

„Vitában egymással”

Filozófusok disputái, kontroverziái

„Vitában egymással”

Filozófusok disputái, kontroverziái

SZERKESZTETTE:

FEHÉR M. ISTVÁN, KISS ANDREA-LAURA,
LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN, NYÍRŐ MIKLÓS

L'Harmattan Kiadó – MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport
Budapest

A kötet az Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK Filozófia Intézetének
MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoportjában,
az MTA Támogatott Kutatóhelyek Irodája támogatásával készült.

© LHarmattan Kiadó, 2015
© Szerkesztők és szerzők, 2015
© MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport, 2015

A kiadásért felel Gyenes Ádám

A sorozat kötetei megrendelhetők,
illetve kedvezményrel megvásárolhatók:

LHarmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: (+36-1) 267-59-79
szerkesztoseg@harmattan.hu
www.harmattan.hu

Párbeszéd Könyvesbolt
1085 Budapest, Horánszky u. 20.
Tel.: (+36-1) 445-2775
www.konyveslap.hu

ISBN 978-963-414-033-7
ISSN 1586-8761

Olvasószerkesztő: Bellus Ibolya
A borító, a tördelés Kállai Zsanett munkája,
a sokszorosítást a Robinco Kft. végezte. Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

• TARTALOM •

Szerkesztői előszó 7

I.

FILOZÓFUSOK VITÁI – HERMENEUTIKA – VITAELEMÉLET

Fehér M. István: Filozófusok vitái, különös tekintettel
a XIX-XX. századra 25

Lengyel Zsuzsanna Mariann: Cassirer és Heidegger.
Egy filozófiai vita hermeneutikai nézőpontból 65

Jani Anna: A fenomenológiai ontológia gyökerei.
Kitekintés a humanizmus-vitára 96

Schwendtner Tibor: A filozófia lényegi kétértelmősége
Heideggernél 120

Kiss Andrea-Laura: A tudós és a filozófus vitájának lehetősége
hermeneutikai nézőpontból 140

Ignác Lilla: A vita előnyeiről és hátrányairól szóló vita
a jogi hermeneutikában 155

II.

LÁTÓKÖRÖK ÜTKÖZÉSE – TÁRSADALOMKRITIKA – KÖZÉLET

Csejtei Dezső: Az ismétlés mint perlekedés a haladással 171

Nyíró Miklós: Hagyománytörténet és a hagyományellenesség
hagyománya. Társadalomkritikai és ontológiai perspektívák
összecsapása a fennálló kritikájának kérdése kapcsán
– a Habermas–Gadamer vita 198

<i>Szalai Erzsébet</i> : Nem tudták, de tették...	
A demokratikus ellenzék vitája az 1980-as évek elején Magyarország és az ellenzék alternatíváiról.	228
<i>Bauer Lilla</i> : Közpolitika-tudomány, közpolitikai vita. Viták a közpolitikai elemzés irányzatai között	267
<i>Veres Ildikó</i> : Filozófia és kritika. Vitakultúra Magyarországon a múlt század első felében	296

III.

„DOLGOK” VITATOTTSÁGA – KULTÚRA – TAPASZTALAT

<i>Olay Csaba</i> : Benjamin és Adorno vitája a tömegkultúráról. . . .	317
<i>Bognár László</i> : Mozgás, kép, mozgókép – A mozgó sorok arisztotelészi-zénóni paradoxonja és a filmmontázs	341
<i>Boros Gábor</i> : A szeretet/szerelem karteziánus fogalmától az erotikus fenoménig. Esettanulmány a filozófiai viták köréből	371
<i>Ullmann Tamás</i> : „A soha el nem tűnő maradvány”. Schelling és Kierkegaard a szorongásról	385
<i>Cseri Kinga</i> : „A tudattalan filozófiája”. Sigmund Freud és Carl Gustav Jung elméletének összehasonlító vizsgálata	401
<i>Krémer Sándor</i> : Egy pragmatista vita hermeneutikai tanulságai: Rorty és Shusterman	415
<i>A szerzőkről</i>	428

Jelen kötet anyaga annak a konferenciának az előadásai köré szerveződik, amely az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport kezdeményezésére 2013 májusában „*Vitában egymással*” *Filozófusok disputái, kontroverziái* címmel Budapesten került megrendezésre. A Hermeneutika Kutatócsoport egy évvel korábban, 2012-ben alakult meg, megalakulása pedig – amint azt első, bemutatkozó kötetünk szerkesztői előszavában írtuk – hosszabb előzményekre, e tárgykörben folytatott több évtizedes hazai kutatásokra tekinthet vissza. Elsődlegesen ahhoz a fordulathoz kapcsolódik, amely az európai filozófiában a múlt század utolsó negyedében ment végbe, s melynek eredményeként azóta nemzetközileg elfogadottá és szokásossá vált hermeneutikai filozófiáról avagy filozófiai hermeneutikáról – mint egy új filozófiai irányzatról – beszélni.

Nem mintha valami gyökeresen újnak a színre lépéséről volna szó. Az európai filozófia két és fél évezredes története folyamán a hermeneutika mint az értelmezés elmélete valójában a hellenizmustól kezdve mindig lényeges szerepet játszott. Különböző okoknak: elsősorban korunk kulturális válságának, az európai kultúrhagyomány érték-, ill. a klasszikus szövegek értelemvesztésének a következtében a XX. században az értelmezés problémái a filozófiai reflexió középpontjába kerültek. A hermeneutika – a szövegek értelmezésének s általában a megértésnek, az interpretációnak a tudománya – Martin Heideggernek és tanítványának, Hans-Georg Gadamernek köszönhetően a század második felére a filozófia egyik középponti ágává vált. *A filozófia hermeneutikai fordulata*, mely a múlt században ment végbe, nem csupán azt jelenti, hogy a filozófiai érdeklődés középpontjába a hermeneutikai hagyomány került – azok a szövegek, melyekben az értelmezés tana különböző korokban megfogalmazódott –, hanem azt is, hogy magának a megértésnek és az értelmezésnek a problémája

filozófiai problémaként vetődik fel, miáltal a filozófia egyfajta hermeneutikai átalakuláson ment keresztül, hermeneutikai színezetet nyert. Az ily módon átalakuló filozófia megújítja viszonyát saját hagyományával csakúgy, mint a többi diszciplínával. A hermeneutikai reflexió ma már a filozófia egyfajta közegévé, elemzési eszközévé vált, diffúz, szerteágazó jelenlétre tett szert, mely áthatja a filozófiai munkálkodás legkülönbözőbb területeit és ágait.

Az értelmezés a hermeneutikai fordulat fényében önálló filozófiai problémává növekszik, amennyiben az ember immár nem pusztán tevékenységi módjai egyikében – a klasszikus szövegek olvasásában –, hanem hétköznapi tevékenységi formái mindegyikében *megértő-értelmező lényként* jelenik meg. E fordulat jelentőségét illetően joggal beszélhetünk a *filozófia egyfajta hermeneutikai újrafogalmazásáról, hermeneutikai átalakulásáról* – sőt talán még arról is (miként a kanadai Jean Grondin egy ízben fogalmazott), hogy a hermeneutika mára immár az arisztotelészi „*első filozófia*” rangjára emelkedett.¹

A felismerés, mely a megértés és értelmezés problémáiban mindenütt jelenlévő, egyetemes jelentőségű, s ennél fogva kitüntetett filozófiai kérdést lát, egyúttal beláthatóvá teszi azt is, miért oly szerteágazó – mégpedig önnön természetéből fakadóan – a hermeneutikai reflexió. Egy efféle diffúz jelleg bizonyos tekintetben tetten érhető az itt közreadott tanulmányok tematikus irányvételének sokszínűségében is.

A konferenciánk mottójául szolgáló s egyben a jelen kötet címében is megőrzött „Vitában egymással” szófordulat az előző kötet „Szót érteni egymással” szófordulatához kapcsolódik, az abban megfogalmazott gondolatok folytatása, továbbgondolása és kiegészítése kíván lenni, de valamilyen formában arra adott – feleselő – válaszként vagy a mérleg ellensúlyaként is felfogható. A kötet írásaiban a vita elsősorban nem a hermeneutika antiteziseként, hanem lehetséges formájaként van jelen. A „Szót érteni...” fordulat jóindulat vezérelte beszélgetésre, az egyetértést vagy a kompromisszum lehetőségeit kereső dialógusra ösztönözve szólította meg az akkori konferencia résztvevőit. Bár a szót értés mint lehetséges kompromisszum és a vitában állás mint egyet nem értés, konfrontáció látszólag szemben

¹ J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, 17. o. = uő: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Ford. Nyíró Miklós, Budapest: Osiris Kiadó, 2002, 33.

állnak egymással, hermeneutikai nézőpontból tükrözhetik egy eleven disputa folyamatát is, amelyben a különböző álláspontokat képviselő, vitázó felek végül megtalálják a közös hangot.

Amikor Gadamer az általa kidolgozott filozófiai hermeneutikában és a kortársakkal (Derridával, Emilio Bettivel, Habermasszal) folytatott diszkussziójában a beszélgetést, a dialógust és a szót értést szólaltatta meg középponti szerepet játszó fogalmakként, soraiból az is kitűnt, hogy nem asszimilációról vagy a másság megszüntetéséről van szó. Épp fordítva, a „Szót érteni egymással” nem minden esetben azonos azzal, hogy „egyetértünk egymással”, jelentheti azt is: „megegyeztünk a vitás pontokban”, vagy azt, hogy „szót értettünk egymással, noha sok mindenben nem értettünk egyet”. Ezt Gadamer több alkalommal is megfogalmazta: „Elég azt mondani, hogy *másképp* értünk, *amikor egyáltalán megértünk*”.² „Létünk történeti végeségében rejlik annak tudata, hogy utánunk mások jönnek, és mindig másképp fognak érteni.”³ Ha ez így van, nem érdektelen megnézni azt sem, hogyan képesek maguk a filozófusok szót érteni „vitában egymással”.

Különböző szintjei, színterei és megvalósulásai folytán a vita nem csupán a személyek között konkrétan lezajlott szóbeli diszkussziókra korlátozódik – ha tágabb értelmét nézzük, a vita sajátos esetei közé sorolható többek között az eszmecsere, levélváltás, kritika, bírálat, összehasonlítás is. E hangsúlyok az itt közreadott tanulmányokban sok szempontból visszhangra leltek. Kötetünk ugyanakkor jóval több, mint a konferencián elhangzott előadások gyűjteménye, több olyan tanulmányt is tartalmaz, amelyek utólag születtek. Attól függően, hogy a szerzők milyen értelemben, milyen szempontokat figyelembe véve foglalkoznak a vita kérdésével, a tanulmányokat három fejezetbe soroltuk.

Az első fejezet a „Filozófusok vitái – hermeneutika – vitaelmélet” címet viseli, az ennek keretében közreadott hat írás (Fehér, Lengyel, Jani, Schwendtner, Kiss, Ignác) a német idealizmus, a poszthegeiliánus filozófia, valamint a 20. századi hermeneutikai-fenomenológiai gondolkodás hagyományához kapcsolódva az elmúlt két évszázad törté-

² H.-G. Gadamer, *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*, Ford. Bonyhai Bábor, frissítette Fehér M. István, Budapest: Osiris Kiadó, 2003, (a továbbiakban: IM²) 332. o. (Kiemelés az eredetiben); az első kiadásban: uő: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*, Ford. Bonyhai Bábor, Budapest: Gondolat, 1984, 211.

