

ELPIS

ELPIS FILOZÓFIATUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
2017. X. évfolyam 1. szám

Ütközéspontok 3.



ELPIS FILOZÓFIATUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

Az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola lapja

2017. X. évfolyam 1. szám

Felelős szerkesztő: Rosta Kosztasz

Szerkesztők: Balogh Zsuzsanna, Csuka Botond, Forczek Ákos, Gyöngyösi Megyer,
Hendrik Nikoletta, Kis-Jakab Dóra, Paár Tamás, Stamler Ábel

A szerkesztőbizottság elnöke: Boros Gábor, a doktori iskola vezetője

Szerkesztőbizottság: Bacsó Béla, Bene László, Déri Balázs, Faragó-Szabó István,
György Péter, Olay Csaba, Orthmayr Imre, Rényi András,
Ruzsa Ferenc, E. Szabó László, Tözsér János, Ullmann Tamás,
Zvolenszky Zsófia

Borító: Gyarmathy Ákos

Lapterv és tipográfia: Krizsán Viktor

Tördelő: Rókay Attila

Elérhetőség: elpis.hu
elpis.periodika@gmail.com
www.facebook.com/elpis.folyoirat

Nyomta: Prime Rate Kft.

Terjeszti: ELTE Eötvös Kiadó

ISSN 1788-8298

Készült 2017 májusában 130 példányban.

Megjelent az ELTE BTK HÖK Tudományos Bizottságának,
illetve a DOSz FiTO támogatásával.

Tartalom

Előszó.....	3
-------------	---

ÜTKÖZÉSPONTOK 3.

Előszó a tematikus blokkhoz.....	7
----------------------------------	---

GÁJER LÁSZLÓ: Lord Acton morális állásfoglalása a pápai hatalomról.....	9
---	---

REMBECZKI ESZTER: A test szerepe a descartes-i önmegragadásban.....	23
---	----

TÓTH OLIVÉR ISTVÁN: Megjegyzések a tudatosság fogalmának vizsgálatához Spinoza <i>Etikájában</i>	37
---	----

GYÖNGYÖSI MEGYER: Adorno normatív etikájának rekonstrukciós lehetőségei.....	47
--	----

MERÉNYI M. MIKLÓS: Barbárság, egyenlőtlenség, elidegenedés? Kiútkeresés Claude Lefort és Pierre Clastres politikai gondolkodásában.....	61
--	----

KIS-JAKAB DÓRA: Vallás, radikalizálódás és identitás – Michael Walzer és John Rawls.....	73
---	----

LÁSZLÓ LAURA: „A szavak föld alatti járataiban” – A térbeli forma vitája.....	83
---	----

DOMBROVSZKI ÁRON: A lehetségesvilág-fikcionalizmus új elmélete.....	97
---	----

KRATÉR

HENDRIK NIKOLETTA: A közösségi életben való részvétel Epiktétosz filozófiájában.....	111
---	-----

KRITÉRIUM

PAÁR TAMÁS: Miért ne legyünk „szofisták”?.....	131
--	-----

BERNÁTH LÁSZLÓ: Az élet analízise.....	147
--	-----

JOÓB KRISTÓF: Az ész fényénél élesebben.....	153
--	-----

SÓS CSABA: Vázlatok Immanuel Kant munkásságához.....	159
--	-----

ABSZTRAKTOK..... 165

SZERZŐINK 169

Előszó

Nem várt fordulat volt, amikor több mint egy év kihagyás után 2016 végén az Elpis feloszlott szerkesztősége helyébe új lépett. Mindenekelőtt azoknak tartozunk köszönettel, akik ezt az újraalakulást lehetővé tették. A folyóirat így 2017-től az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola lektorált, időszakos lapjaként működik tovább. A lap profilja ennek megfelelően módosult: egyrészt a szerkesztőség kész közölni minden olyan írást, ami a filozófiatudomány alá sorolható, másrészt a szerzők köre nem korlátozódik többé hallgatókra. A periodikát doktoranduszok, illetve fiatal kutatók szerkesztik, a szerkesztőbizottságot a doktori iskola oktatói alkotják. A pontos névsor az impresszumban olvasható. A szerzők körének kibővítése mellett a folyóirat fontos célja továbbra is a tehetséggondozás, fórumot biztosítani a filozófiatudomány területéhez tartozó fiatal kollégák számára. A lapszámok online az elpis.hu oldalon és nyomtatásban is megjelennek évi két, esetleg három alkalommal, a szakmai színvonalat előre meghatározott lektorálási folyamat (*double-blind peer review*) biztosítja, ami minden esetben két, már doktori címmel rendelkező bíráló felkérését jelenti.

Kiadványaink gerincét négy rovat fogja alkotni. A fő, tematikus rovatot az éves felhívásunkban megadott témák köré kívánjuk felépíteni. Évente két témát tervezünk a szerzők számára felajánlani. A *Kratér* rovat tematikus megkötetés nélkül várja a tanulmányokat, míg a *Kritérion* könyvkritikákat és vitairatokat közöl. A tervezett *Szkipé* rovat olyan hosszabb, hiánypótló tanulmányokat kíván publikálni, melyek a magyar irodalomban csak utalásszerűen tárgyalt elméleteket mutatnak be.

Reméljük, hogy az új folyam legalább annyi számot él meg és annyi hasznot hajt, mint elődje.

A szerkesztők

ÜTKÖZÉSPONTOK 3.

Előszó a tematikus blokkhoz

A DOSZ Filozófiatudományi Osztálya 2016. május 20–21. között rendezte meg harmadik éves konferenciáját *Ütközéspontok 3.* címmel a Budapesti Műszaki Egyetemen. Az Ütközéspontok konferencia célja minden évben, hogy a magyar nyelven vagy magyar egyetemen kutató doktoranduszok, doktorjelöltek és a doktori képzésre készülő MA-hallgatók bemutathassák eredményeiket, valamint visszajelzést kapjanak azok irányát illetően az adott szakterület oktatóinak korreferátumai formájában. A két nap alatt összesen negyvenhat előadás hangzott nyolc szekcióban. E kötet a konferencia legjobb előadásai alapján írt tanulmányoknak biztosít megjelenést.

A konferencia megrendezését az MTA BTK Filozófia Intézet, a BME Filozófia és Tudománytörténet Tanszék és a Nemzeti Tehetség Program tette lehetővé. Köszönetet mondunk Forrai Gábornak és Hörcher Ferencnek a támogatásért. Külön köszönjük a plenáris előadóknak, az előadóknak, a korreferenseknek, a szekcióelnököknek és a szervezőknek, hogy munkájuk révén egy igazán színvonalas konferencia jött létre, amellyel kapcsolatban rengeteg pozitív visszajelzést kaptunk. Köszönettel tartozunk Boros Gábornak és a szerkesztőknek, hogy az újrainduló Elpis helyet ad a válogatás megjelentetésének. Bízunk benne, hogy az Ütközéspontok konferenciák a jövőben is megmozgatják a szakmát és elősegítik az aktív párbeszédet.

A DOSZ FiTO elnöksége

Lord Acton morális állásfoglalása a pápai hatalomról

1. A Katolikus Egyház mint *complexio oppositorum*

Az alábbiakban az angol katolikus történész, Lord John Dalberg Acton (1832–1904) a pápai tévedhetetlenség dogmájának elutasítására vonatkozó politikaelméleti álláspontjáról lesz szó. Ezúttal nem szeretnék a pontos történeti esemény sor bemutatásával vagy Acton hozzászólásainak körülményeivel foglalkozni. Megelégszem azzal, hogy a tévedhetetlenséget elutasító véleménye elvi alapjait, hátterét érzékeltsem.

A német politikai gondolkodó, Carl Schmitt egy 1923-ban megjelent írásában Róma-ellenes érzésről értekezett, amely abból táplálkozik, hogy a Római Katolikus Egyház bámulatos módon valósítja meg a *complexio oppositorumot* – az ellentétek egybeesését.¹ A *Römischer Katholizismus und politische Form* című idézett szöveg az egyház közösségét politikai szempontok szerint vizsgálta, így mutatva meg – szinte rácsodálkozva az egyház valóságára –, hogy az a különböző történelmi időkben és helyzetekben milyen elevenen tudta megmutatni saját gazdag arcát. Érvényesülni és élni tudott abszolút monarchiában, alkotmányos politikai rendszerekben és demokráciában egyaránt. Elvei alapján tudott társa lenni uralkodóknak, de ismét csak elvi alapon tudta támogatni a forradalmakat is. Szerkezeti felépítésében és működésében egyaránt magába integrálta az egyeduralom, az arisztokrácia és a demokrácia politikai formáit. Ilyen értelemben az egyházban az ellentétek egybeesnek.

Hajdan Arisztotelész időtálló leírást adott a hatalom gyakorlásának formáiról. Ezek a politikai formák az egyeduralom, az arisztokrácia, amely egy rátermett kisebbség általi kormányzás, illetve a *politeia*, vagyis a sokaság egyenlőségen alapuló uralma. Ismeretesek ezek elkorcsosult, korrumpálódott formái is: a türannisz, az oligarchia és a többség zsarnoksága.² Ezt a felosztást a keresztény kor nem gazdagította újabb politikai formákkal. Ahogy Schmitt rámutatott, a keresztény közösség élt a meglévő politikai modellek keretei között és az azok adta lehetőségeket maximálisan fordította saját maga javára. Így az egyház nemegyszer egymásnak ellentétes politikai érdekekkel tudott azonosulni, zavarba ejtően mutatva egyik vagy másik politikai forma jegyeit. Tette ezt nem képmutatásból vagy haszonlesésből, hanem üzenetének érvényesítése végett. Nem evilági eredetéből fakadóan megdöbbentően változatosan alkalmazkodott a mindenkori politikai klímához.

1 Schmitt 1923, 15.

2 *Politika* III. 7.

Az egyház rugalmassága fölött érzett csodálat jelent meg Lord Acton egyes írásaiban is. Leginkább talán a *Political Thoughts on the Church*³ című, 1859-ben megjelent cikkében találunk Schmitt eszmefuttatására emlékeztető gondolatokat. Acton – katolikusként – saját hitének tárgyára is rácsodálkozott, amikor arról írt, hogy a kereszténység mint eszme egyetlen ember szavainak hatásaként százezrek figyelmét keltette fel. A katolicizmus hamar a tömegek vallásává vált. A keresztény elvek számos államban marandóan valósultak meg, átjárva a politikai intézményeket és a nemzetek társadalmi életét is.⁴ Eközben az egyház soha nem kötődött egyetlen kormányzati formához sem. A politikai cselekvés lényegét és nem annak formáját kereste. Sikeresen támogatta a monarchiát, az arisztokráciát és a demokráciát, máskor pedig – ha kellett – szembefordult azokkal. Acton úgy magyarázta a politikai szuverenitás lényegét, hogy az néha egy emberhez vagy egy kormányzó kisebbséghez, máskor pedig a többséghez kötődik. Vannak időszakok, amikor az egyik vagy a másik kormányzati forma szükséges vagy éppen lehetetlen. A kereszténység nem akarja sem megújítani, sem lerombolni ezeket a formákat.⁵ Mindegyikben képes berendezkedni és egyikhez sem ragaszkodik, mindegyik lehet éppúgy a segítségére, mint a kárára. Acton szerint az egyház ilyen rugalmasságának az az oka, hogy benne a legfőbb auktoritást nem az uralkodó akarata jelenti, hanem az egyház törvényei, amelyek legalább annyira kötik a törvényalkotókat, mint azokat, akik engedelmeskednek a törvényeknek. Ezért semmi sem áll például távolabb a monarchia politikai fogalmától, mint a pápai tekintély, hiszen ez utóbbi nem önmaga erejében áll fenn, hanem reprezentál egy felette álló auktoritást.⁶ Ehhez hasonlóan a legkevésbé sem állítható, hogy az egyházban van örökletes arisztokrácia személyes kiváltságokkal, hiszen megtalálható az egyház hierarchikus felépítésében egyfajta arisztokratikus jellegzetesség – a bíborosok választják például a pápát –, ez az arisztokrácia azonban nem örökletes. Pápa vagy éppen bíboros pedig a legszegényebbekből is lehet, hiszen a keresztység által minden ember egyenlő az egyházban. Az arisztokratikus kormányzás igénye megjelenik a zsinati mozgalmakban, de a teljes egyenlőség kívánalma is, például ferences irányzatokban.⁷ Isten uralma nem ezen a világon valósul meg és az egyház nem tartozik az evilági rendhez, ezért nem fűzi érdek a politikai formákhoz: mindegyikhez alkalmazkodik és nem veszélyes egyikre sem.

A III. századból ránk maradt *Diognétoszhoz írt levél* gyönyörűen foglalta össze ezt a tapasztalatot:

3 Lord Acton 1988a, 17–36.

4 Lord Acton 1988a, 27.

5 Lord Acton 1988a, 30–31.

6 Schmitt 1923, 18.

7 Lord Acton 1988a, 20–21.

A keresztényeket sem területi, sem nyelvi szempontból, még faji szempontból sem lehet megkülönböztetni a többi embertől. Sehol nincsenek olyan városok, melyekben mint sajátjukban lagnának, nincs külön nyelvük sem, melyet beszélnének, nincs sajátos, rájuk jellemző életmódjuk. Nem gondolkodás és bölcselet révén jöttek rá a tanításra, nem is kíváncsi emberek eszmefuttatásai által, nem is emberi tételeket vallanak, mint mások. Görög és barbár városokban egyformán laknak, kinek mi jutott osztályrészül étkezés és öltözködés tekintetében alkalmazkodnak azon vidék szokásaihoz. [...] Testben vannak ugyan, de nem a test szerint élnek. A földön időznek, de a mennyben van polgárságuk. Engedelmeskednek a meghatározott törvényeknek, de életükkel felülmúlják a törvényeket.⁸

A Bibliában az egyház politikai szempontból rugalmas természetére világít rá az a jézusi mondat, amely a törvényes rend tiszteletben tartására figyelmeztet: „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré és Istennek pedig ami Istené.”⁹ Péter apostol a királyoknak és a helytartóknak való engedelmességre biztatta a keresztényeket,¹⁰ Pál pedig arra kérte őket, hogy imádkozzanak „a királyokért és minden feljebbvalóért, hogy békés és csendes életet élhessünk.”¹¹ A második század elején Szent Jusztinosz így fogalmazott az Antoninus Pius császárnak címzett I. Apológiában:

Mi azon vagyunk, hogy mindig mindenkit megelőzzünk, amikor a megbízottaitoknak kifizetjük az adókat és a járandóságokat [...]. Mindezek folytán mi egyedül csak Istent imádjuk, benneteket pedig minden más dologban készségesen szolgálunk; királyokat és az emberek vezetőit elismerjük, és imádkozunk, hogy a királyi hatalommal együtt megfontolt gondolkodást is találjunk bennetek.¹²

Ez a keresztény tapasztalat arról, hogy az egyház felette áll az evilági politikai rendnek és képes ahhoz alkalmazkodni.

2. Morális követelmény: politikai egyensúly és szabadság

A Katolikus Egyház e csodált komplexitásának pusztá bemutatásával Lord Acton nem elégedett meg. Erős morális elvárása volt a politikai szempontból amorfnak mutakozó Katolikus Egyházzal szemben. Ez az elvárás whig politikai elkötelezettségéből és a brit

8 *Diognétoszhoz írt levél* V. 1–10.

9 Máté 22, 21; Márk 12, 17; Lukács 20, 22.

10 1. Péter levél 2, 13–14.

11 1. Timóteus levél 2, 2.

12 Szent Jusztinosz 1984, 77–78.

alkotmányosság iránt érzett tiszteletből fakadt, valamint abból, hogy – történéssz lévén – az emberiség történetét morális olvasatban dolgozta fel. Az ilyen értelmezés a whig felfogás jellemzője,¹³ amely a történelmet folyamatos fejlődésként kívánja értelmezni, a múltat és annak tanulságát pedig egy jobb jövő érdekében felhasználni. Olvasva a múltban jobban kell élnünk a jövőben: az idő múlása a fejlődést kell hogy magával hozza. Ahogy Lord Acton írta *The History of Freedom in Christianity* című írásában: „A jövő története a múltban íródott. Ami volt, ugyanaz, mint aminek lennie kell.”¹⁴ A történelem a fejlődés helye, a történész pedig feltárja a múltból a növekedés erkölcsi alapjait. A whig gondolkodásmód a folyamatos fejlődést, mégpedig a politikai szabadság növekedésének történetét törekszik kiolvasni az európai eseményekből. A whig történész pedig – mint Lord Acton – erkölcsi elvárással tekint az eseményekre: azoktól a politikai szabadság növekedését várja, és azokat ezen kritérium alapján értékeli.

A katolikus Acton morális elvárásának megerősítő hátterét fedezte fel saját keresztény hitében. Úgy vélte, hogy a lelkiismeret keresztény fogalma megköveteli a személyes szabadság megfelelő védelmét. A keresztény hit lényege ugyanis az, hogy szabadon kell döntönnünk annak elfogadása vagy elvetése mellett. Ahogy Szent Ágoston írta: „*Credere non potest, homo nisi volens*”,¹⁵ vagyis hinni nem lehet, hacsak nem szabad akaratból. A kereszténység lényegénél fogva világít rá az ember szabad döntésének fontosságára. Így az egyház már létében az emberi szabadság feltárója és egyben védelmezője lesz. Ezért a kereszténység – Acton értelmezésében – a politikai szabadság szövetségese.¹⁶ Ahol az állam zsarnoki módon elhatalmasodik vagy romlottá válik, ott a kereszténység hatása ellensúlyozni tudja ezt a zsarnokságot és korrupciót.

A *complexio oppositorum*, a Katolikus Egyház politikai rugalmasságának ereje ilyen szempontból éppen abban áll, hogy bármilyen politikai helyzetben képes a zsarnoki hatalom ellensúlyát – a szabadság igényének megfelelően – önmagában megformálni. A kereszténység jelenléte ezért a politikai szabadság növekedését kell hogy elősegítse.

13 Ez az angol ajkú népek között kialakult sajátos protestáns történelemértelmezés a XIX. századi angol gentleman szempontja, akiket Herbert Butterfield *The Whig Interpretation of History* című könyvében whig történészeknek nevezett (Butterfield 1965, 16).

14 Lord Acton, 1985a, 53.

15 Szent Ágoston 1845, 235. Lord Acton cikke hoz még néhány hasonló tartalmú ókeresztény idézetet (Lord Acton 1988a, 24).

16 Lord Acton 1921, 10: „The true apostles of toleration are not those who sought protection for their own beliefs, or who had none to protect; but men to whom, irrespective of their cause, it was a political, a moral, and a theological dogma, a question of conscience involving both religion and policy... It became a boast that religion was the mother of freedom, that freedom was the lawful offspring of religion; and this transmutation, this subversion of established forms of political life by the development of religious thought, brings us to the heart of my subject, to the significant and central feature of the historic cycles before us. Beginning with the strongest religious movement and the most refined despotism ever known, it has led to the superiority of politics over divinity in the life of nations, and terminates in the equal claim of every man to be unhindered by man in the fulfilment of duty to God.”

Az egyház – mivel a keresztény emberkép lényege a szabadság, a szabad, felelős erkölcsi döntés – nem hagyhat jóvá egyetlen kormányzati formát sem, amely nem szolgálja a személy szabadságát. Így a Katolikus Egyház – Lord Acton szempontjai szerint – kibékíthetetlen ellensége kell hogy maradjon az állam bármilyen jellegű despotikus uralmának.¹⁷ Jóllehet, az egyház minden politikai berendezkedésben otthonra találhat, ahol jelen van, ott ugyanilyen szempontok szerint a politikai szabadság kibontakozását kell hogy szolgálja a lényegénél fogva. Az egyház ellentétek egybeesése, ezért, ha kell, minden politikai alakzatban képes ellensúlyozni a politikai hatalom túlnövekedését. A Katolikus Egyházra kifejezetten igaz ez a morális elvárás, hiszen nemzetek feletti jellege miatt független marad a helyi politikai közösségtől, adott esetben képes a zsarnokság ellensúlyát képezni.¹⁸ Elvileg a hatalom egyik formája sem összeegyeztethetetlen a zsarnoksággal, de egyikből sem következik egyértelműen a szabadság sem, így egyetlen hatalmi forma sem lehet természetes ellensége vagy természetes szövetségese az egyháznak.¹⁹ Az alapelv, amely az egyház lényegéhez tartozik, a szabadság. Ezért Acton szerint a modern időkben a protestantizmus mellett az abszolút monarchiák jelentették az egyházra a legnagyobb veszélyt. Azok ugyanis ismét arra törekedtek, hogy egyetlen auctoritásként hajtsák uralmuk alá a hit tekintélyét, korlátozva ezzel az ember és az egyház szabadságát. A gallikanizmus és a jozefinizmus az ilyen törekvések kísérői voltak.²⁰ Ez a tendencia nemcsak a királyi hatalom abszolútista törekvéseire igaz, hanem a demokratikus egyenlőség-törekvésekre is, amelyek például a francia forradalom idején szintén maguk alá akarták gyűrni az egyház nem evilági auctoritását.²¹

A whig elkötelezettségű Lord Acton úgy vélte, hogy a brit alkotmányosság alapjait is a katolikus korban rakták le, sikeresen megtörve az abszolútizmus növekedését, amely az Anglián túli országokban olyannyira megerősödött.²² Ezért jegyezte meg, hogy ugyan szokás azt mondani, hogy az egyháznak el kellene fogadnia kora politikai vívmányait, de ennél talán még fontosabb volna visszatérni a politikában a katolikus kor vívmányaihoz: a középkori kereszténység hatalomfelfogásához, amely nem engedte, hogy bárki politikai hatalma aránytalanul megnövekedjen. Az egyháznak éppen ezért nem szabad behódolnia sem az abszolút monarchiának, sem a forradalmi liberalizmusnak, de még a magát tévedhetetlennek tartó konstitucionális rendszernek sem.²³

17 Lord Acton 1988a, 29.

18 Lord Acton 1986, 99, valamint Macaulay 1924, 305.

19 Lord Acton 1988a, 29.

20 Lord Acton 1988a, 32.

21 Acton a forradalmi egyenlőség-törekvésekben a többség zsarnokságát látta (Lord Acton 1949, 163 valamint Lord Acton 1985b, 18). Ezt hangsúlyozza Russell Kirk is *Lord Acton on Revolution* című cikkében (Kirk 1994, 5).

22 Lord Acton 1988a, 33.

23 Lord Acton 1988a, 35–36.

3. Út a tévedhetetlenség bírálatáig

Lord Acton hatalmas műveltségű ember volt, aki szerteágazó ismeretei ellenére nem fejezett be egyetlen monográfiát sem életében. Életművét cikkeiből, később könyvvé formált előadásából ismerjük. Liberális katolikus, aki túl liberális volt a katolikusoknak, de túl katolikus a liberálisoknak. A whig arisztokráciához leginkább nevelőapja, Lord Leveson kötötte őt. Katolikus vallását édesanyjától, az európai nemesi gyökerekkel rendelkező Marie Peline de Dalbergtól örökölte. Az egyházat és annak dogmáit úgy fogadta el a maguk teljességében, hogy azokban az igazi hagyomány és tekintély feltárulását látta. Vitatta azonban az egyház történetének egyes eseményeit, és vitába szállt kora egyházának politikai törekvéseivel is.²⁴

Acton jellemét három meghatározó tanáregyéniség formálta. Az első tanára Monsignor Félix Dupanloup volt, aki a kor Katolikus Egyházának egyik legérdekesebb szellemi kalandjába vonta őt be. Abban az időben ugyanis a francia liberális katolikusok azon fáradoztak, hogy a Katolikus Egyházat kibékítsék a liberális állammal. Később az I. Vatikáni Zsinaton (1869–70) Actonnal együtt a pápai tévedhetetlenség dogmájának ellenzői között találjuk Dupanloup atyát.²⁵ A nyolcéves Acton csak néhány hónapot töltött Dupanloup párizsi szemináriumában, majd otthonához közelebb, Oscottban tanult. Az oscotti angol katolikus iskola kevésbé volt az újtó eszmék helye, mint Dupanloup környezete, itt azonban Nicholas Wiseman volt Acton tanára, aki később bíboros, a helyreállított angol katolikus hierarchia első canterburyi érseke lett. Azzal, hogy Oscott az oxfordi konvertiták találkozási helyévé vált, gyakorlatilag a brit katolicizmus központja volt Acton tanulmányi évei alatt. Oxfordban ugyanis szinte mozgalommá duzzadt azok köre, akik a katolikus hitre tértek, megfelelő társadalmi és szellemi alapot kínálva a megerősödő angol katolikus közösségnek. Wiseman érkezésével az addig visszahúzó angol katolicizmus megerősödött, a fiatal Acton pedig részese volt ennek. Tizennégy évesen rendszeresen annak a Wisemannak ministrált, aki, miközben kiváló tanárokat nevezett ki, kora legjobb katolikus teológusait hívta meg Oscottba. Wiseman szimpatizált az ultramontánizmussal, ami miatt később Acton gyakran vitába került vele. Az ultramontán mozgalom ugyanis az erős pápaság védelmezője, az I. Vatikáni Zsinaton pedig a pápai tévedhetetlenség zászlóvivője volt. Acton 1850 júniusában költözött Münchenbe, ahol Ignaz von Döllinger professzor, a világhírű teológus és történész pap szárnyai alatt folytatta tanulmányait. A Döllingerrel való találkozás minden bizonnyal a legmeghatározóbb volt számára.²⁶ Tanulmányi évei alatt szoros barátságot

24 Ahogy a *The History of Freedom in Antiquity* című írásában fogalmazott (Lord Acton 1985b, 7): „Christianity, which in earlier times had addressed itself to the masses, and relied on the principle of liberty, now made its appeal to the rulers, and threw its mighty influence into the scale of authority.”

25 Hill 2000, 19–21.

26 Himmelfarb 1993, 11–18.

alakított ki vele. Döllinger a virágkorát élő német történeti gondolkodás képviselőjeként elutasította az általa történetileg megalapozatlannak tartott pápai tévedhetetlenség tanítását. Ez a történelmi alapon álló elutasítás a liberális katolikusokhoz közelítette őt. Ezzel együtt eltávolodott a tévedhetetlenség mellett érvelő, javarészt ultramontán teológusok csoportjától és történeti érvekkel szállt szembe a tévedhetetlenség mellett érvelőkkel az I. Vatikáni Zsinaton. Lord Actonnak a tévedhetetlenség dogmájával szembeni ellenérzései egyrészt a döllingeri, forrásalapú kutatási módszer, másrészt a progresszív, de katolikus történelemértelmezés következtében alakultak ki.²⁷ Whig szempontból értékelve Döllinger az akadémiai és a lelkiismereti szabadság képviselője volt, aki egy centralizáló és hatalomközpontú egyházképet utasított el.²⁸ Tanulmányi éve alatt tehát kirajzolódtak Acton meghatározó eszméi: angol arisztokrataként a katolikus hithez való ragaszkodás – megtapasztalva annak elevenségét a megújuló angol katolikus egyházban –, a whig, liberális politikai elköteleződés, a forrásalapú történetírás igénye, valamint idővel az ultramontán, Róma-központú teológiai gondolkodás elvetése. Ezek a szempontok Actont, a fiatal teológust és történészt a pápai tévedhetetlenség dogmája ellen érvelő liberális katolicizmus képviselőjévé tették az I. Vatikáni Zsinaton, amelyen személyesen is részt vett.

Acton útját figyelve látnunk kell azt is, hogy a pápai tévedhetetlenség politikai értelmezése nem az I. Vatikáni Zsinatot övező vitákkal kezdődött. Legjellegzetesebben talán Joseph de Maistre (1753–1821) és Félicité de Lamennais (1782–1854) megközelítései mutatják meg a már a XIX. század elején a kibontakozó vita természetét. De Maistre szenvedélyes védelmezője volt a monarchiának radikális ellenforradalmi álláspontot képviselve a francia forradalom után.²⁹ Úgy vélte, hogy a monarchikus kormányzatban a tévedhetetlenség szükségszerű velejárója a felsőbbségnek.³⁰ A világi uralkodókról azonban soha nem állítható az a tökéletes tévedhetetlenség, amely az egyház látható egységében megnyilvánul. Politikai íróként elsőként vette védelmébe a pápai tévedhetetlenséget. 1819-ben jelent meg *Du Pape* című könyve a pápa tekintélyének és tévedhetetlenségének védelmében.³¹ Tekintélyelvű politikai felfogásának fontos eleme volt az egy, szent és egyetemes egyház tekintélye, amelynek szuverenitása a római pápa tévedhetetlenségében nyilvánul meg. Arról értekezett, hogy az egyház szükségszerűen monarchia, amelynek egy, a legfőbb tekintélyt birtokló szuverén áll az élén. Ez az egyház egyetemességéből következik, amelyről az Apostoli Hitvallásban is szó van.³² A te-

27 Howard 2014.

28 Howard 2014.

29 De Maistre 2000, 257.

30 De Maistre 1975, 4.

31 A kötet magyarul is megjelent 1867-ben, a pesti növendékpapság fordításában, a Magyar Egyházirodalmi Iskola gondozásában.

32 De Maistre 1975, 2.

kintélyelvű de Maistre-rel bizonyos szempontból szembeállítható a liberális Lamennais. Ő az 1820-as évek végén kifogásolta, hogy az állam a vallásra nehezedik, ezért sürgetni kezdte az állam és az egyház szétválasztását. Az 1830-as júliusi francia forradalom után alapította meg *L'Avenir* című folyóiratát olyan eszmék szolgálatában, mint az egyház teljes szabadsága, valamint a Katolikus Egyház és a liberalizmus kibékítése. Az egyetemes tekintélyt kereste és a szabadság védelmével is a pápa szuverenitása mellett érvelt. Arra a belátásra jutott, hogy az auktoritásnak nincs szüksége politikai hatalomra. Sőt, ez a tekintély a politikai hatalom alól felszabadulva tud hitelesen megjelenni. Az egyház konstantini idők előtti eredeti függetlenségét óhajtotta, hogy az megszabadulhasson a megbéklyózó kiváltságoktól, és így hiteles közvetítője legyen az auktoritásnak.³³

A francia politikai katolicizmus két kiemelkedő alakjának mondanivalója a pápai tévedhetetlenség szempontjából hasonló volt. Mindketten a pápa megfellebbezhetetlen, egyetemes tekintélyének védelmében érveltek tekintélyelvű vagy éppen liberális szempontból. Amikor Lord Acton katolikusként a pápai tévedhetetlenség ellen érvelt, akkor hozzájuk hasonlóan szintén politikai gondolkodóként – nem teológusként – lépett fel. Elveit azonban a whig politikai gondolkodás, vagyis a szabadság érvényesülésének kívánalma és a politikai hatalom elnyomó hatásától való félelem dominálták. A kontinentális politikai katolicizmus képviselőinek megközelítésénél, vagyis az egyház tekintélyének hangsúlyozásánál sokkal fontosabb volt számára, hogy annak politikai rugalmasságát, társadalomszelídítő hatását dicsérje. A keresztény önmérsékletéről beszélt, amely képes arra, hogy önmagát megfékezze, és a hatalmat korlátozza, előmozdítva ezzel a politikai szabadságot. Így jutott arra a következtetésre, hogy katolikusként és egyben politikai gondolkodóként a tévedhetetlenség ellen kell érvelnie, hiszen ezzel szolgálja azt, hogy megmutatkozzon az egyház valódi lényege.

4. A pápai tévedhetetlenség ellen emelt kifogás

A pápai tévedhetetlenség tanítását az I. Vatikáni Zsinat határozta meg, amelynek *Pastor Aeternus* (1870) határozatában találjuk a dogma szövegét.³⁴ A pápai tekintély kiterjedésének meghatározása nem XIX. századi téma, az egyház évszázadaiban újra és újra

33 Dempsey 2008, 34.

34 A dogma szövege így hangzik (Denzinger – Hünermann 2004, 3074): „Amikor a római püspök »ex cathedra« (tanítói székből) beszél, azaz, amikor minden keresztények pásztorának és tanítójának feladatát teljesítve legfelsőbb apostoli akaratának nyilvánításával meghatározza, hogy egy-egy hitbeli, vagy erkölcsi tanítást az egyetemes Egyház számára kötelező, akkor Szent Péter személyén át megígért isteni segítség révén azzal a tévedhetetlenséggel bír, amellyel az isteni Megváltó a hitre vagy az erkölcsre vonatkozó tanítás meghatározására nézve Egyházát felkészültté akarta tenni.”

előkerülő kérdés volt, hogy miben áll Péter utódainak primátusa. A tévedhetetlenség is ehhez a kérdéskörhöz tartozik.

Lord Acton, Döllinger és Dupanloup is részt vettek a tévedhetetlenségről szóló vitákban. Acton pápai tévedhetetlenséggel kapcsolatos álláspontját politikai liberalizmusa, a liberális katolicizmus melletti elköteleződése határozta meg. Bízott a történelemben kibontakozó politikai szabadság növekedésében. A pápai tévedhetetlenség dogmatizálásának folyamatát éppen ezért szemlélte távolságtartással, részben Döllinger hatására a pápa világi és lelki hatalmának megerősödését, a pápa politikai törekvéseinek előtérbe kerülését látta benne.³⁵ Hatalomellenes beállítottságától eleve távol állt a megerősödő világi pápai hatalom gondolata. Úgy vélte, hogy a pápai tekintély megerősödése egyben háttérbe szorítja a zsinati eszmét, amely a közösségi döntéshozatal meggyengülését jelenti majd az egyházban. Acton politikai kifogásait erősítette a teológiai kifogás is, amely a fellelhető régi források alapján történetietlennek és az egyház hagyományával ellentétesnek tartotta a pápai tévedhetetlenség gondolatát. Kifogásait jól mutatják alábbi sorai:

A pápai tévedhetetlenség kihirdetése azt jelentené, hogy az egyetemes zsinatok tekintélye csupán illúzió, a tekintély bitorlása volt. Ez egyben a zsinatok feleslegességét jelentené és azt, hogy az egyház a jövőben azon az úton fog járni, amelyet – ezen logika szerint – mindig követnie kellett volna, ez pedig lerombolná a zsinatokat a jövő számára.³⁶

Ugyanott a dogma kihirdetésének teológiai következményeitől óvott:

A pápai bullák, amelyek megkövetelték a hitet egy világi hatalomban, a pápai bullák, amelyek előírták a kínzásokat és felgerjesztették az Inkvizíció lángjait, a bullák, amelyek a boszorkányságról beszéltek, és a boszorkányok kiirtását rémisztő valósággá tették, ugyanolyan tiszteletreméltóak lennének, mint a Niceai Zsinat határozatai, vagy ugyanolyan vitathatatlanok, mint Szent Lukács írásai.³⁷

Az idézett szövegekben megmutatkoznak Acton szempontjai: a történetiség és a meg-növekedett hatalomtól való távolságtartás igénye, de egyfajta konciliarizmus is, amely a zsinati eszme védelme az egyszemélyi pápai döntésekkel szemben. Úgy beszélt, mint aki a zsinat jogát, a közösségi döntéshozatal folyamatát félti a tekintélyelvű pápai döntés térnyerése miatt. Az egyház politikai természetét elemezte: a pápai hatalomban korlátlan politikai hatalmat látott, amelyet a szabadság ellenségének tartott. A pápai téved-

35 Döllinger tanulmánya *A pápa és az egyetemes zsinat* címet viseli, az I. Vatikáni Zsinat előtt Janus álnevével közzé 1869 júliusában. Magyarul már 1870-ben megjelent.

36 Lord Acton 1988b, 266.

37 Lord Acton 1988b, 267.

hetetlenség dogmájának kihirdetése után Lord Acton a William Gladstone-nak szóló levelében aggodalommal írt az általa átélt eseményekről:

A katolikusok meg lesznek kötve, nemcsak a jövő pápáinak akaratától, de a korábbiakétól is, ahogy ez ünnepélyesen ki lett jelentve. Egyben összeegyeztethetetlen ellenségeivé válnak a polgári- és vallásszabadságnak. Az erkölcs hamis rendszereihez kell igazodniuk és meg kell tagadniuk a közlés és a tudományosság szabadságát. A pápa tévedhetetlensége feltétlen és korlátlan lehet tehát, és ő egyedül kell, hogy eldöntse, mi szükséges a hit megőrzéséhez.³⁸

A pápa feltétlen és ellenőrizhetetlen döntéseitől való félelmét a zsinati szöveg nem alapozta meg, de a későbbi tapasztalat sem igazolta. Ennek ellenére a zsinatról írott cikkében így fogalmazott:

A pápa tévedhetetlennek való kihirdetése a római teológusok átfogó biztonsági intézkedése volt az ellenséges államok és egyházak ellen, az emberi szabadság és tekintély ellen, a tolerancia és a racionalizáló tudományok ellen, a tévedés és a bűn ellen.³⁹

Egy, a zsinaton felszólaló püspököt, Darboy érseket idézve pedig a következőket írta:

A zsinati határozat megnövelte a tekintélyt, megnövekedett politikai erő hiányában, és azt egyetlen embernek tulajdonította, akinek tévedhetetlensége csak most lett meghatározva. Az engedelmesség megkövetelése, amelyet a világ az egész püspöki tekintélyre nézve is megtagadott, amely pedig joggal volt megkérdőjelezhetetlen az egyház életének 1800 esztendeje alatt, újabb gyűlöletet és újabb gyanút ébreszthet, meggyengítve a vallás befolyását a társadalomban és szabad utat adhat az evilági egyházi hatalom gyors pusztulásának.⁴⁰

Acton várta, hogy a Katolikus Egyház felvállalja majd a zsarnoki hatalom ellensúlyának és a politikai szabadság előmozdítójának szerepét. Ezzel szemben azt tapasztalta, hogy a tévedhetetlenség kihirdetésével inkább saját evilági hatalmát akarja megerősíteni. Állásfoglalásában már az a morális megalapozású történelemértelmezés tükröződött, amelyet a zsinat után mélyített el. A tévedhetetlenség dogmájának kihirdetése után Döllinger elhagyta a Katolikus Egyházat, Acton pedig nehezen talált megértésre progresszív álláspontjával a katolikusok között.

³⁸ Lord Acton 1988c, 350–354.

³⁹ Lord Acton 1988d, 293.

⁴⁰ Lord Acton 1988d, 336.

5. Következtetések

Lord Acton a pápai tévedhetetlenséggel szemben gyakorolt politikai kritikája helytállóknak tűnik az egyház rugalmasságára (vö. *complexio oppositorum*) vonatkozó igény szempontjából. De Maistre a pápai hatalom egy politikai értelmezését fogalmazta meg: a hatalom, a szuverenitás és a tévedhetetlenség elvi összekapcsolásával a pápai tévedhetetlenség olyan filozófiai megalapozását adta, amely egyfajta következetesség igényébe dermedt hatalommetafizika. Lord Acton álláspontja ezzel szemben az, hogy az egyháznak politikai értelemben rugalmasnak kell maradnia és nem köteleződhet el egyetlen politikai forma mellett sem. Míg de Maistre a pápát mint szuverén monarchát szemlélte és a monarchia politikai formájának támogatását várta tőle, addig Acton az egyház nagyobb politikai rugalmassága, az egyes politikai formákhoz való alkalmazkodása mellett érvelt. Whig ihletésű politikai szabadságigényét vetítette rá a pápai tévedhetetlenség teológiai fogalmára. Az angol szabadság- és történelemfelfogás kívánalmait politikai értelemben várta el a Katolikus Egyháztól. Azonban pápai tévedhetetlenséget ezen szempontok alapján vizsgálva nem jutunk el annak lényegéhez, legalábbis a Katolikus Egyház szándéka szerinti értelmezéshez biztosan nem.

Látnunk kell hogy az I. Vatikáni Zsinat pontosan körülhatárolta a pápa tévedhetetlenségének kritériumait. Lord Acton fent idézett félelmei már csak a tévedhetetlenség pontos kiterjedési körét ismerve is alaptalannak tűnnek. A katolikusok ezen dogma alapján nem lesznek mindenben megkötvé a pápa hatalmától és a pápa megerősített hatalma nem veszélyezteti a polgárok szerzett szabadságjogait sem. Ezek a félelmek nem megalapozottak. Acton felvetései nem is azért érdekesek, mert azok teológiai szempontból helyesek vagy arányosak lettek volna. Az ő kifogásai egy szabadságot szerető és a hatalomtól berzenkedő whig szerző politikai állásfoglalásai, aki kísérletet tett a politikai liberalizmus és a katolicizmus összeegyeztetésére a XIX. században. Azok a gondolatkísérletei, amelyek az egyházzal mint a politikai hatalom ellensúlyáról és a politikai szabadság oltalmáról beszéltek, abban segítenek bennünket, hogy megértsük ugyanennek az egyháznak a valóságát és szerepét egy plurális politikai térben. Az egyház *complexio oppositorum*, hiszen rugalmasan jelenik meg ebben a térben, minden politikai rendben hatékonyan hirdelve Isten Igéjét, anélkül, hogy a hatalom eszközeire szorulna. Ha Lord Acton valamit eleve elutasított, az a politikai hatalom koncentrációja volt. Ezért emelt morális politikai kifogást a pápai tévedhetetlenség ellen is.

Bibliográfia

- Lord Acton, John. 1921. „Inaugural Lecture on the Study of History.” In *Lectures on Modern History*, 1–30. London: Macmillan and Co.
- Lord Acton, John. 1949. „Sir Erskine May’s Democracy in Europe.” In *Lord Acton: Essays on Freedom and Power*, szerk. Gertrude Himmelfarb, 128–165. Boston: The Beacon Press.
- Lord Acton, John. 1985a. „The History of Freedom in Christianity.” In *Selected Writings of Lord Acton: Essays in the history of liberty*, szerk. J. Rufus Fears, 29–53. Indianapolis: Liberty Found.
- Lord Acton, John. 1985b. „The History of Freedom in Antiquity.” In *Selected Writings of Lord Acton: Essays in the history of liberty*, szerk. J. Rufus Fears, 5–28. Indianapolis: Liberty Found.
- Lord Acton, John. 1986. „The Protestant Theory of Persecution.” In *Selected Writings of Lord Acton: Essays in the study and writing of history*, szerk. J. Rufus Fears, 98–131. Indianapolis: Liberty Found.
- Lord Acton, John. 1988a. „Political Thoughts on the Church.” In *Selected Writings of Lord Acton: Essays in religion, politics, and morality*, szerk. J. Rufus Fears, 17–36. Indianapolis: Liberty Found.
- Lord Acton, John. 1988b. „The Next General Council.” In *Selected Writings of Lord Acton: Essays in religion, politics, and morality*, szerk. J. Rufus Fears, 263–268. Indianapolis: Liberty Found.
- Lord Acton, John. 1988c. „The Vatican Council: Correspondence with William Ewart Gladstone.” In *Selected Writings of Lord Acton: Essays in religion, politics, and morality*, szerk. J. Rufus Fears, 339–354. Indianapolis: Liberty Found.
- Lord Acton, John. 1988d. „The Vatican Council.” In *Selected Writings of Lord Acton: Essays in religion, politics, and morality*, szerk. J. Rufus Fears, 290–338. Indianapolis: Liberty Found.
- Szent Ágoston. 1845. „*De Spiritu et littera.*” In *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina XLIV*, szerk. Jacques Paul Migne, 201–246. Paris.
- Arisztotelész. 1969. *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Butterfield, Herbert. 1965. *The Whig Interpretation of History*. New York – London: W. W. Norton & Company.
- De Maistre, Joseph. 2000. „*Gondolatok Franciaországról.*” Ford. Kontler László. In *Konzervativizmus 1593–1872*, szerk. Kontler László, 253–305. Budapest: Osiris Kiadó.
- De Maistre, Joseph. 1977. *The Pope*. New York: Howerd Fertig.
- De Maistre, József. 1867. *A pápáról*. Pest: Kocsi Sándor.
- Dempsey, Michael James. 2008. *Separation of Church and State in the Works of Félicité de Lamennais and Orestes Brownson*, Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press.
- Denzinger, Heinrich – Hünermann, Peter. 2004. *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Bátonyterenye – Budapest: Örökmécs Kiadó – Szent István Társulat.
- Diognétoszhoz írt levél. 1979. Ford. Ványó László. In *Apostoli atyák. Ókeresztyény Írók III*, szerk. Ványó László, 368–378. Budapest: Szent István Társulat.
- Hill, Roland. 2000. *Lord Acton*. New Haven – London: Yale University Press.

- Himmelfarb, Gertrude. 1993. *Lord Acton: A Study in Conscience and Politics*. San Francisco: ICS Press.
- Howard, Thomas Albert. 2014. „A Question of Conscience: The Excommunication of Ignaz von Döllinger”. In *Commonweal Magazine*. [<https://www.commonwealmagazine.org/question-conscience>] (2017.05.04.)
- Janus [Ignaz von Döllinger]. 1870. *A pápa és az egyetemes zsinat*. Pest: Légrády testvérek.
- Szent Jusztinosz. 1984. *I. Apológia*. Ford. Vanyó László. In *A II. századi görög apologéták. Ókeresztény Írók VIII.*, szerk. Vanyó László, 64–119. Budapest: Szent István Társulat.
- Kirk, Russell. 1994. *Lord Acton on Revolution*. Michigan: Acton Institute.
- Macaulay, Thomas 1924. *Irodalmi és történelmi tanulmányok. Tudósok: Machiavelli – Bacon – Ranke*. Ford. Salgó Ernő. Budapest: Révai Kiadó.
- Schmitt, Carl. 1923. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Hellenrau: Verlag von Jakob Hegner.

Rembeczki Eszter

A test szerepe a descartes-i önmegragadásban¹

Az emberi természet elemzése Descartes-nál az értelmezők egyik táborá szerinti két, másik része szerint három síkon történik.² A dualista felfogás értelmében az egyik síkot a test anatómiai és mechanikai szempontok mentén történő vizsgálata, a másikat a lélek metafizikai feltárása képezi. A dualista megközelítés ehhez képest az előbbi két dimenzió mellett fontos szerepet tulajdonít a harmadik, különállónak elgondolt résznek, melyet a két szubsztancia együttműködésén alapuló, ám azt meghaladó *egységes ember* alkot. A gondolkodó ént önmagában szemlélve azt láthatjuk, hogy saját maga megismerését a szellemi területen maradván, a testi diszpozíciók eliminálásával hajtja végre. Az összetett ember esetében az önreflexió azonban nem korlátozódik pusztán a szellemi tényező megítélő tevékenységére. Dolgozatomban arra keresem a választ, hogy a dualista felfogás szerint külön egységként értelmezett „test-lélek összetételű” emberen belül jelenlevő intellektuális én számára miként artikulálódik a saját test jelenléte.

Tanulmányom első két részében a testet mint az *alteritás* egy lehetséges megnyilvánulását kívánom elemezni, előbb az *alteritás*, majd a test és lélek közti különbség, valamint az emlékezet és a szenvedélyek kérdéskörét érintve. Hogyan és mely szempontok szerint árnyalja ez a descartes-i énről alkotható képet? A probléma az egységes ember viselkedésének szabályozása szempontjából is hangsúlyossá válik. A test és lélek kapcsolódásának és keveredésének vizsgálata a következő kérdéseket veti fel: miként befolyásolják a test „önkényes” (és esetenként örökölt) cselekvései és diszpozíciói az értelem „parancsait”, illetve hogyan alakul a két komponens együttműködése vagy együtt nem működése. Másfelől a vizsgálat szükségessé teszi a képzelet, az érzékelés, az intellektuális emlékezet és a testi memória közötti viszonyrendszer kérdéseinek körüljárását is. A harmadik részben a testet mint egyfajta szűrő- és közvetítőfelületet fogom megközelíteni. A test egyfelől olyan tényezőként jelenik meg az én számára, amelyen mint szűrőn keresztül a gondolkodó én hírt kap a külvilágról, másfelől úgy, mint amely által és amelyen keresztül a szellemi szubsztancia információkat sugároz saját magáról a külvilág felé (természetesen ismét áthaladva a testi diszpozíciók torzító szűrőjén). A test tehát lehetővé teszi egyrészt a külvilághoz való kapcsolódást, másrészt a más emberekkel való érintkezést és kommunikációt. Ezek közül az első annak a kérdésnek a szempontjából lesz fontos vizsgálódásunkban, hogy az ember hogyan tudja pozicionálni magát a világban (metafizikailag, fizikailag és etikailag), illetve hogyan határozzák meg őt ma-

1  Az Emberi Erőforrások Minisztériuma Új Nemzeti Kiválóság Programjának támogatásával készült.

2 Schmal 2012, 172; Cottingham 2008, 173–174, 180–182, 187.

gát a külső tényezők. A második pont már a másik ember észlelésének és felfogásának problémáját érinti, illetve azt, ahogyan az ember a másik ember, az (idegen) másik „én”, vagyis a Husserlhez hasonlóan értelmezett *alter ego* felől válik megragadhatóvá saját maga számára. Ugyanezen szempont arra a ricoeuri megállapításra is utal, amely szerint a gondolkodó én a test révén válhat történetivé, kommunikálhatóvá és kommunikálhatóvá, illetve személyiséggé, a test megvonásával viszont elveszíti e fizikai világba ágyazottságát, a másokhoz való kapcsolódás képességét és lehetőségét. Mit tudhatunk tehát a descartes-i komplex én önmegragadásáról a test jelenlétének és működésének megélésére vonatkozó reflexiók alapján?

I. Test mint alteritás

Az *alteritás* fogalmát elsősorban Emmanuel Lévinas gondolkodásával szokás összekapcsolni, de megjelenik már Husserl *alter ego* terminusában is. Vermes Katalin a következőképpen határozza meg: „A latin *alteritas* jelentése: más, vagy különböző létállapot, diverzitás, másság. [...] A francia nyelvben [...], mint az *identité* (azonosság, identitás) ellentéte van jelen.”³ Vermes hangsúlyozza továbbá, hogy az *alteritás* fenomenológiai értelemben ellentétes irányultságot jelöl az *alter ego*hoz képest. Míg az *alter ego* az én és a másik ember közötti viszony interszubjektív elgondolására utal, addig az *alteritás* az „önmagam” és a „másik” azonosíthatatlanságát és pozícióik felcserélhetetlenségét jelzi. Jegyezzük itt meg, a fenomenológiai gondolkodás számára a világ eredendő adottsága mellett „[a] másik jelenléte éppolyan rangú alaptapasztalat, mint az öntudat evidenciája”,⁴ ahol a másik tapasztalata nem vezethető le az én önrézkeléséből.⁵ Az *alter ego* azonban épp egy olyan Másikra utal, akit a saját én önmaga érzékeléséből kiindulva képes megragadni – mint egy hozzá hasonló másik *egot*. Itt viszont Lévinas kritikája szerint a totalizáló gondolkodás mintája lép működésbe, mely nem hagyja meg a Másikat önmaga másságában, hanem az Ugyanaz hatalma alá vonva, vagyis az ész racionalizáló tevékenysége által eltárgyasítva, végessé téve jeleníti meg a maga számára.⁶ Lévinasnál az *alteritás* tehát olyan minőséget jelent, mely ellenáll ennek az Ugyanazzá tételnek, ennél fogva a „teljesen mást” mutatja fel. „A Másik mint Másik nem csupán egy *alter ego*: a Másik az, ami én magam nem vagyok.”⁷ Fontos azonban hozzátenni azt is, hogy ezt a radikális másságot Lévinas a másik emberre, vagyis a másakra mint személyre al-

3 Vermes 2006, 27.

4 Vermes 2006, 28.

5 Kockelmans 1967, 27.

6 Hand 1989, 5; Pavlovits 2008a, 138.

7 Hand 1989, 48.

kalmazza, méghozzá egy olyan dimenzióban, mely az emberek közti viszony etikai meg-
alapozását teszi lehetővé.

Az *alteritás* fogalma természetesen csak tágabb értelemben merülhet fel a descartes-i
testelgondolással összefüggésben. Mostani elemzésünkben egyfajta segédfogalomként
fogiuk bevezetni. Ahogy Vermes fogalmaz, „[a] gondolkodástörténet fő árama nemcsak
hogy nem tulajdonított a testnek interszjektív értelmet, de az értelem és az alteritás
ellenerejeként értette azt meg”.⁸ Később Descartes kapcsán egyfajta „kettészakadt sze-
mélyiségmodell” megjelenését emeli ki, szemben azzal az eredeti célkitűzéssel, amely az
„emberi személy” „egységes elméletének” kidolgozására irányult volna.⁹ Mit jelent ez
a kettészakadt személyiségmodell? A descartes-i gondolkodáson belül erre a kérdésre a
filozófus metafizikai elgondolásai felől érdemes választ keresni. A dualista értelmezési
irány az, amely igazán kihangsúlyozza ezt a kettősséget. A módszeres kétely során, illetve
e kételkedés következtében az én két teljesen különböző természetre válik szét. A test és
lélek e módszeres különválasztottsága áthatja Descartes minden olyan elemzését, amely-
nek az ember áll a középpontjában. Azokban a leírásokban, ahol egyaránt találkozunk
metafizikai és fiziológiai fejtegetésekkel, vagyis amelyekben a test és a lélek analízise
elkülönülten áll előttünk,¹⁰ a két természet közül a lélek jelenik meg olyan szubsztanci-
aként, amely bizonyosan létezik¹¹ (szemben a test teoretikus kétségbevonhatóságával),¹²
s amelyet Descartes az értelmes énnel azonosít. Ez persze nem csoda, hiszen a lélek az,
amelyik a gondolkodás természetét birtokolja, s amely képes mindezek végiggondolásá-
ra – a testben azonban nem fedezhető fel ilyen önreflexív gondolkodás. Onnantól tehát,
hogy a hatodik elmélkedésben visszatér és igazoltta válik a külvilág s azon belül is a saját
test léte, nem kapjuk vissza a vizsgálódás elején elhagyott egységes ént, s nem kapunk
egy újra összeforrasztott egységes személyiséget sem. Ehelyett egy sajátos gondolkodási
képlet jelenik meg: a lélek egy idegen szervezetet érzékel magához igen közel lévőként,

8 Vermes 2006, 20.

9 Vermes 2006, 26.

10 Mint az *Értekezés és az Elmélkedések* esetében, szemben a *L'homme*-mal vagy a *Description*-nal, ahol a
fókusz a test működésének magyarázatára esik. Meg kell itt jegyeznünk, hogy Descartes főművei, leve-
lezéseinek jelentős része, valamint halála után kiadott írásai mind tartalmaznak bizonyos mértékű fizio-
lógiai vagy fiziológiai és pszichológiai jellegű leírásokat az emberi testet és érzékeket illetően, s többször
találkozhatunk az állati test elemzéseivel is. Hatfield 1992, 337.

11 Egyrészt a *cogito* bizonyossága szerint, másrészt Isten szükségszerű létezésének felismerése után azzal a
belátással kiegészülve, hogy az „én” léte eleve Isten teremtő és fenntartó gesztusától függ.

12 Ez a kétségbevonhatóság azonban csak a metafizikai vizsgálódásokban jelentkezik, a fiziológiai jellegű
leírások esetében nem merül fel a test illúziószzerűségének lehetősége. Az ilyen jellegű leírások egy része
(például a *L'homme*) épp fordítva, a lélek zárójelzésével próbálja meg leírni az emberi test működését,
ám ezekből az elemzésekből épp annyira nem lehet kihagyni bizonyos hivatkozásokat a lélekre az egyes
funkciók magyarázatában (Gulyás 2011, 122–123), mint ahogy a lélek elemzése sem tudja maradéktal-
anul elkerülni a testre vonatkozó utalásokat a metafizikai vizsgálódások során.

olyat, amelyet sajátjaként fog ugyan fel, amely azonban mégsem olyan mértékű transzparenciával áll előtte, mint önnön szellemi valója.

Márpedig nincs semmi, amit ez a természet érzékletesebben tanítana, mint hogy van testem, aminek rosszul megy a sora, ha fájdalmat érzek, aminek táplálékra vagy italtra van szüksége, amikor éhség vagy szomjúság gyötör, s más efféléket. [...] A természet persze az említett érzetek, a fájdalom, az éhség és a szomjúság által arra is tanít, hogy nem pusztán olyképp vagyok jelen a testemben, mint hajós a hajójában, hanem egészen szorosan összekapcsolódtam, sőt már-már össze is keveredtem vele, olyannyira, hogy valamiféle egységet alkotunk.¹³

Descartes itt összekeveredést és egységet említ, amely a testtel és lélekkel együttesen rendelkező ember önérzékelésének egységességét hangsúlyozza. A következő mondatokban azonban így folytatja:

Másként ugyanis, ha a test sérülést szenved, én, aki nem más vagyok, mint gondolkodó dolog, emiatt nem éreznék fájdalmat, hanem pusztán értelmekkel észlelném ezt a sérülést. [...] Hiszen bizonyos, hogy az éhség, a szomjúság, a fájdalom és más hasonló érzetek nem egyebek, mint a gondolkodás *zavaros* módozatai, melyeket az elmének a testtel való egysége, sőt már-már szinte összekeveredése idéz elő.¹⁴

Az egységérzet különböző módozatainak zavarosként való jellemzése arra enged következtetni, amire a hajós példája is utalt: az elme számára a test nem tárul fel teljes transzparenciájában, hanem a szellem által nem egészen átlátható és kontrollálható érzések formájában ad legközvetlenebbül hírt magáról és a hozzá való kapcsolódásról.

Milyen értelemben beszélhetünk tehát keveredésről és egységről? Descartes-tal folytatott levelezésükben és beszélgetésükben Erzsébet hercegnő és Burman is épp a két teljességgel különböző szubsztancia egymásra hatásának problematikusságát hangsúlyozza.¹⁵ Az anyag- és kiterjedésmentes szellemi tényezőhöz képest ugyanis az anyagi szubsztancia olyan radikálisan más jellegű természetet képvisel, amely képtelen az elsővel való keveredésre. A két szubsztancia számára így lehetetlennek tűnik egymás érzéseinek „átélése”. Egymás aktuális állapotait csupán a saját természetüknek megfelelő formába átkonvertált verzióban, más-más megismerési vagy érzékelési módok révén képesek befogadni. Metafizikailag tehát a két különálló természet keveredése vagy kapcsolódása logikai paradoxont jelent, amely a testi és lelki szférát is involváló éntapasztalás

¹³ *Med.* AT VII. 80–81 (Descartes 1994, 99).

¹⁴ *Med.* AT VII. 81 (Descartes 1994, 99), k (Saját kiemelés).

¹⁵ E/D 1643. május 6/16. AT III. 660–661 (Descartes 2000, 105–106); D/B 1648. április 16. AT V. 163 (Descartes 1994, 99).

során az érzetek és gondolatok zavarosságában mutatkozik meg. Így a hétköznapi önértékelés során a test konkrét működésében valamiféle önállóságról és befolyásolhatatlanságról tesz tanúbizonyságot.

E hétköznapi tapasztalásban megjelenő különbözőséget ezen a ponton igyekszünk a végtelékig fokozni, s így vezetjük be az *alteritás* terminusát azért, hogy feltárjuk, milyen mértékben lehetünk képesek a testet az egységességen belül idegenként felfogni. A gondolkodást végrehajtó én a testet vagy úgy képes elgondolni, hogy fizikai természete ellenére absztrakt matematikai fogalmai segítségével saját szellemi rendszerébe involválja, s ezáltal önmagához hasonlóná, kvázi „Ugyanazzá” teszi, vagy olyan idegenséggéként értelmezve, amely meghagyja a test szabadságát, és felvállalja a fent említett zavarosságot a megélt érzetek gondolati lecsapódásában. Itt az *alteritás* tehát a teljes másságot hangsúlyozza a lélekből s testből összetevődő emberen belül, elhagyja azonban a másik személyre vonatkozó (lévínasi) radikális másságból sugárzó végtelenség transzcendenciáját (s éppen ez az, ami miatt nem beszélhetünk a lévínasi felfogásnak teljes mértékben megfeleltethető értelemben *alteritásról*).

