellemi szféra viszonyát valójában a *jel* szerkezeti viszonyára írja át. A jelszerkezet miatt nemcsak a redukció vagy a dedukció lehetetlen köztük, de az is, hogy bármiféle jelen kívülit tételezzünk: minden jelölt jelölő és minden jelölő egyben jelölt is. A fiziológiára támaszkodó filozófia akkor érti meg helyesen a feladatát, ha minden életjelenséget jelnek, tünetnek tekint, és szemiológiává, szimptomatológiává alakul át. Nem az a lényegi kérdés tehát, hogy az élőknek milyen élettelen *okai* vannak, hanem hogy amit élőknek nevezünk, az milyen – az élettelen világban is ható – erőnek a sajátos megképződése, jele, tünete. Így értelmezi ezt Deleuze is: „Egy jelenség nem látszat, még csak nem is megmutatkozás, hanem jel, szimptóma, amely egy aktuális erőben nyer értelmet. A filozófia a maga egészében szimptomatológia és szemiológia. A tudományok szimptomatológiai és szemiológiai rendszerek. Nietzsche a látszat-lényeg metafizikai kettősségét csakúgy, mint az ok-okozatiság tudományos kapcsolatát, az értelem-jelenség korrelációval helyettesíti.”<sup>28</sup>

Mert a moralitás és a fiziológiai folyamatok szükségszerű és valóságos kölcsönhatása kétségtelen: a morális értékek és ítéletek szimptomatikus kifejezései fiziológiai tényeknek, miközben maguk is visszahatnak rájuk, átalakítják, adott esetben, méregként hatva, eltorzítják a fiziológiai karaktert. Ezért van szükség a morális értékek kritikája során „a feltételek és körülmények ismeretére, amelyekből kinőttek, amelyek között fejlődtek és eltorzultak”.<sup>29</sup> A morális értékek anyagi beágyazottságuk okán nem „lelki” vagy „szellemi” tekintetben alakítják az embert, a viselkedésének szabályozásával testi változásokat visznek végbe benne. Ezért a filozófusnak át kell nevelődnie a fő értékelésben, hogy képes legyen „[a] test jelbeszédéként megragadni a szellemet”,<sup>30</sup> és viszont.

S amikor ezt a gondolatot a maga *radikalitásában* elismétli, és az embert fölülmúló ember elnyeri valódi értelmét és helyét a megváltott természetben, akkor nyer maga is *megváltást* az élet önformáló játékában: „a szellem egész fejlődése a *testről* szól talán: annak *érezhetővé váló története* ez, hogy *magasabb rendű test van kialakulóban*. Az organikusság még magasabb fokozatokra hág. Hogy a természet megismerésére sóvárgunk, az a test öntökéletesítésének eszköze. Vagy még inkább: százezrével zajlanak a kísérletek, hogy megváltoztassuk a test táplálását, lakáskörülményeit, életmódját: a benne lakozó tudat meg az értékítéletek, a gyönyör meg a sivárság összes fajtája *jele ezeknek a változásoknak és kísérleteknek*. *Végtére is korántsem az emberről van szó: az embert felül kell múlni.*”<sup>31</sup>

Az embert felülmúló embernek ez az elgondolása a lehető legtávolabb áll mindenféle biológiai alapú rasszizmustól. Elsősorban azért, mert az önmagát meghaladni akaró élet kísérletező öninterpretációja előtt semmilyen végleges forma, így semmilyen rassz sem áll meg. Az önátértelmezés szakadatlan folyamatban, folyton változó metaforákban testesül meg, melyeknek azért sincs végleges alakzatuk, mert *elemi egységük* sincs. Ahogyan behatárolt léptékei sincse-

nek: az ember individuális fizikai teste éppúgy részét képezi egy nagyobb léptékű szerveződésnek, mint ahogyan az ezt a testet alkotó sejtek, szövetek, szervek, szervrendszerek. „Egyed”, „faj”, „nép”, „rassz”, ahogyan „előkelő”, „silány”, „morális lény”, „bűnöző” folytonosan alakuló, képlékeny és változékony alakzatai egy *nem teleologikus* elven működő önszerveződésnek, amit életnek hívunk.

#### ■ JEGYZETEK

1. Friedrich Nietzsche: „Az új felvilágosodás” – Jegyzetfüzetek az *Így szólott Zarathusztra* keletkezésének idejéből. (Ford. Kurdi Imre) Osiris, Bp., 2001. 1 [276], 100. (A továbbiakban Nietzsche: *ÚF*)
2. Jól példázza ezt a 90-es évek végén, Sloterdijk előadása nyomán fellángoló vita, melyet nem annyira maguk az érvek és a gondolatok generáltak, mint inkább az a gondolkodói attitűd, ami ártatlannak, értelmetlennak, megfontolhatónak tekinti a téma mégoly jó szándékú kezelését. Lásd Peter Sloterdijk: *Az emberkert szabályai*. Vulgo 2000. 3–4–5. sz. 438–482, valamint a vitát *Vulgo* 2000. 1–2. sz. 2000. 308–322.
3. Rüdiger Safranski: *Nietzsche. Szellemi életrajz*. (Ford. Györffy Miklós) Európa, Bp., 2002. 210.
4. Nietzsche: *ÚF*. 1 [211], 81.
5. Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. (Ford. Romhányi Török Gábor) Holnap Kiadó, Bp., 1997. 137–138. (A továbbiakban Nietzsche: *VT*)
6. Ernst Haeckel: *Világproblémák – Népszerű tanulmányok a monisztikus filozófiáról*. (Ford. Iván Imre és Szabó Sándor) Vass József Könyvkiadóhivatala, Bp., 1905. (A továbbiakban Haeckel: *VP*) Nietzsche Häckelre és más fiziológusokra vonatkozó megjegyzését lásd Nietzsche: *ÚF*. 1[299].
7. Häckel: *VP*
8. Häckel: *VP*
9. Friedrich Nietzsche: *Ecce homo* (Ford. Horváth Géza) Göncöl Kiadó, Bp., 1997. 17. (A továbbiakban Nietzsche: *EH*.)
10. Uó: *Adalékok a morál genealógiájához*. (Ford. Romhányi Török Gábor) Holnap Kiadó, Bp., 1996. II/12. 88. (A továbbiakban Nietzsche: *MG*.)
11. Nietzsche: *ÚF*. 1 [316]
12. Uó: *A hatalom akarása*. (Ford. Romhányi Török Gábor) Cartaphilus Kiadó, Bp., 2002. 635. 275. (A továbbiakban Nietzsche: *HA*.)
13. Nietzsche: *HA*. 657. 282.
14. Nietzsche: *HA*. 650. 280.
15. Nietzsche: *ÚF*. 5[77], 191.
16. Nietzsche: *HA*. 643. 278.
17. *A morál genealógiájában* a rossz lelkiismeret kialakulását többször is mint ugrást és szakadást interpretálja: „ez a változás nem volt sem fokozatos, sem önkéntes, és nem jelentett szerves átmenetet az új körülmények közé, hanem inkább egyfajta szakadás, ugrás, kényszer nyomán következett be.” Nietzsche: *MG*/II/17, 98.
18. Nietzsche: *HA*. 564. 248.
19. Uó: *A nem-morálisan felfogott igazságról és hazugságról*. (Ford. Tatár Sándor) Athenaeum 1992. 3. füzet. *A francia Nietzsche-recepció*. (A továbbiakban Nietzsche: *NMIH*.)
20. Nietzsche: *NMIH*.
21. Uo.
22. Nietzsche: *NMIH*.
23. Nietzsche: *ÚF*. 7[37]
24. Nietzsche: *MG*. I / Megjegyzés 57.
25. Nietzsche: *ÚF*. 1[244].
26. Nietzsche: *ÚF*. 1[207].
27. Nietzsche: *ÚF*. 1[210].
28. Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*. (Ford. Moldvay Tamás, Kovács András Bálint fordításának felhasználásával) Gond Alapítvány Kiadó – Holnap Kiadó, Bp., 1999. 16.
29. Nietzsche: *MG*., I/6. 14.
30. Nietzsche: *ÚF*. 5[125], 5[126].
31. Nietzsche: *ÚF*. 6[16].

SZŰCS KINGA

# AMIT A NÖVÉNYEKTŐL TANULHATUNK – A NÖVÉNYI LÉTFORMA ÉS TAPASZTALATI VILÁGUNK



*„Ha létezik a felvilágosodásnak egy más fajtája, egy olyan ébredés, amely képes az emberiséggel majdhogynem egyidős, halálós irányt megváltoztatni, és képes visszavezetni bennünket ahhoz a kis híján elpusztított világhoz, amelytől oktalan módon a lehető legnagyobb mértékben eloldoztuk magunkat, az növényi ébredés lesz.”*

LUCE IRIGARAY – MICHAEL MARDER: THROUGH VEGETALBEING: TWO PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES

■ A városi ember létének mindennapjai olyan térben telnek, amelyből a nem emberi élőlények többsége kiszorul. Ez a tendencia a jó szándékú törekvések kézzel fogható sokasodása ellenére sem látszik visszafordulni – az egykor saját területükön honos növények és állatok nyom és emlékezet nélkül tűnnek el az emberi tevékenység következtében. Nem csupán a háborítatlan vadon számolódott fel szinte teljesen, de az ember keze nyomát viselő természeti környezet élhető tere is folyamatosan zsugorodik.

Városlakóként mindez általában fel sem tűnik – az egymást érő élmények és leküzdendő nehézségek sokasága közepette képesek vagyunk elfeledkezni arról is, hogy fák nélkül a szobában sem tudnánk lélegzethez jutni. A végtelen tágasság érzetét felszámoltuk: ha kirándulni megyünk, legfeljebb ritkulnak az ember okozta tájsebek, érintetlennek tűnő látvánnyal alig-alig találkozunk. A vízfelületeken műanyag szemét úszik, a tengerparti sétány felett drón zümmög.

...végig kell gondolnunk, milyen konzekvenciákat hordozhat a növényi lét újraértékelése elsődleges szövegeink interpretációjára, hittételeink értelmezésére és élő hitünkre nézve.

Aki előremenekül, az saját eszközeivel igyekszik valamit visszapótolni a természetből, és saját kert művelésébe fog. A szobában, az erkélyen, az udvaron, a közösségi kertben – a városban is megteremthető mikrovilágokban. Ezekben a helyeken újra tapasztalható közelségbe kerül a természet, a megzabolázott, kerítések és korlátok közé terelt életerő. A felfoghatatlan mértékű összetettségből fakadó bizonytalanságerzet, az ismeretlen kiszámíthatatlan veszélyei itt nem (vagy csak csekély mértékben) fenyegetnek – a kert elzárt, fallal (kővel, dróttal, sövényvel) körbekerített, zárt egység. A veszélyekkel teli világ odakint marad. Ami belül van, az a tulajdonunk, ami kívül esik, azért nem tartozunk felelősséggel. A világ végtelenségéből kihásított kert egyszersmind kísérleti terep. Itt a természet másolása és tökéletesítése folyik. A megfigyelés, a próbálkozás, a tudásátadás helyszíne. A kert az újra és újra helyreállított paradicsom, az újra és újra helyreállított béke, boldogság és kiteljesedés.

A szenvedélyes hobbikertész előbb-utóbb azon kapja magát, hogy beszélget a növényeivel. Ez a párbeszéd olyanok közt zajlik, akik nem ismerik egymás nyelvét, valami közös azonban mégiscsak van bennük, másképp nem jönne létre és nem maradna fenn ez a kapcsolat. Gondolhatnánk, hogy ez a viszony egyoldalú: az ember saját jól-rosszul felfogott önértelmzését vetíti ki a növényre, ám ennél valószínűleg többről van szó. A növény valóban reagál, részben az ember számára is megfejthető jeleket bocsát ki, virul vagy konyul, gyarapszik vagy növekedésében stagnál, mozog, illatozik, és mindenekelőtt kézzelfoghatóan és látható módon él. (Hogy a hétköznapi kertész által megfigyelt jelenségek a növény környezetével folytatott kommunikációjának az újabb botanikai felfedezések szerint csak apró töredékét teszik ki, mit sem von le ezek fontosságából.) A kertész a kölcsönkapott növényi életről gondoskodik, gondoskodása közben megfigyeli a növényt, érzékeli a felhívásokat és a válaszokat, és megpróbálja a maga nyelvén rendszerezni azokat. Az ember és növény közt megvalósuló, nemzedékeken átívelő kommunikáció feltételezésén alapul az az elmélet is, hogy a mai ember közvetlen közelében élő növények evolúciójában döntő szerepet játszott a párbeszéd: az emberrel való kommunikációban részt venni kész fajok a kertész gondoskodása révén versenyelőnyre tettek szert, az emberi támogatás jelentőségét felismerve és kihasználva lettek erős túlélővé: mai kultúrnövényeinkké.<sup>1</sup>

Ez az elgondolás kritikusan szemlélve persze szintén nem más, mint projekción alapuló okoskodás, amely csak az ember nyelviségben artikulálódó gondolkodásmódjában értelmezhető. A kortárs filozófia egyik különös, a növényi létezéssel foglalkozó irányzata többek közt arra keres válaszokat, hogy vajon létezhet-e mégis valamilyen más vagy másképp hangolt eljárás, amellyel közelebb kerülünk a növények nyelven túli valóságához, és vajon hozzásegíthet-e mindez környezetünkhöz fűződő, súlyosbodó problémákkal terhelt viszonyunk újrágondolásához és átformálásához. A filozófiai diskurzusban feltett kérdések ugyanakkor a teológiai gondolkodás számára is előbb-utóbb megkerülhetlenné válnak: végig kell gondolnunk, milyen konzekvenciákat hordozhat a növényi lét újraértékelése elsődleges szövegeink interpretációjára, hittételeink értelmezésére és élő hitünkre nézve.

## Növények a kortárs filozófiában

■ Mindehhez először is érdemes szemügyre venni, milyen fogalmakkal dolgozik a növényekkel foglalkozó filozófia. Napjaink egyik legátfogóbb növényfilozó-



fiái alapvetése, Michael Marder *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life* című munkája<sup>2</sup> abból indul ki, hogy a növényi lét és maguk a növények sokkal fontosabb szerepet játszanak gondolkodásunkban, személyiségünk formálódásában és életnarratíváinkban, mint amennyire az tudatosul. A nyugati filozófiai hagyomány hosszú évszázadok során csekély figyelmet szentelt a nem emberi létezőknek. Az 1980-as években kezdődő filozófiai, társadalomtudományi és irodalomtudományi szemléletváltás, az ún. „animal turn” erre a hiányra reflektál – Marder szerint azonban nem megy elég messzire.<sup>3</sup> A növények viselkedésére irányuló újabb botanikai megfigyelések értékelésével a növényi lét, a „növényi gondolkodás” tanulmányozása új horizontot nyithat az elméleti filozófiában és az etikában egyaránt.

A növények, állatok és emberek közös, alapvető tulajdonsága a növekedés – ez a kategória lenne a későbbiekben kidolgozandó növényi etika alapja is (az állati etikákban ez a hivatkozási pont általában a fájdalom/örömréztet képessége). Ahhoz, hogy a „növekedés” (*growth*, *Gedeihen*) fogalmát a növényekkel kapcsolatos viselkedésünkre vonatkoztatva használni tudjuk, mindenekelőtt pontosan meg kell határoznunk a jelentését. Angela Kallhoff a növényi etika vezérlő elveit összefoglaló disszertációjában abból indul ki, hogy a növekedés a növény jólétét kifejező alapfogalom.<sup>4</sup> Fontos jellemzője, hogy nem pillanatnyi állapotot jelöl (mint az emberi vagy állati jólét), hanem egy hosszabb időbeli folyamatot. A növény fejlődése, a magban rejlő lehetőségek kibontakozása az időben valósul meg. Marder a növények időhöz való viszonyának három különböző értelmezési lehetőségét írja le, az egyik a növények évszakok által meghatározott heterotemporalitása, a másik a növekedés végtelen időbelisége, a harmadik a növényi fejlődés ciklikussága.<sup>5</sup> Mindhárom időbeliség eltér emberi időtapasztalattól, ezért ahhoz, hogy jobban értsük, miben is rejlik a jó növényi élet, oda kell figyelni a növények saját, az emberi időtapasztalattal nem egybevágó idejére. (A növények fejlődésének manipulációja, legyen szó meglegházi növénytermesztésről vagy genetikai beavatkozásokról, ebbe a másfajta időbeliségbe avatkozik bele meglehetősen erőszakos módon.)

A növényi lét fontos jellegzetessége továbbá, hogy a környezettel folytatott folyamatos anyagcsere révén a növekedés nem merül ki egyszerűen a növény genetikai lehetőségeinek zavartalan megvalósulásában; a jólét a környezethez való folyamatos alkalmazkodásban, a környezettel folytatott állandó kommunikációban nyer értelmet. Ennek a kommunikációnak az egyik eleme a külvilág által kiváltott stressz. A túlzott mértékű stressz a növény pusztulásához vezet, másfelől ugyanakkor szükség van rá a növény ellenálló képességének kifejlődéséhez. A növekedés ebben a tekintetben tehát a növényi egyed fajspecifikus életciklusának kiteljesedése egy stresszszegény környezetben.<sup>6</sup>

Ahogy említettük, a növény folyamatos párbeszédben áll környezetével. A növényi kommunikáció kutatása hatalmas léptekkel haladt előre az elmúlt száz évtizedben, számos, eddig nem ismert, a növényekről alkotott képünket alapvetően átrajzoló viselkedésformára derült fény. A növények fajközi kommunikációja ezek között is kitüntetett terület.<sup>7</sup> Erre a párbeszédre jellemző, hogy nem feltétele az egy fajhoz tartozás, de talán ennél is fontosabb, hogy úgy tűnik, az egyes növények által kibocsátott jelzések nem felétlenül és nem közvetlenül a jel kibocsátójának érdekeit szolgálják. A levegőben és a földben átadott jelzések rendszerint a befogadó ellenálló képességét növelik, a kibocsátónak nem származik belőle látható előnye. Úgy látszik, léteznek egyirányú jelrendszerek,

amelyeket nem magyarázhatunk egyszerűen evolúciós érvekkel. Továbbá a növényi kommunikáció legtöbbször nem diadikus struktúrákban közvetített direkt jelekben valósul meg, a mechanizmusok zömében jelen van egy harmadik vagy negyedik szereplő is.

A növényi létfolyamatokat vizsgáló cikkében Karen Houle arra a következtetésre jut, hogy a növény telosza vagy „önmegvalósítása” nem szigorúan individuális, nem is fajspecifikus, hanem egyfajta „radikális közösségben” jön létre, a történések sokaságának harmonizálására való változékony és sokoldalú készségben. A növények legnagyobb képessége, hogy komplex módon élnek együtt a világgal, egyfajta eredeti társaságban. A növényi lét alapegysége nem az individuum, nem is a diád, hanem az „összegyülekezés” (*assemblage*).<sup>8</sup> E társaságnak alapeleme nem a tulajdonlás, hanem a (feltételekhez nem kötött) megosztás.

Nem kizárt, hogy a növényi létforma itt felsorolt, néhány újonnan felfedezett vagy új szemszögből tárgyalt jellegzetessége korszakos jelentőséggel bírhat a hagyományos nyugati metafizikai gondolkodás hierarchikus-dualista szemléletének dekonstrukciójában, illetve egy új, a földi létezés többdimenziós és több nézőpontú szemléletén alapuló etika kialakításában. Ez az új közelítés magától értetődően hatással van/lesz a keresztény ön- és viláértelmezés teológiai hagyományának szükségszerű átalakulására is.

## Növényi lét a bibliai szövegekben

■ A továbbiakban néhány olyan bibliai motívumra szeretnénk felhívni a figyelmet, amely részint valamiféle (nem okvetlenül reflektált) tudást hordoz a növényi létfolyamatokkal kapcsolatban, részint pedig hozzásegíthet, hogy vizsgálatuk révén a teológiai gondolkodás közelebb kerüljön a nem hierarchikus-dualista, a növényi létmódokra is reflektáló komplex természet- és világszemlélethez.

Noha a bibliai monoteizmus egyik jellegzetes tulajdonsága az absztrakcióra való erős törekvés, a bibliai szövegek fontos, a természet közvetlen megtapasztalásán alapuló belátást tematizálnak a növényi létformával kapcsolatban is. Nem lehet mellékes továbbá, hogy a növényi metaforák nem korlátozódnak az emberi viselkedésre, hanem a legfontosabb, központi vallási elképzelések (Isten, Messiás, kiválasztott nép, ígéret földje stb.) kézzelfoghatóvá tételében, plasztikus ábrázolásában is jelentős szerepet kapnak.

Az első teremtéstörténetben a növények teremtésének napja a folyamat első csúcspontja. Ezen az egy napon több dolog is történik (ebben a tekintetben csak a hatodik nap, a földi állatok, az ember teremtése hasonló), Isten elválasztja az ég alatti vizeket és a szárazföldet, majd ugyanezen a napon megteremti az első élőlényeket, a maghozó füveket és a gyümölcsfákat. Ez a teremtés közvetett: Isten a földnek parancsolja meg, hogy növesszen növényeket. A földből kibújó növények – ellentétben az összes többi élőlényvel – nem kapnak külön áldást, ugyanakkor Isten a maguk külön jogán jónak látja őket (az emberre csak mint minden élő békés közösségének részeként vonatkozik ez a megállapítás). Az ember teremtésekor kapott uralkodási mandátum kifejezetten az állatokra (a mozgó lényekre) vonatkozik („Uralkodjatok az tenger halain, az ég madarain és a földön mozgó minden élőlényen!” Gen 1,28). A növényekkel való viszonyra ez nem áll, a növényeket (mégpedig kizárólag a maghozó növényeket) eledelül bocsátja Isten az ember rendelkezésére. A többi zöld növénynek az állatok eledel-

léül kell szolgálnia. A teremtés tehát az étkezési rend meghatározásának aktusával zárul: a teremtmények sokasága együtt eszik, az ember és az állat ugyanannál az „asztalnál” foglal helyet, együtt fogyasztják el, amit a növények nagylelkűen felkínálnak. Isten ennek a sokszínű, többszereplős „teremtési bankettnek” a láttán fejezi ki minden korábnál teljesebb megelégedését („látta, hogy minden, amit alkotott, igen jó”, Gen 1,30) a hatodik nap teremtményeit illetően.

A Gen 2-ben megjelenő Éden az Isten által teremtett kert – nem maga a mindenség, hanem a mindenség kicsinyített és idealizált mása. Ez a kert a Biblia korabeli izraeli kertek eszményképe – az elbeszélés Izrael földjének megteremtésén keresztül szemlélteti a világ teremtését.<sup>9</sup> Ebben a teremtéstörténetben nem csupán a perspektíva más, a teremtés sorrendje sem egyezik meg a Gen 1-ből ismertekkel. Hangsúlyos, hogy az ember teremtése előtt a földön nem volt növényi élet, mert az Úr nem bocsátott vizet a földre. Csak közvetlenül az ember megteremtése előtt teszi alkalmassá Isten a termőföldet feladat betöltésére, és csak az ember megformálása és életre keltése után kerül sor a kert létrehozására. Ádám ennek a mikrokozmosznak lehet a kertésze, ennek művelését és őrzését kapja kitüntető (királyi) feladatául. Az isteni tilalom megszegésével az embernek el kell hagynia a kertet, munkája ezentúl a föld fáradságos és túlnyomórészt hiábavaló sanyargatásában merül ki, a kölcsönös gyengéd gondoskodást (a kertész öntöz, a növény élhető környezetet teremt, tápláló gyümölcsöt hoz) a terméssel való elkeseredett küzdelem váltja fel. Az együttélést, a képességek különbözőségéből eredően különböző módon megszerezhető javak cseréjét az örömtelen haszonhajtás, a kölcsönösség szempontjait messzemenően nélkülöző tárgyiasítás váltja fel.

Az Édenkert a békés sokféleség helyszíne, a benne lévő növények közt mindnek van jelentősége, szerepe, önértéke, valamilyen jó tulajdonsága (van, amelyik táplálékot nyújt, van, amelyik megfelelő klímát teremt, esetleg esztétikai élménnyel ajándékoz meg, vagy csak egyszerűen továbbadja, továbbviszi az életet).<sup>10</sup> A bűnbeesés is szorosan kapcsolódik a növényvilághoz – a jó és a rossz tudásának fája olyan gyümölcsöt terem, amely az ember számára mérgező (halált hoz). A tiltás nem csupán az emberi tevékenység hatókörének végességére hívja fel a figyelmet, hanem egyszersmind védelmezi is az embert. A veszélyforrás nem a kert határain túl helyezkedik el, hanem a kert szíve közepén, ez az egy fa arra emlékeztet, hogy az ember nem fogyaszthat el mindent korlátlanul és büntetlenül. A bűnbeesés azonban felszámolja a békés sokféleséget, a mezőgazdasági módszerekkel megművelt föld szükségképpen monokultúra, az egyféle (vagy csekély számú) haszonnövény mellett minden egyéb értéktelen, a termést kedvezőtlenül befolyásoló, irtandó gyommá minősül. A gyom, a gaz: ellenség, életfenntartó törekvései nem az ember gyarapodását szolgálják, értékük hagyományos emberi érték mérő rendszereink eszközeivel nem írható le, nem értelmezhető. A haszonelvű gondolkodás osztályoz, megkülönbözteti a hasznos és haszontalan, a jó és a rossz növényeket. Emberi indulatokkal és szándékokkal ruházza fel őket, létüket az emberi viselkedésre jellemző kategóriákkal igyekszik elgondolhatóvá tenni.

Jellegetes bibliai leképeződése ennek az antropomorfizáló megközelítésnek a fák királyválasztásának története, a bölcs, mértéktartó gyümölcstermő fákkal szemben hatalomra törő jelentéktelen, ám annál nagyravágyóbb túskebor meseje a Bírák könyvében. A Bibliában előforduló fák, különösen is a cédrus, a fügefa, valamint a szőlőtőke egyrészt mindig hordoznak valamit az édenkertbeli

életfa, valamint az ókori Keleten általánosan ismert világfa tulajdonságaiból, ugyanakkor elsősorban a király, a királyság jelképei. Több bibliai szakaszban is találkozunk a király(ság) és a fa metaforikus megfeleltetésével (Zsolt 80,9–11, Ez 17,22–24, Ez 19,10–11, Ez 31,1–9, Dán 4,7–9).<sup>11</sup> A Bírak könyvében leírt példázat ezekkel szemben a királyság intézményének megsemmisítő kritikája,<sup>12</sup> ezért is rendkívül érdekes a növények szerepe a szövegben. A figyelemfelkeltés elsődleges és roppant hatásos eszköze a tapasztalattal szemben kijátszott alapszituáció. A fák királyt akarnak, noha a növények világa nem hierarchikusan szerveződik, így a státuszkülönbségekből fakadó konfliktusok sem jellemzik. Ez a feszültség az egész történetet áthatja: az olvasó tudván tudja, hogy a növények nem mozognak, nem használnak emberi nyelvet, és életüket nem emberi törvények rendezik, a fák itt mégis helyet változtatnak (elmennek, hogy királyt válasszanak), beszélnek, és az életüket felülről szervező intézményrendszerre áhítoznak. Nem valódi lényegükből táplálkozó törekvésük eleve megszégyenítő kudarcra van ítélve (az alkalmatlan önjelölt király és a teljes pusztulás közt választhatnak).

Egészen más típusú növényábrázolást láthatunk az Énekek énekében. A szerelmes költeményekben szinte minden versben a növény- és állatvilágból kölcsönzött metaforákra bukkanunk. Ezek egyrészt a szerelmesek vagy a szerelmesek egyes testrészeinek leírására szolgálnak, máskor csendes tanúi a szerelmi beteljesülésnek. A kint és a bent szembeállítása fontos eszköze a könyvnek, ebben az értelemben a kert is kettős jelentést hordoz, egyszerre kint (ahol a természet szépségei a maguk teljességében átélhetővé válnak), s egyszerre bent (ahol csak a szerelmeseknek jut hely, illetve a kert a szerelmes maga, egyfajta belső Éden). Az Énekek éneke kertjében fűszernövények, illatszerek, virágok, gyümölcsfák és díszfák növekednek. A háttérben jelen van ugyan az erdő, a lilium tövisek közül bújjik elő, és vadvirágokkal is találkozunk, mégis a helyszín elsődlegesen kultúrtáj. Ez a luxuskert nem a napi megélhetést szolgálja, hanem az alapvető szükségletek kielégítésén jóval túlmenően számolatlan gyönyörűséggel halmaz el. A növények esztétikai minősége legalább annyira hangsúlyos elem, mint a gyümölcsök elfogyasztásából fakadó fizikai élvezet. Az Énekek éneke szereplői úgy lakják be ezt a kertet, hogy nem kell megdolgozniuk az őket körülvevő ajándékokért, és nem kell tartaniuk semmiféle tilalomtól, illetve a tilalom megszegésének következményeitől.<sup>13</sup> A megváltó szerelemben, akárcsak a növényvilágban, folyamatos és magától való a növekedés, a megosztás alapja nem a csere, a fogyasztás mértékét nem a felhalmozás vágya, hanem a természetes létszükséglet szabja meg. A szerelmesek úgy élnek a külső és belső kert végtelen gazdagságában, hogy közben nem akarják birtokolni vagy saját érdekeiknek megfelelően átalakítani azt.

Fontos ószövetségi elem, hogy a kert számos prófétai szövegben az üdvtörténet végállomásaként jelenik meg. A nagy pusztulást követő helyreállítás hangsúlyos része a kert újraplantálása. Ezek az igehelyek kivétel nélkül gyümölcsfák képeivel élnek, nem szépségük, hanem hasznosságuk a vallási vonatkoztatási pont, a gyümölcs Isten áldását jelképezi.<sup>14</sup> A fügefája és szőlőtőkéje árnyékában ülő ember az Isten által megteremtett eljövendő béke jellegzetes képe (2Kir 18,31–32, Ézs 36,16–17, Mik 4,4, Zak 3,10). Hóseás és Ámós jóvendőlése tovább árnyalja a képet, Isten kertészként ülteti el a népet Izrael földjébe, ahol gyökeret verhet, virágozhat, gyümölcsöt hozhat. Isten maga lesz az őt tápláló harmat, és senki sem tépheti ki őt többé a földjéből (Hós 14,5–9, Ám 9,14–15).

Az Újszövetség az Ószövetséggel ellentétben viszonylag szűkszavú a természeti környezettel kapcsolatban. A szövegek fókuszpontja Isten országának közeledte, a teremtés betetőzése, az új ég és új föld megalkotása. A teremtés és az üdvösség szinte kizárólag egymásra vonatkoztatva értelmeződik. Noha explicit módon nem jelennek meg az új teremtés képeiben a nem emberi létezők (sajátos kivételt e tekintetben csak a Jelenések könyve képez),<sup>15</sup> az újszövetségi szöveghelyek – a keresztény megváltásértelmezés szélsőségesen antropocentrikus hagyományai ellenére – nem adnak semmiféle jogos alapot arra, hogy a teremtett világ emberen kívül eső része ne lenne, ne lehetne egyenrangú részese az új teremtés teljességének, szépségének és igazságosságának.

Az alapvető eszkatológiai gondolkodást sajátosan és lényegi módon meghatározó irányultság ellenére is találunk azonban néhány keresztény vallási alapmetaforát az Újszövetségben, amelynek köze van a növényvilághoz. Ha elfogadjuk, hogy ezek az alapmetaforák rajzolják meg minden egyes vallás élet- és világértelmezésének sajátos arculatát,<sup>16</sup> a jézusi példázatokban szereplő növények szerepe nem becsülhető alá a keresztény etikai, eszkatológiai és ekkleziológiai képzetek későbbi fejlődésében.

Az újszövetségi képhasználatban csaknem harminc különféle növény jelenik meg, gyümölcsfák, gabona- és fűfélék, vadon élő növények (tüskebokorfélék, nád, szántóföldi gyomok és vadvirágok), valamint fűszernövények.<sup>17</sup> Ezek két fő képcsoportba rendeződnek, egyrészt a fa és gyümölcs képei köré, másrészt a vetés-növekedés, illetve aratás képei köré.<sup>18</sup> A fa-gyümölcs képcsoport elemei túlnyomórészt a szinoptikus evangéliumokban fordulnak elő,<sup>19</sup> a levelekben összesen négy alkalommal találkozunk velük.<sup>20</sup> A metaforikus használat részben a fa gyümölcsöshözó képességének meglétén vagy hiányán, részben a fákkal kapcsolatban megfigyelt természeti jelenségeken alapszik (minden fa a saját fajtájának megfelelő gyümölcsöt terem, a levelek zsendülése a tavasz közeledtét jelzi). A fa-gyümölcs metaforák a közelgő ítéletnek, illetve Isten országának különböző vetületeit jelenítik meg. Az ítéletre, a hívók közösségének növekedésére, illetve a feltámadásra vonatkozó vetéssel, növekedéssel és aratással kapcsolatos képek szintén előfordulnak az evangéliumokban,<sup>21</sup> használatuk azonban a levelekben válik igazán hangsúlyossá.<sup>22</sup> Az összehasonlításból jól kirajzolódik, hogy a jézusi példázatok elsődlegesen olyan természeti képekből indulnak ki, amelyek érzékenyek a növények önálló, más létezőktől jellegzetesen különböző létformáját illetően – valamilyen formában utalnak a növények emberi időbeliségétől különböző időbeliségre, az életszakaszok ciklikus ismétlődésére, a különböző, fajtára jellemző növekedési módokra vagy éppen az elmúlás és újjászületés növényi periódusára. A hellenista városias kultúra közegében fogant levelek e tekintetben már sokkal kevesebb közvetlen tapasztalatról tanúskodnak, a növények elsődlegesen az agrárgazdaság eszközei, mindenekelőtt pedig az ember által irányított és uralt termelékenység arctalan (egyedi és fajtaspecifikus jellegzetességeiktől megfosztott) kiszolgálói.

Ez az attitűd mai napig mélyen áthatja a keresztény vallásosságot – a növények léte az ember által vezérelt módon áll az ember szolgálatában. A bibliai szövegek ősi időkre visszanyúló tudását és a tudományos kutatások legújabb felismeréseit alapul véve mégis érdemes ezt a helytelenül rögzült látásmódot a lehető legtöbb szempontból elemezni és újraértelmezni. A növények sajátos létmódjának beható megismerésére ugyanakkor nem elegendő csupán a hagyományban megmerevedett struktúrák lebontásának elméleti eszközeként tekinte-

ni. A mindennapi életgyakorlatban is közelebb kerülni hozzájuk, hogy ma ismert, nem emberi teremtményekkel közösen lakott, sokszínű világunk (legalább nyomokban) az utánunk jövők számára is megtapasztalható maradjon.

#### ■ JEGYZETEK

1. Lásd elsősorban Michael Pollan: *The Botany of Desire: A Plants-Eye View of the World*. Random House, 2001.
2. Columbia University Press, New York, 2013.
3. Más megközelítésben az állati lét nagyon is hangsúlyos részét képezi a nyugati filozófiai hagyománynak, mégpedig elsősorban az ember és állat alapvető különbözőségének szüntelen tematizálása révén. Vö. Karen L. F. Houle: *Animal, Vegetable, Mineral: Ethics as Extension or Becoming? The Case of Becoming-Plant*. Journal for Critical Animal Studies 2011. Vol. IX Issue 1–2. 2011.
4. Angela Kallhoff: *Prinzipien der Pflanzenethik. Die Bewertung pflanzlichen Lebens in Biologie und Philosophie*. Campus Verlag, Frankfurt/New York, 2002. (A megfelelő terminológia kialakítása során nem mellékes szempont, hogy a német „Gedeihen” jelentésében kimondottan pozitív értékeket hordoz, míg az angol „growth” vagy a magyar „növekedés” a semleges jelentésű, az ökológiai krízis tudatosulása óta negatív szövegkörnyezetben is gyakran használatos „Wachstum”-nak felel meg inkább.)
5. Michael Marder *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. 95.
6. Angela Kallhoff: i. m. 67.
7. Karen L. F. Houle: i. m. 98. sk.
8. Uo. 110. Az *assemblage* kifejezést Houle Deleuze – Guattari: *A Thousand Plateaus* c. művéből kölcsönzi.
9. Bővebben lásd Werner Berg: *Israels Land, der Garten Gottes*. In: Ute Neumann Gorsolke – Peter Riede (Hg.): *Das Kleid der Erde. Pflanzen in der Lebenswelt des alten Israels*. Calwer –Neukirchener, Stuttgart – Neukirchen–Vluyn, 2002. 61–79.
10. Az életadás és -fenntartás fája elsődlegesen az „élet fája”, de hasonló képzetről tanúskodnak a Gen1-ben a „maghozó füvek” is.
11. Ezen igehekelyek különböző jelentésárnyalatainak részletes elemzését lásd Martin Metzger: *Zeder, Weinstock und Weltenbaum*. In: Dwight R. Daniels – Uwe Glesmer – Martin Rösel (Hg.): *Ernten was man sät. Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag*. Neukirchener Verlag, Neukirchen–Vluyn, 1991. 197–229.
12. Bír 9,8–15. Buber a példázatot „a világirodalom legerőteljesebb antimonarchista költészeteként” értékeli. Lásd Martin Buber: *Königtum Gottes*. 3. Aufl. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1956. 24.
13. A feminista bibliaértelmezés előszeretettel hangsúlyozza, hogy az Énekek énekében lefestett kert a patriarchális társadalmi berendezkedés kritikáját szólaltatja meg: nincs a kertnek felsőbb ura, a nemek közti egyenlőtlenségek teljesen elmosódnak, a köztük feszülő társadalmi és anyagi konfliktusok jelentésüket veszítik. Lásd többek közt Athalya Brenner: *Das Hohelied*. In: Luise Schottroff – Marie-Theres Wacker (Hg.): *Kompendium. Feministische Bibelauslegung*. Gütersloher Verlagshaus, 3. Aufl., 2007. 233–245.
14. Lásd Werner Berg: i. m.
15. A Jelenések könyvében az új Jeruzsálem közepén az élet fája áll – ez a fa szüntelenül táplál és gyógyít mindenkit, aki bebocsátást nyer a városba (Jel 22,2).
16. Lásd Petra von Gemünden: *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt: eine Bildfelduntersuchung*. (Novum Testamentum et orbis antiquus 18.) Univ.-Verlag, Freiburg, Schweiz, 1993. 2. sk.
17. Ezek részletes leírását lásd Christian Cebulj: *Vom edlen Wettstreit der Natur. Zur Pflanzenwelt im Neuen Testament*. In: Ute Neumann Gorsolke – Peter Riede (Hg.): i. m. 250–271.
18. A képtípusok részletesen kidolgozott elemzését adja idézett munkájában von Gemünden, 122sk.
19. Mt 3,8; Lk 3,8; Mt 3,10; Lk 13,6–9; Mt 7,17ff; Mt 12,33; Lk 6,43; Mk 13,28; Mt 15,13; Mt 21,43.
20. Zsid 12; Jak 3,12; 1Kor 3,6–9; Róm 11,16–24.
21. Mt 3,12; Lk 22,31; Mk 4,3–8; Mk 13,24–30; Ján 4,36–38.
22. 1Kor 9,6; Gal 6,8; Zsid 6,7; 1Kor 15,36–44; Jak 1,10; Jak 5,7; 1Pét 1,23.



# A SZEMÉTTÉLEP

Dánél Mónikának

*Nihil igitur mors est ad nos neque pertinet hilm,  
quandoquidem natura animi mortalis habetur*

*In memoriam T. S. Eliot, Ezra Pound,  
Weöres Sándor, Vas István e gli altri migliori fabbri*

## I. A holtak sírbatétele

- Október, te legrohadtabb hónap, ki termelsz  
Lyukas zászlót a meddő televényből, mixelvén  
Szabadságot őrző emlékezést, s csak baszogatsz  
5 Ólmos esőddel/botoddal vánnyadt gyökérzetet.  
Pedig jó meleg lett nektek Kádár kuckójában,  
Míg tarlótokat takarta síri hóvilág,  
S ülő gumókkal hazajáró lelkünk etette.  
Lepetélésként jött a nyár, bele a Balatába,  
10 Felhőszakadással, Badacsonynak szík ligeténél  
Mentünk ASAK-kal a napsütésbe, kis faludi házig,  
Méregdrága zsírban tocsogó fogason fennakadva,  
Idván rá a hegy szürke baráti levét, s fostuk órácskát a szót.  
*Fuck, I ain't no Murkn, I'm Magyar like my Jewish grandmother.*  
15 Meg amikor serdülők valánk, urambátyónál Tokorcson  
Kimentünk hintázni, én beleszédültem Hugiba. Ó mondta: Lackó, Lackó,  
Kapaszkodj. Belém, ne az Évibe. Mégis, zsupsz le Sopronnak, át a határon.  
Bérci tetőn? Nem vagyok honn, az sem az én világom.  
Éjjelin tévézek, narkó-pornó, télre lekopnék Floridába.  
20  
Mily gyökérzet kuplungozik, mily brácsák ágaznak  
Kifelé ebből a kavicsos szemétdombból? Anyaszülte,  
Ki hallgatózol, mint komenista a fűben, fingod sincs,  
Mert száműzött törmelék a te képed, lesüt a telehold,  
25 A kiszáradt juhar nem kínál árnyékszékkal, tücsök nem muzsikol,  
S apadó kanadai kútból sem jó vízcsobogás. Csupán  
A még-vörheny haza vár vissza panelos faluvégre,  
Térj hát szépen be a nyáreste alá hol pacsirta szól,  
S majd mutatok én neked olyat, hogy kicsattan a kukkolód:  
30 Reggelinél E. Fehér, Moldova, Berecz haja szála se görbül,  
Este feketéllő márciusban Sütő bal szeme világa buggyan ki elébed,  
Marosszéki kerek erdőben szekus lakik, kidaloltatja nevét, akiét akarja  
*Home is where one starts from. As we grow old  
The world becomes stranger and stranger*

Szál ibolyát adtál nékem lányka '55 április negyedikén

Évicának is neveztelek, később Ilonának

De amikor leballagtunk a Sághegyről a vasút felé

40 És éjjel  $\frac{3}{4}$  10-kor elkísértelek tejért Fintáékhoz

A tenyerem tele volt hegyes-bimbós kebleddel

És nem tudtam, hol vagyok, minden csupa orgonaillat volt,

Csendben hazasettenkedtem, anyámék régen aludtak,

*That house that home are all gone under the wasteland.*

45

A kicsi cigánynő New Yorkban nemcsak prostituált a 47. utcán

Két lyukkal az Edison Hotel mellett, hanem tenyéréből is jósolt.

Jer be fiúka, haptic, egy csöppet meg vagyok fázva,

Egy tízesért elmondom, mit tartogat számodra a jövődő.

50

Oké. Lássuk. Hm. Izé, egyelőre annyit mondanék, hogy

Sem gazdag nem leszel, sem híres, pedig mindkettőt megérdemelnéd.

De lépj beljebb a hátsó szobába ott a függönyön túl, látod?

Ha leperkálsz még húsz dolcsit akkor tölleg elmondom, amit akarsz.

Kártyából is, ez a lap itt a Bostoni Mágus, japarsze ismered, megfulladt.

55

N-e-e-m? Agyvérzés aszondod? Kár. Judit volt a szemefénye, tudtad?

Érdekes, nem találok az Akasztott Asszonyt. Mindegy.

De kristálygömböm is van, oszt gömbből mindjárt

A blúzom alatt van kettő, odabent megfoghatod lelkem,

Nem, nem muszáj, elég, ha lehúzd a slicced,

60

Oszt be is nyúlhatsz, juj felizgattál, csak úgy futkos bennem

A villanyáram, na gyere. Ne-e-m? Akkor eredj a jó édes anyádba,

Ne pocsékold a drága időmet egy szaros tízesért,

Megmondtam a konyhában, lőtúró se lesz belőled, ide a bököt.

65

Nem igaz ez a város,

(Melyik város az?) barnásszürke ködlepte téli hajnalon,

Hajlék- s hontalanok másnapos serege a Lánchídon át a Szent Lőrinc folyóba,

A Latorcán, a csurgó Óbecsén, ki hitte volna, hogy ennyi kinyiffant,

Belelőve a Dunába, a Donba, a Hernádba, Házsongárdból meg éppen kiásva,

70

Sóhajuk elszállt Abdán, Voronyezsbe, aztán Kistarcsának,

Recsk felé, Sztálingrád és Vorkuta kazamatáiba,

Váradnak, hol Szent László zsírba téve, és románnak lobog színe,

Mint Kolozsvárt a szemetesekukákon is Funér Gyuri ölti nyelvét Szobor Mátyásra.

Köztük meglátám, kit ismerék fent az árnyékvilágon: „Vitéz!” szólítám,

75

„Ott voltál velem a Kalifornia utcában meg a Gazbánya-dűlőn,

Hiszed-é, hogy alig ötlábnyi holttetemed kivirágzik majd a szittya

Ósi föld ugarából? Lészen-e olvasója gnosztikus-fekete misédnek?

Vagy belefulladsz a dudva-muharba, mint Siklós, Thinsz, Tűz Tamás, Cs. Szabó?

Mert nincs szűzi értsd álszent kritikus e rágott földön, ki vizslaként kikaparna,

80

No my friend, you (we) get no readers, you (we) are dead as a doornail!”

■ A verszet érthetetlen, sőt értelmetlen T.S. Eliot *The Waste Land* (1922) című, Ezra Pound által végleges formát öltött költeményének ismerete nélkül, mely utóbbi annak alapszövege, *hypotexte*-je. Műfaját illetően az olyan meghatározások, mint paródia, travesztia, burleszk, karikatúra, persziflázs, utánzat, változat(ok) stb. elégtelenek, miként a fordítás megjelölés sem illik rá, legalábbis nem az olyan hűségre törekvő remeklések, mint Weöres Sándor *A puszta ország* (1958) vagy Vas István *Átokföldje* (1966) című műveinek értelmében. Melléjük/alájuk sorolható még Adrian G. Krudy olykor bravúros átültetése, *A kopár föld* (1998). *A szeméttelpe* egyik fordításra sem támaszkodik; célkitűzésem egyszerűen az volt, hogy „kiragadjam” a *Waste Land*-et (továbbiakban WL) Eliot et alii kezéből, szövegekörnyezetéből, idejét múlt termékenységmítoszokat „felfedező” tudományoskodásából, s azt át/felültessem, átjåtsszam magyar történelmi, irodalmi, politikai vonatkozás- és utalásrendszerbe-rendszertelenségbe, de minden lehetséges esetben s módon kifordítva-forgatva. (Hasonló poétikai átültetés példájaként a hellenisztikus kortól kezdődőleg száz és ezer „ferdítés” lehetne említhető; számomra a magyar irodalomban különösen érdekes Hajnóczy Péter *A fűtő* című meghatározhatatlan műfajú novellája, amelyben a szerző felülírja, groteszk hatásmódokkal korszerűsíti/magyarítja Heinrich von Kleist *Michael Kohlhaas* című, 15. századi krónikákon alapuló krónikáját.) Egyedül a WL töredékes, önkényes, hol felismerhető, hol obskúrus idézetekből, áthallásokból összerakott kollázs-módszerét tartottam követhetőnek. Viszont tartalmilag ott, ahol Eliot szövege keresztény pietizmustól, hindu s buddhista aszkézistól, örömelv-szexualitás ellenességtől, múlt s jelen barbárságainak párhuzamosításától vagy éppen nosztalgikus elvágyódástól csöpög, igyekeztem az volt, hogy *A szeméttelpe* egyfajta epikureánus, ill. lókájatista (csárvákâ) pragmatikus anyagelvűség talaján álljon, elvetvén bármiféle túlvilág iránti reménykedést, transzcendens megváltást, ígérje bár azt hegyi vagy tűzbeszéd. A múlt veszteségeit nem lehet behozni: az idő lejár, az áldozat áldozat marad, hóhér s cinkosai kezéről semmilyen megbánás (vagy rendszerváltozás) nem mossa le a rá tapadt vért. A szövegből kiérezhető szándékolt erkölcsi-történelmi szemszög következetesen az elvándorolt, hazátlan vagy a megcsonkított hazán kívül rekedt, vissza vagy be nem fogadott írástudóé; nem a bent maradottaknak szánt vádirat, de nem is bocsánatkérés a választott (ránk mért) hontalanságért. (A WL maga is egy hasadt-többses tudatú amerikai emigránsból angol honpolgárrá sosem igazán átvedlett *poeta doctus universalis* szerzeménye.) *A szeméttelpe* haszna, ha egyáltalán van, a határban/on felejtett madárijesztőé, kopott s innét-onnét lopott tarka anyagból van összefércelve; figyelmeztet, s talán elijeszt; nem oszt igazságot, mert ahhoz sem pódiuma, sem joga nincs; eleve pofátlan, ha nem is arcrongált. Ezért lehet mesterségünk címere jellemzően kölcsönzött, s Collingwoodtól eredeztethető: „The only safe way to avoid error is to give up looking for the truth.” A csetlő-botló *bricoleur* tudat számára csak a nyelv kifürkészhetetlen útjai járhatóak, minden bennük-körülöttük leselkedő szófacsarás-láp, sehova nem vezető utalás-zsombék, neologizmus-ingovány ellenére, hiszen nincs tudat nyelv nélkül, míg a nyelv megvan tudat nélkül is. Mindez ellentmond a WL alapvető ethosának, metafizikai „üzenetének”, noha *A szeméttelpe* materialista-magyarosító eltulajdonításai nem (csupán) egyéni invenciók, hanem az írott nyelv természetéből fakadóan annak (egyik lehetséges, ez esetben kíméletlen) kihasználá-

lása. Ugyanakkor ez a szöveg-kalózkodás semmiképpen nem személyes, pláne nem személyeskedő: csakis így remélhetem, hogy a halhatatlan T.S. Eliot és Ezra Pound (a WL halhatatlan magyar költő-fordítótársaival egyetemben) e szokatlan tiszteletadás olvastán nem ejt könnyet sírjában, mindössze egy kicsit forog benne.<sup>1</sup>

Cím: A választás megerősítéseként lásd F. Scott Fitzgerald *The Great Gatsby* (1925) című regénye 2. fejezetében a „desolate area of land” nyilvánvalóan a WL-re utaló leírását: „This is the valley of ashes—a fantastic farm where ashes grow like wheat into ridges and hills and grotesque gardens.../a/ solemn dumping ground.”

*In memoriam*: vö. WL, „For Ezra Pound, *il miglior fabbro*.”

## I. A holtak sírbatétele

11. sor. ASAK: András Sándor Autonóm Köztársaság. Lásd András Sándor (1934–) amerikai költő, kritikus, radikális filozófus.
15. és kk. Eliot példáját követve az önéletrajzi részletekhez nem járul kommentár.
18. Petőfi, *Szeptember végén, Az Alföld*.
27. *Nyílik már a szarkaláb... visszavár a szép magyar hazád... (Nem várt vissza.)*
28. *Akácos út, ha végigmegyek rajtad én... ne hallja senki más (A pacsirta nem szólt.)*
30. E. Fehér (Pál), Moldova (György), Berecz (János) szovjet bértollnokok.
31. Feketéllő március: 1990 „fekete március”-ában történtek a magyarellenes atrocitások Marosvásárhelyen.  
Sütő András (1927–2006), erdélyi író.
- 33-36. Vö. T.S. Eliot, *Four Quartets*, East Coker V.
36. Lone Ranger: az amerikai vadnyugat népszerű, álarcos megváltófigurája.
44. Vö. *Four Quartets*, II
54. Bostoni Mágus: Bakucz József (1929-1990), amerikai költő, misztikus halász-vadász.
55. Judit: Bakucz Józsefné Kemenczky Judit (1948–2011), magyar-amerikai költő, festő.
56. Akasztott Asszony: Tóth Ilona (1932–1957), magyar szigorló orvos, az 1956-os Forradalom mártírja. Lásd még *A szeméttelép* II. rész.
72. Vö. Pápai himnusz: Hol Szent Péter sírba téve / És Rómának dobog szíve...
73. Funér Gyuri: Funar Gheorghe (1949–) román politikus, Kolozsvár polgármester 1992–2004.  
Mint Kolozsvárt a szemetesekukákon: Amikor 1998-ban Karátson Endrével és Németh Gáborral mint a Hollandiai Mikes Kelemen Kör küldöttségének tagja Erdélyben s így Kolozsvárt is jártam, saját szememmel láttam nemcsak a Mátyás király szobra körüli ásatásokat, hanem a román trikolórral kifestett padokat és szemetes ládákat is. Utóbbiakba nem kis kéjjel helyeztük el az egyik szomszéd kiföldében elvitelre vásárolt s a téren éppen csak megkóstolt *varză à la Cluj* maradékát.
74. Vitéz: Vitéz (szül. Németh) György (1933–2009), kanadai költő, pszichológus.