³ IM² 414. o. = IM 261.

netének filozófiai vitái közül tartalmaz reprezentatív válogatást. E fejezet írásait elsősorban az köti össze, hogy a tanulmányok hermeneutikai megközelítései olvashatók ténylegesen lezajlott vitákra vonatkozó interpretációkként, de ezzel egyidejűleg olyan vitaelméletinek nevezhető fejtegetéseket is tartalmaznak, melyek újszerű hozzáférést tesznek lehetővé az e tradíciókhoz tartozó viták kérdésköréhez. A fejezet első s egyben kötetünk programadó tanulmánya az elmúlt kétszáz év jelentősebb filozófiai vitáit (Fichte–Schelling, Schelling–Hegel, Dilthey–Husserl levélváltás, Husserl–Heidegger, Cassirer–Heidegger davosi vitája, Gadamer–Derrida) elemzi hermeneutikai sajátosságaik nézőpontjából, s ebből kiindulva fogalmaz meg olyan vitaelméleti megfontolásokat, amelyek a következő vezérszavak, illetve témák köré szerveződnek: vita *versus* kritika, szóbeliség és írásbeliség, dokumentálhatóság, a vita határainak megvonása, a saját nézetrendszer vitában betöltött szerepe, a vitáknak a még alakulóban lévő nézetekre gyakorolt utóhatása és a vita prototípusai.. A második írásban e kérdések folytatásaként szintén a viták egyik prototípusa jelenik meg egy 20. század eleji, fordulópontot jelentő szóbeli filozófiai vitán keresztül, amely Cassirer–Heidegger diskuszióját két különböző hermeneutika-felfogás egymással való konfrontációjaként elemzi. A harmadik írás a Heidegger–Sartre között kibontakozó humanizmus-vitát értelmezi annak husserli hátterével együtt, s eredeti husserli felfedezések radikális újraértelmezéseként igyekszik láttatni. A negyedik tanulmány, átfogóan vizsgálva Heidegger önmagával folytatott belső vitájának és útkeresésének fő kérdéseit, elsősorban azt teszi vizsgálódás tárgyává, hogy miként jelennek meg egy adott filozófiában a kor végső dilemmáira jellemző törésvonalak. A két utolsó írás (Kiss, Ignác) filozófus és tudós közötti vitákat mutat be, az első J-P. Changeux és Ricoeur diskusziója alapján vizsgálja a vita folyamatának jellemzőit a hermeneutikai és a tudományos megértés közötti különbségekre, hasonlóságokra tekintettel; a másik Gadamer és Emilio Betti olasz jogtudós nyilvánosan, ill. magánlevelezésben folytatott hermeneutikai vitáját elemzi a jogi hermeneutika vonatkozásában.

A kötet „Látókörök ütközése – Társadalomkritika – Közélet” című második fejezetébe öt olyan tanulmányt soroltunk, amelyekben a történetfilozófiai, társadalomkritikai aspektusok, vagy éppen a közpolitika, illetve a filozófiai közélet kérdései kerülnek előtérbe. Ezek az írások mind ténylegesen lezajlott nyilvános vitákat, mind filozó-

fiai síkon, vagy valamely szűkebb tudásterület keretei közt látenszen kihordott vitákat is tárgyalnak. Közös jellemzőjük, hogy a tárgyaltnézetkülönbségek a társadalmi-történeti mozgás ésszerűsége, kritikája körül forognak, illetve az ésszerűség és kritika iránt valamely szűkebb területen megfogalmazódó igényről folyik a vita, még ha az igen eltérő kontextusokban, igen különböző perspektívák és motívációk felől közelítve merül is fel bennük. Míg a fejezet első tanulmánya történetfilozófiai keretben tárgyalja a haladás, illetve az ismétlés fogalmainak különböző jelentőséget tulajdonító, elsősorban a német történetfilozófiában megfogalmazódó megközelítéseket, addig a második írás már egy, a társadalomkritika szerepéről, a kritikát gyakorolni hivatott ésszerűség formájáról, megvalósulási módjáról, letéteményeseiről folyó vitát elemez. Ez utóbbi kérdés bizonyos vetületeinek úgyszólván hazai esettanulmányaként is szolgálhat a harmadik tanulmány. Ezt a társadalmi cselekvés racionális meghatározásával kapcsolatos problémákat taglaló írás követi. Végül egy olyan rendezvénysorozat elemzésére kerül sor, mely szintén hazai, s melynek keretei közt a filozófia mibenlétére, feladatára és jövőjére irányuló, ezzel pedig a filozófia művelésének korabeli horizontjait is firtató kérdések megvitatására került sor. A fejezet három tanulmánya tehát nemzetközi tekintetben, így a német filozófia történetének utóbbi mintegy kétszáz évéből merítve, illetve egy adott tudásterület nemzetközi fejlődéstörténetét is rekonstruálva tárgyal vitatott kérdéseket vagy éppen valamely konkrét vitát. Végül e fejezetben szerepel még két kifejezetten hazai témájú tanulmány.

A harmadik, „'Dolgok' vitatottsága – Kultúra – Tapasztalat” címet viselő fejezet hat írást tartalmaz, amelyekben más-más területeken és egymástól eltérő szempontokból ugyan, de valamilyen formában a „dolog” vitatottsága kerül előtérbe, legyen szó ténylegesen lezajlott vitáról, bírálatról, egy fenomén sajátos módon történő meg tapasztalhatóságáról, vagy a „dolgot” illető, különböző megközelítésekkel fakadó értelmezésbeli, nézőpontbeli feszültségekről, egymást meghaladó, vagy akár egymást teljesen kizáró álláspontokról. Míg az első két tanulmányt az alapvetően tömegkultúráként számon tartható „termékek” (dolgok) különböző aspektusainak elemzése, vitatottsága hozza közel egymáshoz, a következő három írás tematikus összetartozását az érzelmi diszpozíciók, lelki jelenségek tapasztalatának vizsgálata adja; a fejezetet záró tanulmány pedig – ez utóbbi hármast mintegy kiegészítendő – a szomatikus tapasztalat kérdéskörének

neopragmatista megvilágítását helyezi előtérbe. A fejezet első tanulmányában a vita a kultúra területén bontakozik ki, ahol a film mint aura nélküli művészet és a könnyűzene fétis-jellegének elemzésével a tömegkultúra művészetként való értékelhetőségét W. Benjamin és T. W. Adorno vitáján keresztül követhetjük nyomon. A második tanulmány szintén a filmmel foglalkozik, azonban itt a mozgókép sajátos megtapasztalásáról olvashatunk, ahol a folyamatosság illúziója a vágás technikája, a folytonosság megszakítása, valamint a néző értelmező részvétele által teremődik meg. E sajátos tapasztalat Arisztotelész Zenón-paradoxonainak értelmezésével párhuzamba állítva nyer filozófiai értelmet. A harmadik szöveg egy esettanulmány, amelyben a kartézianus szeretet/ szerelem fogalmát elemző J.-L. Marion fenomenológiájának J. Kristeva felőli olvasatával találkozunk. Ezt követi a szorongás-fogalom különböző értelmezéseit ütköztető írás, amely a szorongás fogalmát egyfajta teremtés előtti feszültségként, az autentikus-inautentikus vagy éppen a vágy, büntudat, tudatalan kontextusában láttatja Hegel, Schelling, Kierkegaard, Heidegger és Sartre vonatkozó írásaiban. A tudattalan fogalmát vizsgálja a következő tanulmány is, Freud és Jung nézeteinek hasonlóságaira és különbségeire fókuszálva. A fejezetet záró írás két neopragmatista gondolkodó, Rorty és Shusterman vitájával összefüggésben a public-private dichotómia, és a tapasztalat fogalmának érintésén túl megfogalmaz néhány hermeneutikai vonatkozású vitaelméleti tanulságot is, amely akár a kötet záróakkordjaként is szolgálhat.

Az alábbiakban az egyes írásokat a kötetben való egymásra következésük sorrendjében foglalják össze a csupán kis mértékben szerkesztett absztraktok:

Fehér M. István tanulmánya azt a kérdést elemzi, hogy filozófusok egymással vitában fogalmazták meg, alakítják ki vagy teszik próbára nézeteiket, ez pedig a filozófia történetében korántsem ritkaság. Ellenkezőleg: a filozófia történetét végigkísérik a filozófusok közötti viták, s bizonyos értelemben elmondható: a filozófia története a filozófusok közötti viták története. E viták egyik hermeneutikailag érdekes vonása az, amikor a vitában képviselt álláspont és a saját filozófiai nézetrendszer nem függetleníthető egymástól, az egyik a másikra utal. Jelen tanulmány az elmúlt kétszáz év (a német idealizmus és a poszthegeiánus filozófia) jelentősebb filozófiai vitái között tallózva próbálja ezek néhány karakterisztikus vonását felrajzolni, s

eközben a viták különböző típusait illetően vállalkozik néhány „vita-elméletinek” nevezhető megfontolás vagy megkülönböztetés megfogalmazására (szóbeli és írásbeli viták, filozófiai írásokban, művekben, illetve filozófusok közti levélváltásban folytatott viták, „vita” versus „kritika” stb.).

Lengyel Zsuzsanna Mariann tanulmányának középpontjában egy 20. század eleji, fordulópontra jelentő filozófiai vita áll. Cassirer és Heidegger beszélgetése 1923-ban kezdődik és különböző formákban (pl. vita, recenzió, lábjegyzetek, kritikai utalások keretében) egészen Cassirer haláláig folytatódik. E kapcsolat legismertebb momentuma a két filozófus közötti davosi disputa, amelyre 1929. március 26-án került sor a második davosi nemzetközi konferencia csúcspontjaként. Az esemény – mely kollégák, barátok, hallgatók részvételével zajlott, majd később ismert gondolkodók sora idézte vagy kommentálta – máig prominens referenciapont az európai filozófiatörténet múltját és jövőjét átfogó vitákban. A tanulmány először az autenticitás problémáját előtérbe állítva néhány filológiai szempontot vázol fel, melyek körvonalazása nem lényegtelen a vita megértése szempontjából. A második részben esettanulmányként e davosi disputa eseményét és tágabb kontextusát elemzi hermeneutikai nézőpontból: mindkét fél igazát tekintetbe véve. Végül röviden rekonstruálja, hogy mit tekinthetünk elméleti szempontból e diszkusszió fő karakterisztikájának, azaz, milyen tanulságai lehetnek e két filozófus nézőpontjának és az egymásra vonatkozó filozófiai kritikájuknak.

Jani Anna tanulmánya a fenomenológiai ontológia heideggeri és sarthe-i értelmezésén keresztül az ittlét tapasztalatában megmutatkozó, létre irányuló fenomenológiai kérdésfelvetést vizsgálja. A tanulmány részletesen kitér a Heidegger és Sartre között lezajlott humanizmusvitára, és a létre irányuló fenomenológiai kérdésfeltevés háttérében Husserl transzcendentális fordulatát látja. A heideggeri és sarthe-i értelmezés a tudati intenciótól fokozatosan eltolódik a tárgy egzisztenciális tapasztalatának irányába, és ezáltal a materiális és formális ontológiákra vonatkozó eredeti husserli felvetés az ittlét tapasztalatának vonatkozásában újraértelmezésre szorul. A kései Heidegger számára ismét felvetődik a kérdés, mit érthetünk világban benne léten, hogy ha a létezésünk folyamán számos olyan ismerettel rendelkezhetünk, amelyeknek a konkrét megtapasztalása nem áll módunkban.

Schwendtner Tibor tanulmányának középpontjában az a kérdés áll, hogy Heidegger a húszas évek végén, a harmincas évek elején

megpróbált kitörni a saját maga által kijelölt megalapozás-séma kerekei közül, és olyan alternatív metafizika-felfogással kísérletezett, amely egészen eredeti módon próbálta ötvözni a hagyományos metafizikai törekvéseket és a szabadság, végesség és történetiség azon szempontjait, melyeket az emberi ittlét hermeneutikai-fenomenológiai analíziséből nyert a filozófus. A szabadság metafizikája abban a tekintetben is visszanyúlik a fiatal Heidegger elgondolásaihoz, hogy a filozófiát végrehajtként (*Vollzug*), itt és most megvalósuló akcióként fogja föl, amely akkor és annyiban „van”, amikor és amennyiben ténylegesen gondolatilag megtörténik. A filozófia eleven kísérletként létezik, az írásban kifejtett megvalósult filozófiának tartalmaznia kell önnön létrejöttét is. A filozófiai „mű” ezért nem is mű a hagyományos értelemben, hiszen több értelemben is túlmutat önmagán: saját keletkezését is megmutatja, továbbá felszólítást is tartalmaz arra, hogy az olvasó/hallgató vonja be magát a létrehozási folyamatba. A szabadság metafizikája, amennyiben következetesen megvalósul, képes lehet újra és újra megvilágítani azokat a törésvonalakat, melyek nem csupán az adott filozófiára, hanem az adott történeti szituációra, a lehetséges egzisztenciális döntésekre, egy kor végső dilemmáira is jellemzőek.

Kiss Andrea-Laura dolgozata azt a kérdést helyezi a középpontba, hogy egymástól eltérő diskurzusok között milyen átjárhatóság lehetséges, ezen belül van-e létjogosultsága a filozófus és a tudós vitájának – ha (látszólag) ugyanazt a kérdést tematizálják, képesek-e közös nevezőre jutni. Helyet kap továbbá az a kérdés is, hogy miként körvonalazható a vita problematikája hermeneutikai szempontból, miben különbözik a vita a beszélgetéstől, a megértés és az igazság fogalmának tükrében. A tanulmány J-P. Changeux és Ricoeur vitája alapján vizsgálja a vita folyamatának jellemzőit, valamint a filozófiai-hermeneutikai megértés és a tudományos megértés közötti különbséget.