II. Az *alteritás* jelei

Milyen további szempontok utalnak még a test idegen és független jellegére? Ennek bemutatására a viselkedések és affektusok vizsgálata a legalkalmasabb, ám előtte érdemes sorra venni, milyen egyéb körülmények és motivációk állhatnak e viselkedések mögött. A testben először is működik egy önálló vitalitás, amely a szervek elrendezése folytán egy alapvetően mechanikus szerkezetként működik. Ezt az óramű jellegű gépezetet a szív tartja mozgásban a benne rejlő „fény nélküli tűz” által. A vérnek e hőre való reagálása okozza a szív pulzálását a hőtágulás révén, amely pedig a vér keringéséhez vezet. A vérből bizonyos részek kiválnak, s életszellemekké alakulnak, amelyek a test és lélek közötti információközvetítést fogják lehetővé tenni.¹⁶ A testen ezen önálló működés mellett azonban fellelhetők olyan „nyomok” is, amelyek valaki más, jelesül az anya prenatális időszak alatt érvényesülő hatására utalnak. Ezek közül egyesek a testen magán jelennek meg (mint bizonyos anyajegyek).¹⁷ Ennél fontosabb azonban azoknak az élményeknek és emlékeknek az „átörökítése”, amelyek ugyanezen periódus alatt keletkeznek (mint ahogy a rózsa illata iránt érzett ellenszenv átvitelének példájából látható).¹⁸ Az anya

¹⁶ *Disc. AT VI.* 54–55 (Descartes 1993, 63–64).

¹⁷ *Disc. AT VI.* 129, *AT XI.* 177; Gulyás 2010, 113–114. Az anya által fogyasztott táplálékokra emlékeztető anyajegyek jelentőségét egy levelében azonban maga Descartes is elvitatja, esetlegesnek és a hasonlóságot túllontúl alacsony fokúnak nyilvánítva. *D/Mer 1640.* április 1. *AT III.* 49; Gulyás 2010, 123.

¹⁸ *AT XI.* 429 (Descartes 2012, 131).

agyában képződő ideák „nyomai” mindkét esetben a vér által kerülnek át a magzatba.¹⁹ A szimpátiának ezek a megnyilvánulásai nem befolyásolhatóak, mégis szerepet játszanak az emberi „személyiség” jellegének megformálódásában.²⁰ Az örökölt sajátosságok mellett megfigyelhetők a testben olyan mozgások, működések, reakciók is, amelyek megkerülik a lélek hozzájárulását. Ilyenek például az olyan azonnali reflexek, amelyek a test (test-lélek egység) épségének megőrzését szolgálják, mint a láb elkapása a tűz érintésétől (a kéz és a fej megfelelő, de kognitívan nem végiggondolt kísérőmozdulataival), zuhanás közben a karok föld felé nyújtása a fej védelme érdekében,²¹ vagy a szem becsukása olyankor is, amikor az ember tudja, hogy barátja keze nem támadólag közeledik felé.²² Ez utóbbi olyan mozdulatsor, amely a racionális megfontolás ellenére megy végbe. Ehhez hasonló történések zajlik olyankor is, amikor a racionális végiggondolás (és ismétlések) után, ám ezektől már eloldódva, mintegy automatikusan játszódnak le bizonyos mozgások, amint a lantjátékos esetében láthatjuk. A lantjáték közben ugyanis egyrészt az elmének nincs ideje pontosan megtervezni és nyomon követni a kottát és az ujjak gyors „rakosgatását” a dallam lejátszásához, másrészt érezhető, hogy a gyakorlott ember keze jobban „rááll” a játékra, mint azé, aki sosem fogott ilyen hangszert a kezében.²³ Ez a példa két dologra mutat rá: (1) az intellektuális és a fizikai tevékenység összehangolt és sokszor ismételt munkája (a begyakorlás) során az adott művelet emlékké válik, majd ezután az emlék fizikai megnyilvánulása *képes leválni* a mentális szféráról, (2) az emlék nem csupán az agyban (tobozmirigyben)²⁴ lokalizálódik, hanem képes a vér által szétosztódni az egész testben. Így az egész test alkalmas emlékeket őrizni és működtetni.²⁵

A testi memória kérdése mellett fontos megemlíteni az egységes ember jelen idejű diszpozícióinak testi aspektusait is. A szenvedélyek *A lélek szenvedélyei* ismert meghatározása szerint „a lélek olyan észlelései, vagy érzetei [*sentimens*], vagy megmozdulásai [*émotions*], melyeket kimondottan őrá vonatkoztatunk, s melyeket a szellemek valamilyen mozgása okoz, tart fenn és erősít fel.”²⁶ Legfőbb hatásuk pedig, hogy ráveszik a lelket azon dolgok akarására vagy elkerülésére, amelyeket a szenvedélyek jónak, hasz-

19 AT XI. 176; Gulyás 2010, 116–117.

20 Schmal 2014, 8. Schmal itt Nicolas Malebranche *De la recherche de la vérité* című művére hivatkozik, amelyben a descartes-i magyarázatok egyik talán „legkidolgozottabb” továbbgondolása található. Eszerint az anyát ért természeti és társadalmi hatások az „embriológiai kapcsolat” révén meghatározhatják a gyermek hajlamait, erkölceit, de preferenciáit és gondolkodásmódját is.

21 AT XI. 142. A fiziológiai folyamat elemzéséhez Gulyás 2010, 117; AT VII. 230; Schmal 2014, 12.

22 AT XI. 338–339 (Descartes 2012, 74–75).

23 D/Mer 1640. április 1. AT III. 48; Gulyás 2010, 120–121.

24 Az emlékek fiziológiai kialakulásához Gulyás 2010, 115–117; Schmal 2014, 4–7.

25 Az emlékezet másik, intellektuális partiójának vizsgálatára itt nem térek ki. A témakörhöz ld. D/H 1642. október 13. AT III. 580, CSMK 216; D/M 1640. augusztus 6. AT III. 143–144, CSMK 151; Fóti 2000, 596–598.

26 AT XI. 349 (Descartes 2012, 81).

nosnak vagy épp rossznak jeleznek.²⁷ Olyan létfenntartási ösztönökről és azok módosulásairól beszélhetünk tehát, amelyek alapjai már magzatkorban kialakulnak a különböző tápláló vagy káros anyagokkal való találkozás eredményeként.²⁸ A megszületés utáni állapotról pedig Descartes Burmannal való beszélgetésében megjegyzi, hogy csecsemőkorban az elme még „mélyen bele van merülve a testbe”.²⁹ A pre- és posztnatális időszakhoz kötődő elgondolásokból elemzésünkhöz kapcsolódóan most két következtetést vonhatunk le. (1) Az emberi önfenntartást alapvetően olyan testi ösztönök határozzák meg, amelyek (kialakulásuk tekintetében) temporálisan megelőzik a józan ész helyes belátását és a cselekvéseket irányító tevékenységét. Térjünk itt ki röviden a szeretet speciális jelenségére. Az „élet” (fogantatás, összekapcsolódás) kialakulása során ugyanis – mint Boros Gábor rámutat – a szeretetnek egy kezdetleges formája lép működésbe. Ez a kezdetleges esemény azonban kettős: egyrészt megmutatkozik a spirituális oldal felől, amikor a lélek csatlakozik a számára megfelelőnek talált testhez, másrészt a fizikai oldal felől, amikor a két nem „folyadékainak” keveredésekor a melegség (mely később a szeretet kísérőjelenségeként fog megmaradni) élesztőként kezd el hatni az új test részeinek kialakulásában.³⁰ Racionális spekulációról itt még nem lehet szó, csupán egy testi és gondolkodástól mentes – legalábbis emlékeket nem rögzítő³¹ – lelki aktusról. Később formálódik tovább ez a gesztus egy testi történéssel összekapcsolt lelki szenvedéllyé, valamint olyan tisztán intellektuális érzéssé, mint amelyet Isten iránt érezhetünk.³² Visszatérve a születést megelőző és követő jellegzetességekhez, (2) második tanulásként Schmal Dániel azon meglátására gondolhatunk, amely a descartes-i emberkoncepciót és a filozófus által javasolt, szkepszisen alapuló vizsgálódási módszert az *embodied mind* felfogás irányába mutató komplex életprogramként értelmezi. Eszerint a tudományos, absztrakt gondolkodás olyan fáradtságos koncentrációt igénylő művelet, amely csak akkor képes jól működni, ha a test (ebben az esetben) zavaró hatásai nem vonják el az elme figyelmét. A tiszta gondolkodáshoz ezért olyan körülményeket szükséges teremteni, amelyek a külvilág és a saját test elméhez „elérő” hatásait minimálisra csökkentik.³³

A szenvedélyek kapcsán a descartes-i filozófia egyik nagy horderejű elgondolása a lélek és a test együttműködésének és egymásra hatásának pszichológiai-fiziológiai vizsgálata. E hatások modellje a következő: a lélek által fölfogott tárgyrepresentációkhoz az életszellemek tevékenysége révén különböző testi érzések és mozgások (vagy indíttatások) kapcsolódnak.³⁴ Az így kialakult kapcsolatokban beálló eltérések, rendellenességek

27 AT. XI. 359 (Descartes 2012, 88); Rorty 1992, 386.

28 D/E 1646. május. AT IV. 407–408 (Descartes 2000, 195–196).

29 AT V. 149–150. Az idézetet Schmal Dániel fordításában közlöm: Schmal 2014, 13.

30 Boros 2003, 122–124; AT XI. 252–254.

31 Fóti 2000, 595–596.

32 D/C 1647. február 1. AT IV. 601–602 (Descartes 2000, 224).

33 Schmal 2012, 12–13; Pavlovits 2008b, 71.

34 Barcza 2002, 50.

okozhatják később a lélekben megjelenő problémákat, majd onnan visszahatva a testi megbetegedéseket. A gyógyítás kulcsmotívuma ennek megfelelően a kóros kapcsolatok feloldásában és új, megfelelő kötések kialakításában rejlik.³⁵ A kapcsolódásokat, illetve az életszemlék mozgásait azonban közvetlenül nem befolyásolhatja az akarat, így az ember viselkedését döntően befolyásoló szenvedélyek sem változtathatók meg pusztán a józan ész belátása és az akarat megerősítő funkciója révén. Erre csupán közvetett módon van lehetőség, mégpedig egyrészt a negatív szenvedélyekkel ellentétes és a kívánatos szenvedélyeknek megfelelő képzetek felidézése, illetve a gondolkodás fókuszpontjában tartása révén, másrészt a felszínre törni igyekvő mozgásokkal kapcsolatos ítélethozatal felfüggesztésével addig, amíg az adott szenvedély ereje teljében van. Mindezek sikeres végbevételéhez a jó és rossz józan ész által konfirmált ismeretére van szükség.³⁶ Mi az, amit az iméntiek alapján hozzátehetünk az eddig levont következtetésekhez? A szenvedélyek, mint láttuk, az emberi személy meghatározó területét képezik. Személyen most azt a test-lélek komplexumot értem, amely viselkedik valahogy, viszonyul valahogyan másokhoz – miközben képet alkot saját magáról is –,³⁷ s képes reflektálni saját tudatos és ösztönös megnyilvánulásaira. E szenvedélyeken azonban az én nem tud direkt módon változtatni, aminek az oka nem más, mint hogy az elme nem fér hozzá közvetlenül a hozzá tartozó test diszpozícióihoz, működéseihöz, nem képes szándékának megfelelően beleszólni életszemlémei mozgásába, irányait csupán egyéb „műfogások” révén tudja valamilyen mértékben megváltoztatni.³⁸

III. A test mint közvetítő és szűrő

A test a maga idegensége és emlékeket tároló funkciója mellett egyfajta közvetítő közegként is megnyilvánul. Ahogy a szenvedélyek kapcsán szóba került, a test érzeti jeleznek a léleknek arról, hogy mi jó, mi rossz, vagy mik a szükséges teendők a test-lélek komplexum fenntartása érdekében. A test információkat közvetít a külvilágról – egyrészt pusztá percepciók, másrészt viszonyulások formájában. Közvetít, azonban egyfajta szűrőként is működik, hiszen nem visz át minden adatot a világról (ahogy a test saját állapotairól sem), sőt a tudatos szférába csak igen korlátozott mennyiségű információ kerül át.³⁹ Ugyanakkor ez az a „csatorna”, amelynek révén az ember hírt adhat a külvilág felé saját

35 Barcza 2002, 50.

36 AT XI. 362–364, 366–368 (Descartes 2012, 90–91, 93–94). A helyes ítéletekről és a számunkra leghasznosabb ismeretekről ld. D/E 1645. szeptember 15. AT IV. 290–296 (Descartes 2000, 160–164).

37 Például veszélyesnek találhatja a másik embert, saját magát pedig gyengének ugyanebben a viszonyban. Ld. a vétkes alázat vagy a hódolat szenvedélyét. AT XI. 450, 454–455 (Descartes 2012, 144, 146–147).

38 AT XI. 177; Gulyás 2010, 116.

39 A nem tudatosulós tartalmak problémáját jelenleg nem áll módunkban érinteni.

szellemi valójáról: éppen gépszerű teste segítségével tudja bizonyítani, hogy ő maga több, mint egy puszta emberszerű gép. Descartes saját létét, ember voltát saját nézőpontjából elemzi. Annak kérdése azonban, hogy más tudatok szemszögéből tekintve hogyan tárulkozik fel a saját én, nem kerül előtérbe. Mások ember mivoltának, vagyis a testi látvány mögött rejlő lelki tényezőnek a bizonyítéka – ahogy az *Értekezésben* olvashatjuk – az összefüggő gondolatok értelmes és adekvát kifejezésében, vagyis a viselkedésben és a kommunikációban, illetve ezek olyan változatosságában ragadható meg, amely egy pusztán mechanikai szerkezet által reprodukálhatatlannak tűnik. Ugyanis – mint állítja – „ha volnának olyan gépek, amelyek a mi testünkhöz hasonlítanának, és a mi cselekedeteinket utánoznák, [...] ezek a gépek sohasem tudnának szavakat vagy más jeleket használni és úgy összekapcsolni, mint mi tesszük, ti. hogy gondolatainkat közöljük másokkal”,⁴⁰ ezen kívül pedig „erkölcsileg lehetetlen, hogy annyiféle berendezés legyen egy gépben, hogy az élet minden helyzetében úgy tudjon cselekedni, mint mi tudunk értelmünk segítségével.”⁴¹ Ahogy tehát az én a másik embert (vagyis mint egy husserli értelemben vett *alter egot*) saját magához hasonlóan racionális lényként tételezheti, úgy (szintén Husserl felől elgondolva) saját látványára, megjelenésére is a másik ember felől, mintegy onnan visszatükröződve következtethet.⁴² Gondoljunk csak a test megismerésének módszerére: a test pontos felépítését nagyrészt más emberi és állati testek vizsgálatán (vagy azok már meglévő leírásán) keresztül képes rekonstruálni és megérteni.⁴³ De térjünk vissza a lelki tényezőhöz. Ahogy a lélek állapotát a test diszpozíciói is befolyásolják, vagyis ahogy a szenvedélyekben az érzelmekhez fizikai érzetek és történések is kapcsolódnak, úgy e hangulatok kisugárzása és kifejezése is testi diszpozíciókon áthaladva kerül a test látható „felszínére”. Descartes *A lélek szenvedélyeiben* a szenvedélyek külső fizikai megnyilvánulásainak egész sorát írja le fiziológiailag és fenomenológiailag. Mivel azonban a belső érzelmek sokféleségére nem áll rendelkezésre ugyanannyi külső megmutatkozási mód, gyakran ugyanaz a mozdulat vagy színélválto-

40 *Disc.* AT VI. 56 (Descartes 1993, 64). Ugyanezen megkülönböztetés bővebb kifejtésével találkozhatunk a Newcastle márkijának írt, 1646. november 23-ai levelében. Descartes itt hozzáfűzi a téma kapcsán, hogy az állatok képesek ugyan az emberekkel kommunikálni az esetlegesen betanított szavak „kimondásán” vagy jelként funkcionáló mozdulatsorok megismétlésén keresztül, ám e jelzések mögött nem konkrét gondolatok, hanem gondolatok nélküli, egyszerűbb szenvedélyek (félelem, remény, öröm) vagy ösztönök (táplálkozás stb.) állnak. Egy szarka például „jó napot kívánhat” háziasszonyának, ám ennek „jelentése” egyedül az evés reményének kifejezése, ha megszokta, hogy jutalomfalatot kap azokban az esetekben, amikor megismétli az adott (emberi beszédre emlékeztető) hangsort. Descartes azzal zárja az érvelést, hogy ha az állatok ki tudják fejezni szenvedélyeiket a számunkra, akkor ugyanúgy ki tudnák érezni a számunkra fejezni gondolataikat is – ha lennének nekik. AT IV. 574–575, CSMK 303–304.

41 *Disc.* AT VI. 57 (Descartes 1993, 64–65).

42 Husserl 2000, 110, 127; Sajó 2008, 62.

43 Rodis-Lewis 1992, 37; D/Mer 1639. február 20. AT II. 525, CSMK 134; Hatfield 1992, 340; Schulteisz 1963, 2; Gulyás 2010, 118.

zás kísérhet más és más affektust, így ezek kívülről történő dekódolása sem vihető végbe egyértelműen.

Érdeemes itt röviden kitérni a descartes-i leírások közül az emberi arc mozgásainak elemzésére. Ez az a felület ugyanis, amelyen keresztül az ember a másik emberrel legközvetlenebbül találkozik a kommunikáció során. „Egyetlen olyan szenvedély sincs, amelyet ne árulna el a szem valamilyen sajátos rezdülése”,⁴⁴ s bár ezek „jelentését” könnyű „kiolvasni” a szemekből, magát a mozgást elemezni összetettsége miatt annál nehezebb. Az arc esetében még bonyolultabb a helyzet, mert mozgásai „noha nagyobbak a szem rezdüléseinél, mégis nehéz őket megkülönböztetni, s oly kevésé különböznek egymástól, hogy vannak emberek, akiknek arckifejezése szinte ugyanolyan, mikor sírnak, mint másoké, mikor nevetnek.”⁴⁵ Néhány jellegzetes (bár inkább akaratlagosnak tűnő) mimika⁴⁶ mellett azonban a szem- és arcmozgást a lélek meg tudja változtatni, „amikor, el akarván rejteti szenvedélyét, igen erősen elképzeli valamilyen ellentétes szenvedélyt”.⁴⁷ Descartes e szem- és arcmozgások változtathatósága kapcsán hozzáfűzi: „éppoly jól élhetünk velük a szenvedélyeink álcázására, mint a kinyilvánításukra.”⁴⁸ Az arc tehát olyan területként jelenik meg, amelynek egy részén (a szemben) megmutatkoznak a valós érzelmek, ám amelyek – miközben kommunikál – képes valós szenvedélyeit és gondolatait eltitkolni, palástolni, kifürkészhetetlenné tenni. Így tud másnyennek mutatkozni a külső szemlélő számára, mint amilyennek aktuális hangoltsága, belső érzelmei, szenvedélyei alapján valójában tűnhetne.

IV. Összegzés

Elemzésemben a kiindulópontot alapvetően a testtel és lélekkel rendelkező ember képezte, amellyel kapcsolatban Descartes a következőképpen fogalmaz Erzsébet hercegnőnek írt levelében: „mindenki egy egységes személynek érzi magát, aki egyszerre testi és gondolkodó”.⁴⁹ A testet ezen az egységességtapasztalaton belül vizsgáltuk, arra a kérdésre keresve a választ, hogy a hétköznapi cselekvések során hogyan adódik a lélek számára, miként funkcionál a gondolkodással egyetértésben vagy attól függetlenül. Az *alteritás* fogalmát a test idegenszerűségének kimutatása érdekében vezettük be, s a hangsúlyt is döntően az ezt alátámasztó aspektusok bemutatására helyeztük. További érdekes

44 AT XI. 412 (Descartes 2012, 120).

45 AT XI. 412 (Descartes 2012, 121).

46 Mint a haragra utaló homlokráncolás vagy néhány gúnyolódásra jellemző szájtartás. AT XI. 412 (Descartes 2012, 121).

47 AT XI. 412–413 (Descartes 2012, 121).

48 AT XI. 412 (Descartes 2012, 121).

49 D/E 1643. június 28. AT III. 694 (Descartes 2000, 114).

elemzés tárgyát képezhetné a testtapasztalat ezzel ellentétes irányú, ám ezzel szorosan összefüggő bensőségségének kérdése, amelyre jelen keretek közt nem állt módunkban kitérni.

Descartes metafizikai gondolkodása felől indulva az *Elmélkedések* azon leírására fordítottuk figyelmünket, ahol a szerző még a metafizika terében maradva, ám a külvilágot újra érvénybe helyezve igyekszik a lélek és a test egységességének megnyilvánulását és tapasztalatát bemutatni. Az itt fellépő „zavarosság”, illetve a tisztán értelmi gondolkodáshoz képest kisebb mértékű átláthatóság a szubsztanciák radikális különbözőségének problémáját hozta felszínre, amely arra világított rá, hogy a test és lélek közti kommunikáció során az egymás számára közvetített információk olyan átalakításon⁵⁰ kényszerülnek átmenni, amelynek révén az egyes szubsztanciák impulzusai a másik szubsztanciába „érkezve” elveszítik saját lényegiségüket. Kilépve a metafizika területéről, a következőkben azokra a jelenségekre fókuszáltunk, amelyekben a test a lélekhez képest bizonyos értelemben önálló cselekvőként figyelhető meg. Olyanként tehát, amely egyrészt az elme beleszólása vagy kontrolláló tevékenysége nélkül tartja fenn saját működését (fiziológiai értelemben),⁵¹ másrészt az ilyen irányú automatizmusokon túl konkrét lépéseket is tesz életben maradása érdekében (például az esetleges veszélyforrások elkerülése céljából), vagy pedig a gondolkodástól eloldódva képes korábban megtanult mozdulatsorokat lebonyolítani. Ezen leírások alapján azokat az idegenszerűsége utaló momentumokat igyekeztünk kiemelni az egységes emberen belül, amelyeket a test képvisel az elmével szemben. Azon túl, hogy a test egyes (az előbbieken összefoglalt, illetve a szenvedélyekre is jelentkező) működéseiben az elme által befolyásolhatatlannak (vagy csak közvetett módon megváltoztathatónak) bizonyult, ugyanez a test olyan tényezőként is megjelent, amely kifejezetten zavaró tud lenni a tisztaságra törekvő gondolkodás számára. A test ugyanakkor olyan találkozási „felületként” is mutatkozott, amely a lélek és a külvilág között képes közvetíteni. Azonban a két természet közt továbbra is fennálló lényegi különbségből kifolyólag, valamint a szellemi történések sokféleségének és a testi kifejezőmódok (anyagi jellegéből fakadó) korlátozottságának összemérhetetlenségéből következően újból az információk torzulására lehettünk figyelmesek (párhuzamban a test és lélek egyesülésének metafizikai leírásánál megfigyelt zavarossággal és az ezzel kapcsolatban mondottakkal).

50 Ahogy az első fejezetben utaltunk rá, itt egyfajta „ugyanazzá tétel” valósulhat meg az egyes állapotok vagy impulzusok „átkonvertálásával”.

51 Ehhez Descartes fiziológiai leírásait segítségül hívva azokat a vitális folyamatokat tekintettük végig, amelyekben az emberek és az állatok egymáshoz hasonlóknak bizonyulnak, s amelyek összességében (de nem teljes mértékben) egy óraszerkezethez vagy más mechanikai berendezéshez hasonlítva mutathatók be. Az *Értekezés* ötödik részében Descartes az ember által alkotott gépekkel az élő testeket mint Isten e gépeknél összehasonlíthatatlanul jobb és csodálatosabb mozgásokra képes műveit állítja szembe. *Disc. AT VI. 55–56* (Descartes 1993, 64).

Érdekes kettősségre lehetünk mindezek alapján figyelmesek a testtel és lélekkel rendelkező „egységes” emberrel kapcsolatban. A test bizonyosfajta idegenséget és kontrollálhatatlanságot képviselve képezi szerves és személyiségformáló részét annak az énnak, amelyen belül átláthatósága, hozzáférhetőbb mivolta miatt alapvetően a gondolkodás látszik a domináns szerepet betölteni. Míg az ember e test megvonásával s az önmagáról való gondolkodás metafizikaivá tételével elveszíti e fizikai világba ágyazottságát s a másokhoz való kapcsolódás képességét és lehetőségét,⁵² addig (megfordítva) a gondolkodó én éppen a test révén válhat történetivé, kommunikálhatóvá és kommunikálhatóvá, illetve a világból építkező személyiséggé.

52 Ricoeur 1996, 59.

Bibliográfia

Forrásművek

- Descartes, René. 1996. *Œuvres*, szerk. Charles Adam – Paul Tannery. 12 kötet. Paris: Vrin. [AT II–VII, XI]
- Descartes, René. 1991. *The Philosophical Writings*, szerk. John Cottingham et al. 3 kötet. Cambridge: Cambridge University Press. [CSMK]
- Descartes, René. 1993. *Értekezés a módszerről*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Ikon. [Disc. AT VI]
- Descartes, René. 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Atlantisz. [Med. AT VII]
- Descartes, René. 2000. *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás kései írásokból*, szerk. Boros Gábor – Schmal Dániel. Ford. Barcza Katalin et al. Budapest: Osiris. [AT III, AT IV]
- Descartes, René. 2012. *A lélek szenvedélyei és más írások*, szerk. Boros Gábor – Dékány András. Ford. Boros Gábor et al. Budapest: L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék. [AT XI]

Másodlagos irodalom

- Barcza Katalin. 2002. „Pszichoterápia-koncepció Descartes *A lélek szenvedélyei* című művében.” In *Ész és szenvedély*, szerk. Boros Gábor, 31–55. Budapest: Áron Kiadó.
- Boros Gábor. 2003. *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig*. Budapest: Áron Kiadó.
- Cottingham, John. 2008. *Cartesian Reflexions: Essays on Descartes's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Fóti, Véronique M. 2000. „Descartes' intellectual and corporeal memories.” In *Descartes' Natural Philosophy*, szerk. Stephen Gaukroger et al, 591–603. London: Routledge.
- Gulyás Péter. 2010. „A szimpátia és a belénkszülettség testi értelmezése Descartes-nál.” *Magyar Filozófiai Szemle* 54/2: 113–29.
- Gulyás Péter. 2011. „A szív és a vér fiziológiája Descartes-nál.” Doktori disszertáció, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar.
- Hand, Seán. 1989. *The Levinas Reader: Emmanuel Levinas*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hatfield, Gary. 1992. „Descartes' physiology and its relation to his psychology.” In *The Cambridge Companion to Descartes*, szerk. John Cottingham, 335–370. Cambridge: Cambridge University Press.
- Husserl, Edmund. 2000. *Kartezianus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz Kiadó.
- Kockelmans, Joseph J. 1967. *Phenomenology: The philosophy of Edmund Husserl and its interpretation*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Lévinas, Emmanuel. 1994. „Az arc mezeitelensége: Emmanuel Lévinasszal beszélget Philippe Nemo.” *Műhely* 17/1: 4–8.

- Pavlovits Tamás. 2008a. „A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál: Lévinas Descartes-értelmezése.” In *Transzcendencia és megértés: Etika és metafizika Lévinas filozófiájában*, szerk. Bokody Péter et al, 137–148. Budapest: L'Harmattan.
- Pavlovits Tamás. 2008b. „A szkepszis szerepe Montaigne és Descartes gondolkodásában.” *Világosság* 49: 59–72.
- Ricoeur, Paul. 1996. „The Crisis of the »Cogito«.” *Synthese* 106/1: 57–66.
- Rodis-Lewis, Geneviève. 1992. „Descartes' life and the development of his philosophy.” In *The Cambridge Companion to Descartes*, szerk. John Cottingham, 21–57. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Amélie Oksenberg. 1992. „Descartes on thinking with the body.” In *The Cambridge Companion to Descartes*, szerk. John Cottingham, 371–392. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sajó Sándor. 2008. „Az én és a másik asszimetriája: a megalapozás kérdése.” In *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*, szerk. Bokody Péter et al, 136–143. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Schmal Dániel. 2012. *A kezdet nélküli kezdet*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Schmal Dániel. 2014. „Descartes a testi emlékezetéről.” *Working Papers in Philosophy* 2/1: 1–15. [http://fi.btk.mta.hu/images/Esem%C3%A9nyek/2014/Working_Papers2014/2014_01_schmal_daniel_descartes_a_testi_emlekezetrol.pdf] (2016.10.08.)
- Schultheisz Emil. 1963. „Descartes: Tractatus de Homine.” *Orvosi Hetilap* 104/10: 467–469. [http://mek.niif.hu/05400/05425/pdf/Schultheisz_Descartes.pdf] (2016.10.08.)
- Vermes Katalin. 2006. *A test étosza*. Budapest: L'Harmattan.

Tóth Olivér István

Megjegyzések a tudatosság fogalmának vizsgálatához Spinoza *Etikájában*

A filozófia történetével kapcsolatban Lærke, Smith és Schliesser nyomán nagyjából két megközelítés létezik: az egyik a filozófia történetét a ma is érvényes érvek és nézetek tárházának tekinti, amelyeket a megfelelő kutakodás – értelmezés, a szöveggel való dialógusba kerülés – révén elő lehet hozni, és a kortárs diskurzusban sikerrel használni, míg a másik a filozófia történetét egynek tekinti a történeti vizsgálódások tárgyai közül, amelyet a maga terminusai szerint és önmaga okán kell megismerni.¹ A magam részéről ebben a dolgozatban a második lehetséges irány mellett kötelezem el magam, és azt a módszertani megfontolást teszem magamévá, hogy a filozófiatörténész dolga hasonló az antropológuséhoz, aki egy idegen kultúra termékeit igyekszik megérteni. Hasonlóan ahhoz, ahogyan a kulturális termékek jelentését ebben az esetben az a kulturális gyakorlat határozza meg, amelynek részeként létrejött, úgy a filozófiai szöveg annak a vitának a részeként nyeri el jelentését, amelyhez hozzá kívánt szólni.² Ez azt jelenti, hogy egyfelől létezik a szövegnek és a szövegben használt terminusoknak „a” jelentése – ez a rankei „ahogyan valójában volt” –, másfelől viszont ennek a jelentésnek a megtalálása egy potenciálisan végtelenbe nyúló kontextuselemzés eredményeként állhat csak elő.³

Spinoza *Etikájában*⁴ a tudatosság fogalmának nemcsak a jelentése, de még a jelentősége sem tisztázott. A jelentésével kapcsolatban egyfelől nem világos, hogy amikor Spinoza *conscientiát* vagy *consciust* ír, akkor azon tudatosságot kell-e értenünk, másfelől hogy amikor nem használja a *conscientia* kifejezést, akkor még tehet-e állításokat a tudatosságról. A probléma jelentős részben onnan fakad, hogy a tudatosság modern jelentését a XVII. században nyerte el, tehát felmerül, hogy Spinoza nem a modern 'tudatosság', hanem skolasztikus 'lelkiismeret', 'lelkiismeretes' jelentését használja.⁵ A

1 Lærke – Smith – Schliesser 2013, 1–2.

2 Lærke 2013, 14–23.

3 Lærke 2013, 27.

4 Spinoza munkáit a szokásos rövidítéssel idézem. Az *Etikát* E rövidítéssel, amelyet a rész száma követ, majd a – axióma; p – tétel; s – megjegyzés; c – következtetett tétel; app – függelék; prae – előszó; defaff – affektusok definíciója; d – definíció, ha a könyv számát közvetlenül követi, minden más esetben bizonyítás. Ep. a levelekre utal, amelyet a levél száma követ. A PPC rövidítés a Descartes: *A filozófia alapelve. I., II. és III. rész geometriai módon bizonyítva* c. műre utal.

5 Cudworth szerepéhez és a tudatosság fogalmának kora újkori értelmezési nehézségeihez ld. Heinämaa – Lähteenmäki – Remes 2007; Jorgensen 2014; a *conscientia* kifejezés kétértelműségéhez angol nyelvtvületen kívül: Balibar 2013; Renz 2010; Diemer 2007.

probléma komplexitását három Spinoza életművéből származó szöveghely összevetésével szeretném illusztrálni:

1. A *lelkimardosás*: szomorúság, amelyet oly elmúlt dolog ideája kísér, melynek bekövetkezésében nem reménykedtünk.⁶
2. A *gondolkodás* szóval összefoglalom mindazt, ami bennünk van, s amiről közvetlenül van tudatunk.⁷
3. Az elme csak annyiban ismeri meg magát, amennyiben észreveszi a test affekcióinak ideáit.⁸

Az első esetben világos, hogy csak a legerőltetettebb módon lehetne a *conscientia* kifejezést modern tudatosság értelemben olvasni, míg a második esetben ismét csak a legerőltetettebb módon lehetne a *conscius* kifejezést a skolasztikus lelkiismeret értelemben olvasni. Ezzel szemben a harmadik esetben látszólag tudásról és nem tudatosságról van szó, mégis ez a tétel annak a diszkusszióknak az egyik központi tétele, amelyet a kutatás jelentős része a tudatosság spinozai tárgyalásának tart.⁹

Ezzel a módszertani problémával kapcsolatban eddig három megközelítés létezett. Az egyik oldal megpróbálta Spinoza szövegeit egy jól meghatározott forráscsoport felől olvasni, feltételezve, hogy Spinoza az adott forráscsoport nyelvezetét vagy gyakorlatilag változtatás nélkül átvette, vagy Spinoza „kódolt nyelve” visszafordítható a forráscsoport nyelvére.¹⁰ Egy másik oldal megpróbálta Spinoza szövegeit kizárólag magukból a szövegekből rekonstruálni, feltételezve, hogy a szerző minden szükséges információt az olvasó rendelkezésére bocsátott.¹¹ Egy harmadik oldal pedig – miután világos ellentmondásokat vél felfedezni a szövegben – megállapította, hogy Spinoza nem rendelkezett a tudatosság egységes fogalmával, így a kutatás tárgya nem létezik, minden további keresés hasztalan.¹² Még azok is, akik úgy vélik, Spinoza rendelkezett egy egységes tudatosságfogalommal, szinte kizárólag a *conscientia/conscius* előfordulásait vizsgálják, és a kifejezés olyan értelmezésével igyekeznek előállni, amelyet minden előfordulásnál behelyettesítve értelmes és konzisztens állításokat kapunk.¹³

6 E3defaff17: „Conscientiæ morsus est tristitia concomitante idea rei præteritæ quæ præter spem evenit.” (II/195/5–6.)

7 PPC 1d1: „Cogitationes nomine complector omne id, quod in nobis est, et cujus immediate conscii sumus.” (I/149/18–19.)

8 E2p23: „Mens se ipsam non cognoscit nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit.” (II/110/8–9.)

9 Andrea Sangiacomo olasz fordításában javasolja is a *cognosco* „tudatosnak lenni”, „tudatában lenni valaminek” értelemben való fordítását: Sangiacomo 2011b, 1614.

10 Wolfson 1983; Curley 1988.

11 Bennett 1984; Della Rocca 2008.

12 LeBuffe 2010; Miller 2007.

13 Martin 2007; Nadler 2008; Garrett 2008; Viljanen 2011; Marshall 2014.

Jelen dolgozat terjedelmi keretei között nem áll módomban átfogó választ adni a kora újkori filozófia története kutatásának módszertani problémáira, sem részletesen megvizsgálni Spinoza viszonyát a lehetséges forrásaihoz, ami minimum Descartes filozófiai életművének, a XVII. századi holland nyelvű politikai filozófiának, valamint a középkori héber és latin filozófiai szövegeknek az áttekintését követelné.¹⁴

Ezzel szemben dolgozatomban azt a feladatot tűzöm ki magam elé, hogy Ursula Renz módszertanát követve¹⁵ a szöveg szempontjából immanens rendszertani elemzés segítségével bemutassam és csoportosítsam azokat a szöveghelyeket, ahol Spinoza a *consciential/conscius* kifejezéseket használja az *Etikában*. E szerint a módszertan szerint a szövegen belüli utalások elemzésével lehetséges kirajzolnunk azokat az állításcsoportokat, amelyek feltehetőleg egy probléma megoldására koncentrálnak. Azonban nem muszáj feltennünk, hogy a különböző állításcsoportokban használt azonos kifejezések ugyanazt a jelentést hordozzák. Ennek megfelelően amellet érvelek, hogy itt két jól elkülöníthető állításcsoporttal van dolgunk, amelyek különböző jelenségekről kívánnak számot adni. A dolgozat terjedelmi keretei sajnos nem adnak lehetőséget arra, hogy az elemzés végére elkülönülő két különböző jelenségnek a részletesebb elemzésébe bocsátkozzam.

A továbbiakban tehát azzal a módszertani feltevéssel élek, hogy a *consciential/conscius* fogalompár itt elemzendő előfordulásai valamilyen tág értelemben olyan jelenségekre vonatkoznak, amelyeket ma a tudatosság fogalmával illetnénk. Azonban itt a tudatosságnak ezt a fogalmát nem tudom pontosítani, mivel a kutatásnak éppen az a célja, hogy közelebb vigyen minket annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy milyen értelemben használta a tudatosság kifejezést Spinoza. Hiszen módszertani előfeltevés, hogy a vizsgált jelentést nem a kortárs terminusok felől, kortárs érdeklődéssel közelítve, hanem saját kontextusából és saját jogán akarom megérteni.

Ez az elemzés nem alkalmas arra, hogy a *consciential/conscius* kifejezés jelentését a dolgozat elején vázolt módon feltárja, amennyiben ehhez éppen azoknak a korban jelenlévő vitáknak a feltárására lenne szükség, amelyekhez hozzászólva az *Etika* létrejött, és amelyek bemutatására itt terjedelmi okokból nincsen mód. Még kevésbé alkalmas arra, hogy a spinozai tudatosságfogalom értelmezését biztosítsa, hiszen ehhez a fent kifejtett okokból azokat a szöveghelyeket is figyelembe kellene venni, ahol a tudatosság szempontjából fontos állításokat tesz Spinoza anélkül, hogy a *consciential/conscius* fogalompárt alkalmazná. Ilyen értelemben tehát a jelenlegi szöveg valóban nem több megjegyzéseknél. Azonban ezektől a megjegyzésektől mégis két haszon remélhető. Egyfelől amennyiben sikerül kimutatni, hogy Spinoza a jelenségek két jól elkülöníthető csoportjáról kívánt beszélni, akkor erejét veszti az az érv, hogy Spinoza tudatosságfogal-

¹⁴ Melamed 2013, xiv.

¹⁵ Renz 2010, 33–34.

ma ellentmondásos lenne azért, mert két ellentétes értelmet tartalmaz. Másfelől ennek a két jelentéscsoportnak az elkülönítése képes megmutatni nekünk azt az *explanandumot*, amellyel felszerelve okkal remélhetjük, hogy a Spinozával kortárs diskurzusok elemzését elvégezve megtaláljuk a hozzá tartozó *explananst*.

Spinoza tudatosságot illető állításainak első csoportja a cselekedeteink okainak tudatosságával és a szabad akarat illúziójával kapcsolatos. Az E1app, E3p2s és E4prae mindegyikében általánosságban jegyzi meg, hogy az emberek azért hiszik magukat szabadnak, mivel „cselekedeteiknek tudatában vannak, de nem ismerik az okokat, amelyek determinálják őket”.¹⁶ E2p35s-ben Spinoza megismétli ezt a példát, és az ismeretelméleti tévedéshez hasonlítja: ugyanaz a folyamat játszódik le, amikor az ideánkat, amely a Napot kicsinek és közelinek mutatja, ideáink okainak a nem tudása miatt helyesnek véljük, mint amikor úgy véljük, hogy szabadon cselekszünk, mivel nem ismerjük cselekedeteink igaz okait.

A tudatos élmény tartalmával kapcsolatos az E3p9: „Az elme annyiban is, amennyiben ideái világosak és elkülönítettek, és annyiban is, amennyiben ideái zavarosak, léteben megmaradni törekszik meghatározatlan tartamra, s e törekvésének tudatában van.”¹⁷ A tétel bizonyításában két érdekes szöveghelyre utal: az E2p23-ra és az E3p3-ra. A tudatossággal kapcsolatban az E2p23-ra, amely így szól: „Az elme csak annyiban ismeri meg magát, amennyiben észreveszi a test affekcióinak ideáit.”¹⁸ Ezzel szemben az elme lényegével kapcsolatban az E3p3-ra utal vissza, amely szerint az elme lényegét mind adekvát, mind inadekvát ideák alkotják. Ezt az E2p11c kontextusában olvasva levonhatjuk azt a következtetést, hogy egyfelől az a tény, hogy Istennek milyen ideája van valamiről, amennyiben elménk lényegét alkotja, egyben azt is meghatározza, hogy tudatos tapasztalatunknak mi a tartalma, másrészt pedig hogy adekvát és inadekvát ideák megkülönböztetése a tudatos tapasztalat tartalmának meghatározásánál csak másodlagos szerepet játszhat. Vagyis úgy tűnik, hogy valamiről ideával bírni – függetlenül attól, hogy az adekvát vagy inadekvát – annyit tesz, mint a dologról tudatos tapasztalattal rendelkezni.

Ezt támasztja alá, hogy az E3p30-ban a „saját magának mint az öröm okának az ideáját”¹⁹ az E3p30d-ben már „önmagának mint az öröm okának a tudatában”²⁰ kifejezéssel adja vissza. Az E3p30d ettől függetlenül is érdekes, hiszen itt megtudjuk, hogy „az ember (E2p19 és 23) olyan affekciók révén van önmagának tudatában, amelyek

16 E3p2s: „suarum actionum sunt conscii et causarum a quibus determinantur, ignari” (II/143/31–32).

17 „Mens tam quatenus clara et distincta quam quatenus confusa habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione et huius sui conatus est conscia.” (II/147/15–17.)

18 „Mens se ipsam non cognoscit nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit” (II/110/8–9).

19 „idea sui tanquam causa” (II/163/6).

20 „conscientia sui tanquam causa” (II/163/15–16).

cselekvésre determinálják”.²¹ Az E2p23-ról volt már szó, az E2p19 pedig tulajdonképpen ugyanazt ismétli meg, csak a kiterjedés attribútumának ismeretén keresztül: annyi újdonságot tartalmaz a tétel bizonyítása, hogy az E2p17s-re való hivatkozással a dolog mint valósággal létező megismerése összekapcsolódik benne az affekció ideáival.

Az E3defaff1e ezzel kapcsolatban talán a legfontosabb szöveg hely, ahol Spinoza a legközelebb kerül ahhoz, hogy a tudatosság okát tárgyalja, vagyis megválaszolja azt a kérdést, hogy mitől lesz egy idea tudatos. E3defaff1 tulajdonképpen megismétli az E3p9-et, majd a magyarázatban visszautal E3p9s-re, és megkülönbözteti a vágyat a kívánságtól, amely a vágy a vágy tudatával. Ezek után kijelenti az E2p23-ra hivatkozva, hogy akár definiálhatta volna úgy az ember lényegét, hogy az a kívánság – azaz vágy a vágy tudatával –, „amennyiben cselekvésre determinálnak fogjuk fel”,²² de ebben az esetben a tudatosság okát nem foglalta volna bele a definícióba, ezért fogalmazott úgy, hogy „amennyiben bármely adott affekciója által determinálnak”²³ fogjuk fel. Ebből számomra az derül ki, hogy Spinoza bármit is gondolt a „szelektív tudatosságról”, azt az E2p23 tartalmazza. Azonban, hogy pontosan miben áll a különbség a „cselekvésre determinálnak lenni” és „a bármely affekció által cselekvésre determinálnak lenni” között, számomra nem teljesen világos.

Spinoza tudatossággal kapcsolatos állításainak második csoportja a jó és rossz tudatosságát érinti. E4p8-ban kijelenti: „A jónak és rossznak ismerete nem más, mint az öröm és a szomorúság affektusa, amennyiben ennek tudatában vagyunk.”²⁴ Ezt az állítást később megismétli E4p19d-ben és E4p64d-ben. A bizonyításban E2p21–22-re hivatkozva azonosítja a jót és rosszat az öröm és szomorúság affektusának az ideájával, vagyis az idea ideájával. Itt tehát ismét azt látjuk, hogy az ideával rendelkezés értelmében vett tudás és a tudatosság azonosítására kerül sor.

Az állítások második és harmadik csoportja között átmeneti helyet foglal el az E4app32 kijelentése, amely szerint a minket ért szerencsétlenséget „nyugodt lélekkel fogjuk elviselni, hacsak tudatában vagyunk egyrészt annak, hogy teljesítettük kötelességünket [...]”.²⁵ Ez olyan kijelentés, amelyet semmilyen utalás nem támaszt alá, ugyanakkor tartalmában az előbbi csoporthoz áll közel, amennyiben az affektusokról alkotott ideák oksági hatékonyságát állítja.

A tudatosságról tett kijelentések harmadik csoportja az elme örök részével kapcsolatos. E5p31s szerint „[m]inél tovább jut valaki az ismeret e [harmadik] nemében,

21 „homo (per propositiones 19 et 23 partis II) sui sit conscius per affectiones quibus ad agendum determinatur” (II/163/13–14).

22 „quatenus determinata concipitur ad aliquid agendum” (II/190/18–19).

23 „quatenus ex data quacunq[ue] ejus affectione determinata” (II/190/22–23).

24 „Cognitio boni et mali nihil aliud est quam lætitiæ vel tristitiæ affectus quatenus ejus sumus conscii.” (II/215/20–21.)

25 „æquo animo feremus si conscii simus nos functos nostro officio fuisse” (II/276/10–11).

annál inkább van önmagának és Istennek tudatában, azaz annál tökéletesebb és boldogabb.”²⁶ E5p34cs szerint az emberek tudatában vannak elméjük örökkévalóságának, de azt összetévesztik a lélek halhatatlanságával. E5p39s szerint akinek teste erőtlen, annak nemigen lesz tudata magáról, Istenről és a dolgokról, míg akinek teste sokféle alkalmas, annak elméje önmagáról, Istenről és a dolgokról igen tudatos lesz. Hasonlóan E5p42s-ben a tudatlan nem rendelkezik tudással magáról, Istenről és a dolgokról, így elméje elenyészik, míg a bölcs nagyon is tudatában van önmagának, Istennek és a dolgoknak, ezért elméje örökkévaló. Ahogyan már a bevezetőben is jeleztem, az utóbbi két szöveghelyen érdekes probléma adódik, lévén a tudással és a tudatossággal kapcsolatos kifejezések láthatóan felcserélhetőként kezelhetnek: E5p39s-ben Istenről való tudásról (*cognitionem*) Spinoza minden jelzés nélkül vált át a tudatosságra (*conscia*), E5p42s-ben pedig a bölcs tudatosságának (*conscius*) ellentéte a tudatlan tudatlansága (*inscius*). Ezzel kapcsolatban lehetséges a *conscius* tudóként és nem tudatosként való értelmezése, ahogyan Boros Gábor fordította.²⁷

A rendszertani elemzés eredményeként sikerült elkülöníteni az állítások két csoportját, amelyek közül az egyik további két csoportra bontható. Egyfelől vannak a tételek és bizonyítások rendszerébe jól beágyazott állítások, amelyek az első és második csoportot alkotják. Ezek az állítások mindig korábbi szöveghelyekre hivatkoznak, és az affektusokkal kapcsolatba hozható dolgok tudatosságára vonatkoznak. A tétel nagyobbik alcsoportja a cselekvéseinket motiváló affektusok tudatosságát, míg a kisebbik csoportja az affektusok által kiváltott öröm és szomorúság tudatosságát magyarázza. Ezen szöveghelyekben közös, hogy mindegyik állítás a hivatkozásokon keresztül közvetve vagy közvetlenül visszavezethető az E2p19–23 tételcsoportra, amelyek arra vonatkoznak, hogy az elme hogyan rendelkezik tudással magáról, a testéről és a külső testekről.

Másfelől vannak a tételek és bizonyítások rendszerébe egyáltalán be nem ágyazott állítások, amelyek a harmadik csoportot alkotják. Ezek az állítások egytől egyig megjegyzésekben fordulnak elő korábbi tételekre való hivatkozások nélkül, és köthetők az ismeret harmadik nemének és az elme örök részének tárgyalásához. Ezekben a kijelentésekben mindig az észhez köthető dolgok tudatossága kerül szóba, visszatérő elem az „Istenről, önmagáról és a dolgokról” való tudatosság. Míg azonban az előző csoportban az elme jelenségeivel kapcsolatos tudatosság egyértelműen a képzelet jelenségcsoportjához kötődött az affektusok révén, itt egyértelműen az intuitív tudáshoz kötődik.

A dolgozat elején feltettem azt a kérdést, hogy pontosan milyen tudatosságról beszél Spinoza ezeken a helyeken. Amennyiben kortárs terminusokkal igyekszünk megragadni a kijelentések e két csoportját, akkor világos, hogy elsősorban egyfajta elérési

26 „Quo igitur unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet, eo melius sui et Dei conscius est hoc est eo est perfectior et beator.” (II/300/2–4.)

27 Vö. a *conscius* terminus Szemere Samu általi fordításával Ep.19.

tudatosságról van szó.²⁸ Spinoza minden esetben arról ír, hogy melyek azok az ideák, és az ideáknak milyen tartalma az, amelyek elérhetőek az elme számára. Az első nagy csoport esetében ezek introspektív módon tudható tartalmak: affektusaink tartalmára és cselekedeteinket motiváló affektusokra vonatkoznak. A második nagy csoport esetében pedig intuícióval elérhető tartalmak, azaz Isten attribútumaiból következő formális lényegekről van szó.

Ugyanakkor az is világos, hogy jelentős különbség van a két csoport között, és a kijelentések rendszertani beágyazottságában mutatkozó eltérések arra mutatnak, hogy a két nagy csoport két eltérő mentális jelenség magyarázatára törekszik. Hiszen az első nagy csoport olyan mentális jelenségekről szól, amelyek a testek egymásra hatásából következnek, és így az elme szolgálatához tartoznak. Ezt mutatja az is, hogy ezek a jelenségek visszavezethetők az E2p19–23 tételcsoportjára, amely az elme tudáshiányát tárgyalja. Itt van szó arról, hogy a véges létezés milyen korlátokat állít az elme megismerése elé. Ezzel szemben a második nagy csoport olyan mentális jelenségeket tárgyal, amely az elmét a testre való vonatkozás nélkül illeti meg, és így az elme szabadságához tartozik. Ezt mutatja az ötödik részben betöltött helye és az ismeret harmadik neméhez való kapcsolódása is. A két csoport tudatossága közti eltérésnek lehet oka például a véges és végtelen perspektíva elszakadása az általa feltételezett szubjektum tekintetében,²⁹ vagy Spinoza elmefilozófiájában fellelhető arisztotelianus hatás.³⁰

Itt nem tudok részletesen érvelni emellett, de úgy vélem, hogy ez a különbség részben abból fakad, hogy a mind a két kijelentéscsoportot jellemző elérési tudatosság mellett az első csoport esetében jelen van egy fenomenális tudatosság is,³¹ amely a második csoport esetében hiányzik.³² Lehetséges érvként felhozható, hogy a második csoport tudatossága olyan, amelyben osztozik a végtelen értelemmel, amelynek nem szokás fenomenális tudatosságot tulajdonítani,³³ illetve hogy erős történeti párhuzam vonható Spinozának az elme örök részéről szóló tana és az arisztotelianus aktív értelemmel való összekapcsolódás tana között, ahol az összekapcsolódó értelem elhagyja a fenomenális tudatosságot biztosító képzeletet.³⁴ További érv lehet, hogy amennyiben elfogadjuk azt az elgondolást, hogy a fogalmi értelemben vett tudásra az elme a végtelen értelemből való részesedés révén tesz szert,³⁵ akkor a két tudatosság eltérése rokonítható a tudatos tapasztalat fogalmi és nem fogalmi tartalmának megkülönböztetésével is.³⁶ Azonban

28 Az elérési tudatosság fogalmához: Ravenscroft 2005, 162–164.

29 Boros 1997, 235.

30 Tóth 2016.

31 A fenomenális tudatossághoz: Ravenscroft 2005, 159–162.

32 Ezen a véleményen van pl. Huenemann 2004.

33 E5p40cs.

34 Nadler 2001; Adler 2014; Klein 2014.

35 Bartuschat 1994.

36 Crane 2001, 150–157.

ezen analógiák és történeti kontextusok feltárása túlmutat jelen megjegyzések területi korbátain.

Bibliográfia

Forrásművek

Spinoza munkáit eredetiben a következő kiadásban idézem a szokásos hivatkozással, amely a kötet számát, az oldalszámot és a sor számát mutatja:

Spinoza, Benedictus de. 1925. *Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, szerk. Carl Gebhardt. Heidelberg: C. Winter.

Spinoza, Benedictus de. 1997. *Etika*. Ford. Szemere Samu, Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.

Spinoza. 1981. *Ifjúkori művek*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Spinoza. 1980. *Politikai tanulmány és levelezés*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Másodlagos irodalom

Adler, Jacob. 2014. „Mortality of the Soul from Alexander of Aphrodisias to Spinoza.” In *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, szerk. Steven Nadler, 13–35. Cambridge: Cambridge University Press.

Balibar, Etienne. 2013. *Identity and Difference: John Locke & the Invention of Consciousness*, szerk. Stella Sandford. Ford. Warren Montag. London – New York: Verso.

Bartuschat, Wolfgang. 1994. „The Infinite Intellect and Human Knowledge.” In *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, szerk. Yirmiyahu Yovel, 187–208. Leiden – New York – Köln: Brill.

Bennett, Jonathan. 1984. *A Study of Spinoza's Ethics*, szerk. Michael Della Rocca. Indianapolis: Hackett.

Boros Gábor. 1997. *Spinoza és a filozófiai etika programja*. Budapest: Atlantisz.

Crane, Tim. 2001. *Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*. New York: Oxford University Press.

Curley, Edwin. 1988. *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton: Princeton University Press.

Della Rocca, Michael. 2008. *Spinoza*. New York: Routledge.

Diemer, Alfred. 2007. „Bewusstsein.” In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, szerk. Joachim Ritter – Karlfried Gründer – Gottfried Gabriel. Basel: Schwabe Verlag. CD-ROM.

- Garrett, Don. 2008. „Representation and consciousness in Spinoza’s naturalistic theory of the imagination.” In *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, szerk. Charlie Huenemann, 4–25. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garrett, Don. 2014. „Representation, Misrepresentation, and Error in Spinoza’s Philosophy of Mind.” In *The Oxford Handbook of Spinoza*, szerk. Michael Della Rocca. New York: Oxford University Press. [<http://oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780195335828.001.0001/oxfordhb-9780195335828-e-009>.] (2016.10.01.)
- Heinämaa, Sara – Lähteenmäki, Vili – Remes, Pauliina. 2007. „Introduction.” In *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, szerk. Sara Heinämaa – Vili Lähteenmäki – Pauliina Remes, 1–28. Dordrecht: Springer.
- Huenemann, Charles. 2004. „The Sage Meets the Zombie: Spinoza’s Wise Man and Chalmers’ The Conscious Mind.” *Studia Spinozana: An International and Interdisciplinary Series* 14: 21–33.
- Jorgensen, Larry M. 2014. „Seventeenth-Century Theories of Consciousness.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, szerk. Edward N. Zalta. Winter 2014 Edition. [<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/consciousness-17th/>] (2016.10.01.)
- Klein, Julie R. 2014. „»Something of It Remains«: Spinoza and Gersonides on Intellectual Eternity.” In *Spinoza and Jewish Philosophy*, szerk. Steven Nadler, 177–203. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lærke, Mogens. 2013. „The Anthropological Analogy and the Constitution of Historical Perspectivism.” In *Philosophy and Its History*, szerk. Mogens Laerke – Justin E. H. Smith – Eric Schliesser, 7–29. Oxford: Oxford University Press.
- Lærke, Mogens – Justin E. H. Smith – Eric Schliesser. 2013. „Introduction.” In *Philosophy and Its History*, szerk. Mogens Laerke – Justin E. H. Smith – Eric Schliesser, 7–29. Oxford: Oxford University Press.
- LeBuffe, M. 2010. „Theories about Consciousness in Spinoza’s Ethics.” *Philosophical Review* 119/4: 531–63.
- Marshall, Eugene. 2008. „Adequacy and Innateness in Spinoza.” In *Oxford Studies in Early Modern Philosophy IV*, szerk. Daniel Garber – Steven Nadler, 51–88. Oxford: Oxford University Press.
- Marshall, Eugene. 2014. *The Spiritual Automaton. Spinoza’s Science of the Mind*. New York: Oxford University Press.
- Martin, Christopher. 2007. „Consciousness in Spinoza’s Philosophy of Mind.” *The Southern Journal of Philosophy* 45: 269–87.
- Melamed, Yitzhak Y. 2013. *Spinoza’s Metaphysics: Substance and Thought*. New York: Oxford University Press.
- Miller, Jon. 2007. „The Status of Consciousness in Spinoza’s Concept of Mind.” In *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, szerk. Sara Heinämaa – Vili Lähteenmäki – Pauliina Remes, 203–22. Dordrecht: Springer.
- Nadler, Steven. 2001. *Spinoza’s Heresy*. Oxford University Press.
- Nadler, Steven. 2008. „Spinoza and Consciousness.” *Mind* 117/467: 575–601.
- Ravenscroft, Ian. 2005. *Philosophy of Mind. A Beginner’s Guide*. Oxford: Oxford University Press.

- Renz, Ursula. 2010. *Die Erklärbarkeit von Erfahrung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Sangiaco, Andrea. 2011a. „Adequate knowledge and bodily complexity in Spinoza’s account of consciousness.” *Methodos* 11/6: 77–104.
- Sangiaco, Andrea. 2011b. „Note al testo”. In *Tutte le opere. Testi originali a fronte*, szerk. Andrea Sangiaco, 1609–1624. Milano: Bompiani.
- Schliesser, Eric. 2014. *Spinoza and the Philosophy of Science*, szerk. Michael Della Rocca. Oxford: Oxford University Press. [<http://oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780195335828.001.0001/oxfordhb-9780195335828-e-020>.] (2016.10.01.)
- Steinberg, Diane. 2009. „Knowledge in Spinoza’s Ethics.” In *The Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, szerk. Olli Koistinen, 140–166. New York: Cambridge University Press.
- Tóth Olivér István. 2016. „»az értelem nincs olyképpen alávetve a véletlennek, mint a test« – Spinoza az értelem szabadságáról egy középkori vita kontextusában.” *Magyar Filozófiai Szemle* 60/2: 83–99.
- Viljanen, Valter. 2011. *Spinoza’s Geometry of Power*. New York: Cambridge University Press.
- Wilson, Margaret D. 1996. „Spinoza’s Theory of Knowledge.” In *The Cambridge Companion to Spinoza*, szerk. Don Garrett, 89–141. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolfson, Harry Austryn. 1983. *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Adorno normatív etikájának rekonstrukciós lehetőségei¹

1. Bevezetés

Jelen dolgozat Adorno normatív etikájának három nemrég megjelent értelmezésével vitatkozik. Célja rámutatni arra, hogy ezek az írások ugyan rendkívül fontos hozzájárulást jelentenek ahhoz, hogyan közelíthetünk Adorno gondolkodásának megértéséhez, mégsem bizonyulnak minden tekintetben sikeresnek. A dolgozat tárgyválasztása már önmagában némi magyarázatra szorul. Az ugyanis, hogy Adornónak normatív etikája volna, korántsem magától értetődő állítás. Ha azonban csupán az utóbbi időszakban megjelenő tanulmányok, könyvek és konferenciák témaválasztására tekintünk,² világosan látszik, hogy a normatív etika kérdése az Adornóról szóló diszkussziók egyik központi témájává vált mind a német, mind az angol nyelvű recepcióban. Minthogy a problémát heves szakmai viták övezik, mindenképpen érdemes ezen viták tanulságait legalább részlegesen összegezni.