<sup>1</sup>Sírjában könnyet ejtő szerző, lásd Deleuze-nél: „Mon idéal, quand j'écris sur un auteur, ce serait de ne rien écrire, qui puisse l'affecter de tristesse, ou, s'il est mort, qui le fasse pleurer dans sa tombe...” Gilles Deleuze Claire Parnet: *Dialogues* (Paris: Flammarion, 1996) 142.

75. Kalifornia utca: California Street, Washington, D.C., AS lakása, lásd 11. sor.  
Gazbánya-dűlő: Weedmine Road, Copake, New York. BJ háza, lásd 54. sor.
77. Lásd Vitéz György, *Missa agnostica*. Magyar Műhely, Párizs, 1975.
77. Dudva-muhar: lásd Ady, *A magyar ugaron*.
78. Siklós: Siklós István (1936–1991), angol költő.  
Thinsz: Thinsz Géza (1934–1990), svéd költő.  
Tűz Tamás: Tűz Tamás, szül. Makkó Lajos (1916–1992), kanadai költő.  
Cs. Szabó: Cs. Szabó László (1905–1984), angol író, kritikus.

*A szeméttelp* további részei:

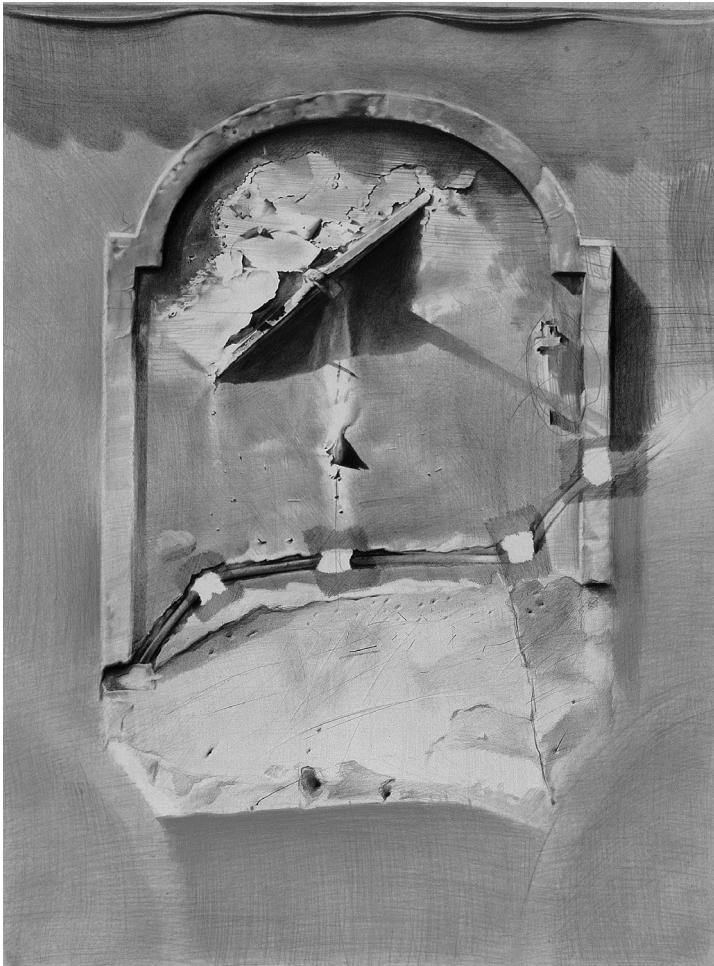
II. *Játszma mozisötétben*, vö. WL II, *A Game of Chess*

III. *Tűzre való beszéd*, vö. WL III, *The Fire Sermon*

IV. *Halál: agyvérzés*, vö. WL IV, *Death By Water*

V. *Amit a föld dübörgött*, vö. WL V, *What the Thunder Said*

*Budapest, 2017. október 25.– november 6.*





MAROSÁN BENCE PÉTER

# MARXIZMUS ÉS ÖKOLÓGIA

## Lehetséges kapcsolódási pontok a marxi elmélet és a mélyökológia között

*„Egy magasabb gazdasági társadalomalakulat álláspontjáról az, hogy a földgolyó egyes egyének magántulajdonában van, éppoly képtelenségnek fog látszani, mint az, hogy az egyik ember a másik magántulajdonában van. Még egy egész társadalom, egy nemzet, sőt az egy időben létező összes társadalmak együttvéve sem tulajdonosai a földnek. Csak birtokosai, hasznélvezői annak, és mint boni patres familias [jó családapák] kötelesek jobb állapotban hagyni örökül a következő nemzedékeknek.”*

KARL MARX: A TŐKE

*„A kapitalizmus nem csak a munkásokat zsákmányolta ki, de a Földet is kirabolja.”*

PAUL BURKETT – JOHN BELLAMY FOSTER: MARX AND EARTH:  
AN ANTI-CRITIQUE

### Bevezetés<sup>1</sup>

■ Túlzás nélkül állíthatjuk, hogy Marx ökológiai recepciója legalább száz évre nyúlik vissza; amennyiben a kezdeteket az ökológiai motívumokat előtérbe helyező és Marxra is intenzíven rezonáló William Morrishoz (1836–1896) és az ő idejéhez kötjük.<sup>2</sup> A marxi filozófiával kapcsolatos ökológiai viták újra és újra fellángoltak, mindig újabb kontextusba kerültek, ahogy a jelenhez közeledünk. Igazán kifejlett és megszilárdult filozófiai pozíciónak, valamint e pozíció mozgalommá terebélyesedésének az ökológiai marxizmus vagy ökomarxizmus (és az ökoszocializmus)<sup>3</sup> az 1960-as évektől kezdve mondható, amikor a modern, globalizálódott emberiség okozta ökológiai problémák egyre inkább szembevetővé váltak. Marx (és Engels) munkásságának ökológiai vonatkozásaival, következményeivel való teoretikusan elmélyültebb, kidolgozott-



...a szolidaritásnak az emberi társadalom határain túlra kiterjesztett eszméjével szeretnék fellépni, mely azonban nem töröl el minden különbséget élő és élő között, másfelől viszont nem is hagyja teljesen figyelmen kívül a nem emberi élő egyedek és közösségeik specifikus igényeit sem.



tabb és egyúttal egyre kiterjedtebb empirikus bázisra támaszkodó filozófiai számvetések, politikai törekvések is tehát legalább ötven évre nyúlnak vissza. Az alábbi tanulmányban a marxi életmű, illetve általában a marxizmus ökológiai implikációiról folytatott vitákhoz szeretnék hozzájárulni. A tanulmány két alapvető tézise közül az első az, hogy az ökológiai vonatkozások mindvégig jelen voltak Marx munkásságában; ezzel kapcsolatos megfontolásaiban jelentős hangsúlyeltolódások mentek végbe, ez irányú elmélete árnyaltabbá, kidolgozottabbá és összetettebbé vált, de végig munkásságának meghatározó elemét és területét képezte. Másodszor pedig a marxi gondolatrendszer és a hetvenes évektől Arne Næss munkássága nyomán kibontakozó mélyökológiai mozgalom bizonyos elemei közti kompatibilitást szeretném állítani. Egy olyan, alapvetően marxista alapokon nyugvó elmélet felé kívánok lépéseket tenni, amely ökológiai szempontból radikálisabb, kevésbé emberközpontú, mint a hagyományos ökoszocialista elméletek, így például Murray Bookchin „szociális ökológiája”, amely bizonyos mértékig őrzi az ember primátusát a természetben;<sup>4</sup> másrésztől azonban nem akar eltörölni a természetben minden hierarchiát (egyfajta „félpuha” vagy „szétlapított” hierarchiát szorgalmazna), szemben a gyakorlatban kevésbé kivitelezhető (és talán kevésbé is kívánatos), valamint számos elméleti buktatóval is terhelt, minden hierarchia lerombolásának igényével fellépő radikálisan biocentrikus egalitarizmussal.<sup>5</sup> A jelen írásban egy marxi alapokon nyugvó, a szolidaritásnak az emberi társadalom határain túlra kiterjesztett eszméjével szeretnék fellépni, mely azonban nem töröl el minden különbséget élő és élő között, másfelől viszont nem is hagyja teljesen figyelmen kívül a nem emberi élő egyedek és közösségek specifikus igényeit sem.

A Marx értelmezésével foglalkozó tágabb tradíció azon ágához kapcsolódom továbbá, mely szerint még az idős Marx filozófiáját is átszövik az etikai és metafizikai előfeltevések és következmények; és bármely általa vizsgált problémához, az életmű bármely szöveghelyéhez lehetetlen adekvát módon közelíteni anélkül, hogy ezt figyelembe vennénk.<sup>6</sup> Marx elmélete nézetem szerint *totális világmagyarázat* és ezen alapuló gyakorlati cselekvésterv: etikai és politikai teória. Az idős Marx munkásságának van olyan olvasata is, mely szerint egy alapvetően leíró, tudományos elméletéről van nála szó, amely nem a kapitalizmus moralizáló kritikáját nyújtja, hanem gazdasági és társadalmi folyamatok objektív, minden etikai megfontolást nélkülöző magyarázatát. Eszerint a kései Marx gazdaság- és társadalomelmélete lényegileg nem etikai elmélet, jobban mondva túllép a hagyományos értelemben vett etikán mint *puszta ideológián*, az ideológia más formáihoz hasonlóan. Ezt a felfogást emblematisztikus módon Louis Althusser képviselte.<sup>7</sup> Ezzel a megközelítéssel én kifejezetten szemben állok, ahogy az egész althusseri „törésméletet” is elvetem. Nézetem szerint Marx munkásságában lényegi folytonosság áll fenn – minden különbség, változás és önkritika ellenére.

Úgy vélem, nagyon mesterséges beállítódásra van szükségünk ahhoz, hogy a kései Marx elméletét *csak* tudományos magyarázatként, *csak* leíró elméletként olvassuk, és eltekintsünk ezen elmélet normatív implikációitól. Az én olvasatom szerint legalábbis *A tőke* teljes alapkonceptióját, az utolsó alkotói periódus összes közgazdaságtani, gazdaság- és társadalomfilozófiai szövegeihez hasonlóan, áthatják azok a jelzések, melyek egy igazságosabb társadalom követelése (e társadalom megvalósítására irányuló politikai törekvésekre történő felszólítás) irányába mutatnak. Az én szememben a marxi elméletet rendkívüli módon elszegényítik és bizonyos lényegi következményeitől fosztják meg azok az interpretációk, melyek

a kizsákmányolás, az elidegenedés, eldologiasodás, áruifétis stb. fogalmainak összes lehetséges etikai következményét, normatív felhangját kiiktatják, vagy legalábbis zárójelbe teszik. Mivel az én értelmezésemben Marx egész munkásságának tartós és központi elemei azok a normatív következményekkel is bíró kérdések, hogy miként viszonyulunk (ténylegesen) és hogyan kellene viszonyulnunk (autentikus módon) önmagunkhoz, embertársainkhoz, a társadalom kisebb-nagyobb csoportjaihoz, a társadalom egészéhez, a dolgokhoz és végül a természethez mint olyanhoz, ezért nézetem szerint az ökológiai problematikát (illetve Marx ökológiai elméletét) is innen volna érdemes megközelítenünk.

Mindezek alapján úgy vélem, az ökológiai problémakört mindenekelőtt két téma felől érdemes közelebbről megvizsgálni: egyfelől a természet mint olyan egészéhez, valamint egyes részeihez (élőközösségekhez, természeti környezethez, a tájhoz, talajhoz stb.) való viszony felől, másfelől az állatokhoz mint érző lényekhez fűződő esetleges emberi kapcsolatok felől. Arra szeretnék rámutatni, hogy Marxnál (a kései Marxtól is ideértve) egyik sem tisztán instrumentális viszony, hanem jelen vannak nála olyan megjegyzések, melyek mindkettő számára megengedik, hogy bizonyos fokú önérteket tulajdonítsunk nekik. Olyan Marx-olvasatot szeretnék tehát plauzibilissá tenni, mely Marx némileg egyoldalúnak tekinthető antropocentrikus értelmezését kívánja ellensúlyozni, és amely Marx alapján egy mélyökológiai inspirációjú, valamint az állatok jogai mellett állást foglaló, alapvetően marxista beállítottságú filozófiai elmélet felé halad tovább.

Természetesen nem lehet az a célunk, hogy Marxtól mélyökológussá és az állati jogok védelmezőjévé értelmezzük át – nem tulajdoníthatunk neki olyan intenciókat, amelyek gondolkodói habitusának legalábbis nem voltak szerves részei, és amelyeket az a kor sem tett szükségessé, közvetlenül indokolttá, amelyben élt és alkotott. Marx fő problémája (legalábbis szerintem) az emberi emancipáció kérdése volt: az elnyomás, kizsákmányolás és elidegenedés struktúráinak felszámolása *mindenekelőtt az emberi társadalmon belül*. De úgy gondolom, hogy nem minősíthetünk minden további nélkül eltúlzottaknak vagy alaptalannak olyan erőfeszítéseket, melyek arra irányulnak, hogy Marx alapján, Marxból kiindulva egy nem antropocentrikus, tehát jellemző módon ököcentrikus szocialista, ökoszocialista és ökomarxista elméleti alapvetést dolgozzanak ki. Az alábbiakban ezekhez az erőfeszítésekhez szeretnék hozzájárulni.

## A mélyökológiai mozgalom

■ Jelenlegi formájában<sup>8</sup> a mélyökológiai mozgalom gyökerei az 1970-es évekbe nyúlnak vissza. A „mélyökológia” terminus Arne Næss (1912–2009) 1973-as cikke<sup>9</sup> nyomán kerül be a köztudatba, válik elterjedtté, és az ő hatására szerveződik viszonylag egybefüggő mozgalom a terminus által jelölt gondolatok köré. Ebben a tanulmányában Næss szembeállítja egymással a „sekély” és a „mélyökológiai” attitűdöt. Megkülönböztetése szerint a „sekély ökológia” képviselői szintén fontosnak tartják a modern emberiség jólétét, végső esetben akár pusztáta létét is fenyegető ökológiai válság elhárítását, szintén mérséklendőnek tartják az ember okozta környezetpusztítást, ezt azonban mindenekelőtt az ember érdekeit szem előtt tartva teszik.<sup>10</sup> A mélyökológia azonban ezt a hozzáállást pusztán tüneti kezelésnek tartja; az ökológiai válság gyökereit sokkal mélyebben, nevezetesen az emberközponitú világtképben keresi. A mélyökológusok a hagyományos emberközponitú világszemlélettel szemben nagyobb jelentőséget

tulajdonítanak a természetnek, és a különböző életformák (individuumok és populációk) élethez való jogát hangsúlyozzák. A mozgalom tagjai a nem emberi természet (és nem emberi élőlények), illetve az általában vett természet *önértékét* állítják. Röviden: a mélyökológiai irányzat tagjai ember és természet közötti kiegyensúlyozottabb viszonyt tartják szükségesnek, ezen túl azonban még valami többet is: különböző hangsúlyokkal bár, különböző értelmezésekkel és elméleti alapvetésekkel, de valamennyien a hagyományos emberközpontú látásmódot egy inkább *természetközpontúnak* mondható szemléletmóddal szeretnék helyettesíteni.

Arne Næss felfogása szerint a „mélyökológia” egy belsőleg messzemenően tagolt és sokrétű világnézetet, illetve mozgalmat jelöl. Az irányzatot – mint mondja – egy olyan széles, közös platform definiálja, mely mégis lehetővé teszi, hogy olyan mozgalmárok és teoretikusok csatlakozzanak hozzá, akik között bizonyos tekintetben jelentős különbségek állnak fenn. Előfeltevéseiket, szemléletmódjukat tekintve a mélyökológiai vállalkozás támogatói között lehetnek lényeges eltérések, a politikai törekvések szintjén azonban mégis vannak olyan alapvető, általános elvek, amelyek az aktivisták és teoretikusok egyébként különböző egyes csoportjait mégis egyfajta laza egységbe fűzik.<sup>11</sup> Minden különbség ellenére maguk a mélyökológusok, illetve a mozgalomhoz támogatóan kapcsolódó aktivisták és teoretikusok egyetértenek abban, hogy a nyugati filozófiai hagyomány<sup>12</sup> jellemzően antropocentrikus megközelítésmódja alapvető elméleti nehézségeket hordoz, és katasztrofális gyakorlati következményekkel járt (mint a globális ökológiai krízis), és mind elméleti, mind gyakorlati szempontból egy bio- és ökocentrikus fordulatra van szükség.

A mélyökológusok közül nem mindenki lépett fel azzal az igénnyel, hogy minden hierarchiát eltöröljön a természetben és a társadalomban, de legalábbis azzal a szándékkal léptek fel, hogy radikálisan kérdésessé tegyék a hagyományos emberközpontú világtépből fakadó hierarchikus struktúrát, mely az embert helyezte a létezők csúcsára, és egyúttal deklarálta az ember jogát arra, hogy uralkodjon minden nem emberi létező fölött.<sup>13</sup> Ugyanígy: a nem mélyökológusok között is volt olyan, aki radikális kritikával illette az embert mindenek fölé helyező hagyományos hierarchikus képzeteket; így mindenekelőtt a mélyökológiával szemben erősen kritikus Bookchin.<sup>14</sup> Még az „elvi szinten” „bioszferikus egalitarizmust” követelő Arne Næss (és követője, George Sessions) is tisztában van vele, hogy egy ilyen típusú egalitarizmus a gyakorlatban nem kivitelezhető teljes mértékben, így csupán az ember által a nem emberi természetnek okozott károk lehető legnagyobb mértékű mérséklésére szólítanak fel.<sup>15</sup>

A jelen tanulmányban megfogalmazott álláspontot két szélsőség közé szeretném pozícionálni. Az egyik a radikális biocentrikus felfogásmód, melynek egyik lehetséges elméleti következménye a *dzsáinizmus*, amely szerint minden egyes élőlény ugyanolyan értékes, mint az összes többi, és minden egyes életet egyformán meg kell védeni: a baktériumokat éppúgy, mint a végbélférgeket vagy a bálnákat.<sup>16</sup> Ez a nézőpont gyakorlati és elméleti tekintetben egyaránt rendkívül problematikus, mindazonáltal lehetséges következménye a radikális biocentrizmusnak, melyet azonban a mélyökológusok és a biocentrikus etika hívei – mint azt fentebb is jeleztem – próbálnak elkerülni. Azonban az alábbiakban olyan felfogásmódot szeretnénk képviselni, mely lehetőleg már a premisszáik szintjén is elkerüli a radikális egalitarizmusból fakadó veszélyeket.

Másfelől azonban el kívánom kerülni az antropocentrizmust is, az embernek a világban kiváltságos helyet követelő világgépet. Ezért az alább kialakított pozíciót szeretném megkülönböztetni a legtöbb hagyományos ökoszocialista modelltől (így például David Pepper felfogásától),<sup>17</sup> melyek bevallottan antropocentrikus álláspontot képviselnek, valamint a szociális ökológiától is (Bookchin), mely noha bírálja a hagyományos antropocentrizmust, egyes elméleti következményeit illetően mégis nyitott marad rá. A következő pontban tárgyalt ökoszocialista, ökomarxista elméletekhez hasonlóan ezt a jelenlegit is részben a szolidaritás fogalmára kívánom alapozni. Azonban marxista alapokon a szolidaritásnak az emberi közösségen túlrá terjesztett fogalmával szeretnék dolgozni, és ezzel a mélyökológiához kívánok közeledni.

A természetben spontán módon képződnek nagyon komplex, sokszorosán egymásba ágyazódó, egymást átható hierarchiák. A jelen tanulmányban körvonalazott, alapvetően marxista ihletettséű elmélet nem lép fel azzal a szándékkal, hogy minden hierarchiát eltöröljön, hogy elméleti és gyakorlati szinten egyaránt mélyen problematikus totális egalitarizmust hirdessen. Viszont ez az elmélet arra törekedne, hogy ember és ember, ember és természet között a spontán módon képződő, illetve az emberi gyakorlat által intézményesülő hierarchiákat, amennyire ez csak lehetséges, „összenyomja”, „felpuhítsa”, és az egyes egyedek, élőközösségek specifikus igényeit, érdekeit kifejezésre juttassa – amennyire ez csak egy komplex, alkalmasint antagonisztikusan ellentétes (mert óhatatlanul nulla összegű játszmákat implikáló) érdekeket magában foglaló, totális ökoszisztémában lehetséges.

## Marx ökológiai recepciója. Az ökoszocializmus korszakai

■ Ahogy a *Bevezető*ben jeleztem, Marx ökológiai recepciója egészen Marx koráig nyúlik vissza. Ez a vonal viszonylag folytonosan kiegészíthető az 1960-as években útjukra induló ökológiai mozgalmakig, illetve e mozgalom baloldali, részben explicite Marxra hivatkozó és támaszkodó teoretikusaiig. Ez a recepció a legkésőbb a tanulmány elején már említett William Morrisszal veszi kezdetét. A marxi gondolatoknak a hatvanas években végbemenő, kifejezett ökológiai kidolgozása felé vezető úton fontos előzményeknek tekinthetők a következő állomások: Rosa Luxembourg egyes ökológiaileg releváns megjegyzései, a szovjet-orosz marxisták (Buharin, Hesszen, Vavivolov, Uranovszkij) bizonyos ökológiai orientációjú gondolatmenetei,<sup>18</sup> az ökológiai közgazdaságtan előfutárának számító, kémiai Nobel-díjas angol Frederick Soddy kifejezetten Marxra hivatkozó ökológiai gondolatai<sup>19</sup> és végül a Frankfurter Iskola teoretikusai közül mindenekelőtt Horkheimer és Adorno 1944-es könyve, *A felvilágosodás dialektikája*.

A szisztematikusan kidolgozott, kifejezett ökoszocialista (és azon belül: ökomarxista) elméletek fejlődését – Burkett és Foster korszakolását követve<sup>20</sup> – három nagy periódusra oszthatjuk. Az első periódus is több szakaszból áll: az elsőt, a hatvanas években, a kapitalizmus és az ökológiai válság, illetve a globális, ipari jellegű környezetrombolás között strukturális kapcsolatot feltételező baloldali, illetőleg kimondottan marxista szerzők munkái fémjelzik. Ezen szerzők szerint a környezet szisztematikusan pusztítása, az erőforrások irracionális felélése a kapitalizmus lényegéből következik; ezek a problémák nem oldhatók meg a kapitalizmus felszámolása nélkül. Ide tartozik már Herbert Marcuse és a kapitalizmusnak a természethez való viszonyunkra gyakorolt elidegenítő hatásáról író

Mészáros István, a korai Murray Bookchin és rajtuk kívül még sok más szerző is: pl. Barry Commoner, K. William Kapp, Scott Nearing, Shigeto Tsuru, Paul Sweezy, Raymond Williams, Howard Parsons stb.

Az első periódus alakulását lényegileg befolyásolta a mélyökológia hetvenes évekbeli születése, valamint e mozgalom kibontakozása. A mélyökológia és a hozzá kapcsolódó áramlatok teoretikusai a „létező szocializmus” környezetrombolásaira figyelmeztettek, illetve, ezzel összefüggésben, szembeállították egymással a marxizmust és a környezetvédelmet. Meggyőződésük szerint Marxban kimutatható egy olyan „prométheuszi attitűd” (azaz a természetet „ingyenes jószágnak”, erőforrások végtelenül kiaknázható gyűjteményének tekintő, azt az ember korlátlan uralmának alárendelő, tisztán technokrata beállítottság), amely a marxi elméletet alapjában véve összeférhetetlenné teszi egy radikálisabb ökológiával. Az első korszak második felének meghatározó gondolkodói mindenekelőtt ezekre a kritikákra reagáltak; mégpedig oly módon, hogy azokat részben elfogadták, és Marx, illetve a marxizmus ilyen irányú állítólagos hiányosságai, egyoldalúságai korrekciójának a szándékával léptek fel. Vagyis hajlottak annak elfogadására, hogy Marxnál a kifejezett ökológia egyfajta vakfolt volt, de úgy vélték, ez nem a marxi elmélet lényegéből fakad, a marxizmusnak nem kell feltétlenül „prométheuszinak” lennie, és megpróbálták Marxot összhangba hozni a modern ökológia igényeivel és felismeréseivel. Ilyen teoretikusok voltak többek között: Daniel Bensaïd, Ted Benton, John Clark, Jean-Paul Deléage, Robyn Eckersley, André Gorz, Enrique Leff, Alain Lipietz, a korai Michael Löwy, Joan Martinez-Alier, Carolyn Merchant, James O'Connor stb.

A körülbelül a kilencvenes évektől induló, második periódus gondolkodói pontosan ezeket a Marxszal és a marxizmussal szembeni, a mélyökológia elterjedése által inspirált kritikai pontokat tették kérdésessé; nevezetesen azt tették közelebbi vizsgálat tárgyává, hogy Marx (valamint Engels és a korai marxizmus) környezetellenes „prométheuszi attitűdje”, technikaimádata és emberközpontúsága valóban annyira egyértelműen jelen van-e Marxnál, mint azt az első periódus képviselői állítják. Az ökológiai recepció eme második hullámának gondolkodói arra hívták fel a figyelmet, hogy a helyzet távolról sem annyira egyértelmű, mint azt korábban Marx ilyen irányú kritikusan állították. Ezek a szerzők mindenekelőtt a következő marxi motívumokat emelték ki és állították előtérbe: ember (és gazdaság) természeti beágyazottsága, ember és természet közti anyagcsere, ember és állat közti fejlődési folytonosság, a fenntartható gazdálkodás fontosságának visszatérő említését. Olyan gondolkodók tartoznak ide, mint Elmar Altvater, Brett Clark, Rebecca Clausen, Peter Dickens, Martin Empson, Hannah Holleman, Jonathan Hughes, Fred Magdoff, Andreas Malm, Philip McMichael, Kohei Saito, Minda Schneider és még sokan mások.

Az ökoszocializmus harmadik korszakának alapvető jellemzője, hogy a modern tudományos ökológia (és a hozzá kapcsolódó egyéb tudományágak, pl. klimatológia stb.) legfrissebb eredményeit ötvözi a második korszak legfontosabb belátásaival, annak ökológiai szempontból revideált és rehabilitált Marx-képével. Ennek az időszaknak a képviselői egy marxista megalapozottságú, kifejezetten Marxból kiinduló és őrá támaszkodó, átfogó ökológiai elméletre törekcsenek, immár egyúttal a jelenkor tudományos konszenzusnak örvendő vívmányainak felhasználásával. Burkett és Foster magukat ehhez a harmadik hullámhoz sorolják; azzal a további fontos kiegészítéssel, hogy szerintük Marx igazából meghaladta „az antropocentrikus vagy ökocentrikus” dilemmáját ember és természet új



alapokra helyezése, a két szféra viszonyának autentikusabb megragadása felé.<sup>21</sup> Magukon kívül olyan teoretikusokat, tudósokat sorolnak ide, mint pl. Ian Angus, Patrick Bond, Simon, Butler, Naomi Klein, Annie Leonard, Fred Magdoff, Ariel Salleh, Paul Street, Victor Wallis, Del Weston és Chris Williams.

## Ökológiai motívumok Marxnál

■ Tanulmányom végén a Marx munkásságában megtalálható ökológiai elemekkel szeretnék foglalkozni. Alapvetően három téren beszélhetünk ilyen elemekről: 1) metafizikai síkon, ami az ember természetbe ágyazottságára, illetve az ember és állat közti fejlődési folytonosságra (tehát a kettő közti abszolút választóvonal *hiányára*) vonatkozik; 2) gazdasági síkon, ami elsősorban a fenntarthatósággal, a természeti erőforrásokkal való racionális gazdálkodással, valamint az ember számára élhető és élvezhető környezet kialakításával függ össze; és végül 3) etikai síkon, ami a természetnek a kapitalizmus általi elidegenítésére, ezen elidegenedés feloldására, a természet belső, intrinzikus értékére és mindezzel szoros összefüggésben: az állatokkal való etikus bánásmód lehetőségére vonatkozik. A felsoroltak közül az első az ökológiai szemléletmód teoretikus bázisát érinti, és Marx életművének egyik központi részét alkotja. A második szintén olyasmiről, ami meglehetősen kevés interpretációs művészetet igényel: a fenntarthatósággal foglalkozó megjegyzések szintén végighúzódnak a szerző munkásságán; számos és szembeötlő szöveghelyről van szó. Ezek a megjegyzések önmagukban elegendők ahhoz, hogy Marx és – az Arne Næss-i értelemben vett – *sekély ökológia* közötti kompatibilitásról beszéljünk. A harmadik az, amelynek igazolásához mélyebbre kell ereszkednünk Marx (és Engels) szövegeiben, és amelyek lehetővé teszik, hogy a marxi koncepciót kompatibilissé tegyük egy mélyökológiai elmélettel.

Marx (ahogy Engels is) teljes életművén keresztül hangsúlyozta az embernek a természetbe való becsatornázottságát, a természettel való egységét; a korai művektől, a *Gazdasági-filozófiai kéziratoktól*, a *Német ideológiától* és a *Szent család*tól kezdve egészen a *Tókéig* és az azt övező kéziratokig. Az ember mindenképp testi lény, és testi folyamatai révén mindenkor a természethez kapcsolódik, annak szerves részét képezi. Ember és természet között állandó *anyagcsere* van; az ember csak a természet részeként, mint természeti lény létezhet, úgy, hogy a létfenntartásához, testi létezéséhez szükséges anyagokat a természetből meríti, és az elhasznált anyagokat kiüríti a természetbe. Ennek hangsúlyozását Marxnál (és Engelsnél) végig megtaláljuk; az egyedüli, ami változik, hogy ennek a *metafizikai helyzetnek* (az ember mint a természet része) a leírása egyre árnyaltabbá, részletesebbé, empirikus anyagokkal egyre jobban alátámasztottá válik nála. Ember és állat között lényeges különbségnek látszik az, hogy az ember öntudattal rendelkezik, és létfeltételeinek, a létfenntartásához szükséges anyagoknak és eszközöknek a termelése is öntudatos módon megy nála végbe. Termelése – az állattól eltérően – ezért lehet *univerzális*, és ezért öltheti a *szabad alkotás* formáját. Marx (és Engels) azonban hangsúlyozza, hogy a termelés öntudatos módja is alapvetően testi jellegű, és a természeti léthez kötött. Az ember soha nem szakad el abszolút módon a természettől.

Felvetődhet azonban a kérdés, hogy Marxnál az anyagcsere (Stoffwechsel) fogalma egy alapvetően *passzív* természet képén alapul, amelynek kizárólagos funkciója az ember szempontjából pusztán az, hogy az utóbbi a létezéséhez



szükséges anyagokat felvegye belőle, valamint anyagcseréje melléktermékeit visszabocsássa a természetbe.<sup>22</sup> Az embernek – ezen felfogás szerint – sajátos öntudatos aktivitása biztosítana egyedülálló helyet a természetben; ami által megint csak egy emberközpontú perspektívánál kötünk ki. Aktív, öntudatos ember és passzív, öntudatlan természet szembenállásában csak szellem és természet régi szembeállítására tér vissza, új alakban. A valóság ezzel szemben az, hogy Marx és Engels fokozatosan eltávolodnak a régi antropocentrikus szemléletmódtól. A természetnek megvannak a maga sajátos *aktivitással bíró regiszterei*,<sup>23</sup> és az ember csak relatív önállósággal, viszonylagos aktivitással rendelkezik a természethez mint komplex ökoszisztémához képest. Ugyanígy ember és állat különbsége is viszonylagos, a köztük lévő távolság folytonos, és a természettörténet egységes, összefüggő egészebe illeszkedik. Ezekre a motívumokra az utalásokat Marxnál megtaláljuk, de különösen a marxi nézeteket totális (de nyitott) világmagyarázattá kiteljesíteni próbáló Engels az, aki a részletes kidolgozásra nagy hangsúlyt fektet, mindenekelőtt az *Anti-Dühringben* és *A természet dialektikájában*.

A fentebb leírtak olyan általános metafizikai keretet alkotnak, amelyek mentén a marxi (és engelsi) elmélet általában hozzákapcsolható egy ökológiai modellhez, legyen szó bár sekély vagy mélyökológiai koncepcióról. A másodikként említett pont (a fenntarthatóság, az emberséges munkakörülmények biztosítása) kézenfekvővé teszi Marx felfogásának *a sekély vagy emberközpontú ökológiával történő összekapcsolását*. Itt egyfelől Marxnak azon megállapításairól van szó, melyekben a föld, illetve általában a természet *kizsákmányolásáról* beszél; ami, a megfelelő szöveghelyeken, a kapitalista termelésnek a természeti erőforrásokkal való *irracionális*, a szóban forgó erőforrások megújulási kapacitáit figyelmen kívül hagyó gazdálkodási módjára utal. Az erőforrásokkal való gazdálkodásnak, amint arra a tanulmány mottójában szereplő idézet is utal, nem a tőkés partikuláris szempontjait, hanem összemberi érdekeket kellene szem előtt tartania. Másfelől szó van a kapitalizmus körülményei között az emberi természetet súlyosan romboló munkakörülményekről, az ipari szennyezés egészségkárosító hatásairól.<sup>24</sup> Mindezek azonban az ökológiát még pusztán emberi érdekekre való tekintettel teszik szükségessé.<sup>25</sup>

A jelen írás összefüggésében a legfontosabb *a harmadik pont*, ami pontosan a marxi és a mélyökológiai elmélet összekapcsolhatóságáról szól. Ez így hangzik: van-e a természetnek *önértéke* a marxi felfogás szerint? Lehet-e beszélni marxista alapokon az állatokkal való etikus bánásmódról, illetve az állatok jogairól?<sup>26</sup> Ha pozitívan akarunk válaszolni ezekre a kérdésekre (és Marx, valamint a mélyökológia összekapcsolása a pozitív választ előfeltételezi), akkor mindenekelőtt két pontra támaszkodhatunk: *az egyik* az a marxi felfogás, mely szerint a kapitalizmus *elidegeníti* természet és ember egymáshoz való viszonyát; *a másik*: pontosan *az állatok és nem emberi ökoszisztémák speciális igényeinek és relatív autonómiájának* említése különösen Engelsnél, valamint az arra vonatkozó utalások, hogy ezeket az igényeket bizonyos mértékig akceptálni kellene. Ami az elsőt illeti: eszerint a kapitalista termelési mód létrehoz olyan *vakfoltokat* az embernek a természetre vonatkozó észlelésében, amelyek megakadályozzák a természet belső, intrinzikus értékének tapasztalatát, ezáltal a természettel való autentikusabb, harmonikusabb viszony kialakítását. Ami végül a második pontra vonatkozik: említettük, hogy ezen a téren Engels több megállapítással, bővebb kifejtéssel szolgál, mint Marx, mindenesetre mindkettejüknél megtalálhatóak az ar-

ra irányuló utalások, hogy az állatok érző, szenvedésre és öröme képes élőlények, hogy a nem emberi ökoszisztémák relatív önállósággal rendelkeznek az emberhez képest, és ezt bizonyos fokig figyelembe kellene venni a kapitalizmus utáni társadalom megszervezése során.

Noha a harmadikként említett pont vonatkozásában csupán szórványos utalásokról beszélhetünk Marxnál és Engelsnél, ezek az utalások mégis lehetővé teszik, hogy a marxi elmélet és mélyökológia közti kompatibilitásról beszéljünk; illetve hogy Marx és Engels munkássága alapján kidolgozzunk egy marxista és mélyökológiai motívumokat ötvöző, ökocentrikus és egyúttal marxista orientációjú elméletet.

## ■ JEGYZETEK

1. A tanulmány kidolgozásában nyújtott segítségükért szeretnék köszönetet mondani Kapelner Zsoltnak, Lányi Andrásnak és Tütő Lászlónak.
2. Vö. Derek Wall: *No-Nonsense Guide to Green Politics*. New Internationalist, Oxford, 2010. 18.
3. Lásd ehhez Paul Burkett – John Bellamy Foster: *Marx and the Earth: An Anti-Critique*. Brill, Leiden – Boston, 2016. 1. skk.
4. Ezzel mindenekelőtt Bookchinnek a mélyökológiával kapcsolatos kritikus attitűdjére szeretnék utalni. Vö. pl. Andrew Vincent: „Bookchin nyíltan és nem túl jóindulatúan hangot adott a mélyökológia iránti megvetésének (ökofasizmusnak vagy misztikus »ökohablatynak« titulálva azt)”. Uő: *Ökológizmus*. In: Jávor Benedek – Scheiring Gábor: *Ökosz és polisz*. Zöld politikai és filozófiai szöveggyűjtemény. L'Harmattan Kiadó, Bp., 2009. 273. sk. Bookchin, még konkrétabban, azon az állásponton van, hogy a mélyökológia társadalom- és emberelhenes implikációkkal terhelt. Erről David Levine: Introduction. Whither the Radical Ecological Movement? In: Steve Chase (ed.): *Defending the Earth*. A Dialogue Between Murray Bookchin and Dave Foreman. South End Press, Massachusetts, Cambridge, 1991. 10.
5. Pl. Paul Taylornál: *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton University Press, Princeton, 1986.
6. Általánosságban a Marx-interpretáció ún. „humanista tradíciójára” szeretnék ezzel utalni; de a konkrétuság kedvéért olyan, egymástól mindazonáltal jelentősen különböző szerzőkre gondolok, mint: Lukács György, Jean-Paul Sartre és Michel Henry. Bármennyire is különbözzenek egymástól ezek a szerzők egyébként, egyvalamiben megegyeznek: Marx elmélete totális világmagyarázat (metafizika és ontológia), valamint, ezzel szoros összefüggésben, etika (legalábbis etikai implikációkat felvázoló elmélet), tehát az egyéni és társadalmi cselekvésre vonatkozó, konkrét előírásokat megfogalmazó teória.
7. Louis Althusser: *Pour Marx*. Éditions Maspéro, Paris, 1965. (Különösen a 7. fejezet: *Marxisme et Humanisme*. Althusser felfogásának kritikájához lásd pl. John B. Davis: *Althusser's view of the place of ethics in Marx's thought*. The Social Science Journal 1990. Volume 27. Issue 1. 95–109.
8. Amennyiben eltekintünk annak a romantika korában (a 18–19. század fordulóján) felbukkanó, helyenként elméletileg egészen kiforrott korai előképeitől, amilyenekkel pl. Hölderlin természetfelfogásában találkozunk.
9. *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement*. Inquiry 1973. 16. 95–100.
10. Arne Næssnél: „1. A sekély ökológiai irányzat: Harc a szennyezés és az erőforrások kimerülése ellen. Elsődleges cél: a fejlett országok lakosságának egészsége és jóléte.” Uő: *A mélyökológiai mozgalom*. In: Lányi András (szerk.): *Természet és szabadság*. Humánökológiai olvasókönyv. Osiris Kiadó, Bp., 2000. 117.
11. Uo. 118. Ilyen elvek: „1. Az emberi és nem emberi élet földi virágzása önmagáért bír. A nem emberi életformák értéke független attól, hogy ezek hasznosak-e az emberi célok szempontjából. 2. Az élet formáinak gazdagsága és sokfélesége önmagában értékes, és hozzájárul az emberi és nem-emberi élet virágzásához a Földön. 3. Az embernek nincs joga ezt a gazdagságot és sokféleséget csökkenteni – kivéve, ha létszükségleteinek kielégítésére teszi. 4. A nem-emberi életbe való emberi beavatkozás jelenlegi mértéke túlzott, és a helyzet sebesen romlik. 5. Az emberi élet és a kultúra virágzása összeegyeztethető az emberi populáció lélekszámának jelentős csökkenésével. A nem-emberi élet virágzásához elengedhetetlen ez a csökkenés. 6. Az életfeltételek határozott javulása stratégiai változásokat tesz szükségessé. Ezek alapvető gazdasági, technológiai és ideológiai struktúrákat érintenek. 7. Az ideológiai változás az életszínvonallal szemben az életminőség (sajátos belső értékkel rendelkező életmód) előtérbe helyezését, a nagy (big) és a nagyszerű (great) lényegi különbségének felismerését jelenti. 8. Azoknak, akik a fenti pontokkal egyetértenek, kötelességük közvetve vagy közvetlenül a szükséges változások érdekében cselekedniük.”
12. Meg kell jegyezni, hogy a „nyugati filozófiai hagyományban” a mélyökológiai mozgalom egyes képviselői is ismernek lényeges kivételeket, illetve alapvető orientációs pontokat: mint például Spinoza személyét (többek között) Arne Næss számára, aki Spinoza munkásságát a mélyökológiai elmélet általa adott értelmezése egyik alapvető forrásának tekinti. Lásd erről Arne Næss: *Freedom, Emotion and Self-subsistence: The Structure of a Central Part of Spinoza's Ethics*. Universitetsforlaget, Oslo, 1975.
13. Robyn Eckersley: *Az ökocentrikus gondolkodás magyarázata és védelme*. In: Jávor Benedek – Scheiring Gábor (szerk.): i. m. 308.
14. Murray Bookchin: *Egy ökológiai társadalom felé*. In: Jávor Benedek – Scheiring Gábor (szerk.): i. m. 141. „Végül az ökológia nem lát hierarchiát az ökoszisztémában. Nem létezik »állatok királya« és »alázatos hangya«. Ezek a fogalmak saját társadalmi attitűdjeink és kapcsolataink kivetítése a természetre.”
15. Arne Næss: i. m. 117.

16. Paul Leslie Thiele heideggeriánus szempontból kritizálja a radikális biocentrikus egalitarizmust; mindenestre ő is pontosan ezekre az abszurd elméleti következményekre hívja fel a figyelmet. A következőket olvassuk nála: „Az igazi biocentrizmus talán a dzsáinizmus híveihez hasonlóan le kellene söpörniük az ösvényt maguk előtt, nehogy rátiporjanak valami gyanútlan élőlényre, és gézt kellene a szájuk előtt viselniük, nehogy valami apró élőlényt belélegezzenek és így elpusztítsanak?” *Természet és szabadság*. Lányi András (szerk.): i. m. 129.
17. David Pepper: *Ecosocialism. From Deep Ecology to Social Justice*. Routledge, London – New York, 1993.
18. Lásd ehhez Paul Burkett – John Bellamy Foster: i. m. 33, 85. lábjegyzet.
19. Lásd John Bellamy Foster – Brett Clark: *A gazdagság paradoxonja: kapitalizmus és környezetrombolás*. Eszmelet 2010. 86. sz. 73–91.
20. Paul Burkett – John Bellamy Foster: i. m. 1skk.
21. Különösen uo. 88.
22. A felvetésért köszönettel tartozom Kapelner Zsoltnak.
23. „Sajátos aktivitással bíró regisztereken” itt a következőt értjük: Marx és Engels értelmezésében az egész földi természet egyetlen összefüggő, komplex ökoszisztémát alkot, amelyet mint egészet sajátosan rá jellemző dinamizmussal írhatunk le. Az őt felépítő részrendszerek, a konkrét partikuláris ökoszisztémák, az egyes populációk és végül az egyes egyedek is meghatározott aktivitással rendelkeznek; folyamatos kölcsönhatásban állnak egymással és környezetükkel. Fejlettségi fok szerint az egyes élőlényeket egyre magasabb fokú aktivitás illet meg, de szerintünk még az élővilág legalsóbb fokai is (sejtszinten) bizonyos dinamikával bírnak. Engelsnél pl.: *Anti-Dühring – A természet dialektikája*. Kossuth Kiadó, Bp., 1974. 455–457.
24. Karl Marx: *A tőke*. I. Kossuth Kiadó, Bp., 1967. 397. sk. „Egyaránt valamennyi érzékszervet sérti a mestersegesen felfokozott hőmérséklet, a nyersanyag hulladékaival teli levegő, a fülsiketítő lármá stb., nem beszélve arról, hogy a munkást életveszély fenyegeti a sűrűn összezsúfolt gépek között, amelyek az évszakok szabályszerűségével termelik ipari veszteséglistájukat.”
25. Mi a baj a „sekély” vagy emberközpontú ökológiával? Röviden az, hogy megengedi azt, amit én „Coruscant-paradoxonnak” nevezek. A Coruscant-paradoxon a Star Wars-univerzum egyik központi bolygójára, a Coruscant-ra utal, amely egyetlen nagy, összefüggő, bolygóméretű város. Magyarán arról a problémáról van szó, hogy ha az ember létfenntartását nem veszélyeztetné a többi ökoszisztéma kiirtása, akkor egy emberközpontú ökológia végső soron megengedné, hogy az ember elpusztítsa majdnem az összes többi ökoszisztémát, csak hogy saját jólétét és kényelmét szolgálja ezzel, súlyosan csorbítva így a nevezett ökoszisztémák és egyedek létezéséhez való jogát.
26. Az utóbbi kérdéshez lásd David Sztybel: *Marxism and Animal Rights*. Ethics and the Environment 1997. Vol. 2. No. 2. 169–185.



ANTAL ATTILA

# AZ ANTROPOCÉN ÉS AZ ÖKOLÓGIAI MARXIZMUS

## Mi az az antropocén?

■ Korszakunkkal beléptünk a Föld nevű bolygó legújabb geológiai – és egyúttal társadalmi, politikai – korszakába, az antropocénbe, amelynek a kezdetét az emberiség által a Föld ökológiájára és ökoszisztémájára gyakorolt, végleges és visszavonhatatlan hatástól számítjuk. Az antropocén az ember által okozott klímaváltozásra vonatkozik. Bár 2016 augusztusában a Rétegtani Nemzetközi Bizottság (International Commission on Stratigraphy) és a Geológiai Tudományok Nemzetközi Szövetsége (International Union of Geological Sciences) nem fogadta el hivatalosan magát a kifejezést,<sup>1</sup> ettől még az antropocén meghatározza a tudományos és politikai vitákat. Ezt az is megerősíti, hogy az Antropocén Munkacsoport (Working Group on the Anthropocene) 2016. augusztus 29-én megszavazta magát a kifejezést, és használatát előterjesztette javaslatként a Nemzetközi Geológiai Kongresszusnak (International Geological Congress).<sup>2</sup> A *The Encyclopedia of Earth* szerint az antropocén a Föld legutóbbi földtörténeti korszakára vonatkozik, amelyet az emberi befolyásolás és antropogén hatások jellemeznek, mindez pedig az atmoszféra, a geológiai, a hidrológiai, a bioszférában lejátszódó és egyéb folyamatok ember általi végletes és gyakran visszafordíthatatlan, illetve globális – továbbá tudományosan bizonyított – megváltoztatásán alapul.<sup>3</sup>

Paul J. Crutzen<sup>4</sup> – ezekhez hasonlóan – az ipari forradalmat jelöli meg az antropocén kez-



...alapvetően változtatja meg a gondolkodásunkat arról, hogy milyen viszonyban vagyunk a Földdel.

Az antropocén mögött meghúzódó gondolat, amely szerint az ember egy önállósult és mára domináló geológiai erővé vált, már benne volt

a közgondolkodásban és a kritikai elméletekben.

dőpontjaként, és úgy véli, hogy az ember globális környezetre gyakorolt hatásának fokozódását nézve helyénvalónak tűnik korszakunkra az antropocén kifejezés alkalmazása, amely kiegészíti a holocént, vagyis az elmúlt 10-12 000 év meglehetősen hosszú időszakát. Álláspontja szerint azért érdemes az antropocén kezdetét a 18. század második feléhez kötni, mert ekkor kezd el drasztikusan növekedni a metán- és a szén-dioxid-koncentráció a légkörben. Az emberiség tehát napjainkra a Föld legfőbb környezeti erejévé vált, amely körülmény óriási felelősséget ró ránk a környezeti és társadalmi fenntarthatóság tekintetében.<sup>5</sup> Amint látni fogjuk, ezek azok a gondolatok, amelyeket egyrészt az ökológiai marxizmus az antropocén-diskurzus megjelenése előtt megelőlegezett, másrészt egyúttal ezek strukturálják a kortárs gondolkodást és politikát is.

## **Az antropocén beágyazottsága a marxista ökológiába**

### **A marxista ökológiai gondolkodás történeti rétegei**

■ A kapitalizmus és az abból kifolyó társadalmi-gazdasági jelenségek folyamatosan rombolják az ökoszisztémát, és igen súlyos, a társadalmi igazságossághoz kapcsolódó problémákat vetnek fel. A legtöbb környezetvédelmi világforum (klímatárgyalások, nemzetközi egyezmények) – amint azt láthattuk – bebizonyította, hogy a kapitalista világrendnek nem áll érdekében a 21. századra kialakult környezeti viszonyok radikális megváltoztatása, nem képes gyökeres fordulat véghezvinni céljait és módszereit illetően: a kapitalizmus önmagában nem képes elérni egy környezeti és társadalmi szempontból igazságos (világtársadalom eszméjét, és valljuk be, ez nem is kívánatos a globális kapitalizmus számára. Éppen ezért érdemes a kapitalizmus ökológiai lábnyom-érzékeny rendszeralternatíváival foglalkozni. A következőkben röviden felvázolom a marxista ökológiai gondolkodás legfontosabb tendenciáit Foster összefoglalója alapján<sup>6</sup> a 20. századtól kezdve egészen napjainkig. Foster úgy érvel, annak ellenére, hogy Marx politikai gazdaságtanának és ökológiájának a viszonya mára tisztázódott az irodalomban, valamint elfogadottá vált, hogy igenis van magának Marxnak egy nagyon fontos ökológiai kritikai olvasata,<sup>7</sup> a vita a természet és a társadalom dialektikájának irányába bontakozott ki a továbbiakban.<sup>8</sup> Ez pedig ahhoz vezetett, hogy az ökológiai marxisták egy része elkötelezett a társadalom-természet dialektikája iránt, a másik irányvonal pedig a radikális társadalmi monizmus mellett tör lándzsát. Ezekből a tendenciákból elsősorban azokat mutatom be röviden itt, amelyek az antropocénról való kortárs gondolkodásban jelentősek lehetnek, vagy pedig hozzájárultak ahhoz.

A nyugati marxizmus igen sokáig tagadta a természet dialektikus felfogásának lehetőségét,<sup>9</sup> ami összefüggött a szovjet marxizmustól és természettudományos látásmódtól való távolságtartással. Mindez a felvilágosodás szellemi hagyományaiiban gyökeredzik, amely megkérdőjelezhetetlen tételként mondta ki az ember dominanciáját a természet felett. Foster idézi<sup>10</sup> Alfred Schmidtet, aki a nyugati világban 1971-ben megjelent *The Concept of Nature in Marx* című könyvében veti fel azt a dilemmát, hogy a felvilágosodásnak az ember masszív természet feletti uralmával szemben fogalmazódik meg a fiatal Marx gondolkodása, aki a természet humanizálásáról beszél, és ez egyúttal magában foglalja az ember természeti lényé válását is.<sup>11</sup> A természetre vonatkozó marxi gondolatok<sup>12</sup> kritikai interpretációja találkozott a természet dialektikus felfogásának elutasításával, mindez pedig két jelentős ökológiai marxista irányzat elkülönüléséhez ve-



zetett az 1980-as és 1990-es években: az egyik a korai ökoszocialisták (pl. Andre Gorz, Robyn Eckersley), akik negatívan tekintettek Marx ökológiai téziseire, és erősen közeledtek az ökopolitikai gondolkodás felé; a másik irányvonal a radikális földrajztudománynak a „természet megtermelése” tézise körül kristályosodott ki (pl. Neil Smith, Noel Castree), és az ökoszocialista vitáktól függetlenül bontakozott ki. Ebben a megközelítésben a baloldali társadalmi konstruktivizmus és a társadalmi monizmus keveredett az olyan politikai-gazdasági megközelítésekkel, amelyekben a természet a társadalom alá rendelődt, és ez a gondolat a posztmodernista keretekbe ágyazódva egyre távolodóban van a klasszikus marxizmustól.<sup>13</sup>

Korszakunk ökológiai marxizmusában bekövetkezett egy – többek között az antropocén korszak eljövetele miatti – fordulat, amely egyértelmű töréspont az első generációs ökoszocialistákhoz képest, és középponti gondolata Marx ökológiai gondolatainak rekonstrukciója. A második generációs ökoszocialisták vagy ökológiai marxisták – akik közé sorolható maga John Bellamy Foster is – visszatérnek Marx és Engels politikai gazdaságtani kritikájába ágyazott sajátos ökológiai koncepciójához, amelyben jelentős pont Marx ökológiai értékelemzésének vizsgálata, továbbá az egyenlőtlen ökológiai csere (vagy ökológiai imperializmus).<sup>14</sup> A második és a rájuk építkező harmadik generációs ökoszocialisták hozzájárultak a forradalmi ökológiai társadalmi mozgalmak kialakulásához. Ez a legújabb ökológiai marxizmus összekapcsolja a klasszikus alapokat a modern ökológiai kritikákkal, és egyértelműen elhatárolja magát azoktól a hiperkonstruktivisták irányzatoktól, amelyek úgy vélik, hogy a természet a kapitalista társadalom részévé válik, és alárendelődik annak.<sup>15</sup> Ez a „környezet utáni” (post-environmental) gondolkodás nem vitatja a globális tőkefelhalmozás és a korlátlan gazdasági növekedés paradigmáit, hanem azt hangsúlyozza, hogy a gépi/technológiai és a piaci mechanizmusok kapcsolódása megoldást jelenthet az ökológiai válságra.