Ignác Lilla tanulmánya a vitának a jogi hermeneutikában betöltött szerepét elemzi. Vita, reakció nélkül még a legseniálisabb gondolatok is elsorvadnak. Kontrasztban jobban látszik az eredeti mondanivaló, sőt olykor a disputa megemeli egy könyv célkitűzését, kiszélesíti tárgykörét, szélesebb horizontúnak láttatja. A visszhangtalanság a legrosszabb, ami egy művet érhet. A mű elválaszthatatlan a kritikájától, a róla folyó vitától. A jogban akkor eredményes a vita, ha létrejön az egyezség, a kompromisszum. A filozófia területén nem

cél az egymással feszültségbe kerülő gondolatok harmonizálása, nem cél a konszenzus, nincs kiegyenlítési törekvés. A rendszerező filozófusok kevésbé folytatnak szenvedélyes vitát, a fenomenológusok és analitikusok között azonban már több „pengeváltást” megért ellentét bukkan föl. A jogi hermeneutika egyik pregnáns, bár nagyon emelkedett és tapintatos vitája Gadamer és Betti között bontakozott ki, amelyben egymás dicséretével és elismerésével egybekötve fejezték ki egyet nem értésüket. A vitába bocsátkozás sem egyszerű, hiszen ezáltal a polemizáló fél saját pozíciójával is számot vet, személyiségét, elköteleződését láthatóvá teszi. Minden kritika önkritika is egyben – ahogyan Koselleck írja. Bár fölényes pozíciónak tűnik, a kritikus mégsem kinyilatkoztat, hanem töpreng és vívódik. Nem csupán a bírált művet teszi mérlegre, hanem saját magát is, éppenséggel arra is fel lehet készülvé, hogy a szándékolt értelem mellett rálátás nyílik saját vakfoltjaira is. Éppen ezért a tétje sem csekély: ön- és világértésünk mikéntje forog kockán. A vita praktikus ön- és világviszony. A vitához kemény elvek és lágy szív kell, amint Jacques Maritain *A garonne-i paraszt* című művében írja: „Egykor azt mondtam Jean Cocteau-nak: kemény szellemre és lágy szívre van szükség. S mélabúsan hozzátettem, hogy a világ tele van elpuhult szellemű kőszívekkel.”

Csejtej Dezső tanulmánya arra tesz kísérletet, hogy a *Hegel* utáni német történetfilozófiában kövesse nyomon az ismétlés és haladás témakörét mint egy jelentős történetbölcséleti vita érdekesítő témáját. E két terminus mögött valójában a ciklikus, ill. lineáris történelemfelfogás különbsége húzódik meg. Először Hegel idetartozó nézeteinek rövid elemzésére kerül sor, mégpedig azért, mert az utána következő gondolkodók többnyire épp a hegeli felfogással szemben határozzák meg saját nézeteiket. *Schopenhauer* volt az első, akinél – Hegellel szembefordulva – történetfilozófiai értelemben határozottan megjelenik az ismétlés fogalma. Az ő gondolatait *Burckhardt* szötte tovább, aki egyrészt hangsúlyozta az ismétlődés tipológiai, mintaszerű jellegét, másrészt – Schopenhauerrel ellentétben – ennek magas rendű esztétikai minőséget tulajdonított. A haladással szembeni ismétlés legjelentősebb újragondolása *Nietzsche* nevéhez fűződik. Tanulmányában a szerző ezzel kapcsolatban tesz kísérletet az „ugyanannak örök visszatérése” gondolat történetfilozófiai elemzésére, melynek középpontjába a keresztény időfelfogással – Krisztus „második visszatéréseivel” – kapcsolatos bírálatot állítja. Végezetül

Spengler idetartozó nézeteinek rövid áttekintésére kerül sor, aki – a kultúrák periodikusan ismétlődő lefolyásának elméletében – jóval nagyobb helyet biztosít a sorsszerűségnek, mint a szabadságot előtérbe helyező nietzschei koncepció.

Nyíró Miklós tanulmánya a fiatal Habermas ideológiakritikai programja és a gadameri filozófiai hermeneutika közt közel fél évszázada lezajlott vita elemzésére összpontosít. E vita tétjét abban a – ma sem kevésbé aktuális – kérdésben jelöli meg, hogy korunk társadalmában mi módon gyakorlandó a fennálló rend kritikája, mi tekintendő a fennálló kritikája letéteményesének. Miután bemutatja a vita dokumentumainak keletkezéstörténetét, illetve rekonstruálja gondolatmenetüket, a tanulmány a vita értékelésére tér rá. Ennek keretében először a vitázó felek által felvonultatott konkrétabb megfontolások tarthatóságát illető kérdéseket tárgyalja – köztük elsősorban az észnek, a reflexiónak, ezzel pedig a filozófiának és a (társadalom)tudományoknak, másfelől viszont a gyakorlati észhasználatnak, valamint a retorikának a társadalmi kontextus egészében betöltött szerepére vonatkozóakat. Ezt követően a szerző a fennálló kritikája kérdése kapcsán összecsapó társadalomkritikai és ontológiai perspektívák jogosultsági körének a problémáját helyezi az előtérbe. Az ütköztetett alapvető indítatásokat végső soron a felvilágosodás egyetemes kritikai impulzusa, illetve a felvilágosodást végességéről felvilágosító kritika impulzusa közti feszültségként értelmezi, s mérlegelésük során felveti a vitázó nézetek összemérhetőségének a kérdését. E tekintetben a mellett foglal állást, hogy a partikuláris hagyományok és a hagyományellenesség univerzalisztikus igényű hagyománya közti feszültség nem csak hogy ténylegesen feloldhatatlan, de egy efféle feloldás sem elméleti síkon, sem pedig a gyakorlatban nem is kívánatos. A tanulmány végül a viták természetét illetően is megfogalmaz néhány olyan általánosabb észrevételt, amelyet a vizsgált esetről is leolvashatónak vél.

Szalai Erzsébet tanulmánya a magyarországi demokratikus ellenzéknek az 1980-as évek elején lezajlott vitáját elemzi. 1982 májusában – nem sokkal a lengyel Szolidaritás mozgalmat leverő Jaruzelski-puccs után – Kis János filozófus a *szamizdat Beszélő* harmadik számában *Gondolatok a közeljövőről* címmel vitát kezdeményezett Magyarország és a demokratikus ellenzék jelenéről és jövőjéről. A tanulmány szűkebb célja e vita bemutatása és interpretálása. Tágabb célja egyfelől a vitát katalizáló társadalmi körülmények ábrá-

zolása, másfelől a vita történelmi súlyának, jelentőségének feltárása, vagy legalábbis egy jövőbe mutató hosszú távú értelmezési keret megalkotása. Alapkérdései egyfelől a következők: melyek annak a társadalmi állapotnak a jellemzői, amelyeket a vita – akár a résztvevők tudtán, akaratan kívül is – rögzített, megörökített? Maga a vita milyen útelágazásokat, alternatívákat rajzolt – és erősített – fel Magyarország és a demokratikus ellenzék számára? A ténylegesen megvalósuló alternatíva kiválasztásában, pontosabban kiválasztódásában akkor és a későbbiekben milyen tényezők játszottak domináns szerepet? Másfelől a vita során milyen értelmiségi magatartásminták rajzolódtak ki – és utólag visszatekintve az idő melyeket igazolta és melyeket ítélte bukásra? A tanulmány fő megállapítása, hogy az 1956-os forradalmat követő megtorlások utáni Kádár-korszak történet-szociológiai értelemben egy sajátos magyar harmadik útnak tekinthető.

Bauer Lilla a vitának a közpolitika területén játszott szerepét vizsgálja tanulmányában. Abból indul ki, hogy a közpolitika természetében eleve meglévő és szubsztanciálisan legmeghatározóbb elem, a vita e területen állandósult pozíció. Éppen ezért nem véletlen – mutat rá a szerző –, hogy a pozitív tudományokra jellemző racionalizált tudománykép még meg sem szilárdulhatott a közpolitika öndefinícióját illetően, s máris megjelentek a kommunikáció fontosságát előtérbe helyező, hermeneutikai jellegű megközelítések. Az ismert három fő kormányzati output – hatékonyság, eredményesség és határosság – sikere vagy kudarca múlik azon, hogy a komplex közpolitikai folyamatban értik-e egymást az általános törvényszerűségeket elemző teoretikus kutatók és a konkrét eseteket elemző operatív kutatók, vagy éppen a döntést meghozó politikusok és a döntést előkészítő, majd megvalósító (avagy annak épp ellenálló, azt szabotáló) bürokraták. Érdemi párbeszéd nélkül, vagyis „egymás értése” nélkül szinte borítékolhatóak a közpolitikai kudarcok. E nélkül nem jön létre az a kommunikációs híd vagy csatorna, amelyen keresztül egy őszintébb és konkrétabb, tisztább párbeszédre nyílik lehetőség. A másikkal való találkozás párbeszéd a Másikkal és párbeszéd önmagammal is. Az önérdekébe és önértékébe zárt individuumok és különböző közösségek – intézményesített közpolitikai szereplők (szaknyelven: aktorok), lobbik – így képessé válhatnak az egész társadalom számára több haszonnal kecsegtető, eredményesebb együttműkö-

désre, értékelvű közpolitikai célok kijelölésére és a közpolitikai programok sikeresebb végrehajtására.

Veres Ildikó tanulmánya egy, a múlt század első felének magyarországi vitakultúráját reprezentáló rendezvénysorozat értelmezésére vállalkozik. A hazai szellemi életben kiemelkedő eseménynek számítottak a Magyar Filozófiai Társaság 1938 és 1944 között zajlott vitaülései, amelyeken részt vettek más tudományterületek jelentős személyiségei is. A tanulmány bevezető része Brandenstein Béla szervező és irányító tevékenységéről szól, aki a Társaság elnöke volt, és arról, hogy feladatának értelmezésekor a filozófus miért tartotta lényegesnek saját korának igazi megértését és eszmei irányítását. Elnöksége alatt, ezt is szem előtt tartva, igen színvonalas programot állítottak össze. Többnyire az ő vezetésével folytak a disputák, amelyeken mindig előre meghatározott tematika és felkért előadó volt, és az ülések végén összefoglalta és értékelte a vitát. Mielőtt a szerző a disputák némelyikének rekonstruálására térne rá, néhány gondolat erejéig egy koncepcionális kérdést jelez, amely a filozófia rendszer-jellegét érinti, s amely úgy tűnik, választóvonalként jelentkezik az egyes részkérdések megválaszolásakor. Majd azokról a fundamentális gondolatkört feldolgozó disputákról ír részletesebben, amelyek egyrészt a filozófia mibenlétéről, diszciplináris helyzetéről szóltak, másrészt arról, milyen jövőkép vázolható fel a tudományok és a filozófia számára. Mivel a hazai bölcelet történetét – így a vitában résztvevő filozófusokét is – autentikusan feldolgozó Hanák Tibor koncepciójának fókuszában a filozófiát mint kritikát is értelmezi, amely értékmentő szerepet is fel kell vállaljon, ezért ezekre vonatkozó gondolatainak a rekonstruálásával zárul a dolgozat.

Olay Csaba tanulmánya Walter Benjamin és Theodor W. Adorno elméleti összetűzését elemzi, amely a könnyű műfajok esztétikai megítéléséről egy egyébként szinte minden tekintetben harmonikus intellektuális viszonyon belül zajlott le. Kiindulópontja, hogy mindkettőjük számára döntő jelentőségű volt az a kérdés, saját gondolati erőfeszítéseik keretein belül, hogy a 20. század húszas, harmincas éveiben egyre erőteljesebb önállósággal jelentkező új művészeti ágak, elsősorban a film, hogyan ítéltethető meg a művészet alakulása szempontjából. A tanulmány e szembenézés főbb pontjait követi, s ehhez vezérfonalként főként a tartalmi kérdésekre adott válaszok plauzibilitásának kérdését választja. A gondolatmenet első lépésben kifejti a kérdésfeltevést, kiegészítve azt Benjamin és Adorno gondolati viszo-

nyának néhány általánosabb jellemzőjével. Ezután Benjamin műalkotás-tanulmányát követi második részként, majd Adorno különböző reakcióit vizsgálja, elsősorban a fétisjelleg-tanulmány érvelését tartva szem előtt. Az írás végül a kidolgozott elképzelések mai érvényességét is fontolóra veszi.