Fontosnak tartom már előjáróban leszögezni, hogy alapvetően szkeptikus vagyok az adornói normatív etikai pozíció rekonstrukciós lehetőségeit illetően. Minden ilyen rekonstrukciós kísérlet két, önmagában is ismertté vált adornói szöveghely feszültségeiben találja magát. Az egyik gondolat a már a *Minima Moraliá*ban is megfogalmazódó „Nincs helyes élet a hamisban”,³ míg a másik a *Negatív dialektikában* jelenik meg:

1 A dolgozat az ELTE Tehetség gondozási Tanácsa által támogatott „Adorno interdiszciplinárisan” nevet viselő kutatócsoport munkájának részeként jött létre. A kutatócsoport vezetője Olay Csaba. A kutatócsoport tagjai mellett köszönettel tartozom a tanulmány anonim bírálóinak, akik értékes meglátásokkal segítettek a munkámat. A tanulmányban szereplő idézetek saját fordításaim.

2 A dolgozatban külön is megemlített szerzők (Bernstein, Finlayson, Freyenhagen, Schweppenhäuser, Snir) mellett gondolhatunk itt például Manuel Knoll *Theodor W. Adorno: Ethik als erste Philosophie*, Christoph Menke *Genealogie und Kritik: Zwei Formen ethischer Moralbefragung* vagy például Christian Skirke *Do Our Actions Make Any Difference in Wrong Life?* című írásaira. A Skirke és Freyenhagen közötti vitát a kérdésben tavaly a *Critique* közölte. Tavaly Isztambulban konferenciát rendeztek *Adorno and Politics* címmel, amelynek programja szorosan kapcsolódott a normatív morálfilozófia kérdéseihez. A kérdés német nyelvű recepciótörténetéhez lásd Schweppenhäuser 2016, 1–8; az angol nyelvű recepcióra vonatkozóan pedig további adatok találhatóak: Snir 2010, 408.

3 Adorno 2004, 59. A dolgozat egyik anonim bírálója jelen fordítás helyett a „Nincsen helyes élet hamis körülmények közepette” megoldást javasolta. Ugyan az általa javasolt fordítás kétségkívül érthetőbb és kellemesebben is hangzik, mégis az enigmatikusabb megfogalmazás mellett döntöttem. Ennek két oka van: egyrészt a német mondat sem sokkal természetesebb, másrészt fontosnak tartom, hogy ne vesszen el a „hamis élet” mozzanata. A mondat megértése, úgy gondolom, megkívánja az individuuum életének és a közösség életének időleges megkülönböztetését, és azt jelenti, hogy a közösség hamis életében nincs olyan individuális élet, amely helyes volna. Egy közösség „életéről” beszélni azonban filozófiai szempontból semmiképpen sem ártatlan metafora, éppen azokat az ágencia-viszonyokat teszi ugyanis kérdé-

„Hitler egy új kategorikus imperatívuszt rótt a nem-szabad emberekre: rendezzék úgy gondolataikat és cselekvéseiket, hogy Auschwitz ne ismétlődjön meg, hasonló ne történjen.”⁴ Úgy tűnik, az egyik szöveghely kizárja a helyes cselekvés lehetőségét, a másik mégis morális követeléseket támaszt az ágenssel szemben, így ha elfogadjuk azt az elvet, hogy morális felelősségről csak akkor beszélhetünk, ha az ágens képes a követelésnek eleget tenni, akkor óhatatlanul aporiába jutunk. A jelen dolgozatban tárgyalt értelmezések ennek a feszültségnek három különböző értelmezését adják. Úgy gondolom, ezek egyike sem tekinthető kielégítően megnyugtató megoldásnak.

A dolgozat érvelése a következő részekre oszlik: először a probléma recepciótörténeti bemutatását kísérem meg. Amellett érvelek, hogy a '90-es és 2000-es évek környékén fordulatot tapasztalhatunk, míg korábban ugyanis általában szkeptikusak voltak az értelmezések egy adornói normatív etika rekonstrukciójának lehetőségével szemben, addig ettől az időszaktól kezdődően egyre hangsúlyosabbá vált ennek igénye. Ez egyben előkészíti az adornói filozófia normatív vonatkozásainak, illetve az előző bekezdésben említett morális felelősség körül kirajzolódó feszültségnek a részletesebb bemutatását. A dolgozat ezt követő három fejezetében térek rá Itay Snir, Fabian Freyenhagen és Jay M. Bernstein interpretációjának kritikai bemutatására.

2. Recepciótörténeti áttekintés

Gerhard Schweppenhäuser *Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie* című könyvének bevezetőjében joggal figyelmeztet arra, hogy az adornói normatív etika bármely rekonstrukciója mindenekelőtt annak konstrukcióját követeli meg, ugyanis mint olyan szövetségűen nem létezik.⁵ Rekonstrukció és konstrukció között pedig még akkor sem értelmetlen különbséget tenni, ha elfogadjuk azt a hermeneutikai alapvetést, miszerint a történeti megértés konstruktív és rekonstruktív mozzanatai nem választhatók el egymástól élesen. A morálfilozófia problémájáról szóló 1963-as egyetemi előadások 1996-os német és 2000-es angol nyelvű kiadásáig nem állt rendelkezésre olyan Adorno által jegyzett szöveg, amely morálfilozófiai nézeteit terjedelmesebb és explicit formában közölte volna, még akkor sem, ha a morálfilozófiai relevanciával bíró megjegyzések az életmű egészét átszövik. Így például a *Minima moralia* vagy a

sessé, amelyek Adorno írásaiban egyébként is feszültségterhesek. Tekinthető-e ágensnek az egyén, ha a társadalmi hatalmak az egyéni egzisztencia legrejtettebb dimenzióit is meghatározzák? (vö. pl. Adorno 2004, 7 vagy Adorno 1966, 216) Ezt a dimenziót semmiképpen sem akartam a fordításban szem elől téveszteni.

⁴ Adorno 1966, 356.

⁵ Schweppenhäuser 2016, 17. Fontos hangsúlyozni, hogy jelen tanulmány figyelmének középpontjában Adorno esetleges normatív etikája áll, nem pedig textuálisan is könnyebben lokalizálható metaetikai megfontolásai.

Negatív dialektikának a Szabadság című fejezete persze számos morálfilozófiai belátást megfogalmaz, ezek azonban túlnyomórészt a metaetika és nem a normatív etika síkján értelmezhetők. Rolf Tiedemann szerint Adorno a *Negatív dialektika és az Esztétikai elmélet* mellett még egy könyv megírását tervezte, melynek a morálfilozófia jelentette volna a témáját, ezt a tervét azonban halála miatt már nem tudta megvalósítani.⁶ Hogy a kiadott művekhez képest milyen újdonságot tartalmazott volna ez a könyv, azt még találgatni is nehéz, hiszen ahogy arra a morálfilozófiai előadások német kiadását szerkesztő Thomas Schröder is utal, ennek a könyvnek a megírását nemcsak Adorno halála, hanem gondolkodásának immanens belátásai is ellehetetleníteni látszanak.⁷

Hozzátehetjük mindehhez még, hogy Adorno halálát követően a gondolkodása iránti általános érdeklődés időszakosan érezhetően csökkent, illetve azt is, hogy 1968-as magatartása sokakban kételyeket támasztott gondolkodásának praxisorientáló képességével szemben. Mindezekon túl Habermas kritikája is nagy hatást gyakorolt a recepcióra.⁸ Szerinte az adornói filozófia normatív igényekkel rendelkezik, melyekre azonban két szempontból sem jogosult. Egyfelől azért, mert Adorno szerint a kapitalista modernitás deformálja a benne élő egyének tudatát és gondolkodását, ha viszont ez így van, nem világos, hogy Adorno gondolkodása miként maradhatna mentes ezekről a deformáló hatásoktól. Másfelől pedig az előző szemponttal összefüggésben azért, mert hiányzik valamiféle normatív alap, például a morális értelemben vett „jó” kategóriája, amellyel Adorno igazolhatná normatív kijelentéseit, sőt, ilyen normatív alap létezése Adorno filozófiáján belül nem is elképzelhető. Mindezeket tekintetbe véve nem meglepő, hogy morálfilozófiai nézeteinek rekonstrukciójára csekély érdeklődés mutatkozott. Fordulatot a német recepcióban az 1990-es évek jelentettek, az angol nyelvű diskurzus pedig még ehhez képes is néhány éves késéssel kezdődött meg. Sokáig elterjedt volt a vélemény, miszerint Adorno mindennemű morálfilozófiai igényt a polgári társadalomhoz rendelt, így nemhogy önálló morálfilozófia megalkotásában nem volt érdekelt, de egyenesen le kívánt számolni azzal.

Sokszor szövegszerűen is plasztikusan megjelenik, hogy az értelmezőknek milyen nehézséget okoz egy konzisztens normatív etikai pozíció rekonstrukciója. Jay M. Bernstein 2001-ben megjelent könyvének bevezetésében így fogalmaz:

A végső pozíció, az etikai modernizmus, ami mellett érvelni fogok, valami olyasmi, amit Adorno sosem állított vagy körvonalazott, mégis, úgy gondolom, nagyjából közvetlenül implikálja és megelőlegezi az, amit mondtam. A beszámoló arról, hogy az adornói etika mire lyukad ki részben annak kritikájaként íródott, amit Adorno ténylegesen mondtam.⁹

6 Tiedemann 1997, 535.

7 Schröder 1996, 305.

8 Habermas 1985, 135 és 153–157.

9 Bernstein 2001, 3

Vagy, hogy csupán még egy példát említsek, James G. Finlayson értelmezése nagy hangsúlyt helyez három adornói érényre (ezek az autonómia értelmében vett érettség, a szerénység és a szeretetteljesség), jóllehet, mint mondja, Adorno ezekről explicite sosem nyilatkozott.¹⁰ Finlayson persze még ezzel a megfogalmazással is meglehetősen nagyvonalú, nem arról van szó ugyanis, hogy ennek a három érénynek a megléte csupán implicite van jelen a szövegekben, hanem sokkal inkább arról, hogy Adorno kimondottan kizárta annak lehetőségét, hogy a fennálló társadalomban életet orientáló érényekről beszélhetnénk.¹¹

3. A morális felelősség problémája

A legnagyobb nehézséget az értelmező számára talán éppen a már a bevezetésben is említett morális felelősség problémája jelentheti. Mielőtt ennek mibenlétét pontosabban meghatároznánk, érdemes előbb az adornói gondolkodás alapvonalait felvázolni, hogy világos legyen, mi jelenti ennek a problémának a teoretikus kontextusát.¹² Adorno szerint a filozófia feladata az emberi kultúra társadalmilag és történetileg szituált képződ-ményeinek megértése, az azt létrehozó fogalmi keretrendszer reflexiója. A meglehetősen tág értelemben vett jelenkort Adorno szerint az azonosság-gondolkodás és az arra épülő instrumentális racionalitás strukturálja. Az azonosság-gondolkodás a tapasztalati tárgyhoz való reduktív viszonyulás, mely képtelen számot adni a tapasztalati tárgy egyedi sajátosságairól, ehelyett csupán egy fogalmat instanciáló entitásként veszi azt tekintetbe. Erre a tapasztalatalkotási modellre épül rá az instrumentális racionalitás társadalomszervező elve, melynek célja a természeturalás mind teljesebb megvalósítása. Ebben a paradigmában a társadalmi intézményrendszert a gazdasági értelemben vett hasznosság és hasznosíthatóság kvantifikált mutatói irányítják. A mérhetőség az általános azonosíthatóság kritériumán nyugszik, vagyis az egyéni sajátosságok eliminálásán. Egy ilyen gondolkodásmód az emberi szubjektivitással is szembehelyezkedik, az egyének az intézményi funkciók kielégítésének kicserélhető tagjaivá válnak. Az a társadalmi intézményrendszer és tudományos racionalitás, mely korábban az emberi boldogságigény biztosításának eszközéül ígérkezett, öncéllá vált, és az egyének intézményrendszerük pusztá-

10 Finlayson 2002, 6.

11 Adorno 1997, 22. Finlaysonnak persze annyiban igaza van, hogy találhatók olyan szöveghelyek, amelyek más irányba mutatnak, például amelyek a szerénység vagy az érettség esetleges érényéről beszélnek, Adorno viszont hangsúlyozottan kiemeli ezek korlátozott érvényességi körét. Ezek ugyanis nem annyira a társadalmi cselekvésben pozitíve megvalósuló érények, sokkal inkább az egyén ellenállóképességét jelzik a társadalmi cselekvéssel szemben. Robosztus normatív etikai pozíció nem képzelhető el ilyen alapokon.

12 A kérdésről bővebben, magyar nyelven lásd Olay 2011.

funkcionáriusául szegődtek.¹³ Adorno szerint a haláltáborok működése jelzi azt a történelmi eseményt, amely a lehető legjobban kiteljesítette az instrumentális racionalitás struktúráját, és ezáltal egyben a lehető legtranszparensabbé is tette azt. A haláltáborok létrejötte tehát szerves következménye a fennálló társadalmat meghatározó megismerési modellnek. Természetesen nagyon sok tekintetben lehetne szofisztikálni ezt a képet, azonban jelen dolgozat vonatkozásában elsődlegesen ennek egy esetleges normatív etika kidolgozásához való viszonya érdekes.

Adorno szerint a filozófia, mely egykor a helyes élet tanának büszke címét vindikálta magának, elnémult.¹⁴ Adorno a normatív etika mindhárom általánosan megkülönböztetett válfajával szemben elutasító. Elsőként tekintsünk az erényetikákra. Mint erre a korábbiakban is utaltam, Adorno szerint nem beszélhetünk a társadalmi cselekvésben manifesztálódó pozitív erényekről anélkül, hogy világosan ne látnánk éppen ezen „erények” azok, amelyeknek a fasizmus mintegy meghosszabbításaként értelmezhető.¹⁵ A modern világnak ilyen erénye például a „hidegség”, vagyis az egyén saját empátiaérzete feletti kontrollja.¹⁶ Másodsor, az utilitarista etikák éppen a kvantifikáló instrumentális racionalitás alapelveire épülnek, így lényegük szerint ki vannak zárva Adorno számára, mint szóba jöhető lehetőségek.¹⁷ Így tehát csupán a deontikus út marad, és valóban, mintha azzal, hogy Adorno egy új kategorikus imperatívusz megjelenéséről beszélne, éppen a kanti utat próbálná revideálni. Itt azonban véleményem szerint egy olyan aporiába ütközik, ami miatt ez az út is zsákutcának bizonyul. Az új kategorikus imperatívusz tehát a következőképpen hangzik: „Hitler egy új kategorikus imperatívuszt rótt a nem-szabad emberekre: rendezzék úgy gondolataikat és cselekvéseiket, hogy Auschwitz ne ismétlődjön meg, hasonló ne történjen.”¹⁸ Véleményem szerint ez a következő megfogalmazással ekvivalens: „Az ágens köteles gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy ha cselekvésének maximája általános törvényerőre emelkedne, Auschwitz nem ismétlődne meg.” A problémát viszont Adorno számára az jelenti, hogy ez az ő filozófiája szerint nem lehetséges. Az egyén önfenntartása érdekében kényszerűen hozzá kell hogy járuljon a fennálló társadalmi rendhez. A kontribúció mértéke ugyan csökkenthető, de praktikusán nem áll rendelkezésére olyan cselekvési lehetőség, amely ne jelentene valamilyen, akárcsak áttételes, hozzájárulást a rosszhoz. „Nincs helyes élet a hamisban” – hangzik a *Minima Moralia* sokat idézett sora.¹⁹ A legtöbb, ami ebben a helyzetben tehető, az az, ha az egyén megpróbál lehetőségének határaiig ellenállni az

13 Vö. Weiss 2002, 74.

14 Adorno 2004, 7.

15 Adorno 2004, 30.

16 Adorno 1966, 354. A kérdésről részletesen lásd: Bernstein 2001, 396–414.

17 Adorno 1966, 279.

18 Adorno 1966, 356.

19 Adorno 2004, 59.

institucionális rendnek és az annak alapját képező észfogalomnak. Mindez teoretikus problémát csak akkor jelent persze, ha Adorno elfogadja azt a szintén Kanthoz visszavezethető alapelvet, miszerint csak akkor beszélhetünk morális kötelességről, ha az ágens képes a kötelességnek eleget tenni. Ezzel ugyanis a következőképpen formalizálható problémába ütközünk:

- (i) Az ágens köteles gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy ha cselekvésének maximája általános törvényerőre emelkedne, Auschwitz nem ismétlődne meg.
- (ii) Auschwitz a fennálló társadalmi rend szerves következménye.
- (iii) (i)-ből és (ii)-ből: Az ágens köteles gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy ha cselekvésének maximája általános törvényerőre emelkedne, akkor a fennálló társadalmi rend megváltozna.
- (iv) Ugyanakkor az ágens képtelen gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy ha cselekvésének maximája általános törvényerőre emelkedne, akkor a fennálló társadalmi rend megváltozna.
- (v) (iii)-ből és (iv)-ből: Az ágens képtelen azon morális kötelességének eleget tenni, hogy úgy rendezze gondolatait és cselekedeteit, hogy ha cselekvésének maximája általános törvényerőre emelkedne, akkor a fennálló társadalmi rend számottevően megváltozna.
- (vi) Csak akkor beszélhetünk morális kötelességről, ha az ágens képes a kötelességnek eleget tenni.
- (vii) (v)-ből és (vi)-ből: Az ágensnek nem morális kötelessége gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy ha cselekvésének maximája általános törvényerőre emelkedne, akkor Auschwitz ne ismétlődne meg.

Ez természetesen ellentmondáshoz vezet, hiszen (i) és (vii) nyilvánvalóan kizárja egymást: az ágens vagy rendelkezik a morális kötelességgel, vagy nem. Elképzelhető persze, hogy (vi)-ot nem vesszük fel az érvelés premisszái közé, bár úgy gondolom, maga Adorno nem vetné el a premisszáit. Így közel jutnánk ahhoz a közkeletű vélekedéshez, miszerint Adorno egy determinista, pesszimista gondolkodó volt: szerinte felelősek vagyunk ugyan az általunk elkövetett rosszért, mégsem tudunk nem rosszat tenni. Lukács is így értheti Adornót, mikor a *Regény elméletének* 1962-es előszavában úgy fogalmaz, Adorno a Szakadék Nagyszállóban vert tanyát.²⁰ Ugyan a problémának ez a megfogalmazása tőlem származik, úgy gondolom azonban, hogy a feszültség, ha nem feltétlenül explikálták is ilyen módon, de a háttérben volt azoknak az interpretációknak is, amelyeket a következő fejezetekben ismertetni szeretnék.

²⁰ Lukács 1984, 16.

4. Megoldási kísérletek

4.1 Itay Snir javaslata

Itay Snir a 'new categorical imperative' and Adorno's aporetic moral philosophy című tanulmánya bevallottan nem kívánja feloldani Adorno morálfilozófiájának minden ellentmondását. Azt gondolja azonban, hogyha bevezetjük a „radikális rossz” fogalmát az adornói gondolatrendszerbe, akkor az oldani tud ezeken a feszültségeken. A „radikális rossz” olyan rossz, amely a hétköznapi életben tapasztalható rossztól nemcsak mennyiségi, hanem minőségi tekintetben különbözik. Ha például rossz cselekedetnek tekintjük, ha egy ágens egy kisgyereket értelem nélkül kínoz, akkor a radikálisan rossz cselekedethez nem úgy jutunk el, hogy tetszőlegesen megnöveljük az ágens által megkínzott kisgyerekek számát. Hogy mégis miben állna akkor rossz és radikális rossz közötti különbség, hogyan ítéltető meg, melyik cselekedet esik már a radikális rossz kategóriájába, azzal Snir szerint Adorno adós marad. A haláltáborok működése mindenestre biztosan a radikális rossz kategóriájába tartozik Adorno szerint. A radikális rossz bevezetése Snir szerint megoldja a korábbiakban bemutatott elméleti problémát. Igaz ugyanis szerinte, hogy nem tudunk nem-rosszat cselekedni, viszont tudunk szerintünk úgy (rosszat) cselekedni, hogy azzal megakadályozzuk a radikális rossz megjelenését. Bár tehát a mindennapi szituációk kapcsán továbbra is fennáll az a probléma, hogy nem tudunk mást tenni, mint morálisan rosszul cselekedni, de legalább a rendkívüli helyzetekben tudjuk, mit kell tennünk: „[...] a radikális rossz eliminálása az elsődleges prioritás, ami azt jelenti, hogy minden lehetséges eszközzel küzdenünk kell érte. Ha a második Auschwitz-ot úgy kell megakadályoznunk, hogy ez azzal jár, hogy együttműködünk a kapitalista vállalatokkal, amivel még hatalmasabbá tesszük őket? Ám legyen!”

Snir érvelése tehát a következőképpen formalizálható:

- (i) Az ágens köteles gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy ha cselekvéseinek maximája általános törvényerőre emelkedne, Auschwitz nem ismétlődne meg.
- (ii') Az Auschwitz által jelölt eseményekhez hasonló események nem csupán mennyiségileg, de minőségileg is különböznek a más történelmi időszakokban tapasztalható szenvedéstől, ezek radikálisan rosszak.
- (iii') Az ágens képtelen gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy azok mentesek legyenek mindennemű morális rossztól.
- (iv') Az ágens képes azonban gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy azok megakadályozzák a radikális rosszat.

- (v) (i)-ből, (ii')-ből és (iv')-ből: Az ágens köteles gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy azok megakadályozzák a radikális rosszat.
- (vi') Két rossz cselekedet közül az ágensnek azt kell preferálnia, amelyik kisebb rossz-szat involvál.
- (vii') A radikális rossz rosszabb, mint bármilyen nem-radikális rossz.
- (viii') (iii')-ből, (v')-ből, (vi')-ből és (vii')-ből: Az ágens a radikális rossz megakadályozásának érdekében cselekedhet nem-radikális rosszal.

Snir javaslata tehát kettős értelemben is szerény. Egyrészt az általa Adornónak tulajdonított morálfilozófia bevallottan képtelen a mindennapi életet orientálni, csakis különleges társadalomtörténeti helyzetekben lehet mozgósítani. Másrészt mint teoretikus konstrukció sem teljesen kidolgozott, nem tud például megnyugtató válasszal szolgálni arra a kérdésre, hogy milyen minőségi szempontok alapján különíthető el a radikális rossz a nem-radikálístól. Ha túl is lendülünk ezeken a nehézségeken, és el is fogadjuk a radikális rossz fogalmának bevezetését, amire filológiai szempontból talán kevés okunk van, akkor is van két olyan kardinális nehézség, ami miatt Snir javaslata szerintem nem fentartható.

Az egyik nehézség abból származik, hogy Snir is elfogadja a (ii)-es premisszaként jelölt kontinuitás-tézist, vagyis hogy „Auschwitz a fennálló társadalmi rend szerves következménye.” Ha viszont elfogadja azt, hogy az Auschwitz típusú radikális rossz a modern társadalomszervezés és az instrumentális racionalitás következményeként áll elő, úgy nem világos, hogy bárminemű hozzájárulás ehhez a rendhez hogyan segíthetné a radikális rossz elkerülését. A társadalmi rend megerősítése ugyanis további radikális rosszak bekövetkeztéhez kellene hogy vezessen. Nehéz úgy eloltani a tüzet, ha még több száraz gallyat pakolunk rá.

Van egy további probléma is, amely a sniri rekonstrukció egy eddig nem tárgyalt aspektusát érinti. Snir szerint az adornói individuumok rendkívül rossz episztemikus helyzetben vannak. A társadalom ugyanis olyan komplex struktúrát mutat, hogy egyes cselekedetek következményeinek előrejelzése praktikusán vajmi kevésbé lehetséges. Ha ez viszont így van, akkor a radikális rossz megakadályozása logikai vagy metafizikai értelemben nem lehetetlen ugyan, viszont a szubjektum praktikusán képtelen megítélni, hogy mely cselekedetei támogatják és melyek hátráltatják a radikális rossz elkerülését. Kérdés, hogy ez nem ássa-e alá az egyén morális felelősségét.

4.2 Fabian Freyenhagen javaslata

Fabian Freyenhagen a 2013-ban megjelent *Adorno's Practical Philosophy. Living Less Wrongly* című kötetében egészen más úton indul el. Szerinte szükség van ugyanis indi-

viduális és kollektív felelősség fogalmának megkülönböztetésére. Igaz ugyanis az, hogy egy egyén önmagában képtelen (i)-nek megfelelni, vagyis képtelen gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy ha cselekvésének maximája általános törvényerőre emelkedne, Auschwitz nem ismétlődne meg. Az emberiség mint kollektív ágens azonban már nagyon is képes erre, nincs olyan akadály, amely megakadályozhatná ebben. És ha már képes erre, kötelessége is eszerint cselekedni.

Az egyéni felelősség dimenziója ezzel szemben az elkövetett rossz minimalizálásában áll. Az egyénnek ugyanis lehetőségében áll a fennálló társadalmi rendet fenntartások nélkül kiszolgálni, de lehetősége van arra is, hogy együttműködését a lehető legminimálisabb szintre szorítsa. Ha pedig lehetőségében áll, kötelessége is így tenni. Freyenhagen megoldása tehát a következő két szinten értelmezhető. A kollektívum szintjén:

- (i'') Az emberiség köteles gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy ha a cselekvés maximája általános törvényerőre emelkedik, Auschwitz nem ismétlődne meg.
- (ii) Auschwitz a fennálló társadalmi rend szerves következménye.
- (iii'') (i'')-ből és (ii)-ből: Az emberiség köteles gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy ha a cselekvés maximája általános törvényerőre emelkedik, a fennálló társadalmi rend megváltozik.

Az egyén szintjén pedig:

- (iv'') Az egyén képtelen gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy ha a cselekvés maximája törvényerőre emelkedne, a fennálló társadalmi rend megváltozna.
- (v'') Csak akkor beszélhetünk morális kötelességről, ha az ágens képes a kötelességnek eleget tenni.
- (vi'') (vi'')-ből és (v'')-ből: Az egyénnek nem kötelessége gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy ha a cselekvés maximája törvényerőre emelkedne, a fennálló társadalmi rend megváltozna.
- (vii'') Az egyén képes azonban az általa elkövetett rossz minimalizálására.
- (viii'') A rossz minimalizálása, ha lehetséges, morális kötelesség.
- (ix'') (vii'')-ből és (viii'')-ből: Az egyén kötelessége az általa elkövetett rosszat minimalizálni.

Freyenhagen úgy tűnik a felelősség két szintjének megkülönböztetésével könnyen kezelni tudja a problémát. Az alábbiakban szeretnék azonban négy olyan megfontolást ismertetni, amelyek mégis eltántorítanak ettől a megoldástól.

(1) Az első megfontolás pusztán filológiai. Amikor ugyanis Freyenhagen úgy fogalmaz, hogy a „kategorikus imperatívuszot az emberiségre rótták ki [...]”,²¹ akkor megtevesztően módosítja az ágenst, a német szövegben ugyanis emberek (*Menschen*), nem pedig emberiség (*Menschheit*) szerepel. Ezzel természetesen Freyenhagen is tisztában van, hiszen korábban ő is ebben a formában idézi a szöveget. Hogy az emberekből (*human beings*) hogyan lett emberiség (*humanity*) azt Freyenhagennek legalábbis reflektálnia kellene. A kategorikus imperatívusz eredeti, „emberek” formában megfogalmazott változata ugyan kétségkívül megenged egy olyan olvasatot, mely a kategorikus imperatívuszot az emberiség kollektív kötelességként értelmezi, azonban semmiképpen sem tesz egy ilyen olvasatot szükségszerűvé.

(2) A kollektív felelősség bevezetése meglehetősen filozófiai terheket helyezne Adorno elméletére. Ez ugyanis megköveteli, hogy csoportokat is morális ágenseknek tekintsünk, ami felveti azt a kérdést, hogy vajon csoportoknak ténylegesen tulajdoníthatók-e szándékok, cselekedetek, és ha nem, végül is mennyiben hibáztatható egy csoport mint csoport bizonyos eseményekért. Hogy Adorno mit gondolt a kollektívum és egyén ágencia-viszonyáról az legalábbis nem egyértelmű.

(3) Az egyéni felelősséget illetően az egyik felmerülő kérdés az, amelyet korábban Snir kapcsán is láttunk megjelenni. Annak lehetősége, hogy az egyének valóban képesek legyenek arra, hogy a lehető legkisebb mértékben járuljanak hozzá a rosszhoz, előfeltételezi azt, hogy az egyének képesek a cselekvési lehetőségek morális súlyát mérlegelni. Mivel azonban az egyén nincs és nem is lehet olyan epiztemikus helyzetben, hogy megítélhesse, melyik cselekvése nagyobb rossz, és melyik kevésbé, hiszen abban a rendkívül komplex társadalmi struktúrában, amelyben él, nincs tudása arról, cselekvései milyen következményekhez vezetnek, ezért kétséges, hogy képes-e akár Freyenhagen minimális normatív igényeinek megfelelni.

(4) Az egyéni felelősség dimenzióját érintő második probléma pedig az, hogy ez egy utilitarisztikus irányba tolná el Adorno elméletét, míg korábban Freyenhagen maga veti el annak lehetőségét, hogy Adorno szerint a rosszak egy pusztá következményetikai mérlegelés során összemérhetőek volnának.²² Mint arról már korábban szó volt, Adorno számára alighanem az azonosság-gondolkodás kitüntetett példája volna azon gondolkodni, hogy milyen váltószámot lehetne találni az egyes rosszak között. Egy ilyen fogalmi rendszeren kívül viszont nehezen értelmezhető a freyenhageni kötelesség, miszerint a rosszhoz való hozzájárulást minimalizálni kell.

21 Freyenhagen 2013, 138.

22 Freyenhagen 2013, 73.

4.3 Jay M. Bernstein javaslata

Jay M. Bernstein 2001-ben megjelent *Adorno: Disenchantment and Ethics* című könyvében arra kérdez rá, milyen értelemben képtelen az ágens morálisan helyesen cselekedni, mi ennek a képtelenségnek a modális státusza. Nyilván nem logikai vagy fogalmi képtelenségről van szó, sokkal inkább arról, hogy a fennálló társadalmi viszonyok között praktikusán nem áll az ágensnek módjában szisztematikusan helyes életet vezetni. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ez más társadalmi feltételek mellett is lehetetlen volna. Ahhoz azonban, hogy Adorno erre a potenciálra rá tudjon mutatni, szüksége van valamiféle alapra. Ezt az alapot Bernstein szerint a jelen világban is megélhető szórványos, pillanatszerű etikai tapasztalataink jelentik, legyenek ezek akár a legmindennapibb dolgok, mint például a spontán nagylelkűség egyes esetei.

Az etikai tapasztalat az azonosság-gondolkodás reduktív tapasztalatfogalmával áll szemben. Ez az etikai tapasztalat Bernstein szerint mindig egy morális sérülés tapasztalatára adott válasz. Ennek során a tapasztalat tárgyaként velünk szemben megjelenő egyént képesek vagyunk a maga egyediségében elővételezni, mint olyat, aki morális követeléseket támaszthat velünk szemben, egyedi aurával bír. Az aura, mint Bernstein írja, egy egyén megjelenése annak érzéki partikularitásában úgy, hogy velünk szemben igényekkel lép elő, olyanként, mint akinek sérüléséért morális felelősséggel tartozunk. Auschwitz épp azért foglal el kitüntetett helyet Adorno gondolkodásában, mert ez a történelmi esemény az, amely a legradikálisabban megfosztotta aurájuktól az embereket. A haláltáborok már biológiai haláluk előtt radikálisan tárgyiasítottak a fogvatartottakat. Auschwitz tapasztalata Bernstein szerint – mint láttuk Snirrel szemben – lényegi vonatkozásait tekintve megegyezik egy éhező ember látványa kapcsán megélt tapasztalattal, azért lehet mégis Auschwitz egy potenciális társadalmi változás katalizátora, mert vele rendkívül sokan szembesülnek.

Nem csak ezek a pillanatszerű, spontán etikai tapasztalat képesek azonban reményeket támasztani arra vonatkozólag, hogy eljön egyszer egy olyan kor, amelyben egy kevésbé reduktív észhasználat váltja fel az instrumentális racionalitást, egy olyan, amely képes a nem-azonosról, a partikulárisról számot adni. Az esztétikai tapasztalat is egy olyan megismerés, amely érzékeny a partikulárisra. Az esztétikai tapasztalat nem logikátlan vagy irracionális, mégis van egy olyan dimenziója, amely nem kommunikálható. Egy hangversenyéről szóló élménybeszámoló meghallgatása nem helyettesítheti magán a hangversenyen való részvételt.

Bernstein tehát úgy látja az azonosság-gondolkodás paradigmáján belül ugyan nem képzelhető el helyesen megfogalmazott normatív etikai pozíció. Ahhoz, hogy erre szert tegyünk, kívül kell lépnünk ezen a paradigmán, vagyis egy teljesebb tapasztalatfogalomra kell aspirálnunk. Ez a tapasztalat-fogalom volna ugyanis képes megágyazni egy

nem-tárgyiasító racionalitás-fogalomnak. A fennálló társadalom racionalitás-fogalma a szórányosan előálló teljesebb etikai tapasztalat repressziójára törekszik. A társadalom differencializálódásával az egyes tapasztalatok is egyre inkább közvetítetté válnak. Az etikai tapasztalatnak azonban lényegi vonatkozása, hogy nem oldható fel problémamentesen nyelvi fogalmakban. Ha megpróbáljuk, a bernstein-i érvelés csontozata a következő:

- (i^{'''}) Az ágens együttérzést érez más élőlények szenvedésének közvetlen tapasztalatakor.
- (ii^{'''}) Az együttérzés a helyes cselekvés alapja.
- (iii^{'''}) Az együttérzés egy nem-konceptuális tapasztalat.
- (iv^{'''}) A fennálló társadalom megismerése számára a nem-konceptuális tapasztalat irracionális.
- (v^{'''}) Irracionálisnak ítélt tapasztalat nem lehet a társadalom szervezőelve, ezt elnyomja a fennálló társadalom.
- (vi^{'''}) (iii^{'''})-ből, (iv^{'''})-ből és (v^{'''})-ből: Az együttérzésnek nincs helye a fennálló társadalomban.
- (vii^{'''}) (ii^{'''})-ből és (vi^{'''})-ből: Nincs helye a helyes cselekvésnek a fennálló társadalomban.
- (viii^{'''}) Auschwitz tapasztalata együttérzést ébreszthet.
- (ix^{'''}) A társadalom többségének van tapasztalata Auschwitz-ról.
- (x^{'''}) Auschwitz a fennálló társadalmi rend szerves következménye.
- (xi^{'''}) Ha a társadalom többségének tapasztalata egyidejűleg elnyomást szenved el, lehetőség van a társadalom racionalitásfogalmának korrekciójára.
- (xii^{'''}) (ii^{'''})-ből és (viii^{'''})-ből: Auschwitz helyes cselekvés alapjaként szolgálhat.
- (xiii^{'''}) (iii^{'''})-ből, (iv^{'''})-ből, (vii^{'''})-ből, (ix^{'''})-ből, (x^{'''})-ből és (xi^{'''})-ből: Auschwitz tapasztalata nyomán lehetőség van a társadalom racionalitásfogalmának korrekciójára.

Jóllehet Bernstein interpretációjával számos tekintetben szimpátiát érzek, három problémát azonban mégis látni vélek az érvelésében. (1) Bernstein érvelése számára kiemelten fontos, hogy az etikai tapasztalatban előálló tárgyat nem csupán fogalmi közvetítés révén ismerjük meg, a fogalmi közvetítés ugyanis alapvetően reduktív. Azt gondolom, hogy így Auschwitz tapasztalata elveszíti társadalmi racionalitást formáló erejét, Auschwitz-cal ugyanis a társadalom túlnyomó többsége csupán fogalmi közvetítésen keresztül találkozott.

(2) Az etikai tapasztalat mégoly sporadikus megjelenése is lényegesen többet látszik igényelni, mint amit az adornói filozófia ténylegesen nyújtani tud. Az etikai tapaszta-

latra utaló szöveghelyek kis száma meglehetősen nehézzé teszi Bernstein olvasatának igazolását.

(3) Feltehetőleg ezt a problémát érzékelve fordul Bernstein az esztétikai tapasztalat modelljéhez megerősítésként, ezzel viszont az esztétikai és etikai szféra egybemérését kockáztatja meg.

4. Összegzés

Jelen írás célja az volt, hogy bemutassam az adornói normatív etika három, az elmúlt években megjelent értelmezési kísérletét (ezek szerzői: Itay Snir, Fabian Freyenhagen és Jay M. Bernstein), és jelezzem milyen nehézségeket látok ezek elfogadásában. Mint azt a dolgozat első felében jeleztem, alapvetően szkeptikus vagyok Adorno normatív etikájának (re)konstrukciós lehetőségeit illetően. Ahogy a kérdés az elmúlt években rendkívüli jelentőséggel bírt az Adornóról szóló szakirodalomban, úgy feltehetőleg ezután is kiemelt figyelmet fog élvezni. Mégis, kevésbé láthatók számomra egy konzisztens normatív etika alapvonalai. Adorno gondolkodásának voltaképpen érdekeltége azt hiszem, más kérdések mentén jelölhető ki.

Bibliográfia

- Adorno, Theodor W. 1966. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 1997. *Probleme der Moralphilosophie: 1963*, szerk. Thomas Schröder. Theodor W. Adorno: Nachgelassene Schriften IV/10. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 2004. *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Berlin – Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bernstein, Jay M. 2001. *Adorno: Disenchantment and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Finlayson, James G. 2002. „Adorno On The Ethical and The Ineffable.” *European Journal of Philosophy* 10/1: 1–25.
- Freyenhagen, Fabian. 2013. *Adorno's Practical Philosophy. Living Less Wrongly*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen. 1985. „Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno.” In *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, 130–157. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lukács György. 1984. *Die Theorie des Romans: Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Darmstadt – Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag.
- Olay Csaba 2011. „Theodor Wiesengrund Adorno.” In *Kontinentális filozófia a XX. században*, szerk. Olay Csaba – Ullmann Tamás, 279–94. Budapest: L'Harmattan.
- Schröder, Thomas. 1996. „Editorische Nachbemerkung.” In *Probleme der Moralphilosophie: 1963*, Theodor W. Adorno, 303–7. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schweppenhäuser, Gerhard. 2016. *Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie*. Wiesbaden: Springer.
- Snir, Itay. 2010. „The 'new categorical imperative' and Adorno's moral philosophy.” *Continental Philosophical Review* 43/3: 407–37.
- Tiedemann, Rolf. 1997. „Editorisches Nachwort.” In *Ästhetische Theorie*, Theodor W. Adorno, 535–44. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weiss János. 2002. *Metafizika és esztétika: Tanulmányok Adorno hagyatékáról*. Budapest: Áron.

Barbárság, egyenlőtlenség, elidegenedés?

Kiútkeresés Claude Lefort és Pierre Clastres politikai gondolkodásában

Politikai tapasztalataink beható tanulmányozása elképzelhetetlen a társadalom intézményesült formája mint értelemteremtő egység gondolati megragadása nélkül. A filozófus Claude Lefort (1924–2010) és a fiatalon elhunyt antropológus, Pierre Clastres (1934–1977) témái, hangsúlyai első látásra különbözőek, de közös szellemi háttérüket és a francia politikai gondolkodás antropológiai, antitotalitárius fordulatában betöltött szerepüket tekintve egyértelmű, hogy a fenti belátás mindkettejük alapvető inspirációja. Vizsgálódásaik a közös élet szimbolikus dimenzióira, az adott társadalomra jellemző politikai tapasztalatra irányítják a figyelmet, miközben egy olyan, „vad demokráciát” keresnek,¹ amely étellel tölti meg a politikai gondolkodást a demokratikus piacgazdaság és a szocializmus elgépiesedett modellharcának korában. Látásmódjuk a társadalmi szituációk elemzésében ma is újszerű és vonzó.

Társadalomtudósként azzal a konkrét céllal fordulok a két szerzőhöz, hogy egymást keresztező kiútkeresésükben feltárjam, hogyan törekedtek a politikai tapasztalat kortársaik által gyakran szem elől tévesztett fenoménjának megragadására, a politikai gondolkodás nyitottságának megőrzésére a marxizmus és a pozitivisták társadalomtudomány korszemével dacolva. Olyan szökésvonalak ezek, amelyek észlelve a társadalmakban munkáló szabadságot mint minden emancipatorikus energia forrását, tisztában vannak vele, hogy a legjobb, amit tehetnek, hogy nem harsogják azt túl. Gondolkodói stílusukat ugyanakkor meghatározta saját koruk ellentmondásossága, amely kihegyezte őket a következő mozgásokra: az alteritást elnyomó totalitarizmus barbársága, az önkéntes szolgátság egyenlőtlensége és a bürokratikus társadalomszervezés gépies elidegenedettsége. Ezek felől indultak a szimbolikus konstitutív dimenziójának irányába.

A tanulmány a két gondolkodó önálló tárgyalása helyett Lefort művét helyezi előtérbe, kapcsolatukat ebből az irányból tárgyalja, ám a politikai antropológiai témák megjelenésén jóval túlmutat az, ahogy a clastres-i etnográfikák továbbélnék a lefort-i műben. Clastres volt az a társadalomtudós, akire Lefort *várt*, etnográfiai ahelyett, hogy bizonyosságot teremtettek volna egy tudományos kérdésben, új módokat nyitottak a kérdésre a társadalmak intézményesülésének enigmatikus kezdeténél.² A primitív társadalom szociológiai stratégiájával szembeesülő krónikáknak sokat köszönhet a

1 Vö. Ingram 2006, 41–42.

2 Ezt maga Lefort is megfogalmazta egy későbbi írásában (Lefort 2000).

szimbolikus felosztás politikai fenomenológiája. Első sorban azt a belátást, hogy politikai gondolkodásunk nem függetleníthető az emberi lét intézményesülő, közösségi együttélésben kidolgozásra kerülő történetiségétől, amelyet Clastres már a vadak primitívnek, történelem előttiinek gondolt társadalmi életében is megpillantott. Fel-tűnő, hogy Clastres korai halálát követően, a 80-as években Lefort már úgy véli: „a politikum újragondolása általában a tudományban uralkodóvá vált nézőponttal való szakítást igényli”.³

E nézőpont számára a megismerés a politikai tény lehatárolásával és rendszerezésével egyenlő, figyelmen kívül hagyva, hogy a megfigyelés és a konstrukció történetileg és politikailag szituált, ezzel elnyomva a rákérdézt annak a társadalomnak a formájára, amelyben mindez megjelenik. Az objektiválás szándékát kiegészíti a semleges alany fikciója, hozzájárulva a politikai gondolkodás kasztrációjához. Clastres narrációjában a megfigyelő készsége nincs alárendelve elméletnek. Olyan gondolkodás nyílik meg így, amely társat lát a másikban, amellyel kapcsolatba lép: számot ad róla, megrendül általa, így közvetíti tapasztalatát. A hatalom absztrakt, logikai megalapozású intézményi analíziseként felfogott politika (*la politique*) helyett annak eredendően szimbolikus természetét belátva Clastres a politikumot (*le politique*) pillantotta meg a törzs társadalmi életének szervezőelveként, dinamizmusának forrásaként. Ez nem ontológiai állandók rendszere, amely statikus és kiszámítható: a primitív társadalom konfliktusait kezelő intézményeken keresztül láthatóvá válik annak politikuma, a társadalmi önmegértésben munkáló sajátos képzelőerő, a létrejövés módja, kérdések és válaszok belsőleges, kreatív játéka.

Ennek megpillantásához nyújt antropológiai eszközt a társadalmak látható egységét lehetővé tévő hatalom, amely minden egyéb dimenzió számára egy önazonos lényegét képvisel, és amely a megformálódás – értelemmel való felruházás – színrevitel mozzanataiban ragadható meg.⁴ A társadalom öntudatának e biztosítéka ugyanakkor egy külső helyre utal, ahonnan megformáltsága látható, értelme átélhető, színrevitelének történései megnevezhetőek. Ez lehet az ősi törvény, a gondviselés vagy a szuverén nép, amelyhez a politikai hatalom hozzákapcsolja a társadalom belső, empirikus valóságát. A hatalom helye a politikum érvényesülését mediáló szimbolikus pólus, a társadalmat strukturáló hatalmi szimbólumok egységes értelmezési kerete, amely nem egylényegű az uralommal és a kényszerrel. A politikai hatalom mindig kötött, hiszen a társadalom önazonosságát és önmegértését a „külső helyre” való hivatkozás teremti meg. Belső és külső összekapcsolása, az így létrejövő rés határozza meg a szimbolizáció fő fogalmait, amelynek mentén a teremtő elvek közvetítetten vannak jelen a társadalom életében.

3 Lefort 2007, 133.

4 Lefort 2007, 217.

A különbség aközött, ahogy egy társadalom adódik az egyén számára, és aközött, ahogyan saját magát megjeleníti (tudás és hatalom, politika és politikum, szimbolikus és valós viszonya) a XX. század közepén, a totalitarizmus lelepleződése és '68 után a politikai gondolkodás jelentős nehézségévé vált. A probléma újrafogalmazása volt a feltétele a bizonytalan társadalomtesthez való újbóli közelítésnek. Lefort és Clastres számára saját koruk tapasztalatában a társadalom nem jelenik meg sem érzelmileg átítatott, sem alrendszerként közelíthető evidenciaként, így alakulhatott ki meggyőződésük, hogy az csak a megértés folyamatos munkájával, a politikum nyitottsága felőli reflexióval ragadható meg. Az elkülönböződés tehát nem küszöbölhető ki, a szimbolizáció nem vezethető le objektív viszonyokból vagy a társadalmiság valamely emberi természetből fakadó felfogásából.

Sem a szimbolikus dimenzió társadalmi immanenciájának mint gyakorlatoknak, sem az intézményekre a politikum transzcendens horizontján adott reflexiónak mint elméletnek nincs elsőbbsége: a politikai gondolkodás és az antropológia feladata elválaszthatatlan. A modern társadalmak számára, ha adódik lehetőség az autonómiára, az nem radikális gondolkodóik helyzetének szabadságból ered, hanem abból, hogy tagjaik képesek politikai szubjektumként értelmezni a társadalmi valóságot és viszonyulni annak instituáló dimenziójához, teremtő elveihez, amelyeket a politika magában rejt. A semlegességét hangsúlyozó tudomány mint megismerési mód azonban nem szembesíti az egyént azzal, milyen implicit felfogásokra támaszkodik társas viszonyrendszere, mi teremt és szervezi tapasztalatait. A kiút ebből a helyzetből, amely mindkét szerző számára értelmes viszonyulást kínál a társadalomban működő szabadsághoz, e tapasztalat történetisége, kontingens kifejeződései irányába vezet.

A politikum horizontján láthatjuk, ahogy egy társadalom tagjai a szimbolikus felosztás révén hozzáférnek a politikai tapasztalathoz, ez azonban problémaként jelentkezik minden emberi társadalom számára. A politikum nem a politikai cselekvésben magában tárulkozik fel, hanem abban a kettős mozgásban, melyben a társadalom közös világa és a politika *locus*-a szimbolikus formában intézményesül – miközben az ezt a konfigurációt lehetővé tevő látásmódok, a képzetek eredete hozzáférhetetlenné válik.⁵ Megfogalmazott és színre vitt tapasztalatok, a gondolkodást orientáló művek és elsődlegesen bizonyos történeti események alkotják a társadalmiság tapasztalatának foglalatát, amelyben meghatározottságairól számot adva intézményesítik a közös élet alapvető viszonyait, képzeteit, igazságait. Nem kevesebbről van szó, mint hogy feltételezzük, esetlegességükben és ellentmondásosságukban ezek határozzák meg egy adott társadalmi élet alapvető „stílusát” és „primitív érthetőségét”. Lefort politikai tapasztalatokra orientálódó eszmetörténeti vizsgálódásai és kitüntetett események befolyása alatt íródó, bensődleges elemzései szükségszerűen összekapcsolódnak a társadalmi önmegértés által

5 Lefort 1988, 11.

felszínre hozott történeti anyaggal. Az események, megfogalmazott tapasztalatok egyszerre „alkotnak nyersanyagot” a reflexió számára, és „jelentkeznek helyi ellenállásként minden túlságosan erőteljes gondlattal szemben”.⁶

A politikai tapasztalat nyomában

Lefort saját korának kérdései iránt elkötelezett gondolkodása kontingens történelmi események olyan értelmezését adja, amelyben megpillantható a politikumnak az a misztikus szövege, amely a politikai tapasztalatot az észlelő és az észlelet oldaláról is megvilágítja. Az eseményben megnyilvánul a társadalmi élettevékenység összessége mint értelmes test, amely belsőleg részese a politikai tapasztalat keletkezésének. Ezekben a pillanatokban nemcsak újfajta tapasztalati mód alakul ki, de egyszerűsége annak környezete, a politikum természete is megváltozik. Az eseményben kikristályosodó struktúrák mögött egy létrejövő szervezőerő sejlik fel.

Lefort Merleau-Ponty filozófiai rendszerére támaszkodva fejt fel a társadalom modern formáiban megnyíló újfajta érzékenységet, tapasztalati- és létmódot.⁷ A modern demokrácia nyitottsága a politika tapasztalatában egyet jelent az elképzelt Másik mint kérdező, beszélgető- és vitapartner belsővé tett, állandó, rejtett ottlétével. Leszámolva azzal a filozófiai mítosszal, miszerint az emberi világ mint anyag a szubjektum számára átláthatóvá válhat egy külső nézőpontból, Lefort az eseményekkel egy lényegű, közös emberi tapasztalás vad létében gyökerezteti meg a társadalmat mint a valóság területeinek felosztását, annak komprehenzív rendszerét, amely egyben a politika tétje is. E társadalomtest nem azonos a szuverén testmetaforájával, noha szintén van egy, a reflektivitást megelőző viszonylagos egysége. A politikai tapasztalat jellegét értjük félre, ha benne mesterségesen szubjektumot és objektumot állítunk fel. A testileg szituált érzékelőről elmondhatjuk, hogy gondolkodása egyszerre színrevitel is, amelynek tudása, például arról, mi a valós, mi az igaz, önmagát reprezentálja testi jelenlétével, a jelenben kinyilvánítva az önmagára vonatkozó látás képességét. A politikai észlelés tapasztalatcsere, amelyben a résztvevő egyben jelentéshordozó, aki „lát” és „látva van”.

A politikai tudás a teatralitás művészete, lévén a valósról való megnyilatkozás mindig egy olyan külsődleges tudásról tanúskodik, amely nem hozható játékba a megismeréssel, a látható értelmezésével.⁸ Az esemény mint reprezentáció azonban lehetővé teszi a reprezentáció mögötti vad lét faggatását, a társadalmi lét értelmének megragadását. A demokratikus politika feltétele a szubjektum tapasztalatát jellemző instituált-instituáló⁹

⁶ Takács 2007, 126.

⁷ Mazzocchi 2013.

⁸ Lefort 1986, 198.

⁹ A probléma megfogalmazása Merleau-Pontynál, lásd Takács 2007.

nézőpontváltás, amely a társadalom valódi konfliktusaiból, széttagoltságából, eltérő értelmezéseiből, a versengő és együtt élő horizontok felfedezéséből adódik a kollektív élet konfigurációiban. Így érthető Lefort elképzelése a szubsztantív megalapozás helyett színrevitelében létező emberi jogokról, 10 amely számára a demokratikus szimbolizáció alapvető intézménye.

Merleau-Ponty késői ontológiájában a „hús” hiperreflexív percepciós rezsimje szétválaszt és egyesít minden (politikai) interakciót, lehetőséget teremtve a műfaji korlátok lebontására, az imitáció megkerülésére, olyan immanens tudás képzésére, amely nem teszi tárgyává a vele relációba kerülőt. A politikai tapasztalás középpontjából kikerül az egyén, a test pedig egy közös helyzet médiumává válik, amely a történelem alanya és tárgya is. A láthatóság és a társadalmi együttállások eleven együttmozgását Lefort a politikában az események és az intézményesülés együttmozgásában éri tetten, ezt közvetíti a politikai tapasztalat. Ez azonban szükségszerűen konfliktusba kerül a „hús” ontológiájának tapasztalati gazdagságával. Mazzocchi álláspontjával szemben azonban elhamarkodott lenne azt állítani, hogy Lefort politikai fenomenológiája végső soron szem elől téveszti az interszubjektivitás tapasztalásából fakadó radikális alteritást. Ez az előbbi álláspont szerint nem alapozható a szimbolikus dimenzió nyitottságára, mert az az értelemrögzítés nézőpontjához közelít, illetve csak a társadalom önazonosságának folytonos hiányát és nem a valódi alteritást észleli. A *self* végső soron saját magának a Másikja, a reprezentáció szimbolikus egysége tagadja a társadalmi alteritást.

Lefort számára ugyanakkor a Másik nem a társadalmi kapcsolatok reverzibilitásában észlelhető: a közös „hús” egymással részben átfedésben lévők közösségét feltételezi. A valódi alteritás külső Törvényként tapasztalható, amely, Clastres beavatási rítus-leírására utalva,¹¹ a testbe bélyegezve kívül, fölötte marad. Lefort úgy látja, Merleau-Pontynál a „hús” nyelvezete azzal, hogy a társadalmi kapcsolatokra fókuszál, foglya annak a szociológiai megközelítésnek, amely azonban (a politikum figyelmen kívül hagyásával) képtelen különbséget tenni politikai formák között és felismerni annak veszélyét, amikor nincs mód e külsőre utalni.¹² Mazzocchi jogosan mutat rá: a „hús” ontológiája azzal, hogy az éntapasztalat jellemzőjévé teszi az átélt eltérést (*écart*), belsővé teszi az alteritás tapasztalatát ahelyett, hogy tárgyasítaná a Másik szubjektivitását. Ez ugyanakkor fontos alkotóeleme a politikai gondolkodás szabadságának Lefort rendszerében is: mások mellett Clastres alakja is ennek lehetőségét közvetíti Lefort eszmetörténeti pantheonjában.¹³ A tanulmány végén annak lehetőségét is felmutatom, hogy hatalom, jog és tudás szféráinak új viszonyrendszerében, az egyén széttagolódásával, az identitás

10 Lefort 1988, 21–44.

11 Lefort 2000, 217.

12 Mazzocchi 2013, 31–32.

13 Lefort 2000.

történeti mozgáspályákká alakulásával hogyan lehet e stílus a demokratikus életmód és nem csak néhány gondolkodó sajátja.

Lefort gondolkodásának egy másik jellegzetes forrása Szolzsenyicin beszámolója a Gulágról, nem annyira a totaliter rendszer természetének sokszerű felismerése, inkább annak művészeti feldolgozása miatt. Az alávetett beszámolója az anonim, uniformizáló, elnyomó gépezetről az immanens kritika példája, mint ami nem pusztán egy partikuláris csoport nézőpontját konstituálja és artikulálja, de belevetett módon tárja fel az alávetett és a bürokrácia személytelen viszonyának politikai tapasztalatát. Felszínre hozza, amit az anonimitás, a szimbolizációt felmorzsoló automatizmus elrejt. A beszámoló elevenségében és szingularitásában jeleníti meg az alávetett tapasztalását, amelynek pluralitását a „külsővel” való kapcsolata, az önmaga és politikai önmegértése, például a szovjet rendszer ideológiája, közötti törés belsővé tétele adja. E tapasztalat művészeti feldolgozása más kontextusok egyéneinek politikai gondolkodását is megtermékenyítheti, de értelmezése nyitott, lévén nem törekszik teljességre, csupán beszámol arról, hogyan tanult meg „látni”. Olyan komplex, továbbvihetően megfogalmazott politikai tapasztalat ez, amely nélkül Lefort filozófiájának alapgesztusai, a bizonyosság támpontjainak felszámolódása és a hatalom metaforája mint üres hely – amelyeket a tanulmány végén tárgyalok – sem lenne több spekulatív kinyilatkoztatásnál.

Lefort művének recepciójában azonban szép számmal találhatunk olyan olvasatokat, amelyek a posztmodern politika lehetőségét¹⁴ pillantják meg a szimbolizáció tiszta negativitásként, a társadalom folyamatos önelidegenedéseként értett nyitottságában. Ezek alapján a modern intézmények és az ideológiai vezérfogalmak maguk dolgoznak a társadalomban. A posztkoloniális kritika egyik alapművében Homi Bhabha arról ír, hogy a nemzet üres *fogalma* esetlegességében a tapasztalatra visszaható kategória, amely a szubjektumhoz képest egyszerre belső és külsődleges. Mindez egy külső hely reprezentációja révén elrejtésre kerül,¹⁵ ha pedig megkísérlik láthatóvá tenni a kapcsolatok eredetét, azok bizonytalanságát is feltárják. Bhabha a nemzetet ideológiai diskurzusként leplezi le, amely így a „jelen etnográfájának tünetévé”¹⁶ alakul. A nemzet heterogenitásban elidegenedik örökös önteremtésétől, így „ambivalens és ingadozó reprezentációja révén felfedi azon igényének etnográfáját, hogy [a nemzet] a társadalom jelenének *egyedüli* normája legyen.”¹⁷ Ezzel szemben a kisebbségi ellennarratívák megzavarják esszencializáló mozgását, míg a *posztmodern* nemzeti szubjektum végül „fel nem bomlik a kultúra jelenidejűségének etnográfiai perspektívájában.”¹⁸

14 Erre példa Breckman (2012) radikális demokráciaelmélet felőli olvasata.

15 Lefort 1986, 212–214.

16 Bhabha 1999, 94.

17 Bhabha 1999, 96.

18 Bhabha 1999, 97.

Lefort felfogása azonban nem tartalmaz ilyen politikai programot: számára a hatalom helye és nem a kisebbségi diskurzusok jelentik a legerősebb antropológiai eszközöt a mai társadalmak ellentmondásainak megértéséhez. E szimbolikus pólus – betöltői által vagy rajtuk kívül – felmutatja a törekvést jog és tudás bizonyos felfogásának érvényesítésére, ám a megformáló dimenzió, tehát a politikum jelentései mindig csak különböző kontextusokban és különböző feltételek között jutnak kifejeződésre, ott kidolgozva és próbára téve a társadalmi létet. Lefort értékeli a szomszédos, de nem összeolvasztható, közös tárgyra irányuló tudásokat, amelyek lehetővé teszik, hogy a társadalom átalakulásából eredő, eltérő megismerési normákon és gyakorlatokon nyugvó értelemképződések utat találjanak a politikum közegebe. Az antropológia felől újrafogalmazva: „a társadalom politikai dimenziója, annak hatalmi viszonyai tehát úgy is szemlélhetők, mint a kultúra egy kommunikatív kategóriája, melyben az ember mint közösségi lény viszonyul társadalmi történelmi eredetű tagoltságához.”¹⁹ Ám ez nem teszi zárójelbe az intézmények enigmatikus keletkezésének problémáját. Clastres a primitív társadalomról adott leírása rámutat: nem evidencia, hogy az intézményesített történelmi tapasztalatcsere elfogadja vagy éppen *szándékosan* elnyomja az események többletét, a tapasztalatok felhalmozását.