### Az antropocén értelmezése ökológiai marxista keretben

■ A természettudósok által bevezetett új geológiai korszakfogalomnak, az antropocénnek óriási jelentősége van a politika- és társadalomelmélet, a kritikai társadalomtudományok és persze az ökoszocializmus szempontjából is. Foster amellel érvel,<sup>16</sup> hogy egy „második kopernikuszi fordulattal” egyenértékű, amely alapvetően változtatja meg a gondolkodásunkat arról, hogy milyen viszonyban vagyunk a Földdel. Az antropocén mögött meghúzódó gondolat, amely szerint az ember egy önállósult és mára domináló geológiai erővé vált, már benne volt a közgondolkodásban és a kritikai elméletekben. Foster szerint<sup>17</sup> ez egy olyan gondolat, amelynek kidolgozásában a szocialista gondolkodók kulcsszerepet játszottak: már Marx és Engels is utalnak arra,<sup>18</sup> hogy a világ egyetlen pontja sem érintetlen az ember által, hiszen mindenhová kiterjeszti uralmát. Foster kifejti, hogy maga az antropocén kifejezés az angol nyelvű szakirodalomban Alekszej Pavlov szovjet geológus nyomán gyökeresedett meg:<sup>19</sup> Pavlov azt boncolgatta, hogy az ember olyan geológiai erővé vált, amely az egész bioszférát átforgalmazza. Az 1970-es években az amerikai Barry Commoner jutott nagyon hasonló következtetésekre *The Closing Circle* című könyvében,<sup>20</sup> amely szerint a második világháború hozott fundamentális változást az embernek a Földhöz való viszonyában, és ennek oka elsősorban a termelési struktúrák megváltozásában, az atomenergia felemelkedésében, valamint a szintetikus kemikáliák elter-



jedésében keresendő. Mindez felgyorsította és visszafordíthatatlanná tette az ökológiai feltételekben bekövetkezett változásokat. Az ökológiai indíttatású marxista gondolkodás szkeptikusan viszonyul az antropocénhez: Hamilton és Grinevald például inkább a Föld természettörténete emberi eredetű töréspontjának tekinti korszakunkat, semmint az antropocentrikus bioszféra fejlődése következő állomásának.<sup>21</sup> Fontos megjegyezni, hogy az emberi történelem során a termelés mennyiségi karakterében végbement változások minőségi átalakulássá álltak össze az antropocénben, és mindez átcsapott a posztvilágháborús időszak átalakulási és felgyorsulási periódusába. Foster mindehhez hozzáteszi:<sup>22</sup> nem lehet véletlen, hogy mindez egybeesett a 1960-as évektől kezdve a kibontakozó zöld mozgalmissággal. Álláspontom szerint fontos kontinuitást jelent, és az egész (tehát nem marxista és nem ökológiai) baloldal számára tanulsággal szolgálhat, hogy amíg az ipari forradalom kizsákmányoló jellegére reagálva munkásmozgalmak jöttek létre, addig a globális kapitalizmus globális kizsákmányoló jellegére transznacionális zöld mozgalmak szerveződtek, amelyek ugyan nem osztályalapon vagy osztályszolidaritás mentén kezdték el megszervezni a társadalmak különbözőféle csoportjait, de a bolygónkért, mikro- és makrokörnyezetünkért érzett szolidaritás alapján. Foster úgy véli, hogy „ökológiai felvilágosodás”<sup>23</sup> küszöbén állunk, és az ökológiai marxizmus, illetve tágabban az egész baloldal számára az az alapvető kérdés, hogy elméleti és gyakorlati szinten hogyan tud hozzájárulni az antropocén által jelentett kihívásokhoz. Úgy vélem, az ökológiai marxizmus olyan intellektuális erőforrásokkal rendelkezik, amelyek alkalmasak lehetnek arra, hogy tágabb paradigmaként és világnézetként bennük értelmezzük ezeket a problémákat.

## **Az antropocén feszítő dilemmái és az ökológiai marxizmus**

■ Ezúttal az ökológiai marxizmus által felvetett központi problémák<sup>24</sup> közül három olyanra hívom fel a figyelmet, amelyek kulcsfontosságúak az antropocénben: az antropocentrikus megközelítésre, a politikai szubjektum kérdésére, végül pedig a kapitalizmus és az industrializmus dilemmájára.

### **Antropocentrikus megközelítés és ökológiai marxizmus**

■ Az ökológiai marxizmusok – mint láthattuk – sokszínű irányzatok ugyan, de antropocentrikusak – habár nem a kapitalista-technokrata értelemben – és humanisták. Visszautasítják a bioetika és a természet misztifikálását, és persze bármilyen fajta antihumanizmust, ugyanakkor komoly jelentőséget tulajdonítanak az emberi spiritualistának, és úgy vélik: utóbbi ahhoz szükséges, hogy elégedettek legyünk a természet és az immateriális szféra kölcsönhatása által befolyásolt életünkkel. Az ökológiai marxista megközelítés pozitív emberképen alapul, s tagadja, hogy az ember alapvetően szennyező természetű lenne, vagy bűnösen önhitt, kapzsi, agresszív, túlzottan versenycentrikus, illetve egyéb módokon „barbár”. Ha az emberek mégis ezeket a jelenségeket produkálva viselkednek, az nem a megváltoztathatatlan genetikai örökségünk miatt van így, de nem is a korrupciós bűnbeesésre vezethető vissza: az ökológiai marxizmus szerint sokkal valószínűbb, hogy az ilyen deviáns magatartások az uralkodó társadalmi-gazdasági rendszer termékei. A társadalom számára nem lehet valamifajta külsődleges tényező a nem emberi természet, amelyet uralmunk alá kell hajtani. Ugyanakkor a természet, amit a mindennapokban felfogunk, az az embe-

ri társadalom szempontjából tekintett és „legyártott” projekció. Pepper szerint a természettől való illetén elidegenedéssel tulajdonképpen önmagunk egy részétől kerülünk egyre távolabb.<sup>25</sup> Mindez azzal lenne kezelhető, ha a természethez való viszonyunk feletti kollektív kontroll kisajátításáról lemondanánk, mondjuk például a termelőeszközök közös tulajdonba vételével: manapság ugyanis ember és természet viszonyának középpontjában egyértelműen a termelési (a természet vonatkozásában: kiaknázási) viszonyok állnak, holott ez korántsem fedti le a kapcsolatrendszer komplexitását. Az ökológiai marxista nézőpont szerint nem szabadna uralni vagy kizsákmányolni a természetet abban az értelemben, hogy megpróbáljuk átlépni annak alapvető határait és törvényeit, viszont kollektíven kellene kontrollálni (például tervezéssel) az ember és természet viszonyát a közérdek kibontakoztatása végett. Pepper szerint<sup>26</sup> az erőforrásokkal kapcsolatos kérdésekre adott válaszok messze nem merülnek ki pusztán az elosztási ügyekben. Az ökológiai marxisták úgy vélik, hogy a történelmi korlátoknak nincs közvetlen jelentőségük az emberi (gazdasági) növekedés szempontjából, ugyanakkor az kétségtelen, hogy vannak olyan végső, természete korlátok, amelyek megvonják az emberi expanzió határait.

A termelés természeti korlátai azonban nem lehetnek univerzálisak, s korántsem lehet minden termelési korlát egyformán érvényes minden termelési módra. A termelési módok megváltoztatása a hozzájuk kapcsolódó szükségletek, továbbá az erőforrásokhoz való viszonyulások átalakítását is jelenti, mindez pedig kihathat egy sor megoldásért kiáltó ökológiai problémára. Az ökológiai marxizmus célul tűzi ki a szükségletek megváltoztatását és a társadalmi jólét újradefiniálását, amely magában foglalja a mindenkinek kijáró, észszerű, materiális jólétet. Ezeket a materiális szükségleteket pedig a szocialista termelés segítségével kívánja kielégíteni, hiszen így a szükségleteknek igenis lesznek határai, még akkor is, ha szocialista fejlődéssel az általános emberi szükségletek egyre kifinomultabbakká válnak, és folyamatosan gazdagodnak. Önmagában nem lehet elutasítani a termelést és az ipart. A kapitalizmus kezdetben fejlesztette a termelőerőket, de mára akadályozza azok ésszerű fejlődését. Éppen ezért kell azt felváltani a szocialista fejlődéssel, amelyben a technológia a természethez (benne az emberhez) alkalmazkodik, és amely kifejleszti és megerősíti önmagában a termelők feletti ellenőrzést. A tervezés ezért alapvetően fontos a szocialista fejlődés számára, méghozzá az államhoz vagy más hasonló intézményhez kapcsolódva. Frankel szerint: „az állam és pénz nélküli, kis léptékű közösségek vagy más informális alternatívák nem életképesek komplex adminisztratív és társadalmi struktúrák nélkül, amelyek a demokratikus részvétel lehetőségét, a polgári jogokat és a gazdasági erőforrások egyenlőségre törekvő koordinációját garantálják.”<sup>27</sup>

Mindez magában foglalja a világméretűség és a kölcsönösség kritériumát, valamint az erőforrások a szükségletekhez (és nem a pénzhez) igazodó fejlesztését és elosztását, amelyek mind-mind ökológiai marxista igények. A termelés nem épülhet a bérabszolgaságra, hanem sokkal inkább az önkéntes jellegű munkára, ahol a legtöbb ember önmagát akarja megvalósítani, és tekintettel van másokra. Így aztán az individuális vágyak nagyrészt összeegyeztethetőek lesznek az erős közösségi ethosszal, ugyanakkor az kétségtelen, hogy néhány mostani szabadságjog (pl. a földtulajdonlás) el fog veszni, s az emberek érzékelni fognak olyan irányú kényszereket és nyomásokat, hogy ne „potyautasok” legyenek.

## Marxista politikai szubjektum az antropocénben

■ A következő probléma- és dilemmakomplexum az ökológiai marxizmusban megjelenő kortárs politikai szubjektumra vonatkozik. Az ökológiai marxisták természetesen tisztában vannak azzal, hogy politikai szempontból hallatlanul fontos a kapitalizmus ökológiailag destruktív terjeszkedésének megkérdőjelezése, ugyanakkor mindig vonakodva figyelik az industrializmussal és fejlett technológiáival szemben álló ökológiai megközelítéseket. Mindez egyre kevésbé van összhangban a meghatározó zöld álláspontokkal, amelyek azt vallják, hogy a tőkefelhalmozás folyamatának túlnyomóan negatív ökológiai és társadalmi hatásai vannak. Az ökológiai marxizmusok nem fordítottak sok figyelmet a munkásszövetkezetek által kidolgozott ökocentrikus politikai projektek felől érkező, esetleg pozitív tapasztalatok integrálására. A munkahelyi demokratikus öngazgatásban megbúvó zöld érdekek mostanság bontakoztak tovább olyan alternatív tendenciákká, mint a közösselalapú termelés vagy a cserekereskedelmi hálózatok. Megfigyelhető az az alapvető ellentmondás, hogy amíg az ökológiai marxisták ujjonganak ezekért az alternatív, kis léptékű termelési módokért, támogatják a zöldek univerzális alapjövedelem-ötletét, addig ezekre a tendenciákra úgy tekintenek, mint amelyek elégtelenek a demokratikus gazdasági kormányzás biztosításához. Mindez megköveteli egy olyan nemzetközi társadalmi mozgalom életre hívását, amely kihívást intéz a kapitalista termelési viszonyok irányába. A zöldek – akik szerint a munkások érdekelték a produktivista felfogásban – erős kritikával szemlélik azt a marxista tézist, mely szerint a szervezett munkásság lesz az a katalizátor, amely elindítja majd a progresszív társadalmi és ökológiai változásokat.<sup>28</sup>

Mason szerint<sup>29</sup> a kapitalista munkaszerveződés egyeduralkodása, valamint a természet egyre gyorsuló mértékben történő áruvá válása minden eddiginél jobban szükségessé teszi a munkás- és a környezeti mozgalmak közötti szoros együttműködést. Az ökológiai marxisták azt hangsúlyozzák, hogy az emberek mindennapi élet- és munkafeltételi valójában környezeti kérdésnek minősülnek. A szakszervezeteknek azt kell felismerni és felismertetni, hogy a bérjövédelmet és a munkafeltételeket az új foglalkoztatási struktúrák elterjedése veszélyezteti leginkább. A kapitalista termelési viszonyok éppolyan kizsákmányoló mechanizmusokat működtetnek a munkások, valamint a házimunkát végző nők esetében, mint a környezeti költségek közösségre való terhelése terén. Vagyis azok a feminista érvelések, amelyek a nőkre rakódó terhekre hivatkoznak, itt is alkalmazhatóak. A családjuk alapvető szükségleteinek ellátásáért küzdő nőkre aránytalanul nagy felelősség hárul, ami mindezt eminens környezetpolitikai ügyé avatja.

Ahhoz, hogy a társadalmi szükségletek igazságos meghatározása feletti kontrollt visszanyerjük, mindenképpen szükséges a zöld marxisták szerint, hogy bár demokratikus keretek között, de hadjáratot indítsunk a vállalati tőke gazdasági szuverenitása ellen, amely kizsákmányoló termelési módokat és fenntarthatatlan fogyasztási szokásokat diktál. A termelési döntések kapcsán az igazságos részvétel elvének érvényesítése megtöri azt a liberális tabut, amely szerint ezek a viszonyok mentesek lennének a demokratikus alapelvektől, vagyis az igazságosságra törekvő marxista felfogások radikalizálják a demokrácia eszméit. Mindez élesen világít rá a környezeti erőforrások felhasználása kapcsán világszerte tapasztalható társadalmi, térbeli és időbeli igazságtalanságokra.

■ A marxizmus és az ökológizmus közötti első és talán legfontosabb egyet nem értés a fennálló társadalom betegségeinek forrását illetően áll fenn. Amíg a marxisták a kapitalizmust, addig az ökológisták az industrializmust teszik felelősé. A zöldek éppen az industrializmusellenességük okán vélik úgy, hogy az ökopolitika lényegében a bal- és a jobboldal meghaladása. Ebből fakad az, hogy a kapitalista és szocialista struktúrák hasonlóságaira irányítják rá a figyelmet: mind a két rendszer az abbéli hitet erősítette, hogy a saját lakosság szükségleteinek kielégítéséhez a gazdasági növekedés maximalizálására kell törekedni. A kapitalizmus és a szocializmus közé az industrializmus ernyője alatt tett egyenlőségjel miatt a zöldeket igen sok marxista kritika érte, s a marxisták kötve az ebet a karóhoz modern problémáink középpontjába a kapitalizmust helyezték. Az ökológiai marxista kritikák táptalaja nem az volt, hogy nem fogadták el a környezeti problémák feszítő erejét, hanem az, hogy álláspontjuk szerint maga a kapitalizmus használja fel az ipart az igen gyakran szükségtelen profitmaximalizálás érdekében, s ez okozza a valódi ökológiai krízist. David Pepper szerint a kapitalizmus középpontjában az árutermelésre alapozott tőkefelhalmozás áll. A kapitalizmus szükségszerű velejárói a periodikusan visszatérő túltermelési válságok, amelyeket többnyire úgy kezelnek a piacok irányítói, hogy mesterségesen új szükségleteket kreálnak, és persze globálisan kiterjesztik a kapitalizmus rendszerét új vásárlókat és új piacokat kebelezve be. A termelés és a fogyasztás e dinamikája magában foglalja azt, hogy a kapitalizmus szükségszerűen és állandóan veszélyezteti és elpusztítja a természetet.<sup>30</sup> Ebben az értelemben tehát a kapitalizmus a politikai ökológia előfeltétele.

James O'Connor – Marx után – úgy véli, hogy a kapitalizmus önnön sírját ássa meg, méghozzá a termelési erők/viszonyok és a termelés feltételei között meghúzódo ellentmondások miatt. O'Connor szerint ez a kapitalizmus „második ellentmondása”, amelynek értelmében „a kapitalista termelési viszonyok és termelőerők együttes ereje önpusztítóvá válik azzal, hogy elsorvasztja és elpusztítja – semmint hogy újratermelje – önnön előfeltételeit”.<sup>31</sup> Jó példa minderre maga az antropocén: a globális felmelegedés, a savas esők, a talaj szikesedése, a mérgező növényvédő szerek – hiszen mindegyik következménye a kapitalizmusnak, s egyúttal veszélyezteti is annak profitját. A „második ellentmondás” lehetőséget biztosít a rendszer ellenzékének a megszerveződésére, amelyet ezúttal nem a munkásmozgalmakban, hanem az új társadalmi mozgalmakban kell keresni, amelyek magukban hordozzák azon körülmények megváltoztatásának lehetőségét, amelyek ellen megszerveződtek. Óriási diskurzus alakult ki az O'Connor-féle „második ellentmondás” tézise körül, különösen a *Capitalism, Nature, Socialism*<sup>32</sup> című folyóiratban. A tézis egyben a zöldek (akik szerint az industrializmus a környezeti károk valódi felelőse) és az ökológiai marxisták (akik szerint a kapitalizmus nemcsak önmagában a környezeti krízis okozója, de egyben az az értelmezési keret is, amelyet e krízis megoldása végett meg kell haladni) közötti mélyülő szakadékra is rámutat.

Joe Weston szerint mindez maga után vonná a klasszikus marxista alapelvek és gyakorlatok újrafogalmazását, méghozzá azon az alapon, hogy „minden környezeti probléma mögött virtuálisan a fizikai és társadalmi szegénység húzódik meg”.<sup>33</sup> Pepper hasonló megállapításra jut: „Ahogyan az 1992-es riói Föld-csúcs megmutatta, a globális környezeti politika legalapvetőbb kérdései a társadalmi igazságosság, a vagyonok elosztása, a termelési eszközök – különösen a föld – fe-

letti tulajdonjog és kontroll körül forognak.”<sup>34</sup> A szegénység tehát a forrása a legtöbb környezeti problémának, és a vagyonok hosszú távú átstrukturálása lehet a megoldás. Úgy is mondhatjuk, hogy a szegénységre mért csapás egyúttal a kapitalizmusra mért csapás is lenne, s ezzel közelebb kerülnénk egy lépéssel a környezeti hanyatlás megállításához.

## Következtetések

■ A tanulmányban rávilágítottam arra, hogy az antropocén jelenvalósága és fogalmi konstrukciója jelentős hatást gyakorolt az ökológiai marxizmusok különféle irányzataira, egyúttal pedig magának az antropocénnek mint az ember és természet közötti dialektikus kapcsolatnak mindig is középponti szerepe volt az ökológiai marxizmus meghatározó irányzataiban. Ennek kapcsán pedig három olyan kulcsfontosságú problémát elemeztem, amely roppant dilemmákkal terheli meg az antropocén ökológiai marxizmusát. Ugyanakkor érdemes azt hangsúlyozni, hogy a posztmodern baloldaltól, sőt egyes marxista irányzatok perspektívájából az ökológiai marxizmus és a nem marxista ökológiai politika illetően megközelítéseit „alarmistaként” és „baloldali apokaliptikus” víziókként bélyegzik meg.<sup>35</sup> Mindez arra vezethető vissza, hogy a nyugati marxizmus elutasította az ökológiai marxizmus középpontjában elhelyezkedő dialektikus természet- és társadalomszemléletet, valamint a természettől való elidegenedés gondolatát. Az ökológiai marxizmus pótolni igyekszik a nyugati marxizmus ezen természet iránti „vakságát”, s úgy vélem, hogy az antropocén itt elemzett és ezen túl felvethető kortárs problémái kapcsán felvethető, hogy a posztmodern baloldali elméletnek és gyakorlatnak figyelembe kellene vennie az ökológiai marxista gondolkodás megközelítéseit. Ugyanakkor azt is érdemes hozzátenni, hogy vannak olyan megközelítések, amelyek szerint az ökológiai marxizmus materialista/naturalista alapállása éppen hogy antiökológiai attitűdöt jelent, hiszen a természeti törvények elfogadásával legitimálja a kegyetlen technológiák dominanciáját a természet kizsákmányolásában.<sup>36</sup> Slavoj Žižek szerint el kell vetni a fiatal Marx természetre vonatkozó megfontolásait, valamint humanizmusát, ugyanis ez a humanizmus és így az antropocentrikus megközelítés is tulajdonképpen a természet ellen bontakozik ki.<sup>37</sup> Mindezek további dilemmákkal telítik korszakunknak, az antropocénnek a vitáit: az embernek mint geológiai erőnek a tételezése magának az emberiségnek a naturalizálása-e, vagy éppen fordítva, maga az antropocén a végső antropocentrikus struktúra? Hogyan lehet az ökológiai problémákat ebben a keretrendszerben kritikai szempontból artikulálni? S az antropocén tételezése nem tekinthető az ökológiai válság ezentúl társadalmi váltsággént való tételezésének és egyúttal elfogadásának?

### ■ JEGYZETEK

1. Forrás: <https://en.wikipedia.org/wiki/Anthropocene>
2. *The Anthropocene epoch: scientists declare dawn of human-influenced age.* Guardian 2016. augusztus 29. <https://www.theguardian.com/environment/2016/aug/29/declare-anthropocene-epoch-experts-urge-geological-congress-human-impact-earth>
3. Forrás: <http://editors.eol.org/eoearth/wiki/Anthropocene>
4. Paul J. Crutzen: *Geology of mankind.* Nature 2002. 415. 23. 2002. január 3. <https://www.nature.com/nature/journal/v415/n6867/full/415023a.html>
5. Uo.
6. Bellamy John Foster: *Marxism in the Anthropocene: Dialectical Rifts on the Left.* International Critical Thought 2016. Vol. 6. No. 3. 393–421.
7. Az irányokat illetően lásd Antal Attila: *Ökopolitika, ideológia, baloldal.* A baloldali környezetpolitika elméleti alapjai. L'Harmattan Kiadó, Bp., 2014 és Antal Attila: *Marx, marxizmus, ökopolitika.* In: Marosán Bence



- Péter (szerk.): *Elidegenedés és emancipáció – Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok*. L'Harmattan Kiadó, Bp., 2016.
8. Bellamy John Foster: i. m. 395.
9. A természet dialektikus felfogásának kidolgozója Friedrich Engels, aki az 1883-as befejezetlen *A természet dialektikája* című munkájában megkísérli a marxista elveket, különösen a dialektikus materializmust a természettudományokra alkalmazni. Ebben a munkában Engels azt a feladatot tűzi ki, hogy az emberiség megértse a természet törvényeit és különösen az emberi beavatkozás természetre gyakorolt hatásait. Engels szemléletének fontos sajátossága, hogy az emberi cselekvés társadalmi és természeti hatásait egyszerre vizsgálja. Lásd részletesen Friedrich Engels: *A természet dialektikája*. Szikra, 1953.
10. Bellamy John Foster: i. m. 395–396.
11. Alfred Schmidt: *The Concept of Nature in Marx*. New Left Books, London, 1971.
12. Antal Attila: *Marx, marxizmus, ökolitika*.
13. Bellamy John Foster: i. m. 396.
14. Uo. 396.
15. Uo. 397.
16. Uo. 393.
17. Uo. 393–394.
18. Karl Marx – Friedrich Engels: *Collected Works*. International Publishers, New York, 1975.
19. E. V. Shantser: *The Anthropogenic System (Period)*. In: *The Great Soviet Encyclopedia*. Vol. 2. Macmillan, New York, 1973. 139–144.
20. Barry Commoner: *The Closing Circle: Nature, Man and Technology*. Bantam, New York, 1971.
21. Idézi Foster: i. m. 394.
22. Uo. 393.
23. Uo. 393.
24. Antal Attila: *Ökolitika, ideológia, baloldal*.
25. David Pepper: *Eco-Socialism: From Deep Ecology to Social Justice*. Routledge, London & New York, 1993.
26. Uo.
27. Boris Frankel: *The Post-industrial Utopians*. Polity Press, Oxford, 1987. 270.
28. Egy másik megközelítés szerint éppen a munkások és a környezetvédők stratégiai szövetsége hozhat előbb-utóbb fordulatot a zöld ügyben, ugyanis a munka és a környezet közötti konfliktus csak látszólagos, és az egész csak neoliberális kitaláció. Lásd erről Stefania Barca: *Environmentalists and workers of the world, unite!* 2014. Forrás: Roarmag.org.
29. Michel Mason: *Environmental Democracy*. Earthscan, London, 1999. 45.
30. David Pepper: *Anthropocentrism, humanism and eco-socialism: a blueprint for the survival of ecological politics*. Environmental Politics 1993. 2(3). 428–452.
31. James O'Connor: *The Second Contradiction of Capitalism*. In: Ted Benton (ed.): *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*. Verso, London, 1993.
32. <http://www.cnsjournal.org>
33. Joe Weston (ed.): *Red and Green*. Pluto, London, 1986. 4.
34. David Pepper: *Anthropocentrism, humanism and eco-socialism*. 429.
35. Bellamy John Foster: i. m. 398.
36. Slavoj Žižek: *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Verso, London, 2013.
37. Uo. 373.



KAPELNER ZSOLT

# A VÉGIDŐK

## Klíímaváltozás és világtörténelem



**Semmi szükség ember és természet uralmi viszonyának felszámolására: az embernek soha semmiféle uralmi viszonya nem volt a természethez. A Föld geológiai szempontból elenyésző változások árán, a földtörténet távlataiból szemlélve egy szempillantás alatt képes megszabadulni tőlünk.**

**A** történelem egy olyan sajátos időszakát éljük, amelyben az emberiség tényleges megsemmisülése elérhető közelségbe került. Persze a vég közelségének érzése mindig is szorosan kísérette az emberi tapasztalatot – a gondolat, hogy mi vagyunk az utolsó, hanyatló generáció, amelynek a teremtés paradicsomi állapota helyett az jutott osztályrészül, hogy a világ végromlását szemlélheti, egyidős az emberiséggel. A végidők eljövetelének *tényleges* lehetősége azonban új, csupán a nukleáris fegyverek megjelenésével lépett fel a történelem színpadára. Az atomtechnológia fenyegetése sem bír azonban akkora jelentőséggel, mint az emberiség létét veszélyeztető másik jelenség: a globális klímaváltozás.

Az atomfegyverek által az emberiség kezébe helyezett hatalom nem intéz különösebb kihívást az emberiség önmagáról alkotott képe, önmagáról mesélt története számára: megerősíti, sőt kiteljesíti az ember uralmi pozícióját saját maga és a környező világ fölött. Az úr annyiban ura birtokának, amennyiben *bármit* megtehet vele – el is pusztíthatja. Az emberiség igazában csak azáltal vált teljes jogú urává önmagának és világának, hogy képessé vált azok elpusztítására – az atomtechnológia minden szörnyű következményével együtt az emberiség kollektív autonómiájának letéteményesévé vált. Mindez végtelenül megsokszorozta felelősségét a történelem és a környező világ fenntartásában, megőrzésében, de egyúttal jelentőségét is mérhetet-

lenül megnövelte. Az emberiség lett a halál, világok pusztítója – a világ pedig immár csupán az emberiség gyegéből létezik.

A globális felmelegedés ezzel szemben alapvetően eltérő irányban formálja újra az „emberiség-projekt” célját és értelmét. A bolygó fokozatos lakhatatlanná válása nem az emberiség magasztos haláltusája, és nem is heroikus kalandja, amelyben erényeit gyakorolhatná, kiválóságát megmutathatná. A klímaváltozás nem egyéb, mint gigantikus csődeljárás az emberiség ellen, egy veszteségesnek, fenntarthatatlannak bizonyult projekt megkésett felszámolása. Egy éretlen és meggondolatlan faj bizonyítványa arról, hogy nem képes okosan sáfarkodni a rábízott javakkal. E fejlemény ilyen módon egy új történelemfilozófiai perspektíva megnyitását teszi szükségessé.

## A veszély

■ Hajlamosak lehetünk úgy gondolni a klímaváltozásra, mint ahogy az ökológiai problémákról általában gondolkodunk, mint ami elsősorban a civilizáció határaitól távol eső *vadon*, az érintetlen természet pusztulását hozza magával. A klímaváltozás áldozatai jegesmedvék és festői sarki tájak. A klímaváltozás megállítása konzervációs kötelesség, az élővilág és a nem emberi természet *megőrzésének* kötelessége. Ám a klímaváltozás áldozatai mindenekelőtt mi vagyunk; a ránk leső veszély mértéke pedig már-már felmérhetetlen.

A globális átlaghőmérsékletek emelkedésével nem csak az extrém időjárási jelenségek – hurrikánok, áradások – valószínűsége növekszik, nem csak a melegrekordok dőlnek meg évről évre. A tengerszint emelkedése emberek millióinak otthonát teszi majd lakhatatlanná, a megváltozott klimatikus körülmények, az egyre pusztítóbb szárazságok a globális élelmiszertermelés rendszereit is megbontják. Mindez legelőször a világ legszegényebb, már így is kiszolgáltatott régióit fogja érinteni, ahol az élelemhez, tiszta vízhez való hozzáférés egyre nehezebbé válik, és ahonnan soha nem látott embertömegek kelnek majd útra a globális észak országai felé – a valódi migrációs válság a klímamigrációval érkezik majd el hozzánk.

Mindezt már az átlaghőmérsékleteknek 2-4 °C-os – a preindusztriális szinthez mért – emelkedése is előidézi, amely mind az Éghajlat-változási Kormányközi Testület (IPCC, az ENSZ klímakutatási szervezete), mind a Világbank szerint valószínűleg bekövetkezik az évszázad végéig.<sup>1</sup> Ha az átlaghőmérsékletek még tovább növekednek, a következmények még beláthatatlanabbá válnak. 7 °C-os növekedés esetén a Föld egy jelentős része egyszerűen lakhatatlanná válik az emberek számára; a fellépő extrém hőmérsékleti és páratartalmi viszonyok között az emberi test hőcserélő mechanizmusai összeomlanak – addig is azonban az egyre elviselhetlenebbé váló hőstressz minden évben egyre több áldozatot szed majd.<sup>2</sup>

A világ gazdasági és politikai rendszerei nem lesznek képesek megbirkózni ezzel a helyzettel. Az egyre szűkösebb erőforrásokért vívott konfliktusok közepette a gazdag országok minden erejükkel és embertelenségükkel igyekeznek megőrizni privilégiumaikat, elzárni még lakható földjeiket, iható vizeiket a szárazság, áradás és háború elől menekülő millióktól, akik épp e gazdag országok több száz évnvi mértéktelen termelésének és fogyasztásának következtében zárattak el az emberi élet lehetőségétől, mígnem az éhínség, a háború és a bolygó lakhatatlanná válása bevégzi az emberiség pályafutását. Hacsak nem teszünk valamit.

Ám e kilátások teljes tudatában a világ országai és nagyvállalatai tovább folytatják az üvegházhatású gázok kibocsájtását, a fosszilis erőforrások kiaknázását. Évtizedenként egyszer kötnek egy „történelmi jelentőségű” klímaegyezményt, amely a világon senkit semmire nem kötelez, amelyben a világ leghatalmasabb országai pusztán kifejezik *jó szándékukat*, és tanúságot tesznek *igyekezetükről* önkéntes vállalások formájában, melyek betartatásáról semmiféle nemzetközi szerv nem gondoskodik; melyek – ahogy egy vezető klímakutató a 2015-ös párizsi klímaegyezmény kapcsán megállapította – nem egyebek értéktelen papírdaraboknál.<sup>3</sup> Ezt nevezi a nemzetközi közvélemény jelentős politikai lépésnek a „világ megmentése” felé. Miközben rohamléptekkel haladunk a soha nem látott mértékű és potenciálisan halálos katasztrófa irányába, erre hivatkozva intenek a sorsunk felől döntő politikai és pénzügyi nagyhatalmak türelemre minket mondván: nem lehet egyik pillanatról a másikra megoldást találni.

## Így nem mehet tovább

■ A klímaváltozásról folytatott globális diskurzus mindezek ellenére még ma is jórészt önkéntes vakságra ítéli magát, és nem hajlandó felismerni, pontosan mekkora veszély rejlik a jelenleg zajló, emberek által előidézett globális ökológiai folyamatokban. E diskurzus egy jelentős része szentül hiszi, hogy pusztán technológiai fejlődés, racionális politikai akarat, civil aktivizmus és környezettudatosság kérdése, hogy a klímaváltozás problémája megoldódik-e. Ironikus módon e *klímaoptimista* nézőpont képviselői épp olyan torz képpel rendelkeznek az előttünk álló fejleményekről, mint az általuk igencsak megvetett, megáttalalkodott klímaszkeptikusok, köztük az USA déli államainak kőolaj-fundamentalistái és tudománygyűlölői.

Az a hamis optimista elgondolás, amely szerint a klímaváltozás mindössze egy az emberiség előtt álló és már meghaladott megannyi kihívás közül, melyeken pusztán ereje megfeszítésével, kellő találékonysággal és elhatározással képes lesz túllendülni, egy az emberiségnek a világtörténelemhez és a természeti környezethez fűződő tarthatatlan nézetén alapszik. Háttérben az a meggyőződés áll, miszerint az embert körülvevő világ – és különösen a természeti világ – nem egyéb, mint a sors vagy a gondviselés által az emberiség számára juttatott ajándék, amelyet saját ereje és képességei kifejlesztésére szabadon felhasználhat, céljainak és törekvéseinek alávethet. A klímaváltozás elleni küzdelem a *bolygó házasításának* grandiózus projektjébe illeszkedik, melynek során az ember a maga céljaira kiaknázza, aláveti nem emberi környezetét, és mikor a betőretlen természet ellenáll, rakoncátlankodik, akkor, mint a hozzáértő lovas, leleménnyel vagy erővel úrrá lesz rajta.

E nézetrendszer szélsőséges képviselői még csak a tudatos emberi cselekvést sem tartják szükségesnek ahhoz, hogy az embernek a természet fölötti domíniuma kiteljesedjék. Ezt a világpiac és a technológiai fejlődés csodálatos mechanizmusa maguktól elintézik: a gazdaság önmozgása szükségképpen a javak termelésének és elosztásának egy racionális és fenntartható rendszerét eredményezi. A láthatatlan kéz nemcsak az ember és ember, hanem az ember és természet közti viszonyt is igazságossá és mindenki számára előnyössé szelídíti. A társiatlan társiasság az ember és a természet között is fennáll; végső fokon nemcsak az emberi szabadság és prosperitás, hanem az ember és a bolygó közti örök béke is biztosított, ha az emberiség kellő fokon kihasználja racionális kapacitásait; sőt talán még akkor is, ha pusztán önös gazdasági érdekeit követi.

A klímaváltozás fenyegetése azonban rámutat: a gondolat, miszerint a természet az ember uradalma, melyet csak meg kell tanulnia jól igazgatni, az ember és természet viszonyában feltételezett *uralmi logika*<sup>4</sup> nem csupán erkölcsileg igazolhatatlan, hanem egészében nevétséges. Semmi szükség ember és természet uralmi viszonyának felszámolására: az embernek soha semmiféle uralmi viszonya nem volt a természethez. A Föld geológiai szempontból elenyésző változások árán, a földtörténet távlataiból szemlélve egy szempillantás alatt képes megszabadulni tőlünk. Uralmunk hang és füst. Ennek belátása nélkül törekvéseink, hogy helyesen mérjük fel az emberi történelem viszonyát a klímaváltozáshoz, esélytelenek.

A klímaoptimisták alapvető tévedése tehát abban áll, hogy nem képesek felmérni, a klímaváltozás ténye milyen alapvető törést jelent ember és világ viszonyában, az emberiség történelmének menetében. Úgy vélik, a klímaváltozás sem egyéb, mint egy az emberiség által már megannyiszor megoldott fejtörők közül, hogy csupán tovább kell csinálnunk, amit eddig is csináltunk, csupán tökéletesítenünk kell mindazokat az eszközöket – a tudományt, a technológiát, a világpolitikát, a piacot –, amelyekkel a környező világot megszeliđítjük, és a probléma elpárolog. Nem látják meg ugyanakkor, hogy ez így nem mehet tovább. A klímaváltozás megoldása csak az emberiség és a természet, a világ közti viszony alapvető újraértékelését és az emberi társadalom radikális újrászervezését igényli.

Ahogy Naomi Klein kiváló könyvében, a *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*-ben kifejti:<sup>5</sup> a fundamentalista klímataxadók bizonyos értelemben pontosan, sőt mélyebben értik, mi forog kockán a klímaváltozás kapcsán, mint a klímaoptimisták. Az ő részükről ugyanis a klímapolitika reformja nemcsak azért kivitelezhetetlen és amorális, mert hamis tudományos eredményeken, elégtelen bizonyítékokon alapszik, hanem azért is, mert a társadalom és a gazdaság radikális megváltoztatását igényelné. Ők értik azt, amit a tudomány, a világpolitika és a piac csodatévő erejében hívó ellenfeleik nem: a klímaváltozás elleni küzdelem forradalmi változásokat igényel.

## Hamis apokalipszis

■ A klímaváltozás kihívásának való megfelelés tehát forradalmi változásokat igényel. Ugyanakkor e hittétel, annak elfogadása, hogy a klímaváltozás kihívásával csak a fennálló társadalmi alapstruktúrák radikális megváltoztatása árán nézhetünk szembe, önmagában éppoly kevés és éppoly félrevezető, mint a kritikátlan optimizmus. E kijelentés fényében ugyanis sokan – különösen az ökoszocializmus és az ökomarxizmus hagyományához kapcsolódó szerzők közül – úgy tekintenek a klímaváltozás kihívására, mint egyfajta *lehetőségre*: az embe-  
ribb és igazságosabb társadalom kieszközlésének egyedi alkalmára.

Így ír például a klímaváltozás és a nukleáris fegyverek jelentette veszélyről a 20. századi ökofilozófia és radikális ökopolitika egyik legjelentősebb alakja, Murray Bookchin: „Ebben a helyzetben tehát választhatunk a keserű finálé – mely alighanem magában foglalja magának a történelemnek a katasztrofális megsemmisítését – és a történelem racionális beteljesítése közt egy szabad, materiális bőséggel teli és esztétikailag megalkotott környezetbe ágyazott társadalomban.”<sup>6</sup> A helyzet tehát veszélyeket rejt magában, egyúttal azonban lehetőségeket is: lehetőséget a társadalom racionális és igazságos megreformálására. A klímaváltozás okozta sokk, krízis végre megrengeti a globális világrendszer

eddig megingathatatlanak hitt építményét, az instabillá vált helyzetben pedig a radikális emancipatórikus erőknek végre esélye lesz a társadalom átformálására. Ahogy a tudományos forradalmat – Kuhn elméletében – tudományos válság kell hogy megelőzze, úgy a társadalmi forradalom is csak egy társadalmi válság után lehetséges, e jótékony válságot pedig a klímaváltozás fogja előidézni.

Hasonlóképpen ír a globális felmelegedés tragikus következményeit tárgyalva Slavoj Žižek a *Living in the End Times* egyik alfejezetében, melynek címe *Versions of the Apocalypse*: „ahelyett, hogy megadnánk magunkat a rettenetesnek ezen kilátások okán, éppen ilyen helyzetekben kell nyitottnak maradnunk az új lehetőségekre, észben tartva, hogy a »természet« egy kontingens és sokoldalú mechanizmus, amelyben a katasztrófák váratlan pozitív eredményekre vezethetnek.” Žižek címválasztása sokatmondó: az az álláspont, amit ő és Bookchin képvisel, valóban a legmegfelelőbbben mint *apokaliptikus gondolkodás* írható le.

A klímaváltozással kapcsolatos radikális ökofilozófiai apokaliptika – úgy tűnik – jóval helyénvalóbb és realizistikusabb, mint a kritikátlan optimizmus, hiszen belátja az klímaváltozásban rejlő rettenetes veszélyt, azt, hogy az a szó legszorosabb értelmében az emberi világ végének eljövételével fenyeget. Pontosan kell azonban értenünk az *apokalipszis* fogalmának tartalmát. Az apokaliptikus tanok sohasem pusztán, de még csak nem is elsősorban a végidőkről vagy a világ végéről szóltak. A pusztítás és a végidők szimbolikája mellett az apokaliptikus gondolkodásban mindig is jelen volt a megszabadulás és a megváltás mozzanata: az ítélet napja ennek a bűnös és szenvedéssel teli világnak ugyan a vége, ám egyúttal az igazság, a bőség, a jóság világának kezdete is.<sup>8</sup>

Az előttünk álló felmérhetetlen ökológiai, gazdasági és társadalmi válság a megigazulás felé vezető, jóllehet szenvedésekkel teli út. A ránk váró viszontagságos idők azok, amelyekben „az egek ropogva elmúlnak, az elemek pedig megéve felbomlanak, és a föld és a rajta lévő dolgok is megégnek”, mi azonban „új eget és új földet várunk [...], a melyekben igazság lakozik” (2 Péter 3:10, 3:13). Most van itt az idő, hogy bűnbánatot gyakoroljunk, és letérjünk az irracionalitás és amoralitás ösvényéről, illetve rátérjünk az igazságosság ösvényére. A klímaváltozásnak ez az eszkatologikus szemlélete nem pusztán felveti annak a lehetőségét, hogy a klímaváltozás okozta sokkból egy igazságosabb és emberségebb világot építsünk, hanem *azon elsődleges lehetőségként* tekint rá, amelyben ezt a döntést meghozhatjuk – vagy elkárthatjuk.

A klímaváltozás e szemléletben tehát már valóban sajtáságos világtörténelmi funkciót kap – szemben az optimisták nézeteivel –, ez a funkció nem más, mint az *ítéletnapé*. A klímaváltozás azonban e szemléletben is a szekuláris emberi üdvtörténet fogalmi keretében nyeri el jelentőségét. A klímaváltozás világtörténelmi funkciója, hogy felkínálja a megigazulás vagy a kárhozat lehetőségét az emberiség számára. A klímaváltozás nem pusztán *egy alkalom* – mint az optimista szemléletben –, amelyben az emberiség technológiai, gazdasági és erkölcsi erőnyeit gyakorolhatja, hanem *a döntő alkalom*, mikor eme erőnyeket felmutatva vagy a megváltás lesz osztályrésze, vagy elveszik az örökkévalóság számára.

Az apokaliptikus felfogás számára a világtörténelem továbbra is az emberiség hőroszi küzdelmének, erőnyei kiteljesítésének története, melyben jóllehet – mint minden izgalmas történetben – a siker nem garantált. Az emberiség azonban betöltheti világtörténelmi szerepét, és ehhez – éppúgy, ahogy a klímaoptimista felfogás tartja – pusztán erőfeszítésre, találékonyságra, politikai és mozgalmi akaratra van szüksége. E felfogásnak talán nem integráns része a természet



feletti emberi uralom kiteljesítése, az „ítéletnap” után ember és természet viszonyát e nézet szerint harmónia és kölcsönös együttműködés jellemzi majd. Ez azonban csupán annyit árul el, hogy e radikális ökoapokaliptikus világszemlélet másként képzelet el az emberi felvirágzás természetét; a klímaváltozást mindketten olyan alkalomként értelmezik, amelyben e felvirágzás az emberi cselekvésen keresztül megvalósítható.

A reflektálatlan klímaoptimizmus és a radikális ökoapokaliptika közös tévedése, hogy a természettörténetet a világtörténelem, az emberi történelem mozzanataként értelmezik. Olykor egyenesen odáig mennek, hogy kijelentik, mint-hogy az emberi tevékenység immár képessé vált a Föld arculatának formálására – beköszöntött egy új földtörténeli korszak: az antropocén –, az emberiség története immár geológiai léptékűvé vált, az emberiség olyanná lett, mint a tektonikus erők.<sup>9</sup> Mindez kétségbeesett kísérlet csupán arra, hogy a globális felmelegedést – az atomtechnológiához hasonlóan – az emberiség önmaga és világa fölötti uralmának eszközeként vagy ha úgy nem, hát ezen uralom és – az ön- és világpusztításra való – hatalom jelképeként használja fel. E fáradozások azonban hiábavalók. A klímaváltozás ténye egészen más irányban kell hogy újraformálja az önmagunkról és a világról való gondolkodásunkat.

## A törekenység etikája

■ Mi tehát az az új világtörténeli perspektíva, amit a klímaváltozás ténye megnyit a számunkra? Ha az atomtechnológia mérhetetlenül megnövelte az emberiség jelentőségét a világ fenntartása és megőrzése szempontjából, akkor a klímaváltozás ennek éppen az ellenkezőjét teszi: az emberiség-projekt végtelen jelentéktelenségére és kiszolgáltatottságára mutat rá. A klímaváltozás végzi be azt a programot, amelyet Freud úgy ír le mint az ember kiszorulását a világegyetem középpontjából. Míg a technológiai fejlődés, az ember építő és romboló képességének exponenciális növekedése legalább azzal az ígérettel kecsegtetett, hogy az ember legalább e milliárdnyi csillagköd közt keringő, félreeső planétának ura és parancsolója lehet, most azt látjuk, hogy életünk és műveink rajtunk kívül eső, uralhatatlan hatalmak könyörületén nyugszik.

Az egykedvű világegyetem unottan figyel, amint a felmelegedő bolygón testünk képtelenné válik a működésre, hőszabályozó rendszerei összeomlanak, a kétségbeesett milliók a még hűs sarkkörökön keresnek menedéket, és vagy felőrlik magukat a hatalom, háború és pénz malomkerekei közt – vagy összetörve és meggyötörve mégis elkerülik a keserű véget. A világegyetemnek mindegy, a Földnek mindegy: az egysejtű létformák nyugodtan tenyésznek tovább, évmilliárdos életvitelüket a mi világtörténelmi eseményeink egyébként sem zavarták meg. A rovarok birtokukba veszik a magas hegyeket, amint a korábban lakhatatlanul hideg tájak az ízeltábúak számára is megközelíthetővé válnak. A trópusi növényzet kiürült városokon tenyészik, a nagy korallzátony elpusztul, az ember életformájától függővé tett élőlények nagy része szintén. Helyüket új élet tölti be, vagy épp semmilyen élet sem, csak a kristályok sokasodnak, csak a vízköráramlásai folynak le nap nap után, ahogy évmilliárdokon át tették.

Az emberiség a bolygó még lakható pontjain menedékre talál, és a horizontot fürkészi – talán először értve meg a kérdés valódi jelentőségét azt firtatja, hol a helyünk ebben az új világrendben; amely annyira nem is új, mindössze néhány fokkal melegebb. Földtörténeli szempontból e változások elenyészőek.

Bármennyire is szeretnénk immár nagyságunk emlékét azzal felidézni, hogy nagyképpen rámutatunk: új földtörténeti korba rángattuk a világot, tetteink, a jel, amelyet magunk után hagyunk, elenyészik a tömérdek szerves anyag tengerében, amely milliárd és milliárd éve nyomja rá bélyegét a bolygó arcképre.

Két és fél milliárd évvel ezelőtt megjelentek az első fotoszintézisre képes életformák a Föld óceánjaiban, a cianobaktériumok, amelyek a földtörténetben először nagy mennyiségű oxigént juttattak a légkörbe. Az oxigén azonban a földi életformák nagy részét kitevő anaerob életformák számára mérgező volt, így a cianobaktériumok megjelenése az élővilág történetének egyik legpusztítóbb kihalási eseményéhez, az úgynevezett *nagy oxigenizációs eseményhez* vezetett. A cianobaktériumok geológiai hagyatéka messze túlszárnyalja az emberét – nekik köszönhető, hogy a légkör ma 21% oxigént tartalmaz, miattuk vagyunk képesek lélegezni. Mi az ember büszkesége a cianobaktériumok tetteihez képest? Az az építés és az a rombolás, amire mi képesek vagyunk, eltörpül az egysejtűek munkálkodása mellett.

Mindez az emberi létezés végtelen törekenységére ébreszt rá minket. Nem csupán az egyes ember kiszolgáltatottságára a többi emberrel és a természet erőivel szemben, hanem az emberiségnek mint olyannak pillanatnyi és illanó létére. Viharban élünk, ingatag szirtfokon, ahol menedéket igyekszünk ácsolni egymásnak. Kísérleteink, hogy mágiával és ráolvasással az uralmunk alá hajtsuk ezt a vihart, vagy hogy „harmóniában” éljünk vele, békét kössünk – mindez hiábavaló, káros illúzió. A klímaváltozás nem egyéb, mint egy alig erősebb szellőkés, alig keményebb jégverés, amely máris összeomlással fenyegeti roskatag hajlékunkat. Amire mindennek rá kell döbbsentenie minket, az éppen sebezhetőségünk és egymásra utaltságunk.

A klímaváltozás ténye arra késztet minket, hogy az emberiség történetét, leválasztva a progresszivismus és a szekuláris eszkatológia különféle formáiról – amelynek a klímaoptimizmus és az ökoapokaliptika egyaránt rabja –, újraértelmezzük mint ennek az egymásra utaltságnak a történetét. A világtörténeti alkalom, amelyet az előttünk álló vészterhes időszak felkínál nekünk, arra ad lehetőséget, hogy felismerjük törekenységünket a természettel szemben. A természetnek sem urai, sem jó pásztorai, sem egyenrangú partnerei nem vagyunk. Emberi létünk szűk körében gyakran megfélemezünk róla, hogy a természet: minden – a csillagködöktől a vírusokig; létünk e roppant mindenség pillanatnyi egyensúlyán nyugszik, amely ha egyszer megbomlik – mert megbomlik –, nyomtalanul tovatűnik. Nem vagyunk többre képesek, mint hogy ideig-óráig (mint pusztán egy a világegyetem megannyi tűnő jelensége közt, amely – mint mindegyik más – nem rendeltetett egyébre, mint hogy legyen, majd elmúljon) otthont adjunk egymásnak, vigyázzunk egymásra.

A klímaváltozás kihívásainak való megfelelést épp ezért egy új cselekvési alapelvre kell építenünk, a *törekenység etikájára*: az emberi létezésnek nem mint győzedelmes és dicsőséges, hanem mint függő és múló létnek az autentikus kiteljesítésére. Ez a radikális, forradalmi változás, amit a klímaváltozással való szembenézés igényel: a társadalom átalakítása az alaptalan emberi ambíciók hajszolásának eszközéből *menedékké*, ahol a kiszolgáltatottak hajlékra, az elesettek segítségre találnak. A „világmegmentő” – jóllehet, következmények nélküli – klímaegyezmények és nagyszabású *climate engineering* projektek helyett a törekenység etikája nemnövekedési programokat, grandiózus adaptációs beruházásokat, a biztonságos klímamigráció feltételeinek létrehozását követeli.

A klímaváltozás következményei minden eddiginél alapvetőbb módon mutatják majd fel az emberiség univerzális elesettségét és kiszolgáltatottságát, és hívnak fel minket arra, hogy ezeket nem megtagadva, hanem ellenkezőleg, ezek jegyében alakítsunk ki radikálisan új viszonyt saját magunkkal, az emberi történelemmel és a minket körülvevő természeti világgal.

Ezek a megfontolások ma kimondhatatlanul aktuálisak. Miközben a klímaváltozás már érezhető hatásai mind sürgetőbben hívják fel a figyelmünket elvezettségünkre és létünk lényegi mulandóságára, aközben a világ hatalmai rendületlenül munkálkodnak az emberi nagyság építményein, a haladás világtörténeti projektjén – gondolataikat a mesterséges intelligencia, az úrutazás, a soha nem látott innováció és hatalom képei kötik le. A világ radikálisai rendületlenül álmodják álmaikat a bőség és harmónia jövőjéről. A törekénység etikája menekülttáborokban és elhanyagolt öslakos mozgalmakban létezik, csendben és láthatatlanul, holott a klímaváltozás elleni fellépés és a róla való gondolkodás vezérlő elveként kellene hogy funkcionáljon. E helyzet megváltoztatása napjainkban alapvető jelentőséggel bír.