Bognár László a filmidő (a vetített világ, a filmbeli élet időisége) és a (mérhető, értelemmel nem telített, tét nélküli) természeti idő közti feszültség lehetséges filozófiai közelítésének kérdését Arisztotelész és Zénón vitáján keresztül vizsgálja tanulmányában. Felhívja a figyelmet arra, hogy az arisztotelészi *Fizika* Zénont is tárgyaló fejezete két különböző mozgás- és természetszemlélet magyarázóképeségének összemérése: az egyik szerint a természeti testek végső soron oszthatatlan alkotókból állnak, a másik szerint vég nélkül oszthatókból. A kettő különböző idő- és térértelmezésekhez vezet. A *Fizika*-beli Zénón-paradoxonok mozgásszemléletét filozófiai-filozófiatörténeti közelítések mozgóképszerűnek írják le, alkalmasnak mutatják azt a filmben, a filmmel létrehozott mozgás értelmezésére. Az 1920-as, 30-as évek alkotói (Balázs, Eisenstein, Kulesov, Pudovkin, Vertov) a filmet mint a mozgás létrehozásának egyedülálló módját mutatják be. Eszerint a filmalkotás meghatározó művelete a vágás, így nem pusztán a felvétel és vetítés technikáját, hanem az alkotás minden szakaszát, mozzanatát a folytonosság megtörése jellemzi. Rámutatnak továbbá, hogy a film, a filmi mozgás értelmezői együttműködést, értő részvételt vár a nézőtől, tehát másféle figyelő–megfigyelő viszonyulást, mint a természeti mozgások. Arisztotelész természetfilozófiai következtetése és a filmalkotók megfigyelései egybehangzóak: a nem folytonos mozgás eltörli a természeti időt.

Boros Gábor tanulmánya J.-L. Marion *Az erotikus fenomén*-jét Julia Kristeva *Histoires d'amour* című könyve segítségével szituálja azon a huszadik század végi horizonton belül, melynek meghatározói a (keresztény) szeretetfilozófia európai hagyománya, a 17. és a 19. század (Descartes, Spinoza, illetve Kierkegaard főképp) énré vonatkozó filozófiai reflexiói, valamint a fenomenológia, melynek Marion a talán legeredetibb mai képviselője. Az írás számba veszi e kötet előzményeit Marion korábbi munkásságában, s azonosítja a benne – általában nevek említése nélkül – zajló „vita” (az *Auseinandersetzung* értelmében) résztvevőit és tétjeit. Alapvetően megjegyzéseket tesz, illetve kérdéseket fogalmaz meg arra az átmenetre vonatkozóan, amely elvezet a szeretet karteziánus fogalmától a radikalizált erotikus

redukció eredményéhez, amely a következő kérdés formájában jelenik meg: „Képes vagyok-e én szeretni először?” Megjegyzéseinek és kérdéseinek zöme Marion Descartes- és Spinoza-interpretációja körül forog, mivel természetesen Spinoza rejtőzik a gyakran idézett kifejezés mögött: *conatus in suo esse perseverandi*.

Ullmann Tamás tanulmányában Heidegger és más XX. századi gondolkodók szorongásról adott leírásával foglalkozik, kiemelve, hogy a filozófia egy új témájának és területének a felfedezését jelenti, ám egyszersmind le is szűkíti a témát, amennyiben a szorongást kizárólag az autenticitás-inautenticitás fogalompár kontextusában értelmezi. Hangsúlyozza, hogy a szorongás jelensége ennél szélesebb értelmű, nem csak azért, mert ontikus hangulatok és jelenségek egész sorát tartalmazza, hanem elsősorban azért, mert ontológiai értelme is tágabb. A tanulmány három megközelítést elemez: Schelling a szorongást a teremtés előtti feszültségként ragadja meg, Heidegger és Sartre elsősorban az autenticitás kontextusában közelít a szorongáshoz, egy harmadik felfogás értelmében a szorongás nem szabaddá tesz, hanem létünk egy olyan mozzanatára utal, amely szimbolizálhatatlan és integrálhatatlan. A szorongás e harmadik értelme a fogalmat a vágy, a büntudat és a tudattalan fogalmaihoz köti, nem pedig a szabaddá tevő autentikus mozgás lehetőségéhez. Ez utóbbi felfogás nyomai – emeli ki Ullmann – Heideggernél és Sartre-nál nem jelennek meg, Schellingnél és Kierkegaardnál viszont annál erőteljesebben jelen vannak.

Cseri Kinga tanulmányának célja, hogy a freudi pszichoanalízis bemutatásán keresztül érzékeltesse a Jung által képviselt komplex pszichológia lényegiségét, a köztük lévő párhuzamok és különbségek kiemelésével. A freudi pszichoanalízis az individuális szubjektum vizsgálatára épül, következésképp a pszichoanalitikus terápia az egyén autonómiájának, öntudatának a helyreállítását tartja szem előtt. Ezzel szemben Jung Freud személyes tudattalanjából kiindulva, majd azon túllépve alkotta meg annak alapját, s egyben mélyebb rétegét, a kollektív tudattalant, amely velünk születik, s ezzel túllép a személyes tapasztalatok birodalmán. Jung 1906-ban találkozott Freuddal, s kezdetben a pszichoanalitikus irányzat kiemelkedő képviselőjévé vált. Mindazonáltal pszichoanalitikus terápiájuk teoretikus alapját már kezdetben is lényegi ellentétek határozták meg. Freud közelítése a tudattalanhoz egyértelműen kizárta a spiritualizmust, ezzel szemben Jung egyre növekvő kritikával szemlélte a szinte kizárólag szexuális

alapokra visszavezethető freudi elméleteket. A tanulmány a fentiekből kiindulva a freudi és jungi elméleten alapuló személyes és kollektív tudattalan összehasonlító vizsgálatát tűzi ki céljául.

Krémer Sándor Richard Rortyra és Richard Shustermanra, két neopragmatista gondolkodóra alapozza tanulmányát. A pragmatizmus rövid bemutatása után három vitatott kérdést emel ki filozófiai viszonyukból: a private-public szétválasztását; a tapasztalat, valamint a szómaesztétika kérdését. Ezek segítségével fogalmaz meg, egyre általánosabb szinten, néhány következtetést a filozófiai vitákról, különös tekintettel arra, hogy milyen előfeltételek szükségesek a vita lehetőségéhez.

A szerkesztők

• I. •

FILOZÓFUSOK VITÁI
– HERMENEUTIKA – VITAELEMÉLET

FILOZÓFUSOK VITÁI, KÜLÖNÖS TEKINTETTEL A XIX–XX. SZÁZADRA¹

I. BEVEZETŐ MEGGONDOLÁSOK

Hogy filozófusok egymással vitában fogalmazzák meg nézeteiket – alakítják ki, teszik próbára vagy gondolják tovább őket –, a filozófia történetében korántsem számít ritkaságnak. A filozófia történetét végigkísérik a filozófusok közötti viták. Ha az ismert marxista tézis úgy hangzott, „minden eddigi társadalom története osztályharcok története”, akkor e megfogalmazást alapul véve, nem volna jogosulatlan azt mondani: a filozófia története a filozófusok közti viták története. E viták egyik hermeneutikailag érdekes vonása vagy sajátossága az, amikor a vitában képviselt álláspont és a saját filozófiai nézetrendszer nem függetleníthető egymástól, az egyik a másikra utal. Jelen hozzájárulás az elmúlt két évszázad (a német idealizmus és a poszthegelianus filozófia) történetében tallózva próbálja a jelentősebb filozófiai viták néhány karakterisztikus vonását felrajzolni, s eközben a viták különböző típusait illetően vállalkozik néhány – „vitaelméletinek” is nevezhető megfontolás megfogalmazására (szóbeli és írásbeli viták, filozófiai írásokban, művekben, illetve filozófusok közti levélváltásban folytatott viták, „vita” *versus* „kritika” stb.).

Az elmúlt két évszázad számos emblematikus vita színtere volt, s nem lesz haszontalan, ha bevezetésként a fontosabbak közül néhányra emlékeztetünk, melyek egyike-másika a következők során eltérő mélységben és formában szóba fog kerülni: a Fichte–Schelling, Schelling–Hegel, Jacobi–Schelling, Dilthey–Husserl, Husserl–Heidegger, Cassirer–Heidegger, Heidegger–Sartre, Sartre–Merleau-Ponty, Jaspers–Heidegger, Habermas–Gadamer, Gadamer–Derrida, Gadamer–Betti, Popper–Adorno vita mind az elmúlt két évszázad

¹ A tanulmányhoz vezető kutatást és a tanulmány elkészülését az MTA TKI támogatta, s az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport és a Herder Alapítvány keretében valósult meg.

filozófiájának szerves részét alkotja, képét színesíti, sőt bizonyos szempontból meghatározza.

Vita kirombolhat és folyhat két gondolkodó között (s fentebb ilyen eseteket soroltam fel), ám létrejöhet éppannyira különböző kérdések körül is, s kettőnél többen is részt vehetnek benne. Előbbi esetben inkább a személyek, utóbbiban általában a vitatott kérdések a fontosak. Az sem mellékes, hogy a diszkusszió lehet olyan, hogy a résztvevők vagy kortársak maguk is vitának érzékelik; ugyanakkor nem ritka az olyan eset sem, amikor csak az utókor számára jelenik meg ilyenként. Lehetséges, hogy amikor a résztvevők különböző álláspontokat, nézeteket fejtenek ki, még nincsenek tudatában annak, hogy valamiféle „vitában” vennének részt. Ilyenkor a „vitát” a történetíró visszapillantó tekintete teremti meg, mintegy megkonstruálja, s ábrázolja a történeteket „vitaként”. S természetesen átmeneti esetek is léteznek.

A vitáknak szentelt figyelem s a filozófia történetének – vagy e történet valamely részének, rövidebb-hosszabb időszakának – viták történeteként való felfogása, ábrázolása könyvsorozatok tárgya is lehet, s itt mértékadóként a hamburgi Meiner kiadó sorozata nevezhető meg, melynek már a címében is e jelleg egyértelműen kifejezésre jut: *Philosophisch-literarische Streitsachen*. E sorozat ugyanakkor nem – vagy elsődlegesen nem – egyedi filozófusok között lefolyt vitákat állít a középpontba (bár időnként azokat is, pl. a Jacobi–Schelling vitát), hanem bizonyos kérdések vagy tárgykörök köré szerveződő vitákat tesz hozzáférhetővé és gyűjt kötetenként egybe (*Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie*, *Der Streit um die Romantik (1820–1854)*, *Der Streit um die Göttlichen Dinge*, *Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik*). Megjegyzendő, hogy a vita megjelölésére a sorozat, ill. annak egyes kötetei címében használt „*Streit*” német kifejezés magyarra fordítása nem mindig egyszerű feladat (a *Streitsachené* pedig szinte reménytelen), mivel jelentésköre szélesebb a magyar „vita”-nál, jelentései között szerepelnek a *vita* mellett még a következők: *viszály*, *harc*, *küzdelem*, *per*, *perlekedés*. E német szót az angolban még több kifejezéssel adják vissza, melyekben a szokásos magyar fordításoknál jobban domborodik ki az összeütközés, egyet nem értés, szóváltás, konfliktus mozzanata: *argument*, *dispute*, *quarrel*, *contention*, *strife*, *controversy*, *struggle*, *clash*, *fight*, *disagreement*, *battle*, *dissension*, *difference*, *contest*, *discord*, *contestation*, *conflict*, *polemic*.

A német filozófiai szaknyelvben és tudományosságban elfogadott dolog bizonyos kérdések vagy kérdéskörök köré szerveződő – egymástól különböző vagy egymással szembenálló, azaz éppenséggel „vitában álló” – írásbeli megnyilatkozásokat a „*Streit*” szóval mint utótaggal megjelölni, az előtag pedig általában a vita vagy eszmecsere egy-egy jellemző témája vagy kulcsfogalma. Így szokás beszélni a következő „vitákról”: *Atheismusstreit* (Fichte kapcsán), a Jacobi és Mendelssohn között elsősorban Jacobi Spinoza-értelmezése körül kirobbant *Pantheismusstreit* (használatos rá a *Spinozastreit* megnevezés is), a logika pszichológiai felfogása, ill. a pszichológia tudományelméleti státusza körül a XIX-XX. század fordulóján zajló *Psychologismusstreit*, a múlt század nyolcvanas éveiben Németországban lezajlott *Historikerstreit*, még előtte pedig a frankfurti iskola és Popper kritikai racionalizmusa között folyó, a múlt század hatvanas éveinek európai filozófiai-tudományelméleti tudatát hosszú évekig uraló és meghatározó *Positivismusstreit*. Ismét csak nehéz a szó fordítása ott, ahol filozófiai művek címében bukkan fel, mint pl. Kant nevezetes írásában, a *Streit der Fakultäten* című művének címében. Ami a hazai helyzetet illeti, érdemes megemlíteni a *Beszélő* 1997-es évfolyamában Kis János és Márkus György között lefolyt vitát vagy a több hullámban zajló analitikus-kontinentális vitát, mely oly sok országhoz hasonlóan immár itthon is több esztendő s múltra és számos hozzájárulásra tekinthet vissza.