Az Anti-Hobbes – Pierre Clastres

Clastres etnográfija a vadak letűnt világról, mint a modern politika immanens külsője, kétségtelenül mutat hasonlóságokat a posztmodern felfogással. Vizsgálódásának tárgya, a háborúzó törzsi társadalmak politikai gondolkodása szükségszerűen ellen-narratíva. Míg az etnocentrikus európai gondolkodásban a társadalom önmegértése a társadalmon kívüli Egy alakzatában, a politikai tér hierarchikus elrendeződésében ölt testet, e törzsek *Mások* – az előbbi mérce szerint el sem jutottak a társadalmisáig. Se hitük, se törvényük, se királyuk. Egyenlőségüket és politikai függetlenségüket harcosan védelmező politikai gondolkodásuk szóra bírása, Clastres antropológiáján belüli fordulata volt az, ami Lefort-ra is hatást gyakorolt. Elsősorban is az a döntő felismerés, hogy a primitív törzsek társadalmi életének középpontjában a politikum kérdése áll, így azt nem a politika hiánya felől, hanem egy magát egységes totalitásnak látó társadalom sajátos, intencionális politikai konstitúcióján keresztül kell vizsgálni.

Lefort ezt a belátást őrizve óvott attól, hogy államellenességnek rendeljék alá a mű mondanivalóját. E szövegszinten legalábbis ellentmondásos olvasat kritikájára jelen tanulmányban nem vállalkozom. A vadak társadalmi létét eszerint Clastres úgy gondolja el, mint a szimbolikus felosztás intézményi körülbástyázását az uralmi viszonyok kizárá-

19 A. Gergely 2001.

sa érdekében. Berendezkedésük lényege a külső Törvény, heterogén társadalmi lét, tehát az Állam elleni szakadatlan küzdelem. A primitív törzs nem engedi semmelyik részének, hogy kizárólagosan megszemélyesítse, hisz ez veszélyeztetné értelem nélküli társadalmiságát. Míg a háborúban a többi törzssel szemben mutatja fel egységét, belső működésében a hatalom ellenőrzésének modelljét adja a törzsfőnöki intézménnyel. E minden uralomtól megfosztott, a láthatóság állapotában tartott orátor képében a hatalom a társadalmi rend tagadásaként jelenik meg számukra. A törzs osztatlanságát biztosító szélsőséges elkülönböződés nem a csoport mindennapi életében érhető tetten, hanem a törzset megteremtő, életét konzerváló elvek heteronóm, radikális külsőtől eredő megalapozásában. Nincs szó azonban arról, hogy e radikális felosztás tacit felismerése ne volna jelen a törzs gondolkodásában.

A törzs identitását nem közvetlenül társadalmi valóságából, annak gyakorlataiból meríti, hanem azt szimbolikusként fogadja el, amely nem származtatható önmagától. E külső Törvényt a beavatás során valóságosan is a törzs tagjainak testébe bélyegzik, mint a legmaradandóbb tudást – ám annak forrását ezzel el is távolítják minden társadalmi eredetétől, mint az Állam távoli, despotikus, örök fenyegetését. A hatalom sajátos intézményesülése a törzsfő és a háború körül örökösen mobilizálja a törzset e totalizáló logika ellen. Politikai intézményesülésük így kiiktatja és áthelyezi az együttélésük közelségéből fakadó, potenciálisan a törzs egységét fenyegető konfliktusokat. Politikai tapasztalásuk módja (miszerint a megtapasztalt Másik nem Egy) a törzs politikai életének alapjává teszi, hogy nem állnak olyan uralom alatt, amely tőlük kívülálló és saját törvényességének megteremtője. Márpedig ez utóbbi az, amire Clastres úgy tekint, mint a történelem hegeli felfogásának indítékára,²⁰ aminek kibontakozása katasztrófaforogatókönyv az emberi társadalmak szabadságára nézve. Az éltető torzsalkodást elfojtó állam szerinte uralmi viszonyokat csempész az emberi együttélésbe, ezzel elválasztja az egyéneket saját társadalmiságuktól, attól, ami őket egyénné tette. Amennyiben többet látunk ebben, mint dionüszoszi primitivizmust, és nem feltételezzük, hogy minden államforma menthetetlenül korrumpálja az autentikus társadalmi életet, észre kell vennünk, hogy a politikai szubjektivitás és autonómia művelésének feltétele Clastres számára is a szimbolikus felosztás, annak sajátos, imaginárius értelmezésében.²¹

Az immanens társadalmiság és az a teljes heteronómia, amit a „társadalom az állam ellen” sémája²² hordoz, egy érme két oldala, de ez nem a totalitarizmus szimbolikus felosztását tagadó barbársága. A társadalmi rend *zavartalan* objektivitása az egymásra ható egyének szubjektivitása révén működik, amely összekapcsolja a hasonlókat, értelemmel ruházza fel a helyzetüket. Ez szükségtelenné teszi a politikum bizonytalan,

20 Ezzel negatívan el is fogadja e felfogást (Moys 2012, 58).

21 Moys 2012, 61.

22 Clastres 2015: 109–111.

történeti közvetítését. Mindaz, ami *van*: vad demokrácia, autentikus felfakadás, a harci vitalitás látványa. A társadalom emiatt nem lehet mozdulatlan: az osztatlanság szociológiai vágyát az erőszak centrifugális logikája²³ elégíti ki. Egység és disszemináció együttesen biztosítja a konvergenciát a társadalmi funkció gépezete és cselekvő alanya között. Ez a hatalom működésének teljességgel láthatóvá tett szociológiai stratégiája, a primitív társadalmiság politikai lényegének kibontakoztatása.

Lefort felfogása mögött ezzel szemben egy történetileg már alávetett csoport olyan politikai tapasztalata áll, amely az instituáló dimenzió felé fordulva saját történelmének szubjektumává válik. Az ötvenes években a munkások tanúságtételeinek fenomenológiai elemzésével Lefortnak és társainak célja az volt, hogy ideológiai program helyett egy olyan jártassághoz járuljanak hozzá, amely segíti feltételeik kollektív olvasását az intézményesült jelölők horizontján. A kollektív viselkedés nyomait kutatták az egyéni észlelésben, töredékes elbeszélésekben. A cselekvés látens dimenzióinak felelevenítése és újraírása nem cselekvés, az írás eredendően szubjektív képesség. A tapasztalatára reflektáló munkás „megtestesült” narrátorként jelenik meg, amint megragadja a sajátos látómezőket és a színre vitt mozgások értelmét a politikai térben. A tapasztalat értelmezése egyben jártasság az irányításra, csoport teremtésének gyakorlata az alapján, ahogy hasonulás és konfliktus játéka jellemzi a munkás társadalmi tapasztalatát. A munkás nézőpontja így egyszerre instituált és instituáló. Ez a képzeletbeli transzformáció nem azonos a jelentés ideológiai megváltoztatásának gyakorlatával, amelyet a szervezett munkásmozgalom propagált. Az esemény résztvevő megfigyelője nem vindikál magának teljes tudást. Lefort az egyén belső szabadságát társadalmi jelenségként alapozza meg, mint a szubjektum kinyilvánított, láthatóvá tett önmegértését, amely elválaszthatatlan a társadalom intézményesült önmegértésétől. Szembeötlő az eltérés attól a leírástól, amelyet Clastres a törzsi harcos szubjektumáról ad.²⁴ A harcos cselekvése egyéni vállalkozás, amit nem mindenki akar. Jutalma dicsőség vagy szégyen, amelyet egyedül a törzs adhat meg. Erőszak és identitás mélyen összefonódik, hiszen a vállalkozás végtelen: a harcos tragédiája, hogy soha nem lehet teljesen önmaga. A tanulmány végezetül ezzel a melankolikus képpel szemben megpróbálja felvázolni, miben látta Lefort a politikai szabadság társadalmi feltételeit a modern demokráciában.

Szabadságunk alakulása

Késői műveiben Lefort az elkötelezett szociológiai-antropológiai nézőponttól a demokrácia politikumának vizsgálata felé fordul. Egyik utolsó művében Leo Strauss-hoz ha-

23 Clastres 2015, 91.

24 Clastres 2015, 118.

sonlóan az írás problémája kapcsán veszi végig gondolkodásának meghatározó forrásait. Eszerint az írás kockázatának felvállalása egy olyan rezponzív és leleményes gondolkodói stílust kíván, amely kapcsolatba lép a politikai tapasztalattal, de nem engedi magát a művet gúzsba kötni értelmezői által, hisz szavainak hatását felbecsülni képtelen. Mégis elengedhetetlen, hogy a gondolkodás felvállalja politikai összefüggéseit, amelyek elől a tudományos elme tisztátlansága és korlátoltsága miatt gyakran elhúzódik.

Ennek oka, hogy a modern demokrácia megjelenésével egy előzmények nélküli, közös és *par excellence* történeti kaland szabadsága nyílt meg,²⁵ új politikai tapasztalásmódok adódtak az államon kívül a jog és a civil társadalom szféráiban. A politikai gondolkodásnak elővigyázatosan ugyan, de be kell lépnie az így megnyílt politikai terekbe, nem maradhat meg a viszonyok folytonos elemzésénél, ha meg akarja érteni, „mennyiben érint bennünket a politika, és mit köszönhetünk a politikumnak.”²⁶ Enélkül nem láthatja át saját helyzetét, gondolkodói szabadságának feltételeit sem. Alapvetéseink tudatosításához Lefort a tágan vett demokratikus közélethez fordul, amelynek erénye, hogy összekapcsolja a társadalmat intézményesültségének tapasztalatával. A politikai tapasztalat így az eddigieknél tisztábban a társadalmiság tapasztalatának és intézményesültségének egymásra vonatkoztatásában keletkezik a politika eseményeiben.

„A demokrácia a bizonyosság támpontjainak felszámolásában lép színre és marad fenn.”²⁷ Ezt Lefort a premodern egység felbomlásával illusztrálja, amiben a hatalom helyét a király teste mint a hatalom, a tudás és a jog természetes komplexuma töltötte be. A szakrális test szimbóluma mediálta a kapcsolatot a társadalmi rend és annak külsője között. A király lefejezését követően a valósággal való közvetlen találkozás inkább volt kaotikus és fenyegető, mint felszabadító. Ám az átmenet forradalmi eseményei, újfajta tapasztalatai következtében korunk politikuma született. A civil társadalom teremtő munkája újra szimbolikus terepet emelt az egyén és társadalmi valósága közé, aminek a működése nem redukálható a születő rend hatalomgyakorlásának gyakorlati aspektusává. A hatalom külső, szimbolikus pólusa továbbra is megmaradt, ám üres helyként (*lieu vide*), amelynek színpadán a társadalom színre viheti saját ellentmondásait. A hatalmi igények ezen az időnként kiürített helyen mérettetnek le, mint a partikuláris történetiségek. Az aktus tisztán szimbolikus, ám egyszersmind gesztus az indeterminált, imaginárius Másik, a legitimáció belsővé tett, végső forrása, a nép felé. Mindez nem jelenti a társadalom magába zárulását. Senki sem támaszthat többé megkérdőjelezhetetlen igényt a hatalom helyének betöltésére, az a társadalommal érintkezve nem formál újra testet, de nem is önállósodik kísérteties önmozgásban.

25 Lefort 1988, 16.

26 Takács 2007.

27 Lefort 1988, 143.

A szimbolizáció egysége azoktól a diskurzusoktól függ, amelyek megnevezik, tudatosítva ezzel a társadalmi tagoltság mögött a szimbolikus felosztás relációkban kifejeződő és reprezentációs jellegét. A hatalom diszinkorporációja paradox módon a társadalom folytonos széttagolódását is magával vonja. Az indetermináltság intézményesítésére Lefort példaként a hatalom helyét kiürítő szavazás határhelyzetét hozza, amiben az egyén társadalmi viszonyrendszere maga is felbomlik,²⁸ ilymódon képtelen számot adni keletkezéséről. A demokráciák ontológiai nehézsége saját történetük értelmezésére²⁹ még kézzelfoghatóbbá teszi az intézmények kérdését, amely a politika legfőbb tétjévé válik.

A nyitottság feltétele, hogy „mihelyst a hatalom már nem jeleníti meg a társadalmi test szervezetének és öröklődésének elvét, mihelyst nem sűríti magába többé a transzcendens értelemből és igazságból leszűrt erényeket, a jog és a tudás vele szemben rögvest kívülálló és redukálhatatlan lesz.”³⁰ A jog a múltban meghozott döntések egy, a jövő eseményei felé nyitott, intézményesült katalógusává válik, olyan nézőponttá, amely megvilágítja a politika eseményeit a politikai tapasztalat számára. A tudás autonómiája a valóshoz való új viszonyt tükröz, „ez a viszony garanciát kap azokban a határookban, amelyek a tevékenységi területeket elválasztják”,³¹ így olyan, olykor ellentétes, a megismerés jegyében fogant versengő normák intézményesülnek, amelyek a politikum horizontján kapcsolódnak össze és rendeződnek el.

E szimbolikus referenciakeret épp azt reprezentálja, ami elillan a szemünk elől: saját eredetét, idejét, az itt tartózkodás paradoxonának értékes tapasztalatát. A demokrácia egy eredendően egyéni és közösségi létforma, amely nem lehet önmaga számára teljesen átlátható. Ennek elfogadása – anélkül, hogy azt véres paródiává tennénk – a modern politikai gondolkodás fő nehézsége. Az erről való gondolkodás azonban „olyan anyag foglya”, amely eredendően tartalmazza önmaga értelmezését, az ideológia természetének konstitutív része.³² Az ezzel való szembenézés a feltétele egy indeterminált, politikumának történetiségét felvállaló saját társadalmiság jelenben való elgondolásának. Ha ez az esély elvész, az a totalitarizmus kialakulása számára nyit teret, amely tehát egy belső törés a demokrácia történeti kalandjában. Az üres hely vákuumát ekkor megtölti az egyetlen nép fantáziája, amely gyógyírt ígér a társadalom barbárságára, egyenlőtlenségére, elidegenedtségére, de valójában politikai szabadságát számolja fel. Újra kell tanulni a múlt ellenállásait, jártasságot kialakítva a társadalom politikai megtapasztalásában. Ehhez egyaránt nyújt inspirációt a társadalmiság tapasztalatának clastres-i komolyan vétele és intézményesültségének Lefort által feltárt szökésvonalai.

28 Lefort 1986, 303.

29 Lefort 1988, 255.

30 Lefort 2005, 141.

31 Lefort 2005, 141.

32 Lefort 2005, 134.

Bibliográfia

- A. Gergely András. 2001. *Tér, idő, határ és átmenet: politikai antropológiai esettanulmányok*. Budapest: MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont.
- Bhabha, Homi K. 1999. „DisszemiNáció: A modern nemzet ideje, története és határai.” Ford. Sári László. In *Narratívák 3.*, szerk. Thomka Beáta, 85–118. Budapest: Kijárat.
- Breckman, Warren. 2012. *Adventures of the Symbolic: Postmarxism and Radical Democracy*. New York: Columbia University Press.
- Clastres, Pierre. 2015. *Az erőszak archeológiája*. Ford. Ádám Péter – Csiszár Péter. Budapest: Qadmon Kiadó.
- Hastings–King, Stephen. 2013. „On Claude Lefort’s »Proletarian Experience«.” *Viewpoint Magazine* 1/3. [<https://viewpointmag.com/2013/09/27/on-claude-leforts-proletarian-experience/>] (2016.09.30)
- Ingram, James D. 2006. „The politics of Claude Lefort’s Political: Between Liberalism and Radical Democracy.” *Thesis Eleven* 87: 33–50.
- Lefort, Claude. 2007. „A demokrácia kérdése.” *Századvég* 37/3: 131–144.
- Lefort, Claude. 1986. *The Modern Forms of Political Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. Ford. John B. Thompson. Cambridge: MIT Press.
- Lefort, Claude. 1988. *Democracy and Political Theory*. Ford. David Macey. Oxford: Polity.
- Lefort, Claude. 2000. „Dialogue with Pierre Clastres.” Ford. David A. Curtis. In *Writing: The Political Test*, 207–235. Durham: Duke University Press.
- Mazzocchi, Paul. 2013. „Fleshing out the political: Merleau-ponty, Lefort and the problem of alterity.” *Critical Horizons* 14/1, 22–43.
- Moyn, Samuel. 2012. „Claude Lefort, Political Anthropology, and Symbolic Division.” *Constellations* 19/1: 37–50.
- Takács Ádám. 2007. „Institúció és történelem. Maurice Merleau-Ponty egy problematikájáról.” *Világosság* 48/1: 37–42.
- Takács Ádám. 2007. „Claude Lefort, a politikum filozófusa.” *Századvég* 37/3: 123–129.

Kis-Jakab Dóra

Vallás, radikalizálódás és identitás

Michael Walzer és John Rawls

I.

Az Iszlám Állammal kapcsolatba hozható, Európában elkövetett terrorakciók sorozata Párizsban, a Charlie Hebdo szerkesztőségében kezdődtek, majd 2015 novemberében Párizsban, 2016-ban pedig Brüsszelben folytatódtak. Az események nem csupán azért rázták meg a nyugati világot, mert az öldöklés az európai értékrend alapján nehezen felfogható indokokkal történt, hanem mert az áldozatok nem távoli országok arctalan lakói voltak, azaz „olyanok, mint mi.” A sokkoló hatást erősítette az a tény is, hogy az elkövetők, bár bevándorlók leszármazottai voltak, már Nyugat-Európában születtek, a nyugati demokratikus keretek között szocializálódtak, mégis radikálisan szembehelyezkedtek az olyan, hagyományosan európainak tartott alapértékekkel és ideológiákkal, mint a vallási tolerancia vagy a szekularizmus.¹

A közelmúlt eseményeit tekintve egyre sürgetőbbé válik annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy mi okozza az Európában nevelkedett és az európai demokratikus szelvényben iskolázott másodgenerációs muszlim fiatalok egy részének radikalizálódását. Mivel pedig a vallásos radikalizmussal összefüggésbe hozható szélsőséges ideológiák és cselekedetek távol állnak a nyugati liberális és demokratikus államokban uralkodó elvektől, a legtöbben a fiatalok radikalizálódásának okát az ezen elvek átadásáért felelős integrációs folyamat kudarcában keresik.

Az a felismerés, hogy a muszlim bevándorlók és leszármazottaik európai integrációja nem volt teljesen eredményes, nem új keletű. Egy 2004-ben publikált széles körű kutatás például, amely Franciaországot, Németországot és az Egyesült Királyságot vizsgálta, arra a következtetésre jut, hogy ezekben az országokban nem ment végbe a muszlim valóságú bevándorlók teljes integrálása. Ehelyett a muszlim kisebbség mindhárom országban

1 A Charlie Hebdo újságíróira támadó Kouachi fivérek algériai bevándorlók gyermekeiként Párizsban születtek és nevelkedtek, a novemberi párizsi mészárlás elkövetői a rendelkezésre álló információk szerint szintén mindannyian EU-s polgárok voltak, habár nagy részük a Közel-Keleten radikalizálódott (ez szintén közös pontnak tűnik az Iszlám Állammal kapcsolatba hozott nyugat-európai terroristák életrajzában). Az akció értelmi szerzőjének tartott Abdelhamid Abaaoud belga-marokkói kettős állampolgár volt, aki Belgiumban született első generációs bevándorlók gyermekeként és csak 2013-ban csatlakozott az Iszlám Államhoz Szíriában. A brüsszeli támadások elkövetői szintén Marokkóból Belgiumba bevándorló szülők már Belgiumban született és iskolázott leszármazottai.

marginalizálódott, tagjai mind lakóhelyük, mind politikai aktivitásuk és képviselőik, mind jövedelmük tekintetében a társadalom peremére szorultak.² A kutatást jegyző Pauly azt is hangsúlyozza, hogy a probléma a legérzékenyebben a másod- és harmadgenerációs bevándorlókat érinti.

A tizen- és huszoneves muszlimok francia, német és brit iskolákban kaptak oktatást, így az idősebbeknél lényegesen jobban beszélnek az európai nyelveket, mégis úgy érzik, hogy kirekesztik őket azon javakból, amelyek csak a társadalom fősodrának való megfelelés esetén érhetőek el. A fiatal muszlimoknak, akik városi lakótelepek bűncselekményektől fertőzött utcáin kénytelenek élni, gyakran nehézséget okoz, hogy meghatározzák, kik is ők. Ez aláássa annak lehetőségét, hogy egy hibrid európai-muszlim identitást alakítsanak ki, amely egyaránt magába foglalhatná az etnikai, kulturális és vallási elemeket. Sajnálatos módon, ahelyett, hogy a fehér, keresztény többség tagjaival lépnének kapcsolatba, a legfiatalabb generációkhoz tartozó muszlimok egyre nagyobb eséllyel befelé fordulnak. Végül sokan közülük megtagadják az nyugat-európai normákat az iszlám radikális ágainak kedvéért, amelyeket észak-afrikai, kelet-ázsiai és közel-keleti államok és egyéb szervezetek ajánlanak fel számukra.³

A szerző által nyújtott helyzetelemzés nem egyedüli: sokan elsődlegesen a nyugat-európai muszlim kisebbségek marginalizálódott társadalmi, politika és gazdasági helyzetében igyekeznek azonosítani a muszlim fiatalok vallási radikalizálódásának okát.

II.

Ezzel a gyakori magyarázattal helyezkedik szembe Michael Walzer. Walzer egy 2015-ben a *Dissent* folyóiratban megjelent publikációjában a gazdasági vagy társadalmi szituációra építő magyarázatokat a politikai baloldal (ahová egyébként önmagát is sorolja) tipikus tévedésének tartja. Walzer álláspontja szerint a baloldal képviselői nem értik a vallás identitás- és közösségformáló erejét, ezért a radikalizálódás jelenségét az egyébként kétségkívül fennálló gazdasági és társadalmi egyenlőtlenségek irányából közelítik meg.

A baloldalnak mindig is nehezére esett a vallás erejét elismerni. Nem az uralkodó osztály ideológiai eszköze-e minden vallás? Nem egy alávetett csoport az elnyomásra adott, ideológiailag eltorzított válasza-e minden millennialista és messianisztikus felkelés? A vallási

2 Pauly 2004, 172–75.

3 Pauly 2004, 164–65.

fanatizmus olyan jelenség, amely a felépítményhez tartozik és csak a gazdasági alapokra hivatkozva lehet megmagyarázni [...] De igaz-e ez? A szegénység, a kétségbeesés és az anyagi érdekek az iszlamista helyett miért nem egy baloldali mozgósítást produkáltak? Valójában a vallási feléledés a támogatóit [...] a társadalom összes osztályából toborozta és meglepő módon úgy tűnik, a megélnkülési tevékenység ösztönzője a vallásos hit.⁴

Walzer tehát úgy gondolja, hogy az európai muszlim fiatalok körében is tapasztalható vallási radikalizálódás fő mozgatórugója nem más, mint maga a vallásos hit, pontosabban annak identitás- és közösségformáló, illetve közösség-összetartó ereje.⁵

Ám nem Walzer az egyedüli, aki úgy tartja, hogy a radikalizálódás jelenségére nem adhat teljes körű magyarázatot az egyes társadalmi csoportok marginalizált helyzetének ténye. Egy 2011-ben publikált, az Egyesült Királyságban folytatott szociológiai kutatás során 77 brit, muszlim vallású, az országban terrorakciót végrehajtó személy gazdasági és szociális körülményeit hasonlították össze egy 1363 főből álló, szintén brit állampolgárságú és muszlim vallású reprezentatív mintával. A tanulmány szerzői arra a következtetésre jutottak, hogy a hagyományos elképzeléssel ellentétben a terrorizmussal kapcsolatba hozható személyek mind anyagi lehetőségeik, mind iskolázottságuk tekintetében a brit muszlimok átlagos szintje felett helyezkedtek el.⁶ Hasonló eredményekre jutott egy másik 2010-es kutatás is, amely néhány, a nyugati világban terrortámadást végrehajtó, már az adott országokban született terrorista életkörülményeit vizsgálta meg. A kutatók itt is hasonló következtetésre jutottak: véleményük szerint a radikalizálódásról alkotott hagyományos kép, amely a vallási radikalizálódás okát a társadalmi és gazdasági marginalizálódásban véli megtalálni, empirikus adatok alapján cáfolható.⁷

A szociológiai kutatások tehát alátámaszthatják Walzer alapvető elgondolását. Walzer azonban a fent idézett tanulmányok vizsgálódásának körén túlmenve arra is vállalkozik, hogy az elégtelennek bizonyuló, a radikalizálódást és a marginalizálódást szorosan összekapcsoló paradigma helyére egy másik, filozófiailag megalapozott magyarázatot állítson. Walzer a jelenség megértésének kulcsát a vallás személyes- és csoportidentitás-formáló szerepében keresi, ezzel pedig a kommunitárius tradícióba jól illeszkedő álláspontot körvonalaz. A jelenség részletesebb illusztrálására a 2015-ben megjelent, *The Paradox of Liberation. Secular Revolutions and Religious Counterrevolutions* című könyvében vállalkozik, amelyben három konkrét példát vizsgál meg: Indiát, Izraelt és Algériát. Ezeket az államokat Walzer szemében a nemzeti felszabadulás folyamatának hasonlósága köti össze: habár a felszabadulás mindhárom esetben sikertörténetnek indult, a folyamat valahol kisiklott. Habár a felszabadító mozgalmak kezdetben hangsúlyozottan szekuláris

4 Walzer 2015a.

5 Walzer 2015a.

6 Altunbas – Thornton 2011, 262–72.

7 Githens-Mazer – Lambert 2010, 889–901.

jellegeük voltak, a mozgalmak eredményeképpen létrejött országokban rövid időn belül nagyon erőssé vált a vallási fundamentalizmus. Ezt a jelenséget nevezi Walzer a könyvében a nemzeti felszabadulás paradoxonjának.⁸

Walzer a paradoxonra egy a közösségekkel való illeszkedő magyarázatot ad: a felszabadítás élharcosainak tévedése értékelése szerint abban állt, hogy nem vették figyelembe az emberek mély kulturális meghatározottságát, amelynek a vallás központi eleme. Walzer szerint a vizsgált országok lakói gyökértelen helyzetükre kerestek megoldást a vallási radikalizálódásban, amely a múlthoz, a hagyományokhoz való visszatérés illúzióját kínálta számukra.⁹

Hasonló megfontolások alapján Walzer az említett cikkben amellet érvel, hogy ma egy poszt-szekuláris világban élünk, ahol a vallás, mi több a radikális vallásosság közösségi szerepe tagadhatatlan.

Régeen alig vártuk a „világ varázstalanítását” – azt hittük, hogy a tudomány és a szekularizáció győzelme a modernitás szükségszerű vonása. [...] El kell ismernünk, hogy az a tudományos elmélet (amely egy baloldali elmélet is), amely a tudomány és a szekularizmus győzelmét jósolta meg, nem helyes – legalábbis időhorizontja nem helyes. A baloldaliaknak rá kell jönniük, hogyan védhetik meg a szekuláris államot egy „poszt-szekuláris” világban.¹⁰

Walzer azonban nem elégszik meg annyival, hogy a vallási radikalizálódás jelenségének filozófiai, az identitás fogalmára építő elemzését körvonalazza. A vallás identitásformáló szerepével kapcsolatos, elsősorban normatív elemzésen túl ugyanis egy, az ebből a koncepcióból levezetett külpolitikai akciótervet is körvonalaz a háborús helyzetet elsősorban harmadik, külső félként szemlélő nyugati hatalmak számára, még ha ez a külső pozíció a nyugati országokban végbemenő terrortámadások miatt esetleg átalakulóban is van.¹¹

⁸ Walzer 2015b, xi–xii.

⁹ Walzer 2015b, 32.

¹⁰ Walzer 2015a.

¹¹ Walzer ezen cikkeken nem vállalkozik a háború kérdésének normatív, filozófiai elemzésére, azonban a témával kapcsolatos nézeteit már részletesen kifejtette nagy hatású, először 1977-ben kiadott *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* című könyvében. A *Just and Unjust Wars*-ban Walzer külön fejezetben foglalkozik azzal az erkölcsi problémával, hogy milyen körülmények között igazolható egy államnak egy másik állam belülegbe való erőszakos beavatkozása (Walzer 2006, 86–108). Itt, több egyéb szempont mellett, már meghatározza azt a kritériumot a háborús beavatkozás igazolására, amely szerint ha a megtámadott állam saját polgárainak emberi jogait olyan súlyosan sérti, hogy a politikai és kulturális autonómiából fakadó előnyök eltörpülnek a jogsértések mértéke mellett, akkor jogos az állam ellen háborút indítani a polgárok emberi jogainak védelme érdekében. Walzer szerint ez a helyzet két esetben állhat elő: ha az állam rabszolgatartást vagy tömegmészárlásokat gyakorol (Walzer 2006, 90).

A gondolatot továbbgördítve először is Walzer az arab világban jelenleg zajló, első-sorban az Iszlám Államhoz köthető csatározásokat a vallásháború terminusaival ragadja meg. Úgy gondolja, hogy „amit most Irakban és más helyeken látunk, olyan vallásilag hajtott politikai cselekvés, amelyhez hasonlót nem láttunk a reformáció háborúi óta.”¹² Walzer tehát egyfajta megkésett fejlődési lépcsőként tekint az arab világban zajló harcokra. Ezek pedig, ha hagyják kibontakozni és végbemenni őket, akkor jó esetben a keresztény világban végbement előképeikhez hasonlóan egy szekuláris és felvilágosult állapothoz vezethetnek el.¹³

Politikai javaslatának középpontjában ennek megfelelően a beavatkozás elutasításának gondolata helyezkedik el. Álláspontja az, hogy a vallási alapú tömeggyilkosságok akár katonai leállítás után a nyugati országok invazív háború helyett helyezzék egyfajta karanténba a radikális iszlamizmust, ezzel megakadályozva annak további terjeszkedését.¹⁴ Álláspontja mellett a következőképpen érvel:

A baloldaliaknak támogatnia kell (bár sokan nem fogják) az olyan katonai akciókat, amelyek specifikusan a hitetlenek és eretnekek meggyilkolásának megfékezésére irányulnak. Ezután inkább egy olyan stratégia megfontolására hajlok, amely az iszlamizmus behatárolására koncentrál, nem az azt elpusztító háborúra (vagy háborúk sorozatára). Ez egy láz, amelynek ki kell égnie magát. Azonban van egy súlyos nehézség ezzel a nézettel: számos ember szenvedni fog a kiégésben, és mi, baloldaliak, ezt a szenvedést csak saját erkölcsi veszedelmünkre ignorálhatjuk.¹⁵

A hasonló álláspontok képviselőinek tehát számot kell vetniük azzal a ténnyel, hogy az ilyen passzivitás egyértelműen magával vonja a karanténban ragadt ártatlan emberek tömegeinek súlyos szenvedését, még ha a vallási alapú tömeggyilkosságok addigra meg is szűnnének. Habár ezt az erkölcsi nehézséget röviden Walzer is elismeri, illetve megjegyzi, hogy a problémára újra és újra vissza kell majd térni, érdemben mégsem foglalkozik a kérdéssel.

Walzer az idézett cikkekből kirajzolódó álláspontja tehát két részre bontható. Egyrészt a radikalizálódás hagyományos szociális és gazdasági marginalizálódáson alapuló magyarázata helyett egy a vallás identitásformáló erejére fókuszáló normatív filozófiai koncepciót körvonalaz. Az elemzés célja itt elsősorban a radikalizálódás jelenségének

12 Walzer 2014.

13 Walzer 2014. Walzer a vallásháborúkkal való párhuzamba állítást egyfajta toposzként citálja ide, az analógia alátámasztása történelmi vagy egyéb tényekkel elmarad, ez tovább mélyíti az állításból levont konzekvencia utópisztikus voltát.

14 Walzer 2015a.

15 Walzer 2015a.

mélyebb megértése. Másrészt pedig ebből a normatív elgondolásból levezetve kijelöli az adott partikuláris szituációban elfogadható külpolitikai lépéseket.

A tanulmány további részében az első kérdésfeltevéssel, vagyis azzal, hogy mennyiben határozza meg a vallás egy egyén vagy csoport identitását és mennyire magyarázható a vallási radikalizálódás egyfajta kétségbeesett identitáskeresésként (elsősorban terjedelmi okokból) nem foglalkozom. Ehelyett a következőkben a filozófiai teóriából eredeztetett külpolitikai állásfoglalás erkölcsi fenntarthatóságát vizsgálom meg. Az elemzésem konklúziója alapján Walzer partikuláris javaslata erkölcsi szempontból problematikus. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a Walzer által támogatott eljárás ne lehetne erkölcsi nehézségei ellenére praktikus hatékony, azonban ennek vizsgálata nem filozófiai kérdés. Az sem kizárható, hogy egy hasonló eljárást ne lehetne más szempontok alapján igazolni, így például érvelésem szerint Rawls megközelítésmódja sikeresen kivédi a walzeri elgondolás fő problémáját. Azzal kapcsolatban sem kívánok a dolgozatban állást foglalni, hogy Walzer javaslatának alapját képező filozófiai elképzelés a vallás identitásformáló erejéről helyes és megalapozott-e.

III.

A Walzer által tanácsolt be nem avatkozás politikájával kapcsolatos erkölcsi nehézség magja a megoldás által implikált emberi szenvedés tényében keresendő, amelyről valamilyen formában számot kell adni, vagyis valahogyan bizonyítani kell a szenvedés szükségszerű voltát. Walzer sajnálatos módon ezt elmulasztja, így a következőkben a lehetséges walzeri válasz feltérképezésével foglalkozom.

Walzer érvelése azt sugallja, hogy a szerző valamiféle következményetikai magyarázatra gondolhatott, mivel az involvált emberi szenvedést mint javaslatának hátrányos következményét egyrészt az adott közösségben külső behatásoktól mentesen lezajló folyamatok kívánatos következményeivel (szekularizált, felvilágosodott társadalom), illetve a külső, tradicionális kultúrát sértő drasztikus beavatkozás negatív következményeivel állítja szembe.¹⁶ Ez utóbbiakkal kapcsolatban Walzer könnyen hivatkozhat azokra a *The Paradox of Liberation*ben is bemutatott súlyos hátrányokra, amelyek akkor érik a közösséget, ha azt az adott társadalom szerkezetébe integránsan be nem ágyazott szempontok szerint igyekeznek drasztikusan, kívülről átformálni.

Walzer következményetikai javaslatát, amely szerint a vallási alapú népiirtások megszüntetése után le kell állítani a katonai beavatkozásokat és hagyni kell az eseményeket az ezzel járó szenvedés ellenére is a saját ütemükben lezajlani, akkor lehet erkölcsi szem-

¹⁶ A következményetikai elméletekkel szembeni gyakori kritikákkal a dolgozatban részletesen nem foglalkozom. A kritikákhoz lásd pl. Rawls 1999a, 20–21, 24–26, 156–57.

pontból igazolni, ha valahogyan bebizonyítható, hogy a „kiegési folyamat” következményei olyannyira kívánatosak, vagy az alternatívák olyannyira elfogadhatatlanok, hogy a pozitív következmények ellensúlyozzák az ebben érintett egyének súlyos szenvedését. Ennek bizonyítására a konkrét helyzet kapcsán Walzer eddig még nem vállalkozott, még ha a walzeri komunitárius álláspontból kiindulva számos érv fel is hozható egy ilyen megoldás kívánatossága mellett.

Azonban a közelmúlt történései alapján úgy tűnik, hogy a walzeri megoldási javaslat alap gondolata egy hibás előfeltevést tartalmaz. Walzer ugyanis az Iszlám Állam által létrehozott áldatlan állapotok feloldásában kulcsszerepet tulajdonít annak, hogy az iszlamizmust, a vallási fundamentalizmust körbe lehet keríteni, karanténba lehet helyezni azon a bizonyos területen, ahol szükség van arra, hogy az emlegetett láz kiejtse magát.¹⁷ Röviden, Walzer bízik abban, hogy a vallási fundamentalizmust izolálni lehet. Ha azonban ez valamiért nem megoldható, akkor Walzer javaslatának egyik fontos pozitív következménye – az izolált helyzetben mintegy természetesen lezajló folyamatok ténye, illetve azok ideális végeredménye, a szekularizmus és hosszabb távon a békés állapotok megvalósulása – megsemmisül.

Márpedig kétséges, hogy a cikkekben tárgyalt partikuláris esetben a vallási fundamentalizmus egy olyan földrajzilag körülkeríthető probléma lenne, mint ahogyan azt Walzer láttatja. A bevezetőben említett, a közelmúltban Európában végbement terror-események és az itt élő, másod- és harmadgenerációs radikalizálódott fiatalok növekvő száma azt mutatják, hogy a karanténba helyezési kísérlet nem működőképes. Úgy tűnik, a Walzer által kijelölt közvetlen külpolitikai cél, az izoláció, nem hajtható végre sikeresen, mivel a radikalizálódás hatásait nem lehet földrajzi keretek köré szorítani. Az azonban praktikusán megoldhatatlannak, illetve valószínűleg kontraproduktívnak is tűnik, hogy a nyugaton élő radikalizált személyeket, csoportokat is karanténba helyez-zük. Még ha az Iszlám Állam által jelenleg felügyelt területen ez megoldható is lenne, ami szintén igen kérdéses, az Európában élő radikálisokkal elkerülhetetlen valamiféle interakció.

Így viszont már erősen kérdéses, hogy Walzer a gyakorlatban megvalósíthatatlan eljárásából származtatott fennmaradó előnyök, mint például a kulturális imperializmus elkerülése, a nemzeti és vallási önbecsülés megőrzése, vajon elég nagyok-e ahhoz, hogy felülírják az emberi szenvedés tényét, illetve hogy egy ilyen szituációban egyáltalán meg-jelennének-e. Ilyen ingtag alapokon pedig erkölcsileg igazolhatatlan tűnik a tömegek szenvedését ignorálni.

17 Walzer 2015a.

IV.

Kétségtelen azonban, hogy Walzer élesen látja az adott szituációban rejtőző csapdahelyzetet: egyrészt az Iszlám Állam által teremtett helyzet tarthatatlannak tűnik, mivel a háború sújtotta övezetben élők nap mint nap súlyos szenvedésnek vannak kitéve, így szükség van valamiféle beavatkozásra, másrészt a túlzott mértékű beavatkozás hosszabb távon szintén káros következményekkel, a csoport és az egyén identitásának sérülésével, az önmeghatározás ellehetetlenedésével járhat. Ez a dilemma természetesen nem csak a dolgozatban vizsgált partikuláris eset kapcsán jelenik meg, hanem minden hasonló szituációban fennállhat. Walzer saját komunitárius nézőpontjából a második veszélyt látja súlyosabbnak, így a kultúrák önmeghatározásának fontosságát az adott szituációban túlhangsúlyozza. Ráadásul eltúlzottan idealista következményekkel számolva dönt a be nem avatkozás mellett.

Ugyanezen dilemmával John Rawls is foglalkozott az államok közötti igazságosság kérdésének vizsgálata során. Rawls azonban, míg az egyes csoportok önmeghatározásának jogát minél nagyobb mértékben biztosítani igyekezett, elkerült bizonyos buktatókat azzal, hogy Walzer álláspontjával szemben alapvetően nem feltételezi azt, hogy az egyes kultúrák összemérhetetlenek lennének.¹⁸ Rawls *A népek jogában* kijelenti, hogy a liberális és demokratikusan berendezett államokat jobbnak tarthatjuk, mint az úgynevezett nem-liberális, de tisztességes államokat, a jogsértő államokról nem is beszélve. Előbbiek ugyan nem sértik polgáraik alapvető emberi jogait, de nem teszik maradéktalanul magukévá a rawlsi liberális demokrácia alapelveit sem.

Mégis, Rawls Walzerhez hasonlóan tisztában van azzal, hogy az egyes egyének és közösségek alapvetően értékesnek tartják azt a tényt, hogy egy partikuláris kultúrához tartoznak, abban gyökereznek, ennek megfelelően pedig a tradicionális kultúra megváltoztatását célzó külső kényszer gyakran ellenállást, ellenségességet szül. Ennek fényében Rawls amellettt érvel, hogy még ha biztosak lehetünk is abban, hogy a liberálisan berendezett államok objektíve jobbak, a nem liberális és demokratikus elveket valló, azonban súlyos jogsértéseket nem elkövető államok vallási, filozófiai és erkölcsi meggyőződéseivel kapcsolatban toleráns magatartást kell tanúsítani.¹⁹

Azonban Rawls ezt a típusú toleranciát csak a jogokat és az igazságosságot tiszteletben tartó államok számára tartja fent. A jogsértő államokkal szemben azonban, habár óvatosan, csakis egyfajta utolsó lehetőségként és kizárólag súlyos jogsértés esetében, de fenntartja a háborús beavatkozás jogát. Rawls az ilyen államokkal szemben erkölcsileg megengedhetőnek tartja háború kirobbantását még akkor is, ha az adott állam külpo-

18 Walzer a kultúrák, illetve azoknak a jóról és az igazságosságról alkotott koncepcióinak objektív összemérhetetlenségének gondolatát a legvilágosabban talán *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* című művében fejti ki (lásd Walzer 1983, xviii).

19 Rawls 1999b, 59–61.

litikájában nem agresszív, azaz tevékenysége nem jelent semmiféle közvetlen veszélyt a liberális demokráciákra, vagyis jogsértést csak saját polgáraival szemben követ el.²⁰

A korábban vizsgált partikuláris helyzetre visszatérve: a rawlsi érvelésből végső soron a walzerihez hasonló álláspont szűrhető le. Ennek megfelelően a nyugati államoknak kötelessége az Iszlám Állam területén zajló súlyos jogsértéseket akár háborús eszközökkel is megakadályozni, azonban miután sikerült a súlyosan jogsértő gyakorlatokat kiküszöbölni, minél nagyobb teret kell hagyni az adott államok kulturális önmeghatározásának.

Azonban míg Walzer következményelvű javaslata csak akkor tűnik erkölcsileg igazolhatónak, ha a vallási radikalizmust sikerül izolálni, Rawls, aki a kulturális önmeghatározás fontosságát elismerve ugyan, de mégis az egyéni jogok garantálásának szempontjára helyezi a hangsúlyt, elkerüli ezt a buktatót. Számára ugyanis a hangsúly nem a kulturális önmeghatározás folyamatának pozitív hozadékain, hanem a más országokban élők alapvető emberi jogainak védelmén van. Rawls tehát abban az esetben is könnyen fenntarthatja álláspontját, ha a jogsértő állam tevékenységének káros hatásai nem korlátozódnak az állam földrajzi keretei közé. Mi több, ilyen esetekben csak még erősebben érvelhet a háborúhoz való jog mellett, hiszen ekkor már nemcsak a jogsértő állam polgárainak szabadsága kerül veszélybe, hanem a liberális államok polgáraié is. Vagyis ilyen esetekben már önvédelmi háborúról van szó, ennek jogával pedig Rawls véleménye szerint a jól berendezett államok egyértelműen rendelkeznek.²¹

Rawls explicit módon csak érintőlegesen foglalkozott a szabad, liberális értékeket valló és demokratikus államokban kibontakozó vallási radikalizmus jelenségével. Rawlsi alapokon állva úgy tűnik, hogy az ilyen típusú fejlemények akkor számítanak problémásnak, ha a társadalom tagjainak jogait súlyosan sértik vagy az állami intézmények fennmaradását veszélyeztetik.²² Az ilyen helyzetek azonban a nem-ideális elmélet körébe taroznak, amellyel Rawls meglehetősen keveset foglalkozik. Rawls általános tétele szerint a szabadság csak a szabadság érdekében korlátozható,²³ ebből az álláspontból pedig a súlyosan jog- és törvénytisztító vallási magatartás esetében nagy valószínűséggel következik a vallásszabadság jogának korlátozása. Ez azonban az elmaradt integrációval kapcsolatban még nem mond sokat, csupán kijelöli az állam problémakezelési jogkörének szélső értékét a már fennálló igazságtalan helyzet esetében. Ezt azonban megelőzheti, és amennyiben az integráció elmaradását a probléma egyik összetevőjeként azonosítjuk, meg is kell, hogy előzze a különböző vallási és kultúrájú állampolgárok igazságos és méltányos együttélésének intézményi háttérének biztosítása az állam részéről.

20 Rawls 1999b, 93–94.

21 Rawls 1999b, 90–92.

22 Rawls 1999a, 188–194.

23 Rawls 1999a, 179.

Rawls koncepcióját követve tehát azzal, hogy nem a kulturális önmeghatározás következményéből levezetett izoláció gondolatára, hanem a súlyos jogsértések tényére helyezzzük a hangsúlyt a Walzernél felmerült erkölcsi igazolhatósági problémát megkerülhetjük. Végző soron azonban a rawlsi koncepcióból is hasonló lépések következnének a partikuláris szituációban: először egy, a konszolidált állapotok megteremtését célzó háború és ezután minél minimálisabb külső beavatkozás.

Bibliográfia

- Altunbas, Yener – Thornton, John. 2011. „Are Homegrown Islamic Terrorists Different? Some UK Evidence.” *Southern Economic Journal* 78/2: 262–72.
- Githens–Mazer, Jonathan – Lambert, Robert. 2010. „Why Conventional Wisdom on Radicalization Fails: The Persistence of a Failed Discourse.” *International Affairs* 86/4: 889–901.
- Pauly, Robert J. 2004. *Islam in Europe: Integration or Marginalization?* Aldershot: Ashgate Publishing Limited.
- Rawls, John. 1999a. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John. 1999b. *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press.
- Walzer, Michael. 1983. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.
- Walzer, Michael. 2006. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York: Basic Books.
- Walzer, Michael. 2014. „Did the U.S. Really Break Iraq? Response to Kathleen Cavanaugh.” In *Dissent Magazine*. [<http://www.dissentmagazine.org/blog/did-the-u-s-really-break-iraq-response-to-kathleen-cavanaugh>] (2016.10.15.)
- Walzer, Michael. 2015a. „Islamism and the Left.” In *Dissent Magazine*. [<http://www.dissentmagazine.org/article/islamism-and-the-left>] (2016.10.15.)
- Walzer, Michael. 2015b. *The Paradox of Liberation. Secular Revolutions and Religious Counterrevolutions*. New Haven: Yale University Press.

László Laura

„A szavak föld alatti járataiban”¹ – A térbeli forma vitája

A verssor vagy a versszak, melyben a költői kép felragyog, olyan nyelvi *tereket* alkot, amelyeket topológiai vizsgálatnak kellene alávetni.

(Gaston Bachelard)²

A „térbeliség” és az „irodalom” szavakat elméleti igénnyel úttörő módon helyezték egymás mellé 1945-ben. Mindez a kritikusként induló, később a Princeton és a Stanford Egyetemen oktató amerikai Joseph Frank nevéhez fűződik: *Spatial Form in Modern Literature*³ című esszéje, valamint az azt követő sok évtizedes vita⁴ azonban máig feldolgozatlan Magyarországon.⁵ Frank esszéjének érdekessége leginkább abban áll, hogy annak ellenére véli felfedezni a „térbeliség” dominanciáját⁶ a modern költészeti irányzatokban, s főként az imagizmus montázszerű szerkesztésmódjában, hogy az irodalmat Lessing⁷ óta klasszikusan az „időbeli művészetek” köréhez sorolják; a legtöbb kritikus is éppen ennek jegyében utasítja el radikálisan a „térbeli forma” elméletét. Az alábbiakban arra igyekszünk rávilágítani, hogy egyik pólus sem mentes a sematizációtól és a retorikai túlzásoktól. Ehhez egyfelől Frank eredeti esszéjét és annak néhány bírálatát értelmezzük, rámutatva, hogy a vita olykor a téridő-dichotómiára szűkül, másfelől a térbeli forma (*spatial form*) fogalmának irodalmi bevezethetőségét vizsgáljuk Frank forrásainak újraolvasásával, legelőször is a „festészet” és a „költészet” talán túlságosan is szigorúan értett lessingi határaitól, majd Wilhelm Worringer, Alois Riegl és Adolf von Hildebrand gondolatait a képzőművészeti térfogalomról. Az elméleti kitekintéstől azt

1 Bachelard 2011, 16. Idézi Jean-Bertrand Pontalis kifejezését.

2 Bachelard 2011, 16.

3 Frank 1945.

4 Lásd az alábbi válogatást: Smitten – Daghistany 1981; Frank 1991.

5 Schmal Róza disszertációja (Schmal 2013) nagyban hozzásegített a téma fontosságának felismeréséhez.

6 A szellemtudományokat máig is mélysegesen átitató *Spatial Turn discourse* megjelenését, melyhez végső soron már Joseph Frank elmélete is kapcsolódik, a folyamatjellegben felfogott „idő-kultúra” megtörésének radikális igénye magyarázhatja. Miként Süli-Zakar Szabolcs (2014, 26–27) fogalmaz: „[Foucault és Lefebvre] a korábbi próbálkozásoktól eltérően kezdeményezték a tér- és idő-, közvetve a földrajz- és történelem közti lételméleti, ismeretelméleti és teoretikus kapcsolatok radikális újragondolását. *A tér és idő egyenlőségének* lételméleti állítása alapvető momentuma annak, ami végül *téri fordulattá* nőtte ki magát” (saját kiemelés). W. J. T. Mitchell ugyanezt a jelenséget észleli később tárgyalásra kerülő írásában (1980, 541): az irodalomban sokáig felülreprezentált időbeliség megtörése ahhoz a téveszméhez vezethet, hogy léteznek „tisztán” térbeli irodalmi művek.

7 Lessing 1999.

reméljük, hogy képes lehet tisztázni és „rehabilitálni” a sokat vitatott franki fogalmat, s árnyaltabban mutathatja be a tér irodalmi „átkonvertálásának” lehetőségeit.

I. Az idő ellen?

Egy „Lessing elleni” frázissal indul a *Térbeli forma a modern irodalomban* című esszé, miszerint a modern írók nem fogadják el André Gide nézetét a *Laokoón* örökzöld művoltáról.⁸ Frank szerint ugyanis az irodalom és a képzőművészet különválasztása idejétmúlt, s már nincs termékeny hatása az esztétikai gondolkodásra – a modern kritikuskoknak ideje újratárgyalniuk a médiumok relációit. Mielőtt Frank ezt magára vállalná, röviden összefoglalja a lessingi formulát: a festészet és az irodalom merőben eltérő jelentésekkel és szimbólumokkal végzi imitációját, hiszen előbbi az alak és a szín, utóbbi az egymást követő tagolt hangok révén, így a képzőművészeti forma térbeli, míg az irodalmi időbeli. A térbeli forma egyidejűleg láttatja az adott tárgy alkotóelemeit, így a befogadás egyetlen pillantásba sűríthető, míg az időbeli forma narratív szekvenciákból építkezik. Lessing jelentőségét Frank abban látja, hogy a művészi formát nem különleges technikaként kezeli, hanem olyan dologként, ami a műalkotás belső természetéből következik. Vitatja azonban a lessingi szétválasztást, amikor a formák történetét az időbeli és a térbeli pólus közti oszcillációnak tekinti, s a modern irodalomról azt állítja, hogy a tér irányába halad.⁹

Kérdés persze, hogy mit ért Frank térbeliségen. Konceptióját az 1910-es évek avantgárd költészeti irányzatára, az amerikai imagizmusra építi, mely szakítani kíván a „szemgyönyörködtető rímekkel” és a „metronómra való írással”. Az imagista kiáltvány a tárgy közvetlen megragadására buzdít, elhagyva minden felesleges díszet és manírt. „Semmi különbség sincs egy női cipő és a csillagos ég között”¹⁰ – írja a költő-filozófus, Thomas Ernest Hulme, megnyitva az utat Ezra Pound definíciójának: „a kép az, ami értelmi és érzelmi összetételt hoz létre egy szempillantás alatt.”¹¹ Ez a sajátos, nem reprezentációra törekvő képfelfogás lesz döntő a franki térbeliség szempontjából: a legkülönbélebb elemek egymás mellé helyezésével olyan komplexum villan fel, amelyet nem lehet ok-okozati *láncként* észlelni – a kapcsolatok „felfedezése” és az „értelemadás” a befogadó képzeletére hárul, aki a töredékekből végül mintázatot *pillant meg*, az alkotórészeket egyidejűleg, s ezért a művet mint „egészet” érzékeli. A montázs az „élményvalóság” heterogenitására utal, a tapasztalatok sokrétűségére s az emberre mint azok gyűjtőhelyére¹²

8 Frank 1945, 221.

9 Frank 1945, 225.

10 Fauchereau 1974, 21.

11 Frank 1945, 226.

12 Eliotot idézi Frank 1945, 227.

– az imagista mű mindezt egy „hirtelen képbe” sűríti. Maradva a franki példánál, T. S. Eliot *Átokföldjénél*, rögtön megállapítható, hogy itt a heterogenitás – az intertextuális referenciák mellett – már a különböző vendégszövegekkel mint mottóhasználat, vagy az eltérő poétikai szinten lévő, verset követő szerzői jegyzetek meglétével is hangsúlyosan jelentkezik – emellett az öt egységből álló mű egymástól igen távoli hangulattörédekeket sorakoztat fel, összezavarva a szintaktika „rendjéhez” szokott olvasót. Ám itt ez is a cél, mint Frank is megjegyzi: megfosztani a befogadót a szemlélődő kényelmes szerepétől és hagyományos elvárásaitól, hogy végül egy műre folytonosan reflektáló s „válaszait” játékba hozó aktív olvasó születessen. Rokonnaként később tárgyalásra kerül még James Joyce *Ulyssese*, Djuna Barnes *Nighthoodja*, vagy éppen *Az eltűnt idő nyomában* Marcel Prousttól – számunkra ez annyiban figyelemreméltó, hogy a fenti elemzési elvek rajtuk is alkalmazásra kerülnek.

Ha jobban szemügyre vesszük miként érvel Frank a tér előretörése mellett, akár egy enyészpontba is gyűjthetnénk a főbb kritikai irányokat. A következő kifejezésekkel találkozunk: radikális térbeli transzformáció áll be az esztétikai formában; a vers többé-kevésbé jelentésükben elszigetelt fragmentumokká válik; a mű a struktúráért feladja a szekvencialitást; a struktúra e szétválasztott szócsoportok (*disconnected word-groups*) közötti kapcsolatokon alapul; stb. Szóhasználatában talán a legérdekesebb a narratíva időfolyamának „megakadása”, azaz hogy a mű az időbeli vonatkozások felfüggesztését követeli az olvasótól, s hogy a szekvenciák, bár egymást követik, jelentésükben „nem függnék” ettől az időbeliségtől, mert azt a szócsoportok tere adja a szimultán észlelés során.¹³

Hogy itt időellenes kijelentésekkel találkozunk, azon talán kevésbé lepődhetünk meg, mint a radikális és normatív hangvételen – s az állítás, miszerint a modern befogadó elméjében előállt „kép” független mindennemű időszekvenciától, biztosan felülvizsgálatot igényel. Úgy tűnik, Frank éppen a térbeli forma „kedvéért” igyekszik eliminálni az időbeliség jelentőségét, mely mintha feleslegessé, sőt zavaróvá válna: mint írja, a modern lírát súlyos belső konfliktus jellemzi, amely a természetéből adódó térbeli struktúra és a nyelv időbeli logikája között feszül.¹⁴ Ha ezt elfogadjuk, azzal azt is állítjuk, hogy a modern művet alkotó „különálló” szócsoportok vagy együttesek sorrendje tetszőleges, az elemek felcserélhetők, és nincs addig koherencia, amíg az értelemegységek montázsából létre nem jön végül a teljes „mintázat”, melyet a „tér” szervez. Túl azon az abszurd feltevésen, maradva az *Átokföldjénél*, hogy a vers „A halottak temetése” helyett kezdődhetne akár a „Tűzbeszéd” vagy az „Egy sakkparti” résszel is, már azt is nehéz elképzelni, hogy az egységek egymással semmiféle kapcsolatban ne állnának. Ez azt jelentené, hogy a heterogén „építőköveket” semmilyen kötőanyag sem tartja össze, légüres

¹³ Frank 1945, 228–230.

¹⁴ Frank 1945, 229.

térben „lebegnek”, legalábbis addig, amíg az olvasó „felfüggeszti” az időbeli (értelmi) elvárásait.¹⁵ S éppen az időhatározó figyelmeztet, hogy a kronologikusság még az olvasási idő értelmében véve is döntő eleme a minta előállításának. A mintát (elkülöníthető rész, mely utal az egész szerkezetére, ismétlődő formák és színek elrendezése) nehéz *egyásra-következés* nélkül kezelni, mely metafora egyszerre térbeli és időbeli, hiszen tér képzetével utal az időbeli folytonosságra és logikai rendre.

Az „egység” kifejezés használata is hasonló problémákat vet fel, minthogy egyfelől nincs meghatározva, pontosan mit is értünk ezen (szót? mondatot? versszakot? a műegyszet? az olvasó elméjében kirajzolódó mintát?), másrészt itt is lehetetlennek tűnik elvonatkoztatni az értelem-összefüggéstől. Ha az egységet nagyobb szövegkomplexumnak tekintjük, mint az említett Eliot-mű ötös „felosztása” esetében, már e komplexumok belső szervezettsége is vitathatatlan. Továbbhaladva azonban az egyre kisebb egységek felé, véve azokat az egyszerűség kedvéért szavakként (leginkább főnevekként), mintha csak pusztán „színfoltok” lennének, némileg közelíthetnénk a Frank által festett „idilli” állapothoz. Maga az imagizmus kínálja a példákat az ilyen típusú „szerkesztésre”, így talán érdemes ehelyütt felidézni Ezra Pound kétsorosát:¹⁶

Arcok jelenése e tömegben:
szirmok nedves fekete ágon.

Hivatkozhatnánk Amy Lowellre is:

Ferde eső-rovátkák szürke falon,
Fekete eső átlós vonalai
Házak nedves, függélyes falai előtt.
Lent,
Nyálkásan, csuszósan, feketén, vízszintesen,
Az utca.¹⁷

A lenyűgözően gazdag „képet” a „színfoltok” együttese rajzolja ki, s a képek statikuságát a jobbára főnévi egységek adják meg – ám e fenti eljárás bármennyire kerüli is a mozgalmasságot, vagyis az igék használatát, az egymásra-következés kiiktatása elérhetetlen – az alkotónak ez nyilván nem is célja. Persze az efféle „képalkotásnak” is behatároltak a lehetőségei, s éppen ez hívja életre a „vorticismust”: az állóképből ideje immár „su-

¹⁵ Ez még akkor is érdekes, ha Frank azzal árnyalja állítását, hogy az olvasó átmenetileg „függeszti fel” az egyedi jelentésvonatkozást azért, hogy egy totálisabb belső jelentéshez jusson (Frank 1945, 230).

¹⁶ *Egy metróállomáson*

¹⁷ *Afternoon Rain in State Street* (idézi Fauchereau 1974, 23).

gázró agglomerátumot”, „örvényt” (*vortex*) alkotni.¹⁸ A fentiek fényében tehát sem szó szerint, sem retorikai túlzásként nem fogadhatjuk el a „törekvést a minden időértéktől való megfosztottságra”,¹⁹ minthogy az magát az irodalmi alkotást lehetetlenítene el.