Az emberiség története egy nap véget ér – ha nem a 21. század végén, hát később. Ez nem afféle komor pesszimizmus vagy a történelem egyfajta „hanyatló” szemlélete, mindössze a meghaladhatatlan emberi végesség legkonkrétabb formában történő igenlése. Minden ökofilozófiának, amely az emberiség és a nem emberi környezet viszonyát vizsgálja, a kollektív emberi létezés végességének és a természettörténet kontextusában értett átmenetiségének e tényéből kell kiindulnia. Minden világtörténeti reflexiónak számolnia kell ezzel a megfontolással. A klímaváltozásra vonatkozó filozófiai gondolkodásnak pedig, melyben a megismerés e két iránya találkozik, kikerülhetetlenül részét kell hogy képezze.

#### ■ JEGYZETEK

1. IPCC: *Climate Change 2014: Synthesis Report*. IPCC, Genf, 2014. 10. Illetve: Potsdam Institute for Climate Impact Research and Climate Analytics: *Turn Down the Heat: Climate Extremes, Regional Impacts, and the Case for Resilience*. World Bank, Washington DC 2013. 9.
2. Steven C. Sherwood és Matthew Huber: *An adaptability limit to climate change due to heat stress*. PNAS 2010. 107. 21. 9552-9555.
3. Oliver Milman: *James Hansen, father of climate change awareness, calls Paris talks 'a fraud'*. The Guardian Online 2015. <https://www.theguardian.com/environment/2015/dec/12/james-hansen-climate-change-paris-talks-fraud>
4. Karen J. Warren: *The Power and the Promise of Ecological Feminism*. In: Michael Boylan (ed.): *Environmental Ethics*. 2. kiadás. Wiley & Blackwell, London, 2014. 65.
5. Naomi Klein: *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*. Simon & Schuster, New York, 2014. E-book kiadás. 1. fejezet.
6. Murray Bookchin: *The Communalist Project*. In: Uő: *Social Ecology and Communalism* (Ed. Eirik Eiglad). AK Press, Oakland, CA, 2006. 78. Az itt olvasható összes fordítás tőlem származik – K. Zs.
7. Slavoj Žižek: *Living in the End Times*. Verso, London & New York, 2010. 351.
8. Andrew Chester: *Escathology*. In: Gareth Jones (ed.): *The Blackwell Companion to the Modern Theology*. Blackwell, London, 2004. 246.
9. Slavoj Žižek: *Living in the End Times*. Verso, London & New York, 2010. 330–331.

KOVÁCS GÁBOR

# A SZERVESTŐL A SZERVETLENIG ÉS VISSZA –

az organikus és a mechanikus fogalma  
Oswald Spengler kultúrmorfológiájában



Végül is mi vár  
Spengler szerint  
az organikus világtól  
elszakadt, művi  
és mesterséges, 10-20  
milliós metropoliszok  
által uralt technikai  
civilizációra? Ugyanúgy  
elmúlás, mint elődeire.

## Előzmények

■ Az organikus és a mechanikus viszonyának problémája már a 19. század első felében fölvetődik – nem véletlenül, hiszen ezek az évtizedek hozták azt a robbanásszerű, némiképp leegyszerűsítő módon ipari forradalomként emlegetett technológiai fejlődést, amelynek következményei nem csupán az ipar, hanem a mindennapi élet területén is egyre inkább érezhetőek voltak. A leglátványosabb kétségkívül a vasút megjelenése volt; ez nemcsak az addigiaknál összehasonlíthatatlanul gyorsabb helyváltoztatást tett lehetővé, hanem a tér és az idő percepciójának addigi módját is radikálisan átalakította.<sup>1</sup> Mary Shelley 1818-as *Frankensteinje* a gótikus horrortörténet romantikus köntösében a majd jóval később, a 20. században aktuálissá váló problémát előlegezte meg – a maga sajátos etikai, mondhatni bioetikai konnotációival egyetemben –, hogy a modern tudomány és a technika megjelenése milyen következményekkel jár, s lehetséges-e még természetes és mesterséges világ között olyanformán éles határvonalat húzni, ahogyan azt korábban tettük.<sup>2</sup>

A problematika irodalmi feldolgozása mellett meglepően korán került sor a filozófiai reflexióra is. Thomas Carlyle, a korszak neves skót filozófusa nem egészen egy évtizeddel Mary Shelley könyvének megjelenése után, 1829-ben, a viktoriánus éra kezdetén *Az idők jelei* (*Sign of Times*) címmel egy pamfletet tett közzé az *Edinburgh Review* júliusi számában, amely

ben egy új éra, a *Gépezet*, a *Mechanizmus* korának eljövételét üdvözli, ám a legcsekélyebb öröm nélkül. Hangvétele sok tekintetben a száz évvel későbbi kultúrkritika megközelítését idézi.<sup>3</sup> A Gépezet nem pusztán a technológiai eszközöket jelenti, hanem olyan metafora, amellyel egy egész korszakot akar jellemezni. Nemcsak arról van szó – írja –, hogy a gépek elveszik a kézművestől az értelmes alkotó élet lehetőségét – ez a motívum majd a késő viktoriánus gondolkodók, John Ruskin és William Morris gondolatvilágában lesz központi elem a század végén<sup>4</sup> –, hanem az élet egésze mechanizálódik, a társadalomtól és a politikától a tudományig és a művészetig. Carlyle – a két világháború közötti aggodalmakra emlékeztető módon – a magaskultúrát és a teremtő egyéniséget félti az eltömegesedéstől. A kontextus itt persze még más: Carlyle számára természet-szerűleg nem Nietzsche és a dekadencia kultúrája, hanem a romantika hőskultusza és Schelling transzcendentális filozófiája szolgáltatták a szellemi municiót. Egyéni kreativitás helyett mindenre rátelepedő organizáció – panasolja Carlyle. Gépezetszerűen működő vallás, tudomány, oktatás, hódít a lapos materializmus a kontinensen és Nagy-Britanniában egyaránt, mindent a személytelen intézményektől várnak; azt hiszik, hogy az igazi szabadság elérhető holmi külsődleges politikai reformokkal. Ám az igazi boldogság nem kívül, hanem belül van. Az ember üdvözülését a társadalmi gépezet megfelelő olajozásától várják – mondja a Bentham-féle utilitárius etikát bírálva, majd leszögezi: „igazi istenünk a Mechanizmus, fizikai értelemben óriások vagyunk, mondhatni Títánok, akik hegyeket raknak egymásra, hogy megostromolják az eget”.

Carlyle a 19. századi haladásoptimizmus jogosságát vonja kétségbe: ez majd száz év múlva, az első világháború kataklizmáját követően közhelyes toposz lesz, de a maga korában blaszfémikus extrémitásnak számít. A vehemens kritika nem is sokáig várat magára, s nem meglepő módon onnan jön, ahol az új technológiára alapozott modern világ fölemelkedése gyorsabb, mint Európában: két évvel az írás megjelenése után, 1931-ban az észak-amerikai Timothy Walker, foglalkozására nézve ügyvéd, aki egy helybeli folyóiratban igyekszik cáfolni a Carlyle-féle kultúrkritikát.<sup>5</sup> Amerika éppen ekkoriban megy át alapvető identitásváltozáson; a 18. század végén még a paradicsomi *Kert*ként elgondolt Újvilág a 19. század első harmadától kezdve mindinkább a Gép földjeként tekint magára.<sup>6</sup> Ennek fényében nem túl meglepő, hogy Walker – módszeresen végighaladva a skót filozófus szövegén – teljes egészében elutasítja Carlyle pesszimista diagnózisát. A gépi technológia térhódítása megrázkódtatások közepette megy végbe; vannak vesztesei is, hiszen a feleslegessé vált foglalkozások képviselői elveszítik állásukat, a folyamat hozadéka azonban egyértelműen pozitív. A technológiai haladás áldásos gyümölcsei messze meghaladják az általa okozott károkat. Walker – a korban szokásos módon – a progressziót az isteni gondviselés eszméjével kapcsolja össze. Az ember istenképisége az általa teremtett technológiai világhoz való viszonyában teljeseedik ki igazán – a mindenség Teremtőjéhez hasonlóan az ember is teljes joggal dől hátra, és nézi elégedetten művét, az életét jobbra és kényelmesebbé tevő gépezetek sokaságát. Lehet nagyra tartani az antik civilizáció szellemi teljesítményeit, ámde eközben nem feledkezhetünk meg arról, hogy ezt bizony a rabszolgák munkája tette lehetővé. A modern világ ezzel szemben nem más emberi lények rovására, hanem az ügyes gépeket szolgaként használva biztosítja azt a szabad időt, amelyet aztán a szellem kiművelésére, a tudomány és a művészetek felvirágoztatására lehet fordítani. Következtetése: mai körülmények között az a nép lesz képes a legnagyobb intellektuális haladás-

ra, amely a legtöbb mechanikai eszközzel rendelkezik.<sup>7</sup> A folyamatosan terjeszkedő mechanikus szféra lépésről lépésre háttérbe szorítja és átalakítja az elsődleges természet organikus világát, ám ebben Walker nem lát semmi rosszat; ennek során azok az akadályok hárulnak el, amelyek az emberi életet szenvedéssé és veritékes gürcöléssé változtatják. A Gép lecsapolja a mocsarakat, elsimítja a hegyeket, lehetővé teszi, hogy a vasút összekösse egymással az embereket, akik egymással kereskedve felvirágoztatják az emberi civilizációt. Walker visszautasítja Carlyle demokráciakritikáját is: a modern technológia politikai értelemben is jobb viszonyokat eredményez. Ez annak a hagyományos republikánus álláspontnak az átértelmezését jelenti, amely szerint az anyagi javak bősége, a luxus morális hanyatláshoz vezet; aláássa a respublikát. Walker felfogásában a technológiai progresszió – s az általa lehetővé tett politikai és morális tökéletesedés, amit a magyar reformkor gondolkodói a nemzet tsinosodásának neveztek – folyamata végtelen: a teljes tökéletesség állapota megközelíthető, ám sohasem érhető el.

### **A Nagy Háború mint korszakhatár: a spengleri kultúrmorfológia**

■ Annak a 20. századi paradigmaváltásnak a természete, amelynek jelei már a 19. század végén megmutatkoznak, de teljes egészében csak az első világháború után bontakozik ki, a Walker-féle felhőtlen haladásoptimizmus kontrasztjában mérhető fel igazán. Ez a világtörténelem első totális technológiai háborúja: a Maxim-géppuskák tüzeiben nemcsak a rohamozó huszárok szakadtak véres cafatokká, hanem az előző évszázad pseudovallásos progresszióhite is. Kiderült, hogy a technológia nem csupán a hétköznapi életet képes jobbá tenni, van egy diabolikus, pusztító dimenziója is: a Gépezet nemcsak bőségszaru lehet, hanem halálmalom is.

A háborús generáció számára a harcok négy éve olyan választóvíznek bizonyult, amelyen átkelve szükségképpen más szemmel nézték a modern technológia feltárlukozó univerzumát, mint annak előtte. Ez nemcsak azokra igaz, akik személyes résztvevők voltak, nemcsak a frontgeneráció tagjai látták úgy, hogy korszakváltás részesei: a tizennégy alkalommal megsebesült háborús veterán, Ernst Jünger e tekintetben egy véleményen volt a kiszuperált Oswald Spenglerrel vagy a hátszázgi szolgálatot teljesítő Martin Heideggerrel. A háború konkrét történeti eseményből az univerzum működésmódjait alapvetően meghatározó ontológiai jellemzővé vagy metafizikai történéssé stilizálódik át. Németországban a technológia kérdése, modern technika és organikus természeti világ viszonya központi problémává válik: technikafilozófiai írások egész sora születik.

Oswald Spengler kulturális morfológiája egy olyan történetfilozófia keretében bontakozik ki, amelynek tengelyét organikus és mechanikus viszonya adja. Az emberi történelem kultúrái – amelyek önmagukba zárt entitások – az organikus világból nőnek ki szerves módon. Leírásukra Spengler a növény metaforát használja: felfogása szerint ezek olyan organikus létezők, amelyek a saját genetikus programjuknak megfelelően meghatározott életszakaszokon mennek át.<sup>8</sup> Élő formák, morfék, amelyeket az összehasonlító kultúrmorfológia eszközeivel lehet tanulmányozni. A történelem a létrejövő világa, amely a spengleri koncepcióban szemben áll a létrejött világával, az élettelen természettel – az utóbbit a fizika ok-okozati törvényeivel lehet leírni, ám az előbbi működését a beleélő



módszer segítségével megragadható végzet határozza meg. Egy kultúra végzete történetében teljeseedik ki. Ennek a történetnek a lefolyását, a hogyanját – vagyis a hasonló életszakaszokon átmenő történelmi formák konkrét tartalmát – a térfelfogásukat tükröző sajátos összimbólumuk határozzák meg.<sup>9</sup> Az összimbólumokat a kialakulóban levő kultúrák természetélménye determinálja. Ez összecseng a kultúráknak mint organikus entitásoknak Spengler-féle ábrázolásával: a táj, amelyben az illető kultúra gyökerezik, meghatározza annak alapattitűdjét, sajátos metafizikai irányultságát, amely aztán az illető kultúra kulturális objektivációiban, spengleri nyelven fogalmazva formavilágában jut kifejezésre, a valástól és a politikától a művészetig és a tudományig.

Az antik-apolóni kultúrát az érzéki-konkrét test, a kínait a tájban kanyargó út, míg a modern nyugati-faustit a végtelen tér összimbólumaiból kiindulva tudjuk értelmezni. A spengleri kultúr-morfológia radikálisan szakít a haladás gondolatával: az emberi történelem nem akkumulatív, értékfelhalmozó meliorációs folyamat, hanem kulturális organizmusok élettörténete: mint minden organizmust, sajátos formaviláguk időbeli kibontakozásának végén őket is az elkerülhetetlen halál várja – ez a végzetük. Egy kultúra története ugyanakkor az élő organizmus mechanizálódásának, külsődlegessé és mesterségessé válásának a története. Minden kultúra ugyanazokon az életciklusokon megy át – ezen nem lehet változtatni. A spengleri komparatív kultúr-morfológiában leírás és kórkritika elválaszthatatlanul összefonódik. Miközben egy kultúra a maga történeti pályáját befutja, élő lelke szellemmé, halott, mechanikus racionalitássá alakul át. Ennek a metamorfózisnak a helyszíne a civilizációvá merevülő történelmi organizmus nagyvárosa, amelyet Spengler a maga városmetafizikájában szuggesztív képekkel, a korabeli híres Fritz Lang-film, a *Metropolis* (1926) képi világát megelőlegezve a valaha létezett legművibb és életidegen entitásként, a földet sorvasztó démonként ír le.<sup>10</sup> A középkori mezőváros a vidék teremtménye, ezer szállal kötődik ahhoz a természeti világhoz, amelytől még az érett kultúra városa sem szakad el. A modern metropolisz ezzel szemben a művi létezés színtere, ahol a pénz az úr, s a plutokrácia a demokrácia köpenyegét magára öltve a város gyökértelen, magányos és elszigetelt atomokként létező tömegei fölött a sajtó segítségével uralkodik.<sup>11</sup> Pénzuralom, demokrácia, racionalizmus Spengler konzervatív kultúrkritikájában annak a nagyvárosi modernitásnak a három oldala, amely minden civilizáció végnapjaiban megjelenik, ám a fausti vagy nyugati civilizáció összimbólumának dinamikus jellege miatt mégiscsak különbözik a többitől; ez az egyetlen, amely képes volt planetárisá válni, azaz uralma alá hajtani az egész földgolyót. A ciklikus koncepció logikájából ezen a ponton kilépni látszó Spengler ezt a minden korábbi civilizációét messze meghaladó modern nyugati technológia sajátosságaival magyarázza.

### Spengler technikaképe<sup>12</sup>

■ Spenglernek a *Nyugat alkonyában* kifejtett technikakoncepciója szerint a technika az organikus természeti világban gyökerezik: „A technika olyan idős, mint a térben szabadon mozgó élet általában. Csupán a növény tekinthető – ha a természetet nézzük – a technikai folyamatok pusztá színhelyének. Az állatnak, mivel mozog, a mozgás technikájával is rendelkeznie kell, hogy fenntartsa magát, és hogy védekezzen.”<sup>13</sup> A gondolatot aztán megismétli 1931-es, *Az ember és a technika* címet viselő kis könyvében, amely egyértelművé teszi, hogy ezt a

problémát alapvetőnek, a modern kor talán legfontosabb kérdésének tartja. Állati és emberi technika között a döntő különbség az, hogy az állat technikája fajspecifikus, genetikailag determinált, míg az emberi technika egyéni; mozgatórugója a hatalom akarása. A könyv témája a hatalom technikai akarásának életfilozófiai keretbe illesztett fenomenológiája. Az állat vagy a növényevők, vagy a ragadozók rendjébe tartozik: az ember egyértelműen az utóbbiba. Spengler – aki egyébként az egyetemen komoly természettudományos képzettségre is szert tett: matematikai biológiai stúdiumokat folytatott, s az egyetemi curriculum által megkövetelt egyik disszertációját a gerincesek látásszervének fejlődéséről írta – Nietzsche etikáját biologizálja: az erőseket a ragadozókkal, míg a gyengéket a növényevőkkel azonosítja. Míg magát a darwinizmust nagyon vehemensen visszautasítja, mivel az nézete szerint utilitárius módon, ok-okozati sémákban akarja megragadni az ilyen módon nem értelmezhető evolúciós változásokat, miközben kifejezetten szociáldarwinista elveket vall: „A ragadozó a szabadon mozgó élet legmagasabb formája. [...] A növényevő – sorsa szerint – zsákmány, és végzete elől harc nélkül próbál kitérni. A ragadozó zsákmányol. Az egyik élet legfelsőbb lényében defenzív, a másik offenzív, kemény, romboló és kegyetlen.”<sup>14</sup>

Antropológiai koncepciójából következően Spenglernél a szerszám mindekelőtt fegyver: a túlélésért folytatott harc eszköze, a technológiai evolúció motorja. A Hobbes-ot idéző *bellum omnium contra omnes*, mindenki harca mindenki ellen állapota van a történelmi idők kezdetén. Ám nem von le kontraktualista következtetéseket; nem a közösségi kooperáció igénye, hanem a mind tökéletesebb harci célú technikai eszközök megkonstruálásának óhaja következik ebből. A harc alacsonyabb kultúrfokon, az emberi történelem kezdetén egyének, haladottabb kultúrfokon közösségi szinten, a magaskultúrák megjelenésével civilizációs szinten zajlik. A háború adorálása a legkevésbé sem Spengler egyéni idioszinkráziája csupán: olyan korszecifikus jelenség ez, amely a weimari Németországban a konzervatív forradalom legtöbb képviselőjénél föllelhető: a legkirívóbb példája Ernst Jünger, akinél a háború az emberi egzisztencia egyedül autentikus létezés módjaként tűnik fel.

Ám mi az oka annak, hogy modern technológia csak a nyugati-fausti civilizációban tűnik fel? – teszi föl a kérdést Spengler. Ez azért van így, mert az emberi technika és technológia kultúrspecifikus jellegű: a különböző civilizációk technikai-technológiai apparátusában a természettel való viszonyuk fejeződik ki, amely viszont az illető civilizáció összimbólumának függvénye. Az egyébként nagyon szofisztikált formavilágot kiépítő kínai civilizáció természettel szembeni beállítottsága defenzív és konciliáns: a kínai ember mintegy kihízelegni akarja a természettől a dolgokat, a fausti ezzel szemben vallatóra fogja azt: „A fausti feltaláló és felfedező teljesen egyedülálló jelenség. Akaratának őserije, vízióinak megvilágító ereje, gyakorlati gondolkodásának acélos energiája azok számára, akik idegen kultúrából néznek át rá, egészen kísérteties és érthetetlen – nekünk mindez a vérünkben van. [...] Ha valahol, itt megmutatkozik a technikai gondolkodás vallási eredete. A buzgó feltalálók, miközben kolostorcelláikban imádkozás és böjtölés közepette Istent titkai felől faggatták, ezt Isten szolgálatának érezték. Így keletkezett Faust alakja, az igazi feltalálói kultúra nagy jelképe. A scientia experimentalis – ahogy annak idején Roger Bacon a természetkutatást definiálta –, amely a természetnek emelőkkel és csigákkal való erőszakos vallatásával kezdte, ma gyárkérményekkel és aknatornyokkal borított területek formájában áll előttünk.”<sup>15</sup>

A *Nyugat alkonyának* technikafilozófiájában a nyugati civilizáció technika iránti rajongása sajátos metafizikai beállítottságának, végtelen iránti vallásos rajongásának a következménye. A kezdet a középkori kolostorok áhítatos, istenkereső szerzeteseinek nevéhez fűződik, ebből fejlődik ki a technológiai evolúció utolsó lépcsőfokán az egész földkerekséget behálózó globális vagy planetáris technológia: „Tolakodó és felfelé törő, és éppen ezért a gótikával mélyen rokon életérzés ez [...] Mámorittas lélek akarja átszelni a teret és az időt. Megnevezhetetlen vágy csal határtalan távlatokba. [...] az tér vissza megint a találmányok hosszú sorának átszellemült mámorában. Ez hozza létre ezt a fantasztikus forgalmat, hogy földrészeket lehet néhány nap alatt bejárni, úszó városokkal lehet átkelni az óceánokon, hegyeket lehet átfúrni, föld alatti labirintusokban lehet közlekedni; ezért lehet áttérni a régi, a lehetőségeit már régen kimerítő gőzgépről a szívógázmotorra, s az utakról és a sínekről végül a repülés segítségével a levegőbe emelkedni; ez teszi lehetővé, hogy egyazon pillanatban hangozzék el a kimondott szó az összes tenger felett, ezért a kínzó becsvágy a rekordok és meghódíthatatlan lehetőségek után; ezért jönnek létre óriási csarnokok az óriási gépek számára, hatalmas hajók és hídfesztávolságok, eszelős építkezések fel a felhőig – mesébe illő erők, melyek egyetlen pontban koncentrálnak, és ott akár egy gyermek kezének is engedelmessé válnak; acélból és üvegből készült, toporzékoló, remegő, dübörgő gyárak, melyekben a parányi ember korlátlan hatalmú úrként járkal, és végül úgy érzi, hogy az egész természetet maga alá gyűrte.

És ezek a gépek a maguk megformáltságában egyre embertelenebbekké, egyre aszkétikusabbakká, misztikusabbakká, ezoterikusabbakká válnak. Az egész földet behálózzák finom erőik, áramlataik, feszültségeik végtelen szövedékével.”<sup>16</sup>

Az 1930-as évek elején Spengler technikafilozófiájában megváltoznak a hangsúlyok. *Az ember és a technikájában* a technika kultúrspecifikus jellege, a fausti-nyugati civilizáció történelmi egyediségének hangsúlyozása mellett nagy teret kap a biológiai jellegű technikai ösztön, amelyet ez a civilizáció szabadjárá enged. A nyugati kultúra feltalálói és technikusai itt a vér és a szellem vikingjeiként tűnnek fel, a társadalmi organizáció alapjaként az erősek és gyengék biológiai jellegű szembenállása jelenik meg – a tömeg és elit jellegzetesen kultúrkritikai jellegű oppozíciója ez. Az emberi létezés azonban tragikus, s ez a tragikum a természettel szembeni viszonyból fakad: az ember uralkodásra termelt ragadozóként le akarja gyűrti a természetet, ám ez nem lehetséges, mert biológiai fajként ki van szolgáltatva a természetnek; élete a természeti térben zajlik. „A természet elleni harc reménytelen, és mégis végig kell verekedni.” Az ember nem tehet mást, mert ez a fátuma – vonja le a fatalista konzekvenciát Spengler. Paradox módon éppen az ember teremtette technológiai térben teljesebbé válik a természet bosszúja. A technológia ugyanis függőségi viszonyokba kényszeríti az emberi ragadozót; olyan kalitkává változik, amelyből nem lehet kitörni.<sup>17</sup> Ez nagyon is emlékeztet modernitást acélketrechez hasonlító kortárs Max Weber megjegyzésére.

A technika a városokban elpolgárosodik – fogalmazza meg Spengler azt a motívumot, amely aztán majd Ernst Jünger technikafilozófiájának központi gondolatává válik. A technikába vetett hit a haladásvallás formájában jelenik meg. A polgári felfogásban a technika az emberi nem üdvözítőjének, afféle mechanikus megváltónak a képében, materialista vallásként tűnik fel, mondja Spengler maró ironiával a modern kor technikai utópiáiról beszélve: „a technika örök és el

nem múltó, mint az Atyaisten; megváltja az emberiséget, mint a Fiú; és megvilágít bennünket, mint a Szentlélek. Imádói pedig az új idők kultúrfiliszterjei Le Mettrie-től Leninig.”<sup>18</sup>

Azonban a technikának a valódi mozgatója nem ez a pszeudovallásos filiszteri rajongás, hanem a ragadozóöszton. Nem a hasznosság, hanem az erős egyéneknek ettől az ösztöntől táplált kreativitása a technológiai fejlődés motorja. Ennek eredményeképpen a biológiai impulzusnak egyedülálló módon korlátlan teret biztosító fausti kultúrkörben exponenciális módon felgyorsul a technológiai evolúció. Itt áll elő az a kulturális konstelláció, amely másutt ismeretlen: tudomány, matematika és technológia összeolvadása. Az élet mind mesterkélttbbé válik. Azonban – mondja Spengler az elitelméletet marxista elidegenedésmeléttel ötvözve – a szédületes technológiai fejlődés következménye társadalmi elidegenedés: a kreatív technológiai elittel szemben egyre nagyobb a csupán kényelmesebb életet akaró tömeg gyűlölete. A másik, nem kevésbé riasztó jelenség az ember növekvő függősége az általa teremtett technoszfértól. A humán ragadozó legmagasabb rendű változata, az északi ember saját teremtménye szolgájjává válik – mondja Spengler a korszakban gyakori vitalista rasszizmus terminológiáját használva.

Spengler világosan látja a technikai civilizáció ökológiai következményeit. Ha a következő részletet kiemeljük technikafilozófiai könyvének kontextusából, akár úgy is vélhetjük, hogy egy kortárs zöld gondolkodóval van dolgunk, aki lényegre törő tömörséggel fogalmazza meg a globális technológiai világ működésmódjainak katasztrofális következményeit, aprólékosan számba véve korunk ökológiai válságának riasztó tüneteit: „A világ *mechanizálása* veszedelmes túlfeszültség állapotába jutott. Megváltozott a Föld arculata, ideértve a növényeket, állatokat, embereket. Néhány évtized leforgása alatt eltűnt az erdők nagy része, átalakult újságpapírrá. Ez aztán oly klimatikus elváltozással járt együtt, hogy már egész népeiségek mezőgazdaságát fenyegeti a pusztulás; számtalan állatfaj, mint amilyen például a bölény, egészben vagy részben kiveszett; egész népfajok tűntek el, példái ennek az észak-amerikai indiánok és az ausztráliai őslakók.

Minden szervezet a túlburjánzó szervezés áldozatává válik. A mesterséges világ befonta és megmérgezte a természetet. A civilizáció maga is gépezetté vált, és mindent gépszerűvé tesz, vagy akar tenni. Már csak lóerőkben gondolkodunk. Nem tudunk a vízesés mellett elmenni úgy, hogy azt gondolatban át ne alakítsuk elektromos erővé. Nem vagyunk képesek látni a mezőn legelésző csordát úgy, hogy ne gondolnánk a húsállomány értékesítésére. [...] A technikai gondolat megvalósulást követel magának, akár van értelme, akár nincs.”<sup>19</sup>

Am Spengler – jóllehet a leírás ezt sugallja – egyáltalán nem jut arra a következtetésre, hogy a környezetromboló technológiát korlátozni kellene. Ugyan az a véleménye – ez a morfológiai koncepció logikájából következik –, hogy a fausti-nyugati technikai civilizáció történelmi útja véget ér, de ezt nem az általa felidézett ökológiai katasztrófának tulajdonítja, hanem az élettörténetébe belekódolt végzetnek. Kifejezetten sajnálkozva konstatálja a technika iránti érdeklődés csökkenését, azt a technikacsömört, amely a végzet előjele. Nézete szerint – a gondolatra visszatér utolsó írásában, *A döntés éveiben* – a nyugati civilizáció riválisai, a kínai vagy a japán – eltérő kulturális alapattitűdjük következtében – csak instrumentális módon használják a technikát. Fegyverként szolgál a kezükben a rivális fausti-nyugati civilizáció legyőzéséhez, de hiányzik belőlük az a technikai ethosz, a természeti világot legyőzni akaró agresszív dinamizmus, a technológiai hatalom

akarása, amely a planetárisra vált nyugati civilizáció alapvető mozgatórugója. Ez azt vetíti előre, hogy a technikai civilizáció valami mássá alakulhat át – hogy mi-vé, azt Spengler már nem fejt ki.

Az előbb idézett gondolatmenetnek az a konklúziója, mely szerint a természeti világ az ember számára pusztán nyersanyagkészletként jön számításba, erősen emlékeztet Martin Heidegger későbbi fejtegetésére. Eszerint a modern technika egyfajta kihívást (Herausforderung) támaszt a természettel szemben, amelyet – a premodern, középkori, tájba illeszkedő technikával szemben – raktárkészletként, rendelkezési állományként (Bestand), halott, önállóan technikai objektumként kezel.<sup>20</sup> Heidegger kritizálja Spengler cikluselméletét; úgy véli, hogy naturalista koncepció, Nietzsche dekadenciaelméletének biológizáló átértelmezése, azonban technikainterpretációjuk néhány ponton találkozik. Ilyen az az elgondolás, hogy az a technológiai világ, amellyel az ember uralni akarja a természetet, ellene fordul. Nemcsak a természet lesz méltóságát és önálló tárgyi mivoltát elveszítve raktárkészletté, rendelkezési állománnyá, hanem az a veszély fenyeget, hogy végül maga az ember is erre a sorsra jut, fejtegeti Heidegger a maga nagyon sajátos, sokszor csak igen nehezen értelmezhető, más nyelvre szinte lefordíthatatlan egisztenciálfilozófiai terminológiájában: „A modern technikában ténykedő feltárás egy kihívás, amely a természettől azt követeli, hogy energiát szolgáltatson, amit mint olyat el lehet vinni, és fel lehet halmozni. De nem erre szolgált-e a régi szélmalom is? Nem! Szárnyai ugyan forognak a szélben, de közvetlenül a szél fúvására hagyatkoznak. A szélmalom nem azért vár energiákat a légáramlástól, hogy felhalmozza őket. Egy vidéktől ezzel szemben szent és érceket szokás követelni. A föld öle mint köszöntelep, a talaj mint érc-teller tárulkozik fel. Más-képp jelenik meg az a föld, amelyet azelőtt a paraszt művelt meg, ahol megművelni annyit jelentett, mint gondozni és ápolni. A paraszti cselekvés nem kihívás a szántófölddel szemben. [...] A földművelés jelenleg gépesített élelmiszeripar. A levegőnek az lett a dolga, hogy nitrogént adjon le; a földnek, hogy ércet, az ércnek pedig például az, hogy uránt adjon le, ennek, hogy atom-energiát, amit pusztító vagy békés célokra lehet felhasználni. [...] Amint az elnemrejtett már nem is tárgyként, hanem kizárólag állományként vonatkozik az emberre, és az ember a tárgy nélküliben már csak az állomány megrendelője – akkor az ember a szakadék szélére kerül, oda tudniillik, ahol már őt magát is állományszámba lehet csak venni. Másfelől éppen az ily módon fenyegetett ember terjeszkedik el a földön annak uraként.”<sup>21</sup>

## A vég: az organikus visszatér

■ Végül is mi vár Spengler szerint az organikus világtól elszakadt, művi és mesterséges, 10-20 milliós metropoliszok által uralt technikai civilizációra? Ugyanúgy elmúlás, mint elődeire. Az általa teremtett formavilág lépésről lépésre leépül: mivel ez a technológiai formák világa, ez – a manapság használatos fogalommal élve – a technoszféra eltűnését jelenti. Az organikus világ újra átveszi az uralmat a hajdan oly hatalmas civilizáció satnya utódai fölött, a történelmi idő helyét a biológiai idő foglalja el, ám ennek eseményei „egy erdő vadállománya körében zajló eseménysortól csak lényegtelen mozzanatokban”<sup>22</sup> különböznek majd. Aztán valahol, valamikor kezdődik minden előlről: a romokon egy új kultúra születik.



■ JEGYZETEK

1. Wolfgang Schivelbusch: *A vasúti utazás története: a tér és az idő iparosodása a 19. században.* (Ford. Laczházi Gyula) Napvilág, Bp., 2008.
2. Erre vonatkozóan lásd Kovács Gábor: *Bűn, Isten, Ember, Állat, Gép, avagy a kigyó esete Frankensteinnel és a cyborggal.* <http://ligetmuhely.com/liget/kovacs-bun-isten-ember-allat-gep>
3. Thomas Carlyle: *Signs of the Times.* <http://www.victorianweb.org/authors/carlyle/signs1.html>
4. Herbert L. Sussmann: *Victorians and the Machine: The Literary Response to Technology.* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1968, illetve Kovács Gábor: *Út a technológia korszakába: a Gép, a Kert és a Köztársaság.* In: Uő: *Frankenkensteintől a zöldekig – a gép és kritikái.* Liget, Bp., 2010. 71–87.
5. Timothy Walker: *Defence of Mechanical Philosophy.* The North American Review 1831. Vol. 33. No. 72. 122–136. online: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/027046768900900203?journalCode=bsta>
6. A Gép és a Kert metaforáinak kultúrtörténetére nézve lásd John F. Kasson: *Civilizing the Machine. Technology and Republican Values in America 1776-1900.* Grossman Publishers, New York, 1976.
7. Timothy Walker: i. m. 127.
8. Spengler kultúrformológiájára nézve lásd Kovács Gábor: *Oswald Spengler, az alkony profétája.* In: Uő: *A megátalkodott jóhiszeműség esélyei.* Liget, Bp., 2001. 49–64; Spengler munkásságát több monográfia is tárgyalja: Detlef Felken: *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur.* Verlag C.H. Beck, München, 1988; Anton Mirko Koktanek: *Oswald Spengler in seiner Zeit.* Verlag C.H. Beck, München, 1968; H. Stuart Hughes: *Oswald Spengler.* New Transaction Publishers, Brunswick-London, 1952; John Farenkopf: *Prophet of Decline.* Louisiana State University Press, Baton Rouge, 2001; Csejtei Dezső – Juhász Anikó: *Oswald Spengler élete és filozófiája.* Attraktor Kiadó, Máriabesnyő-Gödöllő, 2009.
9. Csejtei Dezső – Juhász Anikó: *Filozófiai elmékedések a tájról.* Attraktor Kiadó, Máriabesnyő-Gödöllő, 2012. 66.
10. Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya.* II. (Ford. Simon Ferenc) Európa Könyvkiadó, Bp., 1994. 615, 158. láb. A spengleri városmetafizikára nézve: Kovács Gábor: *A bűnös város mítosza. Oswald Spengler konzervatív városkritikája.* In: Uő: *A megátalkodott jóhiszeműség esélyei.* 7–20.
11. Kovács Gábor: *Meg akartunk szabadulni a pártoktól. Maradt egy: a legrosszabb.* In: Uő: *A megátalkodott jóhiszeműség esélyei.* 21–48.
12. Gilbert Merlio: *Spengler und die Technik.* In: Peter Christian Lude (Hrsg.): *Spengler heute. Sechs Essays mit einem Vorwort von Hermann Lübke.* Verlag C. H. Beck, München, 1980. 100–122.
13. Uo. 714.
14. Oswald Spengler: *Az ember és a technika. Adalékok az életfilozófiához.* In: Uő: *Válságok árnyékában. Filozófiai írások.* (Ford. Csejtei Dezső és Juhász Anikó) Noran Kiadó, Bp., 2013. 114, 116.
15. Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya.* II. 719.
16. Uo. 721–722.
17. Oswald Spengler: *Az ember és a technika.* 135–136.
18. Uo. 143.
19. Uo. 147–148.
20. Michael. E. Zimmerman: *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, Art.* Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990. 28.
21. Martin Heidegger: *Kérdés a technika nyomán.* (Ford. Geréby György) In: Tilmann J. A. (szerk.): *A későújkor józansága.* II. Göncöl Kiadó, Bp., 2004. 117–118, 126.
22. Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya.* II. 479.





LÁNYI ANDRÁS

# MIÉRT NEM ÉHES A *DASEIN* HEIDEGGERNÉL?

## Heidegger és a mélyökológiai mozgalom

**A** földi élővilág pusztulásáért viselt felelősségünk tudatosulása, illetve a környezetvédő mozgalmak fellépése a 20. század utolsó harmadában kihívást jelentett az erkölcsfilozófia számára is. Az emberi cselekvés megváltozott természetéről érkező Hans Jonas és más szerzők arról győzködték kollégáikat, hogy amit más lényekkel művelünk, az nem pusztán technikai kérdés, hanem erkölcsi megítélés alá esik.<sup>1</sup> Az úgynevezett környezeti etikát ráadásul nem sikerült afféle „alkalmazott etikaként” hatástalanítani, mert művelői olyan zavarba ejtő kérdésekkel hozakodtak elő, amelyek amúgy is ingatag erkölcsi világgépünk alapjait érintették. Hármat emelnék ki ezek közül:

1. Helyreállítható-e valamiféle bensősége-sebb kapcsolat (ha egyáltalán létezett ilyen valaha is) ember és természet között; ha igen, mit értsünk ezen?

2. Mit jelent voltaképpen az etika emberköz-pontúsága, azaz *ki* (vagy *mi*) áll az emberköz-pontú etikák középpontjában?

3. Lehet-e más mondanivalója egy „környez-tvédő” etikának, mint az ember szabadságá-nak korlátozása?

A válaszkiegészítéseket három típusba sorolnám.

Az extenzionisták szerint a megoldást a morál elismert elveinek kiterjesztése jelentené más lényekre, olyan közös jegyek alapján, mint a szenvedőképesség (utilitaristák, pl. Peter Singer), az élet valamennyi formáját jellemző autonómiatörekvés (bioegalitáriusok, pl. Paul



...az ember van az orchidea szépsége kedvéért. Hogy legyen, aki felfogja, őrizze és csodálja. Hogy legyen, aki lenni engedi...

Taylor) vagy a közösségek fennmaradását szolgáló altruizmus (pragmatikusok, pl. J. B. Callicot).

A biocentrikusok a természet rendjének vagy magának a biológiai élet tényének tulajdonítanak önértéket, hivatkozva az evolúció törvényeire (pl. Holmes Rolston), az Ó- és Újszövetségre (keresztény ökoteológia) vagy Spinozára (A. Næss).

Végül a biocentrikusból kibontakozó harmadik irányzat szerint az igazi kérdés nem is a természet erkölcsi megítélése, hanem inkább az vált tarthatatlanná, amit magáról az emberről és az ő léthelyzetéről gondoltunk korábban. Akik ezen az úton indultak el, azok közül később többen is megkerülhetetlennek érezték a számvetést Heidegger filozófiájával.

A mélyökológia elnevezéssel George Sessions és Arne Næss kezdeményezése nyomán eredetileg azokat a radikális biocentrikusokat illették, akik az életformák egyenlősége mellett érveltek.<sup>2</sup> Ez a törekvés ismeretes nehézségekbe ütközik, melyekre itt csak röviden utalunk. Híveinek az ún. Fritzell-paradoxonnal kell megküzdeniük,<sup>3</sup> vagyis azzal a kérdéssel, hogy ha az ember csupán egyike az élő fajoknak, miért ne viselkedhetne ugyanolyan „önző” módon, mint a többiek? Ha viszont úgy gondoljuk, hogy morális képességei alapvetően megkülönböztetik más lényektől, akkor oda az egyenlőség alapja, és továbbra is kérdéses marad más lények erkölcsi beszámíthatósága.

Næss T-ökozófia néven kidolgozott elmélete az egyenlőség/különbség dilemmát lényegében megkerülve a hangsúlyt a viszonyra helyezi ember és természeti környezete között. A kettő merev elhatárolásának és szembeállításának alapja ugyanis szerinte nem egyéb, mint az egoista individualizmus beszűkült énképe. Alábecsüljük magunkat, félreismerjük léthelyzetünket – hangoztatja Næss –, és a személyes Én holisztikus megközelítését kínálja alternatívaként.<sup>4</sup> Ezt támasztják alá az élő rendszerek hálózatszerű működéséről szerzett ismeretek is, amelyek a viszonylatok (interakciók) elsődlegességét igazolják a rendszer elemeihez képest: „A szervezet és környezete közti interakciókról beszélve könnyen megfeledkezünk arról, hogy a szervezet maga is interakció. Az organizmus és környezete nem két különálló dolog...”<sup>5</sup> Érdemes talán megjegyezni, hogy a „külső” tárgy és a „belső” élmény viszonylagosságát hirdető norvég filozófus antidualista felfogására a döntő hatást Spinoza gyakorolta, akinek affekcióelmélete először hívta fel a figyelmet a saját test és az idegen test észlelésének relativitására. Næss előszeretettel hivatkozik arra a rokonságra is, amely az ő felfogása és a hindu bölcséleti hagyományban *advaitának* – meg nem kettőzésnek – nevezett elv között mutatkozik.

A keleti bölcsélet és a nyugati misztikusok hatását mások is hangsúlyozzák, köztük Theodor Roszak, az ökológiai ellenkultúra teoretikusa,<sup>6</sup> valamint a tudományfilozófus Fritjof Capra. Az utóbbi szerint „minden élőlény értékességének felismerése abból a mélyökológiai tudatosságból ered, hogy a természet és az Én egy és ugyanaz... Amennyiben emberi szellemen az öntudatnak azt a módját értjük, amelyben az egyén a kozmossszal mint egésszel érzi magát összeköttetésben, akkor világgóssá válik, hogy az ökológiai tudatosság mélyebb értelmét tekintve spirituális, és hogy az új, ökológiai etika a spiritualitásban gyökerezik.”<sup>7</sup>

Az ebből levezetett etikai következtetések azonban problematikusak: Capra és Næss egy olyan kiterjesztett, „ökológiai” Énről beszél, amely korlátlan mértékben képes azonosulni más életformákkal. Ilyenformán környezete sem lehet a szó szoros értelmében, hiszen a világ nem körülötte helyezkedik el, hanem úgy mond lényéhez tartozik. Épp ennek a felismerését nevezi Næss önmegvaló-

sításnak: a tudatos azonosulást más életformákkal, melyekben az Én, túllépve önadottságain, tágasabb valójára ébred. Azonban a kozmikus tudat értelme a transzperszonális ökológia híveinél – úgy érzem – nem kellőképpen tisztázott: nehéz volna eldönteni, hogy amikor a határtalan ökológiai Én úgy mond körül-öleli és mintegy magába foglalja más életformák élni akarását, ez a buddhizmus felé tett gesztus akar lenni, egy lelkiállapot kifejezése, vagy pedig az Én saját léthelyzetét írja le. Egy biztos, ha nincs elkülönülő Én, és vele szemközt nem áll egy Másik, akkor nem marad más erkölcsi kötelességünk, mint saját felismert lételehetőségeink megvalósítása: *persevere in suo esse*, ahogyan Spinoza tanította. Kritikusai azonban éppen ezt vetik Næss szemére: nevezetesen hogy elméletében nem maradt hely más lények megszüntethetetlen mássága számára, s ilyenformán nem megoldotta, inkább megkerülte az ember–természet viszony újragondolásából fakadó etikai problémákat.

A fajsovinizmus határán túllépve ugyanis az egymással szemközt álló Én és Te közötti különbség nemcsak hogy nem tűnik el, de még sokkal szembeszökőbb lesz, és a megértés akadályai is súlyosabbnak tűnnek. „A mélyökológia legmélyebb felismerései legalább annyira a természet titokzatos és radikális különbözőségének tapasztalatából fakadnak, mint az azzal való transzperszonális azonosulásból” – állítja például Leslie Paul Thiele.<sup>8</sup> Előbb-utóbb fel kellett merülnie egy olyan megoldás igényének, amely nem az azonosság és nem is valamiféle egyenlőség alapján, hanem éppen ellenkezőleg, a radikális különbözőség alapján próbálja kijelölni helyünket és tennivalóinkat egy „több mint emberi” világban. Ez a törekvés vezetett az ember kilétére irányuló kérdés újrakérdéséhez, vagyis Heideggerhez.

Martin Heidegger gondolatai bevallottan jelentős, bár problematikus hatással voltak az öko-filozófia művelőinek egy részére, elsősorban az Egyesült Államokban. Problematikusnak ők maguk nevezik ezt a hatást, igaz, részben olyan ideologikus okokból, amelyekre itt nem érdemes sok szót vesztegetnünk. A mélyökológiát, tudjuk, nemegyszer vádolták haladásellenességgel, mizantropiával, irracionálizmussal. Ezeket a vádakokat a balliberális egyetemi campusok közönségének szemében csak súlyosbíthatta a zöldek és a náci-szimpatizáns hírébe keveredett német filozófus közötti mezaliansz. Már-már mulatságos példa erre Michael Zimmermann magyarázkodása: a jeles szerző csak óvatos önkritikába csomagolva, antifasiszta kirohanásokkal tarkítva meri igazolni meggyőződését, hogy Heidegger felismerései mégiscsak fontosak lehetnek az öko-filozófia megalapozásához.<sup>9</sup> Zimmermann számol ugyanakkor egy komolyabb ellenvetéssel is: vajon hivatkozhat-e valamirevaló mélyökológus olyan gondolkodóra, aki a legkövetkezetesebben tiltakozott az ellen, hogy az emberről mint természeti lényről, afféle eszes állatról beszéljenek? Idézett cikkében elkerüli a nyílt konfrontációt a bioegalitáriusokkal, inkább mentegeti Heideggert, miközben óvatosan elhatárolódik tőle. Márpedig az utak ezen a ponton élesen elválnak, és a nyílt leszámolás a korai öko-filozófia naiv naturalizmusával elkerülhetetlennek tűnik.

Az ökológiai gondolat radikalizmusa éppen abban rejlik, hogy nem a természetről, hanem az ember szerepéről és tennivalóiról állít új dolgokat. Maga a természet ugyanis védhetetlen, sőt meghatározása szerint méltatlan az erkölcsi védelemre, amennyiben a természettudományos megismerés ismeretelméleti előfeltevései szerint alkotott tárgyat értünk alatta. Az öko-filozófia megalapozására tett kísérlet tehát megköveteli a dualista hagyomány (megismerő) „ember” és (megismert) „természet” fogalmának destrukcióját. Ehhez jelentett döntő inspirációt a találkozás Heidegger nézeteivel.

„Mi a helyzet a természettel?” – erre a kérdésre Heidegger szerint nem adható értelmes válasz anélkül, hogy tisztáznánk, ki a kérdező, ez pedig mindenekelőtt a gondolkodás mibenlétének tisztázását kívánja. A *Lét és idő* bevezetőjében leszögezi, hogy ez a létező, amely a kérdezés lehetőségével rendelkezik, és amely mindig mi magunk vagyunk, nem egyszerűen csak előfordul a többi létező között mint *valami*, mert kérdezőként már *jelen van* minden lényegmeghatározást megelőzően. Ezért nevezi jelenvalólétnek, lehetőleg kerülve a súlyos biologizmusokkal és pszichologizmusokkal terhelt „ember” kifejezést. A gondolkodás nem az ember cselekedeteinek egyike, hanem világban-benne-létének módja; és nem valami rajta kívül állónak a megismerésére irányul, hanem saját léthelyzetének megértésére. A jelenvalólét a megértés módján létezik. A megértés módján lenni, ezt az ember – a humanizmuslevél szavaival – gondolkodóként magára vállalja vagy elhárítja: „beleáll” ebbe a viszonyba vagy sem. A jelenvaló tehát nem azonos a mindenkori „Énnel”. „És mi van, ha a jelenvalólétnek az a szerkezete, hogy mindig az enyém, ahhoz szolgál alapul, hogy a jelenvalólét mindenekelőtt és többnyire nem ő maga?” – kérdi Heidegger a *Lét és idő*ben.<sup>10</sup> De ha nem ő maga, akkor vajon mi csoda? Néhány évvel később a Schelling-tanulmány így szövi tovább ezt a gondolatot: „Vajon nem megy-e túl az ember minden lényegmeghatározása az emberen? Vajon az ember nem olyan létező-e, amely minél eredetibben ő maga, annál inkább nem csak és nem is elsősorban ő maga? [...] Az embert abban tapasztaljuk, ami önmagán túla hajtja őt.”<sup>11</sup>

A heideggeri elbeszélés középpontjában tehát az ember áll, csakhogy nem mint biológiai lény áll ott. A Dasein világban-benne-léte bonyolultabb kérdésnek bizonyul a védikus meg nem kettőzésnél vagy az Én transzperszonális „kiterjesztésénél”. Inkább azt mondhatnánk, hogy az ember a sorsa rendelkezésére áll. Ez a sors pedig a lét igazságának őrzése, Heidegger „ember”-telen humanizmusának alapeszméje. „Az igazság léte eredendő összefüggésben áll a jelenvalóval. A lét egyáltalán csak azért érthető meg [...], mert a jelenvalólét a feltárultság, azaz a megértés által konstituáltként van.”<sup>12</sup> Amiből egyenesen következik a világ antropomorfizálásának elutasítása, hiszen a feltárulás nem az ember kedvéért megy végbe, hanem éppen ellenkezőleg, a jelenvaló jelenléte történik annak a kedvéért, ami a megértésben feltárul. A *Lét és idő* 31. paragrafusa szerint a jelenvalólét jelenvalósága „azt jelenti, hogy a világ van »jelen«<sup>13</sup> a jelenvaló léte pedig benne-lét. És ez hasonlóképpen »jelen van«, mégpedig mint az, aminek a kedvéért a jelenvalólét van. A kedvéért-valóságban maga az egzisztáló világban-benne-lét tárult fel mint olyan, s ezt a feltárultságot megértésnek neveztük.”<sup>14</sup> Azt a mélyen keresztény elgondolást, hogy az ember másokért van, tudomásom szerint még soha senkinek nem sikerült ilyen bonyolultan kifejeznie.