II. FOGALMI KÖRÜLHATÁROLÁS: VITA *VERSUS* KRITIKA

Mindenekelőtt nem lesz haszontalan némi fogalmi tisztázást, körülhatárolást végeznünk, s elsősorban a vita továbbiakban használt fogalmát közelebbről meghatároznunk. A legegyszerűbbnek és legkézenfekvőbbnek tűnik számomra az, ha a vita fogalmát összefüggésbe hozzuk a kritika fogalmával, miközben egyúttal el is határoljuk tőle, azaz ha vita és kritika között párhuzamot vonunk és különbséget teszünk. A *vita* – ahogyan azt a következőkben értem – megkülönböztetendő a *kritikától*, miközben össze is függ vele, és annak többnyire sajátos esetét alkotja. A vitákban a felek nem utolsósorban *bírálják* egymást, a vitákból nem hiányzik általában a kritikai jelleg, és alighanem a kritikáról is éppannyira el lehet mondani, mint a vitáról, hogy a filozófia története a filozófusok egymáshoz

intézett vagy egymással szemben kifejtett kritikáinak története. A vita azonban mégsem kritika, avagy nem szűkíthető reá. Szükséges még hozzá a dialogikus jelleg, az érintettek egyidejű jelenléte, részvétele s egymásra való reflexiója. Innen szemlélve a vita a szó szoros értelmében *szó-váltás*, vagy ha úgy tetszik: *eszme-csere*. A kritika ezzel szemben nem feltétlenül dialogikus jellegű, nem feltétlenül váltanak benne szavakat, vagy cserélnek eszméket. Bíráló és megbírált aszimmetrikus pozícióban található magát. Az egyik filozófus bírálhatja a másikat úgy, hogy a másik erről mit sem tud, vagy valamilyen oknál fogva nem válaszképes – főképp, ha korábban élt, s így a hozzá intézett kritikára nincs módja reagálni, mivel a kritika elhangzásakor már nincs az élők sorában. Tehát mondjuk Hegel Kant-kritikája Hegel filozófiájának szerves része, de nem nevezném ezt Hegel Kanttal folytatott *vitájának*, mivel Kant viszontválasza nem áll rendelkezésre. Ebben az értelemben nem vita az, ha a vita-partner reakciója, viszontválasza nem következik – vagy nem következhet – be.

A vita innen szemlélve tehát fogalma szerint szükségképpen kortársak közötti vita – vitatkozni sajátlagos értelemben csak kortársak képesek.² Szigorúan szólva nem mondhatjuk azt, hogy Hegel *vitatkozik* Kanttal, inkább azt kell mondanunk: Hegel *bírálja* Kantot. A magyar nyelvben van ugyan lehetőség rá, hogy indokolt esetben időnként metaforikus vagy átvitt értelemben, a megszokottól eltérő jelentésben – eufemisztikus, választékos vagy emelkedett stílusban – használjuk a „vitatkozni”, „vitázni” kifejezéseket. Lehet azt mondani, hogy „vitázom veled”, ebben és ebben a kérdésben „vitám van veled”; ez kicsit finomabb, választékosabb, tompítottabb vagy emelkedettebb megfogalmazása annak, hogy „nem értek egyet veled” – politikusok, parlamenti képviselők szájából gyakran hangzik el, hogy „itt vitám van tisztelt képviselőtársammal” –, s közelebbről tekintve ennek a fajta „vitának” nem kell szükségképpen a kortársakra korlátozódnia. Ebben az értelemben mondhatjuk azt, hogy az európai

² Az Értelmező szótár „vita” címszava ezt kifejezetten nem fogalmazza meg, de a szó alapjelentéséből *implicité* következik. Eszerint „vita”: „Két vagy több személynek szóban vagy írásban érvek és ellenérvek felsorakoztatásával folytatott szellemi küzdelme valamely kérdés eldöntésére, valamely álláspont kialakítására, lerögzítésére” (*A magyar nyelv értelmező szótára*, VII. köt., Budapest: Akadémiai, 1962, 513.).

filozófiai hagyomány jó részével egy filozófus (pl. Heidegger) „vitában áll” vagy „vitát folytat” vele.³

Vita és bírálat, vita és kritika között vannak tehát átfedések, de különbségek is, és semmiképpen nem mosnám egybe a kettőt; nem mondanám azt, hogy azonosak egymással. Az eufemisztikus fogalmazások időnként – indokolt esetben – helyénvalóak lehetnek, de az is lehetséges, hogy nem helyénvalóak, azaz Hegelnek nem vitája van Kanttal, hanem bírálja Kantot. Ez valamivel talán adott esetben erőteljesebb fogalmazás, de ez felel meg a tényállásnak. A vitának és a kritikának annyiban vannak közös pontjai, hogy aki vitatkozik, az valakivel nem ért egyet, és ebbe beletartozik az, hogy bírálja vagy kritizálja a másikat, s ez volna akkor a közös rész. Vita és kritika viszont annyiban eltér egymástól, hogy a vitába beleértjük a másik fél reakcióját, míg a kritikába nem.

Aki a kritikát – adott esetben a vitát – történetileg feldolgozza, annak – s ez hermeneutikailag aligha mellékes szempont – egyebek mellett feladata lehet, hogy megpróbálja annak a félnek az álláspontját vagy igazát is képviselni, akinek nem adatott meg válaszolnia, vagy ha válaszolt – ti. vita esetén –, feladata lehet a válasz érveit megerősíteni, azaz a ténylegesen elhangzó érveken túl a lehetséges érvek univerzumát mozgósítani. Ami nagyjából-egészében megfelel annak, amit Gadamer így ír le: „Ha megpróbálunk megérteni egy szöveget, akkor [...] megpróbáljuk érvényre juttatni a tárgyi jogoságát annak, amit a másik mond. Sőt ha a megértés a célunk, még arra is törekszünk, hogy *megerősítsük az érveit*”.⁴ Egy másik helyen pedig Gadamer így fogalmaz: „a mondottakat nem gyenge pontjukon akarjuk kikezdeni, hanem előbb *mi magunk mutatjuk meg igazi*

³ Jómagam is használtam átvitt értelemben ezt a kifejezőmódot; ld. Fehér M. István: *Jean-Paul Sartre*, Budapest: Kossuth, 1980, 96.: „Semmiképpen sem mondhatjuk tehát – s Sartre itt vitába keveredik Engelszel –, hogy a természetben a dialektika törvényei érvényesülnének.” Természetesen Engels már rég halott volt, amikor Sartre ezt a kritikát megfogalmazta, így viszontválaszra nem volt lehetősége. A választott szóhasználat vélhető oka több mint három évtized távlatából az, hogy a „Sartre bírálta Engeszt” vagy a „Sartre itt nem ért egyet Engelszel” szóba jövő alternatív megfogalmazások az adott kor intellektuális klímája számára túl kihívónak, provokatívnak számítottak volna (melyek elhatárolódó, helyreigazító kommentárt igényelnek), míg a választott kifejezés tompító hatású, nem igényel további kommentárt, s egyúttal távolságtartóbb, mint a szintén enyhébb, de még mindig túl erősnek érzékelt „Sartre itt vitába száll Engelszel” megfogalmazás.

⁴ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor. Budapest: Gondolat, 1984. 208. (Kiemelés F. M. I.)

*erejüket.*⁵ Ezen a módon egy vitát nem pusztán történetileg rekonstruálunk az elhangzottak alapján – s természetesen lehetőleg hüen –, hanem – miként egy helyen Kant fogalmazott – „mi magunk folytatjuk le az ellentétes állítások közötti vitát”.⁶ Ez annyit tesz: eltekintve attól vagy túllépve azon, ahogy a vita ténylegesen-történetileg zajlott, s hogy a felek történetesen, azaz történetileg milyen érveket hoztak fel egymás ellen. S ha ez áll egy vitára, akkor fokozottan érvényes egy kritikára, ahol a bírált fél történetileg nem jutott szóhoz. Jogos lehet az igény, hogy utánajárjunk annak, mit felelhetett volna a vele szemben kifejtett kritikára Kant Hegelnek, Hegel Kierkegaardnak, vagy Husserl Heideggernek. Amíg ezt nem tesszük meg, amíg csak azt mutatjuk meg, mennyire jogos, mennyire találó, mennyire meggyőző Hegel Kant-kritikája, Kierkegaard Hegel-kritikája vagy Heidegger Husserl-kritikája, addig minden elért eredmény csak felemás lehet (részben igaz, de nem teljes).⁷ A megbíralt filozófus elszánt

⁵ Gadamer: *Igazság és módszer*, 257. (Kiemelés F. M. I.)

⁶ I. Kant: *A tiszta ész kritikája*, B451. (Magyarul lásd *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, jav. kiadás, Budapest: Atlantisz, 2004, 364.). Ld. még ezzel összefüggésben Kant tanácsát: „[...] gondolatok ki magatok ellenvetéseket, melyek még egyetlen ellenlábasotoknak sem jutottak eszébe, mi több, kölcsönöztek ti magatok fegyvereket az ellenfélnek, vagy engedjétek át neki a legkedvezőbb küzdőteret [...]” (*A tiszta ész kritikája*, B806.; id. magyar kiadás, 609.)

⁷ Ezért írtam több mint negyedszázaddal ezelőtt Heidegger-monográfiám mindkét kiadásában – némileg talán meglepő módon, miután Heidegger Husserl-kritikáját jogosnak, találónak és meggyőzőnek éreztem, s igyekeztem ilyenként is ábrázolni –, hogy „a Husserl–Heidegger viszonytal csak abban a mértékben feladatunk foglalkozni, melyben ez egy Heidegger gondolkodói fejlődését vizsgáló tanulmány számára nélkülözhetetlen; a viszony e szempontot meghaladó vizsgálata külön tanulmány tárgya” (Fehér M. István: *Martin Heidegger*, Budapest: Kossuth, 1984, 180.; úo: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, 2., bőv. kiadás, Budapest: Göncöl, 1992, 86.). Ebből a fogalmazásból kiténik, hogy Heidegger Husserl-kritikájának rekonstrukciója nem meríti ki a Husserl–Heidegger viszony vizsgálatát, vagy nem egyjelentésű vele, mivelhogy létezik „a viszony e szempontot meghaladó vizsgálata” is, s ami e kötetben történik, az nem e viszony vizsgálata, hanem valami szűkebb, ti. Heidegger Husserl-kritikájának, mint Heidegger gondolkodói útja egy fontos szakaszának a nyomon követése, rekonstrukciója. „A viszony e szempontot meghaladó vizsgálata” mármint jelentős pontokon éppenséggel Husserl lehetséges viszontválaszainak fontolóra vétele lett volna, ami egy Heidegger-monográfia kereteit nem csupán terjedelmileg feszítette volna szét – hiszen akkor minden, Heidegger által kritikailag tárgyalt gondolkodó esetében (a preszokratikusoktól Nietzscheig) így kell eljárni –, hanem – elvileg – azért is, mert akkor ez többé már nem egy Heidegger-monográfia („Heidegger gondolkodói fejlődését vizsgáló tanulmány”) lett volna, hanem a Heidegger–Arisztotelész, Heidegger–Platón, Heidegger–Descartes stb. viszonyok diszjunkt sokaságának vizsgálata (aminek viszont érzésem szerint előfeltétele egy „Heidegger (s persze Platón, Arisztotelész stb.) gondolkodói fejlődését vizsgáló tanulmány”). Minderről egyébiránt szó esik a monográfia 2. kiadásának előszavában (ld. itt 9. sk.: „Egy fejlődéstörténeti kép fölvázolásának [...] számtalan önkorlátozással kellett járnia. Így le kellett mondani Heidegger és más gondolkodók közti – általános vagy egy-egy fogalomra koncentrált – szisztematikus jellegű, komparatív vizsgálódásokról, illetve egy-egy heideggeri kulcsfogalom

védelfőzőjeként pedig – fordítva – annak kimutatására vállalkozni, hogy Hegel Kant-kritikája, Kierkegaard Hegel-kritikája vagy Heidegger Husserl-kritikája mennyire jogosulatlan vagy tarthatatlan, ha lehet, még kevésbé gyümölcsöző.

A vitákat számtalan szempontból lehet szemügyre venni, osztályozni és vizsgálni.