Az alapprobléma tehát az, hogy a térbeliség az idődimenzió antitéziseként jelenik meg. Miként W. J. T. Mitchell is tréfásan megjegyzi, vannak, akik hisznek a bináris oppozíciókban, s vannak, akik nem, Frank pozíciója ebben a vonatkozásban egyértelmű – akárcsak jó néhány kritikusaé, csak éppen az ellenkező póluson. Walter Sutton korai recenziója kezdetben még óvatosnak tűnik, például amikor „tisztátalannak” nevezi magát a képi egységet (idézve a poundi imágódefiniációt az érzelmi és értelmi komplexumról), mert „beárnyalja” azt a fentebb látott időelem:²⁰ vagyis a dimenziók itt még együtt maradnak. Az érvelés azonban elcsúszni látszik Sutton riasztó és abszurd víziójában, miszerint ha az olvasónak „valahogyan” sikerülne „felfüggeszteni az időt”, elméjében „semmi” sem történe a befogadás során.²¹ A gondolatmenet tehát, képviselve a hagyományos álláspontot, mégiscsak arra fut ki, hogy az esszenciális irodalmi tényező az időbeliség,²² de elemzéseink alapján ezzel a szélsőséggel sem érthetünk egyet. A heves ellenreakció(k)ból azonban mindenképpen kitűnik, hogy Frank érzékeny pontra tapinthatott a térbeli formával, melynek oka már önmagában izgalmas kérdés.

Láthatóan Eric S. Rabkin már feloldani igyekszik a bináris alapállást azzal, hogy a diakronikus és a szinkronikus tényezők együttesen jelentkeznek az olvasási folyamatban, sőt dialektikájuk adja ki az irodalmi művet.²³ Idézi Erich Auerbach *Mimézisét* a hipotaxis (alárendelés) és parataxis (mellérendelés) kapcsán, s a parataxisos cselekményt a „térbeli címkével” látja el.²⁴ Megjegyzi továbbá, hogy a fragmentumszerű építkezés, mely Frank térbeli formájának egyik alapköve volt, nem kizárólagos megnyilvánulása a parataxisnak: ide tartoznak a szöveg „előrehaladását” megakasztó leírások is, melyek, Rabkin példájával élve, a „követ” valóban „kőszerűvé” teszik, ami már formalista megközelítés Viktor Sklovszkij nyomán. William Holz már örömmel konstatálja, hogy a térbeli formát mint „az egyik legérdekesebb elméleti kérdést” újra figyelem övezi,²⁵ ám ő is kiemeli, hogy Frank elsiklik az időprobléma mint alapvető irodalmi tényező felett.²⁶ Jelentésnek nyilvánítani valamit annyi, mint *szinkronikusnak* találni – hangzik a számonkra is egyik legelőremutatóbb és legelfogadhatóbb állítás.²⁷

18 Pound 1997.

19 Frank 1945, 650.

20 Sutton 1957, 113.

21 Sutton 1957, 115.

22 Sutton 1957, 123.

23 Rabkin 1977, 253–254.

24 Rabkin 1977, 269.

25 Holz 1977, 272. Holz itt a következő helyre utal: Polletta 1973, 24.

26 Holz 1977, 274.

27 Jameson 1972, 5 (idézi Holz 1977, 276).

Hogy a térbeliség negligálása épp olyan tévedés, mint az idődimenzióé, W. J. T. Mitchell mondja ki a legélesebben. A térbeli formát joggal tekinti minden kor és minden kultúra irodalmi tapasztalatának esszenciális elemeként, így elveti, hogy az pusztán a modern költészet sajátossága lenne.²⁸ Mint ahogyan azt is, hogy az időbeliség „viszszaszorításával” szükségszerűen a térbeliséghez jutnánk. Ezzel az állítással inkább azt az irodalmi vizsgálódásokban láthatólag mellőzött trivialitást kell szembehelyezni, hogy nem ellenpólusokról, hanem mélységesen összefonódó jelenségekről van szó.²⁹ Ennek „bizonyítására” a *tér az idő teste – az idő a tér lelke* szép formula mellett más érveket is talál Mitchell: például hogy időtapasztalatainkról (amelyek rendkívül sokféleké lehetnek, nemcsak folyamat jellegűek, amely szintén egy térbeli képzet) kizárólag térbeli metaforákkal vagyunk képesek számot adni.³⁰ Nem találkozhatunk másként az úgynevezett irodalmi „térbeli formával” sem, mint az idő szervezőelveként.

A dichotómia forrását Mitchell az „abszolút vagy statikus tér” koncepciójában látja, mely még mindig uralja az irodalmi szemléletünket, ha a teret állandóként, netán „ürességként” vagy „edényként” (mint az idő stabil tárolóhelyét) értelmezzük. Mi pedig hozzátehetnénk, hogy a jelenleg divatos geokritikai irodalmi irányzatok manapság is e tér „rehabilitációját” végzik, rugalmas, „cselekvő térelméletekkel” dolgozva.³¹ A relatív tér leibnizi meghatározását, minthogy e flexibilis / kinetikus térértelmezésekhez előremutató, Mitchell is idézi: itt a tér „a koegzisztencia rendjeként” jelenik meg, mellyel az a lehetőség is megnyílik, hogy a teret aktuális (és korántsem rögzített) értelem-összefüggések struktúrájaként, relációk és események helyeként kezeljük,³² valamint hogy az irodalomra a térbeliség és időbeliség találkozási pontjaként tekintsünk.³³

E gondolatmenet tehát a lessingi oppozíció feloldását kínálja, melyre – túl az *ut pictura poesis* szimonidészi elvén – a különböző művészetelméleti szakkifejezések között is találunk példát, amikor imitációról, reprezentációról, kifejezésről, perspektíváról, előtérrelről vagy háttérrelről ejtünk szót képzőművészeti és irodalmi vonatkozásban – Mitchell

28 Sőt, bevezeti az irodalmi térbeliség négyes felosztását (Mitchell 1980, 550): első szintje a sorok egymásutánisága a szövegben, a második az olvasó belső térképze a szöveg ábrázolta világ befogadásakor, a harmadik szint a szövegben lévő szekvenciákra, a cselekmény mozgására utal, arra a térre, amelyet az olvasó olvasás közben „bejár” (az időbeli mozgás térképe), a negyedik pedig a „jelentés” tere, amelyet az olvasó a „megértéskor” pillant meg.

29 Mitchell 1980, 546.

30 Mitchell 1980, 542. Mitchell itt Rudolf Arnheimre (Arnheim 1978, 1–12), valamint Max Jammerre (Jammer 1960, 3–4) utal. Az idő térbeli metaforáiról magyar nyelven lásd például Szamarasz 2006, 99–109. Példái közül néhány: fél év alatt; közelebbi időpontban; öt percen belül; időben érkezni; ünnepek előtt/alatt/között, stb.

31 Ld. pl. Tally 2009; 2013; 2014; továbbá Westphal 2011.

32 Ld. még Cassirer 2011, 95. Mitchell bibliográfiája a térfilozófiák áttekintéséhez: Grünbaum 1963; Reichenbach 1957; Smart 1964; Swinburne 1968.

33 Mitchell 1980, 565.

a „ritmus” szó eredetét is egyenesen a „rajzolni” igéig vezeti vissza.³⁴ Ám hogy e fenti terminusok irodalmi alkalmazásai ne vesszenek bele a pusztá metaforizálás zavaros örvényébe, a szerző ennél jóval tovább megy, amikor a különböző festészeti stílusok jellemző *vonalkelzéseinek* irodalmi megjelenéseiről beszél, mint a rokokó spirálja esetében, amely nézete szerint visszaköszön majd Blake, Shelley vagy Poe műveiben.³⁵ Az irodalom és a képzőművészet egymáshoz közelíthetősége tehát a mitchelli térbeliségben is alapelemnek számít – s a fentebb látott Pound- és Lowell-versek „montázstechnikájában” is ez volt a döntő mozzanat.

II. A vers mint relief?

Miután áttekintettük, hogy az irodalmi „térbeli forma” miként „vesztette” el, s „nyerte vissza” idődimenzióját, érdemes visszatérnünk Frank forrásaihoz – mindenekelőtt a művészeti ágak lessingi különválasztásának szigorát kell revideálnunk.

Az értekezés legelőször is a festői és irodalmi képet választja szét – a költő a kép révén tudja *plasztikussá* tenni tárgyat,³⁶ s ennek legmesteribb példájaként Pandarosz „lefestését” említi Homérosz *Íliász*ából – azaz a médiumok máris egymásba fonódnak. Lessing tehát eleve a festészet és a költészet közös alapjából, a *láthatóságból* indul ki, s különbséget is ezen belül tesz: míg a képzőművészetek ábrázolta tárgy „látható, de álló cselekmény, különböző részei egymás mellett, térben bontakoznak ki”, az irodalomé „látható folyamatos cselekmény, különböző részei egymás után, időrendben következnek be”.³⁷ A képzőművészetek modelljei ezért az egymás mellett létező tárgyak, vagyis a testek, a verbális művészetekéi pedig az egymásra vagy egymásba következő tárgyak, vagyis a cselekvések – vagyis Lessing nem feledkezik meg arról, hogy a testek nemcsak térben, hanem időben is léteznek, s hogy cselekvések sincsenek testek nélkül, akik elvégeznék azokat. Ebből kifolyólag a festészet is utánozhat cselekvéseket, testekkel *utalva* rájuk, és a költészet is ábrázolhat testeket (teret), *cselekvéssel felidézve* azokat.³⁸ Persze korlátok között – itt kerül tárgyalásra az „egész” fogalma, amelyet egy költemény, melynek adottságai alapvetően a részek kiemelését teszi lehetővé, kevéssé, a fenti határokon belül ragadhat meg.³⁹ Igen közel kerülünk itt az imagizmus törekvéséhez (és a franki

34 Mitchell 1980, 548.

35 Mitchell 1980, 558.

36 Lessing 1999, 60: „A költői festmény nem szükségszerűen olyasmi, amit anyagi festménnyé lehet változtatni; [...] közelebb visz bennünket az illúzióhoz ahhoz a fokához, melyet az anyagi festmény képes a leginkább fölkelteni.”

37 Lessing 1999, 61.

38 Lessing 1999, 62.

39 A „gyorsaság” itt alapkövetelmény, lásd Lessing 1999, 69–70: „A fül számára elvesznek azok a részek, amelyeket már hallott, mennyi fáradtságba, erőlködésbe kerül, hogy a róluk nyert benyomásokat előhí

„egység” tisztázatlanságához), s a költő „téralkotó képességéhez”: miként Lessing írja, minimális mértékben létezik térbeli megjelenítés, méghozzá a jelzők halmozásakor – „a költőnél is oly tömör rövidezséggel és oly szorosan egymás után következnek a különböző térbeli részek és tulajdonságok vonásai, hogy egyszerre véljük hallani őket.”⁴⁰ Mondhatjuk tehát, hogy az imagista térbeliség melletti érvelés nem állít szembe a lessingi teóriával.

Érdeemes ezek után elidőzni Wilhelm Worringer *Absztrakció és beleérzés*énél is,⁴¹ mivel Frank itt találta meg a „kulcsot a térbeli forma kérdéséhez”.⁴² Döntő, hogy a művészet utánzó jellegét Worringernél már az Alois Riegl-től kölcsönzött művészetakarás (*Kunstwollen*) váltja fel, mivel ez jelenti a térbeliség művészettörténeti vizsgálatának forrását. Mint Hans Jatzen írja, a kép térbeli hatásainak sokrétűségét korábban a „perspektíva” fejezte ki, s a művészi ábrázolás „fejlődését” a térbeli mélység kidolgozottsága és természetűsége jelölte – nem csoda, hogy a térfogalom kidolgozása az utánzáselmélet „megdőléséig” váratott magára.⁴³ Worringer a művészetet függetlennek és a természettel egyenértékűnek tekinti, így az nem merülhet ki a természet hű imitálásában. A tér akkor kezelhető önálló formaproblémaként, ha a különböző korszakok különféle megoldásait nem fejlődési szintekként, hanem a *spatium* eltérő felfogásaiként értjük: más és más formára irányuló *művészetakarás*ként.⁴⁴

A formaakaráások históriájaként értett művészettörténetbe tehát a „fejlődésbe” nem illeszkedő műalkotások is beépíthetők: ezt ismeri fel Worringer, amikor megkülönbözteti az absztrakció és a beleérzés „fázisait”. Abból indul ki, hogy minden művészeti stílus egy korra jellemző világérzés szükségszerű megnyilvánulása:⁴⁵ az antikvitás és a reneszánsz például a beleérzés „korszakai”, amikor is a szépség szerves-életű formában tárulkozik fel.⁴⁶ Ám ha a „világérzés” elfordul a természetes formáktól, mert belső nyugtalanság fogja el a külvilág kaotikussága miatt, a helyzet megváltozik: ekkor az absztrakt művészi formák jelentenek megnyugvást, mert tiszta geometriájukkal *elvonatkoztatnak* a világ zűrzavarától.⁴⁷ A természeti és a keleti népek művészetakarása, de a gótika⁴⁸ (és az avantgárd) is ebbe a körbe tartozik.

juk ugyanabban a sorrendben – vagyis hogy eljussunk az egésznek akár csak nagyjából vett fogalmához.”

40 Lessing 1999, 74.

41 Worringer 1989.

42 Frank 1945, 644.

43 Jatzen 2011, 60–61.

44 Ld. Riegl 1989.

45 Worringer 1989. Bevezetés.

46 Worringer 1989, 21: „[A] beleérzés szükségletét csak akkor tekinthetjük a művészetakarás feltételének, ha a művészetakarás szerves élethűségre, azaz magasabb értelemben vett naturalizmusra hajlik.”

47 Worringer 1989, 22.

48 Worringer 1989, 115: „[A] művészet is a jelenségvilág önkényét próbálja korlátozni. A primitív ember szabad lelki tevékenysége során geometrikus vagy sztereometrikus alakzatokban alkotja meg magának a szükségszerűség szimbólumait. Az élet összezavarja és szorongást kelt benne, így hát az élettelen ku-

Számunkra mindez azért érdekes, mert a különböző „korszellemek” más és más tereket implikálnak. A „beleérzéshez” kapcsolható naturális ábrázolásokban a *mélységgel rendelkező tér* jelenik meg Worringernél, amelyet a mimézis alapú művészettörténet elérendő formának tekinthetett. Ám a „térbeli forma” modern művészetelméleti problémája éppen az absztrakció kapcsán jelentkezett mindennél erőteljesebben és sajátosabban – a *mélységdimenzió redukciójának* igényével. Ennek megértéséhez a szobrász Adolf von Hildebrandhoz kell fordulnunk. A térben való mindennapi tájékozódásunkkor csak néhány támpontra van szükségünk, s mégis érzékeljük a jelenségeket a maguk teljességében, mert formaképzetünk „észrevétlenül” kiegészíti azokat – épp emiatt nem jutunk tiszta térbeli benyomáshoz. A művésznek azonban tudnia kell, hogy mely elemek révén aktivizálhatja formaképzetünket, s művében ezeket is kell megjelenítenie: nem feladata, hogy a jelenséget mint olyat, „csak lekösse ábrázolásában”, vagyis hogy „mindent elmondjon”, hanem hogy *felkeltsse* a tér képzetét.⁴⁹ Azaz a „képtér »társzerűben« hathat csekély mélységi koordinátákkal, mint hangsúlyos mélyégi koordinátákkal.”⁵⁰ Az absztrakció épp e *síkszerűsége*re törekszik: a „tiszta” geometrikus forma megnyugvást kelt, mert leválik kaotikus kontextusáról, vagyis *kiszakad időbeliségéből*⁵¹ és tisztátalanságából.⁵² Beláthatjuk, hogy e „tisztátalan” idő itt a térbeli mélységet jelenti: azaz a dimenziókat már itt sem lehet elválasztani egymástól, vagy legalábbis pusztán „absztrakciókként” kell kezelnünk az ilyen megnyilatkozásokat.

Frank ezt nem feltétlenül teszi meg, amikor Worringert „szó szerint” olvassa. Azaz a hulme-i gondolattal, hogy a fenti képzőművészeti jelenséget az irodalom is megörökli,⁵³ az imagizmust a worringeri absztrakcióval társítja, mint a káoszra reflektáló, elidegenítő, tiszta irodalmi formát.⁵⁴ Igen beszédes Frank összefoglalója a síkszerűsége való törekvésről: a nem-naturális stílusokban a képzőművészetek inherens téri jellege az *időérték mindennemű nyomának eltávolításával* domborodik ki.⁵⁵ Ha a franki térbeli forma innen nyeri alapját – ami azt olvasva nagyon is valószínű, hogy az irodalomnak és a képzőművészetnek is az időbeliséget kell „legyőznie”⁵⁶ –, minden bizonnyal meg is érkeztünk a félreértések forrásához. Egyfelől Frank az önmaga kreálta téridő-dichotó-

tatja, mert az élettelenből hiányzik a keletkezés nyugtalansága, és mert tartós szilárdsággal rendelkezik. A művészi alkotás számára azt jelenti, hogy kitér az élet és annak önkénye elől, szemléletesen rögzíti a jelenségvilág túlvilágát, ahol nincs helye az önkénynek és a változandóságnak. A merev vonal életidegen, absztrakt lényegéből indul ki.”

49 Hildebrand 1910, 9–10.

50 Jatzén 2011, 70.

51 Worringert 1989, 38: „A dolgokat összekötő, egyedi zártságukat megszüntető, levegővel kitöltött tér adja a dolgoknak időbeliségük értékét, s vonja be őket a jelenségek kozmikus kavalkádjába.”

52 Worringert 1989, 37.

53 Frank 1945, 648. Ld. Hulme 1912.

54 Frank 1945, 649.

55 Frank 1945, 650.

56 Frank 1945, 651.

miához sem viszonyul következetesen – rejtély, hogy míg az irodalmi időérték „redukciója” automatikusan térbeli jelleget eredményezett, a képzőművészet térbeli „redukciója” nem hozza magával az „időbeli” dominanciát, azaz itt is a „térbeli” formához jutunk el. E Frank által is megsejtett „paradoxon”⁵⁷ persze azzal oldható fel, hogy e gyökeresen egymásba fonódó dimenziók visszavernek mindenfajta logikai okoskodást, ami a különválasztásukra tör – vagyis a mélység kerülésének tendenciája a képzőművészetben egyaránt térbeli és időbeli jelentőségű. S ezzel újabb problémához érünk: Worringer nem állítja, hogy a *síkszerűségre* irányuló képzőművészeti absztrakció célja a *sík* elérése lenne – mint láttuk, ez csak a legtisztább formai megjelenítésért történő elvonatkoztatás.⁵⁸ Vagyis a mélység nem tűnik el: a tér ugyan minden elvonatkoztató tevékenység „fő ellensége”, *mégsem* hiányozhat az absztrakciós eljárásból. A térbeli hatás teljes megszüntetése tehát ellehetetlenítené magát az ábrázolást, mint ahogyan ugyanezt már irodalmi vonatkozásban is megállapíthattuk. Worringer döntő passzusa így hangzik:

Nyilvánvaló, hogy ezt a művészeti szándékot [az absztrakciót] nem elégíthette ki a térbeli természeti minta kerek plasztikus utánzása. Az ilyen utánzás [...] kízó lelkiállapotban hagyja nézőjét [...], mivel a végtelen térrel áll kapcsolatban. Továbbá nyilvánvalóan kizárt volt egy tisztán [...] jelenségszerű ábrázolás is, mert az ilyen ábrázolás lemondott volna az objektív tények visszaadásáról [...], és nem elégíthette volna ki azt az igényt, mely a jelenségek önkényétől kínozza éppen a „magánvaló dologra” törekedett. [...] Olyan ábrázolást kellett tehát választani, amelyik nem adja vissza a tárgyból sem a tértől függő, háromdimenziós testszerűséget, sem pedig az érzékelhető megjelenését.⁵⁹

Worringer szerint ez az egyiptomi piramisokban valósul meg a legtökéletesebben (egyenlőszárú háromszög mint síkidom, mely eközben mélységgel is rendelkezik), elméleti szinten pedig Hildebrand relief-felfogásában: a szobrász akkor kelti fel a látvány tiszta képzetét, ha alkotása taktilis, de *síkszerűen hat*.⁶⁰ És itt érünk vissza a Franket érintő problémához: a relief éppen „csekély mélységi koordinátaival” figyelmezteti mindazokat, akik e fenti jelenségek irodalmi megjelenéseiről értekeznek, hogy az idő- (és tér)dimenzió „eliminálása” korántsem érthető szó szerint: a relief esetében bekövetkező pusztá *térredukció* ráadásul épp egy gazdagabb téri illúzió felkeltését célozza. Az irodalmi térbeli forma ilyen értelemben akár „reliefszerűnek” is nevezhető: redukálja ugyan a *folyamatként* felfogott időt, ám az irodalmi alkotásban alapvetően benne rejlő időtapasztalatot természetesen nem tudja magáról „levetni”, hiszen ezzel önmagát számolná fel.

57 Frank 1945, 650.

58 Riegl idézi Worringer 1989, 39.

59 Worringer 1989, 37–38.

60 Hildebrand 1910, 79.

Joseph Frank feladata persze rendkívül nehéz volt, és pontatlanságai és leegyszerűsítései is fontos kérdéseket vetettek fel, még ha maga a térbeli probléma, mondhatni, megkésett is – voltaképpen Gaston Bachelard *A tér poétikájával* kapott új lendületet, amely a háttérben meghúzódó „episztemológiai törés” fogalmával⁶¹ együtt a *Spatial Turn* „forradalmára” is esszenciális hatást gyakorolt (Louis Althusser, Michel Foucault, Henri Lefebvre, Jacques Derrida stb.). Mindazonáltal érdekes, hogy az irodalomelméletben jóval korábban került értelmezésre az autonóm formakérdés, mint a térbeliség (melyeket a művészettörténet voltaképpen együtt kezelte), bár igaz, hogy azt a *forma* terminusa már implicit módon is magában hordozza.⁶² Nem véletlen, hogy Frank „térbeli” példái a formalista Új Kritika forrásvidékét is jelentő Eliotig és Poundig nyúlnak vissza – olyan művekig, ahol a struktúrára a „formáló forma” értelmében tekintenek, azaz önmagában is elismerik a költői nyelv autonómiáját, amely így kilép passzív, pusztán „jelentéshordozó” szerepéből.⁶³ Az így értett „cselekvő” műforma tehát nem „átlátászó”, hanem akadályozza a „gördülékeny” megértést – éppen e folytonos „kisiklatás”, elidegenítés révén hökkent meg és hívja fel magára a figyelmet újra és újra. E szervező forma mint *térkategória* ilyen értelemben tehát az irodalmi műalkotás alapfeltétele. Voltaképpen a fenti képzőművészeti „térredukcióban” is ezt a folyamatot láthattuk: a kép „önmagára eszmélését”, vagyis a kizárólag referenciális funkció elutasítását. Ám anyaguk természete folytán éppen ellenkező pólusokról érkeznek el ide e művészeti ágak: a térbeli dominanciájú képzőművészet az „időhorizont” felé tesz lépéseket,⁶⁴ az „idő uralta” irodalom pedig a „tér” felé mozdul el – úgy, hogy eközben természetesen mindkét tengelyen megmaradnak. Dolgozatunk célja pontosan az volt, hogy az „irodalmi térbeli forma” e két tengely vonatkozásában, vagyis a „tér-időben” kerüljön értelmezésre: rámutattunk ugyanis, hogy Joseph Frank és korai bírálói olykor a végletekig absztrahálták, azaz különválasztották és szembeállították a tér és idő kérdését. A „térbeli formában” rejlő elméleti potenciál mindenekelőtt ezen absztrakciók felülvizsgálatával mutatkozhat meg, de a fentebb látott „cselekvő műforma” behatóbb tanulmányozása is sokat ígér ezen a területen.

61 Míserint a tudás felhalmozása nem egyenes vonalú, egyenletes „folyamat”, hanem sokkal inkább diszkontinuus természetű. Lásd pl. Lévy 2002, 32.

62 Mitchell 1980, 551–552: „[E]zek után remélhetőleg kihallani egyfajta redundanciát a »téri forma« kifejezésben.”

63 Bókay 2001, 176: „A műalkotásnak igazából nem jelentése van, hanem sokkal inkább szerkezete, élményszervező formája.”

64 Azzal, hogy síkba hajló megoldásokat választ – a relief mellett említhetnénk a narratív festészet mélységdimenziót elimináló, „lineáris” szerkesztéseit is.

Bibliográfia

- Arnheim, Rudolf. 1978. „Space as an Image of Time.” In *Images of Romanticism*, szerk. Karl Kroeber – William Walling, 1–12. New Haven: Yale University Press.
- Bachelard, Gaston. 2011. *A tér poétikája*. Ford. Bereczki Péter. Budapest: Kijárat.
- Bókay Antal. 2011. *Irodalomtudomány a modern és a posztmodern korban*. Budapest: Osiris.
- Cassirer, Ernst. 2011. „Mitikus, esztétikai és teoretikus tér.” Ford. Utasi Krisztina és Teller Katalin. In *Tér – fenomén – mű*, szerk. Bacsó Béla, 89–104. Budapest: Kijárat.
- Daghistan, Ann – Smitten, Jeffrey R., szerk. 1981. *Spatial Form in Narrative*. Ithaca: Cornell University Press.
- Eliot, Thomas Stearns. é.n. „Átokföldje.” Ford. Vas István. In *Magyarul Babelben*. [http://www.magyarulbabelben.net/works/en/Eliot,_T._S.-1888/The_Waste_Land/hu/11281-%C3%81tokf%C3%B6ldje] (2017. 05. 05.)
- Fauchereau, Serge. 1974. *Századunk amerikai költészetéről*. Ford. Tótfalusi István. Budapest: Európa.
- Frank, Joseph. 1945. „Spatial Form in Modern Literature. An Essay in Three Parts.” *The Sewanee Review* 53/2: 221–40. 53/3: 433–56. 53/4: 643–53.
- Frank, Joseph. 1991. *The Idea of Spatial Form*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Grünbaum, Adolf. 1963. *Philosophical Problems of Space and Time*. New York: Knopf.
- Hildebrand, Adolf von. 1910. *A forma problémája a képzőművészetben*. Ford. Wilde János. Budapest: Politzer Zsigmond és Fia Könyvkereskedése.
- Holz, William. 1977. „Spatial Form in Modern Literature: A Reconsideration.” *Critical Inquiry* 4/2: 271–83.
- Hulme, Thomas Ernest. 1912. „Romanticism and Classicism.” In *Lyriktheorie*. [https://www.uni-due.de/lyriktheorie/texte/1912_hulme.html] (2017. 05. 05.)
- Jameson, Fredric. 1972. *The Prison-House of Language*. Princeton: Princeton University Press.
- Jammer, Max. 1960. *Concepts of Space*. New York: Harper.
- Jatzen, Hans. 2011. „A művészettörténeti térfogalomról.” Ford. Pfsztner Gábor. In *Tér – fenomén – mű*, szerk. Bacsó Béla, 56–88. Budapest: Kijárat.
- Lessing, Gotthold Ephraim. 1999. *Laokoön, vagy a festészet és költészet határaitól*. Ford. Vajda György Mihály. Budapest: Fekete Sas.
- Lowell, Amy. 1974. „Afternoon Rain in State Street”. Ford. Tótfalusi István. In *Századunk amerikai költészetéről*, szerk. Serge Fauchereau, 23. Budapest: Európa.
- Lévy, Jacques. 2002. *A helyek szelleme*. In *Tér és történelem*, szerk. Benda Gyula – Szekeres András, 19–37. Budapest: L'Harmattan – Atelier.
- Mitchell, William John Thomas. 1980. „Spatial Form in Literature: Toward a General Theory.” *Critical Inquiry* 6/3: 539–67.
- Polletta, Gregory T., szerk. 1973. *Issues in Contemporary Literary Criticism*. Boston: Little, Brown.
- Pound, Ezra. é. n. „Egy metróállomáson”. Ford. Eörsi István. In *Magyarul Babelben*. [http://www.magyarulbabelben.net/works/en/Pound,_Ezra-1885/In_a_Station_of_the_Metro/]

- hu/12246-Egy_metr%C3%B3%C3%A1llom%C3%A1son?interfaceLang=en) (2017. 05. 05.)
- Pound, Ezra. 1997. „Vorticismus”. Ford. Lengyel Gyula. *Szépliteratúrai Ajándék* 4/1–2. [http://www.artifexfolyoirat.hu/2szam/poundvorticismus.htm] (2017. 05. 05.)
- Rabkin, Eric S. 1977. „Spatial Form and Plot.” *Critical Inquiry* 4/2: 253–70.
- Reichenbach, Hans. 1957. *The Philosophy of Space and Time*. Ford. Maria Reichenbach – John Freund. New York: Dover.
- Riegl, Alois. 1989. *A későrómai iparművészet*. Ford. Rajnai László. Budapest: Corvina.
- Schmal Róza. 2013. *Városmetaforák*. Doktori disszertáció, Magyar Képzőművészeti Egyetem. [http://doktori.mke.hu/sites/default/files/doktori/Schmal%20R%C3%B3za%20disszert%C3%A1ci%C3%B3%202013_0.pdf] (2016. 09. 17.)
- Smart, John Jamieson Carswell. 1964. *Problems of Space and Time*. New York: Macmillan.
- Sutton, Walter. 1957. „The Literary Image and the Reader: A Consideration of the Theory of Spatial Form.” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 16/1: 112–23.
- Süli-Zakar Szabolcs. 2014. *A térfelfogás tudományos és kortárs művészeti aspektusai a tércentrikus emlékművekben*. Doktori disszertáció, Magyar Képzőművészeti Egyetem.
- Swinburne, Richard. 1968. *Space and Time*. London: MacMillan.
- Szamarasz Vera Zoé. 2006. „Az idő téri metaforái: A metaforák szerepe a feldolgozásban.” *Világosság* 47/8–9–10: 99–110. [http://epa.oszk.hu/01200/01273/00034/pdf/20070507213610.pdf] (2017. 05. 05.)
- Tally, Robert T. 2009. *Melville, Mapping and Globalization: Literary Cartography in the American Baroque Writer*. New York: Continuum.
- Tally, Robert T. 2013. *Spatiality*. London – New York: Routledge.
- Tally, Robert T., szerk. 2014. *Literary Cartographies: Spatiality, Representation, and Narrative*. New York: Palgrave Macmillan.
- Westphal, Bertrand. 2011. *Geocriticism: Real and Fictional Spaces*. Ford. Robert T. Tally. New York: Palgrave Macmillan.
- Worringer, Wilhelm. 1989. *Absztrakció és beleérzés: Tanulmányok*. Ford. Kocziszky Éva. Budapest: Gondolat.

Dombrovski Áron


A lehetségesvilág-fikcionalizmus új elmélete¹

E dolgozat célja, hogy a lehetséges világokkal kapcsolatos metafizikai álláspontok terét az *erős artefaktualista lehetségesvilág-fikcionalizmus* elméletével bővítse ki. A lehetségesvilág-fikcionalizmussal foglalkozó cikkek gyakran tesznek említést erről a lehetőségről,² ám bizonyos problémák miatt az erős fikcionalizmusnak csak a platonista változatát tartják plauzibilisnek. Tanulmányomban ennek okára kívánok rámutatni, vagyis arra, hogy a fikcionalizmust túl tágan értelmezik, és bizonyos megszorítások bevezetésével elhárítható ez a probléma.

Ehhez az 1. részben ismertetem a lehetségesvilág-fikcionalizmus fő koncepcióját. A 2. részben megkülönböztetem egymástól a gyenge és erős, valamint a platonista és artefaktualista változatokat. A platonista változattal szemben megemlítek két ellenvetést, melynek inkább a későbbi tárgyalás előkészítése lesz a célja, mintsem a platonista fikcionalizmus cáfolata. Ezután egy, az artefaktualista fikcionalizmussal szemben felhozott ellenvetést vizsgálok meg, amely álláspontom szerint az ezen változat ellen felhozható legtöbb probléma gyökerét magában hordozza: azt a meglehetősen ambiciózus feltételezést, hogy az elméletnek a hétköznapi nyelvben is szemantikai szerepe van. A hétköznapi és a tudományos nyelv megkülönböztetését követően szerényebb célt tűzök ki az elméletnek: csak a tudományos nyelvre terjedhet ki a hatóköre – azaz csak itt bír szemantikai (igazságfeltételt meghatározó) és metafizikai (igazságalkotó) erővel –, így az ellenvetés is semlegesíthető. A 3. részben a fikcionalizmus artefaktualista változatának ontológiáját tárgyalom röviden, aminek két fontos jellemzője, hogy realista és egzisztenciálisan függ bizonyos entitások létezésétől.

1. Bevezetés

Hétköznapi beszélgetéseink során mindannyian használunk lehetőségességgel és szükség-szerűséggel kapcsolatos úgynevezett modális kijelentéseket, ez abból az intuíciónkból származik, hogy a dolgok lehetnek volna másként is, mint ahogyan ténylegesen alakul-

1  A tanulmány az Emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP-16-2 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának támogatásával valósult meg. Köszönöm Bárdos Dánielnek, Kocsis Lászlónak, Tuboly Ádám Tamásnak és Zvolenszky Zsófiának, hogy a kézirat korábbi változatait kommentálták és hasznos megjegyzésekkel, javaslatokkal látták el.

2 Például Nolan 1997, 264–266 számára a fikcionalizmus egyik problémája annak mesterséges (ember alkotta) mivolta, vagy Sauchelli 2013, aki szerint az artefaktualizmus végzetes az erős fikcionalizmusra nézve, és emiatt csak a gyenge változatot képviselhetjük.

tak. Az előttem lévő asztal például barnára is lehetett volna festve, bár ténylegesen fekete színű. Az ilyen jellegű mondatok elemzéséhez nyújt hasznos technikai apparátust a lehetségesvilág-beszédmód, aminek segítségével egyszerűen tudjuk értelmezni a modális kijelentéseket parafrázis, vagyis átfogalmazás révén. Az a mondat, hogy

(1) az előttem lévő asztal lehetne barna

azt jelenti, hogy

(1*) van olyan lehetséges világ, ahol az előttem lévő asztal barna.

A metafizikai probléma akkor bukkan fel, amikor a lehetséges világok létezésére és természetére kérdezzük rá. A létezésükkel kapcsolatban két fő álláspontot különíthetünk el: a realista elfogadja, hogy ténylegesen léteznek lehetséges világok és létezésük valamint természetük független attól, hogyan reprezentáljuk őket,³ az antirealista ezzel szemben nem tekinti létezőnek a lehetséges világokat.⁴

Jelen dolgozatban a Gideon Rosen nevéhez köthető lehetségesvilág-fikcionalizmussal kívánok foglalkozni, amely antirealista elmélet célkitűzése az, hogy anélkül tartsa meg a lehetségesvilág-beszédmódot, hogy elköteleződne a lehetséges világok létezésé mellett.⁵ A lehetségesvilág-fikcionalizmus működése hasonlít ahhoz, ahogyan a fikcionális diskurzus mondatait egy fikciós operátor segítségével elemezni szokták.⁶ Vegyük a következő példamondatot:

(2) Sherlock Holmes a Baker Street 221/B szám alatt lakik.

Ez a mondat szó szerint véve hamis, hiszen ha megpróbálnánk felkeresni Holmes-t az adott címen, biztosan nem járnánk sikerrel. Érezzük azonban, hogy van (1)-nek olyan olvasata is, amelyben igaznak fogadnánk el. Elemezhetjük az állítást úgy, hogy ilyenkor implicite „az *f* fikció szerint *p*” mondatoperátor hatókörében olvassuk, amely így szó szerint véve igaz állítást eredményez:

(2*) A Sherlock Holmes történetek szerint Sherlock Holmes a Baker Street 221/B szám alatt lakik.

3 Bővebben lásd Kocsis 2015, 209–12 arról, hogy mit jelent realistának lenni egy adott entitással vagy entitástípussal kapcsolatban.

4 A különböző álláspontokról jó áttekintést nyújt Tőzsér 2009, 169–205 és Huoranszki 2001, 83–115.

5 Rosen 1990.

6 Lásd például Kripke 2013 vagy Salmon 2005. Kettejük meglátásairól magyarul: Dombrovski 2015.

A fenti (2*) kijelentést ráadásul úgy tarthatja valaki szó szerint igaznak, hogy eközben nem köteleződik el azon aktuális világbeli kijelentés mellett, hogy Sherlock Holmes a Baker Streeten lakik, vagy egyáltalán hogy Holmes mint hús-vér detektív létezik. A fikciós operátor legfontosabb tulajdonsága tehát az, hogy felment bennünket az egzisztenciális elköteleződés alól. A lehetségesvilág-fikcionalizmus képviselője ugyanezt a módszert alkalmazza a modális kijelentésekre. (1*) a következőképpen néz ki az immár explicitté tett fikciós operátorral:

(1**) A lehetséges világok fikciója szerint van olyan lehetséges világ, ahol az előttem lévő asztal barna.

(1**) ugyanazt az igaz modális proposíciót fejezi ki, mint (1). Vegyük észre, hogy hasonlóan (2*)-hoz, a kijelentésben szereplő egzisztenciális kvantifikáció a fikciós operátor hatókörén belül van, következésképpen – a quine-iánus metaontológia alapján – nem kötelez el bennünket létezés mellett.⁷

Az elmélet első pillantásra meggyőzőnek tűnik: megtartottuk a lehetségesvilág-bezédsmódot, de nem kellett ezért akkora árat fizetni, mint a realistának. Érdeemes azonban tovább vizsgálni a lehetségesvilág-fikcionalizmusban kulcsszerepet játszó fikció természetét illetően.

2. A fikcionalista fikciójának szerepe

A lehetségesvilág-fikcionalizmus képviselője praktikusán jár el, amikor a felhasználni kívánt fikció szerepére David Lewis elméletét jelöli ki.⁸ Lewis genuin realizmusa szerint a lehetséges világok létező entitások (a fizikai tárgyak egymással téridőbeli és oksági viszonyban álló részeinek mereológiai összegei), amelyek ugyanolyan ontológiai státuszba tartoznak, mint a mi aktuális világunk, amelyet csak az az esetleges tény tüntet ki a többi közül, hogy mi éppen ebben a világban élünk. A fikcionalista fikciójával kapcsolatos problémát két lépésben érdemes megközelíteni: először is, mit kezd a fikcionalista Lewis lehetséges világokról szóló elméletével? Másodszor pedig, a lehetségesvilág-fikcionalizmus hatékony működése érdekében a lewis-i elméletet metafizikailag milyen természetűnek gondoljuk?

Az első kérdésre válaszolva: nem tartja realista elméletnek, „csak” fikciónak tartja. Ennek a speciális fikciónak azonban fontos szerepe van az elmélet képviselői számára. Az álláspontok azonban megoszlanak a tekintetben, hogy mégis milyen szerepet szánnak

⁷ A quine-iánus metaontológia részletes kifejtéséhez lásd: van Inwagen 1998.

⁸ Lewis 1986. Részletes tárgyaláshoz lásd Bács–Kocsis 2011.

a lewis-i fikciónak, ez pedig a lehetségesvilág-fikcionalizmus különböző változatainak elkülönítéséhez vezet; ezek a *gyenge* és az *erős* változat,⁹ melyeket az különbözteti meg egymástól, hogy a modális kijelentések igazságalkotóiról – azaz arról, hogy mi alapján tekintjük igaznak az adott kijelentést – mondanak-e valamit. A gyenge fikcionalista a fentebb kifejtett célt – az ontológiai elköteleződés kikerülését – sikeresen eléri, ám nem is megy ennél tovább. Módszere leginkább pragmatikus jellegű, és bár elfogadja az objektív modális igazságok létezését, agnosztikus marad a tekintetben, hogy mi az, ami az ezeket kifejező kijelentéseket igazgá teszi.

Az erős lehetségesvilág-fikcionalizmus azonban már eleve magában foglalja a következő álláspontot: *modális kijelentéseinket a fikció teszi igazgá*. Szabatosabban fogalmazva tehát erős fikcionalista szemantikai szerepet szán a fikciós operátornak, az igazságalkotókat pedig a választott fikció – tehát Lewis *On the Plurality of Worlds* című műve – adja. Metafizikai szempontból a fikcionalizmus ez utóbbi változata az érdekes, a továbbiakban ezért erről lesz szó. Lehetségesvilág-fikcionalizmus alatt innentől az erős fikcionalizmust értjük.

Térjünk rá a második problémára, a fikcionalista fikciójának metafizikai természetére. Ez szintén egy megkülönböztetéshez vezet: a lehetségesvilág-fikcionalizmus lehet *platonista* vagy *artefaktualista*.¹⁰ A platonista elmélet azt jelenti, hogy a választott fikció, azaz Lewis elmélete téridőn kívül létező absztrakt entitás. Aki ezt elfogadja, az feltehetően hasonlóan gondolkodik a fiktív történetekről, tudományos elméletekről, és ehhez hasonló, propozíciókból felépülő entitásokról is. Ezzel a nézettel szemben legalább két-fajta ellenvetést lehet felhozni: az ellenvetések első csoportja a platonista lehetségesvilág-fikcionalizmus létjogosultságát vitatja el oly módon, hogy rávilágít az ersatzrealizmussal való szoros rokonságára; ez a kérdés visszaköszön majd az artefaktualista lehetségesvilág-fikcionalizmus tárgyalásakor is. A második csoport a fikciók mint platonikus létezők álláspontját akarja implauzibilissé tenni azáltal, hogy rámutat, a fikciókat szerzőik hozták létre. E két ellenvetés ugyan nem cáfolja az elméletet, ám a későbbiekre nézve fontos megfigyeléseket tartalmaz, ezért nézzük meg őket közelebbről.

Daniel Nolan fogalmazta meg először azt a kritikát, miszerint a lehetségesvilág-fikcionalizmus nem más, mint álcázott ersatzrealizmus.¹¹ A propozícióersatzizmus, mint az a nevében is szerepel, elfogadja a lehetséges világok létezését, de szemben a genuin realizmussal, absztrakt propozíciók maximális és konzisztens halmazaként gondol ezekre. Ám a propozíciók létezését a lehetségesvilág-fikcionalizmus képviselőjének is el

9 Ezen felül *kiterjednek* nevezhetjük azt a változatot, amelyik nem fogadja el az objektív modális igazságok létét. Vö. Nolan 1997, 261–64. A megkülönböztetést tárgyalja továbbá Tübboly 2012, 88–89. Az objektív modális igazságok léte különösen érdekes az erős artefaktualista lehetségesvilág-fikcionalizmus számára, de a jelen dolgozatban előfeltételezzük ennek meglétét, a kérdést pedig nem vizsgáljuk.

10 Vö. Woodward 2011, 543–48.

11 Nolan 1997, 272.

kell fogadnia,¹² ezek alkotják ugyanis a fikciót – ha nincsenek proposíciók, akkor nem marad semmi, ami igaz lehet a fikció szerint. Ha azonban elfogadjuk a proposíciók létezését, akkor feltehetően azt is elfogadjuk, hogy léteznek ezek maximális és konzisztens halmazai. Innen pedig már könnyen eljuthatunk az ersatzrealizmusig, vagyis elmosódik a két elmélet közti határ. A halvány különbség az, hogy az ersatzrealista a lehetséges világokat azonosítja a proposícióhalmazokkal, míg a fikcionalista csak a világok leírásának tekinti ezeket. Nolan érve tehát arra mutat rá, hogy a lehetségesvilág-fikcionalizmus alapvető célkitűzése – a lehetséges világok létezésével kapcsolatos szkepticizmus – nem motiválható, és ezért a lehetségesvilág-fikcionalizmus tulajdonképpen nem más, mint ersatzrealizmus. E konklúzió révén felborul a lehetségesvilág-metafizika hagyományos taxonómiája, amely szerint a fikcionalizmus antirealista elmélet és nem pedig realista. A realizmus/antirealizmus kérdésére a 3. részben visszatérek, itt most csak a problémát válaszoltam, amellyel a platonista változat szembesül.

A második ellenvetés arra a pontra fókuszál, hogy Lewis elmélete – és általánosságban valamennyi fikció – platonikus természetű.¹³ Legtöbbünk számára intuitív az, hogy az elméleteket vagy fikciókat emberek hozzák létre, nem pedig „felfedezik” ezeket. Intuíciónk persze önmagukban nem meghatározó érvek, mindenesetre a platonista változat képviselője kétségkívül adós marad az arról szóló magyarázattal, hogy miként fedezte fel Lewis a genuin realizmus elméletét. A fikciók metafizikájával foglalkozó irodalom számos érvt sorakoztat fel amellet, hogy milyen problémákkal jár az, ha a fikciókat nem ember alkotta entitásoknak ismerjük el.¹⁴ Az érvek pedig jó eséllyel alkalmazhatóak a filozófiai vagy tudományos elméletekre is.

A fenti két ellenvetés nem végzetes és a fikcionalisták nagyobb része – ha nem is mindegyikük – a platonista változat mellett köteleződik el, amire igen jó okuk van, hiszen a másik alternatíva, az artefaktualista fikcionalizmus sokkal komolyabb problémákkal néz szembe. Az absztrakt artefaktualizmus eredetileg fiktív karakterek és fikciók magyarázatára született, az elmélet szerint ezek ember alkotta absztrakt létezők, tehát bár nincs térbeli kiterjedésük, mégis az időben léteznek. Az intuíciónknak ugyan jobban megfelel ez a szemlélet, de a lehetségesvilág-fikcionalizmusnak komoly kihívást jelent.

Ha visszautalunk a gyenge és erős változat közti különbségre, láthatjuk, hogy az erős változat célkitűzései igen magasak. A fikció szemantikai szerepet játszik a modális kijelentések értelmezésében, és ugyan plauzibilisnek tűnik, hogy Lewis 1986-ban dolgozta ki a lehetséges világookról szóló elméletének legtokéletesebb változatát, az erős

12 Bár ez nem szükségszerű, valaki gondolhatja azt, hogy a fikciók nem proposíciókból, hanem *mondatokból* (fizikai entitásokból) épülnek fel, ez a megközelítés azonban gyenge lábakon áll.

13 Bár maga Lewis nem biztos, hogy platonikus entitásként tekintett saját elméletére.

14 Három ilyen érv ezek közül: kiválasztási probléma, a véletlen egybeesés problémája, az oksági-történeti kapcsolat hiánya. Lásd: Zvolenszky 2012, 90–98, valamint Zvolenszky 2014, 2015.

artefaktualista lehetségesvilág-fikcionalizmusból az következik, hogy mielőtt megszületett volna az elmélet (vagyis 1986 előtt), a modális kijelentéseknek nem lehetett igazságértékük, sőt, talán még jelentésük sem. Másként fogalmazva:

- (3) Ha David Lewis nem létezett volna vagy nem írta volna meg az *On the Plurality of Worlds* könyvet, semmi nem lenne lehetséges.¹⁵

Ez pedig szinte biztosan nem igaz. Persze a fikcionalista választhatna magának Lewis művétől eltérő fikciót is, ám mindaddig, amíg a fikciót ember alkotta tárgynak tekinti, az ellenvetés fennáll.

Az erős artefaktualista lehetségesvilág-fikcionalizmus képviselője így a következő dilemmával találja szemben magát: vagy az „erős” címkét vonja meg magától és fikciójának pusztán pragmatikus szerepet szán, vagy pedig lemond arról, hogy „artefaktualista” legyen, és a fikciókra időtlen, platonikus létezőkként tekint. Akárhogy is, az elmélet nem látszik tarthatónak a fenti meglátás fényében.

Van azonban egy harmadik út is, ami által az ellenvetés megválaszolható. A stratégia az elmélet hatókörének csökkentésében rejlik, aminek további következménye, hogy egy bizonyos értelemben (3) mégiscsak igaz állítás lesz. Ha az erős artefaktualista lehetségesvilág-fikcionalizmust az alább kifejtett szűkebb értelemben vesszük, van esély rá, hogy tartható álláspontot képviseljünk.

Ehhez azonban először egy megkülönböztetést kell tennünk a hétköznapi nyelv és a tudományos nyelv között.¹⁶ A hétköznapi nyelv kifejezései gyakran homályosak, többértelműek vagy szubjektív asszociációkkal terheltek – ezek mind olyan tulajdonságok, amelyek alkalmatlanná teszik a hétköznapi nyelvet tudományos gyakorlat számára. A tudományos nyelv ugyanis – ideális esetben – megkívánja az olyan lehatárolt, egzakt és egyértelmű kifejezések használatát, amelyek objektívek és precízek.

Szerencsére lehetőségünk van a hétköznapi nyelv pontatlan kifejezéseit hasonló szerepet betöltő pontos kifejezésekkel helyettesíteni a tudományos nyelvben. Ezt a folyamatot Rudolf Carnap *explicációnak* nevezi, és a következőt érti alatta:¹⁷ vegyük példának a „melegebb” kifejezést a hétköznapi nyelvből, amely meglehetősen szubjektív,

¹⁵ Woodward 2011, 542. Hasonló ellenvetést vizsgál Kim 2005 is.

¹⁶ Ennek a megkülönböztetésnek a gyökere kétségtelenül a pozitívista tudományfilozófiából ered – például Carnap 1998 egyfajta egységes tudományos nyelv koncepcióját veti fel –, amelyet így sokan meghaladottnak tekinthetnek. Ennek ellenére úgy gondolom, hogy húzódik egyfajta nyelvhasználati különbség aközött, ahogyan a hétköznapi nyelvet és ahogyan például egy tudományos konferencián fejezzük ki magunkat. Nem azt állítom, hogy ezt szabatosan is meg lehetne fogalmazni, pusztán annyit, hogy a tudományos szférában tapasztalható egyfajta precizitásra törekvés (akár sikeresen megvalósul, akár nem). A *tudományos nyelv* ezen gyenge, intuitív értelmére gondolok itt, és ez elégséges a jelen tanulmány céljait tekintve.

¹⁷ A carnapi explicáció legkiforrottabb változatához lásd: Carnap 1950, 1–18.

hiszen leginkább saját hőérzetünk dönti el, mit tekintünk melegebbnek. A tudomány ezzel nem tud igazán mit kezdeni, ám a „melegebb” fogalmát a „hőmérséklet” fogalma segítségével explikálhatjuk a tudományos szótárunkba. A fizika számára így az „ x melegebb y -nál” azt jelenti, hogy „ x hőmérséklete magasabb, mint y -é”, ami már megfelel a tudományos munka kívánalmainak.

Megfontolandó az a lehetőség, hogy az egész lehetségesvilág-beszédmódot is egyfajta explikációnak tekintsük. A hétköznapi nyelv „lehetséges, hogy p ” és „szükségszerű, hogy p ” kifejezéseit a lehetséges világok fogalmával explikáljuk úgy, hogy a „van olyan lehetséges világ, ahol p ” és „minden lehetséges világban p ” kifejezéseket kapjuk helyettük.¹⁸

Az így képzett, explikált kijelentéseket más dolgok teszik igazgá, azaz eltérő igazságalkotókról van szó. Míg a „kint melegebb van, mint bent” mondatot szubjektív, egyéni fenomenális hőérzetünk teszi igazgá, a „kint magasabb a hőmérséklet, mint bent” mondatnál már egy objektív mércéről van szó (arról, hogy mit mutat a hőmérő). Ugyanígy, (1)-t feltehetően valamilyen modális intuíció vagy a dolgokban lévő modális tulajdonságok teszik igazgá, (1*) igazságát azonban Lewis főművére alapozzuk, ami szerint van olyan lehetséges világ, ahol az elöttem lévő asztal barna.

Az erős artefaktualista lehetségesvilág-fikcionalizmus a lehetségesvilág-beszédmód, tehát a tudományos közösség által használt explikált kifejezésekkel alkotott mondatok jelentéséről és igazságértékéről kíván szólni. Ez azt jelenti, hogy amikor az emberek a hétköznapi nyelvhasználat során modális kijelentéseket tesznek, nem gondolnak arra, hogy ami szükségszerű, az azért szükségszerű, mert minden világban igaz, nem is igazán tudják, hogy mi teszi igazgá az ilyen kijelentéseket – talán a már említett modális intuíció működéséről van szó. Modális intuícióink azonban eltérőek, így a filozófiai vizsgálódáshoz szükség van egzakt, explikált modális fogalmakra és a lehetségesvilág-beszédmódra, hogy elemezzük ezeket a kijelentéseket. Az erős artefaktualista lehetségesvilág-fikcionalizmus hatóköre, ahol szemantikai és definíciós erővel bír tehát, a tudományos nyelv. Ebben az értelemben igaz (3), vagyis hogy Davis Lewis – és többek közt Leibniz és Kripke – nélkül semmi nem lenne lehetséges abban a lehatárolt, szigorú értelemben, ahogyan a filozófusok tudományos nyelvükön beszélnek a modalitásról, és ami a hétköznapi nyelvhasználatot hivatott a legpontosabban modellezni.¹⁹

18 Carnap maga is a modális kifejezések explikációjaként tekintett a *Meaning and Necessity* című könyvére, noha ott ezt az explikációt még az állapotleírások kifejezéssel tette a lehetséges világ fogalma helyett, amely csak később vált bevetté a modalitás elemzéséhez. Lásd Carnap 1947, 7–13.

19 Az persze korántsem biztos, hogy Lewis elmélete tényleg pontosan modellezi a hétköznapi nyelvhasználatot, de fontos látni, hogy az erős artefaktualista lehetségesvilág-fikcionalizmus képviselőjének megengedhető az, hogy lecsérélje a fikcióját akkor, ha rendelkezik egy jobb alternatívával. A kiválasztott fikció mellett leginkább pragmatikus érveket hozhatunk fel.

A fentieket fontos, hogy jól értsük, amihez segítséget nyújthat, ha röviden a lehetségesvilág-fikcionalizmus kialakulásának folyamatára tekintünk.²⁰ Az emberek a hétköznapi nyelv keretein belül már régóta használtak olyan mondatokat, amelyek lehetségeségről vagy szükségszerűségről szólnak. Ezek azonban, mivel a hétköznapi nyelv részei, elmosódott határú kifejezések, a használatukat leginkább a képzelet működésére és szabályaira lehetne alapozni – ám beszélgetéseinkben még e megalapozás nélkül is jól bánunk a modalitással. A filozófusokat azonban a XX. században, a formális logika fejlődésével elkezdték komolyabban érdekelni ezek a kifejezések, modális logikák jöttek létre, amelyek viszont már precízen definiált modelleket kívántak meg. A lehetségesvilág-beszédmód egyike volt ezeknek a modelleknek, mára pedig a modális kijelentések elemzésének elengedhetetlen eszközévé vált. A lehetséges világok matematikai kiértékelési pontként működnek, ám sokakat nem elégített ki ez a definíció, és feltették a kérdést: mi is egy lehetséges világ? Az erős artefaktalista lehetségesvilág-fikcionalizmus képviselője nem állít többet annál, mint ami az eddigi történetből következik: a lehetséges világok emberek által alkotott eszközök, amelyek a Lewis által 1986-ban lefektetett szabályok alapján elemzik a modális kifejezéseket, tehát az elemzett modális kifejezések igazságértékében egyetért a genuin realistával. Nem merészkedik azonban odáig, hogy a hétköznapi nyelv által használt „lehetséges” és „szükségszerű” szavaknak megadja a jelentését, bár törekszik a hétköznapi nyelv lehetőség szerinti legpontosabb modellálására. Egy, már korábban bevezetett megkülönböztetést felhasználva úgy is fogalmazhatnánk, hogy az elmélet egyfajta „kevert megoldást” alkalmaz: a hétköznapi nyelvre vonatkoztatva gyengén fikcionalista – agnosztikus a tekintetben, hogy mi teszi igazzá a modális kijelentéseket –, a tudományos nyelv hatókörén belül azonban erősen fikcionalista, tehát Lewis *On the Plurality of Worlds* (vagy bármely más választott fikció, azaz elmélet) alkotja a logikai modellen belül a kijelentések igazságát.²¹ Kétségtelen, hogy a hatókör ily módon való szűkítése elvesz az elmélet vonzerejéből, ám ugyanakkor ez a legtöbb, amire az erős artefaktalista lehetségesvilág-fikcionalizmus képviselője még nyugodt szívvel vállalkozhat.

20 Az itt található történeti rekonstrukció elnagyolt, ennek célja most inkább csak a folyamat leírásán át a szemlélet bemutatása, miszerint a lehetségesvilág-fikcionalizmus artefaktalista megközelítése intuitív. A modális logika XX. századi története iránt érdeklődők számára hasznos olvasmány lehet: Tuboly, megjelenés előtt.

21 A tanulmány során a nyelvfilozófiai és metafizikai aspektusok mindvégig együttesen voltak jelen, amely ezen a ponton félreértéseket okozhat. A két terület mindenesetre szorosan összefügg egymással. Álláspontom szerint az erős artefaktalista lehetségesvilág-fikcionalizmus szemantikai szereppel bír a tudományos nyelvben, mivel meghatározza a hétköznapi nyelvről a logikai modellre lefordított kijelentések *igazságfeltételeit*: (1**) kijelentés akkor igaz, ha Lewis 1986-ban megtalálható, vagy abból levezethető. Emellett azonban az erős artefaktalista lehetségesvilág-fikcionalizmus – ahogy fentebb már esett róla szó – metafizikai szerepet is szán a fikciónak, hiszen *igazságalkotóként* működik: (1**) kijelentés igazságának alapja Lewis 1986. Az igazságalkotó és igazságfeltétel distinkcióhoz lásd: Kocsis 2016, 14.

3. Egy realista javaslat: erős artefaktualista lehetségesvilág-fikcionalizmus

Végezetül még egy kérdésre érdemes kitérni az eddigiekkel kapcsolatban, ez pedig nem más, mint az a kezdeti feltevés, hogy a lehetségesvilág-fikcionalizmus egy antirealista elmélet. Kétségek ezzel kapcsolatban már a platonista változat esetén is megjelenhetnek,²² az artefaktualista lehetségesvilág-fikcionalizmus azonban már egy kimondottan realista álláspont: elköteleződik az absztrakt artefaktumok létezése mellett, és a lehetséges világokat a létezők e típusába sorolja. A tárgyalást két részre lehetne bontani: (a) annak megmutatására, hogy miért realista a lehetségesvilág-fikcionalizmus, illetve (b) érvelni amellet, hogy a többi realista álláspontot figyelembe véve miért döntünk az erős artefaktualista lehetségesvilág-fikcionalizmus mellett. Az alábbiakban a (b) ponttal már nem foglalkozom, ugyanis ezen változat motiválása már egy másik tanulmány része lenne, ezért beérem azzal, hogy egy új alternatívát mutatok be az eddigi álláspontok mellett.

Feltevéseim szerint a realista lehetségesvilág-fikcionalizmus ontológiája az utóbbi időben egyre nagyobb teret nyerő absztraktartefaktum-elmélet segítségével írható le a legjobban.²³ Lényege az, hogy a – Lewis elméletéhez hasonló – tudományos elméletek is ember alkotta absztrakt tárgyak, ugyanis a fikciókhoz egészen hasonló a létrehozásuk és működésük: ugyanúgy pozíciókból állnak; hipotetikus entitásokat tartalmaznak (fiktív karakterek helyett); emberek írják őket, csak éppen empirikus adatokra és *a priori* okoskodásokra épülnek. Így ha azt mondanánk, hogy a fikciók absztrakt artefaktumok, a tudományos elméletek pedig valamilyen más típusú létezők, például platonikus tárgyak, *ad hoc* lépést tennénk, ami magyarázatra szorulna.²⁴ Emellett arról se feledkezzünk meg, hogy a lehetségesvilág-fikcionalizmus képviselője már eleve fikcióként tekint a lewis-i elméletre, így még ha nem is fogadja el, hogy a tudományos elméletek absztrakt artefaktumok, Lewis elméletét ettől még tekintheti annak – bár ez utóbbi megoldás bizonyos értelemben szintén *ad hoc* jellegű.