A humanizmuslevélben azután majd Heideggernél is emlékezetesen tömör és költői megfogalmazást nyer a gondolat: „Az ember nem a létező ura. Az ember a lét pásztora.”<sup>15</sup> Ezt idézgetik majd előszeretettel egyes mélyökológusok, akik úgy vélik, hogy ebben a metaforában saját etikai törekvéseik lényege tükröződik. Arne Næss értelmezésében: „Fajunk rendeltetése nem az, hogy a föld ostora legyen. Ha egyáltalán valami, akkor e bolygó hatalmas gazdagságának tudatos és örömteli csodálója lehetne.”<sup>16</sup> Nem állítom, hogy amikor ő és társai ilyeneket gondolnak, teljes mélységében számot vetettek volna a létpásztorság lényegével, vagyis az ontológiai differenciával. Azonban az a mód, ahogyan a *Levél* a létet őrző megértés vagy a „lét iránti gondviselés” fogalmát igyekszik az olvasó számá-

ra megvilágítani, megengedi ezt az alkalmazást. „Egy »dolgot« vagy egy »személyt« lényegében elfogadni azt jelenti: szívlelni, szeretni... Az ilyen szeretés a képesség tulajdonképpeni lényege, ami nem csak ezt vagy azt képes teljesíteni, hanem valamit származási helyén »létezni«, azaz lenni hagy... E szeretésből következően képes a lét a gondolkodásra. A szeretés teszi lehetővé ezt a gondolkodást. A lét képessé-tevőn-szeretőként a »lehetséges«... Valamire képesnek lenni itt azt jelenti: azt a maga lényegében megóvni, közegében benne tartani.”<sup>17</sup> Messzire távolodtunk a gondolkodás technicista értelmezésétől, amely szerint az nem egyéb, mint eszköz egy különösen bonyolult szervezetű élőlény fennmaradásának szolgálatában. „Még az is lehet – olvashatjuk a humanizmus-levélben –, hogy a természetnek az az oldala, amely az ember technikai uralma felé fordul, éppen hogy elrejtí lényegét.”<sup>18</sup>

Amit Heidegger hivatkozott műveiben ismételtlen kimond, hogy „a lét szóhoz juttatása”, avagy „a lét iránti gondviselés” az ember ontológiai küldetése, kiváló lehetőségnek tűnik az ökoetika megalapozására, éspedig éppen a korábban elutasított emberközpontú világnézet és a mélyökológia összeegyeztetése révén. Ez az elmélet ugyanis úgy emberközpontú, hogy nem antropomorf, és az ember kitüntetett léthelyzetét éppen a természetet eltárgyasító technikai uralom ellenében hangsúlyozza. Megtaláltuk volna a választ John Muir nevezetes dilemmájára? Ismeretes, hogy az amerikai természetvédő mozgalom alapító atyját az emberi szem nem látta őserdő mélyén megpillantott orchidea csodálatos szépsége indította az emberközpontú bibliai világnézet elutasítására. Ez az orchidea itt biztosan nem az ember kedvéért virágozik, gondolta.<sup>19</sup> Az ellen viszont neki se lehetne kifogása, ha azt állítjuk, hogy az ember van az orchidea szépsége kedvéért. Hogy legyen, aki felfogja, őrizze és csodálja. Hogy legyen, aki lenni engedi „az élővilág egységét, épségét és szépségét”, ahogyan kollégája, Aldo Leopold fogalmazott.<sup>20</sup> *Hogy művelje és őrizze* – ma már bátran hihetjük, hogy Mózes első könyvének szerzője maga is így értette ezt. A humanizmuslevél kifejezésével: az ember áll a lét világló tisztásában, órá hátrul a lét feltárása.<sup>21</sup>

Felmerül azonban egy súlyos ellenvetés, ami megkérdőjelezheti Heidegger egzisztenciaértelmezésének öko-filozófiai relevanciáját. In-der-Welt-sein ide vagy oda, Heidegger úgymond mégiscsak a szellem fenomenológusa, akinek lenyűgöző elemzése merőben újszerű módon ugyan, de a szellem felsőbbrendűségét és az ember kiválasztottságát igazolják, s a legkevésbé sincsenek tekintettel arra a sokkal közvetlenebb, szerves összetartozásra és kölcsönös egymásrautaltságra, ami egészen másképpen jelöli ki helyünket az élővilágban. Ha a bíráló csak a materialista monizmus oldaláról érkezne, könnyű volna rá válaszolni. Azonban e fenntartások leginkább „ökológikus” megfogalmazásával – zavarba ejtő módon – Emmanuel Lévinasnál találkozhatunk, a *Teljeség és végtelen* lapjain. „Élni annyi, mint ép fogsorral beleharapni a világ táplálékába” – vallja Lévinas. Világban-való-létünk legeredetibb módja szerinte mégiscsak az érzéki élvezet. Ehhez képest Heidegger úgymond figyelmen kívül hagyja az élvezeti viszonyt, legfeljebb az eszközlét egy alárendelt mozzanataként számol vele. „*A Dasein Heideggernél sohasem éhes*” – jegyzi meg rosszállóan Lévinas. Márpedig, állítja ő, „az élvezetben abszolút módon önmagamért vagyok”, majd néhány sorral lejjebb: „A táplálékot csak a kizsákmányolás világában lehet szerszámként értelmezni.”<sup>22</sup>

Nem veszem magamnak a bátorságot, hogy Heidegger és Lévinas vitájában igazságot tegyek. Csak sejtem, hogy itt valójában nincs kibékíthetetlen ellent-

mondás. Heidegger nem tagadja meg az érzékiséget, legfeljebb más dimenzióba helyezi. A *műalkotás eredetében* a Van Gogh megfestette parasztcipő érzékletes leírása, majd az ehhez fűzött értelmezések mintha azt sugallanák, hogy az érzéki viszony szerinte nem olyasmi, mint „beleharapni” valamibe. Az érzéki tapasztalatban megjelenő minőségek, az íz, a ritmus, a színesség ugyanolyan távol állnak a „vak és süket részesülés” közvetlenségétől, amiről Lévinas beszél, mint bármi, amihez emberként közünk lehet. Ebből azonban nem következik földi és földbe gyökerezett létezésünk tagadása. A mondott helyen Heidegger az érzéki tapasztalat anyagiasságának és világszerűségének viszonyát mint Föld és Világ vitáját írja le. Ebből születik szerinte a költői igazság, amit köztudottan a létmegértés legmagasabb rendű formájának tart: „A mű a földet földként engedi létezni”,<sup>23</sup> stb. Heidegger talán azt válaszolná Lévinasnak, hogy a biológiai értelemben vett táplálék élvezetünknek csupán a materiája, ámde a szó szoros értelmében nem „okozza” az élvezetet. A vak és süket életfolyamatok láncolatában nincs olyasmi, amit önmagában, minden további nélkül élvezetnek nevezhetnénk. De mi is ez a „minden további”, ami nélkül nincs élvezet? Ez maga a mondás. A kimondhatatlan élvezetnek csak mint egy mondható mondhatatlanjának van értelme, mármint *A műalkotás eredete* gondolatvilágában. Eszerint az élvezet már a jelenvaló világba vetettségének egy módozata; akkor is az, ha a saját test működéséhez kapcsolódik, s mi egyébhez kapcsolódhatna, hiszen világon létünk alapvetően megtestesülés. A testi létezés és a nyelv házában lakozás közötti bonyolult viszony – leegyszerűsítve: különbség – pedig nem csak Heidegger számára „a” létkérdés. A személyes Énnek Lévinasnál is csak a Másikkal szemközt van léte, mert az igazság „ott bukkan fel, ahol egy másik léttől elkülönült lét nem belezuhan a Másikba (»beleharap«), hanem beszél hozzá”.<sup>24</sup>

Ebből persze mindjárt támad egy újabb nehézség azok számára, akik az ökofilozófiához fundamentálonológiai alapokat keresnek. Merthogy a beszéd beszédpartnereket feltételez. Lehet-e akkor etikai vonatkozása ember és állat viszonyának? – hangzik a következő ellenvetés. Ez magát az ökoetika létjogosultságát vonja kétségbe, mindaddig legalábbis, ameddig nem kerülünk szemkontaktusba egy állatkerti ketrecében sínylődő vadállattal – vagy egy kutyával. Arról elvitatkozhatunk, hogy van-e az állatnak világa (nincs, és remekül elvan nélküle a maga eleven környezeti interaktivitásában), az viszont számomra nem kérdés, hogy Arca – a szó lévinasi értelmében – van neki, mert ezt tapasztalom. Arne Næss szerint még a mikroszkóp alatt megfigyelt muslica haláltusája is meg- és felszólít bennünket, s arról tudósít, hogy „van ott valaki”, aki a feleletünkre vár, és a tennivalónkra emlékeztet.

A „lenni hagyás” mint óvó gondoskodás központi szerepet kap a heideggeriánus ökofilozófusok gondolkodásában. Leslie Paul Thiele *Természet és szabadság* című írásában mint az eltárgyasító és kisajátító használat, vagyis a természet felett gyakorolt uralom ellenfogalmát írja le. „Szabadnak lenni a szó heideggeri értelmében azt jelenti, felszabadítani azt, ami más, oly módon tární fel a világot, hogy megőrizzük különbözőségét... az emberi szabadság és méltóság forrása nem a létezők uralása és birtoklása, hanem hogy létükről tanúságot teszünk.” Úgy véli, ez a formula áthidaló megoldást kínál mélyökológusok és társadalomökológusok vitájában. (Az előbbieket az utóbbiakat „sekély ökológusoknak”, az utóbbiak az előbbieket „az emberiség ellenségeinek” szokták minősíteni.) A vita Thiele szerint a különböző szabadságértelmezések között folyik. A korai, egalitárius mélyökológusok a szabadság negatív fogalmát, azaz a háborítatlan élethez való jogot



terjesztenék ki más élőlényekre, ami kategorikus követelményként képtelenséghez vezet. A social ecology hívei ellenben az ember pozitív szabadságát, értsd: képességei szabad kifejtésének lehetőségét féltik a „mélyek” által követelt önkorlátozástól. Heidegger nyomán Thiele arra hívja fel a figyelmet, hogy szabadságunk nemhogy hatalmat biztosítana fajunknak más lények felett, hanem épp abban nyilvánul meg, hogy képesek vagyunk őket megérteni és megőrizni a maguk gyökeres másságában, azaz képesek vagyunk nem akarni a saját emberi szempontjaink érvényesítését. Értelmezését Heidegger *Az igazság lényegéről* szóló írásához fűzi, melyből így idéz: „A szabadság mint a lét lenni hagyása mutatkozik meg... Az itt használt fordulat, ti. a lennihagyás nem közönyre vagy elhanyagolásra utal, hanem pontosan ezeknek az ellenkezőjére. A »lenni hagyás« a létezőre való ráhagyatkozás...”<sup>25</sup>

Ez a ráhagyatkozás az uralom és a kisajátítás ellentéte: tiszteletben tartja más életformák kimeríthetetlen titokzatosságát. A *műalkotás eredetében*, amelyre Thiele szintén hivatkozik, Heidegger egyedül a műalkotást tartja képesnek arra, hogy „a földet magát elrejtőn tárja fel”. A föld itt a rejtekező természet neve, a jelenvalólétben feltáruló világ ellenfogalma. A mű azért a legtökéletesebb megnyilvánulása a dolgokat lenni engedő szabadság képességének, mert minden beavatkozás közül ez jár a legkevesebb önkénnyel: a megjelenítés nem fosztja meg a dolgokat titkaiktól, nem éri be azzal, hogy valamiféle emberi mértéket erőltessen rájuk, hanem arra törekszik, hogy a maguk elrejttségében és titokzatosságában ragadja meg és tegye el nem rejtetté őket. Ezzel szemben „az erőszakos behatolás – a természet tudományos-technikai eltárgyasításának formájában –, ha az uralom és a fejlődés látszatát kelti is, ez az uralom akkor is csak az akarat tehetetlensége marad. Szabad világlásában a föld csak ott jelenik meg, ahol úgy értődik és őrződik, mint ami lényegét tekintve feltárhatalatlan marad, ami nem engedi feltárni magát, azaz állandóan magába rejtezik” – idézi Heideggert Thiele.<sup>26</sup>

Köztudott, hogy a rejtekező természet/eltárgyasító technikai erőszak ellentétpár a romantika gondolatvilágából származik. Ha figyelembe vesszük, hogy az ökofilozófia eszmetörténeti forrásvidékét is a romantika táján szokták keresni, már nem is tűnik esetlegesnek Heidegger és a mélyökológia egymásra találása. Thiele olyannyira tudatában van ennek az összefüggésnek, hogy a természet titokzatos másságára hivatkozó Heidegger álláspontját Henry David Thoreau *Séta* című írásából vett idézettel világítja meg. A romantikus természetrajongó, minden zöldek és polgári engedetlenek előfutára így ír: „Az élet vadságot tartalmaz. A leginkább eleven a legvadabb. Az embertől le nem győzött élet jelenléte felüldíti a szemlélt.” De miért üdít fel bennünket a vadon? – kérdezi Thiele. „Pontosan azért, felelhetjük erre, mert nincs alávetve az emberinek, mert elmenekül az ember fizikai és fogalmi igyekezete elől, hogy foglyul ejtse. Radikálisan más marad.”<sup>27</sup>

Az a szabadság, amellyel Heidegger szerint a lét megértésének képessége az embert és csakis az embert felruházza, ugyanaz, amit Thoreau a természetben megélt: lemondás arról, hogy a világ kimeríthetetlen gazdagságát „foglyul ejtse”, a saját szükségletei szempontjából vett hasznosságára redukálja. Lenni hagyni másokat a maguk titokzatos másságában – ez egy más, magasabb rendű viszony. A kettő közötti különbséget idézett művében éppen Lévinas elemzi szükséglet és vágy szembeállításával.<sup>28</sup> Vágnyi valamire vagy valakire a maga felcserélhetetlen egyszeriségében és visszavezethetetlen másságában („hogy elmondhassuk

neki a világot” – írja Lévinas): ez maga a lenni hagyás. Az uralomnak ez épp az ellenkezője. Az uralom: rabság. A szükségletek uralma is az. Nem másokat tesz rabbá, hanem azt, aki uralomra (egoisztikus kielégülésre) tör, fosztja meg lenni tudásától.

A szó szoros értelmében az ember még a szabadsággal sem „rendelkezik”, amennyiben a szabadság nem az akarat attribútuma, hanem az ember létjellemzője. Ahogyan Schelling szabadságfilozófiájáról szóló tanulmányában írja Heidegger: „A szabadság nem az ember tulajdonsága, hanem inkább az ember maga nem más, mint a szabadság tulajdona.”<sup>29</sup> Ezt a gondolatot látjuk viszont egy másik Heidegger-követő öko-filozófus, Frank Schalow írásában, aki szerint „a szabadság nem az akarat birtoka... a szabadság adomány, melyhez az ember úgy jut hozzá, hogy érdekeit alárendeli az el nem rejtettség nála hatalmasabb eseményének: engedi, hogy a természet megmutatkozzon.”<sup>30</sup> Thieléhez hasonlóan Schalow is úgy gondolja, hogy éppen a különbség, vagyis az embert más lényektől a leginkább megkülönböztető képességeink gyakorlása teszi lehetővé a hagyományos értelemben vett emberközpontúság meghaladását. Ezt elsősorban a nyelv használatával kapcsolatban hozza fel. Arra emlékeztet, hogy „Heidegger számára a nyelv nem egy szerszám az emberi kommunikáció szolgálatában, hanem benne tárul fel a jelenvaló. Vagyis a nyelv teszi lehetővé, hogy részt vegyünk az el nem rejtettség folyamatában, a világnak mint az értelem által tagolt térnek a megnyitásban.”<sup>31</sup> Amikor az ember megszólal, a létet juttatja szóhoz: az a bizonyos világló tisztás maga a nyelv. Heidegger valóban valami ilyesmit állít. A humanizmuslevél szavaival: „A lét a gondolkodásban nyelvhez jut. A nyelv a lét háza. A nyelv hajlékában lakozik az ember... A gondolkodás a maga mondásában csak a lét ki nem mondott szavát juttatja szóhoz.”<sup>32</sup> Ebből a képességünkben, amelyben Heidegger a szabadság lényegét sejt, egyenesen következik morális kötelezettségünk a nyelv és az értelem rendeltetésszerű használatára, ez pedig Schalow kissé rövidre zárt, de nem jogosulatlan értelmezése szerint abban áll, „hogy őrzői legyünk a földi teremtményeknek, és szót emeljünk azokért, akik nem képesek kifejezni érdekeiket.”<sup>33</sup>

A gondolkodás azonban, amelyben a lét szóhoz jut, nem „mi” vagyunk, mi csak „itt” vagyunk, ahol a világlás végbemegy, azon a bizonyos tisztáson. De nem mint biológiai lények vagyunk jelen. Lévinas az összeköttetést hangsúlyozza az élőlény és a megértés módján létező között. Jó oka van rá. Heidegger pedig azt, hogy az utóbbi az előbbire vissza nem vezethető, s abból nem magyarázható. Neki is jó oka van erre. Röviden: ezért nem éhes a *Dasein* Heideggernél. Az ember az, aki éhez, szenved, élvez más lényekhez hasonlóan, akik mind szereplői a létharc döbbenetes, felfoghatatlan színjátékának. A *jelenvalólét* e dráma színreviteléről gondoskodik: hogy a lét, szóhoz jutván, el nem rejtetté lehessen. „Ézért az egzisztencia soha nem is gondolható el úgy, mint egy különös élőlény más élőlények között – figyelmeztet Heidegger –, feltéve, hogy az ember küldetése az, hogy elgondolja létének lényegét, és ne csak természeti és történeti históriákat tegyen közzé önnön természetéről és tevés-vevéséről.”<sup>34</sup> Amikor a lét szólítja, kiüresíti magát. Csupa szem és fül, feszült figyelem. Márpedig a megtestesült figyelem nem lehet éhes. Mint Cordélia, *hallgat és szeret*.

1. Hans Jonas. *Az emberi cselekvés megváltozott természete*. In: Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. L'Harmattan, Bp., 2005.
2. Arne Næss: *A mélyökológiai mozgalom*. In: Lányi András (szerk.): *Természet és szabadság*. Osiris, Bp., 2000.
3. J. Baird Callicot: *A Föld-etika fogalmi megalapozása*. In: Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): i. m.
4. Arne Næss: i. m.
5. Arne Næss: *Az ökológiától az ökozófiáig (részletek)*. In: Lányi András (szerk.): i. m. 64–65.
6. Theodor Roszak: *Tudomány, ismeret, gnózis*. In: Lányi András (szerk.): i. m.
7. Fritjof Capra: *Deep Ecology – a New Paradigm*. In: George Sessions (ed.): *Deep Ecology for the Twenty-First Century*. Shambhala, Boston 1995.
8. Leslie Paul Thiele: *Természet és szabadság*. In: Lányi András (szerk.): i. m. 137.
9. Michael Zimmermann: *Heidegger és a mélyökológia kapcsolatának újragondolása*. In: Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): i. m.
10. Martin Heidegger: *Lét és idő*. Gondolat, Bp., 1989. 243.
11. Martin Heidegger: *Schelling értekezése a szabadság lényegéről*. T-Twins, Bp., 1993. 340–341.
12. Martin Heidegger: *Lét és idő*. 398.
13. A magyar fordításban: „jelen” van – én így, fordítva gondolnám, hogy tudniillik a „világ” a hangsúlyos.
14. Martin Heidegger: *Lét és idő*. 282.
15. Martin Heidegger: *Levél a humanizmusról*. In: Uő: „...költőien lakozik az ember...” T-Twins – Pompeji, Bp.–Szeged, 1994. 146–147.
16. Arne Næss: *The Arrogance of Antihumanism?* *Ecophilosophy* 1984. 6. 8.
17. Martin Heidegger: *Az igazság lényegéről*, In: Uő: „...költőien lakozik az ember...”. 120–121.
18. Uő: *Levél a humanizmusról*. 129.
19. Lásd többek között George Sessions: *Ecocentrism and the Anthropocentric Detour*, In: Uő: *Deep Ecology for the Twenty-First Century*.
20. Aldo Leopold: *Föld-etika*. In: Lányi András (szerk.): i. m. 115.
21. Martin Heidegger: *Levél a humanizmusról*. 128–129.
22. Emmanuel Lévinas: *Teljesség és végtelen*. Jelenkor, Pécs 1999. 108.
23. Martin Heidegger: *A műalkotás eredete*. Európa, Bp., 1988. 75.
24. Emmanuel Lévinas: i. m. 44. Azonban ténykérdés, hogy az érzékiségről Lévinas nem így gondolkodik. Szerinte „az abszolút transzcendencia nélküli helyzet nem hasonlít a heideggeri *Da* világmegértéséhez. Nem a lét gondja, nem a létezőhöz való viszony, nem is a világ tagadása, hanem az élvezetben adott elérhetősége. Érzékiség, maga az élet szükösége, a reflektálatlan én naivitása, az ösztönön túl és az észen innen.” Világos. De mi az, ami ebből túl van az ösztönön?
25. Leslie Paul Thiele: i. m. 133–134.
26. Uo. 135. A Heidegger-idézet eredetije *A műalkotás eredete* magyar kiadásának (Európa, Bp., 1988.) 76. oldalán található.
27. Uo. 137.
28. Emmanuel Lévinas: *Teljesség és végtelen*. Jelenkor, Pécs, 1999. 44–45.
29. Martin Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. 29.
30. Frank Schalow: *Ki szól az állatok nevében?* In: Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. 350.
31. Uo. 359.
32. Martin Heidegger: *Levél a humanizmusról*. Uő: „...költőien lakozik az ember...” 117., 167.
33. Frank Schalow: i. m. 351.
34. Martin Heidegger: *Levél a humanizmusról*. 128.



# A HŐS VÁNDORLÁSAI

## Emigránsok XXV. Az odesszai Okostóbiás

A Luxemburg kertben figyeltem fel rá.  
Azon a nyáron, a háború utolsó esztendejében  
mindennap kimentünk a parkba, előadásainkra  
készültünk, vagy csak sütkéreztünk a napon.  
Magas, horgas orrú, hajlott hátú férfi volt,  
időnként toprongyos koldus, máskor piperkóc világhi,  
szegfűvel a gomblyukában, monoklival a szemén.  
Nem tudtam mire vélni az ismétlődő átváltozásokat,  
s egyszer meg is szólítottam, tüzet kértem tőle.  
Éppen koldus volt, sokat keresgélt lyukas zsebeiben,  
amíg gyufát nem talált, eközben nem is nézve rám,  
fojtott hangon, oroszul káromkodott. Végül tüzet adott,  
megkínáltam egy cigarettával, leültünk, s miközben  
lehunyttal szemmel, látható élvezettel fújta a füstöt,  
óvatosan megkérdeztem „maga is orosz?”  
„Odesszából – felelte, és kíváncsian pillantott rám. –  
Miért, maga is.” Nevettünk. Később, egy park melletti  
teraszra ültünk le, sört rendeltem, kiderült,  
még a háború előtt jött ki, nem részletezte, miért,  
aztán itt ragadt, kártyázik, rulettezik, ebből él, időnként  
nyer, jól megy neki (visszagondoltam múlt heti  
jelenéseire, amikor elegáns fehér öltönyben feszített,  
monoklival a szemén, és dölyfösen nézegette az elringó  
gyönyörű lányokat), máskor meg, láthatom – mutatott  
tétován magára –, még nála is elvetemültebb csalókkal  
találkozik, akik kifosztják, mindegy, ez az ő sorsa, ma,  
de lekésőbb holnap újra nyerni fog. Szerencsére  
a szobáját kifizette, még nem rúgták ki, és erősen reméli,  
Fortuna feléje fordítja arcát. És én? Diák vagyok? –  
kíváncsiskodott. Bólintottam, rendeltem egy újabb sört,  
cigarettával is megkínáltam, néztük a sétáló, gyönyörű,  
elegáns nőket, az utca filmjét, aztán elváltunk. Hogy mi  
történt vele, nem tudom, többé nem láttam,  
se koldusként, se világhíkiént, nyomtalanul tűnt el

a párizsi forgatagban, felszívódott, léggé vált.  
 Lehet, hogy mégis nyert, s leugrott Nizzába,  
 a tengerpartra, elvégre ott is van kaszinó, lehet,  
 megint vesztett, s megkéselték egy sikátorban, amikor a  
 nyertes csalókba részegen belekötött. Ki tudja?  
 Ki tudhatja? Nyomozni se nyomozhattam utána, hiszen  
 nem mutatkoztunk be, a nevét se tudtam.

■ *A vers az írókról valló, jellegzetes Bogdanov-szövegek közé keveredett. Sokat töprengtem, egyáltalán van-e helye itt, a sorozatban, de aztán arra gondoltam, hogy a kezdet kezdetétől inkább ez volt a jellemző a szerteágazó ciklusra, külön-cők, bizarr orosz hajótörtek a párizsi tengerben. S ide, ezek közé a hulló, magányos, sokszor tragikus, máskor tragikomikus, bizarr figurák közé jól beillett az odesszai szerencsejátékos. – Tatjana Bogdanova*

## Osztáp Bender feltámadása

Odessza réme. *A nagy kombinátor,*  
 kiben együtt munkált a szív és az ész,  
 Kolozsvár főterén tűnt fel alkonyatkor,  
 lódenkabátban, csak semmi feltűnés.

„De kedves Osztáp, téged a Dnyeszter jegén  
 támadtak meg a román határőrök.  
 Ki is fosztottak. Nem is volt remény,  
 hogy feltámadhat még egyszer a török

alattvalók orosz leszármazottja,  
 kikászálódhat a jégtáblák alól,  
 s elindulhat megint. Hosszú útja  
 ott folytatódott bennünk valahol,

de nem gondoltuk, nem voltak jelek,  
 hogy életre kelsz, s éppen Kolozsváron  
 kezded el új és izgalmas életed  
 majd, átpattanva megint a határon,

Kolozsvár sem Rio de Janeiro,  
 Odesszába mész, társaidd már várnak,  
 Schmidt hadnagy harcos, ravasz unokái  
 szent cél érdekében összeállnak.”

„Nem, kedves Zsenya, nem, kedves herceg,  
 Bulat és Andrej. Szovjet-Oroszország  
 nem csábít többé. Vissza nem megyek  
 Odesszába már. Valljuk be, botorság

lenne hurokba dugni a nyakam,  
valahogy nem vonz a légervilág.  
A börtönt, tudjátok, mindig megúsztam,  
most meghódítom a szép Romániát.

Mindég is voltak itt kincskeresők,  
aranyat kutattak a föld alatt,  
ástak szegény bús, botor reménykedők,  
az arany mindig föld felett maradt.

Én megkeresem, amit elloptak  
a határőrök a Dnyeszter jegén.  
A milliómból, ami megmaradt,  
nem is vitás, hogy csakis az enyém.

És elpattanok majd Amerikába,  
tőzsdére viszem minden pénzemet.  
Bepalizom az öntelt, hiú, kába  
burzsujokat, és nagytőkés leszek.

Lehet, hogy bankár? Most még nem tudom.  
Kizsebelek még néhány balekot,  
és emelt fejvel megyek ez úton,  
adieu, költőim. Néhány kopekot

kérek. Szerencsét ne kívánjatok.  
Babonás lettem ott, a jég alatt. –  
Osztáp vigyorgott. – Megbocsássatok!”  
S helyén csupán egy kérdőjel maradt.

■ *A különös vers kimered a kolozsvári ciklusból, mint egy mutatóujj, s jelzi, hogy a valóság helyére lassan, mindenféleképpen a látomások lépnek. Így jelenik meg egy részleteiben is hiteles, bizarr vízióban Kolozsváron Osztáp Bender, a nagy kombinátor, Ilf és Petrov halhatatlan hőse. A szerzőkkel a költő még a húszas évek végén, egyik moszkvai útja során összeismerkedett, régi barátja, Valentyin Katajev, Petrov bátyja hozta össze őket, és néhány vidám éjszakán át bandáztak együtt, lobogtatva a vidámság lobogóit Moszkva vendéglőiben és kiskocsmáiban. Osztáp Bendernek nagy terve vannak, melyeket a költők elé tár, s a szarkazmus itt már uralg, mutatva azt a világot, ahol a nagy kombinátor s a hozzá hasonló alakok érvényesülhetnek, Osztáp ugyanis nem a föld alatt keresi az aranyat, mint a megszállott, erdélyi kincskeresők, hanem éppenséggel a föld felett. – Tatjana Bogdanova*

**Bogdán László fordításai**



GÁL ZSÓFIA

## TÉNYLEG A MARIANUM KOLOZSVÁR ELSŐ VASBETON ÉPÜLETE?

■ Az Osztrák–Magyar Monarchia kora Kolozsvár történetének virágzást hozó periódusa volt. A gazdasági és a kulturális fellendülés mellett építészeti szempontból is nagyon jelentős átalakuláson ment keresztül a város. Ez az a korszak, amikor a történelmi belváros elnyeri máig is meghatározó arculatát, kisvárosias jellegét levetkőzve – erdélyi viszonylatban – elegáns nagyvárossá növi ki magát. Sok olyan épületet (köztük számos lakóházat) bontottak le vagy alakítottak át, amely nem felelt már meg a funkcionális és reprezentatív igényeknek, s helyükbe sokkal elegánsabb, magasabb palotákat emeltek, az újonnan létrehozott intézmények pedig új székházakat kaptak. Gheorghe Vais szavaival élve a város egy „állandó építőteleppé válik”,<sup>1</sup> ahol az építkezések mindennapi eseménynek számítottak, mondhatnánk, akárcsak napjainkban. A nagyobb költségvetésű építkezések esetében nagy figyelmet kapott a megfelelő, modern építészeti programok, valamint a legújabb technológiai vívmányok alkalmazása. Utóbbiak közé tartozott a vasbeton is, mely magyarországi viszonylatban igen korán megjelent Kolozsváron. Írásunk célja az első vasbeton-technológiát is alkalmazó épületek számbavétele az elsőbbség kérdésének tisztázása érdekében.

Vasbetét nélküli betonszerkezetet a 19. század közepén alkalmaztak legelőször Magyarországon a Lánchíd pilléreinek alapozásakor, illetve a lánchorgonyzó testének készítésekor, s ugyancsak beton alapot öntöttek például az Országház vagy a Hauszmann által tervezett Műegyetem építésekor is.<sup>2</sup> Az egyszerű betonhoz képest a vasbeton egy összetettebb, kompozit szerkezet, mely a betonépítés és a vas-, illetve acélépítés összekapcsolásából születő, minőségében új konstrukció.

A kezdetekkor három fő rendszerét dolgozták ki. A Monier-féle szabadalom esetében a vasváz az építmény alakját, tartását adta meg, és szilárdságot kölcsönzött, statikai szerepe azonban még nem volt. Wunsch Róbert találmánya az ún. merev vasbetétes szerkezet, melynek esetében a betonba a formának megfelelő szögvas konstrukció került. E két szerkezettípus alapvető hiányossága, hogy nem voltak továbbfejleszthetőek.

A korai kísérletek ellenére az igazán áttörő, modern vasbeton-technológia kidolgozása még váratott magára. Igazán elterjedté csak François Hennebique hosszas kutatómunka után 1892-ben szabadalmaztatott rendszere vált.<sup>3</sup> Elsődleges célja a tűzbiztonság volt, ugyanakkor ő teremtette meg az együtt dolgozó lemez és gerenda fogalmát,<sup>4</sup> továbbá a hajlítható, összekapcsolható henger keresztmetszetű acélbetétek formájában megoldást talált a monolit csomópontok összekapcsolásának problémájára.<sup>5</sup> Magyarországon Zielinski Szilárdnak köszönhetően jelent meg a szisztéma.<sup>6</sup> Magyarországi tanulmányainak végeztével nyugat-európai tanulmányútra indult, ahol mindenekelőtt a vasutakat és a hidakat tanulmányozta, s első önálló tervezői éveiben is főként ezzel foglalkozott. A Műegyetem magántanáraként 1897-től a vasbeton szerkezetek tervezését oktatta. Az 1900-as párizsi világkiállításon felvette a kapcsolatot Hennebique-vel, s a szabadalom magyarországi képviselőjeként szoros kapcsolatot hozott létre annak francia irodájával.<sup>7</sup>

A részben vagy teljes mértékben vasbeton vázas épületek ritkán jártak új formai megoldásokkal. A magyarországi épületek esetében Császár László három fő architektonikus megközelítést különít el. Az első esetben a reprezentációs igényű magán- vagy középületeken a vasbeton szerkezet a külső dekoráció alá van rejtve (pl. Ray Rezső, Korb Flóris – Giergl Kálmán épületei). A második megközelítés Medgyaszay István által tervezett hasonló típusú épületeken figyelhető meg, ahol a magyaros motívumokat is tartalmazó formakincs szervesen kapcsolódik a vasbeton szerkezet adottságaihoz és annak követelményeihez. A harmadik csoportot a minden formai vonatkozást nélkülöző, monolit, egységesen vasbeton pilléres és falas ipari épületek alkotják.<sup>8</sup>

A lakó- és középületek körében Magyarországon már a századfordulót követően megjelent a vasbeton szerkezet. Ennek egyik emblemikus példája a fővárosi Zeneakadémia Korb Flóris és Giergl Kálmán műépítészek által tervezett, Jemnitz Zsigmond<sup>9</sup> mérnök közreműködésével 1906-ban kivitelezett épülete.<sup>10</sup> Néhány évvel később, 1909-ben készült el Sziklai Zsigmondnak a Gut és Gergely irodával együtt megtervezett Párisi Áruháza. Korb és Giergl 1903–1913 között tervezett és kivitelezett épületeinek sorában számos vasbeton szerkezetű épületet és építményt találunk. Ilyen a kőbányai víztorony (1902–1913), a szegedi víztorony (1903–1904) és a Budapesti Tudományegyetem Külső Klinikai Telepének épület-együttese (1904–1913), melyek mindegyike a Zielinskivel való közreműködés eredménye.<sup>11</sup>

A kezdeti próbálkozásokat követően igazán csak az 1910-es évek elejétől hódít teret a vasbeton a lakóházak és középületek esetében. Az egyre szaporodó, vasbeton szerkezeteket tervező irodák között mindenképpen szót érdemel a Gut Árpád és Gergely Jenő páros, akiknek a nevéhez 1908-tól kezdődően hozzávetőlegesen 700 vasbeton szerkezetű objektum köthető, a már említett Zielinski iroda, melynek megszűnését követően annak vezetője, Jemnitz Zsigmond saját irodát nyitott, továbbá a Grünwald és Schiffer iroda és Enyedi Béla tevékenysége.<sup>12</sup>

Noha a Hübner Jenő által tervezett Marianum Leánynevelő Intézet 1911-ben befejezett vasbeton épülete ténylegesen korainak számított a fővárostól távolabbra eső Kolozsváron, nem tekinthetjük az első kolozsvári vasbeton épületnek.<sup>13</sup> A szerkezet Zielinski tevékenységének köszönhetően gyorsan elterjedt Magyarországon, így Kolozsváron is korán megjelent. A szakirodalom utalásai alapján az egyik első ilyen szerkezetet is alkalmazó épület a Fellner és Helmer iroda által tervezett, Spáda János által kivitelezett Nemzeti Színház (1904–1906, ma Román Nemzeti Színház). A szerkezetre vonatkozóan részletes adatokkal egyelőre nem rendelkezünk, Gheorghe Vais azonban megemlíti, hogy a vasszerkezetekhez szükséges acélt és a beton vasalását a budapesti Schlick gyár szállította. Továbbá a *Napló* egyik, a folyamatban lévő építkezésekről beszámoló cikke 2500 m<sup>3</sup> már felhasznált betonról ad hírt, ezzel utalva rá.<sup>14</sup>

„A Hunyadi-tér sártengeréből napról napra kialakulnak az új színház hatalmas arányai. [...] Hogy fogalmat alkothassunk magunknak az épület arányairól, utalunk a következő adatokra: eddig csupán az alapozással és a pince falazatával készültek el. És ezeknél a munkálatoknál felhasználtak 2500 m<sup>3</sup> betont, 40 vagon cementet, 500 m<sup>3</sup> kő- és téglafalazatot, 5 vagon traverzet és 1 vagon kötővasat. [...]”

Nem sokkal később, 1906 és 1909 között készült el a Ferenc József Tudományegyetem vasbeton szerkezetet is alkalmazó könyvtárának épülete. A vasbeton héjazatot legkorábban a műszaki építmények esetében alkalmazták, de viszonylag korán, a századforduló környékén megjelent az építészeti eszköztárban is.<sup>15</sup> Ennek egy korai kolozsvári példája a könyvtár olvasótermének szerkezete. A *Vasárnapi Újság* egyik 1909-es cikkében a következőket olvashatjuk:

„Itthon és külföldön magára áll, [...] a legújabb vívmányok gyakorlati alkalmazásán túl a fejlett technika eredményeit okosan használta föl, [...] a könyvtár épí-

tési tudományának minden kívánságát megvalósította, fölfogásban és épületi típusban is haladást jelent. [...]. Alsó és felső födémjük [ti. az olvasótermeké] vasbetonból készült, ami tűzi veszedelem ellen számított óvóintézkedésnek. Vasbetonból valók a főépület és a repositórium lépcsői is. [...]”<sup>16</sup>

A Korb és Giergl által tervezett középület kivitelezője a kolozsvári Reményik Károly vállalkozó volt, s a folyamatban fontos szerep jutott a fiatal Kappéter Géza budapesti építésznek. Kappéter kolozsvári tartózkodása idején, a könyvtár művezetési munkálatainak vezetése idején tervezte meg Udvari András moztulajdonos számára a Ferenc József út elején álló, 1910-ben elkészült Uránia Palotát. Az Egyetemi Könyvtár építési munkálatai során bizonyára alaposan megismerhette az új technológiát, így nem kizárt, hogy a modern, széles fesztávolságú, mozgófényképvetítésre kialakított termet is magába foglaló bérházat – vagy annak egyes részeit – vasbeton szerkezetűre tervezte.<sup>17</sup>

A beton héjazatok azonban nem csak négyszög alakú terek lefedésére alkalmaztak. A technikai újítások alkalmazásában a nemzetközi szcénával lépést tartva Magyarországon is viszonylag korán megjelentek a vasbeton szerkezetű kupolák. Ennek egyik első példája az 1910-ben befejezett kolozsvári Nyári Színkör kettős héjú vasbeton kupolája, melyet Spiegel Frigyes és Márkus Géza terveztek.<sup>18</sup> A tervrajzok tanúsága szerint a nézőtér lefedése mellett a falazat megerősítésére is alkalmaztak vasbeton gerendákat.<sup>19</sup>

A Marianum Leánynevelő Intézet főépülete az előbbieknél valamivel később, 1910 és 1911 között épült fel. Császár László rendszerében ez az épület – akárcsak az előzőek – az első csoportba sorolható. A vasbeton szerkezetű tartóelemeket kitöltő téglafalazatot klinkertégla burkolattal rejti el.<sup>20</sup> Korai vegyes vasbeton vázas épületként nem érzékelhető rajta az új építőanyag és szerkezet átalakító hatása, a váz és a dekoráció két különálló részként, egymásra való hatás nélkül kapcsolódik egymáshoz. A technikai vívmány alkalmazása tehát funkcionális szempontokat tart szem előtt,<sup>21</sup> az esztétikumra nincs erős befolyással.

Bár nem nevezhetjük Kolozsvár első vasbeton épületének, az elsőbbség kérdése természetesen nem von le semmit az épület értékéből. A Marianum ennek ellenére korának egyik meghatározó, modern épülete volt, mely nélkül Kolozsvár építészettörténete kétségkívül szegényebb volna.

## ■ JEGYZETEK

1. Gheorghe Vais: *Clujul eclectic*. Programe de arhitectură în perioada dualistă 1867-1918. UT Press, Cluj-Napoca, 2009. 80.
2. Császár László: *Korai vas- és vasbeton építészetiünk*. Műszaki Könyvkiadó, Bp., 1978. 96-97.
3. Rendszerének széles körű ismertségét és felhasználását egyrészt a cége által 1898-tól megjelentetett építészeti lapja, a *Le Béton armé* [Vasbeton], illetve a szerkezetnek a 1900-as párizsi világkiállítás épületein való használata segítette elő. Kenneth Frampton: *A modern építészet kritikai története*. Terc, Bp., 2010.<sup>2</sup> 49–50.
4. Képes Gábor: *Zielinski Szilárd. A hazai vasbetonépítés atyja*. Zalaegerszeg, 2004, 6.
5. Kenneth Frampton: i. m. 49.
6. A budapesti Műegyetem első műszaki doktora. Hajós György: *Zielinski Szilárd*. Bp., 2004. 55.
7. Császár László: i. m. 101.
8. Magyarországon a vasbeton architektúra alakító hatása a korai épületeken még nem nyilvánul meg. Uo. 123–124.
9. Az egyik legkiemelkedőbb magyar vasbetontervező, Zielinski Szilárd irodájának vezetője. Uo. 110. és Mihailich Győző – Haviár Győző: *A vasbetonépítés kezdete és első létesítményei Magyarországon*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1966. 161.
10. Alapjai, összes födémek, a hangversenyterem oszlopai, erkélyei, térbefödése, fedélszéke mind vasbeton szerkezetű. Mihailich–Haviár: i. h.
11. Gerle János: *Korb Flóris – Giergl Kálmán*. Holnap Kiadó, Bp., 2010. 106–108, 150–159.
12. Császár László: i. m. 110.
13. A Marianumról szóló írások egy része a Sas Pétertől átvett információk alapján ekként könyveli el. Sas Péter: *Marianum*. Verbum, Kvár, 2011. 31.
14. Gheorghe Vais: i. m. 312. és *Napló* I. évf. I. sz. 1904. december 1.
15. Vető Dániel: *Vasbeton kupolák kialakulása és fejlődése Magyarországon*. Magyar építőipar 2014. 3. sz. 103–107, 104.

16. Vasárnapi Újság 56. évf. 22. sz. (1909. május 30.)
17. A legtöbb ebben az időszakban épült kolozsvári középület esetében azonban a szakirodalom nem tesz utalást a szerkezetre. György Lajos: *Az erdélyi könyvtárügy és a kolozsvári Egyetemi Könyvtár*. Különlényomat az Erdélyi Tudományos Intézet *Erdély magyar egyeteme* című kiadványából. Bp., 1942. 34–35 és Gheorghe Vais: i. m. 361.
18. Egy időben épült a Medgyaszay által tervezett rárósmulyadi Szent Erzsébet-templom előre gyártott elemekből készült kupolájával. Vető Dániel: uo. Külföldön is kevés előzménye van vasbeton héjszerkezeteknek, mindössze a müncheni Anatómiai Intézet lapos kiskupolái előzik meg. Bucur Ildikó – Bacsó Árpád: *A modern vasbeton kupolák és előzményeik. A kolozsvári Nyári Szinkör kupolája*. In: *Történeti Tartószerkezetek 4. Tudományos Ülésszak*. 2000. Kvár, 45–59, 52–53.
19. hungaricana.hu, Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, T13 Vallás- és közoktatásügyi minisztériumi tervek
20. Utalás a téglá kitöltőfalakra: Hübner Jenő: *Jegyzőkönyv a Marianum tan- és leánynevelő intézet építési munkálatainak utófelülvizsgálata tárgyában*. Kvár, 1913. december 9. Direcția Județeană Cluj a Arhivelor Nationale, Fond. 167 (Școala civilă de fete „Marianum” Cluj 1908-1945), Nr. inv. 10. 132. Utalás a vasbeton szerkezetre: Schreiber Gyula levele Hirschler Józsefnek, 1915. augusztus 7. Római Katolikus Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltára, Iskolaszéki iratok, 1915. 5. doboz
21. A vasbeton előnyei: a téglafalazathoz képest kisebb épületsúly, nagyobb teherbíró képesség, földrengés rázkódásai elleni védelem, tűzveszély, villámcsapás elleni védelem, gyors építési munka és gyors kiszáradás. Mivel az építési munka függetlenedik az időjárástól, a kiszáradás s így az építés időtartama is lecsökken. Az épület továbbá könnyen átalakítható, elbontás esetében az építőelemek újrahasznosíthatóak, így gazdaságos. Enyedi Béla: *Vas- és vasbeton vázas épületek*. Franklin Társulat, Magyar Irodalmi Intézet és Könyvnyomda, Bp., 1930. 7.



LENGYEL ANDRÁS

## IDENTITÁS- VAGY/ÉS PROGRAMVERS?

## Ignotus: A 137. zsoltárhoz

1

■ Az Ignotus Hugóról (1869–1949) élő irodalmi sztereotípiák nem mindig hozhatók közös nevezőre, s igazolhatóságuk egyenként is sokszor kérdéses. E „városi” folklór tud ugyan, például, arról, hogy verseket is írt, de verseit módszeresen senki nem tekintette át, és a róluk alkotott vélemények is esetlegesen szóródnak. Fia-talkori verseitől, amelyek zömmel *A Hétkben* jelentek meg, Németh G. Béla (1971. 259.) például (a századvég máig legmélyebb értelmezője) nincs elragadtatva, a már „nyugatos” Ignotus verseit azonban (vö. Babits 1917) nem kisebb költő méltányolta, mint Babits. Maga Ignotus válogatott versei kiadásához 1917 végén rövid előszó-félét írt, s ebben, nagyon jellemzően, így határozta meg önmagát: „Az itt következő kevés vers olyan valakiéből való, kit bár élete messze terelt a kiélés e módjától, mégis azt hiszi, hogy *tulajdonképp erre született.*” (Ignotus 1918. 3.) S magánlevelei egyikében-másikában még jóval később is azt állította, hogy kevés verset írt, a kevésből is még kevesebb igazán maradandó, de, tette hozzá, a legnagyobbak életművéből is csak kevés igazán nagy vers szokta kiállni az idő próbáját. Annyi mindenesetre már ezekből az adatokból is kitetszik, a költő Ignotus teljesítményének fölmérése nem kerülhető meg. A helyzetet ugyanakkor komplikálja, hogy a jelek szerint versei megítélése nagyon különböző nézőpontból történhet s történik, s ez nem könnyíti meg a mai értelmező dolgát. E körülményt paradigmaticusan mutatja egyik, 1895-ben írott s publikált versének, *A 137. zsoltárhoz* címűnek utóélete. Maga Ignotus nem vette föl verseinek gyűjteményébe (1918), ez a vers azonban mégis, a mai zsidó identitás szempontjából, úgy látszik, fontos. A maga nemében kiváló „zsidó kulturális folyóirat”, a *Múlt és Jövő* előbányászta, és (2003. évi 4. számában) újraközölte, egy internetes hozzáférhetőségű cikk (Farnadi-Jerusalimi) pedig, a sok lehetséges „zsidó” értelmezői pozíció közül éppen az ortodoxia nézőpontjából, a zsidó önazonosság fontos dokumentumaként méltatja. Nyilvánvaló persze, hogy egy szöveg, egy meghatározott nézőpontból anélkül is fontos lehet, hogy igazán jelentős művészi teljesítmény lenne – s egy szöveg utólag nagyon különböző okokból válhat fontossá. Az (utólagos) értelmezői pozíció legitimitása, ha van, saját magában van. Ám ez a helyzet csak komplikálja (vagy más oldalról nézve, gazdagítja), de nem teszi fölöslegessé, hogy egy olyan szöveg, mint a szóban forgó Ignotus-vers is, a maga történeti kontextusában, az irodalomtörténet-írás eszközeivel is értelmezésre kerüljön. A vers szemügyre vétele a lehetséges „kérdésírányok” mindegyike számára hasznos lehet. Igazolhatja, cáfolhatja vagy kiegészítheti azokat. De bizonyos alapokat a módszeres értelmezés mindenképpen lerak.

2

Mi tudhatunk ma a versről? Sajnos, részletkutatások híján, viszonylag keveset. Annyi azonban bizonyos, a vers az úgynevezett IMIT évkönyv első, induló kötetében jelent meg, 1895-ben. A közkeletű betűszó, az IMIT az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat nevét fedi – maga a kötet, természetesen, címében a teljes nevet adja meg. Magát a verset szerzője Ignotus névvel jegyezte, s (akkori) polgári neve említetlenül maradt. Ez, szögezzük le mindjárt, önmagában is releváns adat, hiszen

az évkönyvben a sok szempontból analóg helyzetű Porzó, alias Ágai Adolf mindkét neve meg van adva. Az is tény, Ignotusnak ez az egyetlen verse/írása az IMIT évkönyvben – bár pályája során sokat és sokfelé dolgozott, ide többet nem írt. Hogy a vers pontosan mikor született, ő jelentkezett-e vele az évkönyv szerkesztőinél, vagy fölkérték a szereplésre, nem tudjuk, általam ismert leveleiben sincs nyoma a versnek. Minden egyéb információ magában a szövegben, Ignotus pályatörténetében s a verset közlő médium kulturális kontextusában rejlik.

A megértés munkáját érdemes a pályatörténet felől indítani. A szerző, a vers megjelenésekor, fiatal ember volt, 26 éves. Családi – „polgári” – neve, magyar kontextusban, jellegzetesen „idegen” névnek számított, német-zsidó eredetre utalt. Apja Veigelsberg Leó (1844–1907), ekkor már ismert s elismert ember, a német nyelvű magyarországi újságírás egyik prominense. Egyszerre volt „jó tollú” író s politikai véleményvezér. A kettős Monarchiában vezércikkíróként elsősorban a magyar álláspont kifelé való képviselését látta el – szava, nyelvi okokból, az oszt-rák és (a Monarchia határain túl) a német nyilvánosságban számított, de a magyar irodalmi életben is volt ismertsége és tekintélye, – Jókai Mórtól Mikszáth Kálmánig s persze a „zsidó” Kiss Józsefig sokan becsülték. Hugó fia számára ez a helyzet egyszerre volt „szerencse”, amely családon belül is intellektuális mintát adott számára, – s hendikep: a művészi becsvágy szempontjából az apai név viselése zavaró momentum. „Mindenk”, óhatatlanul „a” Veigelsberg fiát látta benne. Apját szerette, fölnevelt rá, de – ő maga vallotta meg ezt is – némi apakomplexusa is volt. Jó nevelést kapott, nemcsak az otthoni intellektuális légkör, de a középiskola, amelyben tanult, az evangélikus főgimnázium (a majdani „fasori”) is egyike volt a legjobb gimnáziumoknak, s egyetemi képzésben is részesült, jogásznak készült. Az első (?) nagy törésen azonban 1895-re már bizonyosan túlesett: utolsó jogi vizsgáit nem tette le, nem lett *doctor juris*, egyike lett a „félbe maradt egzisztenciáknak”. Vagyis reprodukálta apja sorsát, aki orvosnak készült, végül mégis, diploma nélkül, újságíró lett. Ennek a sorsisméltésnek az okát nem ismerjük, csak sejteni lehet, hogy a tehetséges fiú családon belüli problémák miatt, kenyérkereseti megfontolásokból hagyott föl diplomája megszerzésével, s állt maga is újságírónak. Intellektuális alkata mindenestre, visszatekintve, sajátos képletet mutat. Egyszerre jellemezte az irodalmi becsvágy s tehetség, s ugyanakkor a világ dolgaira irányuló nagyon is gyakorlatias értelmezői-magyarázói okosság. Azaz az írói s a gyakorlati pálya lehetősége egyaránt benne rejlett – s ebből lett az a hibrid szerepkör, amely újságíráskodása során alakult ki: az irodalom és közélet határán, itt is, ott is állandó határátlépésre kényszerülve. Ennek a kettősségnek a lenyomata, hogy túl az egzisztenciális megfontolásokon mindennapjait két, sok szempontból nagyon különböző természetű médium munkatársaként élte. Az „első” *Magyar Hírlapban* is, *A Hétben* is írt persze mindenfélet, de a *Magyar Hírlap* elsődlegesen mégis csak a napi aktualitásokhoz kötötte, míg *A Hét* mint hetilap és mint deklaráltan irodalmat (is) közlő lap kicsit nagyobb távlatot engedett, sőt biztosított számára. *A Hétben* ugyan még „költőként”, verseivel indult, s csak menet közben, 1892 őszétől lett „rendes”, újságot író munkatárs, de a költői szerep háttérbe szorulása akkorra, 1892-re már lényegében megtörtént. Az egész folyamat eredménye, írásgyakorlata jól megfogható átalakulásán túl, egy sajátos, neveiben is tetten érhető, identitásképlet megszületése lett. Családi nevét nem adta föl (egészen 1907-ig), de a nyilvánosság elől elrejtette, s írói névhasználata egyszerre szolgálta az elrejtőzést és az én-sokszorosítást. Márkajellé vált író neve, az *Ignotus* mint választás többszörös paradoxonként értelmezhető. A választott név nem „német/zsidó” név, nem is magyar, hanem, kettős distanciát hordozó *latin* név, s ez a név – az Ignotus – olyan, amely, éppen jelentése révén, a *névtelenséget* deklarálja. Nem véletlen, hogy később, amikor már a magyar irodalmi élet egyik nagy tekintélyű szereplője volt, egyik, súlyos szavú, okos méltatója, jellemző mód, azt írta róla, hogy ő a „neves



Névtelen”. De írásai gyakorta nemcsak a maga választotta néven, hanem egyéb, igen különböző jellegű és stílusos atmoszférájú írói nevekkel jegyezve is napvilágot láttak. Ezek, ma már tudható, különböző forrásból származó szerepnevek voltak, sokféle szerep és sokféle kötődés dokumentumai. (Egyebek közt a századközép két magyar költő-klasszikusához, Aranyhoz és Petőfihez is kapcsolódva.) Ami mindebből most érdekes: bár számára is fölmerült a szimpla asszimiláció lehetősége (első verse *A Hétben* még, nagyon jellemző módon, Vég helyi Imre néven jelent meg, s testvérének, Viktornak később, aligha véletlenül, a Vég helyi lett a hivatalos családneve is), opciója végül ennél lényegesen összetettebb formában mutatkozott meg.

Azaz a magyar társadalomba s a magyar szellemi életbe való integrálódása a szokványosnál bonyolultabb képlet szerint alakult. Az IMIT évkönyvben megjelent verse, mint látni fogjuk, egyebek közt ennek az egyéni integrációnak a megértése szempontjából is releváns személyiségdokumentum.