Az, amit bevezetőben hermeneutikailag érdekes esetnek neveztem – hermeneutikailag érdekes vonásnak vagy sajátosságnak –, amikor ugyanis a képviselt álláspont és a saját filozófiai nézetrendszer nem függetleníthető egymástól, ez a viták egy sajátos esetére kíván utalni. Azt gondolhatjuk első pillantásra – s a viták szokásos esete valóban ilyen –, hogy a filozófusok kiépítik a filozófiájukat, majd alkalmasint vitatkoznak egymással. Hogy többé-kevésbé jól elkülöníthető a vita és a saját filozófia. A hermeneutikailag érdekesebb és fajsúlyosabb viták azonban olyanok – s ezekre majd megpróbálok valamelyest kitérni –, amelyeknél nem mondhatjuk azt, hogy megvolna már a saját nézetrendszer, vagy hogy a kialakult saját nézetrendszer talajáról vitatkoznék az egyik filozófus a másikkal. Természetesen az is igaz, és erre is valamennyire ki fogok térni, hogy a vitában képviselt álláspont általában véve nem függetleníthető a saját nézetrendszertől, ezt méltánytalan volna elvárni, így minden filozófus, amikor vitába száll más

vagy sajátos téma részletezőbb feldolgozásáról. Gondolati útjának kibontakozásában Heidegger konfrontálódik Husserlrel, Diltheyjel, Kanttal, Arisztotelésszel stb., ám Heideggert Husserlrel, Diltheyjel, Kanttal, Arisztotelésszel *összevetni* csupán gondolati útjának bejárása után lehet. [...] Egy fejlődéstörténeti Heidegger-kép fölvázolása ugyanakkor – úgy tűnik – az ilyen jellegű vizsgálódásoknak bizonyos értelemben az alapja [...]”). – Még egy megjegyzést érdemes tennünk. Ha fentebb azt írtam, annak kimutatásával, hogy egy filozófusnak egy másik filozófus nézeteivel szemben kifejtett kritikája találó és meggyőző, még nem tekinthető viszonyuk kérdése lezártnak, minthogy ez csupán a vizsgálódás egyik felét alkotja, akkor ez a helyzet némileg hasonló ahhoz, amit Kantnak az apagógikus bizonyításokról kifejtett megfontolásaihoz kapcsolódva nemrég más helyen írtam. Eszerint „[ú]gy olvashatjuk Kantot, mint aki [...] a filozófiai vizsgálódás ama jellege mellett emel szót [...], melynek értelmében elengedhetetlen mindkét fél bizonyítási eljárásának helyet adni. Nem elégséges az, hogy az egyik fél képes bizonyítani a maga igazát, vagyis elsietett az a – látszat szerint tökéletesen helytálló – következtetés, mely szerint ezzel a másik fél egyszersmind meg is van cáfolva. Perdöntőnek, nagyon erős érvnek látszik ugyan az a körülmény, hogy valaki képes bizonyítani a maga igazát, s a meggyőző erőt látszólag még tovább növeli az, hogy ezt ráadásul olyan eljárás keretében képes megtenni, melynek során [...] cáfolja ellenfele igazát. A dolog ezzel, úgy tűnik, végleg el is dőlt. Hogy még sincs azonban minden elintézve, csak akkor derül ki, ha felötlök bennünk a további kérdés: vajon nem vizsgálandó-e az is, hátha képes ugyanerre a másik is? S nem kellene-e neki is megadni a szót?” (Fehér M. István: „Szót érteni egymással. Hermeneutika, tudományok, dialógus, szerk. Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Olay Csaba, Budapest: L'Harmattan, 2013, 21–63., itt 32. sk.).

filozófusokkal, valamennyire visszanyúl saját filozófiai nézeteire – az esetek többségében azonban: saját, *már kialakult* nézeteire. Ebben az értelemben a filozófiai viták résztvevői annyiban képesek egymással kommunikálni, szót érteni, amennyiben a vonatkozó filozófiai nézetrendszerek képesek egymással kommunikálni. Az is lehetséges azonban, hogy a viták során a saját filozófia alakulófélben, mintegy *in statu nascendi*, azaz még csak születőben vagy épp átalakulóban van, s a vita épp arra szolgál, hogy a résztvevő gondolkodók számára jövőbeli utakat épít ki, hozzásegíti őket ahhoz, hogy alakulóban levő nézeteiket próbára tegyék, tudatosítsák, irányt szabjanak nekik.

III. SZÓBELI ÉS ÍRÁSBELI VITÁK – A DOKUMENTÁLHATÓSÁG KÉRDÉSE (CASSIRER ÉS HEIDEGGER DAVOSI VITÁJA)

Ha a vitákat általánosságban akarjuk jellemezni vagy osztályozni, akkor először is megkülönböztethetünk szóbeli és írásbeli vitákat. A vita prototípusa, legtisztább formája alighanem a szóbeli vita; de eltekintve a vitáktól, a szóbeliség, szemben az írásbeliséggel, különben is Platón óta számos filozófus szerint az igazi vagy tulajdonképeni közlési forma.⁸ Ha ez érvényes az egyedi gondolkodó filozófiájára, úgy, ha lehet, még érvényesebb a vitára, melyben többen vesznek részt, s az élő jelleg írásban alig reprodukálható többletet biztosít az elhangzottaknak. A *szó-váltás*, *eszme-csere* jelleg ebben nyilvánul meg a legközvetlenebb, legteljesebb formában. Ebben az értelemben példaértékű a Cassirer és Heidegger között lefolyt davosi vita vagy – kisebb mértékben – a Gadamer és Derrida között létre-

⁸ Az írásbeliséggel szembeni alapvetően kritikai beállítódása folytán Platón úgy gondolta, „az írás szegényes dolog az eleven szóhoz képest” (*Phaidrosz*, 278c), s maga a filozófia sem más, mint „eleven tanítás”, „közös munka és igazi életközösség” (*Phaidrosz*, 278a), egyfajta életmód (vö. VII. levél, 328a, 330b). Ld. azután pl. Fichte (élőszóban előadott) megmondásait: „[...] a folyamatos beszéd vagy tudományos megbeszélés formájában történő közlésnek határtalan előnyei vannak a holt betűk által történő közléssel szemben; az írást az ókoriak csupán azért találták ki, hogy helyettesítsék a szóbeli közlést azok számára, akik nem lehettek jelen; minden írott dolgot először szóban adtak elő, és az írott szöveg a szóbeli előadás mása volt; a nyomtatott szó csak az újabb korban, elsősorban a könyvnyomtatás művészetének feltalálása óta igényli, hogy magáért valóan valami önállóan tekintsek [...]” (J. G. Fichte: *A jelenlegi kor alapvonásai*, ford. Endreffy Zoltán, in: Fichte: *Válogatott filozófiai írások*, Budapest: Gondolat, 1981, 415–698., itt 510.). – Hogy ezek a gondolatok Fichte részéről először élőszóban, előadások formájában hangzottak el, a dolog lényegéből következik, és messzemenően konzisztens a kifejtett megmondások tartalmával.

jött párizsi „találkozó”; ez utóbbit az irodalom egy mértékadó része elvi okokból, a résztvevők között csupán igen töredékes formában megvalósult kommunikáció okán, vonakodik vitaként megnevezni. Ha már a nyelvi megnevezéseknél tartunk, a „*Streit*”-ről fentebb mondottakhoz érdemes még hozzátennünk: az egyszeri alkalmakra korlátozódó szóbeli vitákat a német szakirodalom nem „*Streit*”-ként szokta megjelölni – e kifejezést a több fordulóra és hosszabb időre elhúzódó diszkussziók számára tartják fenn –, a viták ezen fajtájának megjelölésére inkább használatos a „*Debatte*”, vagy a „*Disputation*” megnevezés (előbbivel a Gadamer–Derrida-vitát, utóbbival a Cassirer és Heidegger davosi vitáját szokták megnevezni).

A szóbeli viták rekonstruálásának nyilvánvaló feltétele, hogy megőrződtek szövegekben. Az írásbeli viták lehetnek a szóbeliekkel szemben mégoly tökéletlenek, nyilvánvaló előnyük az, hogy reprodukálásuk nem ütközik különösebb nehézségbe. A szóbeli vitáknál a dokumentálhatóság nem minden további nélkül adott, hanem gyakran csak hosszas erőfeszítés árán érhető el – ez egyúttal az írásbeli vitákkal szembeni nyilvánvaló hátrányuk is. S akkor a további kérdés az, hogy a fennmaradt vagy áthagyományozott szövegek mennyire tekinthetők hitelesnek, reprezentatívnak, teljesnek. Tetemes filológiai munkára lehet itt szükség, amivel az írásbeli viták sajtó alá rendezésekor nem kell – vagy legalábbis nem ilyen mértékben kell – megküzdeni. A szóbeli viták rekonstruálásának hagyományos nehézsége a vita tudományos feldolgozásának alapjául szolgáló szövegbázis hitelességének igazolása. Ami szóban elhangzott, arról különböző beszámoló, feljegyzések vagy jegyzetek készülhetnek, maradhatnak fenn, s ezek egybevetése, esetenként más forrásokkal (pl. levelekkel, naplórészletekkel, kortársi beszámolókkal, korabeli újságcikkekkel) való összehasonlítása, kiegészítése filológusok egymást követő nemzedékei számára jelenthet intenzív kutatómunkát és elfoglaltságot. A Cassirer és Heidegger között lefolyt davosi vita középponti magját alkotó, a két gondolkodó személyes vitáját dokumentáló jegyzőkönyv, amelyet a Heidegger-tanítvány Otto Friedrich Bollnow és a Cassirer-tanítvány Joachim Ritter mint résztvevő készített, például eléggé megbízhatónak tűnik, s a legújabb kutatás, illetve irodalom ezt megerősíti, illetve a szöveg hitelességét nem kérdőjelezi meg.⁹

⁹ Ld. Peter Eli Gordon: *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 2010, 109.: „A final question remains:

Ugyanakkor, ha a vita jegyzőkönyvének ezt a (megkérdőjelezetlen, s mára már kanonikusnak tekinthető) szövegét gondosan olvassuk, fel kell tűnnie, hogy a szereplők gondolatainak és egymásra való reakcióinak egymásutánjában bizonyos ugrások vagy űrök mutatkoznak. Már Cassirer nyitó megjegyzései is mintegy *in medias res* indítanak, visszautalva valami korábbira, ti. Heideggernek a neokantianizmust illető megjegyzéseire, ezek azonban a jegyzőkönyvben nincsenek dokumentálva. A jegyzőkönyv tehát valahol a vita közepén kezdődik – mindenesetre nem a legelején –, s a vita lefolyásának dokumentálása sem mentes a hézagoktól vagy ugrásoktól. Hendrik Josephus Pos, holland filozófus (különben lényeges és megszívlelendő) megjegyzése például a jegyzőkönyv dokumentációja alapján minden átmenet vagy előzmény nélkül hangzik el, mintha a semmiből lépne elő, és semmibe is zuhanna, mivel semmiféle reakció nem követi.¹⁰ Ez arra utal, hogy ha a jegyzőkönyv hiteles is, nem feltétlenül tekinthető teljesnek, egyes részletek közlése, mások kiesése pedig – mint tudjuk – lényeges hangsúlyeltolódásokat eredményezhet. Az angolszász jogszolgáltatásban a tanúk felesketése a következő szöveggel történik: *I swear that I will tell the truth, the whole truth, and nothing but the truth*. Nem elég csak az igazat mondani – a teljes igazat kell mondani. Nem elegendő, hogy autentikus vagy hiteles

Was their transcription accurate? We can answer with a tentative affirmative because their text can be checked against the summaries published in April 1929 in the *Davoser Revue*, the local arts weekly to which both Cassirer and Heidegger entrusted the notes of their lectures.” („A végső kérdés az: vajon [Bollnow és Ritter] transzkripciója hiteles-e? Óvatos igennel felelhetünk, minthogy az általuk készített szöveget ellenőrizni lehet azáltal, hogy egybevetjük azokkal az összefoglalókkal, melyeket a helyi kulturális hetilap, a *Davoser Revue* tett közzé, melyet mind Cassirer, mind Heidegger megbíztak előadásjegyzeteik közzétételével”). Mint Gordon utal rá, Helene Weissnek, Heidegger akkori hallgatójának a jegyzetei szintén megerősítik a lejegyzett jegyzőkönyv hitelességét. Gordon ugyanakkor felhívja a figyelmet arra, hogy Kant-könyve negyedik kiadásához írott előszavában, melyben a jegyzőkönyv függelékként jelent meg, Heidegger megerősíti Bollnow megjegyzését, mely szerint „nem szó szerinti jegyzőkönyvről van szó, hanem közösen készített írásbeli jegyzetek utólagos kidolgozásáról” (Gordon, 109.: „not a word-faithful protocol but a subsequent preparation based upon cooperatively written notes”; a Kant-könyv angol kiadásában: „it is not a word-for-word protocol, but is rather a subsequent elaboration based on notes taken at the time. O. F. Bollnow furnished the typed text for the purpose of typesetting” [xviii. o.]; Heidegger eredeti német szövegében: „Der Text der Davoser Disputation ist eine Niederschrift, die von O. F. Bollnow und J. Ritter als Teilnehmern der Davoser Hochschulkurse verfaßt wurde. Sie ist nach einer Mittheilung von O. F. Bollnow kein wortgetreues Protokoll, sondern eine nachträgliche Ausarbeitung auf Grund mitgeschriebener Notizen. Den maschinengeschriebenen Text stellte O. F. Bollnow für die Drucklegung zur Verfügung” [GA 3, XV.]).