Az elgondolás lényege tehát a fikciók és fiktív karakterek, illetve tudományos elméletek és hipotetikus entitások között vont párhuzam. Az absztrakt artefaktualizmus képviselői szerint a fikciók és a benne szereplő fiktív karakterek, fiktív tárgyak az aktuális világban létező ember alkotta absztrakt entitások. Álláspontom szerint a tudományos

22 És a kérdést kiterjesztve felvethetjük akár azt az álláspontot is, hogy a lehetségesvilág-beszédmód megtartása mellett az egész antirealista vállalkozás kudarcra van ítélve. Akárhogy is, ilyen messzire mutató következtetéseket itt nem vonok le.

23 Ilyen álláspontot képvisel például Kripke 2013, Salmon 2005, Searle 1979, Thomasson 1999.

24 Egy ilyen magyarázat lehetne a szerzői szándékkal való érvelés: míg egy fikció írójának az a szándéka, hogy megalkosson egy általa kitalált történetet, addig a kutatók a világban „kint lévő” objektív igazságot kívánják megtalálni. Még ha lehetséges is az, hogy a kutató a szándékát megvalósítsa – ami legalábbis erősen vitatható –, az általa létrehozott elmélet

példány mindenképpen nyelvi, bizonyos szinten pedig társadalmi konstrukció, tehát artefaktum.

vagy filozófiai elméleteket – például Lewis főművét – szintén emberek hozták létre, ezek metafizikai természetüket tekintve absztraktak, a bennük szereplő hipotetikus entitások – esetünkben a lehetséges világok – pedig szintén ugyanebbe az ontológiai kategóriába esnek.

Ha elfogadjuk azt, hogy a genuin realizmus ontológiáját hasonlóan elemezzük, mint például a *Sherlock Holmes* vagy *Harry Potter* történetekét, akkor elég a már kidolgozott absztraktartefaktum-elmélethez fordulni, amelyet alkalmazunk Lewis „történetére” is. Ennek alapján a lewis-i elmélet ugyanolyan ontológiai szinten létezik, mint a székek vagy az asztalok – abban az értelemben, hogy ezek nem valamiféle „gyengébb” létezéssel bírnak, mint Meinongnál –, azt leszámítva, hogy az elméletnek nincs térbeli kiterjedése.²⁵ Emellett pedig egzisztenciálisan függő entitás, mert más mentális és fizikai entításoktól függ, úgy, mint Lewis mentális aktusai, amikor létrehozta az elméletet, vagy a fizikai könyvpéldányok, amelyekben írásos formában megtalálhatóak (hiszen ha minden példány megsemmisülne és senki nem emlékezne pontosan arra, hogy mi állt ezekben, akkor a genuin realizmus is megszűnne létezni).

A további részletek kifejtésére terjedelmi korlátok miatt a jelen dolgozatban már nincs mód, a gondolatmenet szempontjából az a javaslat a legfontosabb, hogy az absztraktartefaktum-elmélet kiterjesztésének lehetőségét a lehetségesvilág-fikcionalizmusra bemutattuk. Ez néhány felmerülő probléma miatt ugyan csak akkor lehetséges, ha a lehetségesvilág-fikcionalizmusnak a 2. rész végén bemutatott korlátozott érvényességű változatáról beszélünk, de amennyiben ezt elfogadjuk, úgy egy új állásponttal bővítettük a lehetséges világok metafizikájával foglalkozó elméletek tárházát.

Bibliográfia

- Bács Gábor – Kocsis László. 2011. „Lewis a világok sokaságáról.” *Magyar Filozófiai Szemle* 55/4: 153–77.
- Carnap, Rudolf. 1947. *Meaning and Necessity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Carnap, Rudolf. 1950. *Logical Foundations of Probability*. Chicago: University of Chicago Press.
- Carnap, Rudolf. 1998. „A fizikai nyelv mint a tudomány egyetemes nyelve.” Ford. Novák Zsolt. In *Tudományfilozófia*, szerk. Laki János, 47–69. Budapest: Osiris.
- Dombrovski Áron. 2015. „Referálnak-e a fiktív nevek? Kripke és Salmon a negatív egzisztenciális állításokról.” *Elpis* 9/1: 77–94.
- Huoranszki Ferenc. 2001. *Modern metafizika*. Budapest: Osiris.

25 Vö. Meinong 1960.

- Kim, Seahwa. 2005. „Modal Fictionalism and Analysis.” In *Fictionalism in Metaphysics*, szerk. Mark Eli Kalderon, 116–33. Oxford: Oxford University Press.
- Kocsis László. 2015. „Realizmus korrespondencia-igazság nélkül.” In *Realizmus, magyarázat, megértés*, szerk. Márton Miklós – Molnár Gábor – Tözsér János, 209–36. Budapest: L'Harmattan.
- Kocsis László. 2016. *Az igazságalkotás metafizikája*. Budapest: L'Harmattan.
- Kripke, Saul. 2013. *Reference and Existence: The John Locke Lectures*. New York: Oxford University Press.
- Lewis, David. 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Basil Blackwell.
- Meinong, Alexius. 1960. „The Theory of Objects.” In *Realism and the Background of Phenomenology*, szerk. Roderick Chisholm, 76–117. Illinois: The Free Press.
- Nolan, Daniel. 1997. „Three problems for 'strong' modal fictionalism.” *Philosophical Studies* 87/3: 259–75.
- Rosen, Gideon. 1990. „Modal Fictionalism.” *Mind* 99/395: 327–354.
- Salmon, Nathan. 2005. „Nonexistence.” In *Metaphysics, Mathematics and Meaning*, 50–90. New York: Oxford University Press.
- Sauchelli, Andrea. 2013. „Modal Fictionalism, Possible Worlds and Artificiality.” *Acta Analytica* 28/4: 411–21.
- Searle, John. 1979. „The logical status of fictional discourse.” In *Expression and Meaning*, 58–75. New York: Cambridge University Press.
- Thomasson, Amie L. 1999. *Fiction and Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tözsér János. 2009. *Metafizika*. Budapest: Akadémiai.
- Tuboly Ádám Tamás. 2012. „A lehetséges világok fikcionalista elméletének nehézségei.” *Elpis* 6/2: 83–97.
- Tuboly Ádám Tamás, megjelentés előtt. *Advocatus Diaboli – Quine és a modális logika*. Budapest: L'Harmattan.
- van Inwagen, Peter. 1998. „Meta-ontology.” *Erkenntnis* 48/2: 233–50.
- Woodward, Richard. 2011. „Is Modal Fictionalism Artificial?” *Pacific Philosophical Quarterly* 92/4: 535–50.
- Zvolenszky Zsófia. 2012. „Against Sainsbury's Irrealism About Fictional Characters: Harry Potter as an Abstract Artifact.” *Magyar Filozófiai Szemle* 56/4: 83–109.
- Zvolenszky Zsófia. 2014. „Artifactualism and Authorial Creation.” *Proceedings of the European Society for Aesthetics* 6/1: 457–69.
- Zvolenszky Zsófia. 2015. „An Argument for Authorial Creation.” *Organon F* 22/4: 461–87.

KRATÉR

A közösségi életben való részvétel Epiktétosz filozófiájában¹

A filozófiai képzés Epiktétosz szerint három egymásra épülő témakörből vagy *toposz*ból áll.² Az első toposzban a tanítvány feladata annak begyakorlása zárt, iskolai környezetben, hogy figyelmét kizárólag azokra a tőle függő dolgokra irányítsa, amelyek a képzetek helyes kezelésével kapcsolatosak, és így az események belső feldolgozására irányulnak. A második toposz kezdetén a tanítvány elhagyja az iskolát és visszailleszkedik a közösségbe, ahol az új, belső mércéjének megfelelően kell helyt állnia. Epiktétosz felkészíti ugyan a tanítványt elméletben a praxis tényleges szituációival való bánásmódra és a tanítványnak ismerős is a környezet, hiszen születésétől fogva társas közegben élt, ám az újonnan megtanult teória birtokában most fog csak elkezdni tevékenykedni a mindennapi életben. Noha a külső elvárásokat a tőlünk függő dolgok belső mércéje váltotta fel már az első toposztól fogva, ennek elzárt környezetben és elképzelt helyzetekben könnyebb megfelelni, mint a valódi közösségben. Amint előrehaladást ért el azonban a második toposz szintjén a tanítvány, egy újabb nehézséggel szembesül, ugyanis a harmadik toposzban már holisztikus perspektívára kell váltania. A tanulmány célja egy új értelmezés bemutatása arra vonatkozólag, hogy Epiktétosz milyen fokozatokon keresztül képzelte el a közösségbe való kilépést attól a pillanattól kezdve, hogy a tanítvány befejezte az iskolai képzést. E célt úgy valósítom meg, hogy előbb tisztázom az epiktétoszi közösségfogalmat, majd új olvasatként megkísérlem felvázolni, hogy a közösségben való részvétel milyen módon értelmezhető Epiktétosznál.

Első lépésben (I) amellet érvelek, hogy Epiktétosz két közösségfogalmat használ. A közösség a második toposz szintjén a minket körülvevő emberek összességét jelöli a partikuláris városállamban (I.a). Epiktétosz a városállam közössége mellett a kozmikus közösség fogalmával is operál (I.b), amely azonban már a harmadik toposzhoz tartozik. Második lépésben (II) azt vizsgálom, hogy a közösségben való részvétel miként értelmezhető. Az egyik vizsgált lehetőség, hogy a közvetlen környezetünkben az életszerepeinknek megfelelően járunk el (II.a). A városállam közösségén belül többek között családí, baráti, szomszédi és polgártársi viszonyban van az ember másokkal, ami hozzá illő cselekedeteket implikál. A másik vizsgált lehetőség, hogy a filozófiával foglalkozó ember politikai pályát választhat (II.b), hiszen alapvető hozzá illő cselekedetei teljesítésén túl így tehetne legtöbbet a város közösségéért. A harmadik vizsgált lehetőség, hogy az ember magát a kozmikus közösség részének tekinti és ebben a *logosz* törvényeinek megfelelően

¹  Az Emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP-16-3-IV kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának támogatásával készült.

² *Diss.* III. 2. 1–7.

cselekszik minden ember javára (II.c). Hipotézisem szerint az első lehetőség kötelező mindenki számára. A második típusú szerepvállalás lehetséges a városállam közösségében akkor, ha az ember elkerüli a vagyon, a rang és a hírnév csábítását. A harmadik lehetőség pedig annak számára lesz nyitott, aki már előrehaladást tett a bölcsességben.

I.

Epiktétosz iskolájában a tanítvány az első toposz tartalmát zárt, iskolai körülmények között sajátítja el belső, mentális gyakorlatok (*meleté*) révén. A mentális gyakorlatok célja a tőlünk függő (*eph' hémin*) és a nem tőlünk függő (*uk eph' hémin*) dolgok megkülönböztetése elképzelt helyzetekben. E gyakorlatok segítenek a törekvés (*orexisz*) és a háritás (*ekkliszisz*) hangolásában.³ Miután az első toposz mentális gyakorlataiban már sikereket ér el a tanítvány, kiléphet a közösségbe. A feladat az, hogy a közösségben is képes legyen megőrizni a belső mentális tartását és ezzel összhangban cselekedni a külső világban, ám ez nem könnyű feladat.

Most az iskolában hevesek vagyunk ugyan, pereg a nyelvünk, [...] de vonj csak bele bennünket ezeknek a dolgoknak a gyakorlati kezelésébe, és azt fogod látni, hogy szánalmas hajótörtek vagyunk. (*Diss.* II. 16. 20)

Felmerül a kérdés, hogy mik e cselekedetek kritériumai azon *túl*, hogy a képzeteteinket minden helyzetben helyesen kell kezelni. E kérdés megválaszolása érdekében vezet be Epiktétosz a hozzánk illő cselekedet (*kathékon*) és az életszerep (*proszópon*) fogalmait.⁴ Ideális esetben folyamatosan tudatában van a tanítvány annak, hogy mire terjed ki a szabad választása és milyen személyközi viszonyából adódó életszerepében lett megszö-

3 Tőlünk függ a képzetek helyes kezelése (*khreszisz tón phantasiôn*), amely összefoglaló terminus mindazon mentális folyamatokra, amelyek terén megnyilvánulhat a szabad választás (*proaireszisz*) (*Diss.* I. 1). A képzetek helyes kezelése három területre (*toposz*) oszlik. Az első toposz tárgya a törekvés (*orexisz*) és háritás (*ekkliszisz*), a második toposzhoz a késztetés (*hormé*) és elutasítás (*aphormé*), míg a harmadikhoz a jóváhagyás (*szünkatatheszisz*) és az ítéletfelfüggesztés (*epokhé*) tartozik (*Diss.* I. 4. 11–12, III. 2. 1–7).

4 A *kathékon* fogalom *locus classicus*a a DL VII. 108 szöveghely (LS 59E): „hosszánk illő cselekedet, aminek megtételét az értelem diktálja”. Míg a *katorthóma* biztos és valós tudáson nyugszik, addig a *kathékon* olyan cselekedet, amelynek végrehajtása csak valószínűségi alapon igazolható (DL VII. 107–108). A *kathékon* a törekvő filozófus számára elérhető legmagasabb szint, egy középúton elhelyezkedő cselekedet, amelyet a bölcsesség felé igyekvő ember a legjobb tudása szerint tesz. A *katorthóma* ezzel szemben a teljesen erényes tett, amely ilyen módon csak a bölcs által véghezvihető, hiszen kizárólag a bölcs tökéletesen erényes (*Off.* I. 8). E tanulmányban a „hosszánk illő cselekedet” fordítást használom a *kathékon* fogalomra. A főszövegben említett, második toposzhoz tartozó másik fogalom, a *proszópon/persona* kifejtését lásd a II. fejezetben.

lítva, majd ennek fényében dönt az egyes helyzetekben az alapfogalmak figyelembevételével arról, hogy mi a hozzá illő cselekedet.⁵ E döntések keretét a közösség adja.

Az epiktétoszi közösségfogalom értelmezésére az *oikeiószi*-fogalomból kiindulva teszünk kísérletet. Az *oikeiószi* lényege Inwood és Donini megfogalmazásában az, hogy az élőlény sajátosan megfelelőnek, sajátjának, vagy magához közelinek érez valamit vagy valakit. Julia Annas szerint az *oikeiószi* kettős aspektusa abban áll, hogyha természet *oikeion*ná, azaz sajátosan megfelelővé teszi az ember számára saját magát, vagy az egyik embert a másik számára.⁶ Az önmagunk megőrzésére irányuló aspektus elsősorban a korai sztoában domináns, míg a közösségi aspektus a késői sztoában fejlődik ki a maga teljességében. A két irányt Hieroklész egyesíti egy nagyon plasztikus képben, amely koncentrikus körökként írja le az embert és az őt körülvevő társadalmi rétegeket. Az első kör magát az egyént reprezentálja, a második a közvetlen, a harmadik a nagycsaládot, míg a negyedik a legtágabb családot jelenti. Az ötödik kört a környéken élők adják, a hatodikat a törzsben lévő emberek, a hetediket a város lakosai, a nyolcadikat a környező városok polgárai, míg a kilencediket az ország lakossága. A legszélesebb, tizedik kör a teljes emberiség.⁷ E ponton már világosan látható, hogy az *oikeiószi* miért alapvető kiindulása minden sztoikus közösségfogalom megértésének.

Epiktétosznál az *oikeiószi* egyéni és közösségi aspektusa is felbukkan. Az egyéni terület abban jelenik meg, miszerint az ember ahhoz vonzódik, amit a sajátjának érez.⁸ Az *oikeiószi* korai sztoikus értelmével egybevág a felfogás, miszerint az élőlény ahhoz a területhez vonzódik, amelyben önmagát véli felfedezni: ez előbb a test, majd a racionalitás megjelenése után normatív módon az értelem. Epiktétosznál a cél odáig eljutni, hogy az ember önmagát az értelmén alapuló szabad választásával (*proaireszisz*) azonosítsa.⁹ Epiktétosz számon tartja tehát az egyén szintjét is, ám kijelenti, hogy az ember nem független lény, hanem két közösségnek (*poleisz*) is a része: a szó szoros értelmében vett városállamnak (I.a) és a mindenség városállamának (I.b).

⁵ *Diss.* I. 2, II. 10, III. 3, III. 12. 13, IV. 12.

⁶ Inwood–Donini 1999, 677–682; Annas 1993, 262–276. Szó eredete: *oikeion*, amely az *oikeion* melléknévből és az *oikosz* főnévből ered, és olyan összefüggésben érthető, mint ami tartozik valakihez mint családtag vagy tulajdon (Pembroke 1971). Ellentette az idegen (*allotriion*) és elidegenedés (*allotriószi*). A fogalom magyar fordításai többek között: enyémítés, „hozzá tartozik” elmélet, sajátá tevés, sajátunknak elismerés, sajátosan megfelelő beállítódás. A tanulmányban az *oikeiószi* görög terminust fogom használni. Fő források az *oikeiószi*-elmülethez: DL VII 85–86; *Fin.* III. 16–21; *El. Eth.* I. 1, I.30–II. 3, III. 50–56, IV. 53–V.38, VI. 10–24, 50–52; LS 57B = *Ep.* CXXI. 6–15; *Stoic. Repugn.* 1038b. Lásd a fogalom tárgyalását: Pembroke 1971; Inwood 1985; Engberg-Pedersen 1986; Annas 1993, 159–179, 262–276.

⁷ LS 57G = *Sztobaiosz* 4.671,7–673,11.

⁸ Kulcsfontosságú szöveghely: *Diss. II.* 22. 19–20. Lásd még: *Diss.* I. 19. 11–15, II. 22, III. 1. 25–26. Vö. DL VII. 86.

⁹ *Diss.* I. 6. 14–22.

Mi vagy te? Ember. Ha független lényként tekintesz magadra, természet szerint való, hogy elélj öregeségedig, jómódú és egészséges légy. De ha emberként, egy nagyobb egész részeként tekintesz magadra, akkor emiatt a nagyobb miatt hol az a dolgod, hogy megbetegedj, hol az, hogy hajóútra indulj, hol az, hogy kockáztass, hol az, hogy kétségek gyötörjenek. És van, amikor meg az, hogy idő előtt meghalj. Akkor meg mit méltatlankodsz? Nem érted, hogy ahogy bizonyos esetekben a láb sem láb többé, te sem leszel ember? Hiszen mi az ember? A városközösség (*poleósz*) része. Először is annak, amelynek az istenek és az emberek a polgárai, azután a szó szoros értelmében vett városközösségnek. (*Diss.* II. 5. 25–26)

A mindenség közössége (I.b), a kozmosz az értelemmel összefüggésben jelenik meg szókratikus-cinikus hatásra a korai sztoa politikai filozófiájában.¹⁰ A szó szoros értelemben vett városközösség (I.a) a középső sztoikus Panaitiosz révén kerül a középpontba abból kiindulva, hogy nem bölcsek között élünk.¹¹ Seneca egyesíti a khrüszipposzi és panaitioszi elképzelést, amikor kijelenti, hogy az ember két közösség tagja: egyrészt annak a partikuláris városállamnak (*urbs*), amelybe beleszületik, másrészt pedig annak az igazi és valóban közös államnak (*civitas*), amely a korai sztoikus felfogásnak megfelelően magában foglalja az isteneket és az embereket. Mindkettőnek szolgálni kell.¹²

Epiktétosznál, ahogy az összes sztoikus filozófusnál, teljesen egyértelműen a mindenség városállama a valódi városállam. Ez a gondolat azonban oda vezette a legtöbb értelmezőt, így Schofieldet és Longot is, hogy a mindenség városállamát tulajdonítsák az *egyetlen* olyan városállamnak, amelyeket Epiktétosz elfogad.¹³ Úgy vélem, hogy bár ez az álláspont kiválóan megvilágítja az epiktétoszi képzés végpontját és normatív aspektusát, figyelmen kívül hagyja annak praktikus oldalát, nevezetesen a képzés tényleges menetét, amelynek egyik legfőbb jellemzője a fokozatosság. Tézisem szerint Epiktétosz a kozmikus perspektíva egységes nézőpontja helyett a senecai kettős megkülönböztetéssel él, ám többet is mond nála annyiban, hogy nem egyszerűen megemlíti a két közösség tényét, hanem kijelöli azok pontos szerepét és a hozzájuk tartozó feladatokat a tanítvány számára. Nézetem szerint a partikuláris városállam (I.a) a második, míg a mindenség városállama (I.b) a harmadik toposz területéhez tartozik.

10 A szókratész-cinikus kozmoszfelfogáshoz lásd: „Amikor Szókratészt megkérdezték, melyik város a hazája, így szokott volt válaszolni: a kozmosz a hazám.” (*Tusc.* V. 108). Diogenész pedig *kozmpolitész*ként jellemzi magát, akinek nem egy specifikus városállam, hanem a kozmosz a hazája (DL VI. 63). Értelem és korai sztoikus állampfogás összefüggése: Schofield 1991, Vogt 2008.

11 *Off.* I. 46. Robin Weiss úgy mutat rá a zénóni és a panaitioszi-cicerói állampfogás különbségére, hogy az előbbi valóban létezik, míg az utóbbi sosem fog létezni. Weiss meggyőző álláspontja szerint Cicero és Zénón nem két különböző államot írnak le, hanem egyszerűen kétféle perspektívából szemlélik ugyanazt (Weiss 2016, 225).

12 *Or. Sap.* IV. 1. A gondolat Marcus Aureliusnál is megtalálható: Marc. VI. 44. 6.

13 Schofield 1991, 91–93; Long 2002, 153–156.

A városállam közössége (1.a) abból az aspektusból ragadható meg Epiktétosz megfogalmazásában, hogy „a földön élünk, földies testben és földies társak közösségében.”¹⁴ E fogalomba Epiktétosz minden közösségi szintet beleért az egyén szintje és az állam között. Ebben a partikuláris közösségben élve egy mérlegbe kerül minden személyközi viszony, amikor egy adott helyzetben arról dönt a tanítvány, hogy mi lenne a hozzá illő cselekedet. A mérleg serpenyőjében az egyes szerepek ugyanolyan súllyal esnek latba, nincs tehát egy előre felállított prioritás, mint például az antikvitásban széles körben bevett állampolgári kötelességek elsőbbsége. Bizonyíték erre a *Beszélgetések* II. 14. 8. szöveghelye, ahol a filozófiai képzés eredményének kontextusában egyenrangú felsorolásban olvashatók a különböző szerepek, amelyek a természet adta és szerzett viszonyokból erednek: „fiúként, apaként, testvérként, polgárként, férfiként, nőként, szomszédként, munkatársként, előljáróként és beosztottként.” A második toposz kizárólagosan a városállam lokális közösségére vonatkozik tehát, amelyet az alábbi szöveghely támaszt alá.

A második a hozzánk illő cselekedetekkel (*kathékón*) foglalkozó toposz. Nem szabad érzéketlennek (*apathész*) lennem, akár egy szobor, hanem mind természetadta, mind szerzett viszonyaimat kell megőriznem istenfélő emberként, fiúként, apaként, polgárként. (*Diss.* III. 2. 4)¹⁵

Annas úgy artikulálja a közösségbe történő kilépés problémáját az *Beszélgetések* II. 10. szöveghelye alapján, hogy Epiktétosz tanítványainak *egyből* kétféle életszerepben kell helytállniuk. Az egyik szerep az emberi mivolttal kapcsolatos univerzális feladat, azaz a képzetek helyes kezelése. A másik szerep a partikuláris közösségbe ágyazottságból fakad, amelyben a társas viszonyokból adódó életszerepeknek kell megfelelni.¹⁶ Annasnak igaza van abban, hogy a két szerep úgy hozható egy síkra, ha a helyi közösségben való tevékenység is az univerzális értelemre alapozódik. De ha ez utóbbira tökéletesen képes volna a tanítvány már az első toposz után, akkor mi szükség lenne további lépésekre? Mi értelme lenne a *kathékónra* irányuló második toposznak, ha már az első toposz alapján lehetséges volna a *katorthóma* végrehajtására? Epiktétosz az annasi értelmezéssel ellentétben nem azt várja el az első toposz szintjén a tanítványoktól, hogy az értelmüket tökéletesen használják, hiszen akkor további lépésekre nem volna szükség. Az értelemre irányultság és a kozmikus perspektíva mint végső szemléletmód elméleti tudása már az első toposz megalapozásától jelen van elvárásként, azonban Epiktétosz tisztában van vele, hogy a megvalósítás lépcsőfokról lépcsőfokra történik, így pusztán gyakorlottságot vár el a képzetek kezelése területén az első toposz szintjén, amelyet megőrizni és fejleszteni

¹⁴ *Diss.* I. 1. 9. Lásd még *Diss.* I. 9. 3.

¹⁵ Steiger Kornél fordítását annyiban módosítottam, hogy a kötelességek szót a hozzánk illő cselekedetekkel helyettesítettem az egységes terminológia érdekében.

¹⁶ Annas 2007, 140–152.

kell a második toposz szintjére lépve. Mindhárom toposz gyakorlásához természetesen az értelem használata szükséges,¹⁷ de az értelem használatának második toposzban kívánatos szintjét az annasi értelmezés felülértékeli. Érvényes erre is az az epiktétoszi figyelmeztetés, amely különböző formában elhangzik: nem szabad a harmadik toposzhoz tartozó tartalmakkal túl korán foglalkozni.¹⁸ Epiktétosz tanítványa a második toposz során eléri, hogy megfelelő gyakorlatra tegyen szert a partikuláris városállamon belül a hozzá illő feladatok azonosításában és teljesítésében. A tanítvány feladata azonban nem áll meg ezen a ponton, hanem a fent említett hieroklészi köröknek megfelelően tágítja a perspektíváját az emberiség legszélesebb köre felé, míg eléri a mindenség közösségének (I. b) szintjét a harmadik toposzban, ahol már a valóságban is felmerülhet az univerzális értelemmel való legnagyobb összhang követelménye. A harmadik toposz ugyanis az előrehaladottakat és a harmadik toposz végére érve, a természettel összhangba kerülés sztoikus célját megvalósító bölcsüket foglalja magában.¹⁹

A harmadik toposz azokra vonatkozik, akik már előrehaladást tettek. (*Diss.* III. 2. 5)

Hol van tehát az előrehaladás? Ha valamelyikőtök elfordul a külső dolgoktól, és saját szabad választása felé fordul, ezen dolgozik és ezt tökéletesíti úgy, hogy az végül összhangba kerül a természettel, emelkedett, szabad, akadályozhatatlan lesz, semmi sem béklyózza le, megbízhatóvá válik és önbecsüléssel rendelkezik. (*Diss.* I. 4. 18)

A mindenség városállamának (1.b) fő funkciójaként Epiktétosz a racionális-kozmi-kus perspektívát jelöli meg. A mindenség városállamát racionális lények, tehát istenek és emberek lakják. Az emberek különböznek ugyan az istenektől halandó mivoltukban, ám megegyeznek abban, hogy értelmük révén egyenrangúan elsődleges részei a mindenségnek (*pantón*) vagy a kozmosznak.²⁰ A bevett értelmezések ezt az epiktétoszi álláspontot és magát az epiktétoszi emberfogalmat is normatív előírásaként fogják fel, ám véleményem szerint a toposzok fokozatosságát figyelembe véve a harmadik toposz

17 A hozzánk illő cselekedetek elhanyagolásakor az általános emberi értelem rombolódik le (*Diss.* II. 4. 1–7). Reydams-Schils kiválóan érvel amellett, hogy a második toposz szintjét két ponton is szükséges az értelem használata. Egyrészt az adott életszerep felismerésében, másrészt pedig annak megállapításában, hogy milyen hozzánk illő cselekedetek adódnak ezekből a személyközi viszonyokból (Reydams-Schils 2002, 231).

18 *Diss.* II. 17. 29–40, III. 2. 5–7.

19 Természettel való összhang mint *telosz* kifejtéséhez lásd 23. lábjegyzet. Lényeges tisztázni, hogy a sztoikus alaptanításnak megfelelően egyetlen *koszmosz* létezik Epiktétosz szerint is (*Diss.* III. 24. 10–12), amelyen belül mindenség városállama magában foglalja a partikuláris városállam közösségét, de ezek mégis különböző fokozatokat képviselnek. Nem két élesen elkülönülő városközösségről van tehát szó, hanem a közösség két fokozatáról és így két fogalmáról. Gill is elismeri az epiktétoszi kettős állampolgárság értelmezést, azonban más hangsúlyokkal (Gill 2000, 611).

20 *Diss.* II. 5. 13, II. 10. 1–3, III. 24. 11, III. 25–27.

végére ezek deskriptív valósággá vagy legalábbis annak megközelítésévé válhatnak. Epiktétosz tanítványa a filozófiai képzés utolsó lépcsőjénél már igenis közel kerül ahhoz, hogy döntései és tettei valódi indoklását és bizonyosságát elnyerje. A harmadik toposz elsősorban ugyanis az addig elért eredmények megszilárdítására vonatkozik, nem pedig egy *teljességgel* új szemléletmód kialakítására.²¹ Szemléletváltás helyett a szemléletmód kitágulását jelenti a második toposzról a harmadik toposzra váltás, amennyiben holisztikussá válik a perspektíva. A mindenség perspektívája tehát nem gyökeres szakítást jelent az előző szemléletmóddal, hanem azt integrálva egy magasabb perspektívát kínál.²² A harmadik toposz szintjén a tanítvány egyre inkább valódi megértéssel lehet a mindenség közösségét irányító törvény, azaz az értelem iránt. Ennek eredményeképp jut el oda, hogy világpolgárrá válik, azaz eléri a *teloszt*, a teljes értelmet, amely nem más, mint a mindenség közösségével, tehát a természettel összhangban álló élet.²³

II.

A két közösségfogalom elkülönítése után azt vizsgálom, hogy a közösségben való részvétel miként értelmezhető: a közvetlen környezetünkben az életszerepeinknek megfelelően való viselkedésként (II.a), a filozófiával foglalkozó ember kötelező politikai szerepvállalásaként (II.b) vagy esetleg az egész emberiség javára irányuló tevékenységként (II.c).

Az első vizsgálandó aspektus a közösségi szerepvállalás terén az életszerepeinknek való viselkedés a közvetlen környezetünkben (II.a). Epiktétosz második toposzában, amikor a tanítvány kilép a közösségbe, személyközi viszonyok (*szkhezsizsz*) sokasága között találja magát. Noha a tanítványok az iskolai képzést megelőzően, egészen születésüktől fogva tagjai voltak a közösségnek, ez két okból sem ad sok fogódzót számukra

21 *Diss.* III. 2. 5–6.

22 Fontos kitétel, amelynek kihangsúlyozására Bene László hívta fel a figyelmemet – amelyet ezúton is köszönök –, hogy a hieroklészi körökkel egyre bővülő perspektíva nem jelenti a *self*kozmosz méretűre tágulását a harmadik toposz végére. Epiktétosznál az énem mindvégig megmarad ugyanannak, pusztán a figyelmem irányul az egyre nagyobb köröket átfogó perspektívára.

23 *Diss.* I. 9. 4–6. A hieroklészi körök mindegyikét figyelembe veszi Epiktétosz: *Diss.* II. 10. A sztoikus *telosz* mint a természettel való harmónia megfogalmazása: DL VII. 87. A jó definíciója szerint egyetértés és konzisztencia (*homologia*) (*Fin.* III. 17. 20–2 = LS 59D). Megérteni a természetet és egyetérteni azzal, amit a természet akar, ebben rejlik a harmónia. Vö. *Diss.* I. 12. 15: „[a] képzés éppen annak a megtanulását jelenti, hogy minden egyes dolgot úgy akarjak, ahogy az végbe szokott menni.” Vö. *Diss.* I. 6. 18–22, I. 17. 13; *Fin.* III. 21. A tanítványt a harmadik toposz szintjén, a cél kapujában tudja csak magát alávetni a mindenség kormányzásának (*Diss.* I. 12. 7), amelyben akár az is benne foglaltatik, hogy a számára kiszabott rosszat teljesen közömbösen, a nagy egész részeként fogja fel (*Diss.* I. 25. 13, II. 5. 24–26; *Ench.* 8). Cselekedeteinek a harmadik toposz szintjén valódi és biztos alapokon nyugvó magyarázatát tudja nyújtani, *kathékon* helyett makulátlán cselekedetek (*katorthómata*) végrehajtására lesz képes.

ahhoz, hogy a friss szemléletük birtokában helyesen cselekedjenek. Egyrészt a társak könnyen visszavethetik a tanítványt a fejlődésben, másrészt pedig filozófiai képzetlenségük folytán olyan viselkedést várhatnak el és olyan tanácsokat nyújthatnak, amelyek révén a tanítvány helytelenül alkalmazza az alapfogalmait az egyes esetekre.²⁴ A személyközi viszonyok lehetnek természettől adottak vagy szerettek, előbbihez tartozik az önmagunkhoz és a rokonainkhoz való viszony, utóbbihoz azok a viszonyok, amelybe a többi emberrel kerülünk. Ezek a viszonyok életszerepeket, azok pedig nekik megfelelő cselekedeteket implikálnak.²⁵ E feladatok megszólíthatnak bármely életszerepünkben, ennek felismerése azonban a mi dolgunk, ahogy az életszerepek közti rangsorolás is. A *kathékón* végrehajtása a tanulmány első felében foglaltaknak megfelelően kötelező jellegű minden ember számára, hiszen így töltjük be funkcionkat a közösségben.

Hozzánk illő cselekedeteinket (*kathékonta*) általában az emberi kapcsolatokhoz (*szkheszeszi*) szabjuk. (*Ench.* 30)²⁶

Ahogy Long fogalmaz,²⁷ a hozzánk illő cselekedetek kifelé és befelé is orientáltak Epiktétosznál. Kifelé annyiban, amennyiben egyfajta érzékenységet és nyitottságot tesznek szükségessé a másik ember felé, és befelé, amennyiben ezeknek a cselekedeteknek a lényege és mércéje a helyes belső motiváció. Egyirányúság figyelhető meg a hozzánk illő cselekedetek kapcsán a tekintetben, hogy lényegtelen, mások miként viselkednek, a tanítványnak mindig az életszerepnek megfelelően kell eljárnia. Ha az apa vagy a testvér nem viselkedik helyesen, ez nem menti fel őt a hozzá illő cselekedet végrehajtása alól.²⁸

(II.b) A közösségi szerepvállalás második lehetősége szerint úgy lenne a legjobban betölthető az ember funkciója a közösségben, ha mindennapi kötelességei teljesítésén túl a közéleti hivatást választaná, ugyanis így tehetne a legtöbb a közösségért. E kérdés vizsgálatához Panaitiosz *persona*-elméletéhez fordulok, amely Cicero művének, a *De officiis* I. 107–121. szöveghelyén maradt fenn.²⁹ A középső sztoikus

24 A társak visszavethetik a tanítványt: *Diss.* IV. 2. 1, II. 9. 14, III. 16. Alapfogalmak helytelen alkalmazása: *Diss.* I. 22. 1–2, II. 14. 7–8, IV. 1. 41.

25 Steiger 2014, 340–343.

26 Steiger Kornél fordítását annyiban módosítottam, hogy a „kötelességeinket” szót a „hozzánk illő cselekedeteinket” kifejezéssel helyettesítettem az egységes terminológia érdekében. Lásd még: *Diss.* II. 10. 11.

27 Long 202, 237–238.

28 *Diss.* II. 14, III. 3. 8–10; *Ench.* 30.

29 Epiktétosz filozófiája a második toposz szintjén erős panaitioszi hatást mutat annak ellenére, hogy név szerint sosem említi a középső sztoa megalapítóját. Panaitiosz tette központi fogalmaivá a hozzánk illő cselekedeteket és az életszerepeket, és e két fogalom játszik kulcsszerepet Epiktétosz második toposzában. A második toposzban fellelhető panaitioszi hatáshoz lásd: Bonhöffer 1894, 10–11; Brunt 1975, 32–35; Dobbin 1995, 78–86; Long 2002, 230, 256–257; Long–Sedley 2014, 476. Cicero *De officiis* című munkája a legjobb forrásunk Panaitiosz filozófiájának megismeréséhez. A Kr. e. 44-ben írott mű első két könyve döntő részt Panaitiosz Kr. e. 138/139-ben írt, *Peri tou kathékontosz* című, feltehetőleg

filozófus az ember négy életszerepét (*proszópon* vagy *persona*)³⁰ különbözteti meg:

- (i) értelmes természetünket, amely közös és adott minden emberben,
- (ii) egyéni testi és lelki természetünket, amely adott számunkra,
- (iii) azt, amilyenek vagyunk és amink van a külső körülmények által,
- (iv) azt, amit szabadon választunk magunknak.

(i) Brunt megfogalmazza, hogy az első *persona* normatív értelemben vett prioritásában Panaitiosz és Epiktétosz között teljes az összhang, és természetesen ide sorolhatjuk még a korai sztoát is, hiszen a racionalitás elsődlegessége sztoikus alaptétel. (ii) Dobbin részben Bonhöfferre hagyatkozó elemzésében kimutatja, hogy Panaitiosz újítása az, hogy az univerzális természet mellett elismeri az egyéni természetet is. Epiktétoszsal itt is egyetértés figyelhető meg, hiszen többször is hangsúlyozza azt, hogy egy-egy ember saját természettől fogva más és más feladatra alkalmas.³¹

Azt is meg kell értenünk, hogy a természet szinte két személyiséggel ruházott fel bennünket. Az egyik mindenki számára közös, mivel részesei vagyunk az értelemnek és annak a felsőbbrendűségnek, amellyel kiemelkedünk az állatok közül, amelyből minden erkölcsileg jó és illendő származik [...]. A másik az a személyiség, amely minden egyénnek külön-külön jutott. Ahogy az emberi testek között is nagy a különbség [...], ugyanúgy a lelkek között is igen nagy a változatosság. (*Off.* I. 107)

Vizsgáld meg, ki vagy te! Először is: ember vagy, olyan lény, akinek számára semmi sem fontosabb, mint a szabad választás képessége. Minden egyéb ennek van benned alárendelve, ez a képesség azonban nem szolgál semmi mást, és nincs alárendelve semmi másnak. (*Diss.* II. 1)

Így eshet meg, hogy némelyek, mikor meglátják egy filozófust, és meghallgatnak valakit, aki úgy beszél, mint Euphratész (bár ki tudna úgy előadást tartani, mint ő?), rögtön

befejezetlen művét követi (*Off.* III. 7). A *De officiis* harmadik könyve elsősorban római példákat említ és Cicero önálló kontribúciójának tekinthető. Fontos azonban megjegyezni, hogy többek között Max Pohlenz nézetével ellentétben az első két könyv már az írói szándék szerint sem tekinthető az eredeti panaitioszi mű közel szó szerinti átiratának (*Off.* II. 60). Ennek ellenére a jelen kérdés vizsgálata szempontjából a *persona*-elmélet a tudományos konszenzus szerint Panaitioszhoz köthető és erről Cicero meglehetősen megbízható módon ad számot (Gill 1988, Dyck 1996). Dobbin rámutat, hogy bár mára Panaitiosz írása elveszett, de Epiktétosz abból a tényből kiindulva feltételezhetően hozzáférhetett, hogy egy évszázaddal később Aulus Gellius olvasta a művet (Gell. XIII. 28; Dobbin 1998, 79).

30 De Lacy rámutat a *proszópon* szó eredeti használatára, amely eredetileg a színész maszkját jelöli (De Lacy 1977, 163–164).

31 Brunt 1975, 34; Dobbin 1998, 79–80.

maguk is filozófusok akarnak lenni. Ember, először vizsgálj meg, hogy miféle dolog ez, aztán a saját természetedet is mérlegeld, azt, hogy mit bírsz el! Ha birkózó akarsz lenni, a vállad, a combod, a csípőd nézd meg! Hiszen az egyik ember erre, a másik arra termett. (*Diss.* III. 15. 8–10)

Kamtekar amellett érvel, hogy Epiktétosz ennél a pontnál megáll, tehát a panaitioszi *persona*-elméletből csak az (i) univerzális és az (ii) egyéni természetet veszi át, ilyen formán az első két *personára* redukálja a panaitioszi elméletet.³² Véleményem szerint ez leegyszerűsítés, ugyanis Epiktétosznál jelen van (iii) a külső körülményekkel összefüggésben lévő harmadik, valamint (iv) a közömbös dolgok közti választás területéhez köthető negyedik *persona* is, és éppen ezek összefüggésének segítségével érthető meg teljességében a közösségi szerepvállalás problémája.

Ahhoz a két bennünk rejlő személyiséghez, amelyről fentebb beszéltem, egy harmadik is járul, amellyel a véletlen vagy helyzetünk ruház fel, de van egy negyedik is, amelyet saját magunk szabadon választunk ki önmagunknak. Mert az uralkodás, a fő hatalom, a hírnév, a hivatalok, a vagyon, a gazdagság, illetve mindezek ellentéte a véletlenen múlik, és a körülmények alakítják. Hogy azonban milyen szerepet akarunk betölteni, ez a mi akaratunktól függ. (*Off.* I. 115)

Panaitiosz és Epiktétosz egyetért abban, hogy a hivatás sikeressége, mint a pozíció, a vagyon és a befolyás, a szabad választásunkon kívül esik. Panaitiosznál ez a harmadik *personához* tartozik, míg Epiktétosznál a nem tőlünk függő dolgok (*uk eph' hémin*) területe.³³

Első pillantásra eltérés látható köztük azonban annak tekintetében, hogy maga a foglalkozás mennyire választható meg. Panaitiosznál a hivatás a negyedik *personához* tartozik, tehát szabadon megválasztható. Színészi hasonlat olvasható a szövegben: a színész aktívan kiválasztja a szerepét. Gill rámutat, hogy az életmód megválasztásának problémaköre az antik filozófia kezdetétől jelen van, alapvető formájában a *biosz praktikosz* vagy *vita activa* és a *biosz théorétikosz* vagy *vita contemplativa* kettősségében.³⁴ Panaitiosz azonban túlmegy ezen az alapvető kettős megkülönböztetésen, hiszen a negyedik *persona* esetében teljesen egyértelműen a konkrét hivatás tudatos megválasztásáról van szó: „elsősorban azonban azt kell tisztáznunk, kik és milyenek akarunk lenni,

32 Kamtekar 1998, 149. Hivakozási szöveghelye: *Diss.* III. 23. 3–6. Nézetem szerint ez a szöveghely mindössze annyit bizonyít, hogy Epiktétosz elfogadja az első két *personát*, de azt nem, hogy kizárja a harmadikat és negyediket.

33 *Off.* I. 115; *Diss.* III. 24. 68, IV. 9. 1.

34 Gill 1988, 176–177.

milyen élethivatást választunk.³⁵ A hivatás megválasztása három módon történhet: (a) az ősök által kitaposott utat követve, (b) ezt kiegészítve saját tehetségünknek megfelelő tevékenységekkel, vagy (c) teljes egészében új hivatás választásával.³⁶ Panaitiosznál a negyedik *persona*hoz tartozó hivatás megválasztásának szabadsága olyan módon értendő, hogy választás az első három *persona* által meghatározott korlátozottságok alapos figyelembevételével történik, de mégis van egy olyan tere a döntésnek, amelynek nem teljes egészében determinált, így bizonyos mértékig szabadnak tekinthető. Epiktétosz ezzel szemben a foglalkozást adottnak, tehát a harmadik *persona*hoz tartozónak fogja fel, és szintén színházi hasonlattal élve úgy kezeli azt, mint egy szerepet, amelyet jól kell eljátszanunk, ha ránk osztották azt.³⁷

Második pillantásra azonban megvilágító erejű lehet Epiktétosz értelmezéséhez a hétköznapi, közömbös tevékenységgel kapcsolatos általános felfogása, amelynek egyik legfőbb jellemzője, hogy a lehetséges akadályozottság nem zárja ki eleve a cselekvés megtételére vonatkozó döntést. Amennyiben kizárná, akkor egy olyan mindennapi cselekedetről sem dönthetnénk, mint egy séta megtétele, hiszen kívül esik a tőlünk függő dolgok körén azáltal, hogy ez nem pusztán a képzetek kezelését igényli. Véleményem szerint a foglalkozás megválasztására ugyanez a logika áll, amelynek modelljét Steiger és Inwood különbözőképpen, de az elemzés szempontjából egy irányba mutatóan rekonstruálták.³⁸ Steiger analízise szerint amikor az ember sétálni indul, akkor két dolgot határoz el. Egyrészt azt, hogy sétálni indul, másrészt pedig azt, hogy közben megőrzi a szabad választását. Ha közben meghíúsul maga a séta, akkor is eleget tett a fontosabb, második elhatározásnak.³⁹ Ennek megfelelően, amikor egy bizonyos hivatásra készül, akkor két dolgot határoz el. Egyrészt azt, hogy elsajátítja az adott foglalkozást, másrészt pedig azt, hogy közben megőrzi a szabad választását. Az epiktétoszi modell általam javasolt interpretációja egybecseng a panaitioszi harmadik és negyedik *persona* értelmezésével, és életszerű megoldást kínál a hivatás megválasztásának kérdésére. A *persona*-elmélet kontextusában úgy finomíthatnám a megfogalmazást, hogy Epiktétosznál is szabadon

35 *Off.* I. 117. Cicero a feladat nagyságát elismeri és azzal is tisztában van, hogy csak kivételes személyiségeknek sikerül teljesen független és megalapozott döntést hozniuk. A döntésre való felhívás azonban mindenkit érint (*Off.* I. 119–120).

36 *Off.* I. 115–116.

37 *Off.* I. 110–115; *Ench.* 17.

38 Steiger 2014. Vö. *Diss.* III. 4. 9–12; *Ench.* 4. Inwood 1985, 121–123. Inwood hivatkozási helye a *Kézi-könyvecske* 3, ahol Epiktétosz hangsúlyozza, hogy az átlagember számára a legjelentéktelenebb dolgoktól kezdve az igazán értékesnek tűnő dolgokig bezárólag minden közömbös, és erre emlékeztetnie kell magát a tanítványnak. Birtokolhatja ezeket, sőt e szöveghelyen még a szeretet is megengedett, azonban fenntartással, hiszen ezek nem a valódi jót alkotják.

39 Noha tűnhet úgy, hogy a séta megtételét kevesebb külső körülmény akadályozhatja, mint a hivatás megválasztását, de ez nem feltétlenül van így. Ha a tanítványnak nincs lába, ha leláncolták, ha nem szeret sétálni, ha az orvosa megtilja a sétát egy műtét után, vagy éppen más dologgal kell foglalkoznia, akkor ezek éppen úgy korlátozó tényezőket jelentenek.

választhat hivatást a tanítvány azokon a kereteken *belül*, amelyet az általános és az egyéni természete, valamint a külső lehetőségei, tehát az első három *persona* megenged számára. Inwood nézete szerint az epiktétoszi cselekvésemélet egyik legfontosabb eleme, hogy fenntartással kell kezelni a saját döntéseinket. Ahelyett a propozíció helyett, hogy „preferálandó, hogy egészséges legyek” Epiktétosz azt az attitűdöt várja el tanítványaitól, hogy „preferálandó, hogy egészséges legyek, *amíg* ez akadályba nem ütközik” vagy „*amíg* ez nem történik Zeusz akarata ellenére.” Úgy vélem, hogy *ez* a fenntartás az olyan valóban közömbös dolgokra is áll, mint a foglalkozás szabad megválasztása. Addig a három *persona* adta lehetőségeken belül választhat a tanítvány, *amíg* ez akadályba nem ütközik vagy nincs Zeusz akarata ellenére. Ellenvetésként fel lehet hozni Frede mentén, hogy *ez* a korlátozottság olyan mértékű, hogy a hivatás kizárólag ránk osztott, kötelezően eljátszandó szerepként értelmezhető. *Ez* az ellenvetés abban hibás, amennyiben nem vet számot azzal, hogy az első három *persona* által felállított korlátozások is több hivatás lehetőségét hagyják nyitva.⁴⁰

Ha olyan szerepet *vállalsz*, amely az erődöt meghaladja, kudarcot vallasz benne, és még azt a szerepet is elszalasztod, amelyre képes lettél volna betölteni. (*Ench.* 37, kiemelés tőlem)

E szöveghely mutatja, hogy döntési helyzetben van a tanítvány, még ha korlátok között is. Két epiktétoszi példával élve, ha az első három *persona* által meghatározott a sportoló hivatása, akkor is választani lehet számos alternatíva közül, mint az hosszútávfutás, rövidtávfutás vagy öttusázás. Ha pedig a három *persona* alapján leginkább valamilyen mesterség üzése az ideális, akkor is választhat a tanítvány az ács vagy a kovács hivatása között.

Mi akarsz lenni? – először ezt tisztázd magadban, aztán ennek megfelelően tégy mindent, amit csak teszel. [...] A leendő sportoló először is eldönti, melyik sportággal akar foglalkozni, aztán ennek megfelelően jár el. Ha hosszútávfutó akar lenni, akkor így és így táplálkozik, ilyen és ilyen életmódot folytat, ilyen és ilyen gyűrőt foglalkoztat, ilyen és ilyen gyakorlatokat végez. Ha rövidtávfutó, némileg másként jár el, ha öttusázó, akkor

⁴⁰ *Dis.* III. 13. 16. Frede Epiktétosznak a színházi szerepek ránk osztottságát tárgyaló szöveghelyekből indul ki, és ebből adódóan úgy értelmezi Panaitioszt is, mint aki szerint a negyedik *persona* nem a foglalkozás aktív megválasztását jelenti, csak annak elfogadását, ami a harmadik *personából* következik (Frede 2007, 164). Ennek egyértelműen ellentmond az *Off.* I. 115–116. fent idézett szöveghelye. Longgal értek egyet abban, hogy a *persona*-elmélet éppenséggel felhívás arra, hogy éljünk a szabad választás gyakorlására a megfelelő lehetőségeken belül, amelyek közül a legfontosabb az első *persona* kritériuma, miszerint a választás nem irányulhat olyasmire, ami szemben áll az értelemmel (Long 1983, 190).

pedig teljesen másként. Ugyanezt látod a mesterségek esetében is. Ha ácsnak készülsz, ezt gyakorold, ha kovácsnak, akkor meg amazt. (*Diss.* III. 23. 1–3)

Ugyanezt a logikát alkalmazhatjuk a közéleti hivatásra is, amely ahhoz a következtetéshez vezet, hogy ha az első három *persona* lehetővé teszi a politikus pályát a tanítvány számára, akkor élhet ezzel a lehetőséggel. A kérdés azonban, hogy éljen-e vele. Epiktétosz a közügyekben való részvételt a közömbös dolgok területére sorolja, így a politikusi hivatás elvárásáról nem beszélhetünk, ahogy arról sem, hogy a politikai pálya preferálandó lenne. Ám Epiktétosz egyértelműen megengedi a közjóért végzett munkát, hiszen a filozófus több helyen is gúnyosan beszél arról az epikurosi kíváncsólomról, miszerint a közügyekkel senkinek nem kell foglalkoznia.⁴¹ A politikai pálya választható tehát annak számára, aki megfelel három kritériumnak.

- (i) ha a döntést különösen alapos megfontolás előzi meg az első három *persona* tekintetében,⁴²
- (ii) amíg a szerepet megfelelő módon tudja véghezvinni,⁴³ illetve
- (iii) amíg ez nem veszélyezteti a szabad választását és a tőle függő dolgok területének tudatosítását.⁴⁴

E három szempont teljesülése esetén lehetséges, hogy a tanítvány politikusként tevékenykedjen, és így a városállamában élők javát is szolgálja, ám ez a hivatás nem emelkedik ki a többi közül és nem is jelenti a végcélt. Éppen a foglalkozás közömbössége és ebből adódóan megválasztásának viszonylagos szabadsága húzza alá még jobban a *Beszélgetések* II. 9. kitételét, miszerint a legfontosabb foglalatosság az univerzális emberi hivatás.

A közösségi szerepvállalás harmadik szintje (II.c) kapcsán az a kérdés merül fel, hogy elvárja-e Epiktétosz, hogy a bölcsességhez már közelítő ember az univerzális közösségért tevékenykedjen. Az alap, amelyhez vissza kívánok nyúlni, Szókratész megosztó kijelentése, miszerint ő magát tartotta a legjobb politikusnak, miközben nem vett részt kora politikai életében. Panaitiosz magyarázata erre az, hogy minden hozzánk illő cselekedetnél előrébb való az igazságról való gondolkodás, és azok, akik ezzel a tevékenységgel foglalkoznak, az univerzális közösséget szolgálják. Seneca azon az alapon menti fel

⁴¹ *Diss.* I. 23, III. 7. 19, III. 24. 64.

⁴² *Diss.* III. 15. 1; *Ench.* 29.

⁴³ *Diss.* III. 15.9–10; *Ench.* 37.

⁴⁴ Long rámutat arra az *Diss.* IV. 9. 1–5. szöveghelyet elemezve, hogy a politikai pálya veszélye nem önmagában, hanem abban rejlik, hogy amint politikussá válik az ember, elkezd karrierre vágyani, és e cél elérését előtérbe helyezi a valóban jó, erényes dolgokkal szemben (Long 2002, 137–138). Lásd még: *Diss.* I. 10. 1–6.

Szókratészt, hogy munkásságával nem pusztán egy állam, hanem az egész emberi nem javát szolgálta. Epiktétosz is osztja ezt az elképzelést, és így válaszol arra a kérdésre, hogy nála a bölcs egyik paradigmájaként szereplő cinikus filozófus miként őrizheti meg kapcsolatát a közösséggel.⁴⁵

Az egész emberiségért való tevékenykedés fő jellemzője, hogy nem korlátozódik szükségszerűen egy városállamra, mint a közéleti szerepvállalás. E tevékenység egyik kiemelt formája lehet a fiatalokkal vagy általában az emberekkel való foglalatostkodás filozófiai tanítás formájában, amelynek lényege éppen abban rejlik, hogy mondanivalója univerzális, így a tevékenység hatása még akkor is túlmutat a partikuláris városállam határain, ha a tanító egy adott helyen fejt csak ki a tevékenységét.⁴⁶ Az egész emberi nemért való tevékenykedés Epiktétosz szerint egyértelműen kívánatos, de egyrészt csak akkor, ha e pályát (i) még szigorúbb mérlegelés előzi meg, ha (ii) az ember aztán megfelelő módon tudja ellátni a szerepét, amely a filozófia és a tanári pálya esetében kifejezetten sok veszélyességgel jár, illetve ha (iii) ez a pálya sem csaphat át olyasmibe, amely eltérítené őt a szabad választásától.⁴⁷ Kiegészíti ezeket az az elvárás, hogy a mindenségért (iv) csak azok fognak tudni tevékenykedni, akik már előrehaladást tettek a filozófiában, tehát a harmadik toposz szintjéhez érkeztek. Kiemelten hangsúlyos az első kritériumon belül az az alapvető elvárás is, hogy szükségesek a megfelelő egyéni adottságok, amelyek nem egyszerűen a bölcsességet jelentik.⁴⁸

A *proszópon* eredeti jelentése gazdagítja a fejezet eredményeinek megértését. A közösségben Epiktétosz szerint három szinten is tevékenykedhet a tanítvány, azonban ezek az életszerepek pusztán szerepek és maszkok. Bizonyos határok között megválaszthatja őket, és amint ezt megtette, kötelessége jól eljátszani őket. Az elsődleges fontosságú tény azonban végig az marad, hogy ő maga valójában a szabad választásával azonos.⁴⁹ Ezt kell fejben tartania ahhoz, hogy egyáltalán ki tudjon lépni a városállam közösségébe a második toposzban, és ezt fogja teljes valójában megérteni, amikor a mindenség közösségének perspektívájához érkezik a harmadik toposz szintjén.

45 *Diss.* III. 22. 83–85.

46 A második és a harmadik toposz a lokális és univerzális irányultság mentén élesen elkülönül, azonban abban a tekintetben ugyanolyan a státuszuk, hogy a gondviselés sztoikus tanának megfelelően minden ember, így a közélettel helyben foglalkozó politikus és a filozófiai igazságokat hirdető tanár is ugyanannak a kozmosznak a részei és ugyanannak a tökéletességéhez járulnak hozzá. Lásd az emberről mint nem független lényről szóló szöveghelyeket, például: *Diss.* II. 5. 25.

47 Lásd kifejezetten: *Diss.* II. 9, ahol Epiktétosz arra hívja fel a figyelmet, hogy a filozófusi hivatás nem téríthet el az emberi hivatástól (*anthrópu epangelian*), amely az értelem szerinti élet.

48 *Diss.* III. 21. 18–19

49 *Diss.* III. 1. 40.

III.

Idézzük fel a bevezetőben megfogalmazott problémát. Epiktétosz tanítványa az újonnan megtanult teória birtokában most fog elkezdni tevékenykedni a mindennapi életben. Rázúdul az új belső mérce általi felelősség, amelyet immár a valódi közösségben kell alkalmaznia. Fogódzót kell találnia ahhoz, hogy mikor mi a hozzá illő feladata. Értelmezésem szerint ebben segít neki a tanulmányban bemutatott kettős közösségfogalom és a közösségi szerepvállalás három szintre tagozódása.

I. Közösségfogalom	II. Közösségi szerepvállalás	Képzés szintje
(-)	(-)	1. toposz
(I.a) Városközösség	(II.a) Életszerepeknek megfelelő viselkedés (II.b) Lehetséges politikai szerepvállalás	2. toposz
(I.b) Mindenség közössége	(II.c) Emberi nemért tevékenykedés	3. toposz

Az egyén a zárt iskolai képzésből kilépve a partikuláris városközösségben találja magát (I.a), ahol a közvetlen személyközi viszonyaiból adódó életszerepei mentén hajt végre hozzá illő feladatokat (II.a). Lehetsége van egyúttal arra, hogy amennyiben az első három *personája* engedi, akár politikai pályát is válasszon (II.b), miközben fokozott óvatossággal jár el azért, nehogy az értelemmel ellentétes irányba csábítsa a hírnév, a vagyon és a pozíció lehetősége. Amint előrehaladást ért el a második toposz szintjén, a tanítvány elérkezik a harmadik toposz és a mindenség közösségének szintjére (I.b), ahol éppen a filozófiai előrehaladottságából adódóan felmerülhet az egész emberi nemért való tevékenykedés lehetősége (II.c).

E tanulmány legfőbb eredménye úgy foglalható össze, hogy a filozófiai képzés gyakorlati oldala által implikált kettős közösségfogalmat Epiktétosznál egy-egy toposzhoz, valamint a közösségi szerepvállalás három lehetséges szintjéhez rendeltem. Az eredmény jelentősége abban áll, hogy hozzájárul annak megértéséhez, hogy a három toposz egyenként mit követel meg a tanítványtól, és hogy a toposzok miként épülnek egymásra.