A másik szál, amelyet közvetlenül ide érdemes kapcsolnunk, maga a verset közlő médium, az IMIT évkönyv. A társulat, amelynek égisze alatt ez a kiadványsorozat megjelent, az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat volt, *akkor* fiatal intézmény. Az Országos Izraelita Iroda kezdeményezésére csak az előző év elején jött létre, hosszas előkészítő tárgyalások után. Az alakuló közgyűlést 1894. február 14-én tartották. A szervezők külföldi zsidó és magyarországi nem zsidó (katolikus és protestáns) egyházi társulatokat vettek mintául. Az MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Kisebbségkutató Intézetének honlapja így definiálja: „Az IMIT a magyarországi »haladó« (ún. neológ) zsidóság szellemiségét tükrözte, fő célja a vallási-tudományos ismeretterjesztés és a valláskulturális élet felpozíciója volt, elsősorban felolvasások és kiadványok révén.” Legismertebb vállalkozásuk éppen az évkönyvsorozat kiadása lett (1895-től 1918-ig, majd 1929-től 1943-ig), valamint az első teljes magyar nyelvű bibliafordítás, négy kötetben. Az évkönyv első, szempontunkból érdekes kötetét Bacher Vilmos (1850–1913) rabbi, a zsidó tudományok egyik legsokoldalúbb és legalaposabb művelője, rabbinemzedékek nevelője és Mezey Ferenc (1860–1927) ügyvéd, a zsidó közélet egyik legnevesebb, kivált szervezésben jeleskedő prominense szerkesztette. A társulat nevében és az évkönyv nyelvében azonos opció érhető tetten: ez a társulat „*magyar* irodalmi társulat” volt, amelyet történetesen „izraelita” magyarok alkottak, s a nyelv is a *magyar* volt. Hogy e nagy jelentőségű kettős, de egy irányba mutató döntés mögött milyen – nehezen leírható, bonyolult – valóságvonatkozások sorozata húzódott meg, annak itt s most még pusztá fölvázolása is lehetetlen, egy ilyen vázlat is szétfeszítené ennek a cikknek a kereteit. Egy biztos: etnikai („népi”) és szociokulturális szempontból egyaránt messzire vezető döntés született, s a „zsidó felekezeti” magyarrá válásnak ez az opciója alapvetően befolyásolta a korszak mentális térképét. S ami szempontunkból mindebből most különösen fontos: az IMIT megalakulása és évkönyve megindítása, deklaratív módon, a zsidó tradícióhoz való kapcsolódás „magyar” változatának képviselőjét jelentette a magyarországi diskurzustérben. Hogy ez a folyamat egy történetileg kínálkozó asszimilációs *utópia* volt-e, avagy ellenkezőleg, egy *realista* akkulturáció *szükségképpen* lépése, egyszerre „kifelé” és „befelé” forduló gesztusa, itt s most nem mérlegelhető, sőt érdemben, szabatosan nem is vethető föl. A lehetőségek, a kényszerűségek és a vágyak szimbiózisa azonban, akárki akárhogy ítéli is meg utólag, végső soron maga az egykor volt *történeti realitás*. S ehhez képest sem az egykori s mai antiszemita, sem a mai távlatú, post festa „zsidó” értékelés nem írhatja felül az egykori opciót. A kérdés számunkra csak az lehet, milyen opció jelenik meg magában a versben.

S itt jutunk el a vers szövegéhez, pontosabban, első lépésként, címéhez.

A vers címe, amelyet első lépésként értelmeznünk kell, ez: *A 137. zsolttárhoz*. Ebben a címben két erős állítás van: egy nyílt és konkrét intertextuális utalás a zsidó tradíció szempontjából alapvető jelentőségű 137. számú zsolttárra, és egy rejtett, csak nyelvi, grammatikai eszközökkel jelzett viszonyulás: ez a vers nem a megnevezett zsolttár fordítása vagy parafrázisa, hanem – a *-hoz* szuffixum tanúsága szerint – csak (jelölt) *kapcsolódás* a zsolttárhoz. (Hogy ez a kapcsolódás: kiegészítés, kommentár vagy ellenpontosító „cáfolat”-e, arról a cím, önmagában, nem árul el semmit.)

A címben meghivatkozott zsolttár a bibliai *Zsolttárok könyve* 137. darabja. A zsidó-keresztény „szent könyv” része, de mint úgynevezett ószövetségi textus elsődlegesen (bár korántsem kizárólagosan) a zsidó hagyomány egyik szövege, s mint szorosabb értelemben vett zsidó megnyilatkozás, identitáskonstrukcióként is értelmezhető. Szövege többféle magyar fordításban is elérhető – a legismertebb alighanem az úgynevezett Károli Gáspár-féle (utólag korrigált, pontosított) fordítás. Ennek alapváltozata 1590-től van forgalomban. Utóbb a vonatkozó részek (*Mózes öt könyve*) magyar nyelvű zsidó fordítók kezén is formát öltöttek. 1840-ben Bloch Móricztól, 1868-ban Mannheim Józseftől, 1887/88-ban Deutsch Henriktől, 1888-ban Stern Ábrahámtól. Az IMIT égisze alatt elkészült újabb, teljes bibliafordítás már Ignotus versének megjelenése után jelent meg. Ignotus elvileg mindegyikkel találkozhatott – mint a budapesti evangélikus főgimnázium növendéke leginkább a már „klasszikus” fordításnak számító Károli-félével. Ezt, illetve ennek javított s pontosított verzióját érdemes itt is idézni:

1. Babilon folyóvizénél, ott ültünk és sírtunk, mikor a Sionról megemlékeznék.
2. A fűzfákra, közepette, oda függesztettük hárfáinkat,
3. Mert énekszóra nógattak ott elfogóink, kízóink pedig víg dalra, mondván: Énekeljetek nekünk a Sion énekei közül!
4. Hogyan énekelnők az Úrnak énekét idegen földön?!
5. Ha elfelejtkezem rólad, Jeruzsálem felejtkezzék el rólam az én jobbkezem!
6. Nyelvem ragadjon az ínyemhez, ha meg nem emlékezem rólad: ha nem Jeruzsálemet tekintem az én vigasságom fejének!
7. Emlékezzél meg, Uram, az Edom fiairól, a kik azt mondták Jeruzsálem napján: Rontsátok le, rontsátok le fenékgig!
8. Babilon leánya, te pusztulóra vált! Áldott legyen a ki megfizet néked gonoszságodért, a melylyel te fizettél nekünk!
9. Áldott legyen, a ki megragadja és sziklához paskolja kisdedeidet!

A zsolttárnak, állítólag, van egy Bernstein Béla (1868–1944) főrabbitól származó fordítása is – ezt, illetve ennek egy részét idézi Farnadi-Jerusáلمي, de ezt kolleghiális és baráti segítséggel sem sikerült megtalálnom. (Elképzelhető, hogy ez a fordítás valójában azonos az IMIT-féle fordítással, amelyik, mint utaltam már rá, Ignotus versének publikálása után jelent meg.) A szöveghasználat tanúsága szerint, az IMIT-féle változat a zsidó vallásgyakorlók körében a Károliénál „autentikusabb” zsidó verziónak számít. Ignotusnak mai, a „hagyományokhoz hű”, ortodox értelmezőjét követve, ezt is érdemes tehát itt bemutatnunk:

1. Bábel folyóinál – ott ültünk, sírtunk is, mikor megemlékeztünk Cziónról.
2. A fűzfákra aggattuk benne hárfáinkat.
3. Mert ott kértek tőlünk foglyulejtőink énekszót és zaklatóink vígságot: énekeljetek nekünk Czión énekeiből!
4. Hogyan énekeljük az Örökkévaló énekét idegen földön?
5. Ha rólad megfeledekzem, Jeruzsálem, feledkezzék rólam a jobbom!

6. Tapadjon nyelvem inyemhez, ha meg nem emlékezem rólad, ha föl nem emelem Jeruzsálemet örömöm tetejére!
7. Emlékezzél meg, Örökkévaló, Jeruzsálem napjairól, Edóm fiairól, a kik azt mondták: dúljátok, dúljátok az alapig benne!
8. Bábel leánya, pusztulásra való te – boldog, a ki megfizeti néked tettetted, melyet elkövettél rajtunk!
9. Boldog, a ki megragadja és szétzúzza kisdedeidet a sziklán!

Hogy Ignotus pontosan melyik magyar nyelvű verzióval találkozott, e pillanatban nem tudjuk megmondani. (Az sem kizárt, hogy szövegforrása, a családi tradícióból adódóan, valamelyik német nyelvű fordítás volt.) De talán nem is a magyar nyelvű forrásszöveg pontos azonosítása az igazán fontos, mert az eltérő fordítási stratégiák és nyelvállapotok ellenére is a zsoldár *logikai szerkezete* szilárd, mind-egyikből átjön, s Ignotus, versét megalkotva, e „logikára” reflektált – méghozzá a saját, magyar nyelvén. Számára a fontos, nyilvánvalóan a zsoldárban érvényesülő beállítódás volt, nem egyik vagy másik fordítói nyelvhasználati praxis.

A zsoldárban megjelenő magatartás alapképlete világos. A beszélő, a zsidók nevében, többes szám első személyben megszólaló, fogságban van, s művészi önkifejezését fölfüggeszti (hárfája fölkerül a fűzfára). A foglyul ejtők azonban éneklésre nógatják, de ő nem énekelhet: „Hogyan énekeljük az Örökkévaló énekét idegen földön?” Az éneklés összeférhetetlen a helyzettel, fogságban nem adott az igazi, az autentikus, a művészi önkifejezés lehetősége. E helyzetben a beszélő számára két út nyílik, illetve marad nyitva: a „néma” (éneklés nélküli) hűség a városhoz, Jeruzsálemhez, azaz az egyedül autentikus tradícióhoz (s e hűséghez hozzátartozik a hűség esküszzerű megvallása is) és a város elpusztítóival való szembe fordulás, megbüntetésük kilátásba helyezése. Mindkét út „logikus” reakció, de a hűség nem könnyen teljesíthető norma, a büntetés pedig, mondjuk így, közvetlenül nem mindenkor aktuális lehetőség. Mindkettő, aktuálisan, „csak” követelmény, de mint követelmény, erős. A képlet paradoxitása az, hogy a hűség nehéz, de hallgatólagosan is teljesíthető, valami benső követelmény, a büntetés emberi s közösségi szempontból természetes igény, de – fogságban rekedve – aligha realizálható.

E magatartásnak nyilvánvalóan két fókusza van. (1) Hogy énekelhetnénk fogságban, idegenek közt? A helyzet az autentikus, művészi, önkifejezést lehetetlenné teszi. (2) Bár a (művészi, autentikus) önkifejezés lehetetlen, a hűség, a saját hagyományhoz való ragaszkodás mégis követelmény.

Ez a kettősség mint követelmény, akárhogy nézzük, nehezen összeegyeztethető, ha egyáltalán összeegyeztethető. Az önkifejezés benső, lelki tiltás alá esik, a hűség a hagyományhoz azonban ennek ellenére is megkövetelt. Utóbbi, nem kétséges, olyan követelmény, amelynek föladása magának az önazonosságnak, az identitásnak a föladása, az identitás azonban *de facto* csak az önkifejezés valamilyen formájának folyamatos gyakorlatában tartható meg. A zsoldár mégis s mindezekelőtt ennek a hűségnek az erős retorikájú kinyilvánítása, megvallása, deklarálása. A 137. zsoldár így szükségképpen identitásvers, amelyben a hűségnek van prioritása a (nyilvános) önkifejezéssel szemben. Még azon az áron is, hogy a művészileg ki nem fejezhető mintegy fölszín alá szorítja. A zsoldár ezzel, lényegét tekintve, identitásdrámává válik. S mint ilyen belső szerkezetéből adódóan folyamatos (újra)értelmezési kényszert jelent.

## 4

Ignotus verse ehhez az identitásdrámához kapcsolódik. A feszültségekkel teli magatartást, a saját szempontjából újraértelmezi, „megválaszolja”. Ez, mondhatnánk, klasszikus szituáció, amelyet az élet s a művészet egyszerre ad föl a hagyományhoz viszonyuló számára. A hagyomány ugyanis, bármily hagyományról le-

gyen is szó, mindig az értelmezés kegyelméből él – a hagyomány, amelyet nem értelmeznek, már nem él, nem eleven, kiüresedett. Az értelmezés során természetesen az értelmezett hagyomány egyes elemei szükségképpen háttérbe szorulnak, elszüllyednek, más elemei viszont, új kontextusban, új aktualitást nyernek. A „zsidó” hagyomány, elég nagy mértékben, maga ez az értelmezéstörténet, az egymásra épülő értelmezések sorozata.

De mit mond maga az Ignotus-vers? A szöveg ez:

[1.]: A kékegű keletnek, / A honnan elszakadtunk, / Regéből ismerem csak / Napját, legét, virágját.

[2 ]: Regéből ismerem csak / A haragvó Jehóvát, / Ki fölemelt, hogy azután / Annál mélyebbre vessen.

[3.]: Széztüllesztett a földön / És ránk rová az átkot: / Tengjünk, de ki ne vesszünk / Az idegen talajban.

[4.]: Azok nyelvén beszéljünk, / Kiknek szavunk nevetség, / Azok szívét keressük, / Kik minket megköveznek.

[5.]: Már meg sem értem a szót, / Az őseim danáját, / És meg sem ráz az érzés, / Melyért halálra mentek –

[6.]: Nyugatnak eszmelánga / Fűződik az agyamban, / Nyugatnak jelszaváért / Hevül rajongva szívem.

[7.]: De mégis, öntudatlan, / Titokban, álmaimban / Az elveszett hazába / Még visszasír a lelkem.

[8.]: Bénuljon meg a jobbom, / Tikkadjon el a nyelvem, / Ha téged, Jeruzsálem, / Valaha elfeledlek!

Ez a vers nyolc, egyenként négysoros strófából áll, s a meghivatkozott zsolnárt sem formai, sem tartalmi szempontból nem ismétli meg s nem reprodukálja – de mint a címen túl a 8. strófa is tanúsítja, erősen kapcsolódik ahhoz. Elnyúlik attól, de címében és zárlatában vissza is tér ahhoz, s valamiképpen végig az adott problémakörben mozog, arra reflektál.

A vers nyelvi, formai, tematikai és explicit állítások szintjén is elszakad a zsolnártól. Ez a nyelv nem a Biblia nyelve, hanem magyar, még hozzá 19. századi „irodalmi” (azaz csak írásban használt) magyar nyelv, az Arany-követő népies epigonizmus nyelve. A forma sem a zsolnárok formaelve szerinti, ez inkább Heine szonettjeit követi, amelyeknek magyarításával az ifjú költő már első kísérletei közt is próbálkozott, s akiről cikket is írt. (Heine mint minta – ez már önmagában is árulkodó. Heine volt az a nagy zsidó költő és újságíró, aki az európai kultúrába való „belépőjegyként” kitért ősei vallásából, ám valamiképpen mégis „zsidó” maradt.) A tematika sem a zsolnártban rögzített helyzet újra elbeszélése, ez nem a „múlt”, hanem a „jelen” elbeszélése, azé a zsidóé, aki rég elszakadt az ősi földtől, nyelvtől, aki számára a hagyomány már csak valami „rege”. Ez az elszakadás a versben explicit állítások sorozatában is tetten érhető. Már a vers felütése e szakadás deklarálása, az egész 1. strófa ezt mondja ki: „A kékegű keletnek, / A honnan *elszakadtunk*, / Regéből ismerem csak / Napját, legét, virágját.” Nem ismeri, illetve csak „regéből” ismeri „Jehóvát” is, és elismeri: „Már meg sem értem a szót, / Az őseim danáját”, s az ősekkel való azonosulás érzelme sem „rázza meg” („És meg sem ráz az érzés, / Melyért halálra mentek”). Mindebben nem az elszakadás a figyelemre méltó (ez sokak közös tapasztalata volt), hanem az elszakadás nyílt el- és beismerése. Valami mélyebben fekvő összetartozás azonban mégis megmaradt, s ez a közös sorsban való osztozás. A „haragos Jehova” ugyanis, akit igazában nem is ismer, őt is, miként az egész közösséget, „fölemelte”, majd „mélyre vetette”. Ez a gesztus mint sorsmagyarázat ugyan szintén csak „regéből” ismeretes számára, s mint ilyen nem bizonyosság, hanem csak hitszerű összefüggés, képzeleti „ismeret”, de a „ha-

rag” egynémely következménye már ellenőrizhető személyes tapasztalat: „Szét-  
 züllesztett a földön [ti. Jehova] / És ránk rová az átkot: / *Tengjünk, de ki ne*  
*vesszünk / Az idegen talajban. // Azok nyelvén beszéljünk, / Kiknek szavunk ne-*  
*vetség, / Azok szívét keressük, / Kik minket megköveznek.”* Ez a helyzet-, vagy in-  
 kább sorsérzékelés közvetlenül érintkezik a zsoltáréval („tengés idegen földön”), de  
 tovább is megy azon: a nyelv itt már nem az ősi, saját nyelv, és az érzés is az ide-  
 genségben keresi lehetőségeit. Ez már, noha mélyen ellentmondásos, a nem saját  
 közösségbe való beilleszkedés, szociológiai szakszóval: az integrálódás helyzete.  
 S ez már nem a zsoltár idejének története, ez új történet. Az „érzés”, amelyért az  
 ősök „halálra mentek”, már nem eleven – helyére, vele szembe is állítva új érzés  
 kerül: „Nyugatnak eszmelánga / Fűződik az agyamban, / Nyugatnak jelszaváért /  
 Hevül rajongva szívem.” A „rege” és a „Nyugat”-ban szimbolizált *felvilágosodás*  
 oppozíciója ez – a „Nyugat” vonzása alá kerülve, a „Nyugat” mellé állva az érze-  
 lem teljességével. Itt tehát (zsidó) *hagyomány* és (népi, etnikai értelemben körül-  
 határolatlan) *modernitás* áll egymással szemben. Az opció azonban, bármennyire  
 vonzó és erős is, nem számolja föl a „regét”, az ősi hagyományt. „De mégis, öntu-  
 datlan, / Titokban, álmaimban / Az elveszett hazába / Még visszasír a lelkem.” Itt,  
 a vonzó eszmény ellenében, a tudattalanba lesüllyedt, elmerült hagyomány, mint  
 veszteségélmény, hírt ad magáról.

S ez az új, e „modern” tapasztalat, ez a vers hagyománytörténeti újdonsága.

A vers zárlata már csak a hagyományból átvett, közös fogadalom megismétlé-  
 se, retorikai csúcspozícióba helyezése: „Bénuljon meg a jobbom, / Tikkadjon el  
 a nyelvem, / Ha téged, Jeruzsálem, / Valaha elfeledlek!”

## 5

A vers, a zsoltárhoz viszonyítva, két ponton – igaz, csak hallgatólagosan – ra-  
 dikálisan eltérő opciót képvisel. (1) Nem ismétli meg a művészi önkifejezés lehe-  
 tetlenségének (ha tetszik: tiltásának) elvét, itt elmarad a zsoltár egyik legfonto-  
 sabb, legerősebb tézise: „Hogyan énekeljük az Örökkévaló énekét idegen földön?”  
 S nemcsak nem ismétli meg ezt, de az új helyzetet, Jehova „átkának” tudva be, ép-  
 pen azzal jellemzi, hogy „azok nyelvén” beszélünk (ti. ő is, a hagyományhoz tar-  
 tozók közössége is), „Kiknek szavunk nevetség”, s „Azok szívét keressük, / Kik  
 minket megköveznek”. Ez egyrészt, hallgatólagosan, az önkifejezés tiltásának  
 (vagy lehetlenségének) gyakorlati el nem fogadása, másrészt a zsoltárban megje-  
 lenő „tisztá” magatartáshoz képest egy ellentmondásos, mélyen paradox helyzet  
 rögzítése. De, s ezt érdemes hangsúlyozni, ez nem egyéni- esetleges gesztus, ez ma-  
 ga a történeti-szociológiai realitás – függetlenül attól, hogy ez, bármilyen néző-  
 pontból, „helyesnek” vagy „helytelennek” minősíthető-e. (2) A vers, a zsoltárral el-  
 lentétben, már sem „fogságról”, sem a „foglyul ejtők” megbüntetésének igényéről  
 nem beszél. Mindkét vonatkozás hiányzik a versből. S ez, azt kell mondanunk,  
 szükségképpen van így. A „Nyugat eszmelánga” melletti opció, a fogság tudomá-  
 sul vételével szemben, éppen a „szabadság” mint a fogsággal ellentétes helyzet  
 igénylése. S e megváltozott magatartás egyenes következménye, hogy a büntetés  
 mint olyan igénye eliminálódik – megnő, fölértékelődik viszont a hagyományhoz,  
 a mozgásban, értelmezésben lévő szimbolikus hagyományhoz való személyes hű-  
 ség fontossága. (A fogadalomnak a vers zárlatába, azaz retorikai csúcspozícióba  
 kerülése innen adódik.) Ez nagyon markáns értékrendváltás.

Ám, s ezt érdemes szem előtt tartani, ez a hagyomány, amely a fogadalomban  
 megerősítést kap, nem egy rögzített s archivált, egyszer s mindenkorra adott ha-  
 gyomány, hanem egy eredettudatot őrző, de az értelmezésnek újra s újra kitett s  
 ilyen értelemben lezárhatatlan, szimbolikus hagyomány.

A versnek, amennyire tudom, mindössze két érdemi értelmezése van. Az egyik Farnadi-Jerusalími Micha cikke (*Ignotus zsidóságához fűződő viszonya*). A szerző, önmeghatározása szerint, „a zsidóságot ortodox felfogással megközelítő bölcsek nyomdokain” igyekszik járni, s mint ugyancsak ő maga szögezi le, elemzése „a hagyományokhoz hű zsidóság szempontjából fogalmazódik meg”. Nem kétséges, szempontjai legitímek, s a cikk számos erős tézist rögzít – nem is annyira a versről, mint inkább a vers szerzőjéről, Ignotusról. Interpretációja azonban nincs összhangban a címbebeli tárgymegjelöléssel, és nem is igazán elemzés. Egy hosszú életű, közel nyolcvan évet élt alkotó viszonyát „zsidóságához” megalapozottan nem lehet bemutatni egyetlen fiatalkori verse alapján, figyelmen kívül hagyva számos, ide tartozó megjegyzését, köztük cikkei sorát is. Ennél is nagyobb probléma, legalábbis a tudományos igénnyel föllépő értelmezés szakaszából, hogy a cikk valójában nem „elemzés”, a szövegtől többnyire elszakad, s valójában csak a vers kapcsán fölmerülő, beállítódásából fakadó személyes reflexióját nyilvánítja ki, s emeli univerzális érvényre. Azaz nem elemzés, hanem kinyilatkoztatás. S ez azért probléma, mert ezek a reflexiók sokszor nem a versszövegből, hanem csak az értelmező beállítódásából folynak, s magával a versszöveggel nem igazolhatók.

Farnadi-Jerusalími Micha beállítódásából erős posztulátumok következnek. Az egyik ilyen posztulátum, hogy „egy zsidó személy a zsidó népnek és nem egy másoknak a tagja”. Ezt, eltekintve attól, hogy a „zsidó személy” mint meghatározás elég homályos, a szociológiai tapasztalat nem föltétlenül erősíti meg. (Az ide is, oda is, amoda is tartozás szociológiai értelemben jellegzetesen modern „zsidó” élethelyzet.) A másik, amit épp Ignotus kapcsán mond ki, a tényállítás formájában jelenik meg, s azt szögezi le, hogy a „zsidóság” Ignotusnál „nem felekezetet, valást, hanem *zsidó fajiságot*” jelent. Hogy Ignotus felfogásában a „zsidóság” mi volt, elég nehéz kérdés, s egyetlen szöveg alapján ítéletet mondani róla meglehetősen kockázatos. De még ha elvileg lenne, lehetne is ilyen perdöntő szöveg, akkor is bizonyos, a vers *nem* ez a szöveg, a versből magából egyáltalán nem következik a „zsidó fajiság” konstrukciója. E két posztulátum azonban értelemszerűen, a vers szövegétől elszakadva meghatározza a vers „hagyományokhoz hű” értelmezését.

Farnadi-Jerusalími Micha egyik tézise, *pro forma*, a szövegre hivatkozik: „Ignotus és az általa képviselt magyar zsidók személyiségében az egész mű során két réteg különíthető el. Egyrészt a felszínen minden erőfeszítésével igyekszik európaivá válni, ezzel párhuzamosan, a felszín alatt, ő tulajdonképpen egy száműzetésben élő jeruzsálemi zsidó, igazi »zsidó zsidó«.” Azt azonban, hogy a szöveg mely elemei tükrözik, illetve igazolják a kettősségnek ezt a formulázását, a cikk sehol, semmivel nem mutatja ki és meg, nem demonstrálja. Még élesebben mutatkozik meg a szövegtől való elszakadás, amikor (az előbbiekből logikailag persze következő) tézist rögzíti: „idegen talaj a zsidók számára Magyarország, bármekkora hódolattal is szeretik”. Szövegre alapozott igazolása ennek sincs a cikkben, – ha csak a „jelenben” megvalósuló gyakorlat és az eredettudat diszkrepanciáját nem értelmezzük így át. (Nem lenne korrekt, ha e tézis cáfolataként, „külső”, e versen kívüli szövegeket hoznánk föl bizonyítékul – itt a versnek kell bizonyítania vagy cáfolnia az állítást –, de talán nem teljesen fölösleges rögzíteni a tényt: *vannak* ilyen szövegek. Például: „Az életre való jogát dobja el, aki magát e földön nem érzi, nem vallja és nem bizonyítja magyarnak.” [T. L. 1896. 8.] A harmadik ilyen, az értelmező beállítódásából következő tézis a *skizofrénia* tézise. Ez, érdekes mód, egy explication text része, érdemes egészében idézni: „Két és félezer év után Ignotus már nem »aggatja fűzfára hárfáját«, azon tovább játszik, zenéjét immár magyar szavakkal kísérve. Szíve már »Nyugatnak jelszaváért hevül rajongva«, legalábbis amikor öntudatánál van. Ebben az állapotban őt már nem rázza meg »az érzés, melyért halálra mentek« ősei. E kettősség szinte skizofréniának tekinthető: ezen érzések



nemcsak hogy nem rázzák meg őt, öntudatos állapotban régen volt »fogyulejtőivel« és »zaklatóival« azonosul, ma azok szívét keresi, »/k/ik minket megköveznek.« Ignotus sokszor és sokféle változatban megkapta „kétlelkűsége” kritikáját, és ezt a sokszor és sokfelől interpretált kettősséget akár „skizofréniának” is nevezhetjük. (Mellesleg: nem az, egyáltalán nem pszichiátriai szindróma – de ennek szakszerű taglalása igen messzire vezetne.) A kettősség ilyen értelmezése azonban nem igazolható. (1) A versben nincs szó a versírásról, ez az értelmezőnek „külső” életrajzi tudása, amelyet illegitim módon beleszó a vers szövegébe. (2) Nincs szó a versben a „magyar” nyelvűségről sem, a vers sem a magyar népet, sem a magyar nyelvet nem tematizálja. (3) Az „öntudatra” s valamiféle nem-öntudatra való felosztás megint külső, konyhanyelvi felosztás. Az a megkülönböztetés, amit maga a vers tesz meg, más természetű, s egybevág Freud felfogásával a *tudattalanról*. A vers valódi tapasztalatot ír le, az értelmezés laikus pszichologizálás. (4) Az értelmezés szerint Ignotus „fogyul ejtőivel” és „zaklatóival” azonosul. Ez az állítás azonban történeti és textuális önellentmondás. A 19. század végén, egy teljesen más geográfiai és kulturális térben Ignotus már semmiképpen nem azonosulhatott a „két és félezer évvel” korábbi „fogyul ejtőkkel”. Ezt az idő- és térbeli távolság eleve kizárja: a vers és Ignotus „jelen ideje” már egy egészen más idő, mint az ősóké volt. A vers indoka és a megszólalás módja éppen ebből a temporális eltérésből fakad. A vers „jelen ideje” és a „babilonai fogság” ideje nem azonosítható, két külön történésről van szó. Az ősök története, tetszik vagy sem a mai értelmezőknek, Ignotus számára már a vers jelen idejében is „rege” volt.

A negyedik tézis, amely megfogalmazódik, megint az értelmező beállítódásából és nem a vers szövegéből következik. Ignotus eszerint nem mond le „titkairól” és „álmairól”, s tudja, hogy „személyiségének e mélyebb rétege teszi lehetővé számára az életet, a szó teljes értelmében”. Ez megint nincs benne a versben, s ez nem is egyéb, mint az időtlenített „zsidó fajiság” mítoszának Ignotusra alkalmazása. Hogy Ignotust mint embert s mint alkotót sok szempontból meghatározta az a genetikai, történeti és szociokulturális „örökség”, amelyet születésével és nevelődésével kapott, természetesen tény. De ezt félrevezető és megtévesztő mitizálni. A versben ez a lét-önigazolás nincs meg.

Érdekes, hogy a cikkben (sajnos, végleg elszakadva a vers szövegétől) Ignotus összefoglaló minősítése rendkívül pozitív: „Alig van magyar-zsidó író, aki a zsidókérdés megoldásának olyan *egészséges* változatát képviselte volna, mint ő. Asszimiláns, de nem tűri, hogy követelje rajta az asszimiláltságot: beolvad, de meg akarja őrizni egyéniségét. Hódolattal és szeretettel a magyarság iránt akar beolvadni környezetébe, de hozományul víve abba a maga zsidóságát.” S így tovább (egészen a „zsidó fajiság” képviseléséig). Ebben a minősítésben csak az a probléma, hogy az adott értelmezési keretben önellentmondó: Ignotus magatartása vagy *skizofrén* (azaz beteg), ahogy a cikk más pontján megfogalmazódik, vagy *egészséges*, a két tézis nem egyeztethető össze. S amit a cikk bizonyítékul fölhoz, az magában a versben nincs meg – ez a karakterisztika, függetlenül attól, hogy helytálló-e vagy sem, versen kívüli eredetű. A vers megértését tehát nem segíti.

Farnadi-Jeruzsálemi Micha cikkének, azt kell mondanunk, történeti szempontból a legnagyobb érdeme nem az Ignotus-értelmezésben van, hanem az Ignotus által meghivatkozott zsolttár megértése körül. S természetesen az is javára írandó, hogy egy lehetséges mai (nem irodalmi) értelmezési irány pozícióit is jelzi, sőt körül is írja. (A szerző, ha jók információim, nem irodalomtörténész, hanem kalligráfus, azaz művészlelék, a zsidó szakrális művészet művelője.)

A másik értelmezés, nem teljesen váratlanul egy kitűnő mai színész-rendező önértelmezésében, mintegy betétként bukkan föl. Hegedűs D. Géza (2016), aki szakmájánál fogva gyakorló szövegértelmező, és az eléje kerülő szöveget elsősorban jól akarja érteni, nem pedig szabatos fogalmi nyelven újra fölmondani vagy

ide vagy oda elhelyezni, Ignotus verséről csak röviden ír. Azt mondja, hogy Ignotus ebben a versében „megírja, hogy az ő nemzedéke nyugatos nemzedék, az úgynevezett ősi hagyományokhoz a polgári szellemisége következtében és a neveltetése okán már nincs köze, kíváncsisága sem fordítható afelé – aztán mégis visszafordulva azt mondja, hogy »Tikkadjon el a nyelvem, / Ha téged, Jeruzsálem / valaha elfeledlek!« Tehát pontosan ismeri az identitását, hogy honnan hová kötődik, [s] annak, hogy ő így gondolkodik, vagy ide jutott, mélyből táplálkoznak a gyökerei.” (Hegedűs 2016. 10.) Nem kétséges, a vers tartalmi összefoglalása elnagyolt, utalásszerű, de a lényegét nagyon pontosan érti, s ki is mondja. Az identitás, a honnan hová kötődés s a magatartást tápláló, mélybe lenyúló „gyökerek” megnevezése pontos. Nem valamely norma felől ítélkezik, hanem arról beszél, amit olvas, s azt érti meg, ami a szövegben csakugyan benne van. Úgy is fogalmazhatnánk, a vers csakugyan a „honnan hová kötődés” megvallásának verse, a saját, az archivált hagyományhoz mesterségesen hozzá nem igazított „aktuális” identitás megfogalmazása.

7

Hogy Ignotus nem tagadta meg „gyökereit”, az – személyisége és élettörténete ismeretében – természetes: valószínű, hogy ha akarta volna, sem tudta volna megtenni. De ez, amennyire erkölcsileg igazolja őt, annyira, önmagában, kevés szellemisége megértéséhez. Versében, bár csak az általánosság szintjén jelenik meg, a (szimbolikus) „Nyugat” melletti, megvallott opció az igazi újdonság – „zsidó” szempontból is. Az tudniillik, hogy a fiatal költő nem az ősi hagyomány archiválását folytatja, hanem, kilépve a szokásos hagyományápolás vagy/és a „zsidó tudományok” köréből, a nyugat-európai fejlődés megnyitotta új perspektíva szolgáltatába szegődött. Ez a választás, ma már tudható, fontos volt „zsidó” szempontból, mert új emberi lehetőségeket nyitott meg, bővítette az egyéni és közösségi mozgásteret, emancipált. Méghozzá népi, etnikai és vallási partikularitásokra való tekintet nélkül. S fontos mindenki más számára is, aki nem a már kialakult privilégiumok védelmében volt érdekelt, aki – bármilyen megfontolásból – „szabadságszerető” volt. Ez az adott körülmények között történetileg szerencsés döntésnek bizonyult, mert kapcsolódott a század nagy magyar liberális nemzedéke törekvéseihez, a még élő s pozícióban lévő utódok is értették ezt, s a magyar establishment a maga törekvéseivel összhangban állónak ítélte, – s így, kimondatlanul is, „fegyvertársi” viszony jött létre a két, történetileg egyébként nagyon különböző csoport között. Maguk a magyar liberálisok is „nyugatosok” voltak. Ez az összekapcsolódás pedig javította a magyarországi zsidók tényleges pozícióit. Ugyanakkor ez az opció, s ami abból folyt, egyáltalán nemcsak egy „felekezet” érdekeit és integrációját szolgálta, hanem a közviszonyok egészét javította – a gazdaság területén éppúgy, mint a mindennapi életminőség vagy éppen a kultúra vonatkozásában. A program azonban a rendies privilégiumokat lebontó dinamikája révén, szükségképpen harci program (is) volt, de – siessünk leszögezni – nem „zsidó” (csak zsidók által vállalható) és nem „magyar” (csak magyarok által vállalható), hanem ember- és csoportközi emancipációs program. Ebben ugyanis, természete szerint, nemcsak a magyarországi zsidók emancipációja rejlett, hanem a nagyon is aszimmetrikusan tagolt nem zsidó (hagyományos szóhasználat: „magyar”) társadalom valamennyi, etnikailag (pl. „tót”, „oláh”), felekezeti vagy szociálisan (pl. a „társadalom” alatti paraszttársadalom tagjaként) „alultartott” szereplőjének és csoportjának az emancipációja is.

Vagyis: a „Nyugat eszmelángjára” való hivatkozás egy új, egyszerre „zsidó” és nem zsidó orientáció meghirdetése, amely – zsidó szempontból – éppen ebben a közösen képviselhetőségben hordozta legnagyobb lehetőségét.

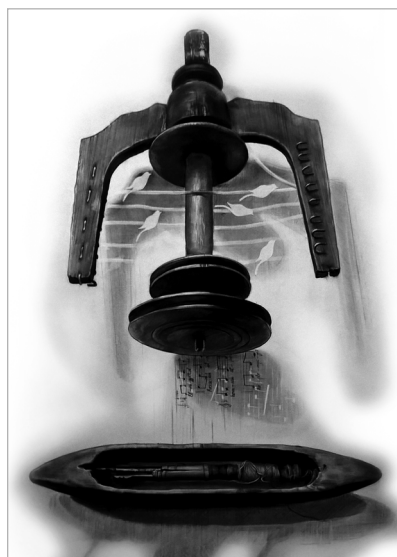
A vers szerint, s ezt nem árt szem előtt tartanunk, ez a program nem „irodalmi” vagy – általánosabban – művészi program, maga a művészi önkifejezés mint

cél (szemben a zsoltárral, amely a „foglyul ejtettek” számára ezt lehetetlenné nyilvánította), itt *nem* jelenik meg – de implicite, hallgatólagosan, természetesen akár bele is érthető. Az általános emancipáció ugyanis az önkifejezés lehetőségét is javítja, kitágítja, sőt annak *sine qua non*ja. S a mából visszatekintve, a *Nyugat* folyóirat történetét s abban Ignótus szerepét ismerve, nem merész dolog megkockáztatni az állítást, hogy a „Nyugat” metaforát, ezt a már korai versében fölmerülő s igen sok mindent összegző szimbólumot mint címkét 1907/08 fordulóján maga Ignótus vitte, apportja részeként, az új folyóirat alapításába. A *Nyugat* név, amelyet a lapot előkészítő korábbi folyóirat-kísérletek címei egyáltalán nem előlegeztek, nem véletlenül lett az új folyóirat neve (a legutolsó előzmény, a *Figyelő* nevét alcímbe szorítva vissza).

Annyi mindenképpen bizonyos, Ignótus számára legkésőbb 1895-ben a *Nyugat* mint program már szimbólumba sűrítve megjelent. Ez persze minden jel szerint aligha volt még több, mint *A Hét* körének, elsősorban Kiss Józsefnek amorfi és még sokfelé tapogatózó szerkesztői törekvéseit radikálisan homogenizáló s egyetlen szimbólumba belesűrítő gesztus. De mint a vers tanúsítja, ezt a szimbólumalkotó nyelvi „ugrást” mégiscsak ő tette meg.

#### ■ IRODALOM

- Babits Mihály: *Ignótus versei*. *Nyugat* 1917. 24. sz. 1055–1059.  
 Farnadi-Jerusalmi Micha: *Ignótus zsidóságához fűződő viszonya*.  
<http://lativ.hu/ignotus-zsidosagahoz-fuzodo-visszony>  
 Hegedűs D. Géza: „Az én mentális térképem ugyanaz, mint a Leitner Aranka mentális térképe.” Dorogi Katalin interjúja Hegedűs D. Gézával. *Múlt és Jövő* 2016. 4. sz. 8–13.  
 Ignótus (Hugó): *A 137. zsoltárhoz*. IMIT évkönyv 1895. 149–150.  
 Ignótus (Hugó): *Ignótus verseiből*. A *Nyugat* folyóirat kiadása, Bp., 1918.  
 Ignótus (Hugó): *A 137. zsoltárhoz*. *Múlt és Jövő* 2003. 4. sz. 2.  
 Izraelita Magyar Irodalmi Társulat évkönyvei (1895–1948)  
<http://kisebbssegkutato.tk.mta.hu/adatbazis/imit>  
 Németh G. Béla: *Türelmetlen és késlekedő félszázad*. A romantika után. Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp., 1971.  
 Papp Júlia 2001: „...Hegedűm függesztem szomorú Fűzfákra...” Adatok a 137. zsoltár hazai irodalmi és képzőművészeti recepciójához. *Ars Hungarica* 2001. 1. sz. 63–74.  
 Raj Tamás: *Hűség az emlékezésben*. A 137. zsoltár. (Elhangzott az ERDSZ lelkészkongresszuson 2009. április 29-én.)  
<http://www.zsido.hu/kozosseghuseg.htm>  
 T. L.: *Ünnepi színjáték*. A *Hét* 1896. jan. 5. 1. sz. 8–9.



## NEM ELÉG VONALAS?

### Beszélgetés Lőrincz Ernővel, a Bolyai Egyetem Jog- és Közgazdaságtudományi Karának oktatójával

■ Az 1945-ben alapított és 1959-ben a Victor Babeş Egyetembe beolvasztott, korlátozott formában tovább élő, de intézményi és irányítási önállóságát, illetve egyes szakjait (így a jogászképzést) teljesen elvesztő Bolyai Tudományegyetem története a romániai magyarság múltjának egyik fontos fejezete.

A Bolyai hiánya máig betöltetlen űrt és megoldatlan problémákat hagyott maga után, ezért az a kérdés, hogy miképpen lehet a Bolyait pótolni, tulajdonképpen annyit jelent, hogy milyen módon lehet Erdélyben a magyarság számára minőségi, versenyképes és a magyar kultúrát megőrző, fejlesztő felsőoktatást kialakítani. A Bolyait a rendszerváltás után nem sikerült visszaállítani, ez az egyik legszomorúbb romániai magyar politikai kudarc. A Bolyai múltjának feltárása, a Bolyai tapasztalatainak hasznosítása ilyen körülmények között is feltétlenül szükséges, mert a Bolyai sikerének és bukásának történetéből építkezni kell.

2016 augusztusában jelent meg az egykori Bolyai Tudományegyetemen zajló jogászképzés történetét feldolgozó kötetünk.<sup>1</sup> A munka lezárása után sikerült felvennünk a kapcsolatot a Bolyai Egyetem Jog- és Közgazdaságtudományi Karának egyik utolsó élő tanújával, Lőrincz Ernő jogásztanárral. Lőrincz Ernőt 2016. augusztus 13-án magyarországi otthonában kerestük fel, ott rögzítettük ezt a beszélgetést.

Lőrincz Ernő (Kápolnásfalu, 1927–) a kolozsvári Bolyai Egyetem Jog- és Közgazdaságtudományi Karára felvételizett 1946-ban, harmadévesen pedig gyakornoki megbízatást kapott. Az államvizsgát követően, 1950-től tanársegéddé, majd egyetemi adjunktussá előléptetve munkajogot adott elő 1957-ig, ekkor azonban munkaszerződését nem újították meg, és így egyetemi oktatói állását elveszítette.

Első írásait kolozsvári magyar nyelvű lapok közzélték 1951–1955 között, a munkavédelem, iparoktatás, biztosítás, a környezetvédelem biztosítási megközelítése tárgykörében íródott jogi szakkikvei később magyarországi és romániai szakfolyóiratok hasábjain jelentek meg.

Aspiránsként témája a munkajog volt, a munkaviszonyok erdélyi szabályozását kutatva, kandidátusi disszertációjának megvédését azonban már nem engedélyezték a téma megítélése miatt. A jogtörténeti munkát a bukaresti Tudományos Könyvkiadó jelentette meg A munkaviszonyok szabályozása Erdélyben 1840 és 1918 között címmel (1958), terjesztését azonban a cenzúra leállította.

1965-ben Magyarországra költözött, ahol 1971-ben kandidátusi címet szerzett. 1972–1976 között a Pécsi Egyetem polgári jogi tanszékén tanított, majd az Állami Biztosító, a Szerzői Jogvédő Hivatal (1977–81), illetve a Képzőművészeti Kiadó (1981–89) jogtanácsosaként dolgozott Budapesten. Aktív, gyakorló jogászi pályafutását a budapesti Ferihegyi Nemzetközi Repülőtér jogi főosztályán fejezte be, ahol 1994-től a közbeszerzési részleget vezette a 2002. év végéig. Közben 1990–2012 között különböző egyetemeken, főiskolákon (Budapesten, Kecskeméten, Sárospatakon) mint nyugalmazott egyetemi docens, unitárius egyházjogot is előadott. Az MTA köztestületi tagja.

– Megtisztelőnek érzem, hogy felkerestetek, és szívesen mesélek mindarról, ami kutató-feltáró munkátok számára érdekes lehet. Valószínű persze, hogy többet vártok annál, mint amit emlékeim tárházából előkotorhatok. Nem szabad ugyanis elfelejteni, hogy én csak egy kis csavar voltam-lehettem a gépezetben, az akkori durva egypárti diktatúra fondorlatos, zezugos viszonyai között. De talán így is megéri a fáradságot. A Bolyai Egyetem és benne a Jogi Kar sorsát irányító, megteremtésében, működtetésében és megszüntetésében érdekelt, több betekintéssel és alakító erővel közreműködő magasabb funkciójú szereplők, a természetes mulandóság törvényei folytán, ma már nem szólaltathatók meg. A beszélgetésünk értéke tehát minimum az, hogy élő tanú nyilvánulhat meg a meglévő ismereteitek hitelesítésére, esetleg némi gyarapítására.

– *Hogyan került Kápolnásfaluról Kolozsvárra, a Bolyaira?*

– Az én pályámat tulajdonképpen a diplomácia felé irányították, amikor utolsó éves voltam a székelykeresztúri Unitárius Gimnáziumban. Jó kapcsolatunk volt egy magyar diplomátával, Hory Andrással.<sup>2</sup> Ő a Horthy-korszak egyik legkiválóbb diplomátája; nagykövet volt, és többször dolgozott Bukarestben. 1942–43-ban Homoródfürdőn nyaralt, ott volt neki villája, és miután én arról a tájról, Kápolnásfaluról származom, apukámmal felbicikliztünk oda, amikor ő ott nyaralt, hogy bebocsátást nyerjünk a kegyelmes úrhoz.

Ő magyarázta el, hogy belőlem nem pap lesz, hanem a bécsi Diplomáciai Főiskolára íratnak be, így induljak el ezen a pályán. Hát ez volt akkor a Hory kegyelmes úrnak az ígérete, biztos be is tartotta volna, de hát háború volt, minden másképpen alakult. És ha már úgy-ahogy sikerült leérettségizni az utolsó háborús évben, akkor az ember mihez kezdhet?

Utólag gondolok arra, hogy Magyarországhoz hasonlóan, lehetnek erdélyi „fényes szelek” is. A fiatalok akarták tudni, hova mehetnek. És bár az információ messze nem úgy áramlott, mint manapság, de azért tudtuk, hogy van egyetem Kolozsváron, és aki tudott, oda ment.

Így kerültem én is föl, és ’46 őszén beiratkoztam az egyetemre. Mivel a diplomácia nem sikerült, és az egzakt tudományok, a természettudományok nem nagyon vonzottak, maradtam a társadalomtudomány mezőiben, a jognál, és a Bolyain erre volt lehetőség.

Számunkra az, hogy létrejött a Bolyai Egyetem, volt ahova menni ’46-ban, miután mi érettségiztünk, óriási dolog volt, mert hova menjen az ember, ha nincs magyar egyetem? Mi boldogok voltunk, hogy van. Hamar megismertem a Kolozsvári Bolyai Egyetem Barátainak Egyesületét is, ahol többen munkálkodtak, gyűjtések voltak, és kellett a segítség. Én is olyan lelkesen szálltam abba, hogy éljen, erősödjék a Bolyai. Kis fellépéseket szerveztem Székelykeresztúron, ilyen román–magyar nyelvű műsoros estet rendeztem – érdekes, hogy az embert a lelkesedés hova viszi. De hát az volt a cél, hogy ismerjék meg, támogassák és segítsenek.

– *Milyen volt a Bolyain a jogász egyetemista élete?*

– Emlékszem, hogy a felvételi után nem volt hol laknom, de volt egy szabómester, akinek a Kossuth Lajos utcában volt műhelye, és annak az asztalán aludtam párszor, mert nagyon kedves, jó ember volt, és szimpatikus voltam neki.

Aztán később pedig az unitárius teológia második emeletén volt néhány szoba az unitárius fiatalok számára. Úgy hívtuk, hogy Pajta, tehát én a Pajtában laktam egy-két évet. A szabómesternél talált oázis meg az unitereknek a befogadó Pajta mellett benne volt a kispénzű joghallgató romantikájában a tisztviselőtelepen talált szoba, az akkoriban híres pékmester, Prezentszky családjánál, mely attól volt ingyen „bérlemény”, hogy a kisiskolás gyerekeiket tanítottam. Vagy laktam én akkoriban a Rákóczi úton is egy módos polgári családnál, hasonló fizetségért.

Onnan jártam hétvégeken a Donát út végére, egy kultúrotthonba, és tánczenét zongoráztam a környékbeli szórakozó fiataloknak. El is neveztek az akkor legked-

vesebb táncdal ama is örököld, *C'est si bon...* című dalról Szeszibonnak. Aztán amikor már megkaptam a tanársegédi kinevezést, és egy kis pénzem is volt, akkor mentem valódi albrétbe a Tisztviselőtelepre.

Én mindjárt kezdtem írogatni a *Világosság* című helyi lapba, kezdtem már belekóstolni a közéletbe is mint egyetemi hallható. Mindenféle megbízásokat, hivatalokat kaptam, hogy én ennek legyek a titkára vagy elnöke. Így aztán voltam Iaşiban egy konferencián, az akkori Romániai Egyetemi Hallgatók Szövetsége (Uniunea Națională a Studentilor din România) képviselőtében.

A diákromantika korszakához visszalépve megemlítek egy kissé humoros esetet. A Pajtából jó ideig étkezni a Farkas utca elején levő kantinba jártunk (a „Szentjósokba”), hogy elfogyaszthassuk bizony gyakorta szegényes ebédünket. A káposztaleveshez nemritkán társult szűzpityóka mint második fogás. Egyik alkalommal valamelyik kollégámmal ebéd közben a délelőtti olvasottakról diskuráltunk, és nekem nem jutott eszembe egy paragrafus, neki pedig egy könyv címe és szerzője. A bosszúságból az lett, hogy leves után fölálltunk, és visszagyalogoltunk a Főtéren át a szállásunkra. Tisztáztuk a bagatell emlékezet zavart, de persze eme virtus okán már hiába mentünk vissza a kantinba, csak a konyhások kegyelméből jutott számunkra némi maradék. Győzött viszont a szellemi kíváncsiság varázsereje...

– *Hogyan indult el az egyetemi pályája a Bolyain?*

– Felvetődött, hogy milyen irányba, hova szakosodjam. Hát először én Demeter János, az államelmélet, jogelmélet professzora<sup>3</sup> mellett kezdtem el, aki rögtön odarakott az előszobájába egy Platón-könyvvvel, hogy olvassam Platónt. Ezzel indult. Na de aztán Demetert a politikai viharok gyorsan elvitték, mert már '51-ben vagy '52-ben letartóztatták, és akkor egész '55-ig hiányzott... Ez volt az ő sorsa.

Én a változások következtében megragadtam a munkajognál, és munkajogász lettem. Igyekeztem valamilyen komoly stúdiumot elindítani a magam számára, és beiratkoztam az aspirantúrára. Le is tettem azokat a vizsgákat, amelyeket akkor előírtak – persze a dialektikus és történelmi materializmus volt a legfontosabb, Gaál Gábornál kellett vizsgázni, aki kemény figura volt.<sup>4</sup>

Aztán Bukarestbe mentem egy szakvizsgára, letettem más vizsgákat is, tehát megvolt az aspirantúráim. A kutatásom egy olyan területre irányult, amely még feldolgozatlan „szűz terület” volt: a munkaügyi törvényhozás története, fejlődése Magyarországon, a kezdetektől, tehát az 1830-as, '40-es évektől egészen az első világháborúig. Az egyetemi könyvtárban meg irattárakban, levéltárakban fantasztikusan sok mindent kellett összegyűjteni akkor. A megszületett kötetben van 700 lábjegyzet, és 300 műre történik hivatkozás – egyetlen példányom maradt belőle, mert a többi sietősen bezúzták. A fokozódó cenzúra számára nem létezett olyan, hogy magyar, törvény, munkatörvény, hát lehetett ilyen? Hát egyáltalán volt olyan, hogy Erdély nem Románia? Később úgy adott a sors lehetőséget, hogy amikor átjöttem Magyarországra, akkor itt már meg tudtam védeni az Akadémián, tehát a kandidátusi címet megszereztem, és később kibővívte megjelent a Magyar Tudományos Akadémia kiadásában.<sup>5</sup> Ennek a kötetnek az alapján kaptam docensi kinevezést a Pécsi Egyetemre, miután Magyarországra költöztem.

– *Hogyan értékeli a Bolyain eltöltött időt?*

– Azok az évek küzdelmesek voltak. Én akkor nem tudtam, csak sokkal később tudtam meg, hogy tulajdonképpen Mihály király volt az, aki törvényerejű rendelettel '45 májusában jóváhagyta a magyar állami egyetemenként, később Bolyai néven működő egyetemet. Az az igazság, hogy valahogy a tanulmányok folytatása meg az egyetemi életnek bizonyos belterjessége következtében nem láttunk rá a politikai világra. Még a belpolitika sok vetületét sem ismertük, nemhogy a nemzetközit. '46-tól '48-ig még polgári eleganciával és színvonallal ment az oktatás és az élet, utána az a bizonyos '48-as tanügyi reform nagyon-nagyon belevágott a magyar egyetem életébe is. Attól kezdve kezdtük érezni, hogy mik történnek, hogy



hamis a világ, hamisan találják nekünk, és hamisan kell nekünk oktatókként prezentálni. Például már '49-ben úgyszólván lefejezték a Magyar Népi Szövetségnek a vezérkarát, és ez súlyosan érintette a jogi kart, hiszen Demeter Jánost akkor tartóztatták le, meg Jordáky Lajost<sup>6</sup> és Csőgör Lajost is.<sup>7</sup> Én azon csodálkoztam, hogy Kurkó Gyárfást is letartóztatták, akinek nem volt semmi köze ugye az egyetemi oktatáshoz, viszont egyik vezéregyénisége volt a háború előtti kommunista pártnak.<sup>8</sup>

– *Milyen volt az oktatás, milyenek voltak a tanárok a Bolyain?*

– Az én szereplésem a karon kétarcú volt: voltam hallgató egy darabig, azután, már harmadéves hallgatóként gyakornoki, tanársegédi stb. feladataim voltak, akkor már ugye kollégákká váltak azok, akik nekem korábban tanáraink voltak.