¹⁰ Ld. GA 3, 287.

az, ami ott kinyomtatva van, de vajon egyszersmind teljes-e? Mert ha nem teljes, akkor rögtön eltolódnak az arányok, valami a középpontba kerülhet, ami lehet, hogy csak mellékes, valami más és fontos pedig kimarad. A davosi vita jegyzőkönyve ilyenformán, lehet, hogy pontos, de nem tudjuk, mennyire teljes, s ez hangsúlyeltolódásokat eredményezhet.

Időzzünk még el egy kicsit a Cassirer–Heidegger vitánál. A jegyzőkönyv tanúsága szerint a vita Cassirernek azzal a kérdésével kezdődik: „Mit ért Heidegger neokantianizmuson?”. Egy ilyen kérdésnek nyilván kellett, hogy legyen valamilyen előzménye. A kérdés arra enged következtetni, hogy ilyesmiről korábban szó esett: akár közvetlenül korábban, a jegyzőkönyv által dokumentált vita egy korábbi, nem dokumentált szakaszában, akár a megelőző napok során valamikor – a legkézenfekvőbb módon persze a Heidegger (vagy Cassirer) által tartott előadások valamelyikén (a március 26-i, keddi vitát megelőző héten Cassirer hétfőn és kedden, Heidegger hétfőn, kedden és csütörtökön tartott előadást).¹¹ Heidegger Davosban tartott három előadásának kézírata azonban – az előadások *Davoser Revue*-ben kinyomtatott összefoglalójának eredeti kéziratához hasonlóan – a hagyatékban nem maradt fenn,¹² sőt azóta publikált levelezések alapján az is kétségesnek látszik, hogy egyáltalán létezett-e¹³ (szemben Cassirer előadásaival, akinek a davosi kurzusokhoz készített, helyenként igen terjedelmes feljegyzései és vázlatai a hagyatékban fennmaradtak¹⁴). Ha davosi előadásain Heidegger szabadon beszélt, s Kant-értelmezésébe alkalomilag beleszótt a neokantianizmusra vonatkozó észrevételeit, akkor érthetővé válik Cassirernek a dokumentált vita elején elhangzó kérdése – e kérdés

¹¹ Ld. Gordon, id. mű, 114.

¹² Ld. a szerkesztő utószavát GA 3, 315. („Weder von dieser Zusammenfassung noch von den drei Vorträgen selbst gibt es im Nachlaß eine Handschrift.”)

¹³ Ld. Heideggernek feleségéhez írott 1929. március 23-i levelét: „Harmadik előadásom, melynek során másfél órán keresztül beszéltem minden kézirat nélkül, nagy siker volt” („*Mein liebes Seelchen!*”. *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915–1970*”, szerk. Gertrud Heidegger, München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2007, 161.: „Mein dritter Vortrag, in dem ich 1½ Stunden ohne Manuskript sprach, war ein großer Erfolg”)

¹⁴ Noha a legutóbbi időig hozzáférhetetlenek maradtak, s a Cassirer-összkiadás keretében csak ebben az évben (2014-ben) jelentek meg. A vonatkozó kötetben (ld. E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 17: *Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen*, szerk. Jörn Bohr und Klaus Christian Köhnke, Hamburg: Meiner, 2014) a Cassirer davosi előadásaihoz és a Heideggerrel folytatott vitájához kapcsolódó szövegek és feljegyzések hozzátételek százhusz oldalt tesznek ki.

azonban akkor reakció, azaz válasz valamire, ami elhangozhatott, de nem maradt fenn. A teljességet illető hiányérzetünk azután csak növekedhet, ha figyelembe vesszük, hogy ez a második alkalommal megrendezett davosi *Hochschulkurse* („továbbképző tanfolyam”) hozzávetőleg három hétig tartott (1929. március 17-től április 6-ig),¹⁵ melyen összességében Cassirer négy, Heidegger három előadást tartott,¹⁶ közös fénykép készült róluk, tehát máskor is találkozhattak, s így lehetőségük nyílhatott arra, hogy ne csak a Bollnow–Ritter jegyzőkönyv dokumentálta (március 26-án délelőtt tíz és tizenkét óra között lezajlott)¹⁷ személyes vitán cseréljenek eszmét vagy ütköztessek nézeteiket egymással. Amennyire rekonstruálni lehet, erre pedig nyílt mód, mivel egymás előadásain – legalábbis részben – hallgatóként részt vettek, s Heidegger a szállodában külön is meg látogatta Cassirert (aki az első hét elején beteg volt).¹⁸

De nemcsak a szövegbázis hitelessége és teljessége, hanem kontextusa avagy – hogy úgy mondjam – szélessége vagy tágassága is változhat. Egy vitát lehet szűkebb vagy tágabb kontextusba helyezni, szűkebb vagy tágabb szövegbázis alapján értelmezni. Továbbra is a davosi vitánál maradva, a vita középpontját vagy – ahogy fentebb neveztuk – középponti magját nyilván a vitáról készült jegyzőkönyv – hozzávetőleg húsz oldal terjedelmű – szövege alkotja. E szövegbázist azonban – koncentrikus körökben – tovább lehet szélesíteni, a vizsgálódásba egyre újabb szöveget lehet bevonnai, s ennek lehetőségéről, bizonyos értelemben kívánatos voltáról tanúskodik magának a vitának a kiadástörténete. Egy első körben a szövegbázis kiszélesíthető Heideggernek Cassirer *A szimbolikus formák filozófiája* második részéről és fordítva: Cassirernek Heidegger Kant-könyvéről írott

¹⁵ Ld. GA 3, 315., ill. Richard Taft: „Translator’s Introduction to the Fourth Edition”, in Martin Heidegger: *Kant and the Problem of Metaphysics*, 5th edition, enlarged, translated by Richard Taft, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990, 1997, xi.

¹⁶ „During this course Heidegger and Cassirer delivered a total of seven lectures (four by Cassirer, three by Heidegger), and they debated some of the more controversial aspects of Heidegger’s Kant interpretation (e.g., his emphasis on the transcendental power of imagination, or his attempt to link his reading of Kant to the project of a fundamental ontology that he proposed in *Being and Time*)” (Richard Taft: „Translator’s Introduction to the Fourth Edition”, in Martin Heidegger: *Kant and the Problem of Metaphysics*, id. kiadás, xi.).

¹⁷ Ld. Gordon, id. mű, 114.

¹⁸ Ld. Dominic Kaegi: „Davos und davor. Zur Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Cassirer”, in: *Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*, hrsg. Dominic Kaegi und Enno Rudolph (Cassirer-Forschungen, Bd. 9), Hamburg: Felix Meiner Verlag 2002, 67–105., itt 69., 10. jegyzet.

recenziójával (e bővítés a Heidegger összkiadásán belül a Kant-könyv ötödik kiadásában történik meg). Egy második lépésben a vita vizsgálatát azután további szövegekkel is lehet bővíteni, így Heideggernek és Cassirernek a vita évekkorábbi előtörténete (az első személyes találkozóra feltehetően 1923-ban került sor¹⁹) vagy évekkor követő utótörténete során a Davosban vitatott kérdésekre – vagy egyéb problémákra, egymás gondolkodásának különböző aspektusaira vagy alkalmasint egészére – vonatkozó észrevételeivel, feljegyzéseivel, ezek pedig a húszas évek elejétől egészen Cassirernek a negyvenes években az Egyesült Államokba történt emigrációjáig és a *The Myth of the State*-ben Heideggerrel kapcsolatban megfogalmazott megjegyzéséig húzódnak.²⁰ A Cassirer–Heidegger vitát – aszerint, hogy hol vonjuk meg a határokat – tudományosan értékes módon egyaránt fel lehet dolgozni egy húszoldalas dolgozatban és egy négyszázoldalas monográfiában.

IV. A VITÁK HATÁRAINAK MEGVONÁSA, ELŐ- ÉS UTÓTÖRTÉNETÜK (A POZITIVIZMUS-VITA ÉS AZ „ISTENI DOLGOK” KÖRÜLI VITA)

A különböző viták határainak megvonása tehát nem mindig egyszerű feladat, s érdemes lesz még kicsit elidőznünk ennél a „vitaelméleti” kérdéssel. A Popper–Adorno vita például csupán egy részét, noha feltehetően középponti részét alkotta annak a kitereltesedett diszkusszióknak, amelybe mások (elsősorban Jürgen Habermas és Hans Albert) is bekapcsolódtak, s ebben a kiszélesedett formában azután a pozitívizmus-vita (*Positivismusstreit*) elnevezéssel vált ismertté. Hermeneutikai nézőpontból nem közömbös, hogy e megnevezéssel a vitázó felek egyike, a vitában először megszólaló Karl Popper, majd a mellette fellépő Hans Albert cseppet nem volt elégedett²¹ – elfogultságot érzekelt benne. Ez azt mutatja, hogy alkal-

¹⁹ Ld. Heidegger utalását a *Lét és idő* egyik lábjegyzetében (*Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen: Niemeyer, 1979, 51.). E lábjegyzetből kiderül, hogy Heidegger korábban is figyelemmel követte Cassirer munkásságát, s bizonyos értelemben saját vállalkozásához „szövetséget” keresett benne, avagy próbálta magát Cassirer által megerősíteni.

²⁰ Ld. Reinhard Margreiter: „Aspekte der Heidegger-Cassirer-Kontroverse”, in: *Siebzig Jahre „Sein und Zeit”*, hrsg. Helmut Vetter (Wiener Tagungen zur Phänomenologie, Bd. 3), Frankfurt/Main: Peter Lang, 1999, 109–134., itt 112. skk.

²¹ Ld. Karl Popper: „Ész vagy forradalom?”, in: *Tény, érték, ideológia*, szerk. Papp Zsolt, Budapest: Gondolat, 1976, 150.: „Huszonzét tétiszemet, amelyek a vitáindítás szándékával

masint már a vita megnevezése is a vitatott kérdések egyike, azaz pregnáns értelemben *vitás* kérdés lehet, s ha nem létezik az Adorno emlegette, a vitás felek álláspontjától érintetlen, azok felett lebegő „senki földje”,²² valamiféle semleges nyelvezettel, akkor a vita megnevezése nagyon is magán viselheti egyik vagy másik fél nézőpontját és fogalmiságát.²³ Itt a megnevezésért, a megnevezés jogáért vagy lehetőségéért folytatott küzdelem, a szó tulajdonképpeni értelmében vett *Streit* része, s maga is hatalmi kérdéssé válik. A vita megnevezése más esetben is lehet nem pusztán neutrális megjelölés, hanem egyúttal már állásfoglalás kifejezése. Így a pszichologizmus-vita esetében a pszichologizmus megnevezés, amint Andreas Vrahimis utal rá, azoktól származik, akik az ily módon megjelölt álláspont ellenfeleinek tudták magukat, azaz antipszichológusok voltak, és a pszichologizmus-megnevezés – csakúgy, tehetjük hozzá, mint később a pozitívizmus-megjelölés a frankfurtiak részéről – egyfajta leértéke-

készültek, sehol sem tárgyalják komoly formában [...], egyetlenegy sem közülük, noha itt-ott megemlítik előadásom egyik vagy másik passzusát – rendszerint összefüggéseikből kiragadva ezeket –, hogy szemléltessék »pozitívizmusomat«. Ld. még Hans Albert: „A totális ész mítosza”, uo., 373. 4. jegyzet: „[A vitapartnerek] a pozitívizmus megjelölést rendkívül tág értelemben használják. Például Karl Popper felfogását is így jellemzik, pedig több lényeges ponton eltér a szokott pozitívista nézetektől. Popper maga ezért folyvást protestált is e besorolás ellen.”

²² Adorno: „Bevezetés”, in: *Tény, érték, ideológia*, id. kötet, 167. sk.: „Kellene találni” írta Adorno, „valamilyen szellemi terepet, egy gondolati senki földjét, ahol szót érthetnének egymással, de a vita témájával szolgáló szabálykánont mégsem kellene elfogadnunk. Ne képzeljük e helyet valamely, mindkét összeütköző állásponthez képest végül is még általánosabbnak, mintegy a terjedelmi logika modellje szerint”. Ld. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, 1969, 4. Aufl., Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1975, 10.: „Niemandland des Gedankens”. Ilyen „gondolati senki földje” (a terjedelmi logika modellje szerinti még általánosabb hely) mármint nyilván nem létezik, lévén a filozófia mindent átfogó, totális világszemlélet, amelynek nincs semmi fölé rendelve.