Bibliográfia

Forrásművek

- Aulus Gellius. 1927. *Attic Nights I-III*. Ford. John C. Rolfe. London: Heinemann. [Gell.]
- Cicero, Marcus Tullius. 1974. „A kötelességek.” Ford. Havas László. In *Marcus Tullius Cicero válogatott művei*, szerk. Havas László, 259–308. Budapest: Európa. [Off.]
- Cicero, Marcus Tullius. 1985. *Az istenek természete*. Ford. Havas László. Békéscsaba: Helikon. [ND.]
- Cicero, Marcus Tullius. 2004. *Tusculumi eszmecsere*. Ford. Vekkerdi József. Budapest: Allprint. [Tusc.]
- Cicero, Marcus Tullius. 2007. *A legfőbb jóról és rosszról*. Ford. Vekkerdi József. Budapest: Kairosz. [Fin.]
- Cicero, Marcus Tullius. 2008. *A törvények*. Ford. Simon Attila. Budapest: Gondolat. [Leg.]
- Diogenész Laertiosz. 1925. *The Lives of Eminent Philosophers*. Ford. R. D. Hicks. London: W. Heinemann. [DL]
- Epiktétosz. 2014a. „Beszélgetések.” Ford. Steiger Kornél. In *Epiktétosz összes művei*, 7–280. Budapest: Gondolat. [Diss.]
- Epiktétosz. 2014b. „Kézikönyvecske.” Ford. Steiger Kornél. In *Epiktétosz összes művei*, 281–306. Budapest: Gondolat. [Ench.]
- Hieroklész. 2009. „Elements of Ethics.” Ford. David Konstan. In *Hierocles the Stoic. Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*, szerk. Ilaria Ramelli, 1–62. Atlanta: Society of Biblical Literature. [El. Eth.]
- Long, Anthony A. – Sedley, David N. 2014. *A hellenisztikus filozófusok*, szerk. Bene László. Budapest: Akadémiai. [LS]
- Marcus Aurelius. 2016. *Elmélkedések*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Atlantisz. [Marc.]
- Platón. 1998. *Gorgiasz*. Ford. Horváth Judit. Budapest: Atlantisz. [Gorg.]
- Seneca. 2002a. *Seneca prózai művei I. Vigasztalások és Erkölcsei levelek*. Ford. Bollók János et al. Budapest: Szenzár. [Ep.]
- Seneca. 2002b. „A visszavonultságról.” Ford. Takács László. In *Seneca prózai művei II*, 297–306. Budapest: Szenzár. [Ot. Sap.]

Másodlagos irodalom

- Annas, Julia. 1993. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press.
- Annas, Julia. 2007. „Epictetus on Moral Perspectives.” In *Philosophy of Epictetus*, szerk. Theodore Scaltsas – Andrew S. Mason, 140–152. Oxford: Oxford University Press.
- Bonhöffer, von Adolf. 1894. *Die Ethik des Stoikers Epictet*. Stuttgart: Enke.
- Brennan, Tad. 2005. *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*. Oxford: Clarendon Press.

- Brunt, P. A. 1975. „Stoicism and the Principate.” *Papers of the British School at Rome*. 1975/43: 7–35.
- De Lacy, P. 1977. „The Four Stoic *Personae*.” *Illinois Classical Studies* 1977/2: 163–172.
- Dobbin, Robert. 1998. „Commentary.” In *Epictetus. Discourses. Book 1*. 63–234. New York: Oxford University Press.
- Dyck, Andrew R. 1996. *A Commentary on Cicero, De Officiis*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Engberg-Pedersen, T. 1986. „Discovering the Good. *Oikeiōsis* and *Kathēkonta* in Stoic Ethics.” In *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, szerk. Malcolm Schofield – Gisela Striker, 145–184. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frede, Michael. 2007. „A Notion of a Person in Epictetus.” In *Philosophy of Epictetus*, szerk. Theodore Scaltsas – Andrew S. Mason, 153–168. Oxford: Oxford University Press.
- Gill, Christopher. 1988. „Personhood and Personality. The Four-*Personae* Theory in Cicero, De Officiis I.” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6: 169–199.
- Gill, Christopher. 2000. „Stoic Writers of the Imperial Era”. In *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, szerk. Christopher Rowe – Malcolm Schofield, 597–615. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inwood, Brad. 1985. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. New York: Clarendon Press.
- Inwood, Brad – Pierluigi Donini. 1999. „Stoic Ethics.” In *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, szerk. Keimpe Algra – Jonathan Barnes – Jaap Mansfeld – Malcolm Schofield, 675–738. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kamtekar, Rachana. „AIDOS in Epictetus.” *Classical Philology* 93/2: 136–160.
- Long, Anthony A. 1983. „Greek Ethics After MacIntyre and The Stoic Community of Reason.” *Ancient Philosophy* 1983/3: 184–199.
- Long, Anthony A. 1998. *Hellenisztikus filozófia*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Osiris.
- Long, Anthony A. 2002. *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Clarendon.
- Pembroke, S. G. 1971. „*Oikeiōsis*”. In *Problems in Stoicism*, szerk. Anthony A. Long, 114–141. London: Athlone.
- Reydams-Schils, Gretchen. 2002. „Human Bonding and *Oikeiōsis* in Roman Stoicism.” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22: 221–251.
- Schofield, Malcolm. 1991. *The Stoic Idea of the City*. Chicago: Chicago University Press.
- Schofield, Malcolm. 2007. „Epictetus on Cynicism”. In *Philosophy of Epictetus*, szerk. Theodore Scaltsas – Andrew S. Mason, 71–86. Oxford: Oxford University Press.
- Vogt, Katja. 2008. *Law, Reason and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*. Oxford: Oxford University Press.
- Weiss, Robin. 2016. „Stoic Utopia: The Use of Friendship in Creating the Ideal Society.” *Aperion* 49/2: 193–228.

KRITÉRION

Paár Tamás

Miért ne legyünk „szofisták”?¹

Dolgozatom tárgya a Mogyoródi Emese és Rosta Kosztasz közt nemrég lezajlott vita, amely a *Magyar Filozófiai Szemle* hasábjain volt olvasható.² A filozófiatörténészek vitáját rendkívül érdekesnek találtam, mégpedig két okból. Az első ok, hogy ez a vita egy „metavita”: Platón és Gorgiasz kapcsán a felek magáról a vitáról vitáznak, valamint a meggyőzésről és a tudományosságról.³ Mogyoródi erre a körülményre explicite reflektál is, amikor megállapítja, hogy az értelmes vitáról tett kijelentéseivel meg kíván felelni az értelmes vitáról vallott kritériumainak.⁴ Rosta pedig egy általa „fontos megkülönböztetésnek” ítélt demarkációval elválasztja egymástól „az elemzés és az értékítélet feladatait”, az utóbbit pedig kivonja a „filozófiatörténész szerepköréből” (87): ez azért is fontos, mert az alábbiakban az értéksemleges tudomány kérdése központi szerephez jut majd. A másik oka annak, hogy a vitát különösen érdekesnek gondolom, éppen az, hogy nem állnak meg a felek a neutrális leírásnál: Platón és Gorgiaszt szembe állítva tulajdonképpen maguk is egy-egy elmélet mellett teszik le a voksukat (vagy legalábbis szembenálló elméleteket ajánlanak fel), ráadásul ezek olyan elméletek, amelyek ma is ugyanúgy kardinális jelentőségűek, mint nagyjából 2500 évvel ezelőtt.⁵

Mik is ezek az elméletek? Mogyoródi egyértelműen kiáll amellett, hogy a platon/szókratészi dialektikus/dialogikus módszer és az objektív igazság iránti igény hozzátartozik egy jó állami berendezkedéshez, Rosta viszont – úgy tűnik – inkább Gorgiasz retorikájának értékeit előtérbe állítva úgy hiszi, Platón objektivizmusa csak árt a demokráciának, ezért inkább egyfajta relativizmust látszik előnyben részesíteni. (Ezért is lehet cikkének címe: „Gorgiasz dicsérete.”) Mindez pedig arról folytatott a vitájukba ágyazódik, hogy milyen nézeteket tulajdoníthatunk Platónnak, illetve Gorgiasznak.

Az alábbiakban elsőként (az I. részben) az utóbbi kérdéshez fűzök megjegyzéseket, annak ellenére (vagyis épp azért, mivel) számos fő kérdést a vita ezen aspektusában nem tartok egyértelműen eldönthetőnek. Ugyanakkor véleményem szerint Mogyoródi

1 Dolgozatom témájának megvitatási lehetőségéért köszönettel tartozom Bárány Istvánnak, Lautner Péternek és Rosta Kosztasznak.

2 Ennek darabjai sorrendben: Mogyoródi 2011; Rosta 2014; Mogyoródi 2014. Rosta Kosztaszról csak egy cikkre hivatkozom, ezért az erre történő számos utalás alkalmával mindössze oldalszámokat fogok a szövegben feltüntetni.

3 Ahogy azt tette már Platón is a *Gorgiasz*ban és más dialógusaiban.

4 Mogyoródi 2014, 99, 111.

5 Ezt alátámaszthatja, hogy a dolgozat keletkezésének idején számos orgánumban, fórumon emlékeztettek a Brexit- és a Trump-kampány kapcsán Platón szofista-kritikájára – klasszika-filológusok, filozófusok és újságírók egyaránt. Donald Trump hatalomra jutása után pedig csak még inkább megsokasodott a politikáját Platón alapján elemzők száma.

bizonyítja, hogy Rosta tévesen tulajdonít bizonyos vélekedéseket és értékítéleteket Gorgiasznak, de legalábbis meggyőzően érvel amellett, hogy Gorgiaszhoz korántsem köthetők ezek olyan egyértelműen, mint ahogy azt Rosta sugallja. Mogyoródi gyakorlatilag azt a módszert követi elsősorban, hogy megmutatja, Gorgiasz miért nem gondolhatta azt, amit Rosta (Gorgiasznak tulajdonítva) állít, és hogy ennek fényében aztán a gorgiaszi felfogás miért nem lehet megfelelő támasza a helyes állami berendezkedésnek, illetve a demokráciának. Ennélfogva aztán nagyrészt elsiklik azon kérdés felett, hogy vajon a Gorgiasztól ily módon függetlenített Rosta-féle vélekedések – amelyek korántsem idioszinkratikusak – vajon bírnak-e ezekkel az érényekkel.⁶ Ennek fényében aztán Rosta jogosan érezheti, hogy vitapartnere válasza nem kielégítő, ugyanis neki mint egy általa konstruált gorgiaszi elméletet vallónak valóban nem érkezett felelet. Mondhatná Mogyoródinak azt, amit Kalliklész Szókratésznek: „úgy vélem, igazad van. Csakhogy [...] nem vagyok meggyőzve általad” (513c). Céлом tehát az, hogy Mogyoródit kiegészítve, a jóindulat elvének megfelelően megmutassam: még ha Rosta mindenben igazat is írna a történeti Gorgiaszról, elvei(ke)t akkor is jogosan és helyesen kritizálhatnánk Platón filozófiai érvei alapján. Ennek kifejtéséhez először is (a II. részben) bizonyos platóni alapokat taglalok, amelyek a vitában talán nem jelentek meg kellő hangsúllyal, majd (a III. részben) ezeken az alapokon állva megmutatom, miért elhibázott a mai Gorgiaszok okfejtése.

I. Melyik Platón? Kinek a Gorgiasza?

Nézetem szerint Mogyoródi kellő számú bizonyítékot hoz fel annak demonstrálására, hogy az a Gorgiasz-értelmezés, amelyet Rosta jobbjára a magáévá tesz, nem elég megalapozott. Persze sok ponton Rosta az, aki felhívja a figyelmet arra, hogy Gorgiasz nézeteinek pontos rekonstruálásához nem áll rendelkezésünkre perdöntő szöveg. Itt azonban fontos kiemelni, hogy talán maga Platón esetében sincs ez másképp, még ha a rendelkezésünkre álló korpusz az ő esetében jóval nagyobb is.⁷

Vegyük először szemügyre Gorgiaszt. A vitában eminens szerepe van *A nemlétezőről, avagy a természetéről* szóló művének, amely csak töredékekben maradt ránk. Rosta azt állítja, hogy itt Gorgiasz nem bárminek a nemlétét, megismerhetetlenségét és kommunikálhatatlanságát vallotta, hanem csupán az „igazi, esszenciális valóságát” (89). Mogyoródi szerint épp ellenkezőleg: Gorgiasz állításának hatókörét *mindenre* ki kívánta

6 Jobban mondva: csak közvetetten érvel Rosta nézetei ellen, amennyiben érvel a szókratészi/platóni objektivitásigény mellett.

7 Itt csupán a szövegkorpuszok egymáshoz viszonyított méretére utalok. Minden esetre ahogy Lautner Péter felidézte számomra, Platón kapcsán szokás azt mondani: minden fennmaradt tőle, sőt még annál is több – utalva a kétes eredetű szövegekre. Vö. Bárány 2015, 32. 44. lábjegyzet.

terjeszteni. Mindazonáltal mindketten megjegyzik, hogy a mű talán nem volt komoly. Rosta ugyanott megemlíti azokat, akik felvetik, hogy ez a munka „puszta tréfa”. Mogyoródi eredetileg szintén reflektál a dilemmára egy zárójeles megjegyzésben (komoly a mű vagy komolytalan?),⁸ később pedig azon az alapon, hogy a mű általa képviselt értelmezésében „evidensen öncáfoló”,⁹ felveti, hogy „azt kell firtatnunk, mi lehet [Gorgiasz] szándéka provokatív érvelésével”.¹⁰ A továbbiakban mégis úgy kezeli Gorgiaszt, mint aki komolyan veszi a művében előadott téziseket. Gorgiasz *filozófiája* ez alapján aligha határozható meg (még ha sikeresen is kommunikálta azt valaha).

Gorgiasz *alakja* maga is sokféle megítélés tárgya lehet, mivel információink róla eléggé hiányosak. Mégis, e kérdés esetében perdöntőnek tűnik az a Mogyoródi által is kiemelt körülmény,¹¹ amit Rosta teljességgel ignorál. Gorgiasz (akit az előbbi szerző egy szövegében kora „top PR-menedzszerként” aposztrofál)¹² mégiscsak egy *tetemes summáért* bocsátotta áruba tudományát, tehát csak a pénzes ügyfeleit tanította a meggyőzés mesterségére. Ez alapján jóllehet megfelelt az egyenlő megszólalás Rosta (91–92) által neki tulajdonított formális demokratikus elvének, ugyanakkor ezen belül a retorika által egyes szereplőket vagyoni alapon kimagasló előnyökhöz juttatott. Az utóbbi szerző szerint a Gorgiasz gyakorlatban képviselt értékeit firtató „kérdésre akkor tudjuk a legjobb választ adni, ha végiggondoljuk *paideiáját*”, ugyanis „a szofista bevezette tanítványait a demokratikus politikai élet intézményeinek működésébe és azok értékrendszerébe”. Ám ez az értékrendszer mégiscsak megkérdőjelezhető, ha demokráciája csak a vagyonuk által „egyenlőbbé” vált tanítványok privilégiuma.¹³ Ráadásul ezek közé – ha ténylegesen csakis a vagyon dönt – minden további nélkül bekerülhet egy Mogyoródi és Rosta által is veszélyesnek gondolt Kalliklész. S ha mindez így van, akkor Gorgiasz gyakorlata az írástudók árulásának (Mogyoródi első cikkében eredetileg felvetett) problematikájára kiemelkedő példa maga is.¹⁴

8 Mogyoródi 2011, 50.

9 Egy hasonló, legalábbis részleges kommunikációképtelenséggel kapcsolatos, közelebből az egymás megcáfolását lehetetlennek beállító nézetről Platón ugyanezt bizonyítja be az *Euthüdeimoszban* (285d).

10 Mogyoródi 2014, 103.

11 Mogyoródi 2011, 42; 2014, 104–105.

12 Mogyoródi 2009, 12.

13 Lautner Péter jogosan figyelmeztetett ezzel kapcsolatban, hogy Athénban demokrácia alatt mindenk előtt részvételi és szavazati jogot értenek a népgyűlésen, a meggyőzési potenciál eltérése pedig nem érinti ezeket a jogokat. Valóban lehetséges, hogy itt egy ideál visszavetítéséről van szó, és olyanfajta egyenlőség számonkéréséről, ami az athéniak számára többé-kevésbé idegen. Az azonban elmondható, hogy a szavazati joggal rendelkező polgárok közt is jelentős vagyoni különbségek voltak az athéni demokráciában, és záltal pedig egyes polgárok szükségszerűen nem válhattak Gorgiasz tanítványaivá, így elestek attól a „retorikai hatalomtól”, amit ennek következtében mások gyakorolhattak felettük és így szavazatuk felett is.

14 Mogyoródi az „írástudók árulásának” Gorgiaszra irányított vádját Doddstól veszi (ld. Mogyoródi 2009, 41). Gorgiasz felelősségéről összetettebben ír Mogyoródi 2013.

Térjünk rá a Platón-értelmezés lehetőségeire. Annak megfelelően, hogy a filológusi foglalkozás egyik felelőssége az olvasók ráébresztése a források értelmezésének nehézségére, először is globálisan felmerül a probléma: nem egyértelmű, hogy a platóni dialógusokban artikulálódó nézetek tulajdoníthatók-e a szerzőnek.¹⁵ Továbbá: nem világos, hogy egyes látszólagos ellentmondásokat hogyan is oldjunk fel Platón műveiben, ő milyen megoldást javasolt pontosan ezekre. Itt három olyan inkonzisztensnek ható részre hívnám fel a figyelmet, amelyek elsősorban Mogyoródi Platón-értelmezésének problémáit jelzik. (1) Mogyoródi Platón egyértelmű szövegrészeit kiemelve megállapítja,¹⁶ hogy az Államban szereplő vezetőket kényszeríteni kell a politikai szerepvállalásra, és hogy ezzel szolgálatot teljesítenek – ugyanis a Jó ideáját megismerve legszívesebben mindig csak azt szemlélnék. Nem igazán érthető azonban Platónnál sem, hogy a jót megvalósító államot miért ne irányítanák, ha felismerik a Jó ideája által, hogy ott nekik kell uralkodniuk, és ha nem így tennének, hanem csak a szemlélődéssel törődnének, akkor igazságos voltuk ellenére nem felelnének meg az igazságosság (így közvetve a Jó ideája) támasztotta követelményeknek (ld. 520d–e). (2) Miként Mogyoródi megjegyzi,¹⁷ az Államban bemutatott *politeia* és a *Törvényekben* bemutatott állam között a „legfontosabb eltérés”, hogy az utóbbiban „a polgárok meggyőzése céljából megengedett a retorika alkalmazása”. Ez azonban nem is akkora eltérés, még ha Platón annak láthatta is. Fontos itt kiemelni, hogy Mogyoródi itt, helyesen, a manipuláció tágabb kategóriájáról gondolkodik, nem csak a szónoklásról. Szerinte „szükségtelen [...] bármiféle retorikai manipuláció alkalmazása” az Államban. (Kiemelés az eredetiben.) Ez azonban aligha van így: gondoljunk csak a kegyes avagy nemes hazugságokra (451c), illetőleg a három érc mítoszára (vö. Rosta 95). (3) Az sem tűnik teljesen harmonikusan elsimítható ellentmondásnak, hogy Platón szerint Szókratész csak azt tudja, hogy nem tud – mint ezt Mogyoródi többször hangsúlyozza –,¹⁸ ám éppenséggel látszólag nagyon is jól tud bizonyos igazságokat, amiket határozottan állít is: mint például hogy jobb az igazságtalanságot elszenvedni, mint elkövetni.

A platóni inkonzisztenciákon túllépve az sem egyértelmű továbbá, hogy Platón mint szerző milyen nézeteket tulajdonított a történeti Gorgiasznak, illetve saját szereplőjének, a dialógusbeli Gorgiasznak.¹⁹ Mogyoródi ugyanis úgy értelmezi Gorgiasz szavait, mint amelyek szerint a szónoklás *minden egyes* ember számára szabadságot ad (2011, 51), ami által egy aránylag pozitív Gorgiasz-képet tulajdonít Platónnak. Legalábbis ahhoz képest pozitívat, hogy sokan mások (így a *Gorgiasz* magyar fordítói is) úgy értelmezik ezt a szakaszt (452d) a szövegkörnyezet (452e) alapján, hogy a platóni

15 Ld. erről pl. Bárány 2015. Különösen: 28–29.

16 Mogyoródi 2014, 108.

17 Mogyoródi 2014, 108.

18 Pl. Mogyoródi 2011, 44.

19 Ezt Mogyoródi és Rosta vitájában jelzi, hogy nem értenek egyet abban, Platón gúnyolódik-e Gorgiaszon.

Gorgiasz-figura csak a szónokló saját, egyéni szabadságát véli megszerezhetőnek a retorika mestersége által.²⁰ De – tehetjük hozzá – ugyanennyire plauzibilis lehetne az a nézet, hogy Platón itt a görög nyelv kétértelműségét kihasználva homályban hagyja Gorgiasz nézeteit. Ezzel kétféle célja is lehetne. Egyrészt előttünk áll egy rosszindulatú értelmezés: előfordulhat, hogy szándékosan eltorzítja, könnyen rosszul érthetővé teszi kortársának, a valódi Gorgiasznak máshol kifejtett álláspontját. De – és ez a jó szándékú felvetés – jellemezheti ezzel a ködös fogalmazással a szofista „simlisségét” is. Ez az interpretációs homály, amely három lehetséges értelmezést is nyitva hagy (Gorgiasz állítása vagy minden ember szabadságára vonatozik, vagy a szónokló egyén szabadságára, vagy szándékoltan kétértelmű), pedig csak még inkább eldönthetetlenségre kárhoztatja azt a vitázók által felvetett kérdést, hogy Platón mennyiben hiteles forrás a szofista nézeteit illetően.

II. Platóni alapvetés

Platón politikafilozófiájának diktatórikusságát illetően könnyen meglehet, hogy Rostának van igaza. Ezt itt nem célozom eldönteni. Csupán annak megmutatására törekszem, hogy a Gorgiasznak – mint láttuk – nem egyértelműen tulajdonítható, mégis hozzá kapcsolható nézetek propagálása jogosan kritizálható Platón egyes érvei alapján.

Alapvetésünkben induljunk ki két, a *Gorgiasz*ban szereplő jellemző szöveghelyből. Az elsőben (453b) Szókratész úgy jellemzi magát, mint aki ha valakivel beszélget, valóban meg akarja érteni azt, amiről beszélnek –, majd azzal a feltételezéssel él, hogy beszélgetőtársa ugyanilyen típusú ember. A megszólított, Gorgiasz azonban kitér az elől, hogy Szókratész hipotézisére egyértelműen reagáljon, ehelyett mintegy értetlenkedve ezt a kérdést teszi fel: „És mire való mindez?”

Szókratész a második szöveghely szerint annyira hisz az igazság kiderítésének fontosságában, hogy azt is értékesnek véli, amit sokan kifejezetten *kellemetlennak* találnak, vagyis azt, ha rájuk cáfolnak:²¹ legalábbis saját állítása szerint ő azok közé tartozik, akik „szívesen veszik a cáfolatot, ha tévednek valamiben” (458a). Ez különösen érdekes hely annak fényében, hogy Platón politikafilozófiáját a falszifikacionista Popper erősen kritizálta. Mert ha ugyan itt nem is falszifikacionizmusról, de a falszifikáció üdvösségének kiemeléséről van szó. Popper szerint „nézeteinket [...] olyan formába kell öntenünk [...], hogy amennyiben tévesek, ki is lehessen mutatni róluk, hogy tévesek.”²² A szókra-

20 Ld. Péterfy Jenő és Horváth Judit fordításait, valamint az utóbbi esetében Steiger Kornél 13. lábjegyzetét (Platón 1998, 36).

21 Gorgiasz ebben csatlakozik hozzá Platón dialógusában (458b), ám erős a gyanúm, hogy ebben a megszékenüléstől való félelem vezet.

22 Kelemen 1989, 9.

tészi párbeszéd alapesetben e követelményt kielégítő formának tekinthető, ellentétben a szofisták párhuzamos monológjaival.

Ezek alapján úgy határozhatjuk meg Szókratészt, mint aki valóban a dolgok végére akar járni, a kellemetlenségek árán is az igazságot keresi, miközben (a platóni) Gorgiasztól mindez távol áll. Az alábbiakban ezt alapul véve jellemzem először Gorgiaszt, vagyis azt, hogy – Gorgiasztól mint személytől elvonatkoztatva – mi nem követendő attitűd Platón szerint, majd Szókratészt, vagyis a Platón szerinti helyes hozzáállást.

Gorgiasz tudománya kifejezetten nem az igazságra törekszik, hanem a véleményformálásra: a szónoklás nem a tudással foglalkozik, hanem a véleményekkel, és azokat alakítja. Gorgiasz szemében ez valóságos „szupertudomány”,²³ mert még ha szerinte igazi tárgya „a jogos és a jogtalan” is (454b), tulajdonképpen bármiféle meggyőzésre bevethető: Gorgiasz példája erre az, hogy akár az orvos szakvéleményét is megszegyenítheti az orvoslásban járatlan rétor (456b–c). Ehhez persze ugyanott hozzáteszi, hogy a tekintélyeket nem szabad jogtalanul kritizálni, a rétornak „méltányosan kell használnia a szónoki mesterségét” (457b).

Azonban honnan is tudhatnánk, hogy mire ne használjuk a retorikát? *A retorika maga* ezt biztosan nem fogja nekünk megmondani, ehhez előzetes értékítéletekre van szükségünk. Ezek hiányában a retorika bármire felhasználható, akár arra is, hogy az ilyen értékítéleteket kétségbe vonja. A retorikának tehát úgyszólván szüksége lenne egy „metatudományra”, amely mintegy előírja számára, hogy mit tehet meg és mit nem. Ez kellene legyen a filozófia, amely az értékekkel, az igazsággal és a tudással törődik.

Szókratész nem egészen azért látszik kritizálni Gorgiaszt és tanítványait, mert tudományuk eszközjellegű vagy – ha voltaképpen megnézzük – értéksemleges. Mogyoródi erre az értéksemlegességre reflektálva felmenti a szónokokot: „Nyilvánvalóan azért sem vonható felelősségre, ha egyesek visszaélnék a hatalmi eszközzel, melyet a kezükbe ad, ahogyan az atombomba feltalálói sem vonhatók felelősségre azért, hogy Hirosimát mások elpusztították vele.”²⁴

Ám arra már nem reflektál, hogy az értéksemlegesség egy bizonyos attitűddel párosulva káros lehet. Szókratész pont azért a hozzáállásért is kritizálja vitapartnereit, mert a rétorok magasabbra értékelik ezt az instrumentális tudományt, mint a célok keresésének tudományát (ti. a filozófiát). Az eszköz tehát itt a cél felett áll. Így aztán az a helyzet áll elő, mint az Állam egy példázatában: a hajó kormányosát nem hagyja kormányozni a legénység.²⁵ Ebben az esetben az elérésre érdemes célok kijelölő tudomány helyét átveszi az elvi természete szerint bármely célhoz elsegítő tudomány.

23 Mogyoródi 2011, 39.

24 Mogyoródi 2011, 51.

25 Ez az értéksemlegesség tenné lehetővé azt is, hogy akár egy Kalliklész is tanítványává válhat Gorgiasznak.

Mogyoródi persze továbbmenve ismét igazat állít: „Gorgiasz mint értelmiségi felülőssége [...] abban [áll], hogy hallgatóságát éretlen gyerekeként kezelve olyasmivel traktálja őket (miként a szakácsok), ami a kedvükre való (amivel csupán a jólét látszatát kelti, ahelyett, hogy valóban a hasznukat szolgálná, vö. 464b–465a)”. Szókratész szerint a szónoklás „hízelgés”, és a szónokok „pusztán azt nézik, hogy bármily módon is gyönyört szerezzenek [a léleknek]; azzal azonban már nem gondolnak, melyik a jobb, melyik a rosszabb gyönyör, csak kedveskedni akarnak a léleknek, akár javára legyen, akár kárára” (501c).

Mogyoródi szerint Gorgiasz érdeme annak felfedezése, hogy a tömegkommunikáció máshogy működik, mint a privát eszmecsere.²⁶ Ahogy Hérodotosz is megállapította a görög-perzsa háborúkról írva: a tömeget könnyebb meggyőzni, mint az egyes embert.²⁷ A szónok olyan formát választ, amely a dialógustól jelentősen eltér: ahogy Platón ezen több ízben (még a *Prótagoraszban* is) gúnyolódik, a szónokok műformája a hosszú beszéd, vagyis a szónokok inkább párhuzamos monológokat mondanak el. Ebben a helyzetben aztán a kritikus, kitartó kérdés lehetősége nem áll fenn. A hallgatóságot a beszédek mintegy gyönyöreiknél fogva vezetik: a szónokoknak általában nem áll érdekükben, hogy felmerüljön a közönségben a kritika szándéka, hogy a tényeket ellenőrizzék, hogy végiggondolják, a hallottak konzisztensek-e – sokkal inkább egy primer benyomás felébresztése lehet a cél sok esetben legalábbis, ami ezeket a törekvéseket háttérbe szorítja. Könnyen nyerhet az a szónok, aki a legkevésbé önti beszédét abba a formába, hogy fogást lehessen rajta találni, miközben a hallgatóság vágyainak a leginkább kedvez.²⁸

A filozófia inherens „java” ettől radikálisan különbözik. Amint már írtam, itt az igazság kiderítése a cél, a valódi jó megismerése, nem pedig a kellemes érzetek előcsalogatása.²⁹ A kellemesség maga fokozható akkor is, ha nem törekszünk az igazságra, még akkor is igaz ez, ha az igazság megtalálása akár viszonylag nagy kellemetlenségeken keresztül még nagyobb jóra vinne. A szónok a fentiek alapján ellenérdekelt abban, hogy közönségét keresztülvigye ezeken a kellemetlenségeken, és hasznosabb számára, ha megmarad a kiinduló vágyak kielégítésével a kellemesség minél nagyobb fokozásánál.

²⁶ Mogyoródi 2011, 53.”

²⁷ Muraközi Gyula fordításában ez a rész így hangzik: „Ekkor kitűnt, hogy sok embert könnyebb megtéveszteni, mint egyet, mert Arisztagorasz egy embert, a lakedaimóni Kleomenészt nem tudta félrevezetni, a harmincezer athénit azonban igen.” (V. 97. 2.)

²⁸ Ld. erről pl. Frankfurt 2007.

²⁹ Lautner Péter vetette fel számomra a kérdést, hogy „a valódi jó megismerése nem lehet-e kellemes?” Helyénvaló kérdés, és bizonyára igazat is sugall: szerencsés konstelláció esetén a jó megismerése kellemes is lehet, ám ez nem szükségszerű. Tehát ha megmaradunk a közvetlenül kellemesnél, akkor könnyen szem elől tévesztjük az igaz jót. Ld. erről még Mogyoródi 2013, 116.

Platón dialógusában egy központi kérdés az, hogy a jó azonos-e a kellemessel. Platón G. E. Moore által megörökölt³⁰ stratégiája itt az, hogy disszociálja ezt a két fogalmat egymástól; bizonyítani kívánja, hogy van olyan kellemes dolog, ami nem jó, vagy legalábbis nem olyan mértékben kellemes, mint amennyire jó. Ez a stratégia megjelenik a *Phileboszban* is, amikor Platón a következőképp okoskodik: abban az esetben, ha „hiányozna belőled a helyes vélekedés, akkor hiába örülnél, nem tudnád úgy ítélni, hogy éppen örülsz” (21c). Vagyis ha csupán gyönyörben vagyunk, az nem sokat számít önmagában: az értékét fokozza a helyes vélemény, a tudás, az emlékezet, a következtetőképesség. Ha a gyönyör lenne a kizárólagos jó, az semmi ilyesmire nem szorulna (21a). Tehát még ahhoz is, hogy boldogok legyünk, vagy hogy igazán gyönyörben részesülhessünk, további javakra van szükségünk. Ezek nélkül el leszünk zárva attól, hogy megélhessük akár a valódi boldogságot, akár a valódi jót. Mert még ha élvezetesnek is találjuk jelenlegi állapotunkat, nem zárhatjuk ki, hogy az valójában rossz nekünk, és hogy egy másik állapotban éreznénk magunkat valóban boldognak. A filozófia Szókratész szerint az utóbbi állapothoz vezető utat jelenti.³¹

Ennek a filozófiának a lekicsinylése Kalliklésznél bontakozik ki igazán, aki szerint a filozófus szemlélődő, vizsgálódó életmódja csak megakadályozza őt abban, hogy felismerje a gyakorlati élet igazságát (484c), ami nem más, mint a hatalom mindenek felett valósága. Szerinte a rátermett érdemel mindent: ez a természet törvénye, ezen az alapon foszthatja ki a hatalmasabb, eszesebb, ravaszabb a kevésbé „derekakat” (483d). A „természet joga – szerinte – az, hogy a gyöngébbnek és hitványabbnak a marhája és egyéb vagyona azé legyen, aki jobb és erősebb.” (484c).³² Akik ezt erejüknek megfelelően megszerzik, azok „a természetes jog szerint járnak el, [...] a természet törvénye [...] szerint” (483e).

Szókratész azonban a természettel kapcsolatban egészen máshova jut el a dialógus során, mint Kalliklész. Szerinte „a lélek [...], amelyben a természetnek megfelelő rend uralkodik, jobb, mint a rendezetlen” (506e). Ez a rendezett lélek pedig mértékletes (uo.), tehát korántsem veszi el a kevésbé derekaktól mindazt, ami az övék. Szókratész rá kívánja vezetni arra Kalliklészt, hogy gyönyörökből is vannak jók és rosszak, s hogy az előbbieket kívánatosabbak (499c vö. 467e–468d), és hogy ezek megkülönböztetéséhez szakértelem szükséges (500b). Ez a szakértelem azonban nem a szónoklás, hanem éppenséggel a filozófia, hiszen ennek formája (a dialógus kérdés-válasz formája) és módszere (a dialektika érvekre támaszkodó volta) segít megszerezni az ismereteket. Ha tehát Szókratésznek (illetve Platónnak) tulajdoníthatnánk a természet törvényéről szóló tanítást, az minden bizonyosság szerint éppenséggel arról szólna, hogy a

30 Moore 2000, 139–140.

31 Ez persze nem zárja ki a gyönyör fontosságát vagy értékét, az élvezet és a tudás összedadásának *non plus ultráját* még kevésbé.

32 Vö. 490a, 491d.

természetnek megfelelő élet az erényes élet, ennek eléréséhez pedig szükséges részt venni a megismerésre törő filozófiai diskurzusban.³³ Ahogy Mogyoródi írja: még ha Szókratész nem is ismeri „a Jót – ám legalább (Gorgiaszal szemben) hisz benne, hogy érdemes (sőt, erkölcsi kötelességünk) megvitatni, hogy van-e ilyen, s ha igen, micsoda”.³⁴ Úgy tűnik, ha van erkölcsi jó és kötelesség, akkor ezek közül az első kötelesség, jó, sőt érdek, hogy erre rájőjjünk. Az ennek felfedését célul kitűző (filozófiai) diskurzus pedig rávezet arra, hogy függünk egymástól, vagyis partnerként kell egymásra tekintenünk.³⁵ Enélkül egy kalliklézi figura az ösztönök kieléje és a hatalomszerzés közben szükségképpen homályban marad igazi javát illetően.

III. A mai Gorgiaszok ellen

Bevezetésemben azt ígértem, hogy megmutatom Platón érvei alapján, miért ne kövessük Gorgiaszt, még akkor sem, ha Rosta minden állítása igaz róla, és minden, amit ignorál vele kapcsolatban, az hamis. (Tehát miért nem aktuális „Gorgiasz dicsérete” a modern kor számára.) Ugyanakkor azt is jeleztem: a gorgiaszi nézetek efféle mutációja korántsem egyedül, így ezt nem csupán egy Rostával folytatott polémiaként fogom fel.³⁶ Ennek a Rosta által pragmatistának (90) és relativistának (92), sőt realistának (90) és konvencionalistának (91)³⁷ nevezett nézetnek – a szerző Scott Consignyre támaszkodó rekonstrukciója alapján – nagyjából a következő összetevői vannak:

1. Nincs nagybetűs (esszenciális) Igazság.
2. Csak a mi közösségünk igazsága van: egy szónok „azt meg tudja tanítani”,³⁸ tehát meg is tudja állapítani, „hogyan az adott közösség szerint mi tűnik valószínűleg igazságosnak és igazságtalannak” (88).³⁹

33 Álláspontomat nagyban inspirálja a macintyre-i tomista természet törvény-felfogás (ld. pl. MacIntyre 2007): eszerint a természet törvény az egymással lefolytatott igazságkeresésre irányuló diskurzus normáiban ismerhető fel.

34 Itt a következő helyekre utal: *Szókratész védőbeszéde* 20c, 21b–e, 22e–23c, 29d–30b, 31b–c, 35c–d, 36b–d, 38a. Ezek közül itt a legfontosabbnak az utóbbi hely tűnik, ahol azt mondja Szókratész: „épp ez a legnagyobb jó az ember számára, ha minden egyes nap az erényről beszélgethet [...] a vizsgálódás nélküli élet nem emberhez méltó élet”.

35 Mogyoródi 2011, 51–53.

36 Talán itt fontos megjegyezni ezzel együtt a félreértések elkerülése végett, hogy nem tartoznak ide a Platón-dialógusban szereplő Gorgiasz-tanítványok, tehát Pólosz és Kallikléz nézetei, így a velük folytatott vita sem.

37 De nem konzervatívnak (97).

38 Értsd: minden közösségnek megvan a maga igazsága. A 3. pont értelmében pedig ezen igazságok létrejöttében a szónok is segítkezik.

39 Ha Gorgiasz elveti az „esszenciális igazság” koncepcióját akkor persze már ez is problematikus állítás lesz: vajon miféle igazsággal bírunk a közösség igazságáról? Néhány ezzel kapcsolatos megfontolást ajánlanék

3. Az „igazság” „díj”: a (verbális) összecsapásokból győztesen kikerülő nézetet nevezzük igaznak; „tudásnak” szintén a közösségben fölénybe kerülő vélekedésre mondjuk (90).
4. Ennek tagadása – vagyis az objektív igazság állítása és kergetése – káros, totalitárius, vagy legalábbis antidemokratikus tendenciákkal bíró álláspont (vö. 91–92).
5. Ezért a beszédet, vagyis „a logoszt meg kell szabadítani mindenfajta metafizikai korrespondenciától” (90).⁴⁰
6. Tehát a „verbális összecsapások” során nincs egy előre adott igazság, „perspektívák egyenlőségéről és sokaságáról beszélhetünk” (91).
7. Ennek megfelelően „mindenki ugyanolyan mértékben vehet részt és fejezheti ki véleményét” (92).⁴¹
8. Az erény nem általános (univerzális) fogalmában érdekes, hanem „a különböző retorikai szituációkban”, tehát kontextusfüggő alkalmazása a fontos (91).
9. A megfelelő nevelés lehetővé teszi, hogy „kifejezésre és érvényre” juttassuk „saját igazságainkat” (91 vö. 90).
10. „[A] racionalitás [...] – ugyanúgy, mint bármi más – a *doxa* változékonyságának birodalmához tartozik” (93).

Itt nem vállalkozom minden egyes tézis kritikájára külön-külön. Céлом csak annak megmutatása, hogy ez a vélekedéshalmaz beleütközik a Platón alapján felvetett problémákba. Ezek a problémák a következők: (1) az értéksemlegesség és az értéképviselet

itt az olvasó figyelmébe. (1) *Mi valószínűsíthetjük*, hogy ezt tartja igaznak (persze kérdés az is: milyen értelemben?) a közösség, vagy *ez a közösség szerint valószínűleg igaz* (megint csak: milyen értelemben)? (2) Milyen bizonyítékaink lehetnek a látszat és a valószínűségek megismerésére? (3) Nem kellene a valószínűség latolgatásához is elhatolnunk *a látszat esszenciájához*? (4) Továbbá: *mihez képest* valószínű valami? Ha mindaz, amiről beszélhetünk, az csak a valószínűség birodalma, és a „valóban igaz” kategóriájáról még csak nem is gondolkodhatunk, akkor a valószínűség fogalma tulajdonképpen feloldódik, mert nincs amihez képest viszonyítsunk, amitől megkülönböztessük. (5) Tehát, valamit épp azért mondhatunk véleményem szerint valószínűnek, mert valószínűsítjük, hogy az a valószínűségszámításunk által megközelíteni kívánt *igazság*.

40 Ehhez Rosta (uo.) a következő megjegyzést fűzi: „se a platóni, se a gorgiaszi gondolkodás nem tekinthető nihilistábbnak a másiknál: míg az előbbi a filozófia feladatának a világ eleve adott ontológiai struktúrájának megragadását és nyelvi leképezését tartja, addig az utóbbi éppen az ilyen módon megbéklyózott nyelv felszabadítását és autonómiáját tűzi ki céljául.” Ez a megjegyzés számomra legalábbis nem igazán magyarázza meg, miért ne lenne Gorgiasz nézete „nihilistább”, hiszen az esszenciális valóságra vonatkozóan valóban nihilista álláspontra helyezkedik. Összességében úgy tűnik, Rosta úgy gondolja: a korrespondencia lehetőségének és az abszolút igazságok elérhetőségének állítása is tekinthető (Gorgiasz felől) nihilizmusnak.

41 Ezt figyelmen kívül hagyja Mogyoródi (2014, 105) Rosta álláspontjának kritizálásában, amikor a médiafelületek egyenlőtlenségére fordítja a szót.

problematikája, (2) a vágyak kiszolgálásának és a megfélemlítésnek a problémája, valamint (3) a vizsgálódás útjának eltorlaszolósa.

(1) Az első feszültség a között áll fenn, hogy a megfogalmazott eszme egyrészt relativista kíván lenni minden véleményre nyitottan maradván, másrészt azonban a demokratikus értékeket propagálja, mint amilyen saját nyitottsága is. Miért van itt feszültség? Ugyanazért, amiért a tényleges értéksemlegesség (és nem csupán a tolerancia) propagálása (értékelése) és az értéksemlegesség maga nehezen összeegyeztethető – itt ugyanis ennek a problémának a variációjával állunk szemben. Röviden összefoglalva: a teljes nyitottság a saját tagadására is nyitottá válik.

Hogy ezt a legkönnyebben belássuk, egy olyan esetet kell vennünk, amikor valakinek az értékei, „a saját igazsága” szemben áll a demokrácia érdekeivel. Például ha Kalliklészt egy egész nép szimbólumaként kezeljük, vagyis azt vetjük fel, hogy mi lenne, ha a nép *mutatis mutandis* úgy gondolkodna magáról, mint Kalliklész, rögtön a náci Németország és más fasiszta államok juthatnának eszünkbe. Kalliklész elég komolyan elkötelezett a saját javainak egyenlőtlen növelése irányában. Ha ő is megkapja a megfelelő gorgiaszi nevelést, ez képessé teszi rá, hogy „kifejezésre és érvényre” juttassa „saját igazságait”. Ilyen esetben a gorgiaszi nyitottság ezt a vélekedést is egyenrangúnak tekinthetné bármely más „perspektívával”. Ebben az esetben vajon melyik elv győzedelmeskedik egy gorgiaszi állam gyakorlatában? A demokratikus értékek vagy a nézetek egyenrangúságát hirdető felfogás? Ha Kalliklészekkel kerülünk szembe, akkor az értéksemlegesség az ő hatalomgyakorlásukat lehetővé tenné, ám demokratikusabb felfogás szerint meg kellene akadályoznunk hatalomra jutásukat.

Mogyoródi (2014, 106) erre utalhat a gyűlöletbeszéd jelensége által okozta nehézségek említésekor. Kell hogy legyenek más szubsztantív értékeink az egyenlőség mellett, hogy az egyenlőséget meg tudjuk védelmezni. Azt állítom tehát: ahhoz, hogy a demokratikus intézményeknek stabil alapot biztosíthassunk, a relativizmustól eltérő filozófiára van szükség.

De ne álljunk itt meg. Egy gyűlöletbeszédéből táplálkozó perspektíva akár győzelmet is arathat egy közösségben – akár a Gorgiasz-követők minden igyekezete ellenére is. Még ha minden kisebbség egyenlő megszólalást kaphat is, ez nem zárja ki azt, hogy éppen mivel kisebbségben vannak, a többség a beszédek keltette gyűlöletből fűtve fog velük bánni. De nem is szükséges itt feltétlenül gyűlölet, elég, ha a kisebb platform vagy képzetlenség vagy esetleg ügyetlenség miatt a kisebbséget könnyebb ignorálni. Tehát a gorgiaszi demokratizmus még nem zárja ki azt, amit többek közt Mill is kifogásol, vagyis a többség zsarnokságát,⁴² amely – mint a történelem bebizonyította – korántsem csak szócsűrésből nevezhető zsarnokságnak.

42 Tocqueville-re (1993, 360–363) hivatkozik itt Mill (1980, 17).

(2) Rosta mintha igyekezne megkülönböztetni kétfajta megtévesztést, amikor azt mondja, „ilyen” (ti.) platóni értelemben vett megtévesztés nem lehetséges, csak „esztétikai” értelemben vett megtévesztés (90) – továbbá létezik „gonosz meggyőzés” is (93). Rosta tulajdonképpen azt állítja, hogy az általa képviselt Gorgiasz szerint „szándékos megtévesztés” egyáltalán nem is létezik (uo). Mégpedig azért nem, mert nincs olyan esszenciális valóság, amihez képest átverhetnénk valakit. Ez véleményem szerint tartahatatlán álláspont. Miért ne téveszthetnénk meg valakit arról szándékosan, hogy szerintünk mi – hogy egy Rosta/Gorgiasz által is legitimnek gondolt kategóriát használjak – a közösség szerint *valószínű*? Miért ne lehetne (a) a saját véleményünkről vagy (b) a valószínűségekről megtévesztetni valakit?⁴³ Valamint a relativista összefüggésben egyébként is különösen meghatározatlannak tűnő „gonosz meggyőzés” igencsak homályos kategória⁴⁴ marad: csupán arra utal, hogy a léleknek nem „orvosságot” juttatunk. Ám nem kapunk ezzel kapcsolatban megalapozó indoklást, így rejtély marad, hogy ez az orvosság miből gyógyítana ki, milyen állapotba hozna, és hogy milyen szándékkal adnák be – így nehéz róla nyilatkozni. (Erre alább még visszatérek.)

Rosta a továbbiakban kijelenti, hogy Gorgiasz „a lélek emocionális kauzalitását kiaknázó meggyőzéseméletet” képviselt (92), és nála „a ráció és az emóció koránt sem válik szét egymástól olyan explicit módon” (93). Így Gorgiasznál összemosódni látszik a meggyőzés két értelme: a valódi meggyőzés és a rábeszélés. A jelen írás céljai szerint ezt a két kategóriát röviden úgy lehetne talán megkülönböztetni, hogy a meggyőzés racionális *érvekkel*, míg a rábeszélés személyes érdekek mentén történhet. Meggyőzni személytelen dolgokról is tudunk valakit (pl. perdurantizmus kontra endurantizmus), rábeszélni inkább például valaminek a megvásárlására szokták az embereket. Bár ezzel kapcsolatban hosszabb érvelésre lenne szükség, itt annak megvilágítására, hogy mire is gondolok, Alasdair MacIntyre-t idézhetem az emotivizmusról. Ő úgy fogja fel az emotivizmust, mint ami a racionális meggyőzés és a manipulálás közti minden különbségtévést megszüntet. Ha helyesek e meglátásaim, ez talán még jobban is jellemző a Rosta által élénk állított Gorgiasz nézeteire, mint magára az emotivizmusra – amelyről MacIntyre a következőképp ítélt:

Gondoljunk csak ebből a szempontból a kanti etika és az emotivizmus közötti ellentétre. A moralitástól áthatott, illetve át nem hatott emberi kapcsolatok közti különbség Kant és sok korábbi morálfilozófus számára is éppen az, hogy az előbbiben minden személy célnak tekinti, míg az utóbbiban mindegyikük eszközként kezeli a másikat céljai elérésére.

43 Ezek a kérdések persze összeadódnak további nehézségekkel, ld. ezekről fentebb a 39. lábjegyzet öt pontját.

44 Ez a terminus Gorgiasz *Heléna dicsérete* című művéből származik (2007, 172). Kérdéses azonban, hogy ez a mű komolyan vehető-e, hiszen mint szerzője a végén kijelenti, számára annak megírása „játék” (uo. 173).

Valakit célként kezelni azt jelenti, hogy általam jónak tartott érveket javasolok neki, hogy inkább így vagy úgy cselekedjék, ám rábízom az érveim értékelését. Vagyis másokra csak olyan érvekkel kívánok hatni, amelyeket ők maguk is jónak ítélnék. Azt jelenti, hogy személytelen kritériumokra hivatkozunk, melyeknek érvényességét minden racionális cselekvőnek magának kell megítélnie. Ezzel szemben valakit eszközként kezelni azt jelenti, hogy saját céljaim szolgálatába állítom őt, minden olyan befolyásolási módot és megfontolást felhasználva ehhez, melyek az adott helyzetben ténylegesen hatékonyak lesznek. A meggyőzés szociológiájának és lélektanának általánosításaira van szükségem ehhez irányítóként, s nem a normatív racionalitás mércéire.⁴⁵

Ezen a kritikán túlmenve megjegyzendő, amit a beszédek vágyakra hatásáról fent megállapítottunk. A vágyainkat cirógató szónoklatok által könnyen a saját börtönünkbe (tudniillik saját vágyaink börtönébe) zárhatjuk magunkat. Ha egy ilyen helyzet kialakul, ahol mindenki úgy érzi, a vágyai kielégülésre találnak, az felhasználható akár a kevesek (bizonyos uralkodó elitek) zsarnokságának megerősítésére is – nem kell tehát a zsarnoksághoz folytonos és nyilvánvaló abúzus, a szenvedés előidézése.

Gondoljunk csak a kapitalizmus azon kritikáira, hogy a tőkésék a vágyak tudatos gerjesztésével könnyen kezelhetővé teszik az embereket. Itt nem is az a kérdés, hogy egy ilyen kapitalizmuskritika jogos-e, hanem az, hogy egy ilyen állapoton a gorgiaszi „rendszer” semmit sem javíthatna, hiszen minden megszólaló általános elégedettség-ről számolhatna be, miközben tulajdonképpen megvezetés áldozata. És nem is csak a kapitalizmus lehet ilyen. Orwell szovjet szocializmust pellengérré állító 1984-ében is épp elég sokan elégedettek a fejadagjaik időnkénti emelésének következtében, hogy ne kritizálják a Nagy Testvért. Itt vezethetjük elő újra az orvosság problematikáját: hiszen a vágyait kielégíteni képes személy perspektívájából egy újabb csokiadag-növelés orvosságnak hathat, miközben egy másik perspektívából ópium.

(3) A fent címszószzerűen a náciizmussal, a kapitalizmussal és a szocializmussal kapcsolatban felhozott nehézségek tulajdonképpen mind a relativizmusból származnak. A gorgiaszi felfogás ugyanis téziseinek köszönhetően úgy tekinti a dolgok állását, hogy a közösségben uralkodó álláspont az igaz, ennél továbbmenni egyfajta valós igazság irányába nem több vágyálomnál. Az „esszenciális” igazság elérésének lehetősége is be-rekesztődik azáltal, hogy a gorgiaszi közösségben ellene irányuló előfeltevésekkel élnek, miközben nyilván nem lehetnek tisztában az esszenciális igazság létéről szóló valódi igazsággal sem. Így azonban a *status quo* és a hatalom kritikáját is kirekesztik, továbbra is a párhuzamos monológokat részesítik előnyben, és még ha ezek persze össze is fűződnek, a kapcsolódásuk lehet bármilyen felületes, és nem a mérlegelés lehetőségének kedveznek.

⁴⁵ MacIntyre 1999, 41–42.

Ezzel szemben a filozófia elősegíti a továbbjutást a fent vázolt „zsarnokságokból”, hibás társadalmi berendezkedésekből, azáltal, hogy szisztematikus kérdésre, átgondolásra és megfontolásra sarkal. Ez a kritikai diskurzus pedig magára az igazságra irányul, és erre törve a szókratészi filozófiához valóban méltó állam – távol attól, hogy diktatúrává alakuljon – mindig megteremti a fent bemutatott természettörvénynek megfelelően a tartós kritikai kérdés és a vita lehetőségét.

IV. Zárás

Manapság gyakran halljuk – néha közhelyszerűen ismételve, mégis sokszor jogosan –, hogy a diktatúra nem szívleli a filozófiát, mert az kritikai attitűdre és átgondolt kérdésfeltevésre tanít. Úgy gondolom, hogy az ilyesfajta megállapításokban a filozófia platóni, és korántsem a Gorgiasszal összefüggésbe hozható felfogása játszik szerepet. A kritikai attitűddel kapcsolatban érvelésem szerint van mit tanulni Platónról. Ugyanakkor azt sem zártam ki, hogy Platónról és (politika)filozófiájának helyes megítéléséről van mit tanulnunk kritikusatól.

Bibliográfia

- Bárány István. 2015. „»Hattyúként fáról fára szállt«. Filozófiai fikció és életműegész a Platón-dialógusok értelmezési hagyományában.” *Ókor* 14/2: 23–32.
- Frankfurt, Harry G. 2008. A hantáról. Ford. Lukács Laura. *Nagyvilág* 53/7: 687–706.
- Gorgiasz. 2007. Heléna dicsérete. Ford. Tahin Gábor. *Magyar Filozófiai Szemle* 51/1–2: 163–73.
- Hérodotosz. 1998. *A görög-perzsa háború*. Ford. Muraközi Gyula. Budapest: Osiris.
- Kelemen János. 1989. –”Popper antihistoricizmusa.” In *A historicizmus nyomorúsága*, Karl Popper, 7–24. Budapest: Akadémiai.
- MacIntyre, Alasdair. 1999. *Az erény nyomában*. Ford. Bíróné Kaszás Éva. Budapest: Osiris.
- MacIntyre, Alasdair. 2007. „Aquinas and the extent of moral disagreement.” In *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.*, 64–82. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mill, John Stuart. 1980. *A szabadságról. Haszonelvűség*. Ford. Pap Mária. Budapest: Magyar Helikon.
- Mogyoródi Emese. 2009. „Az üzletember és az igazságosság: Platón a társadalmi szolidaritásról.” In *Lábjegyzetek Platónhoz 7. Az igazságosság*, szerk. Laczkó Sándor – Dékány András, 11–42. Szeged: Pro Philosophia – Magyar Filozófiai Társaság.
- Mogyoródi Emese. 2011. „Gorgiasz, a hatalom és a retorika. Platón az értelmiségiek árulásáról.” *Magyar Filozófiai Szemle* 55/2: 32–55.
- Mogyoródi Emese. 2013. „The Rhetorical Power of Socratic Dialect: Socrates’ Refutation of Gorgias.” In *The Human Voyage Of Self-Discovery: Essays in Honour of Brendan Purcell*, szerk. Brendan Leahy – David Walsh, 104–24. Dublin: Veritas.
- Mogyoródi Emese. 2014. „A platóni »Gorgiasz« védelmében.” *Magyar Filozófiai Szemle* 58/3: 99–112.
- Moore, G. E. 2000. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón. 2006. *Kharmidész. Euthüdemosz*. Ford. Papp János – Horváth Judit – Steiger Kornél. Budapest: Atlantisz.
- Platón. 1998. *Gorgiasz*. Ford. Horváth Judit. Budapest: Atlantisz.
- Platón. 2005. *Eutiüphrón. Szókratész védőbeszéde. Kritón*. Ford. Gelenczey-Mihályt Alirán – Mogyoródi Emese. Budapest: Atlantisz.
- Platón. 2014. *Állam*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Atlantisz.
- Rosta Kosztasz. 2014. „Gorgiasz dicsérete.” *Magyar Filozófiai Szemle* 58/3: 85–98.
- Tocqueville, Alexis de. 1993. *Az amerikai demokrácia*. Ford. Frémer Juszтина et al. Budapest: Európa.

Bernáth László

Az élet analízise

Fischer, John Martin. 2015. *Szabadság, felelősség és az élet vége*. Ford. Sutyák Tibor. Budapest: Typotex. 435 oldal, 4500 Ft.

Az alábbiakban nemcsak egy könyvet szeretnék bemutatni, hanem egy filozófiai stílust. John Martin Fischer kortárs amerikai filozófus *Szabadság, felelősség és az élet vége* című könyve a magyar olvasó számára talán nem is állításai miatt lehet elsősorban érdekes, hanem azért, mert magyarul először találkozhat egy figyelemre méltó gondolkodási formával. A könyv két előszava közül az egyikben Michael Quante ezt a stílust (némi viszszakozással) *analitikus egzisztencializmus*nak nevezi. Találó elnevezés, még ha sokak számára oximoronnak is tűnik. Ugyanis máig elterjedt az az elképzelés, hogy az analitikus filozófiából éppen az hiányzik, ami olyannyira érdekessé teszi az egzisztencializmust. Gyakori a vád: az analitikus filozófia fogalmak aprólékos és szörszálhasogató elemzésénél leragad, és soha nem jut el az élet mély kérdéseire. Még ha e vádban van is egy kis igazság, a Fischer cikkeiből összeválogatott gyűjtemény bizonyítja, hogy ezek a vádak eltúlzottak, és hogy e megközelítésnek is megvannak a maga előnyei.

A fenti összevetés már csak azért sem erőltetett, mert Fischer három fő tézise éppen homlokegyenest szemben áll a *par excellence* egzisztencialista, Jean-Paul Sartre filozófiájával. Sartre és Fischer filozófiájának is a „szíve” a szabadságról kialakított felfogás. Míg Sartre azon az állásponton van, hogy „az ember semmi más, mint amivé önmagát teszi”, addig Fischer szerint nem vagyunk arra képesek, hogy megalkossuk önmagunkat. Vagy ahogyan Fischer fejezi ki magát: leosztott lapokból játszunk. Hogy mit teszünk, azt a körülmények mellett mindig az szabja meg, hogy kik vagyunk. De hogy kik vagyunk, azt a körülmények és kezdeti tulajdonságaink bonyolult interakciója határozza meg. Nem csoda, hogy Fischer második fő állítása is szembe megy a „tradicionális” egzisztencializmussal. Fischer szerint életünknek nem az az értelme, hogy döntéseinkkel mi kontrolláljuk, hogy merre halad a világ vagy mi magunk. Hanem az, hogy a választásban, és a választásból következő tetteinkben fejeződik ki, kik is vagyunk valójában. Végül pedig: Fischer nem hiszi azt, hogy az emberlétnek az időbeli végeesség olyan lényegi karakterisztikuma volna, miként azt Sartre (vagy Heidegger) gondolta. Fischer *elgondolható*nak tartja az emberi létezés időbeli végtelenségét, sőt amellet érvel, hogy az időben végtelen létezés – a halhatatlanság – egyenesen kívánatos volna, mivel ekkor a halál nem fosztana meg minket a létezés örömétől.

A tartalmi ellentétnél talán csak a stílusbeli különbség szembetűnőbb. Míg a korábbi egzisztencialisták elsősorban arra törekedtek, hogy pontos *leírásokkal* ábrázolják az

ember létezés alapvető szerkezeti vonásait, addig Fischer – az analitikus filozófiai tradíció követőjeként – érvek kifejtésén keresztül igyekszik meglátásait kibontani. Ugyanakkor Fischer igyekszik irodalmi szövegekkel és szellemes példákkal szemléltetni mondanivalóját. Az még esszéisztikusabbá teszi a könyvet, hogy Fischer olykor személyes példákat is hoz (például a feleségével való kapcsolatát), ám az egyes fejezetek mégiscsak tudományos igénnyel megírt tanulmányok maradnak – melyek egyébként eredetileg szakfolyóiratok cikkeiként jelentek meg.

Ez törvényszerűen vezet néhány bosszantó apróságához. A tanulmányok sokszor ugyanazt ismétlik – különösen az első, a szabadság és a morális felelősség problémájára összpontosító fejezetben –, és némely esetben könnyen azt érezheti az olvasó, hogy a tanulmány fókusza túlságosan szűkre van állítva (például a „Szerelem és az élet értelme: válasz Pereboomnak” című szöveg éppen hogy csak belekezd a címben említett téma tárgyalásába, de vége is szakad, mire az igazán izgalmas kérdésekhez eljutnánk).