A Bolyai alapítása után itt maradt a kolozsvári magyar egyetem professzori karának egy része, még volt egy pár éves átmenet. Ott volt Szászy István híres magánjogász,<sup>9</sup> ott volt Rajty Tivadar,<sup>10</sup> Kislégi Nagy Dénes,<sup>11</sup> Buza László.<sup>12</sup> A meghívott előadók, a helyiek között volt egy nagyon rokonszenves filozófiatanár, akit a reformátusoktól hívtak meg: Tavaszgy Sándor.<sup>13</sup> Őt én még hallgattam; rendkívül bölcsen, előkelő eleganciával adott elő. Kár, hogy hamarosan neki is felmondtak, elküldték.

'46-tól '48-ig volt egy remek garnitúra, aztán minden megváltozott: '48-tól legalább tíz magyar állampolgárságú professzort dobtak ki az egyetemről, illetve szerződését nem hosszabbították meg, így el kellett menjenek.

'49-ben történt egy nagy halom letartóztatás, és akkor ráncoltuk a homlokunkat, néztünk egymásra, hogy mi lesz itt. És akkor jöttek más káderek. Hát éppenséggel olyanok, akik a helyi jogász értelmiségből származtak, őket hozták be pótlásképpen. De még a helyiek közül is mind szigorúbb lett ez a bizonyos pártpolitikai válogatás és szűrés, mert könnyedén bélyegezték meg nemcsak a magyarországiakat, de az ittenieket is. Könnyen lehetett rájuk fogni mindenféle bélyegeket: kozmopolita, szubjektivista, idealista, nacionalista, és akkor ezen a címen eljárás indult. Még jó volt, ha csak annyi történt, hogy kirúgták, vagyis felmondtak nekik, és nem mentek tovább a dolgok.

Kegyetlen dolog volt, amikor elmentek a kiváló magyarországi tanárok, és nemcsak a jogi karról, mint Buza László vagy Rajty Tivadar, hanem a többiről is, például Benedek Marcell.<sup>14</sup> Ez azért említem meg, mert én átjártam a bölcsészkarra is, Zolnay Bélához, aki a francia tanszéket vezette,<sup>15</sup> és olyan kitűnő előadások hangzottak el (Proust, *À la recherche du temps perdu*, *Az eltűnt idő nyomában*, ez érdekelt), hogy akkor többen jártunk át oda. Benedek Marcellt is látogatták a joghallgatók és jómagam is, mert olyan vonzerővel tudott előadni, hogy fantasztikus.

Buza László a nemzetközi közjog tanára volt. A nemzetközi jognál ott volt mellette Oriold Béla,<sup>16</sup> aki egy nagyon jó fej, nagyszerű, okos fiú volt. Nem tudok visszaemlékezni arra, hogy miért tartóztatták le, mert '47-ben őt is lekapcsolták. Még ott volt Dobai István is, a '46-'48-as időben ő volt Buza László tanársegéde.<sup>17</sup>

Kislégi Nagy Dénes bácsi a közgazdaságtan tanára volt. Tündérien remek tanár volt és hatással volt rám. Ő még Adam Smith-szel meg David Ricardóval magyarázta el a közgazdaságtant. Kislégi Nagy Dénessel találkoztam később Pécsen, száz évet élt, nagyon-nagyon szimpatikus volt. Amikor neki menni kellett Kolozsvárról, akkor jött Kohn Hillel,<sup>18</sup> jött a marxizmus, a politikai gazdaságtan, hát az egészen másvalami volt. Ez már a '48-as tanügyi reform után volt, amikor mindent át kellett rajzolni a marxista-leninista vagy sztálinista tanításból eredő tételek alapján.

A római jog tanára Kiss Géza<sup>19</sup> volt. Átkötötte a homlokát egy körpánttal. Azért viselte előadás alatt ezt a széles fekete gumírozott szalagot, hogy professzori fejéből minél több gondolat pattanjon ki fegyelmezett antik sugárzással a hallgatók számára. Ő is nagyon színesen adott elő. A római jog mindig nehéz vizsga volt.

Román Dezső ügyvédből lett tanár, büntető eljárásjogot tanított, és Kiss Géza mellett, illetve az ő visszavonulása után római joggal foglalkozott.<sup>20</sup> Neki bogara

volt a magyar nyelv, a szerinte helytelen szóösszetételekkel foglalkozott. Azt magyarázta nekünk a tanszéki ülésen vagy annak a szünetében, hogy nem helyes kifejezés a futószőnyeg, mert nem a szőnyeg fut, hanem én futok rajta. Meg az evőeszköz, hát nem az eszköz eszik, hanem én eszem az evőeszközzel. Ilyen zöldségekkel szórakoztatott minket.

A büntetőjogot Turnowsky Sándor tanította.<sup>21</sup> Ő nagyon kellemes úriember volt, mindig jobb csípőn tartotta a kezét, így mászkált, és mondta a magáét. A lakásán is szívesen fogadott és magyarázta a dolgokat.

Szintén a helyi erők között volt Asztalos Sándor,<sup>22</sup> tiszteletre méltó tekintettel idéződik fel előttem alakja az egyetem folyosóján és a katedrán.

Fekete György a polgári jog tanára volt.<sup>23</sup> A jogtörténetet a magyarországi Bónis György tanította '47-ig,<sup>24</sup> utána pedig Hegedűs Lajos meghívott előadóként '48-tól '51-ig,<sup>25</sup> ezután pedig jött '51-től '59-ig Fogarasi József.<sup>26</sup> Fogarasiról nem azért nincs jó véleményem, mert kari párttitkár volt, hanem azért, mert erősen közepszerű figura volt mint oktató. Gyenge előadó volt, inkább olyan lezserül politizáló, de ugyanakkor vonalhű figura. Én legalábbis nem kedveltem, de mások se nagyon. Többször voltam meghívott lakásukban, ahol vigadó kedvű kárpátaljai felesége gyakran hozott össze társaságot. Fogarasi tanár úr orosz származású felesége gyakori összejöveteleinkin sok neves férfiú is megfordult, köztük operaénekes is, Mircea Breazu. Én afféle „szépreményű” káderként zongorázó hajlamaimmal lettem meghívott vendége. Érdekes módon férje sose vett részt ezeken az összejöveteleken!

Volt két törvénytudós vagy táblabíró, emlékszem, a tisztviselőtelepi villáikban is jártam: Wenetsek József és Linzmayer Károly. Ők magánjogra, polgári jogra voltak meghívott előadók, és mellettük ott volt Nemes István<sup>27</sup> meg Pásztai Géza is.<sup>28</sup>

Beszéltem Demeter Jánosról, aki '55-től ismét belépett a jogelmélet és más tárgyaknál oktatónak, miután szabadon engedték és rehabilitálták őt.

Az egyik legkiemelkedőbb oktató mindenképpen Venczel József volt, aki a statisztikát tanította egészen a letartóztatásáig.<sup>29</sup> Kétszer is letartóztatták, '47-ben és '49-ben. Csíkszeredai származású volt, zseniális koponya, aki nagyon sokat segített az egyetem létrehozásában. Nagyon tárgyalóképes volt, nagyon sokat járt Bukarestbe, amikor '45-'46-ban küzdeni kellett ahhoz, hogy a Bolyai létrejöjjön, elinduljon.

– *A Bolyai egyik rektora, pontosan az egyetemegyesítés pillanatában, jogászprofesszor volt, Takács Lajos. Rá hogyan emlékezik?*

– Takács Lajos külön sztori: az ő életét figyeltem akkor is, amikor ott voltam, de később is figyeltem, hogy milyen metamorfózison ment keresztül ez az ember, attól kezdve, hogy a nagyenyedi kollégium végzettje volt, és aztán Temesváron lett ügyvéd.<sup>30</sup> Ő Dél-Erdélyben maradt a bécsi döntés után is, és politizálni kezdett. De aztán '45-től teljesen ráállt a politikai pályára, nemzetiségügyi államtitkár is volt. Buzgó párttag mivolta ellenére valamilyen mesterként kifogással őt is egy időre kiemelték, letartóztatták. Csögör Lajos és Bányai László<sup>31</sup> meg Balogh Edgár<sup>32</sup> voltak a rektorok különböző időszakokban, de a jogi oktatásba ők nem szóltak bele. De '56-tól '58-'59-ig Takács Lajos volt a rektor, ő pedig a jogi kar tanára is volt, nemzetközi jogot adott elő. Azt nem hiszem, hogy különösen kellene ecsetelni, hogy Buza László után, egy ilyen pompás, remek agyú ember után jött Takács, aki ebben a műfajban azért nagyon mást produkált, különösen azért, mert rendkívül szervilis módon szolgálta a szovjet vonalas nemzetközi jogi oktatást.

Ami minket nagyon bántott, hogy Takács részt vett abban a bizonyos egyesítésben, amikor megszüntették a két egyetemet. Valahol olvastam is, hogy likvidátornak mondta valamelyik szerző az ő akkori szerepét, annyira nagy ügybuzgalommal dolgozott azon, hogy ez az egyesülés létrejöjjön, ama hamis teória alapján, hogy nem a szeparatizmus helyes, hanem az, ha együtt vannak magyarok, románok stb. Ez az álszent történet ahhoz kapcsolódott, hogy a magyar egyetem szűnjön meg, és ezt úgy szépen végig is vitték, úgyhogy odáig jutottunk, hogy '59-ben már nem

volt Bolyai. Először a közgazdasági oktatás sorvadt el, mert az levitték Bukarestbe, azután pedig a jogi oktatás is.

Takácsot egy időben minden funkciótól megfosztották, és amikor rehabilitálták, akkor aztán még jobban beállt a rendszernek a szolgálatába. Úgy tudom, utólag ő nagyon bánkódott azért, amit tett, ahogy tette, és amit elvégzett az egyetem összevonásával vagy a Bolyai felszámolásával kapcsolatban. Miután megszűnt a magyar jogi oktatás, Bukarestbe került, és ott dolgozott magas beosztásokban, az Államtanács tagja volt, póttagja volt a Román Kommunista Párt Központi Bizottságának, alelnöke lett a Magyar Nemzetiségű Dolgozók Tanácsának.

És amikor ezeket mind ledarálta, valamikor az élete alkonyán lehetett már, a hetvenes éveiben, '70–'80 között, akkor jött a nagy megbánás. Akkor volt az, hogy memorandumot írt arról, hogy milyen hátrányos intézkedések sújtják a magyarokat, és ezt elküldte nagy diszkrécióval a pártvezetésnek, de az elhallgatta. Viszont egy angol nyelvű változatot kijuttatott Amerikába, és egy New York-i kiadványban megjelent, hogy tulajdonképpen őt mennyire félrevezették, hogy mennyire nagy hiba volt. Tehát úgy gondolom én, hogy nála ez afféle Canossa-járás dolog volt. Hát nem tudom, nem láttuk csak az élete végén ezt a megbánást, ezt a töredelmes vallomást arról, hogy hol tévedett. De hát „errare humanum est”, mondhatnánk azt is. Szóval tévedni emberi dolog, de a tévedésben megmaradni az aztán különösen nem jó, nem szép dolog, úgyhogy ez a Takács-történet.

– *Még milyen tanárokra, oktató kollégákra emlékszik?*

– Neumann Jenő bácsit jól ismertem, mert Kolozsváron az unitárius kollégiummal szemben lakott, és ott sétáltam el estefelé.<sup>33</sup> Az ablakból kikönyökölve megkérdezte, hogy mit csinálok, merre járok, és kérdezte, hogy olvasok-e esténként Marxot és Engelst. Mert neki az éjjeliszekrényén ott volt Marx, Engels, Lenin és Sztálin, és minden este, úgy, ahogy mások a Bibliából olvasnak, ő is valamennyit olvasott belőlük Azt csak utólag, az internetről tudtam meg, hogy ő hogyan keveredett az egyetemre: ügyvéd volt, és a Demeter János barátja, nagyon szoros kebelbarátja. Hát így történt, hogy amikor Demetert lekapcsolta a Szekuritáté, akkor Neumann Jenő bácsi lett az állam- és jogelmélet tanára – mert tanárt még mondhatok, professzort már nehezebben tudnék mondani...

A karon jó kapcsolatom volt Mócsy Lászlóval, ő nem lépett fel a porondon sem jobbra, sem balra, semleges, csendes tagja volt a karnak.<sup>34</sup> Kriminálisztikával foglalkozott. Vele igen jó barátságban voltam. Őt nem jellemezte semmiféle politikum: szolid szakmai lojalitással dolgozott a kriminálisztikájával a Marianum egyik pincéjében primitíven berendezett laborjában. Vele-nála tanultam meg a fotózás tudományát.

Lupán Ernővel is volt kapcsolatom,<sup>35</sup> ő a Szovjetunióban kapta meg a magas tudományos címekeket, és tudom, hogy nagyon is hűséggel szolgálta az egyetem dolgait, később, mert ő utánam volt inkább több éven át. Én nem emlékszem arra, hogy neki lett volna valamilyen különösen nagy lojalitása, nem a rendszer kiszolgálójaként emlékszem rá, hanem mint komoly emberre, aki tényleg a munkájával érdemelte ki az elismerést, és megadatott neki, hogy tovább, sokáig dolgozzon.

Voltak ideológiai tantárgyak is, amelyeket Gaál Gábor meg Csehi Gyula<sup>36</sup> oktattak. A szociológia, marxizmus, dialektikus és történelmi materializmus kötelező tantárgyak voltak, minden karon oktatták őket az összevont diákok számára. Ezért szerepeltek végül is a jogi kar életében ezek az oktatók, akik nem jogászként, hanem szociológusként, filozófusként vagy baloldali politikai szervezetek vezetőiként vállaltak szerepet. Az biztos, hogy erősen vegyessé vált az oktatói gárda, és rendkívül könnyen távolítottak el bárkit. Ha valakiről valahol elmondták, hogy szubjektív meg idealista vagy kozmopolita, azt ki kellett söpörni, mert ez a burzsoá jogot vagy a burzsoá filozófiát hozza ide a hallgatóknak a fejébe, fülébe, és akkor azokat gyorsan eltávolították.

Ezért kellene nagyon kiemelni ebből a garnitúrából Csendes Zoltánt,<sup>37</sup> úgy, ahogy Venczelt is kiemelendőnek tartom. Csendes Zoltán abszolút zseniális volt, és a statisztika mellett sok más tárgyhoz értett, volt prorektor is. Ő nem bírta a rettenetes pressziót, amit gyakoroltak rá a felsőbb hatalmak, és az egyetemegyesítés-kor öngyilkos lett ő is, utána pedig a felesége is – mint ahogy Szabédi László is akkor vetette vonat elé magát,<sup>38</sup> mert megpróbálták őket felhasználni, hogy teljes erőbedobással szolgálják ezt a hihetetlen és képtelen új kurzust, amit akkor az egyetemi világra erőltettek, ők pedig ezt nem bírták elviselni. Úgyhogy ez volt a másik nagy veszteség.

De kétségtelen, hogy a fluktuációknak az a káros oldala, hogy egy darabig az ember szinte megkedvelte, na ez érdekeset tud, ez jól ad elő, ennek van a praxisából is meg elméleti tudásából is, ebből olyan gyümölcs van, amit érdemes fogyasztani. Aztán kész, egy szép napon már nincs. És akkor jön egy másik. Nem kell magyarázni, hogy ez mennyire káros.

A tanárok közt néha súrlódások is voltak, mert mondjuk a Fogarasi-féle mentalitást, ami egy ilyen könnyed vonalas valami volt, azt a komoly emberek nem szerették. Román Dezsőnek pedig az ostoba kiszólásaival szintén elégedetlenek voltak, és figyelmeztették őt erre. Amire komoly kifogást emelni nem lehet, az a Csendes Zoltán meg a Venczel József képviselte színvonal meg azok a magyarországi tanárok, akik sajnos '48 után már nem taníthattak.

Volt olyan, amit eléggé gyanakvó rossz érzéssel könyveltünk el a jogi karon, hogy ennek az egyetemnek olyan rektora van, akinek még elemije sincs. Mert ugye Nagy István, az író, egyébként tisztességes, becsületes proletár, egy igazi kommunista, balos író. Nyilván ő a párt nyomására került oda, hogy rektora legyen a magyar egyetemnek, mert hát ugye, hogy milyen jó proletár író?<sup>39</sup> Szóval ez azért lehangoló volt, az ilyen változás.

– *Milyen könyveket, jegyzeteket használtak az oktatásban?*

– Hogy milyen eszközökkel folyt az oktatás, tehát hogy milyen tankönyvek vagy milyen források, oktatási segédletek voltak, arról nem sokat lehet mondani, miután volt ez a törés 1948-ban.

Bónis Györgytől a *Hírbérség és rendiség*<sup>40</sup> című művet – ezt azon címen zúzták be, hogy Max Weberre hivatkozott, de hát ez nem tetszett valakiknek, a cenzoroknak. De ugyanígy Rajtnak volt egy *Vállalati gazdaságtan* című könyve, amit még '43-ban írt, és annyira jó volt, hogy tankönyvként használták '45–46-ban is.<sup>41</sup> Ott volt Buza László műve, az *Új nemzetközi jogrend az ENSZ alapokmányában*, ezt akkor még tudtuk forgatni, és *A büntetés kérdése a nemzetközi jogban* címűt is.<sup>42</sup> Demeter János is írt, tőle volt *A nemzetiség kérdése a Duna völgyében és a Szovjetunióban* és *A nemzetiségi nyelv a közigazgatásban*.<sup>43</sup>

Szóval ilyen professzori dolgozatokra vagy kiadványokra tudtunk az első időszakban támaszkodni, aztán ezeket ki kellett söpörni. Az a helyzet, hogy oktatási segédletek nem nagyon voltak, mert egyik-másik tárgyból összeállítottunk gépelt jegyzeteket, de hát azt kezdetben nem lehetett sokszorosítani, nem tudtuk terjeszteni. A leggyakoribb megoldás abból állt, hogy az előadónak az előadása alatt jegyzeteljen a diák. A jegyzeteiből építse fel a tudását majd, és hozzáolvas még egyebet is.

Az oktatási segédletek dolgában később is gyarló volt az állapot. Írtunk egy-egy jegyzetet, amit aztán egy év múlva úgyis meg kellett változtatni, mert felsőbb utasításra bele kellett nyúlni.

Jöttek a fordítások is, amikor már elárasztottak szovjet anyagokkal. Például a munkajogból, amelynek én voltam a gazdája, volt egy Magyarországon oroszból fordított mű, Alekszandrov és Moskalenko szerzők tollából (ezekre azért emlékszem ugye, mert többször kellett forgatni).<sup>44</sup> Ennek a tankönyveknek az alapján kellett tanítani, nagyon deviáns módon pedig nem is szabadott elkalandozni. Én azért megtettem, mert elkalandoztam attól, amit Alekszandrov és Moskalenko írt.

De előadtuk azt is, amit hivatalosan kellett. A hallgató pedig meghallgatta ugyan, hogy a munkásoknak milyen jól megy az élete, és hogy a szociális dolgok milyen remekek, mert ez most már nem egy kizsákmányoló kapitalista világ... Csak éppen kiment az életbe, és nem ezt látta.

A román tannyelvű egyetemmel voltak együttműködések, volt, hogy magyar oktató tartott a Babeşen, vagy fordítva előadást, voltak mindenféle közös konferenciák, meghívók meg brosrúrák, amelyek arról szóltak, hogy hogyan jövünk össze akár akadémiai, akár helyi egyetemi szinten –, és voltak különböző rendezvények, amelyeken részt vettünk. Tehát egyetemi kapcsolatok voltak a román egyetemmel, de valahol már működtek azok az elszánt konspiratív erők. Jött Ceauşescu, és azt mondta, hogy ennyi volt.

– *Az egyesítés előtt még volt egy törzsvonal a kar életében: 1951–1953 között a kart kiemelték a Bolyairól, és a Babeş jogi karával összekapcsolva létrehozták a Jog- és Közgazdaságtudományi Intézetet (főiskolát).*

– Igen, érdemes megemlíteni azt a torzszüleményt, ami a Jog- és Közgazdaságtudományi Főiskola volt '51–'53 között. Működött, ahogy működött a Bolyain a jog, meg a román egyetemen a román is, és egy szép napon, úgy '51 végén volt az, hogy fent valaki ezt a dolgot úgy gondolta, hogy egy rendelettel most kiemelem, kioperálok. Önkényes dolog volt. Kivették a román egyetemből is és a magyarból is a jogi kart, és összehozták egy úgynevezett intézetbe. Ez, ugye, degradálta magát az egyetemet, a fő címe már akkor nincs meg. Ha azt mondja valaki valamire, hogy intézet legyen, akkor az már nem egyetem. Szerintem már akkor benne volt a titkos kabineteknek az agyában az, hogy sorvasszuk el az egész Bolyait.

Minket persze, az egyetemieket, az oktatókat nem kérdezett meg soha senki, nemcsak erről, másról sem. Akkor nem úgy volt, hogy majd tiltakozunk, meg aláírást gyűjtünk, meg majd így tüntetünk, meg ellenezzük. Szó sem lehetett arról, ha valaki csak elszólta magát, már repülhetett, vagy vitték is el.

Ebben az intézetben volt két szekció: egy román és egy magyar. Az igazgatója az egyetemi könyvtár vezetője, Teodor Mihăilescu volt, és Demeter Jánost is kinevezték tanulmányi igazgatónak. De hát Demeter kinevezése roppant kérésézetű dolog volt, mert le is tartóztatták nemsokára. Emlékszem, hogy ott volt Fekete György, Bíró Lajos,<sup>45</sup> és Kohn Hillel. Tervgazdaságot tanított Kecskés József,<sup>46</sup> Csendesnek pedig ott volt a könyvvitel-matematika-statisztika.

De úgy látszik, életképtelen volt az intézet, mert két év után megszüntették, ugyanúgy egy rendelettel, és visszaállították a korábbi helyzetet. Az épület szempontjából azonban bekövetkezett egy nagy hátrány. Mert addig a Bástyá utca 15-ben volt a Jog- és Közgazdaságtudományi Kar, és akkor, amikor ezt az intézet-játékot megszüntették, át kellett adni a Műegyetemnek a Bástyá utcát. Akkor már hova a csudába mehettünk volna? Bezsúfoltak a Marianumba, az eredetileg katolikus leányiskola volt. Ott már volt két vagy három Bolyai-kar, és akkor még hozzájuk csapták a jogot is. Emlékszem, hogyan zsúfolódtunk erre-arra azon az emeleten.

– *A Bolyai történetének másik fordulópontja 1956. A Bolyai megszüntetését is sokan az 1956-os eseményekkel kapcsolják össze.*

– Az egyetemi hallgatók, akikkel én foglalkoztam, nagyon nagy érdeklődéssel figyelték, hogy mi történik Magyarországon 1956-ban. Beszélgettünk is róla, ki is fejeztem a szimpátiámat azzal, ami Magyarországon történik, és jártam is föl a Bölcsészkar szobáiba, ahol volt rádió, és ott hallgattam én is a többiekkel együtt a rádiót. Ez a kolozsvári perekből ismert csoport, Varró János meg Lakó Elemér meg Dávid Gyula. Ehhez a csoporthoz jártunk föl mi, jogászok is, és ott politizáltunk, mert természetesen benne voltunk az áramlatban.

Bennem volt annyi diplomáciai óvatosság, hogy nem léptem akcióba sem a temető-koszorúzásoknál, sem más esetekben. Engem rendszeresen behívtak a

Szekura. A Szekuritáténak volt valami kaszárnnyája, egy épülete, oda hívtak, és meghallgatták, hogy kivel és miről beszélgetek. Le kellett írjam, és kérték, hogy a következő héten még egyszer ugyanazt írjam le, hátha másképpen írom le, mint először. Tehát a tipikus állambiztonsági, szekus módszerek... Ez '52-'55 között ment, egészen '56-ig volt, hogy érdeklődtek rólam, felőlem, mert abban az időben egy Pálfi nevű jogász meg egy Citron nevű nem jogász valahogy nagy nehezen disszidáltak. És ugye mindenki, aki elhagyja azt a paradicsomot, ami akkor a román kommunizmusban volt, az veszedelmes embernek minősül, és tudni akarták, milyen kapcsolatot tartok velük. De azt akartam mondani, hogy nekem sikerült megmaradni, nem kerültem be abba a súlyos vádhatósági mezőnybe, amelybe Varróék meg Lakóék. Én megúsztam ezeket a kínzásokat, a börtönöket, a hat meg tíz meg tizenhat évetek meg a Duna-csatornát, ahova ők elkerültek.

Jó kapcsolatom volt egy Reich nevű kollégával,<sup>47</sup> akit a Szovjetunióba küldtek ki, és aztán ügyvédként dolgozott, egy rendkívül okos fiú. Ő Páskándi Gézának volt a védője – de hát abból eredően, hogy ő Páskándit védte, őt magát is letartóztatták, és alaposan kifaggatták. Tehát az ügyvédnek sem voltak igazából lehetőségei, nem számított semmilyen jogi képzettség, sőt a Szovjetunióban végzett kurzusaival egyetemben nagyon inkriminálták azért, mert védte Páskándit, aki ugye egy ilyen felforgató, ellenforradalmár, stb. stb. Reich Miki sem bírta a végére ezt a nyomást, amit rá gyakoroltak, később ő is öngyilkos lett, ugyanúgy, mint Csendes Zoltán meg Molnár Miklós<sup>48</sup> meg Szabédi László.

Érdekes, hogy a székelykeresztúri Unitárius Gimnáziumban, ahova én jártam, osztálytársam volt Fazakas János,<sup>49</sup> aki székely magyar létére úgy belebolondult a marxizmusba és a kommunizmusba, hogy politikus lett. Ez azért érdekes, mert amikor az '56-os krízis folyt a Bolyain, akkor ő volt az egyik, aki a Központi Bizottság egy másik tagjával lejött, hogy ellenőrizze, hogy mi folyik a Bolyai Egyetemen. Az én volt iskolai osztálytársam nem tudom, mit végzett, szerintem semmilyen végzettséget nem szerzett a politikai kurzusokon kívül, de központi bizottsági erővel tudott fellépni. Úgyhogy ellenőrizte, és elmondta, hogy hát bizony, bizony, ez a Bolyai Egyetem, ez egy olyan fészek, ahol ugyebár a nacionalizmus és a szeparatizmus éli világát, és így tovább.

Emlékszem, hogy a Babeş Egyetem munkajogtanára, Virgil Câmpeanu az '56-os napokban odajött hozzám, és magyarázta, hogy „Úristen, hát ezt kell nálunk is csinálni, az nem lehet tovább, amit eddig itt csináltak, nézzük a magyarokat, hogy igen, ők megmutatják”. Nagyon odavolt a lelkesedéstől. Aztán november 4. után már visszaállt a vonalba, mert hát... ugye...

Éreztük, amikor 1956-ban a vége felé járt a forradalom. Nemzetközi beavatkozásra nem lehetett számítani... Olyan szomorúsággal mentünk november 4-én az egyetemre, hogy mindenki majdnem sírt a keserűségtől, hogy mi történik. Elfajtották csírájában azt, ami elindult.

A román hatalom tette a dolgát, és nem volt magyarbarát. Benne volt a levegőben: sok oktató letartóztatása, ítélezések, az, hogy a magyarországi kapcsolatok hermetikusan lezáródtak, kvázi vasfüggöny volt a két ország között. Egyébként sok magyar volt tisztességes baloldali ember, akik hittek is az új rendszerben, és akik így belesodródtak ebbe a kegyetlen hivatalos vonalba, amely végül súlyos magyarellenességgel társult. Mert mindig az volt a vád, hogy Erdély elszakítása a tét.

Az, hogy én a nézeteimet és a hallgatókkal való szimpátiámat bármilyen finoman érzékeltettem, még ha nem is juttatott a meghurcoltak sorába, azért olyan következményekkel járt, hogy nem tekintettek többé elég vonalasnak, elég marxistának, és szubjektivistának meg miégyéb lettem én is. A könyvemet letiltották, és '57-ben gyönyörűen megszabadultak tőlem, úgy, hogy nem kaptam kinevezést a soron következő tanévre. Az eltávolításomhoz elegendő volt a politikai vonalasság megkérdőjelezése. Nem kellett feltétlenül barikádharcosnak, szervezkedő elhajlónak



lenni. Nekem ez épp elég szankció volt, mert én utána aztán különböző intézményekhez kerültem jogtanácsosként. Sőt voltam egy időben még tervgazdász is az Armatúraban. Hát meg kellett élni, és az ember elmegy dolgozni. Az egyetemegyesítéskor már nem voltam a Bolyai oktatója.

## Kokoly Zsolt – Veress Emőd

### ■ JEGYZETEK

1. Veress Emőd – Kokoly Zsolt: *Jogászképzés a Bolyai Tudományegyetemen 1945–1959*. Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem – Forum Iuris Egyesület, Kvár, 2016.
2. Hory András (1883–1971) diplomata. Kolozsvári és párizsi egyetemi tanulmányok után lépett külügyi szolgálatba. Követségi titkár Bukarestben, 1918. január–februárban részt vett a bukaresti béketárgyalásokon, 1919-ben Bukarestben követségi tanácsos, 1927–34-ben albániai képviselővel is megbízott követ Rómában, 1934–36-ban a külügyminiszter állandó helyettese, 1936–39-ben követ Varsóban, majd a külügyminiszter közvetlen alárendeltje. 1940-ban a magyar kormány megbízottja a Turnu Severin-i magyar–román tárgyalásokon. 1945-ben Bécsben telepedett le, majd kivándorolt az Amerikai Egyesült Államokba. Visszaemlékezései *Bukaresttől Varsóig* címmel jelentek meg (Gondolat, Bp., 1987).
3. Demeter János (1908–1988) jogász, egyetemi tanár, romániai magyar politikus. 1945-től tanított a kolozsvári Bolyai Egyetem Jog- és Közgazdaságtudományi Karán (elsősorban államjogot), 1948–1951 között a Jog- és Közgazdaságtudományi Kar dékánja. 1952-ben a Bolyai Egyetem más oktatóival együtt tartóztatták és bebörtönözték. 1956-ban rehabilitálták, ekkor tért vissza egyetemi katedrájához.
4. Gaál Gábor (1891–1954) közíró, szerkesztő, egyetemi tanár. 1946-tól oktató a Bolyai Egyetemen ideológiai tantárgyakat.
5. Lőrincz Ernő: *A munkaviszonyok szabályozása Magyarországon a kapitalizmus kezdeteitől az első világháború végéig. 1840–1918*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1974.
6. Jordáky Lajos (1913–1974) szociológus, közíró, egyetemi tanár. 1945-től oktató a Bolyai Egyetemen, a Jog- és Közgazdaságtudományi Kar dékánja volt 1945–1948 között.
7. Csögör Lajos (1904–2003) fogorvos, közíró, 1945–1948 között a Bolyai Egyetem első rektora.
8. Kurkó Gyárfás (1909–1983) politikus, közíró. 1934-től a baloldali Magyar Dolgozók Szövetségének, 1944-től az ebből átszervezett Magyar Népi Szövetségnek az elnöke. 1949-ben tartóztatták le más romániai magyar értelmiségiekkel együtt.
9. Szászy István (1899–1976) nemzetközi jogász, nemzetközi magánjogász, kodifikátor, az MTA levelező tagja. A kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem (1940–1944), majd a Kolozsvári Tudományegyetem (1944–1945) tanára. Kolozsvárról történt eltávóztatása után (1950-ben történt eltávolításáig) a Pázmány Péter Egyetemen folytatta tevékenységét.
10. Rajty (Rajthy, Raith) Tivadar (1893–1958) közgazdász, egyetemi tanár, 1940–1948 között tanított a kolozsvári Ferenc József, majd Bolyai Egyetemen.
11. Kislégi (Kisléghy) Nagy Dénes (1884–1984) egyetemi tanár, társadalomtudományi, közgazdasági szakíró, 1942–1948 között tanított a kolozsvári Ferenc József, majd Bolyai Egyetemen.
12. Buza László (1885–1969) nemzetközi jogász. Kolozsvárott szerzett diplomát, 1940–1948 között a kolozsvári Ferenc József, majd a Bolyai Egyetemen nemzetközi jogot és nemzetközi közjogot adott elő. Kolozsvárról történt eltávóztatása után nyugdíjazásáig a Szegedi Egyetemen folytatta professzori tevékenységét.
13. Tavasz Sándor (1888–1951) református teológiai tanár, püspökhelyettes. 1944–48 között a kolozsvári magyar egyetemen és a Bolyai Egyetemen adott elő filozófiát.
14. Benedek Marcell (1885–1969) egyetemi tanár, író, irodalomtörténész és műfordító, színházigazgató. 1945–1947 között volt a kolozsvári Bolyai Egyetem irodalomtörténeti tanszékének professzora.
15. Zolnay Béla (1890–1969) egyetemi tanár, irodalomtörténész, nyelvész, az MTA tagja. 1940–1948 között a kolozsvári magyar tannyelvű tudományegyetem Francia Filológiai Intézetének vezetője volt.
16. Oriold Béla a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetemen szerzett jogi diplomát, 1944-től a kolozsvári magyar tudományegyetem gyakornoka, 1945-től helyettes polgári jogi tanársegéde. 1947-ben letartóztatták, állását „komprimálták” (megszüntették).
17. Dobai István (1924–) a Bolyai Egyetem Jog- és Közgazdasági Karán szerzett jogtudományi doktori címet 1948-ban, azonban munkaszünetét 1948-ban nem újították meg, ezért egyetemi tanársegédi állását elveszítette.
18. Kohn Hillel (1891–1972) közíró, egyetemi tanár. Kolozsváron szerzett jogi diplomát, 1946-tól a Bolyai Egyetem Jog- és Közgazdaságtudományi Karán a politikai gazdaságtan tanára.
19. Kiss Géza (1882–1970) római jogász, ügyvéd, politikus, egyetemi tanár. Kolozsváron szerzett jogtudományi doktorátust, a Debreceni Egyetemen tanított 1914–1919 között. 1945–1953 között a Bolyai Egyetemen tanított (elsősorban római jogot és polgárjogot).
20. Román (Rossmann) Dezső (1907–1981) ügyvéd, egyetemi oktató, könyvkereskedő. A Bolyai Egyetem Jog- és Közgazdasági Karán szerzett jogtudományi doktori oklevelet 1946-ban, 1949-től büntetőjogi tantárgyakat, majd római jogot adott elő. 1955–1959 között a büntetőjogi tanszék vezetői tisztségét töltötte be.
21. Turnowsky Sándor (1889–1958) ügyvéd, közíró, egyetemi tanár. 1945-ben nevezték ki a Bolyai Egyetemre, ahol büntetőjogi tantárgyakat adott elő 1951-es kényszernyugdíjazásáig.

22. Asztalos Sándor (1908–1981) ügyvéd, egyetemi tanár, 1944–1952 között pénzügytant és pénzügyi jogot adott elő a Bolyai Egyetem Jog- és Közgazdasági Karán.
23. Fekete György (1911–2002) ügyvéd, szerkesztő, egyetemi oktató. 1948-tól a Bolyai Egyetem Jog- és Közgazdasági Karán polgári jogi tantárgyakat oktatott, 1953–1959 között a polgári jogi tanszék vezetői tisztségét töltötte be.
24. Bónis György (1914–1985) jogtörténész. 1940-től a kolozsvári Ferenc József, majd Bolyai Egyetem tanára, 1947-ben sajtótámadást indítottak ellene, és a hatóságok kiutasították Románia területéről. Kolozsvárról történt eltávóztatása után (1957-ben történt eltávolításáig) a Szegedi Egyetemen folytatta professzori tevékenységét.
25. Hegedűs Lajos Nándor (1919–?) a Bolyai Egyetem Jog- és Közgazdasági Karán szerzett jogtudományi doktorátust 1947-ben, 1948–1951 között a jogtörténet meghívott előadója volt.
26. Fogarasi József (1912–1991) ügyvéd, egyetemi oktató. 1950-től a Bolyai Egyetem Jog- és Közgazdasági Karán (pénzügyi jogi és jogtörténeti) oktatója.
27. Nemes István (1915–1985) ügyvéd. A Ferenc József Tudományegyetemen szerzett jogi doktorátust 1942-ben, 1947–1948 között helyettes tanárként oktatott a Bolyai Egyetem Jog- és Közgazdasági Karán.
28. Pászta (Deutsek) Géza (1892–1971) ügyvéd. 1945-ben került a Bolyai Egyetem Jog- és Közgazdasági Karára, ahol munkajogot oktatott 1947-es letartóztatásáig és bebörtönzéséig.
29. Venczel József (1913–1972) társadalomkutató, író, egyetemi tanár. A Bolyai Egyetem Jog- és Közgazdaságtudományi karának statisztikai és szociológiai professzoraként dolgozott 1945-től 1947-es letartóztatásáig.
30. Takács Lajos (1908–1982) politikus, egyetemi tanár. 1949-ben került a Bolyai Egyetem Jog- és Közgazdasági Karára, ahol nemzetközi közjogot tanított. 1957-től a megszüntetésig, 1959-ig a Bolyai Egyetem rektora.
31. Bányai (Baumgarten) László (1907–1981) történész, egyetemi tanár, a Bolyai Egyetem rektora 1952–1956 között
32. Balogh Edgár (1906–1996) író, szerkesztő. 1948-tól 1949-es letartóztatásáig a Bolyai Egyetem oktatója, 1948-ban rektora.
33. Neumann Jenő (1893–1970) ügyvéd. 1950–1958 között tanított a Bolyai Egyetem Jog- és Közgazdaságtudományi Karán.
34. Mócsy László (1925–2003) jogász. Kriminológiát és kriminalisztikát oktatott a Bolyai Egyetem Jog- és Közgazdaságtudományi Karán 1949-től 1959-es áthelyezéséig.
35. Lupán Ernő (1929–2013) egyetemi tanár. 1952–53 között római jogi gyakornok Román Dezső mellett, aspirantúra után, 1958-tól a Bolyai Egyetem Jog- és Közgazdaságtudományi Karának oktatója.
36. Csehi Gyula (1910–1976) esztéta, irodalomkritikus. 1947–1952 között filozófiát oktatott a Bolyai Egyetemen.
37. Csendes Zoltán (1924–1959) statisztikus, egyetemi tanár. A statisztikai tanszék tanára volt a Bolyai Egyetemen (1948–1951, 1954–1959). A román tannyelvű Babeş és a magyar tannyelvű Bolyai Egyetem 1959-es erőszakos egyesítésében játszott kényszerű szerepe miatt öngyilkos lett.
38. Szabédi László (1907–1959) költő, egyetemi tanár. 1947-től tanított a Bolyai Egyetem Bölcsészkarán, 1952–1956 között a Magyar Irodalomtudományi Tanszék vezetője volt. A román tannyelvű Babeş és a magyar tannyelvű Bolyai Egyetemek 1959-es erőszakos egyesítésében játszott kényszerű szerepe miatt öngyilkos lett.
39. Nagy István (1904–1977) munkás, író. 1948–1952 között a Bolyai Egyetem rektora.
40. Bónis György: *Hűbériség és rendiség a középkori magyar jogban*. Bolyai Egyetem, Erdélyi Tudományos Intézet, Kvár, 1948.
41. Rajthy Tivadar: *Általános vállalati gazdaságtan*. Gergely, Bp., 1943.
42. Buza László: *Új nemzetközi jogi elvek az Egyesült Nemzetek san-franciscoi alapokmányában*. Erdélyi Múzeum-Egyesület Kvár, 1946; Buza László: *A büntetés kérdése a nemzetközi jogban*. Kvár, 1945.
43. Demeter János: *A nemzetiségi kérdés a Dunavölgyében és a Szovjetunióban*. Magyar Népi Szövetség, Kvár, 1945; Demeter János: *Nemzetiségi nyelv a közigazgatásban*. Minerva, Cluj-Kolozsvár, 1946.
44. N. G. Alekszandrov–G. K. Moskalenko: *A szovjet munkajog*. Bp., 1953.
45. Biró Lajos (1908–1980) törvényszéki bíró, büntetőjogász, egyetemi oktató. 1946-tól 1952-es eltávolításáig a Bolyai Egyetem Jog- és Közgazdaságtudományi Karának oktatója. Egyetemi katedráját 1957-ben nyerte vissza.
46. Kecskés József (1910–1997) közgazdász, egyetemi tanár, kutató. 1949–1960 között a Bolyai Egyetem Jog- és Közgazdaságtudományi Karának tanára.
47. Reich Miklós (házasságát követően Keresztesi-Reich) 1930-ban született Kolozsváron. 1949–1953 között Moszkvában tanult jogot és közgazdaságot. Romániában diplomázott 1954-ben. 1957-ben Páskándi Géza védőügyvédje volt. 1959-ben letartóztatták, nyolc hónapi vizsgálati fogság után bizonyítékok hiányában szabadlábra helyezték. Erdemi munkát azonban többé nem kapott. 1969-ben áttelepült Magyarországra és egy külkereskedelmi vállalatnál helyezkedett el. Lányának, Keresztesi-Reich Júliának közlése szerint a magyar állambiztonsági szervek zaklatták, ezért lett 1974-ben öngyilkos.
48. Molnár (Löwinger) Miklós (1922–1959) közgazdász, egyetemi oktató. 1946-tól a Bolyai Egyetem Jog- és Közgazdaságtudományi Karának oktatója 1959-ben történt öngyilkosságáig.
49. Fazakas János (1926–2004) kommunista politikus. 1954–1984 között különböző magas beosztásokban tevékenykedett: a Központi Bizottság (KB) tagja, RMP KB Titkárságának tagja, RKP KB Végrehajtó Bizottságának póttagja, az RKP KB Politikai Végrehajtó Bizottságának tagja.

DEMÉNY PÉTER

## KÉT EGÉSZ ÉLET

■ Sjón *Macskarókája* óta nem olvastam két ilyen jó, ennyire üdén újszerű regényt. Olivier Bourdeaut és Robert Seethaler minden következtetést levontak a hagyomány kiürüléséből, és a mai lehetőségek szűkösségéből. Mindketten „egyszerűen” történetet írnak, nem magyaráznak, nem filozofálnak, a kamerát az elbeszélőhöz igazítják, és pontosan azt mondják, amit ő láthat.

Persze másképp. Az 1980-ban született Bourdeaut narrátora az a fiúcska-fiú, akinek a szülei imádják egymást, holtl/mert az édesanyja örült; az 1966-os Seethaleré Andreas Egger, aki talált gyerekként nevelkedik, egyetlen nőt szeret, s aki a hegyekben nő fel, és ott is hal meg.

A radikális újdonság mindkét esetben egy radikális döntés következménye, és nem annyira látványos, mint amennyire funkcionális. A két regény nem attól érdekes, hogy úgy teremtenek új nyelvet, mint Esterházy vagy Pavić, hanem attól, hogy a főszereplők olyanok, amilyenek. A *Merre jársz*, *Bojangles?*-beli' gyermek *outcast* életet él, amennyiben az apa kénytelen alkalmazkodni az anyához, ezt boldogan meg is teszi, mert imádjá, és minden rítus ennek az imádatnak a jegyében játszódik, köztük a talán legérzékletesebb is, az, amelyben a fiúcska az apa legjobb barátjával, nem mellesleg egy szenátorral azt játssza, hogy egymás szájába köpik az ajókás olajbogyómagot vagy a sós mandulát: „Pontosan kellett céloznunk, mert szembe kerülve az ajóka nagyon csíp, meg a sós mandula is. Mivel ez a játék jó sokáig tartott, a végén mindketten csurom nyálasak lettünk.” (49.) Vagy a címadó szertartás, Nina Simone *Mr. Bojangles* című dalának végeérhetetlen, mégis mulatságos hallgatása.

Ugyanígy Andreas is, aki egy háborús epizód kivételével nem hagyja el

a hegyeket, ott él meg és ért meg mindent a maga nyers módján. Szerelme és felesége, Marie, egy ócska füzetből olvas fel neki valami romantikus történetet, melynek kibontakozását Egger nem bírja tovább: „Lerúgta magáról a takarót, és gyulladt szemét a mennyezetgrenda alatt vibráló homályba meresztette. Marie olyankor gondosan az ágy alá helyezte a füzetet, és elfújta a gertyát. / – Jer – suttogetta a sötétben, és Egger hallgatott a szavára.” (54.)

A *Merre jársz*-ban az egyetlen „posztmodern” vonás az apa naplójának időnkénti beidézése, de hát ez mai szemmel nézve annyira ártatlan, hogy még tán vonásnak sem lehet nevezni. Az *Egy egész élet*-ben<sup>2</sup> semmi ilyesmi nincs, csak a történet árad.

Pontos, nem igyekvő, de szépre gyalult mondatok – ez a titok mindkét esetben. A pontosságot nem mi, nem az olvasó méri, mert nem lehet tudni, mennyiben élethű egy bizonyos félkegyelmű életének leírása, vagy hogy egy hegyi ember mit tesz és mit nem. Illetve az olvasó méri és érzi, de a hitelességen, nem a logarlécen. És mindkét könyv hibátlanul hiteles, leszámítva a Seethaler-kötet egyetlen mozzanatát, amikor az építőcég alkalmazottai érkeznek: „Három hónappal később Egger pontosan ugyanitt ült egy farönkön, és figyelte, amint sárga porfelhő sötétíti el a völgy bejáratát, rögtön utána pedig kiválik belőle kétszázhatvan munkás, tizenkét gépész, négy mérnök, hét olasz szakácsnő, valamint néhány közelebről meg nem határozható segédmunkás...” (13.) Ezt Egger így nem láthatja, kizárólag az író. De ennyi az összes botlás; az *Egy egész élet* a továbbiakban hibátlanul működik.

Hibátlanul és mégsem sterilen, életelenül, a puszta mesterség diadalaként,

mint egyébként a *Merre jársz* sem. Mindkét regény szép, takarékos, életszagú, megélt, érzékletes. Bourdeaut könyvében szomorú lesz a vég, az egész valahogy mégsem szomorú, hanem boldog, felemelő, igazi. „– *Megesküszik az angyalok előtt, hogy utánam jön bárhová, de tényleg bárhová? / – Igen, bárhová, tényleg bárhová!*” (155.) Ez az utolsó replika, valójában az első, egy távoli múlt távoli jövője.

Ha jóslatokat kellene megfogalmaznom, szinte azt mondanám, a követke-

ző időszak nagy regényei 200 oldal alatt lesznek. A regény már régen nem az egész közösség műfaja, az újítások, amennyire látni lehet, lejártak, a vívódás pedig csak kivételes tehetségek esetében tart ki többszáz oldalon.

Ez azonban mindegy is. Olivier Bourdeaut és Robert Seethaler máris letettek valamit az asztalra, még hozzá olyasmit, ami reményre jogosítja fel az irodalom szerelmeseit, akárcsak Tótfalusi Ágnes és Blaschtk Éva makulátlan fordításai.

#### ■ JEGYZETEK

1. Olivier Bourdeaut: *Merre jársz, Bojangles?* Magvető, Bp. 2017.
2. Robert Seethaler: *Egy egész élet.* Park, Bp. 2017.

## EGY NARRATÍVA ZENEI KÉPE

### Demeter Tamás: *A társadalom zenei képe. A magyar zeneesztétika szociológizáló hagyománya*

■ Demeter Tamás második könyvét (a továbbiakban: *Zenekönyv*) adja közre a magyar filozófia és, tegyük hozzá, a legáltalánosabb értelemben vett eszmetörténet szociológizáló hagyományának témakörében. Az új kötet címe – utalva ezzel a benne elemzett és a filozófiatörténet által kiaknázatlan szövegkorpuszra – Ujjfalussy József 1962-es művének parafrazisa. Úgy gondolom, hogy a könyv tétje elsősorban filozófiai, és ismertetőmben főleg ezekre az aspektusokra koncentrálok; különösen egyre: a teljes koncepció egyik ismeretfilozófiai párhuzamára.<sup>1</sup>

Az előzményül szolgáló, szép lassan egyfajta diskurzust is meghatározó könyvről<sup>2</sup> jelen folyóirat számára jómagam is írtam recenziót (2012. 2. sz.). Erre, illetve számos többi kritikára ugyanitt (2015. 6. sz.) a szerző részéről is érkezett részletes reflexió. Ezek tükrében a könyv bírálatainak két jellegzetes típusa mindenképpen van (nem zárva ki persze a továbbiak lehetőségét).

Az egyik (a) szerint a szociológiai faktor megjelenése a reflektált filozófiai

szerzők esetében trivialis, hiszen ki tagadná a társadalmi formációknak mint az ismeretszerzés figyelmet érdemlő forrásainak és szűrőinek jelenlétét bármely tudásra irányuló erőfeszítésben? Ebben az esetben a szociológizáló aspektus magyar kontextusbeli *distinktív* voltáról szóló tézis nem állja meg a helyét. Hiszen a legtágabb értelemben vett „szociológizálás” minden komolyan vehető filozófusra igaz, legyen az bár magyar, avagy másnyelven. A másik (b) szerint pedig a magyar filozófia és eszmetörténet szociológizáló hagyományának Demeter által vázolt formája azért problematikus, mert jóval tágabb a korpusz, amelyet fel kellene ölelnie. Vagyis a szerzőt további olvasmányokhoz utalja.

Az első kritikával szemben felhozható, hogy itt nem az ismereti értékkel bíró aspektusok periodikus felmerüléséről és eltűnéséről van szó, amelyek fölött a szociológiai felvetéseknek előre biztosított diadalmas helye lenne. Csúpan arról, hogy ez egy erős gondolati szál, amelynek segítségével a 20. száza-

di magyar filozófiatörténet talán a legplauzibilisabb egységben mesélhető el. A második kritikára pedig maga a *Zenekönyv* a válasz.

Lássuk most mindezt kicsit részletesebben. A szerző álláspontja szerint a 20. századi magyar eszmetörténetben elméletalkotói stílusoktól és irányzatoktól, történeti korszakoktól és a kulturális termelés elemzésének iskoláitól függetlenül érvényre jut a szociológiai látásmód valamely formája. Jelen kötet leghangsúlyosabb állítása azonban mégis más. A szociológiai komponens nem azal tűnik ki a többi közül, hogy azok (az ismeretfilozófiai, metafizikai, racionális-argumentatív) fölé kerekedik, hanem azzal, hogy koroktól és irányzatoktól függetlenül is alkalmas a kritikai figyelem fenntartására (8.), vagy legalábbis „vonzza” az új elemzők tekintetét (12.). Magyarán: diszkutálható, és az is marad.

Ez a kis könyv hatodfél nyomdai íves terjedelmén túlmutató ambíciókat tükröz: egyrészt megpróbálja már évek óta ismert, egyszerre méltatott és vitatott narratíváját az esztétikai érték témakörére alkalmazni (55–141.). Másrészt pedig – ezen keresztül, de prozódialilag mindezt megelőzve – motivációit is finomabban hangolva adja elő, módszerét is több helyen pontosítja és teszi érthetőbbé (17–53.). Az esztétikai érték kérdésének hangsúlyos jelenléte a 20. századi magyar eszmetörténeti hagyományban Demeter olvasói számára sem újdonság. Az első könyvben, *A szociológizáló hagyományban* Lukács György és Hauser Arnold kapcsán már többször felmerült.<sup>3</sup> Lukács *Irodalomelmélet-tanulmánya*,<sup>4</sup> *Heidelbergi művészetfilozófiája és esztétikája*, illetve Hauser Arnold kései szövegei mind annak a közös módszertani ívnek az állomásai, amely az esztétikai, szociológiai és ismeretértéket egymással párhuzamban látatja, miközben az egyiket a másik érdekében próbálja minimalizálni. A cél az, hogy miközben ezeket egymással párhuzamosan vagy éppen összefonódva tapasztaljuk, sőt (mint Lukácsnál látjuk) egymás nélkül értelmesebben nem is beszélhetünk róluk,<sup>5</sup>

megtanuljuk azokat a lehető legpontosabb elválasztani, hatáskörüket a legprecízebben kijelölni.

Demeter úgy megy túl az általános módszertani keret kibővítésén, hogy azt a magyar zeneesztétika hagyományának néhány jellegzetes életművére alkalmazza (Molnár Antal, Ujfalussy József, Maróthy János, Pernye András, Fodor Géza szövegeire). Úgy próbálja felmutatni az esztétikának az általa felépített rendszerben elfoglalt helyzetét, hogy egy ágazati esztétikát használati kontrollinstanciaként. A 20. századi magyar zeneesztétikát a tágabb értelemben vett szociologizáló hagyomány illusztrációjaként látatja, amelynek fejlődése „*pars pro toto* illusztrálja a hagyomány fejlődését” (13.).

A kísérlet véleményem szerint sikerrel jár. Nem csak azért, mert a szerző meggyőzően mutatja be, hogy a pozitívista, szellemtörténeti, marxista és (az ő kifejezését használva) posztmarxista periódusok közötti átmenet a zeneesztétikában szinte a legbármányosabb. A zeneesztétikai szerzők, a filozófusokkal összehasonlítva szokatlan összetartással, egymást méltatva csatlakoznak az új, de a méltatott kolléga által már nem követett uralkodó esztétikai eszmékhez és értékekhez (101–103, 143.), vagyis a nézeteltérések dacára meglátják az eltérő ideológiai kereten túl a közös kérdéseket és közösen ösztökélő problémákat.

Van azonban ennél lényegesebb indoka is a könyvtervezet sikerességének. A magyar zeneesztétika szociologizáló hagyományának létezése mellett szól, hogy az ennek keretében alkotó szerzők előszeretettel nyúltak egy sajátos módszertani elvhez. Vagyis egyetemesen érvényes rájuk, hogy esztétikai (normatív) kérdéseket tesznek fel, és részben szociológiai (deskriptív) válaszokat adnak rájuk. Vagyis azt példázzák, hogy *hogyan lehet szociológiai választ adni nem ilyen természetű kérdésekre*.

Miért jó felvetés ez, azon túl, hogy narratív szálát nyújt a széttartó történeti anyag értelmezőjének? Ha akár felületesebb pillantást vetünk a művészet társadalmi beágyazottságát tárgyaló

szerzők (nagyrészt művészettörténészek és társadalomtörténészek) munkásságára, gyakran azt látjuk, hogy biztosabbak abban, hogy diszciplínájuknak miről *nem* kellene szólnia, mint hogy miről valójában. A művészet társadalomtörténésze inkább tudja, hogy milyen hibákat követtek el elődei, mint hogy miként kellene megvalósítani azt, ami kívánatos. Ez mutatkozik meg Timothy James Clarke híres négy „tabujában”,<sup>6</sup> amelyek naiv metafizikusokként lepezik le a művészet társadalomtörténéseit, mint akik egyedül műalkotásokban kívánják közvetlenül jelen nem levő (társadalmi) erők érvényesülését kimutatni, miközben megfedkedznek magukról a műalkotásokról. De hasonlóképpen jár el Peter Burke is, amikor Hausert vagy Antal Frigvest kritizálja. Feszültséget érez az egyes műalkotások megközelíthetősége és a társadalmi háttér rejtett erőinek feltérképezése között. Az egyik túl speciális, a másik pedig túl általános, hogy egymásra lehessen olvasni őket. Antal módszerét egyenesen körben forgónak tartja: két azonos korszakban született műalkotás (Massaccio és Gentile Madonnáinak) éles stílusbeli különbségét megrendelőinek társadalmi beágyazottságából magyarázza. De ha kiderül, hogy ezek a megrendelők társadalmilag mégis nagyon hasonlóan voltak beágyazva, akkor az egyes osztályok finom rétegeinek elválasztása érdekében magukhoz a műalkotásokhoz és azok tematikus technikai aspektusaihoz fordul vissza.<sup>7</sup>

A *Zenekönyv*, ha jól értem, abban nyújt új perspektívát, hogy a művészet és társadalom viszonyának megközelítéseit egy Lukács György által kanonizált filozófiai kérdés (hogyan lehetségesek műalkotások?) és az erre adott kiegyensúlyozott válaszok történeteként mondja el. Bár a kérdés igénye egyetemes, a válaszok legtöbbször parciális-szociológiaiak, de mégis közelebb vannak az eredeti kérdés jobb és teljesebb megértéséhez: egyetemes értékekre kíváncsiak parciális és köztudottan kötött és efemer megnyilvánulásokban. Antal Frigyes és Hauser Arnold is eb-

ben a szellemben beszélnek a művészetéről, de ugyanez érvényes a már felsorolt zeneesztétikai szerzőkre is. Úgy akarnak megbirkózni az egyetemes normák/részleges alkotások paradoxonának feloldásával, hogy mind a normatív, mind a dekriptív oldal együttműködésének (144.) szükségességét állítják. Ezt úgy is meg lehetne fogalmazni (Carl Dahlhaus a *Zenekönyv* által is hangsúlyozott diagnózisára rímelve), hogy a zene szociológusai akkor tudnak igazán életképes társadalomtörténetet írni, ha „komolyan veszik a zenét” (vö. 10.).

Vegyünk egy példát. Antal Frigyes értelmzésének kulcsa (ahogy a teljes magyar esztétikai hagyomány egyik kulcsa) a *Heidelbergi művészetfilozófia és esztétika* felfogásának két kardinális gondolata, amelyeket rengeteget idéznek, de mégsem tudatosítják őket eléggé. Ez egyrészt a kanti ismeretelmélet és filozofálás legfontosabb kérdését visszahangozza, másrészt pedig a klasszikus fenomenológia egy a maga korában igencsak elterjedt eszméjét. A kanti ismeretelmélet tézise (1) a „műalkotások léteznek, hogyan lehetségesek?” mint minden művészetfilozófia alapkérdése, míg (2) a fenomenológiai esztétika gondolata: lélek és forma *korrelatívak*, vagyis nincsenek meg egymás nélkül; értsd: az élményösszességnek (*Erlebnis-ganzen*) kifejezésre, megnyilatkozásra van szüksége, és ennek a korrelációnak az eminens megtestesülése a „mű”, amely egyszerre tanúskodik a szerző élményeiről, illetve arról, hogy ezeknek milyen régi öröklött és korabeli új társadalmi igények között fogant formát tud adni. A „mű” a lélek-forma korreláció közvetítése révén kikerül a kommunikálhatatlan érzések világából, és alkalmassá teszi a szerzőt arra, hogy egy társadalmi folyamat részese legyen.

Tehát a kantianus, valamint a fenomenológiai kérdésfelvetés (vagyis az alkotói szubjektivitás és társadalom korrelativitásának, elválaszthatatlanságának gondolata) az a két kulcs, amelyeket a magyar szociologizáló hagyomány képviselői kellő ügyességgel forgatnak. Ebben rejlik a dialektikus mozzanat is: az



esztétikai forma egyszerre merít abból a társadalomból, amelyben a mű keletkezett, és ezen keresztül alkalmassá teszi a művet arra, hogy egy társadalmi kontextusba visszakerüljön, miközben azt részben már megváltoztatta.

A vázolt koncepció félreértésének elkerülése végett le kell szögezni, hogy a szociológia, bármennyire is mutat ilyen tendenciákat, *nem első filozófia*. Demeter is utal erre (25.), és úgy jellemzi ezt, mint a szociológia „kényelmetlen” státuszát. Noha a műalkotások értéskéhez hozzátartozik azok szociológiája, mégis vonakodnak azt bevonni az értelmezésbe. Mindezt azért, mert a szociológiai szemléletmód nagyon jellemző módon tudja eltorzítani a művészeti vagy episztemikus értékek megnyilvánulásait. Vagyis képesít arra, hogy a szociológiai szempontot az elemzők túlhangsúlyozzák, majd a többit erre redukálják. *A szociológizáló hagyományhoz képest újdonság, hogy a Zenekönyv már nagyobb teret ad az szociológiai módszer abuzív formáival szembeni történeti kritikáknak* (pl. Fülep Lajos kapcsán lásd 31–33.), és ezzel felhívja a figyelmet a hatáskörén gyakran túlterjeszkedő szociológia felemás státuszára. A művészetszociológia kényelmetlen helyzete is abból ered, hogy teljesen összefonódik a normatív-esztétikai diskurzussal. Ezzel a könyv egy olyan sajátosságot emel ki újból, amely a művészetszociológia magyar szakirodalmában régen képviseltette már magát, viszont az utóbbi időben mintha megfeledeztünk volna róla. Józsa Péter írta 1978-ban: „Az, hogy mi a művészet magában (akárcsak az, hogy mi a tudomány vagy a vallás magában), elvileg szociológián kívüli kérdés, de az egyedi jelenségeknek a művészet kategóriájában való besorolása szociológiai kérdés. Úgy is mondhatnánk, a szociológia nem arra a kérdésre keresi a választ, hogy mi a művészet, mégis arra kapja.”<sup>8</sup>

Demeter azonban egyértelművé teszi, hogy az abúzusok leleplezésének nem szabad arra csábítania minket, hogy feladjuk a szociológiát mint rele-

váns beszédmódot, és alulértékeljük azt mint plauzibilis narratívát. Az, ahogyan Papp Zsolt diagnózisa (23–24.) az elemzésbe kerül, szintén ennek a gondolatnak az előadását készíti elő. Látzólag csak azt mutatja fel, hogy Kelet-Közép-Európa sajátos történelmi helyzetének köszönhetően melegágya volt a legkülönbözőbb pszichológizáló és szociológizáló kísérleteknek, hiszen a racionális érvelés – éppen e felemás történelmi fejlődésnek köszönhetően – gyakran „lerobbant”, és folytathatatlanak bizonyult. A diagnosztikussal szembeni heurisztikus olvasat szerint azonban: éppen azért van feltétlenül szükség egyfajta szociológiára, mert az észérvek diskurzusa bizonyos esetekben egyedül hatástalan és torz, de legalábbis egyoldalú eredményekre fog vezetni. A *Zenekönyv* ennek szellemében jár el, és tiszteletreméltó erőfeszítést tesz arra, hogy bemutassa, Molnár, Maróthy, Pernye vagy Ujfalussy (lásd különösképpen 76–79, 108, 116, 124, 144.) mennyire elkötelezettek voltak egy egymást kölcsönösen megtermékenyítő, de egymást be nem olvasztó esztétika és szociológia mellett. Kétségtelenül ezek a könyvnek a narratíva szempontjából talán leginkább összefüggő és legtermékenyebb részei.

Végezetül fontosnak tartok megtenni egy kritikai megjegyzést. A szociológizáló esztétika narratíváját, úgy gondolom, jobban meg tudná világítani az a globális ismeretfilozófiai elköteleződés, amelyet Demeter könyvének főhőseinél több helyen azonosítani látszik, majd mindegyre félbehagyja. A „világnézet” fogalmának elemzése és Lukács alapkérdése (hogyan lehetséges?) kapcsán felmerül a teljes elméleti vehikulum kanti és újkantianus jellege (pl. 27, 28.).<sup>9</sup> A világnézet sem uralkodó nézetek szintézise, hanem az a bonyolult, a priori szemléleti keret, amely egy adott kor distinktív vonásainak észlelését lehetővé teszi, ahogyan azt Lukács egyik fiatalabb kortársa, Fogarasi Béla, a későbbi marxista is hangsúlyozta.<sup>10</sup>

A fiatal Lukács által is vallott idioszinkretikus kantianizmusnak<sup>11</sup> (sajá-

tos tárgyiságok, például a műalkotások léteznek, meg kell vizsgálni, hogy *hogyan lehetségesek?*) nem csak a transzcendentális, lehetőségfeltételekre irányuló kérdés-válasz struktúra tekintetében van jól beazonosítható szociológiai értelme. Tehát nem csak aszerint artikulálható, hogy miként adhatóak szociológiai válaszok alapvetően nem szociológiai kérdésekre. Van ugyanis mindennek egy jól elkülöníthető ismeretfilozófiai vonatkozása. A megismerés különböző forrásokból táplálkozik, és ezeknek csak egyike a társadalom, pontosabban az eszmék legtágabb értelemben vett közösségi termelése, társas jelenléte, elfogadása vagy éppen elvetése. Ide köthető annak a problémának a tárgyalása is, hogy mindez hogyan függ össze a megismerés többi forrásával, illetve azok hogyan működnek együtt egymással.

Ha a korai Lukács és köreinek háza táján szétnézünk, megállapíthatjuk, hogy ennek az összefüggésnek egy sajátos formáját többen azonosítják. Az emberi megismerés különböző források együttes használatára van utalva, mivel csak az érzékeit, csak a konceptuális eszközeit (amelyek egyszerűs mind annak normatív aspektusát is felmutatják) és csak a közösségi tapasztalatait nem foghatja fel egyedül irányadóként. Mikor az egyik által szállítható információk szegényesek, mégis kénytelen a többi által megszerezhetővel pótolni a hiányt. Ez teljesen természetes velejárója az emberi megismerés működésének, és ugyanakkor roppant hatékony is: így vagyunk képesek olyan dolgokról értelmesen beszélni, amelyekről közvetlen érzéki tapasztalatunk nincs, hiszen ilyenkor a fogalmi-normatív eszközökhöz folyamodhatunk, társas tapasztalatokra apellálhatunk. A probléma akkor keletkezik, amikor úgy döntünk, hogy bár érdemes lenne törekedünk a hiányzó ismeretforrás visszaállítására, tartósan megelégszünk annak helyettesítőivel, és csak normatív eszmékhez vagy a társas

megismerés eredményeihez fordulunk. Ezekben az esetekben, ha például műalkotásokról igyekszünk ismereteket szerezni, eljutunk egy reduktív módon esztétizáló vagy szociologizáló megközelítésmóddhoz. A korai Lukács ezeket a megismerő közösségeket nevezte esztétikai kultúráknak.<sup>12</sup> A korai Mannheim Károly ebből eredeztette a számára kortárs szellemtudományos beszédmód néhány alapvető filozófiai problémáját,<sup>13</sup> és ez alapján rekonstruálta az esztétikai két szakuticájának Hauser Arnold által is tolmácsolt leírását.<sup>14</sup> Ehhez lenne köthető továbbá az a rendszerelméleti, a tudás elkülönült rendszereinek keletkezéséről és ezek kapcsolatáról szóló elméletalkotás (Zalai Béla révén), amelyhez hatástörténetileg kimutatható módon köze volt a fiatal Lukácsnak és társaságának. Továbbá a szociológia és a pszichológia túlkapásainak kritikája jelölte ki azt az erőteret, amelyben a pozitivist szociológia magyar nyelvterületen kibontakozó kritikája megerősödött (Jászi Oszkár, Somló Bódog és mások ellenében). Ez a fajta, kantianus alapokon szerveződő egyensúlykeresés igen jó keretet adhat a szélsőséges álláspontokkal szembeni kritikai figyelem, illetve annak értelmezéséhez, hogy a magyar eszmetörténet főszereplőinek (hívják bár Hausernek vagy Molnárnak) miért volt mindeközben olyannyira erős a szintetikus művek létrehozására irányuló akarata.

A történetmondásnak ez sem lenne megvetendő módja. Csakhogy, való igaz, ez egy másik történet lenne, amelyet jelen könyv írója nem kívánt elmesélni. Sokkal inkább igyekezett megfelelni annak a részben tudatos, részben öntudatlan ambíciójának, hogy a magyar filozófia szociologizáló hagyományának rendszerezőjeként, árnyalatainak leírójaként magának is jól megérdemelt helyet vívjon ki a szociológiai szemléletmód mindegyre gyarapodó értelmezői közösségében.

**Zuh Deodáth**

## ■ JEGYZETEK

1. Ugyanakkor a könyv egyik filozófiailag leggazdagabb része az, amely a zene nem-fogalmi természetéről szóló koncepciók sajátosságait tárgyalja (67–71). Erről az aspektusról itt most nem lesz szó.
2. Lásd Demeter Tamás: *A szociológizáló hagyomány*. A magyar filozófia egységes narratívája a 20. században. Századvég, Bp., 2011.
3. Lásd uo. 135–154.
4. Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez, in: Dénes Lajos (szerk.): *Dolgozatok a modernfilozófia köréből*. Emlékkönyv Alexander Bernát hatvanadik születése napjára [= Alexander Emlékkönyv]. Bp., 1910. 389–421. Újraközölve in: Lukács György: *Ifjúkori művek*. Magvető, Bp., 1977. 422–437.
5. „A kozmikus folyton belejátszik a történelmibe [...]. A tiszta irodalomtörténet keresztülvihetetlen, gyakorlatba át nem tehető absztrakció. [...] Mindez talán elég az esztétikai és szociológiai nézőpontok külön-külön való alkalmazásának elégtelenségeiről meggyőzni és a szintetikus módszert kívánatosnak feltüntetni.” (Lukács György: i. m. 393.) Ennek a perspektívájából teszi Lukács itt is (*A modern dráma fejlődésének története* bevezetője mellett) azt a meglehetősen paradoxnak tetsző állítást, hogy „a forma az igazán szociális az irodalomban” (uo. 395.), mert egyszerre érvényesül benne az, ami társadalmilag rezonál, és az, amire az alkotó mint alkotó személy képes. Ezen túl az értelmezői kvalitásokon múlik, hogy ezek egymáshoz való viszonyáról a történész, kritikus vagy elméletalkotó miket állapít meg.
6. Timothy James Clark: *Image of the People*. Gustave Courbet and the 1848 French Revolution. University of California Press, 1972. 9–20.
7. Peter Burke: *The Italian Renaissance: Culture and Society in Italy*. Princeton University Press, 1972. 36. Magyarul: *Az olasz reneszánsz*. Osiris–Századvég, Bp., 1994. 45.
8. Józsa Péter: *Mi a művészetszociológia és hol tart ma?* In: Uő (szerk.): *Művészetszociológia*. Válogatott tanulmányok. Mezőgazdasági, és Jogi Könyvkiadó, Bp., 1978. 11.
9. Ehhez lásd még Demeter Tamás: i. m. 94–101.
10. „[Világnézet]en Németországban divattá vált egy filozófiai egyveleget érteni, ami félig esztétika, félig vallás és tulajdonképpen egyik sem, addig e fogalom igazi értelme az egész világnak egy szempontból való nézése.” Fogarasi Béla: *Konzervatív és progresszív idealizmus*. Huszadik Század 1918. 1. sz. 202.
11. Márkus György kifejezése. Lásd *Life and the Soul: The Young Lukács and the Problem of Culture*. In: Uő: *Culture, Science, Society*. Brill, Leiden, 2011. 534. A magyar változat (in: Lukács György: *A lélek és a formák*. Napvilág Kiadó – Lukács Archívum, Bp., 1997) vonatkozó megfogalmazása (243.) kevésbé karakteres.
12. *Esztétikai kultúra*. Renaissance 1910. I. 2. 123–136, illetve: Uő: *Ifjúkori művek*. 422–437.
13. Mannheim Károly: *Lélek és kultúra*. In: Karádi Éva – Vezér Erzsébet: *A Vasárnapi Kör*. Dokumentumok. Gondolat, Bp., 1980. 194.: „Az esztétikai inadekvát nézés nem kárhöztható valami, mert az ember tehetségének egyik legérdekesebbike, s mint ilyennek kell hogy tudománya is legyen, mert azt végső szerkezetében nyomon követi; csak az esztétikai kultúrák kárhözthatóak, melyek az embernek ezt a különös képességét a többi különös képesség és az életre intencionáltság rovására kizárólagosítják.”
14. Uo. A dilettantizmusról és az epigonizmusról van szó.



## IKERVÁLSÁGOK

### Sáringer János – Abdallah Abdel-Ati Abdel-Salam Mohamed (szerk.): *A szuezi válság és Magyarország – 1956. Diplomáciai iratok*

■ Könyvismertetőmet egy formai észrevétellel kell kezdenem: Bástyá elvtárs óta tudjuk, hogy mekkora erény a szerénység. Ezt az erényt a kötet szerkesztői olyannyira tisztelik, hogy nekünk nem is került fel e kötet borítójára, csak tovább lapozva derül ki, kik válogatták össze az ismertetett dokumentumokat, valamint az, ki írta a bevezető tanulmányt. Annyit előre bocsátanék, hogy a szerkesztők elégedettek lehetnek munkájukkal, mivel olvasmányos kötetet sikerült összehozni.

Minden dokumentumkötet két kihagyhatatlan résszel rendelkezik: sorrendben a második, amiről elsősorban a kötet szól, maga az átírt és a szakmai olvasóközönség elé tárt dokumentumgyűjtemény, ezt előzi meg és egészíti ki ugyanakkor a bevezető tanulmány, amely magukat az iratokat térben, időben és politikai-társadalmi közegben elhelyezi. Mielőtt a lényegi, tartalmi részre rátérnék, érdemes a formai tartalmat megvizsgálni.

A Sáringer János névvel fémjelzett bevezető tanulmány a szerkesztési elveket ismerteti, valamint a 19. oldalon azt is megfogalmazza, miről nem szól a könyv. „Írásunknak nem célja annak a rendszernek érdemi bemutatása, ami a külügyi tárcának a korabeli vonatkozó nemzetközi erőterben, valamint hazai politikai struktúrában betöltött szerepét elemzi... E kényszerpálya részletes elemzésétől eltekintünk, vizsgálódásunk főként az 1956-os őszi budapesti és szuezi történésekről fennmaradt külügyi források bemutatására korlátozódik.” A bevezető tanulmány további tagoltságából kiemelném a ma-

gyar külügyminisztérium felépítéséről szóló alfejezetet, amely jól strukturálja az intézmény felépítését az ötvenes években. A tanulmány jegyzeteiből kiderül, hogy a szerző jól ismeri a szakirodalmat, nemcsak a könyvészetet, hanem az elsődleges levéltári forrásokat is. A bevezető angol és arab nyelven is megtalálható, ami szép, tiszteletteljes gesztus, ugyanakkor a csatolt dokumentumok – valószínűleg terjedelmi okokból kifolyólag – kimondottan csak magyar nyelven kerültek be a kötetbe.

Mint minden dokumentumkötet jelentős részét, ez esetben is a csatolt, szám szerint 94 önálló hivatalos irat jelenti. Ezek között akadnak pár mondatos táviratok és terjedelmesebb jelentések, olyan szövegek, amelyek eddig is ismertek lehettek – mind például Gamal Nasszer nyilvános beszéde a szuezi csatorna államosításakor – mások pedig először kerülnek nemcsak az érdeklődő olvasó, de akár sok, a témára szakosodott kutató szemei elé. A válogatás valószínűleg figyelmes és szigorúan végzett szelekciós folyamatok eredménye, legalábbis erre engednek következtetni a pontos átírások, valamint az a szembetűnő törekvés, hogy a magyar, illetve egyiptomi kibocsátású iratok egyfajta szerkesztési egyensúlyba, viszonylagos szimmetriába legyenek egymással. A dokumentáció teljességére való törekvést jelzi a kritikai apparátusból a sok magyarító lábjegyzet, valamint a gazdag könyvészet is. Talán nem is lenne érdemes megemlítenünk a felhasznált irodalmi lista alapján, hogy a szerkesztők jól ismerik a korra vonatkozó magyar és angol nyelvű

szakirodalom legjelentősebb részét. Ugyanakkor esetleg érdemes lett volna idézni olyan klasszikus műveket, mint Henry Kissinger *Diplomáciája*, melyben a szerző külön fejezeteket szentel az 1956-os forradalomnak, illetve a szuezi válságnak, Büky Barna *Visszapillantás a hidegháborúra* című könyvét, amelyben az *Út Szuezig és Budapestig* című fejezetben ágyazza be a szerző kiválóan a kor nemzetközi környezetébe az ikerválságokat. És több más kötetet is, hiszen a hidegháborús szakirodalom tárháza mára már kimeríthetetlen, ugyanakkor ez is, ami a kötetben található, szép teljesítmény. A magyarázó lábjegyzetek pedig különösen fontosak abból a szempontból, hogy korrigálják az eredeti források tévedéseit vagy azon tudósításait, amelyek felelős kijelentésekre alapoznak ugyan, de a kijelentések valóságtartalma kimondottan hamis. Így például Abdel-Hamid Kadri, az egyiptomi követség egyik tanácsosa a következőket volt kénytelen papírra vetni jelentésében Nagy Imre és társai elfogása és Romániába történt szállítása kapcsán: „Kádár kijelentette, hogy kormánya Nagy Imrét saját kérésére november 25-én Romániába vitette.” A kijelentés valóságtartalmát lábjegyzettel – nagyon is helyesen – korrigálták a szerkesztők.

A hidegháború története során egyedülálló momentum volt az, hogy a világ közvéleménye egy időben két válságra figyelt: a magyar ötvenhatos forradalomra és a szuezi válságra, amely során Izrael, Nagy-Britannia és Franciaország megtámadta Egyiptomot, majd nemzetközi nyomásra kénytelenek vol-

tak visszavonulni. Ezekre az eseményekre, nemzetközi beágyazottságukra és korbéli értelmezéseire reflektálnak a kötet dokumentumai a kor magyar és egyiptomi diplomáciája szemszögéből. Ha ki kellene emelnem egy különlegesebb dokumentumot a kilencvennégy közül, talán a 18-as számút emelném ki. Ez a terjedelmes szöveg – harmincöt oldalra rúg – Gamal Abdel-Nasszer (a szövegben legtöbb esetben Abden, mindkét latin betűs átírás használatban van) elnök beszéde az 1952-es hatalomváltás évfordulóján, amikor többek között bejelentette a Szuezi-csatorna államosítását is. A beszéd nyilvános volt, de valószínűtlen, hogy sokan fel tudnák idézni teljes tartalmát. Elolvassva részleteiben, majd többször is újraolvassva a beszédet, levonva a nasszeri szubjektív meglátásokat, átfogó képet kaphatunk arról a lehetőségekkel teli kényszerpályáról, amelyben a nasszeri Egyiptom lavírozott: több vagy kevesebb sikerrel, ebben a sorrendben.

Túl a dokumentumok elsődleges forrásértékén, valamint a jól megírt bevezető tanulmányon, a kötetnek különleges érdeme, hogy a két válság szinte párhuzamos ismertetése által betekintést enged abba a folyamatba, ahogyan az egyiptomi diplomácia nyomon követte a magyarországi forradalmat, és abba, milyen körülmények között ment végbe a Szuezi-csatorna államosítása. Mindkét vonatkozásban a szerkesztők a teljességre törekedtek. És ez az előtűnk álló terjedelem tükrében úgy tűnik, sikerült.

**Lakatos Artur**

# FACEBOOK-BEJEGYZÉSEKBŐL – KÖNYV

## Fenyves Katalin – Szalay Marianne (szerk.): *A holokauszt és a családom*

■ A könyv előtörténete az, hogy Eörsi Mátyás 2014-ben egy, a kötet címéhez hasonló nevű Facebook-csoportot hívott életre a holokauszt 70. évfordulójának alkalmából.<sup>1</sup> A Facebookon alapított csoport tagjai megosztották egymással személyes emlékeiket, családi történeteiket a hét évtizeddel ezelőtti eseményekkel kapcsolatban. Az emlékezésnek ebből a közösségi élményéből állt össze ez a könyv, a kollektív emlékezet sajátos lenyomata, amelyet így mutat be a kiadó: „A digitális technológia és az új közösségi médiumok páratlan esélyt teremtettek arra, hogy hetvenévi hallgatás, elfojtás, félrenézés és mellébeszélés után végre felszínre törjön, közös fájdalommá és közös kincsé váljon az, aminek az elfelejtődése akut veszély. Könyvünk, a tudás őrzésének e hagyományos médiuma arra szolgál, hogy rögzítse ezt a kivételes pillanatot – amikor magyarok, zsidó és nem zsidó magyarok odafordultak egymás történeteikhez és traumáikhoz.”

„Azon kívül, hogy felszínre hozta mély érzelmeinket, rengetegen találtuk meg régi ismerőseinket, és nagyon sok új barátság is kötődött, ami szorosan hozzátartozott a csoport létrejöttéhez. Felismerték egymást fotóról, akik együtt voltak árvaházban, esetleg Auschwitzban vagy hasonló légerekben” – írta az egyik hozzászóló a Facebookon a könyvbemutató után. Nehéz lenne ennél jobban összefoglalni ennek a kezdeményezésnek a lényegét, azaz a 20. század borzalmainak emlékezetben tartását a 21. század digitális eszközein és a közösségi médián keresztül. Az emléktáblák, múzeumok, irodalmi alkotások és történeti feldolgozások ugyanis, legyenek bármily mélyek, pontosak és igazak,

többnyire nélkülözik a „kisemberek” nézőpontját, viszonyulását. Elfojtott, elhallgatott, fájdalmas történetek jelentek meg a virtuális térben, amely egy idő után nagyon is valóságos közösségi csoportként kezdett működni. Közvetlenül 1945 után a túlélőknek csak egy kis része próbált beszélni az átélt rémségekről, a túlnyomó többség hallgatásba burkolózott, felejtani szeretett volna. A háborút követően csak elszórtan hangzottak el visszaemlékezések országos eseményeken. Az ötvenes évektől egyre nagyobb lett a hallgatás, családon belül ugyanez volt a helyzet. Sokak szülei annyira nem beszéltek a történekről, hogy az első generációs leszármazottak később jöttek csak rá, miért ért olyan kicsi a család, miért nincsenek nagyszülők. A hetvenes években kezdett megtörni ez a csend. Egyre többen fedezték fel a múltat és kezdtek beszélni erről a témáról. A rendszerváltás kulcsmomentumnak tekinthető, hiszen onnantól kezdve már nyilvánosan is lehetett beszélni a holokausztról. Ekkor kezdődött el a forrásmunkák feldolgozása. A hetvenedik évforduló kapcsán több emlékező projekt is elindult, többek között az OSA Archívum által elindított „Csillagos házak” projekt.<sup>2</sup>

A szerkesztők (Fenyves Katalin, Szalay Marianne) bevezető sorai eligazítást nyújtanak arra nézve, hogy milyen szempontok szerint jelölték ki azoknak a bejegyzéseknek a körét, amelyek végül bekerültek a kötetbe. A válogatás alapját a Facebook-csoportban 2014. február 3. és 2015. január 27. közötti írásképek képezték. Csak történeteket foglaltak bele, egy rövid „felvezetőtől” eltekintve<sup>3</sup> mellőzték a kommentárokat, elvi fejtegetéseket és a vitákat. Hogy miért, arra a kötetben ol-



vasható Kálmán C. György *A Holokauszt-csoport mint Facebook esemény* című írása ad választ: a Facebook mint médium sajátossága a tünékenység, az ilyen posztok a kifejezés egy egészen új értelmében „nem tűrik a nyomdafestéket”.<sup>4</sup> A kötetbe nem kerültek be azok a történetek sem, amelyek a Facebook-csoportban olvasható formájukban már valahol máshol – online vagy offline – megjelentek. Egy további szempont a kötet olvasmányosságát és felszabadító hatását volt hivatott szolgálni, vagyis a már feldolgozott, békévé oldódott emlékeket vették be. Nem érték egyet minden kritériummal, ez utóbbival különösen nem, mivel eléggé relatív, és függ a „szerzők” hozzáállásától, mi az, ami békévé oldódott, és mi nem. Saját bevallásuk szerint csaknem minden olyan történetet beválogattak, amely nem zsidó családokról és embermentőkről szól, róluk ugyanis jóval kevesebbet lehetett olvasni az elmúlt években.<sup>5</sup>

A könyv elején három tanulmány kapott helyet: Kálmán C. Györgynek a Facebook-csoport jellemzőiről szóló, már említett, rövid fejtegetése, Mészáros Juditnak a traumafeldolgozásról és Regina Fritz osztrák történésznek a magyar emlékezetpolitikáról szóló írása – mindegyik írás kifejezetten e könyv számára született.<sup>6</sup> E tanulmányok – amelyek segítenek a laikus olvasónak is eligazodni a témakörben – szólnak a Facebook-csoportról, a máig feldolgozatlan traumákról, a még mindig nem eléggé kibeszélt közös múltról, továbbá a csoportban tapasztalt reakciókról is. Szó esik a téma társadalmi vetületéről is, amely ott lappang valamennyi ezután következő történetben is.

Nem lehet szó nélkül hagyni a szerkesztési hiányosságokat ennek a jó szándékú és hiánypótló kezdeményezésből indult, de annál kevesebb szakértelemmel összeállított kiadványnak az esetében.

A fejezetcímek az elmondott történetek egy – a kötetet szerkesztők szerint domináns – elemét szeretnék a középpontba állítani: hol az elbeszélő nézőpontját (hogy ő maga túlélő vagy túlélők gyermeke, unokája), hol az elbeszélés

szereplőinek valamely jellegzetességét (pesti vagy vidéki, vegyes családból származó, nem zsidó, embermentő).<sup>7</sup> Ez nem mindig sikerül, pl. a *Túlélők* című fejezetben döntő többségben nem olyanok beszámolója található, akik csakugyan túlélők voltak, hanem Facebookot használó gyermekeik, unokáik, rokonaik, ismerőseik visszaemlékezései róluk. A nők ugyancsak külön fejezetet „kaptak” ebben a kötetben, a szerkesztők indoklása szerint azért, mert az utóbbi években egyre nagyobb jelentőségre tesznek szert a holokauszt megélésének sajátos, kifejezetten a női tapasztalatot ismertető példái.<sup>8</sup> Azért nem tartom a legjobbnak ezt a felosztást, mert elég gyakoriak az átfedések, pl. női fő- és mellékszereplői a többi fejezet valamelyikébe sorolt írásoknak is gyakran voltak. Tehát fennáll némi fogalomzavar a fejezetek elnevezésénél.

A történetekhez több helyen képek kapcsolódnak, melyeknek legnagyobb része értelemszerűen főleg családi fotó (szülőkről, rokonokról készült), de akad köztük dokumentum is (igazolás, diploma, lágerben keletkezett receptkönyv részlete, levelezőlap). A kötet végén található képjegyzék megkönnyítené beazonosításukat, ha nem lennének ilyen és ehhez hasonló képcímek: *A négy generáció, Bó és Aladár, Festményem anyukámról* stb.<sup>9</sup>

A szerkesztők igyekeztek ezt a könyvet úgy felépíteni, hogy a benne található emlékezések anyaga minél jobban „kereshető” legyen. E célt szolgálja a „szerzők” mutatója, valamint a névmutató, melyben a történetekben előforduló személynevek, földrajzi nevek, illetve műcímek<sup>10</sup> kaptak helyet. Ez utóbbit nem ártott volna két külön részre tagolni, azaz hely- és névmutatóra, a könyvnyebb kezelhetőség érdekében.

A bibliográfia<sup>11</sup> azoknak az írásoknak a jegyzéke, melyeket már publikáltak valahol, ezért nem kerültek be *A holokauszt és a családom* című kötetbe. A szerkesztők azonban szerzőik előtti tisztelgésüként és azért, hogy elősegítsék a további olvasást, besorolták ezeket a címeket az irodalomjegyzékbe. Ugyanide vettek fel minden olyan művet, melyről

az egyes bejegyzésekben konkrétan vagy utalás szintjén említés történt.<sup>12</sup>

További érdekesség a kötetel kapcsolatban: Kálmán C. György írásában kiemelte azt, hogy a Facebook-csoport moderátorai korlátozni próbálták a hozzászólók bejegyzéseiben a politizálást és a közvetlen politikai kérdésekben való állásfoglalást. A múlt politizálása mindig problematikus vonásokat hordozott, ám a harmadik tanulmány szerzője, Regina Fritz magát a *holokauszt és a család* csoport megalakulását is a politikai helyzettel magyarázza, akárcsak azt a dacreakciót, amely az *Eleven emlékmű – az én történelmem* elnevezésű közösség megalakulásához vezetett.<sup>13</sup>

Ez a könyv és az alapjául szolgáló projekt tulajdonképpen nem tesz mást, mint személyes emlékeket enged szabaddon. Családi és a család hiányáról szóló emlékezéseket olvashatunk, a vészorkszakról, a titokként kezelt, ezért többnyire feldolgozhatatlan múltból. Nem érzelm és nem is hatásvadász történetek láttak napvilágot, bár a lírt sorokban ott van a háború, a kiszolgáltatottság, a megaláztatás és a szenvedés ezernyi arca. De van bennük szeretet, a halálba menők naivitása vagy épp rezignáltsága mellett az életerő számtalan megnyilvánulása, olykor még némi humor is. A megrázó emberi adalékok pontosabbá

teszik az eddig látott-hallott tényeket, hiszen tanultuk, ismerjük ezt a kort, amely annyi fájdalmas felismerést, műalkotást ihletett már, és minél jobban megismerjük, annál nagyobb az esély rá, hogy ne legyen ismétlődés.

A holokauszt és a családom csoportban közzétett emlékezésekből megjelenő könyv tehát a mind ez ideig főleg a családi körre korlátozódó és egy bizonyos idő után feledésbe merülő családi emlékezetet juttatta el a nyilvánossághoz, ilyen módon pedig marandóvá tette ezt. A holokausztra történő emlékezés jelentőségének az utóbbi húsz évben bekövetkezett megnövekedése volt az, ami lehetővé tette, hogy a privát emlékek egy olyan nyilvános térben, mint ez a Facebook-csoport személyes formában elbeszélhetővé váljanak. Így a nyilvános diskurzus a tabuk áthágása és az üldözöttek elismerése révén megteremtette a beszédet lehetővé tevő feltételeket. Ahogyan az Esterházy Péter tollából származó gondolat, mely nem véletlenül lett e könyv motója, is kimondja: „Nem elég szenvedélyesnek lenni, nem elég szeretni, gyűlölni, szavak kellene hozzá. Szavakból lesz felépítve minden – a legszemélyesebbnek tetsző emlékek is.”

**Muhi Csilla**

#### ■ JEGYZETEK

1. <https://www.facebook.com/groups/holokauszt.csaladom/> Sokan csatlakoztak ehhez a csoporthoz, nem csupán származásuk, személyes érintettségük miatt, de együttérzésből, talán büntudatból is. A legtöbben az emlékezésnek ezen a közösségi módján, valamiféle megosztott fájdalomban próbálták elviselhetőbbé tenni saját, illetve felmenőik által megélt traumáikat. Az akkor és ott megkezdett párbeszéd, vagyis a nyilvános monológokra érkező kommentek, együttérzések, sürgetések adták az alapot arra, hogy mindebből könyv szülessen.
2. Ezekről a házakról szinte semmit nem tudnak az emberek. 1944-ben Horthy Miklós kormányzóságának idején a magyar kormány, miután deportálták a vidéki zsidóságot, úgy döntött, hogy a budapesti zsidóságnak is el kell hagynia a lakhelyét, és úgynevezett csillagos házakba kellett költözniük, melyekre jól látható helyen sárga csillagot kellett kitenni. Nagyságrendileg kétezer épületről van szó, amelyek még most is állnak, de mára elfelejtődött egykori szerepük. Ld. <http://www.csillagoshazak.hu/#overlay=hazak>
3. A 2014. március 19-i kiemelt bejegyzés és a vele kapcsolatos hozzászólások mintegy szimbolikusan bemutatják a Facebook-csoport működési elvét: egyes emléktöredékek felszínre kerülését, felismerését, egykori ismerősök-barátok találkozásait a virtuális térben, az emlékezet működését. Vö.: Fenyves Katalin – Szalay Marianne (szerk.): i. m. 9.
4. I. m. 19–20.
5. Uo. 8.
6. Uo.
7. Uo. 9.
8. Uo.
9. Ld. Képek jegyzéke. i. m. 460–466.
10. Ld. i. m. 9. Nem sikerült rájönnöm, mit takar ez az elnevezés.
11. A kötet szerkesztői adták neki ezt a jól hangzó címet.
12. Ld. i. m. 457–466.
13. Az Eleven Emlékmű a Német megszállás emlékművének 2014-es felállítására adott egyik reakció volt. I. m. 57.

## ABSTRACTS

**Attila Antal**

■ ***Anthropocene and Ecological Marxism***

Keywords: *Marxist ecology, anthropocene, anthropocentrism, green political thought*

This study aims to articulate the ecological Marxist dilemmas raised by the new geological epoch called Anthropocene, dating from the commencement of significant human impact on the Earth's geology and ecosystems. After defining the phenomenon of the Anthropocene, the author presents the various ecological Marxist tendencies. He then analyses the main dilemmas articulated by the Anthropocene: the problems with the anthropocentric approach, the question of political subjectivity in ecological Marxist contest and the dilemmas of capitalism and industrialism.

**Zsolt Kapelner**

■ ***The End Times: Climate Change and World History***

Keywords: *climate ethics, environmental ethics, philosophy of history*

Global climate change threatens with the obliteration of humanity as a species. The factual possibility of perishing not by weapons of our making, but rather by the hand of the planet that refuses to tolerate us any longer, so to speak, necessitates opening up new perspectives in the philosophy of history. In my paper I argue that a proper understanding of the significance of the challenge of climate change as well as an adequate answer to it is possible only if we radically reinterpret world history and its relationship to natural history. I critically examine two inadequate approaches: the first is a progressivist view of history that underpins an optimist stance towards climate change, claiming that the mere exercise of our rational powers guarantees that its challenge will be overcome; the other is what I call an apocalyptic view characteristic of many social ecologist and eco-Marxist theories, which acknow-

ledge that climate change may cause massive crises, but, in an apocalyptic vein, they insist that these crises are the potential moments of deliverance after which society will be radically reorganized and an era of harmony and prosperity will ensue. Instead of these untenable approaches I propose a view based on the consideration that human history is an essentially temporary, finite moment within natural history; human existence is characterized by a fundamental fragility and vulnerability, not only on the individual, but also on the world historical level. Global climate change highlights this fact, and should prompt us to reconsider our views on world history as well as on ourselves in light of what I call an ethics of fragility.

**Lajos András Kiss**

■ ***Ethical Views of Human Ecology: Pro and Con Arguments***

Keywords: *ecological ethics, applied ethic, human ecology, non-human world*

The aim of this paper is to offer an overview of the main positions in ecological ethics as a special field of applied ethics. All approaches in this field endeavour to extend the area of ethics to the non-human world; they have built their systems using different theoretical constructions concerning the meaning of nature. One can enumerate the following main approaches of contemporary ethical views in human ecology: holistic, cosmocentric, biocentric, anthropocentric, pathocentric, and teleological ethics. The paper offers a consciously eclectic approach between these special points of view.

**Gábor Kovács**

■ ***From the Organic to the Mechanical and Back – the Concepts of the Natural and the Artificial in the Cultural Morphology of Oswald Spengler***

Keywords: *organic, mechanical, cultural criticism, Spengler, technology, barbarism*

The problem had been conceptualized in the 19<sup>th</sup> century: the debate between Thomas Carlyle and Timothy Walker

was already going on concerning the relationship of the organic and the natural, the mechanical and the artificial. WWI proved to be a watershed: in Weimarian Germany a cultural critical approach became dominant. Oswald Spengler, in his relativistic historical philosophy, described the histories of civilizations as a move from the organic phase to the mechanical one, i.e. as a passage from culture to civilization. Modern planetary technology is a manifestation of the advent of civilization. The Western-Faustian civilization is a unique phenomenon because of its aggressive-dynamic technology. The Spenglerian philosophy of technology anticipates the Heideggerian concept of technology. At the end of the history of Western-Faustian civilization, Spengler concluded, humanity returns to the age of the organic; the megapolitan over-technicized world falls apart and sinks back into barbarism. History comes to an end.

**András Lányi**

■ ***Why Is the Dasein Not Hungry? On Heidegger and the Deep Ecology Movement***

Keywords: *Martin Heidegger, Dasein, deep ecology, Emmanuel Lévinas, Arne Næss*

The radicalism of ecological thinking lies in the novelty of what it asserts not about Nature but about the role of Man and his duty. Nature itself is defenceless and even unworthy of moral defence by its definition, regarded as an object appropriate to the presuppositions of scientific investigation. Thus, the experiment of establishing ecophilosophy demands the destruction of the dualistic tradition with its concepts of “human” (the knower) and “nature” (the one to be known). The

encounter with Heidegger’s thoughts was the most decisive inspiration in this regard. According to Heidegger, man cannot be conceived of as a special kind of living being among others, considering that his presence is the precondition for the revelation of Being as such. As he writes: “Does man not exist in such a way that the more primordially he is himself, he is precisely not only and not primarily himself? ...man is experienced in what drives him beyond himself...”

**Bence Péter Marosán**

■ ***Marxism and Ecology: Potential Connections between Marxist Theory and Deep Ecology***

Keywords: *Karl Marx, Friedrich Engels, Marxism, Arne Næss, deep ecology,*

In this paper I treat the ecological aspects of Marx’s (and Engels’) work, and, furthermore, the possible connections of Marxism and deep ecology. The study is made up of four parts, including its Introduction. The second part (after the Introduction) analyses the fundamental conceptions of deep ecological movement (founded by Arne Næss). The third part investigates some more important features and elements of history of eco-socialist and eco-Marxist currents. The fourth part focuses on the concrete ecological elements that could be found in Marx’s (and Engels’) works. I highlight basically three such topics: 1) Marx’s notion of metabolism between man and nature, 2) Marx’s views on sustainability and responsible treatment nature and natural resources, 3) the ethical implications of Marx’s opinion on nature and non-human animals. In this last, fourth part I tried to show the essential compatibility of Marx’s basic theoretical considerations and deep ecology.

**Pártoló tagok**

András Sándor – író, költő, Nemesvita  
Bencsik János – képzőművész, Budapest  
gróf Degenfeld-Schonburg Sándor – közgazdász, München  
Degenfeld-Lindner Mária – Albstadt-Ebingen  
Gálfalvi Zsolt – irodalomkritikus, szerkesztő, Marosvásárhely  
Kelemen Hunor – író, politikus, az RMDSZ elnöke  
Dr. Kende Péter – szociológus, Párizs  
Kovács Sándor – római katolikus főesperes, Kolozsvár  
Dr. Kovalszky Péter – orvos, az AMBK elnöke, Detroit  
Lauer Edith – politikus, az AMBK volt elnöke, Cleveland  
Markó Béla – költő, politikus, Marosvásárhely  
Nagy Péter – nyomdaigazgató, Kolozsvár  
Paulovics László – képzőművész, Szentendre  
Dr. Romsics Ignác – történész, akadémikus, Göd  
Dr. Úry Előd – fogorvos, az Erdélyi Kör elnöke, Sopron  
Dr. Varga István – ügyvéd, Orosháza

**Támogató tagok**

Ágh István – költő, Budapest  
Árkossy István – képzőművész, Budapest  
Dr. Avornicului Mihály – egyetemi adjunktus, Kolozsvár  
Dr. Balla Bálint – szociológus, ny. egyetemi tanár, Berlin  
Dr. Benkő Samu – történész, akadémikus, Kolozsvár  
Dr. Bitay Enikő – akadémikus, Kolozsvár  
Dr. Nicholas Bodor – vegyészprofesszor, Miami  
Dr. Buchwald Péter – vegyész, Kolozsvár  
ifj. Dr. Buchwald Péter és Amy – gyógyszervegyész, egyetemi tanár, Miami  
Dr. Csapody Miklós – irodalomtörténész, Budapest  
Dr. Cseh Áron – jogász, diplomata, Budapest  
Peter Deak – a Zürich Neumünster Református Gyülekezet elnöke  
Dr. Deréky Pál – irodalomtörténész, Bécs  
Dr. Egyed Ákos – történész, akadémikus, Kolozsvár  
Ferencz Éva – levéltáros, Marosvásárhely  
Dr. Filep Antal – néprajzkutató, Budapest  
Amedeo Di Francesco – egyetemi tanár, Nápoly  
Füzi László – irodalomtörténész, főszerkesztő, Kecskemét  
Gálfalvi György és Zsigmond Irma – szerkesztő, író, Marosvásárhely  
Dr. Geréb Zsolt – teológiai professzor, Kolozsvár  
Dr. Gyarmati György – történész, főigazgató, Budapest  
Dr. Hegyi Klára – történész, professor emeritus, Budapest  
Judik Zoltán – építészmérnök, Budapest  
Dr. Hermann Róbert – történész, igazgató, Budapest  
Dr. Kántor István – orvos, Budapest  
Kántor László – rendező, producer, Budapest  
Kerekes György – szerkesztő, Kolozsvár  
Dr. Kiss András – orvos, Pomáz





## SZÁMUNK SZERZŐI

A lapszámot szerkesztette:

**Marosán Bence Péter** (vendégszerkesztő)  
**Rigán Lóránd**

**Antal Attila** (1985) – jogász, politikai szakértő, PhD, adjunktus, ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, Politikatudományi Intézet, koordinátor, Politikatörténeti Intézet, Társadalomelméleti Műhely, Budapest

**Bogdán László** (1948) – író, szerkesztő, Sepsiszentgyörgy

**Demény Péter** (1972) – költő, szerkesztő, Látó, Marosvásárhely  
**Gál Zsófia** (1991) – doktorandus, BBTE, szerkesztő, Erdélyi Krónika történelmi portál, Kolozsvár

**Kapelnér Zsolt** (1991) – filozófus, doktorandus, CEU, Budapest

**Kemenes Géfin László** (1937) – író, költő, Budapest

**Kicsák Lóránt** (1971) – filozófiatanár, főiskolai docens, EKE, Filozófia Tanszék, Eger

**Kiss Lajos András** (1954) – filozófus, dr. habil, főiskolai tanár, intézetigazgató, Történettudományi és Filozófia Intézet – Nyíregyházi Egyetem

**Kokoly Zsolt** (1980) – jogász, PhD, egyetemi adjunktus, Sapientia EMTE, Kolozsvár

**Kovács Gábor** (1959) – filozófiatörténész, PhD, tudományos főmunkatárs, MTA BTK Filozófiai Intézete, Budapest

**Lakatos Artur** (1980) – történész, PhD, közgazdász, Kolozsvár

**Lányi András** (1948) – filozófus, ny. egyetemi docens, ELTE, Budapest

**Lengyel András** (1950) – irodalomtörténész, muzeológus, Szeged

**Lőrincz Ernő** (1927) – jogász, a Bolyai Egyetem volt oktatója, Budapest

**Marosán Bence Péter** (1978) – filozófus, PhD, egyetemi adjunktus, Budapesti Gazdasági Egyetem, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, óraadó

**Muhí Csilla** (1979) – tanár, doktorandus, BBTE, Kolozsvár

**Szilágyi Varga Zoltán** (1951) – grafikus-művész, rajzfilmm rendező, Kecskemét

**Szűcs Kinga** (1975) – doktorandus, Evangélikus Hittudományi Egyetem, Budapest

**Veress Emőd** (1978) – jogász, egyetemi tanár, Sapientia EMTE, Kolozsvár

**Zuh Deodáth** (1982) – posztdoktori kutató, MTA BTK, Filozófiai Intézet

TÁMOGATÓK



**nka**  
Nemzeti Kulturális Alap



„Az utóbbi egy-két évtizedben egyre többen mondják, hogy »megkondult a harang« az ökológiai mozgalmak és az azok elméleti hátterétül szolgáló ökológiai etika fölött. Némelyek úgy vélik, hogy túl vagyunk a huszonnegyedik órán, s be kell ismernünk, hogy hiú ábrándnak bizonyult a globális katasztrófa elkerülésének reménye. Pedig nem is olyan rég (nagyjából a kétezres évek elejéig) többé-kevésbé konszenzus uralkodott abban a tekintetben, hogy egy jól kidolgozott ökológiai filozófia elméleti alapjaira építő »környezettudatos politika« esélyt biztosíthat az emberiségnek a túlélésre. Ma már nem érdemes az efféle illúziókra hagyatkozni, mondják a szkeptikusok, s éppen ezért az adekvát helyzetértékelés nem lehet más, mint a biztosan bekövetkező vég konstatálása. Mások – elsősorban az ipari civilizáció elszánt hívei, illetve a technikai haladás korlátlan problémamegoldó erejében bízó fejlődéspártiak – tagadják az imént vázolt pesszimista hozzáállás megalapozottságát, s éppen az ellenkező módon érvelnek: semmi okunk a riadalomra, a tudományos fejlődés és technikai instrumentárium újabb nemzedékei orvosolják a korábbi, úgymond »tökéletlen« technikai rendszerek által okozott sebeket. »

(Kiss Lajos András)

ISSN 1222 8338



9 771222 283304 1 8 0 0 1

5 LEJ  
500 FT

**ECOSOFIE  
ECOSOPHY**