Mégis, e bosszantó apróságokkal együtt is megmutatkozik, hogy az egzisztenciális kérdések analitikus megközelítése számos értéket tud felmutatni. Elsősorban azért, mert a mű argumentatív jellege hozzájárul ahhoz, hogy a szerző és az olvasó között valódi dialógus alakuljon ki. Szerintem ezt a dialógusformát gyakran akadályozta a tradicionális egzisztencialista művek zsargonja. Ráadásul mivel a szerzők gyakran nem bajlódtak az érveléssel, sokszor nehéz volt látni, mire alapozza a szerző az állítását, és így miért kellene komolyan venni. Ezzel szemben az analitikus megközelítésnél nem a szerző mondatainak értelmezése áll a középpontban, hanem a beszélgetés, amit Fischer más szerzőkkel és az olvasóval folytat érvein keresztül.

Az első fejezet a „Szabad akarat és morális felelősség: az összkép” címet viseli, és három tanulmány található benne. Fischer itt amellet a radikális állítás mellett érvel, hogy az erkölcsi felelősséghez *nincs szükség* szabad akaratra, ezért az erkölcsi felelősség attól függetlenül összeegyeztethető a determinizmussal, hogy vajon a szabad akarat összeegyeztethető-e vele vagy sem. Ezt az álláspontot nevezik a szakirodalomban szemi-kompatibilizmusnak, s ennek az irányzatnak Fischer a legjelentősebb képviselője. De Fischer ennél tovább megy. Szerinte a szabad akarat *ténylegesen* nem egyeztethető össze a determinizmussal, ezért ha nem akarjuk természettudományos eredményektől függővé tenni a morális felelősséget és ezen keresztül a morális gyakorlatunk jelentős részét, akkor a legjobb, amit tehetünk, hogy elfogadjuk a szemi-kompatibilizmust.

Hogy a morális felelősségnek nem feltétele a szabad akarat mint a másként cselekvés képessége, azt Fischer elsősorban az ún. Frankfurt-típusú példák különböző változataival támasztja alá. Íme Fischer kedvence:

Jones a szavazófülkében tartózkodik, és azt mérlegeli, hogy a demokrata, vagy a republikánus jelöltre adja szavazatát. [...] Úgy dönt, hogy a demokratára szavaz. Nem tudja,

hogy Black [...] beültetett egy készüléket Jones agyába, ami figyeli az agytevékenységét. Amennyiben Jones a demokrata jelöltre készül szavazni, a készülék nem avatkozik közbe. Ha ellenben Jones a republikánus jelöltre készülne szavazni, a készülék beavatkozási üzemmódba kapcsol, és olyan elektromos ingert küld az agyba, ami elég ahhoz, hogy kiváltsa a demokrata jelölt melletti szavazásra irányuló döntést [...]. (122)

A lényeg az, hogy bár Jones nem cselekedhetett volna máshogy, mint ahogy cselekedett, mivel Black közbeavatkozott volna, hogy ha másképpen akar dönteni, mégis úgy tűnik, Jones-nak igenis van morális felelőssége. Fischer számtalanszor rámutat arra, hogy Jones egy teljesen „normális” döntési procedúrát hajtott végre. Mivel Black nem avatkozott közbe, ezért úgy tűnik, semmi sem korlátozta ezt a „normális” döntési mechanizmust és ezért úgy látszik, semmi okunk nincs elvitatni Jones-tól a morális felelősséget. Fischer le is vonja a tanulságot: a morális felelősségnek tehát nem feltétele a másként cselekvés képessége és az egynél több nyitott alternatíva jelenléte. Következésképpen a morális felelősséghez nincs szükség regulatív kontrollra (az alternatív lehetőségeket magában foglaló kontrollt nevezi így Fischer), csupán vezérlő kontrollra, amihez csak az kell, hogy a döntéseink a racionális indokokra fogékonyak legyenek és a sajátjainknak tekinthessük őket.

Fischer érvelését számos filozófus megtámadta. Az ellenérvek közül Fischer szerint a legfontosabb az ún. dilemma-érv. Eszerint a Frankfurt-típusú példákban a világ vagy determinisztikus vagy nem. Ha determinisztikus, akkor azok, akik szerint az alternatív lehetőségek a morális felelősség feltételei, egyszerűen tagadhatják azt, hogy Jones-nak morális felelőssége lenne. Ha pedig Jones döntési folyamata indeterminisztikus, akkor semmi sem zárja ki, hogy Jones-t éppen azért érezzük felelősnek, mert dönthetett volna másképpen, mint ahogyan döntött (ez még akkor is igaz, ha ezek után Black beavatkozott volna és az események menetét más irányba terelte volna).

Fischer a dilemma-érvet úgy próbálja hatástalanítani, hogy azt állítja, könnyen egészíthetjük ki olyan módon a Frankfurt-típusú példákat, hogy legyenek benne indeterminisztikus folyamatok és alternatív lehetőségek, de ezek az alternatív lehetőségek ne legyenek elég robusztusak ahhoz, hogy plauzibilis legyen azt feltételezni, hogy miattuk tartjuk a történet főszereplőjét felelősnek. Például Fischer szerint a fenti történetet ki lehetne egészíteni a következőképpen: Black valahonnan tudja, hogy az agy mely neuronjainak kell tüzelnie valamivel a döntés előtt ahhoz, hogy Jones a republikánusok melletti szavazás mellett döntsön, és ha meglátja az említett mintázatot, azonnal közbeavatkozik. Tegyük fel, hogy az említett neurális mintázat nem jelent meg, és Jones egyszerűen a demokratákra szavazott. Ekkor ugyan igaz az, hogy megtörténhetett volna, hogy Jones-nak más neuronjai mutatnak aktivitást, de aligha ez az a tény, ami miatt Jones-t felelősnek érezzük.

Nos, Fischernek ebben igaza van, de a probléma az, hogy ha elfogadjuk, döntéseinket előzetesen determinálják neurális aktivitásaink – és éppen ezt kellene elfogadnunk, amikor bevezetjük Fischer módosítását –, akkor eleve nagyon is kétségesé válik, hogy egyáltalán bárki felelős lenne bármiért is. Ha véletlenszerűen dől el, hogy melyik neuron sül ki az agyunkban, és melyik nem, és így a véletlenszerű neuronkiszülés determinálja a döntésünk kimenetelét, akkor tulajdonképpen a véletlenen múlik, hogyan döntünk. Következésképpen nem vagyunk felelősek a döntésünkért és az ebből fakadó cselekedetekért. Ha viszont valamiképpen mi kontrolláljuk, hogy melyik alternatívához tartozó neuronkiszülés történjen meg, akkor voltaképpen már a neuronkiszülések előtt egy teljes értékű szabad döntést kellett hoznunk arról, melyik alternatíva következzen be. Nem látom, hogy ezt a problémát hogyan lehetne megoldani, és Fischer tanulmányaiban sem leltem semmilyen válaszra. Fischer újra és újra biztosít minket arról, hogy az ő példáiban az indeterminisztikus események nem elég robusztusak a felelősségtulajdonításhoz – ám ha közelebbről nézzük a példáit, akkor a beépített indeterminizmus és véletlenszerűség ahhoz elég, hogy ne lássuk a főszereplőt felelősnek.

Fischer szerint az élet értelmességéhez sincs szükség alternatív lehetőségekre, mert az életet az teszi értelmessé, hogy a cselekvő megfelelő *narratív* szerkezettel rendelkező életúttal *kifejezi* önmagát. Azaz az életünk akkor értelmes, ha azok a cselekedeteink, melyekért felelősséget viselünk, egy jó történetté álltak össze. Fischer látja, hogy egy élettörténetet többféleképpen is el lehet mesélni, bár azt is állítja, hogy minden egyes szabad tettünk szűkíti azoknak a narratíváknak a körét, amit plauzibilisen el lehet mondani életutunkról. Fischer felfogása nagyon is pluralista, talán ezért is van az, hogy nem adja meg pontos kritériumait annak, hogy milyen is egy jó élettörténet. Annyi világos azonban, hogy az élet egyes részeinek megfelelő pontokon kell befejeződniük és elkezdődniük, s mindezeknek egy többé-kevésbé egységes narratívában kell szerepet kapniuk.

Nem a homályos foltok zavarnak e megközelítésében. Ezeket Fischer idővel világosabbá teheti. Hanem az, hogy az elmélet egyenes következménye: egyes emberek arra vannak ítélve, hogy életük értelmetlen legyen. Nekem olybá tűnik, hogy például Adolf Hitler élete összességében értelmetlen volt. Nem látom, hogy Hitlerről hogyan lehetne olyan történetet elmondani, melynek megfelelő a narratív szerkezete. (Talán vannak olyanok, akik ezt látják. Ők Hitlert helyettesítsék egy olyan személlyel, akiről nem tudnak olyan történetet elmondani, aminek alapján az életét értelmesnek lehetne látni). De ha Hitler csupán vezérlő kontrollt gyakorolt cselekedetei felett, és nem álltak rendelkezésére kellően robusztus alternatív lehetőségek, akkor már az Ősrobbanás idején eldőlt, hogy az élete értelmetlen lesz. Ez nem mond ellent Fischer elképzelésének. Ezzel csak azt próbáltam megmutatni, hogy az élet értelmessége szempontjából tekint-

ve miért lehet vonzó azt feltételezni, hogy mégiscsak rendelkezünk vezérlő kontrollnál erősebb kontrollal.

A könyv utolsó harmadában olyan tanulmányok vannak összegyűjtve, melyekben Fischer amellet érvel, hogy a halhatatlan lét is lehet kielégítő és értelmes. Azt hiszem, Fischer érvei ebben a fejezetben a legerősebbek. Nemrégiben Bernard Williams fogalmazta újra a halhatatlanság haragosainak vádját: ha halhatatlanok lennénk, akkor életünk vagy unalomba fulladna vagy annyira megváltoznánk, hogy elveszítenénk önzonosságunkat. Ám Fischer szerint egy végtelen hosszúságú életnek is lehet megfelelő narratív szerkezete, ezért semmi sem zárja ki, hogy egy halhatatlan élet értelmes legyen. Analógiaként szolgálhat a sorozatok példája: ezek olyan műalkotások, melyek úgy lehetnek tetszetősek, hogy nincs igazán megírt befejezésük (sőt elgondolhatunk olyan sorozatot, amely kifejezetten jó, miközben soha nem ér véget). Fischer másik érve szerint vannak tevékenységek, amelyeket akárhányszor ismétlünk is meg, nem feltétlenül unjuk meg őket (persze amennyiben megfelelő időközönként élünk velük): ilyen az evés-ivás, a szex és más ehhez hasonló élvezetek.

Ami még érdekesebb, hogy Fischer nagyon ügyesen érvel az ellen az epikureus érv ellen, amely szerint a halál nem lehet rossz annak a számára, akivel történik, mivel nem éli át. Hiszen – így az okfejtés – ha valaki nem bánkódik amiatt, hogy volt idő, amikor nem tapasztalt semmit (ti. születése előtt), akkor azért sincs értelme bánkódnia, hogy egyszer majd nem tapasztal semmit. Fischer ezzel szemben rámutat, hogy a legtöbb esetben racionálisnak tartjuk azt az aszimmetriát, hogy kevésbé érdeklődünk aziránt, hogyan éreztük magunkat a múltban, és jobban érdekel bennünket, hogyan fogjuk érezni magunkat a jövőben. Fischer egyik példája szerint, ha választanunk kellene aközött, hogy legyen egy olyan örömteli pillanatunk a múltban, amire sajnos már nem emlékszünk, vagy aközött, hogy majd a jövőben átéljük ezt az örömteli pillanatot, biztosan az utóbbit választanánk. Ezt az aszimmetriát racionálisnak tartjuk, és ezért racionálisnak kellene tartanunk azt is, ha valaki nem bánkódik amiatt, hogy az élete nem kezdődött el korábban, viszont az zavarja, hogy egyszer majd örökre véget ér.

Néhány szó a fordításról, az elő- és utószavakról. Sutyák Tibor nagyon gördülékenyen és az eredeti szöveg hangvételéhez hűen ültette át a szöveget angolról magyarra, sőt egy-két esetben úgy gondolom, hogy szerencsés lenne megoldásait mérvadónak tekinteni. Rózsa Erzsébet utószavában összefoglalja a tanulmánykötet keletkezésének történetét, míg Michael Quante előszavában kiemeli Fischer filozófiájának alapvonalait. Ám a legfontosabb bevezető szavakat maga John Martin Fischer írja le a magyar kiadáshoz írt előszavában, ahol elmondja miért is töltötte el annyira nagy örömmel, hogy ez a tanulmánykötet végül magyarul is megjelent. Fischer ugyanis magyar származású, nagyapja Fischer Márton a holokauszt idején veszítette életét, míg felesége és három gyermeke – köztük John Martin Fischer apja, József – a náciizmus elől menekültek el Amerikába.

Befejezésül hadd idézzem Fischer szép-szomorú szavait, ami kicsit láttatni engedi a szigorú érvelések mögött meghúzódó emberi hátteret:

Úgy nőttem fel, hogy tudtam, mi történt nagyapámmal, és végig éreztem, mennyire fájó ez a veszteség nagyanyámnak, apámnak és nagybátyáimnak. Munkám három központi témája, a szabadság, a morális felelősség és a halál sok szállal kötődik ehhez a mélyen személyes történethez. [...] A szabadságról, a felelősségről és az élet végéről szóló írásaim e gyűjteményét nagyapám, Márton emlékének ajánlom, és mindazoknak, akiknek Magyarországon fontos a szabadság. (8)

Joób Kristóf

Az ész fényénél élesebben

Koselleck, Reinhart. 2016. *Kritika és válság*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Atlantisz. 336 oldal, 3495 Ft.

Jacob Taubes egy megjegyzése tökéletesen megragadja azt, ami Reinhart Koselleck munkásságát különlegessé és egyben igen nehezen bekezelhetővé teszi. „Mind a mai napig szkeptikusan viszonyulok minden olyan filozófiához, amelyik nem vonatkoztatja magát konkrét módon a történelemre. Történelem nélkül még a legabsztraktabb metafizikai elvek sem verifikálhatók. Engem, mint filozófiaprofesszort is csak a történelem érdekel, és tényleg úgy gondolom, hogy a történelmet nem kezelik megfelelően a főállású történészek. Két kivétel erősíti a szabályt: Ernst Nolte Berlinben és Reinhart Koselleck Bielefeldben, akik megtalálták azt a megfelelő arányt az elmélet és az empirikus anyag vegyítésénél, amit magam is keresek.”¹ Bár Koselleck magát mindig történészként aposztrofálta, a rendkívül markáns – mondhatni, egy történész esetében már-már zavarba ejtően erős – elméleti szemléletmód szinte egész életművére jellemző. Ez alól meghatározó művei között egyetlen kivétel található, a 19. század első felének poroszországi társadalomtörténetével foglalkozó nagyszabású monográfiája.²

A „fogalmi szubtilitás” és a „verbális mélyértelműség” amire Löwith szerint az angol-ellenentben a német nyelv lehetőséget nyújt,³ a *Kritika és válság* szövegére is jellemző, és ez nyilván nem könnyíti meg a magyar fordító munkáját. Ugyanakkor minden fogalmi sűrűség ellenére Koselleck szövegei markáns egyéni stílussal rendelkeznek, kifejezetten élvezetes olvasmánynak számítanak, kerülve a szakkifejezések öncélúan hivalkodó használatát. Stílusérzékevel kapcsolatban érdekes adalék lehet, hogy eredetileg karikatúristának készült, mielőtt apja tanácsára mégis inkább a bölcsészeti tanulmányok felé fordult volna.⁴ A háború után szovjet hadifogságból hazatérő Koselleckben alapvető idegenkedés alakult ki előjeltől függetlenül minden totalitárius eszmével szemben, és gyanakvással szemlélte az ideológiai meggyőződésüket tudálékosan hirdető, a társadalmat jobbító szándékkal átnevelni törekvő politikusokat vagy értelmiségieket. Ez a szkeptikus hozzáállás számos, nem éppen hízelgő karikatúra megszületését eredményezte, de még az őt tanító jeles professzorok némelyikét sem kímélte vicces-groteszk rajzain, ideértve Jasperst és Heideggert is.⁵

1 Taubes 1987, 10–11.

2 Koselleck 1967.

3 Löwith 1996, 37.

4 Steinmetz 2011, 58.

5 Steinmetz 2011, 58–61.

A *Kritika és válság*nak, Koselleck doktori disszertációjának alaphangját is ez a szkeptikus attitűd jellemzi, amikor a válságot kiélező „hipokrita” felvilágosítók tevékenységét jellemzi. A mű a bristoli egyetemen eltöltött két év után Heidelbergben készült el 1954-re, Johannes Kühn történészprofesszor témavezetése mellett, de a szöveget csak 1959-ben adták ki könyv formájában. Témavezetője mellett azonban két másik német gondolkodó gyakorolt alapvető hatást Koselleckre a disszertáció megírásakor: Carl Schmitt és Karl Löwith. Bár az 1959-es első kiadás előszavában kettejük közül Schmittet említi meg csupán (13), egy 2002-es interjúból kiderül, mekkora hatással volt rá, mikor saját használatra németre kezdte fordítani Löwith először angolul megjelenő művét, a *Világtörténelem és üdvtörténetet*.⁶ Koselleck saját bevallása szerint élete talán legfontosabb intellektuális élménye volt az a pár hónap, amelyet Löwith e meghatározó fontosságú írásának a fordításával töltött. Löwith szekularizációs elméletének a hatását valóban nehéz lenne nem észrevenni a *Kritika és válság* esetében, különös tekintettel annak harmadik fejezetére. Schmitt és Löwith meghatározó inspirációjára a mű kapcsán a még visszatérünk.

A *Kritika és válság* fő alaptézise a következőkben foglalható össze. A modern politikai válság, másképp polgárháború gyökere Koselleck szerint a haladáselvű történelemfilozófiai gondolkodás győzelmére vezethető vissza, amely a francia forradalomban manifesztálódott. Ennek kapcsán Koselleck Löwith elméletéből indul ki, amelynek értelmében a modern történelemfilozófia az üdvtörténeti gondolkodás, vagyis a keresztény eszkatológia szekularizált formája, és mint ilyen, a teológia örökébe lépett (139). A „kritika” és a „válság” az a két fogalom, amelyek segítségével Koselleck ezt a „patogénizist” három szakaszra bontva leírja. Az első fázist a modern abszolutista állam létrejötte jelenti, amelynek egyik fő célja, hogy a 16–17. századi véres vallásháborúknak véget vessen. Ezt azzal éri el, hogy a vallási-lelkiismereti meggyőződést a privát szférába utalja, miközben a közügyek irányítását kizárólag a saját kezében összpontosítja. Így mindenkinek lehetősége nyílik saját hitvallásának gyakorlására, de csak a privát szférában, magánemberként. Az alattvaló így csak e leválasztott belső térben lehet szabad ember, polgárként a főhatalom alávetettje (46). És a felvilágosodás kritikájának kiindulási pontja éppen ez a szűk rés lesz, amelyet az állam azért hagy meg szabadon, hogy véget tudjon vetni a felekezeti polgárháborúnak (47). A második fázis során éppen ebben a titkos szférában tud kifejlődni a kritika, az a morális gondolkodás, amely a politikától való elszigeteltsége révén a politikára mint alapvetően immorálisra, erkölcsileg diszkvalifikálandóra tekint majd. Ez lesz a kritika, amely a válságot elmélyíti. A felvilágosítók ezt a politikától leválasztott térben kifejlődő morális gondolkodást akarják majd politikai hatalomra juttatni, ami Koselleck szerint a kinyilatkoztatáson alapuló vallások relativizálása után nem más, mint azok szekularizált formában történő visszatérése (47).

6 Joas 2011, 327.

A kritika a harmadik fázist jelentő válság előfeltétele. A kritikát gyakorló felvilágosítók elítélik a politikát, mint a szabadság korlátozóját, és a világot dualisztikus ellentétpárookra osztják fel: a felvilágosítók testesítik meg a jót, az igazat és az igazságot, akik szemben állnak az uralommal, az állammal és a szuverénnel.⁷

A *Kritika és válságban* Koselleck alapvetően arra keresi a választ, milyen körülmények vezettek el a francia monarchia viharos összeomlásához a 18. század végén, és hogyan csaphatott át az önkényuralom megdöntéseként induló folyamat korábban ismeretlen jellegű terrorba, és mindez tovagyűrűzve hogyan vezethetett el egészen a 20. századi globális polgárháborúig (értsd: a világháborúig).

Következtetése értelmében a francia abszolutisztikus rendszer a politikai hatalomból korábban kiszorított „társadalommal” vívott harcban bukott el. Mi volt azonban az az eszköz, ami a kritikával a válságot felfokozó felvilágosult elit számára a hatalom megragadásának garanciájaként jelent meg? Koselleck válasza egyértelmű: a történelemteológia 18. századi szekularizálásából megszülető történelemfilozófia (139). Az uralom megragadására készülők kezében tényleges politikai hatalom helyett morális álláspontjuk felsőbbrendűségébe vetett hitük volt. Ezek a csoportok a tényleges politikai cselekvéshez szükséges eszközök hiányát pótolták kényszerítő erejű történelemfilozófiai prognózissal, amelyben az Isten által keresztülvitt, saját végpontja – vagyis az Utolsó Ítélet eljövetele – felől értelmezett üdvtörténet helyét az ember morális alapokon nyugvó racionális jövőtervet követő fejlődésemélet vette át. A keresztény eszkatológia világi haladáshitként jelenik meg, míg morális felsőbbrendűség tudata a már említett manicheista-dualista felfogáshoz vezetett, amelyben a jó, másképp a politika felett álló morál harca folyik a rosszal, vagyis a hatalmat birtokló abszolutizmussal. A felvilágosítók modelljébe ugyanakkor a természettudományok felvirágzása nyomán került bele a történelmi folyamatok tervezhetőségébe vetett hit.

A felvilágosodás történelemfilozófiájának ugyanakkor legfontosabb feladata az volt, hogy az eszkatologikus várakozások vallásos hiten alapuló bizonyossága helyett garantálja azt, hogy a jövő valóban a kívánt terv szerint alakul majd (141). Ez biztosította azt a meggyőződést, hogy az abszolutisztikus rendszernek az adott pillanatban – vagyis a forradalom előtti évtizedekben – még lehetetlennek tűnő megdöntését a történelem mindenképpen elvégzi. A történelemfilozófia mögött való rejtőzködés lehetővé tette tehát a „hipokrita” felvilágosítók számára, hogy visszautasítsák a vádat, miszerint valójában nem többek csupán, mint a hatalomra ácsingózó politikai érdekcsoport. Hiszen nem ők cselekednek, hanem a történelem. Történelemfilozófiájuk megengedte, hogy a valós politikai szándékot elleplezzék, miközben a monarchiával való morális szembenállásukat egyre jobban kielezték. A „gonosz” állam likvidálásával járó valós – és be is igazolódott – halálos polgárháborús fenyegetés fel nem ismerése Koselleck szerint

7 Imbriano 2013, 40.

jelentős részben Rousseau egyik tévesnek bizonyult antropológiai feltevésére vezethető vissza. Az ő számára ugyanis az államhatalom megszűnése nem polgárháborút jelentett, hanem az ártatlanság és az erény birodalmának eljövételét. Hiszen a halálos fenyegetés az államtól magától származik, és az állam akadályozza az ember természetes erényességének kiteljesedését, erősebben fogalmazva: nem engedi az egyént „élni”. Ez továbbgondolva lehetett eljutni odáig, hogy az erényes embernek nincs más választása, mint az állam megdöntése, ha élni akar (177).

A kritikát gyakorló felvilágosítók interpretációja szerint nem egyszerűen a hatalmi helyzetükkel elégedetlen érdekcsoportok miatt fenyegette polgárháború Franciaországot, hanem az „erényes emberek” tekintették tarthatatlannak az abszolutizmust, a morál parancsának engedelmességre. A társadalom így nem csak erkölcsi döntőbíróvá vált, de saját fenntartása érdekében arra is kényszerítve érezte magát, hogy a morál nevében hozott ítéletet végrehajtsa. Röviden két választása volt: vagy maga pusztul el, vagy a régi típusú uralom (179).

A *Kritika és válság* módszertana éles vitákat váltott ki már megjelenésekor, és a „felvilágosítók képmutatásával” kapcsolatos megállapításai, illetve a felvilágosodás haladáshitére vonatkozó szkepszise miatt Koselleck időről időre gyanúba keveredik, mint az abszolutista állam reakciós apologétája. Koselleck egyrészt számos kortársától eltérő utat választott, amikor a nemzetiszocialista uralom katasztrófájának gyökereit nem kizárólag a „külön utas” német történelemben próbálta meg keresni, hanem egy jóval korábbi eredetű, összeurópai folyamatban vélte felfedezni a magyarázatot.⁸ Ugyanakkor ez a megközelítés sem volt unikum, hiszen az 1947-ben először Amszterdamban megjelent *Felvilágosodás dialektikájában* Adorno és Horkheimer hasonló indíttatásból fogtak bele egy, a „felvilágosodásról szóló felvilágosításba”.⁹ Az alapvető probléma azonban, hogy az ilyen módszertani alapvetés esetén nehéz meghúzni a határt a felvilágosodás talaján álló „felvilágosodásról szóló felvilágosítás”, illetve az azt elutasító „ellenfelvilágosodás” között.¹⁰ A Carl Schmitt hatását kidomborító interpretációk a *Kritika és válság* kapcsán arra hajlanak, hogy Koselleck művét ez utóbbi táborba sorolják, az előbb már idézett Michael Schwartz kifejezésével a felvilágosodás ellen intézett „neokonzervatív frontális támadásként” értelmezve azt.¹¹ Ezen interpretációs hagyomány Jürgen Habermasnál vette kezdetét, aki 1960-as, finoman szólva kritikus hangvételű recenziójában lesajnálóan úgy fogalmazott, hogy a *Kritika és válság*ból megtudható, hogy „miként látja a jelenlegi helyzetet” Carl Schmitt.¹² Ez a vonulat azóta újból és újból felbukkan egy-egy újabb értelmező írás kapcsán, és ennek megvitatása messze túlmutatna e recenzió kere-

8 Steinmetz, 2011, 62.

9 Schwartz 1993, 33.

10 Schwartz 1993, 33.

11 Schwartz 1993, 34.

12 Habermas 1960, 477.

tein. Ráadásul a *Kritika és válság*ban még előtérbe kerülő ideológiai „hátsó gondolatot” a Koselleck által Werner Conzével és Otto Brunnerrel közösen szerkesztett nagyszabású *Geschichtliche Grundbegriffe* „roppant tömegű leíró anyaga” később némileg elfedte,¹³ így az kikerült a fókuszából. Teljes feledésbe azonban nem merült, amit jól mutat, hogy Koselleck nem sokkal halála előtt, 2006 januárjában levélben fordult Niklas Olsen dán történészhez, a „schmittiánus Koselleck” toposz egyik ifjú képviselőjéhez annak egy, a témáról szóló cikke kapcsán.¹⁴ Recenzióm zárásaként álljon itt egy részlet Koselleck leveléből, amelyet Olsenhez intézett erre reagálva:

A *Kritika és válság* előszavában Carl Schmitt részére kifejezett köszönetem nyomán Ön nyilvánvalóan arra következtetésre jutott, hogy ez azt jelenti, teljes mértékben azonosultam nézeteivel. Ez semmikor nem felelt meg a valóságnak. Anélkül is hálásak lehetünk egy tanárnak a tőle tanultakért, hogy teljesen mértékben magunkévá tennénk elveit és elképzeléseit. Amennyiben az Ön állítása az, hogy művem az erős állam dicséretéről szól, mi több, abban az abszolutista állam visszatérését sürgetem, úgy tudni szeretném, hogy mivel tudja ezt alátámasztani. [...] Gondolatmenetem egyértelműen arra próbált meg kifutni, hogy éppen az az abszolutizmus által kifejlesztett kizárási technika volt az utópisztikus történelemfilozófiák létrejöttének kiváltója, amelynek segítségével meg kívánta akadályozni az alattvalókat abban, hogy teljes jogú polgárokká váljanak. Pontosan a polgároknak az államügyekben való nem megfelelő szintű részvétele vezetett az utópisztikus gondolkodás azon túltöltődéséhez, ami aztán a totalitárius rendszerek létrejöttében manifesztálódott, és amelynek ellenében művemben érvelek, az első sortól az utolsóig.¹⁵

13 Bence 1993, 90.

14 Dutt, Carsten: *Reinhard Koselleck und Carl Schmitt: Richtigstellungen aus gegebenem Anlass*. Előadás a Deutsches Literaturarchiv Marbach által szervezett konferenciára, 2006. március 10-11. Az előadás kiadatlan kéziratát a szerző személyesen bocsátotta rendelkezésemre.

15 Uo.

Bibliográfia

- Bence, György. 1993. „Márkus és a kulcsszavak.” In *Lehetséges-e egyáltalán? Márkus Györgynek tanítványai*, szerk. Erdélyi Ágnes – Lakatos András, 81–97. Budapest: Atlantisz.
- Habermas, Jürgen. 1960. „Verrufener Fortschritt – Verkanntes Jahrhundert. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie.” *Merkur* 14/5: 468–477.
- Imbriano, Gennaro. 2013. „»Krise« und »Pathogenese« in Reinhart Kosellecks Diagnose über die moderne Welt”. *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte* 2/1: 38–48.
- Joas, Hans. 2011. „Die Kontingenz der Säkularisierung”. In *Begriffene Geschichte*, szerk. Hans Joas – Peter Vogt, 319–338. Berlin: Suhrkamp Verlag. Koselleck, Reinhart. 1967. *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Löwith, Karl. 1996. *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Ford. Boros Gábor – Miklós Tamás. Budapest: Atlantisz.
- Schwartz, Michael. 1993. „Leviathan oder Lucifer. Reinhart Kosellecks, Kritik und Krise’ revisited”. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 45/1: 33–57.
- Steinmetz, Willibald. 2011. „Nachruf auf Reinhart Koselleck (1923-2006)”. In *Begriffene Geschichte*, szerk. Hans Joas – Peter Vogt, 359–386. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Taubes, Jacob. 1987. *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*. Berlin: Merve Verlag.

Vázlatok Immanuel Kant munkásságához

Tánczos Péter – Varga Rita, szerk. 2016. „...amennyiben szellemi lények vagyunk” – Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról. Budapest: L'Harmattan. 288 oldal, 2990 Ft.

Immanuel Kant munkásságában – ellentétben azzal, amit időnként a rendszerfilozófus kérlelhetetlen dogmatizmusára hivatkozó előítéletek hangsúlyoznak – eminensen tetten érhető a kérdésfelvetések és kifejezésmódok pluralizmusa, egyfajta rendszerezett intellektuális eklekticizmus, mely a megközelítésmódok sokféleségét vonja maga után. Ugyan a kötetben megjelenő szerzők némelyike kifejezetten a kanti gondolatok rendszerezettségére fekteti a hangsúlyt, míg mások inkább az életmű törésvonalakkal szegélyezett diszkontinuitására hívják fel a figyelmet, a kötet egészében véve jól tükrözi az említett sokféleséget.

A könyv rendezőelve szerint a kanti filozófiához legalább három perspektíván keresztül közelíthetünk. Ahogy a szerkesztői előszóban is olvashatjuk, míg „A megismerő ember” címet viselő fejezetben az „episztemológiai, logikai, tudomány- és recepciótörténeti” interpretációk mindegyike „Kantnak a megismerő szubjektummal kapcsolatos állásfoglalásait tematizálják”, a „Szabadság, eszmény, béke” című fejezetben pedig „a gyakorlati észsel, a cselekvéssel és az észeszmékkel foglalkozó” tanulmányok kapnak helyet (10–11), addig „A Harmadik Kritikától a modern művészetig” című fejezetben esztétikai tárgyú írásokat találunk. A tanulmányok így alapvetően három fő tematikus csomópont (episztemológia, gyakorlati filozófia, esztétika) köré szerveződnek. A szerkesztők az egyes témakörökön belül jól átgondolt koncepció szerint strukturálták a szövegeket.

A sorban az első Horváth Zoltán „Prekritikai fordulat – Egy szellemlátó álmai és a metafizika terve” című tanulmánya, mely főként Tengelyi László azon megállapításához csatlakozik, miszerint a prekritikai írásokban „Kant most először vázolja fel egy *önálló filozófiai építmény tervét*” (15). Horváth rávilágít arra, hogy Kant az ész határainak kijelölésekor – szokatlanul ironikus módon – nem diszkreditálja a svéd szellemlátó (Emanuel Swedenborg) látomásait, miközben ugyanakkor a spekulatív tudással szembeni averzió mindvégig fontos szerepet tölt be. E látszatra csupán az episztemológia területére korlátozódó határkijelölés mögött az a korai és kései művekben egyaránt meghatározó morálfilozófia alapvetés rejlik, mely szerint az erkölcsös élet alapjául csak az önmagában jó, érdek nélküli cselekedet szolgálhat, nem pedig a halhatatlanság vágya, ami a morálfilozófia vonatkozásában szükségessé teszi a feltétlen és a spekulatív morál határozott szembeállítását. Hankovszky Tamás „Az analitikus ítéletek igazsága”

című tanulmányában az analitikus (az ellentmondás törvénye alapján meghatározható) ítéletek igazságértékének vizsgálatára vállalkozik, a kétszögek létezésének problémájából kiindulva, mivel azok létezése logikailag ugyan igazolható, a *szemléleti evidencia* számára viszont nem. Hankovszky szerint ennek megfelelően szükséges különbséget tennünk „korrespondenciaként felfogott igazság” és „formális vagy logikai igazság” között (44). Korrespondencia alatt ismeret és tárgy megfelelését, formális igazság alatt pedig azon klasszikus logikai alapelveket kell értenünk, amelyek „teljesen elvonatkoztatva minden objektumtól” összhangban állnak „az értelem és az ész általános törvényeivel.” (45.) Ha dramaturgiai kapcsolódást keresünk az előző tanulmánnyal (eltekintve persze számos alapvető különbségtől), azt mondhatjuk, hogy Hankovszky tanulmányában a kanti „megfoghatatlan” helyébe a formális igazságok köre lép, mely a szerző meglátása szerint kiterjedtebb a korrespondenciaként felfogott igazságok körénél.

Székely László „A kanti *a priori* és a nem eukleidészi geometriák” című szövegében egy a filozófia és a tudomány (matematika) határán álló probléma nyomába ered – az előzőekhez hasonlóan konkrét és absztrakt, anyagi és szellemi, szemlélődő és spekulatív ellentétpárjait mozgásba hozva. A tanulmányban körvonalazott konklúzió szerint tapasztalati-fenomenális világunk eukleidészi jellegének (pl. a háromszög szögeinek összegére vonatkozó axiómának) nem mond ellent a vizuális tér időnként jelentkező perspektivikus torzultsága, vagy a szubjektum szemléletét – műveltségi vagy egyéb kulturális alapon – meghatározó pluralizmus. Székely főként két megközelítésmóddal helyezi szembe saját koncepcióját, mely szerint a tér a szemlélet tiszta formája: a modern absztrakt geometria spekulatív-szkeptikus formalizmusával, valamint az empirista-revizionista konvencionálizmussal. Székely értelmezése egy olyan köztességet reprezentál, mely kizárja, hogy a rendellenességekkel való szembesülés a mindenkori értelmezőt spekulációra vagy dogmatizmusra készítse. Mindez jól mutatja, hogy a szerző egy adott részprobléma körüljárásán túl egyúttal arra az ambiciózus feladatra is vállalkozik, hogy körvonalazza a bölcselkedés helyes útjának irányvonalait, ahogy erre a tanulmány elején is figyelmeztet: „A *tét* [...] *maga a filozófia*.” (53.) Mester Béla „A Kantról szóló korai magyar filozófiai diskurzus fordulópontja” című tanulmányában az ún. Kant-vita recepciótörténeti feldolgozását tűzi ki célul a nyilvánosság problémájának, még konkrétabban az *in sensu scholastico* és az *in sensu cosmopolitico* oppozíciójának elemzésén keresztül. A szerző ismerteti e tendenciák képviselőinek álláspontját, így pl. Kazinczy Ferenc és Rozgonyi József gondolatait. Előbbi nemzeti-skolasztikus, míg utóbbi inkább kozmopolita nyilvánosságpártinak tekinthető, ami egyben rámutat arra, hogy a Kant-recepció alakulását döntően az eltérő kulturális attitűdök befolyásolták. Valastyán Tamás „Az afirmáció illúziója, avagy az illúzió afirmációja – Kiknek kell/nem kell és miért Immanuel Kant gondolkodása?” című írása a kanti „mit remélhetek?” kérdését játékba hozva a poszthumán emberkép filozófiatörténeti előzményeiről

és lehetséges alakulásáról értekeznek. Valastyán kiemelt figyelmet szentel Kantnak, aki a megismerés lehetőségét firtatta, és az abszolút beteljesedés lehetetlenségét affirmálva a megismerést egy szakadatlan alkotásfolyamatként határozta meg. Ha nem tévedek, Valastyán reménye elsősorban ahhoz kapcsolódik, hogy a jövő gondolkodása képes lesz a megismerést beárnyékoló illúziók ironikus értelmezésére, anélkül, hogy e termékeny folyamatot negatívan befolyásolnák a babonák és előítéletek által vezérelt passzív észhasználat interferenciái. A szélsőségek (mármint az illúziókat bebörtönző aktív és az említett passzív észhasználat) kiiktatása egy olyan újfajta nyitottságot eredményezne, amely Valastyán humanitás-diagnózisa szerint legfeljebb szórványos megjelenésekre korlátozódik, mondhatnánk úgy is: e nyitottság tendenciaformáló ereje csekély. Ugyanakkor számomra változatlanul kérdés, vajon ténylegesen arról van-e szó, hogy Valastyán a jelen humanitásképeinek romjai között az ironia mindössze alkalmi felbukkanásait vagy e felbukkanások teljes hiányát véli felfedezni csupán, illetve hogy Kant végső soron tekinthető-e egy ilyen ironikus attitűd előképének, vagy akár képviselőjének?

A második fejezet Mesterházi Miklós „Kant professzor kedvenc eszméinek másikáról” című tanulmányával indul. A szerző Kant azon gondolatát veszi górcső alá, mely szerint „az emberi nem végcélja a legtökéletesebb államalkotmány elérése” (105). Mesterházi egyfelől e kérdést illetően inkább a kanti életmű elágazódásaira igyekszik rámutatni, másfelől főként Rousseau és Leibniz hatását érzékelteti: előbbi a polgári állapottal szembeni szkepszist, míg utóbbi a „rossz jóra való váltásának” gondolatát ébresztette fel a königsbergi filozófusban. Mesterházi szerint különbséget kell tennünk a morál külső mozgatórugói (a „jó látszat művészete”, mely a csalás forrása is egyben) és a belső mozgatórugóként azonosított lelkiismeret között. Szegedi Nóra „Az etika hasznáról és káráról, avagy Kant a morálfilozófus felelősségéről” című munkájában a kanti erkölcsfilozófia létjogosultságát alátámasztó gondolatok kidomborításán keresztül a morálfilozófia (etika) és a morál (illetve morális tapasztalat) kapcsolatát elemzi. Felidézi Kant legfontosabb alapvetéseit, például azt, hogy a morál zsinórmértékül az észnek kell szolgálnia az érzékek és szokások ellenében. Hévízi Ottó a „Kant szakadéknál – A kettős bíraskodás és az introdukciónak etikája” című írásában rávilágít a morális bíraskodás jelentéskülönbségeire. Az etikai differencia Hévízi olvasatában nem jelent mást, mint külső és belső törvénykező együttes, ám merőben polemikus, mi több, *aporetikus* jelenlétét. Bár Hévízi igyekszik óva inteni attól, hogy általában a kanti filozófia ön-ellentmondásos jellegére következtessünk, a kétfajta bíraskodás összeegyeztethetlenségét „teoretikus krízisként” értelmezi (144). Áthidalásról nem beszélhetünk, viszont a szöveg utolsó részében említett introdukciónak etikáját Hévízi olyan folyamatként határozza meg, melyben a *vallásos* szereplő feladata az, hogy *morális* „társa szemléletét a nézők tudatába (felfogásába) bevezesse.” (149.) Forczek Ákos „Etika és antropológia – A morális cselekvés struktúrája Kantnál” című tanulmányának kiindulópontját szintén

egy paratextuális megnyilvánulás (egy fiatal orvos levele) képezi. Forczek e fiatal rajongó határozott, ám elnagyolt vonalakkal megrajzolt Kant-portróját igyekszik elénk tárni a durva ecsetvonásokról finomabb mozdulatokra váltva, az ún. autentikus áldozat karakterisztikumának (lényegében a kanti etika és antropológia szubjektumának) feltárására törekedve. Az autentikus áldozat – aki a fiatal orvos halálvágtyában öltött testet – Kantnál úgy jelenik meg, mint a Kötelesség és a Hajlamok vívódása által konstituálódó Személyiség. Mindez egy hasonlóképpen szcenírozott, ám a Héviziénél érzésem szerint lényegesen kegyetlenebb, sőt fatalistább dramaturgián, a „*morális életigenlés és a morális halálvágty váltólátszerű*” allegóriáján belül megy végbe (164–165), ami magyarázatul szolgálhat az ifjú orvos melankolikus rajongásának. Marosán Bence „Az örök béke mint transzcendentális eszmény – Kant és Hegel vitája a véges és a végtelen racionalitásról” című munkájának alapját a Kant és Hegel filozófiája közt megmutatkozó különbségek képezik. Kant leginkább úgy jelenik meg előttünk mint az emberi jogok védelmezője, aki Hegellel ellentétben elítéli a centralizált, paternalista állam visszasságait. Kant a demokratikus jogállam, Hegel az abszolutista hatalomgyakorlás eszméjét reprezentálja. Jelen tanulmány az eddigieknél sokkal egységesebb portrékat tár a szemünk elé. Marosán értelmezése kapcsán talán kifogásolhatnánk a hegeli abszolutum érzékelhető démonizációját, vagy azt, hogy a kanti erkölcsi imperatívusz polemikus jellege kevésbé hangsúlyozódik (nem mintha Marosánnak feltétlenül egyet kellene értenie azokkal, akik éppen ezt a polemikusságot helyezik előtérbe).

Czeglédi András „Válasz-e a kérdésre? – Töprengések Kant prekritikai esztétikájáról” című tanulmányával veszi kezdetét a harmadik rész. A tanulmány egyik legfőbb hangsúlya Kant és Rousseau szellemi találkozására helyeződik. Czeglédi szerint a kevésbé ismert történeti fejlemények és az ezekhez kapcsolódó szövegek egymásra ható kommunikációja jelölte ki Kant gondolkodásának irányvonalait. Ekképpen esik szó a flegmatikus alkat megítélését érintő változásokról, vagy Kant élénk társasági életéről is. Ennek megfelelően Kant prekritikai írásaiban „a két nem közötti társiasság mint minden morális és esztétikai kultúra alapja” Rousseau hatására hangsúlyos szerepet kap (191). Papp Zoltán „Áthangelődés – Az esztétikai tapasztalat morális jelentőségéről” című szövege a természet meghaladásának problémájára összpontosít. Papp ennek a mozgásnak az irányait elemzi, miközben – a kanti fogalmi apparátust ízekre szedő szoros olvasat mentén – átmeneti kifejtetlenségeket, aporetikus gócpontokat fedez fel (főként a kanti ízlésítélet alakulásában), vagyis inkább e mozgás folyamatos kibontakozására hívja fel a figyelmet. Antal Éva „A keretbe zárt kolosszus – A kanti fenséges Derrida *Parergon*‑jában” című tanulmánya átfogó interpretációs kísérlet Derrida *Parergon* című művéhez kapcsolódóan, melyben Derrida úgy látatja előttünk Kantot (a metaforák és poliszémikus kifejezések által képződő feszültségteli értelemkonstellációk felől olvasva őt) mint a metafizikai kereteket (pl. külső és belső, forma és jelentés bináris oppozíci-

óit) egyszerre felállító és dekonstruáló gondolkodót. Loboczky János „Lehetséges-e a morális szép? – A kanti szépfogalom átértelmezése Schillernél” című írása elsősorban Kant harmadik kritikájának Schiller művészetéről alkotott felfogására gyakorolt hatását boncolgatja. Gyenge Zoltán „Kant, Hegel és Schelling a szépségről, művészetről – és kicsit a filozófiáról” című szövege szintén a hatástörténet felől közelít Kant gondolkodásához, egész pontosan annak a hegeli és schellingi művészetfilozófiára tett hatásához. Angyalosi Gergely „Konfiguratív kapcsolatok (Kant, Stendhal, Nietzsche)” címet viselő eszmefuttatásában – az előzőekhez hasonlóan a polemikus egybeesések mentén haladva – Kant esztétikájának stendhali vonatkozásait értelmezi. Kitér többek között Stendhal imitációelvére, melyben a hasznosság elve nekifeszül „az érdek nélküli tetszés követelményének” (259), vagy az „erkölcsi szépség” körüli konszenzus lehetőségére, majd a Nietzsche által az *Adalék a morál genealógiájához* harmadik értekezésében körvonalazott Kant-Stendhal szembeállításra. Horváth Gizella „A fogalom nélküli szép és a szép nélküli művészet” című tanulmánya a művészet modern paradigmájának képviselőjeként azonosítja Kantot, akinek zsenielmélete szakít az utánzó művész alakjával, vagyis a klasszikus megközelítéssel, mely szerint a művész szabályok révén alkotó mesterember csupán. Horváth a művészet pusztá mimézis alóli kanti emancipációjának hatásait elemzi a műalkotás és a múzeum státuszára, vagy a formalista és absztrakt expresszionista törekvésekre vonatkozóan.

Összességében elmondható, hogy a kötet – a valamennyi esetben érdekes tanulmányok megfelelően elrendezett sokfélesége révén – átfogó bepillantást nyújt a kanti filozófia bonyodalmaiba, miközben széles körű tájékoztatást ad a sokszor nem kevésbé érdekes szekunder irodalmakról is. A recenzióknak némileg mégis rossz a lelkiismerete, mivel számtalan fogalom és problémakör tisztázó magyarázatára – pusztán terjedelmi okokból – nem volt lehetősége, mint ahogy az egyes tanulmányokban megjelenő kacsaringók végigjárására sem. Szolgáljon e recenzió egyszerre negatív és ösztönző tanulságul arra, hogy a fentiekben rögzített „gyorsfelvételek” távolról sem pótolhatják azt a szellemi hozadékot, melyre kizárólag a kötet végigolvasása révén tehetünk szert.

Absztraktok

Dombrovski Áron: A lehetségesvilág-fikcionalizmus új elmélete

Tanulmányom célja az, hogy a lehetségesvilág-metafizika területén fellelhető álláspontok terét – amely magában foglalja többek között a lehetségesvilág-fikcionalizmus erős és gyenge változatait – kibővítssem az erős artefaktalista lehetségesvilág-fikcionalizmussal. A lehetségesvilág-fikcionalizmus imént említett két „klasszikus” elmélete azt tűzte ki célul, hogy a lehetségesvilág-beszédmódot amellet tartsa meg, hogy a nem kívánatos ontológiai terhet ledobja magáról. Azt gondolom, minden ilyen jellegű vállalkozás kudarcra van ítélve, ezért az általam javasolt álláspont egy újabb realista elgondolás. Szemben azonban a David Lewis-féle genuin realizmussal, amely konkrét entitásoknak gondolja a lehetséges világokat, valamint az ersatzrealizmussal, amely platonikus tárgyakként írja le őket, az általam képviselt álláspont szerint a lehetséges világok ember alkotta absztrakt létezők, azaz absztrakt artefaktumok.

Gájer László: Lord Acton morális állásfoglalása a pápai hatalomról

Lord John Acton katolikus történész, angol whig párti politikus volt. Elvi állásfoglalást tett a XIX. századi katolikus egyháztörténelmet jelentősen meghatározó kérdés, a pápai tévedhetetlenség dogmája ellen. A hittételt az I. Vatikáni Zsinaton (1869-70) hirdette ki IX. Piusz pápa. Acton a katolikus liberálisok köréhez tartozott, akik teológiai, illetve politikai alapon is bírálták az új dogmát, attól tartva, hogy a pápai hatalom túlzott megerősödése a lelkiismereti szabadság gyengüléséhez vezet majd a katolikusok között. A csoport vezéralakja, Ignaz von Döllinger, Lord Acton tanára, történelemszemléletének meghatározója és személyes jó barátja a zsinat után elhagyta a Katolikus Egyházat. Lord Acton aggodalmai nagyrészt aránytalannak bizonyultak. Érvei egy teológiai tanítás ellen alapvetően politikaiak – a whig történelemértelmezés alapelvei által meghatározottak – voltak, így nem érintették az egyházi tanítás lényegét. Írásaiból azonban kirajzolódik a katolicizmus és a politikai liberalizmus találkozásának erős XIX. századi igénye.

Gyöngyösi Megyer: Adorno normatív etikájának rekonstrukciós lehetőségei

A tanulmány Adorno normatív etikájának három kurrens értelmezésével vitatkozik. Ezek közül kettő könyvként (Jay M. Bernstein: *Adorno. Disenchantment and Ethics*;

Fabian Freyenhagen: *Adorno's Practical Philosophy. Living Less Wrongly*), egy pedig tanulmányként jelent meg (Itay Snir: „The 'new categorical imperative' and Adorno's moral philosophy”). A kérdés rövid recepciótörténeti áttekintése után egy olyan problémát mutatok be, mely minden Adorno-értelmezés számára megkerülhetetlen nehézséget jelent. Ez a probléma a következő: úgy tűnik, Adorno filozófiája morális követeléseket támaszt az ágenssel szemben úgy, hogy az ágens képtelen e követeléseknek eleget tenni. Ez viszont összeegyeztethetetlen azzal az elvvel, miszerint a morális kötelesség az annak való megfelelés lehetőségét feltételezi. A tanulmányban előbb bemutatom, hogy a három szerző milyen módon igyekszik ezt a problémát megkerülni, majd amellet érvelek, hogy értelmezésük nem tekinthető sikeresnek.

Hendrik Nikoletta: A közösségi életben való részvétel Epiktétosz filozófiájában

A tanulmány célja egy új értelmezés bemutatása arra vonatkozólag, hogy Epiktétosz milyen fokozatokon keresztül képzelte el a közösségbe való kilépést attól a pillanattól kezdve, hogy a tanítvány befejezte nála az iskolai képzést. Első lépésben amellet érvelek, hogy Epiktétosz két közösségfogalmat használ, a partikuláris városállam és a mindenség államának fogalmát. Előbbit a második, utóbbit a harmadik epiktétoszi toposzhoz rendelem. Második lépésben azt vizsgálom, hogy a közösségben való részvétel miként értelmezhető. Az első lehetőség szerint kötelező, hogy közvetlen környezetünkben az életszerepeinknek megfelelően járjunk el a második toposz szintjén. A másik vizsgált lehetőség a politikai szerepvállalás kérdése, amellyel kapcsolatban arra az eredményre jutok, hogy Epiktétosz szerint lehetséges, de nem preferálandó hivatás. A harmadik lehetőség, hogy az előrehaladott ember az egész emberi nemért kezd tevékenykedni, amelyet Epiktétosz bizonyos kritériumok mellett kívánatosnak tart.

Kis-Jakab Dóra: Vallás, radikalizálódás és identitás – Michael Walzer és John Rawls

Mi a gyökere a vallási fundamentalizmus megerősödésének a nyugati liberális demokráciákban és ezek az államok mit kezdhetnek a területükön tapasztalható vallási radikalizálódás jelenségével? Meddig kell tolerálniuk a liberális és demokratikus értékrenddel szembemenő elemeket és meddig mehetnek el saját életmódjuk védelme érdekében otthon és külföldön, anélkül, hogy a másként gondolkozók elnyomásának és a kulturális imperializmusnak a csapdájába esnének? Dolgozatomban ezekre a kérdésekre

keresem a választ John Rawls liberális és Michael Walzer komunitárius elméletének tükrében.

László Laura: „A szavak föld alatti járataiban” – A térbeli forma vitája

Írásom Joseph Frank 1945-ös *Spatial Form in Modern Literature* című, Magyarországon még feldolgozatlan esszéjét veszi górcső alá, amely a térbeliség kategóriáját úttörő módon kezeli kulcsfogalomként az irodalmi megértés vonatkozásában. Mínhogy Lessing óta az irodalmat klasszikusan az „időbeli művészetek” köréhez sorolják, Frank esszéje heves és sok évtizedes kritikát váltott ki, melyek többsége radikálisan utasítja el a „térbeli forma” elméletét. Frank eredeti esszéje és annak néhány bírálata révén rámutatok, hogy a vita olykor sematikus és a téridő-dichotómiára szűkül. Mivel nézetem szerint a *spatial form* irodalmi bevezethetőségét sokáig éppen e leegyszerűsítések gátolták, kísérletet teszek arra, hogy Frank forrásainak (Lessing, Worringger) újraértelmezésével rávilágítsak a dichotómiák eredetére, remélve, hogy mindezzel érthetőbbé válnak a többnyire képzőművészetben tárgyalt tér irodalmi lehetőségei.

Merényi M. Miklós: Barbárság, egyenlőtlenség, elidegenedés? Kiútkeresés Claude Lefort és Pierre Clastres politikai gondolkodásában

A XX. századi francia politikai filozófia egyik megújítójának tartott Claude Lefort-t és a hivatása „kopernikuszi fordulatát” sürgető politikai antropológust, Pierre Clastres-t barátságukon túl az kötötte össze, hogy vizsgálódásaik az egyes társadalmi formákra jellemző, sajátos politikai tapasztalatokra irányították a figyelmet. Úgy látták, a politikai gondolkodás szabadsága nem függetleníthető az emberi lét intézményesülő, társadalmi együttélésben kidolgozásra kerülő történetiségétől. Nyomon követve kiútkeresésüket a hatalom absztrakt, intézményi analíziseként felfogott politikától az eredendően szimbolikus természetű politikum kérdéséig jutunk. Míg Clastres vad törzseiben az osztatlan-ság vágya az, ami az erőszak centrifugális logikáján keresztül érvényre jut, Lefort a modern társadalomban megnyíló újfajta érzékenységet, tapasztalati- és létmódot kapcsolja az azt megalapozó történeti feltételekhez.

Rembeczki Eszter: A test szerepe a descartes-i önmegragadásban

A gondolkodó én saját maga megismerését a szellemi területen belül hajtja végre, a testi diszpozíciókat tudatosan eltávolítva magától. A testből és lélekből álló komplex ember esetében azonban ez az önmegértés nem korlátozódik pusztán a szellemi tényező feltárására. Tanulmányom fő kérdése: hogyan fogható fel a descartes-i intellektuális én számára saját teste, e test közvetítése révén pedig a külvilág jelenléte. A test olyan idegenséggént jelenik meg, amelynek alapvető működéseire és bizonyos mozgásaira az elme nem képes hatást gyakorolni. Önálló cselekvésein túl olyan felületet is képez az elme és a külvilág között, amely megszűri és torzítja a kívülről érkező hatásokat, s hasonlóképp változtatva jeleníti meg a külvilág felé a lélek megéléseit és reakcióit is. A test, miközben a lélek egyetértésétől függetlenül végzi tevékenységeit, befolyásolja a lélek hangulatait, s az összetett ember személyiségét.

Tóth Olivér István: Megjegyzések a tudatosság fogalmának vizsgálatához Spinoza *Etikájában*

A cikkben bemutatom, hogy milyen nehézségekkel szembesülünk, amikor a tudatosság fogalmát kívánjuk elemezni Spinoza etikájában: egyfelől a kortárs fogalmainkat nem alkalmazhatjuk minden további nélkül a kora újkori szövegre, másrészt a kora újkori szöveg megértése a fogalmak megértésétől függ. Kísérletet teszek arra, hogy a *conscius/conscientia* fogalompár előfordulásainak elemzése segítségével választ találjak arra a kérdésre, hogy van-e Spinozának egységes tudatosságfogalma. Az elemzés egy olyan rendszerezést tesz lehetővé, amely révén a tudatossággal kapcsolatos két kijelentéscsoport rajzolódik ki eltérő rendszertani és teoretikus szereppel: ezek egyike az érzékeléshez kapcsolódik, míg a másik az értelemhez. Ez választ adhat azon kutatók ellenvetéseire, akik szkeptikusak azzal kapcsolatban, hogy lehetséges-e a tudatosság egységes fogalmának jelenlétét Spinoza szövegeiben kimutatni, és a tudatosság egységes spinozai fogalma felé mutathat.

Szerzőink

Bernáth László, fiatal kutató (MTA BTK Filozófia Intézet),
óraadó tanár (PPKE BTK Filozófia Tanszék)
Elérhetőség: Bernath.Laszlo@btk.mta.hu
MTMT azonosító: 10050123

Dombrovski Áron, MA-hallgató (ELTE BTK Logika Tanszék)
Elérhetőség: d_aron@outlook.com / elte.academia.edu/ÁronDombrovski

Gájer László, teológiai doktor, oktató (Esztergomi Hittudományi Főiskola),
doktorandusz (PPKE BTK Politikaelméleti Doktori Iskola)
Elérhetőségek: gajerster@gmail.com
MTMT azonosító: 10047786

Gyöngyösi Megyer, MA-hallgató (Université catholique de Louvain)
Elérhetőség: meyer.gyongyosi@gmail.com
[europa-philosophie.academia.edu/Megyer Gyöngyösi](http://europa-philosophie.academia.edu/Megyer_Gyongyosi)

Hendrik Nikoletta, doktorjelölt (ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola,
Morál- és Politikai Filozófia Program)
Elérhetőség: hendrik.nikoletta@gmail.com
mindchocolate.academia.edu/NikolettaHendrik
MTMT azonosító: 10049007.

Joób Kristóf, doktorandusz (ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola,
Újkori Filozófia Program)
Elérhetőség: kristof.joob@gmail.com

Kis-Jakab Dóra, fiatal kutató (MTA BTK Filozófiai Intézet)
doktorandusz (ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola,
Morál- és Politikai Filozófia program),
Elérhetőség: dora.kisjakab@gmail.com / kis-jakab.dora@btk.mta.hu

László Laura, doktorandusz (ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola,
Esz­tétika Program)
Elérhetőség: laszlolaura@caesar.elte.hu

Merényi M. Miklós, doktorandusz (BCE Politikatudományi Doktori Iskola),
politikatudós

Elérhetőség: mrnymkls@gmail.com / uni-corvinus.academia.edu/mrnymkls

Paár Tamás, doktorandusz (PPKE Politikaelméleti Doktori Iskola), filozófus

Elérhetőség: paar.tamas@gmail.com / ppke.academia.edu/TamásPaár

MTMT azonosító: 10052439

Rembeczki Eszter, doktorjelölt (SZTE BTK Málnási Bartók György

Filozófia Doktori Iskola),

koordinátor (SZTE Filozófia Műhely)

Elérhetőség: rembeczki.eszter@gmail.com

MTMT azonosító: 10053438

Sós Csaba, mb. intézményvezető (Veres Péter Kulturális Központ),

abszolvált doktorandusz (DE HTDI Modern Filozófia Doktori Program)

Elérhetőség: soscsaba9@gmail.com

Tóth Olivér István, doktorandusz (ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola,

Újkori Filozófia Program / Alpen-Adria Universität Klagenfurt),

mb. tudományos segédmunkatárs (ELTE BTK Filozófiai Intézet)

Elérhetőség: oliver.istvan.toth@gmail.com / elte.academia.edu/OliverIstvanToth



Ára: 450 Ft

ISSN 1788-8298

17001