²³ Popper pozitívizmushoz való viszonyát részletesen vizsgálja újabban William A. Gorton *Karl Popper and the Social Sciences* című könyvében (Albany: State University of New York Press, 2006, ld. itt különösen 23 skk., 58., 127.). Gorton emlékeztet arra, hogy a pozitívizmusát illető elmarasztalásra kritikusaiknak Popper azt válaszolta: „Természetesen nem tagadom annak a lehetőségét, hogy a ‘pozitívista’ terminust egészen odáig tágítsuk ki, amíg mindenkit magába foglal, aki a természettudomány iránt valamiképpen is érdeklődik, úgyhogy a pozitívizmusnak még olyan ellenfeleire is használható lesz, mint amilyen én magam vagyok. Csak azt állítom, hogy egy ilyen eljárás sem nem becsületes, sem nem alkalmas a kérdések tisztázására” (uo. 125. 1. jegyzet, ld. Popper: *The Myth of Framework*, ed. M. A. Notturmo, London: Routledge, 1994, 75.: „I do not deny, of course, the possibility of stretching the term ‘positivist’ until it covers anybody who takes any interest in natural science so that it can be applied even to opponents of positivism, such as myself. I only contend that such a procedure is neither honest nor apt to clarify matters much”).

lést, lebecsülést, de legalábbis kritikai distanciálódást hivatott kifejezni.²⁴

A vita kontextusának felvázolása, az, hogy szűkebben vagy tágabban vonjuk meg a határokat, természetesen nem utolsósorban a vizsgálati cél és mélység függvénye. A pozitívizmus-vita alapszövege nyilván Popper fő referátuma és Adorno korreferátuma. A kontextus kiszélesítése a davosi vitához hasonlóan itt is két lépésben ment végbe. Első körben a szövegbázis a vitába bekapcsolódó új vitapartnerek (Jürgen Habermas és Hans Albert) írásaival növekedett, és nyomtatásban a pozitívizmus-vita anyaga (magával ezzel a megnevezéssel együtt) ezen a szinten jelent meg először a tudományos közvélemény és a nyilvánosság számára.²⁵ Lehetséges azonban az egész vitát történeti kontextusba helyezni, és a XX. századi filozófia áramlatainak a századelőn elfoglalt helyzetéből indítani, s erre a széles kitekintésű feldolgozásra vállalkozott Hans-Joachim Dahms igen alapos és elmélyült könyve, melyben a vita előtörténetét a szerző a harmincas évek elejéről indítja, és miután az előzmények rekonstruálásának több mint háromszáz oldalt szentel, a voltaképpeni vita (a szűkebben vagy tulajonképpeni értelemben vett „pozitívizmus-vita”) tárgyalására a 323. lapon tér rá.²⁶

Az elő- és utótörténet fogalma és a sajtó alá rendezett, ill. kötetként kiadott szövegek határainak ehhez igazodó megvonása lényeges szerepet játszik a fentebb már említett *Philosophisch-literarische Streitsachen* című sorozat köteteiben is. A *Der Streit um die Göttlichen Dinge* című kötet, melynek címe Jacobi 1811-ben megjelent vitairatának címére utal, a vita középponti magját alkotó két írás – Jacobi említett írása és Schellingnek a következő évben közzétett válasza – mellett igen terjedelmes *Vorgeschichtét*, ill. *Nachgeschichtét* tartalmaz, és a kötetet sajtó alá rendező Walter Jaeschke a kétkötetes kiadvány értelmezéseket közlétező első kötetének előszavában meg is jegyzi: „szűkebb értelemben »Az isteni dolgok körüli vita« Jacobi *Von den*

²⁴ Andreas Vrahimis: *Encounters between Analytic and Continental Philosophy*, New York: Palgrave Macmillan, 2013, 8. skk.

²⁵ Ld. Th.W. Adorno, u.a. *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie*, 1969, 4. Aufl., Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1975.

²⁶ Hans-Joachim Dahms: *Positivismustreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1994 (stw1058) 446. A magyar nyelvű kötet (*Tény, érték, ideológia*, szerk. Papp Zsolt, Budapest: Gondolat, 1976) is tartalmazza a frankfurti iskola – Horkheimertől, ill. Marcusé-tól származó – két korábbi írását.

göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung című írásának 1811-es megjelenésével kezdődik, és lényegében véve Schellingnek az egy évre rá megjelenő replikájával, továbbá nagy számú kortársnak közvetlenül ehhez a kontroverziához kapcsolódó irodalmi reakciójával be is fejeződik.” Ugyanakkor »Az isteni dolgok körüli vita« keretei messze túlnyúlnak ezeken a határokon, amennyiben a mindkét vitairatban jelenlevő gondolkodástörténeti kontextus Kantnak a spekulatív teológiával szemben *A tiszta ész kritikájában* kifejtett kritikájától, valamint az azt megelőző *Spinozastreittől* a vita minden kölcsönös meggyezés nélküli lezárulása után a vitatott kérdések más kontextusban újra és újra való feléledéséig (pl. Hegel Jacobira vonatkozó megjegyzéseiben vagy a harmincas-nyvenes évek spekulatív teizmusának a „tudományos istenmegismerés” lehetőségét tárgyaló szövegeiben), éppenséggel utóéletéig terjed.²⁷ A kétkötetes kiadvány forrásokat közétevév második kötetének előszavában Jaeschke ugyancsak hangsúlyozza, hogy a szűkebb értelemben vett vitát „egy több éves előtörténet” előzi meg, melynek során többféle „előcsatározásra” kerül sor, melyekben mások mellett „hogy csak a legismertebbeket nevezük meg, Jean Paul, Novalis, Schleiermacher, Fichte, Hegel, Eschenmayer, Fries és Friedrich Schlegel vettek részt”, s hogy „ennek az

²⁷ Walter Jaeschke: „Vorwort”, *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812)*, szerk. Walter Jaeschke (Philosophisch-literarische Streitsachen, Bd. 3), Hamburg: Meiner, 1994, VII. Érdemes a szerkesztő fentebb röviden összefoglalt megmondásait részletesebben is idéznünk: „Im engeren Sinne beginnt der »Streit um die Göttlichen Dinge« erst mit Jacobis Schrift *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* aus dem Jahre 1811, und er endet im wesentlichen mit der ein Jahr später erschienenen Replik *F. W. J. Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen* sowie mit den unmittelbar an diese Kontroverse anschließenden literarischen Reaktionen einer größeren Zahl von Zeitgenossen. Freilich läßt sich der Rahmen des »Streits um die Göttlichen Dinge« auch über diesen engeren historischen Ort hinaus spannen. In diesem weiten Sinne läßt sich das gute halbe Jahrhundert von Kants *Kritik der reinen Vernunft* bzw. vom Spinoza-Streit bis hin zu Ludwig Feuerbach und den Spätidealisten als die Epoche des »Streits um die Göttlichen Dinge« ansprechen. Der denkgeschichtliche Zusammenhang des Streits von 1811/12 mit dem Spinozismus-Streit oder mit Kants Kritik aller spekulativen Theologie drängt sich in den beiden zentralen Schriften Jacobis und Schellings ja unmittelbar und unablässig auf. Und andererseits ist mit dem Abbrechen der Kontroverse zwischen Jacobi und Schelling das in ihr verhandelte sachliche Problem nicht entschieden. Der Streit endet keineswegs mit einer allerseits akzeptierten Einsicht und Befriedung. In den späteren Auseinandersetzungen Hegels mit Kant und Jacobi, aber auch in den Auseinandersetzungen der spekulativen Theisten mit Hegels Religionsphilosophie in den 1830er und 1840er Jahren geht es im wesentlichen um die gleichen Fragen: um die Möglichkeit einer philosophischen, 'wissenschaftlichen' Gotteserkenntnis und um die inhaltliche Bestimmung des Gottesgedankens. Und auch das Spektrum der Antworten unterscheidet sich nicht prinzipiell von dem früheren.“

előtörténetnek a tartama és terjedelme maga is szűkebb vagy tágabb határok közé szorítható”.²⁸ „Az igazságért folytatott filozófiai vita különös hevességgel robban ki a 18–19. század fordulóján”, írja Wilhelm Weischedel. „Fichte Schellinggel, Schelling Fichtével és Hegellel, Hegel Schellinggel vitatkozik. Mindezek azonban csupán különösen szembeötlő események a gondolkodás körében végbemenő átfogó erjedésen belül. A tét újra és újra az első és feltétel nélküli igazság: az Abszolútum; a tét újra és újra »az isteni dolgok«”.²⁹

V. A VITÁK HATÁRAINAK MEGVONÁSA, ELŐ- ÉS UTÓTÖRTÉNETÜK
– VAJON A MÁSIK MEGÉRTETT ENGEM? (GADAMER–DERRIDA,
FICHTE–SCHELLING, HUSSERL–HEIDEGGER VITA)

A szövegbázis a Gadamer–Derrida vita esetében is vonható szűkebbre vagy tágabbra. A közvetlen kontextust és szövegbázist nyilván az 1981-ben a párizsi Goethe Intézetben Gadamer és Derrida személyes találkozásán elhangzottak alkotják, ezek hitelessége és teljessége azonban – mint másutt részletesebben megmutatni próbáltam³⁰ – nagyon is kérdéses. A vitát dokumentáló kötetek ebben az esetben is számos új írással gazdagodva, már kibővített szövegbázissal jelentek meg. A párizsi intézetben elhangzottak – különböző egyéb kiegészítő szövegekkel együtt – először is mind németül, mind pedig franciául napvilágot láttak (mindkettő ugyanabban az évben,

²⁸ Walter Jaeschke: „Vorwort des Herausgebers”, *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812). Texte von Goethe, Hegel, Jacobi, Novalis, Schelling, Schlegel u.a.*, szerk. Walter Jaeschke (Philosophisch-literarische Streitsachen, Bd. 3.1: Quellentexte), Hamburg: Meiner, 1994, VII. Itt is érdemes idéznünk a részletesebb kifejtést: „Die im vorliegenden Band vereinten Schriften sind zu drei Gruppen geordnet: Im Mittelpunkt (»Der Streit um die Göttlichen Dinge«) stehen Jacobis Angriff auf Schelling sowie dessen Entgegnung. Diesem Angriff geht aber im größeren Umfeld des Streites um die Transzendentalphilosophie eine mehrjährige Vorgeschichte voraus. In ihrem Verlauf ist es verschiedentlich zu kleineren Vorgefechten gekommen, an denen neben vielen anderen – Jean Paul, Novalis, Schleiermacher, Fichte, Hegel, Eschenmayer, Fries und Friedrich Schlegel, um nur die bekanntesten zu nennen – auch Jacobi und Schelling unmittelbar beteiligt waren. Die Dauer und der Umfang dieser Vorgeschichte lassen sich naturgemäß enger oder weiter abgrenzen; zweckmäßig ist es, sie mit den Schriften beginnen zu lassen, die un-mittelbar auf den Atheismusstreit (1799) folgen.”

²⁹ Wilhelm Weischedel: *Jacobi und Schelling. Eine philosophisch–theologische Kontroverse*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, 3. sk.

³⁰ Ld. Fehér M. István: „Szót érteni egymással. Jegyzetek a Gadamer–Derrida vitához”. In: *Szót érteni egymással. Hermeneutika, tudományok, dialógus*, szerk. Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Olay Csaba, Budapest: L’Harmattan, 2013, 21–63.

1984-ben), később pedig – 1989-ben, erősen kibővítve – angolul is.³¹ Ebben az esetben már a vita alapszövegének nyelvisége (német- vagy francia) sem magától értetődő, hiszen a fordítások már meghatározott értelmezés alapján mehetnek végbe. Ami a vita utótörténetét illeti, míg Derridánál nemigen van jele a vitára való utólagos reflexiónak, annál inkább Gadamernél: a kilencvenes évek gadameri írásainak egyik fő interlokutora minden bizonnyal Derrida volt és maradt;³² a derridai dekonstrukcióval és Derrida gondolatvilágával általában Gadamernek összességében legalább fél tucat, helyenként igen beható és terjedelmes írása foglalkozik,³³ így mérlegelhető, hogy a vita dokumentációja kiterjedjen ezek egyikére-másikára. A vita ezen utótörténete során Gadamer nézetei a vita hatására, úgy tűnik, bizonyos változáson, átalakuláson mentek keresztül, amennyiben a vitára következő években megértésfogalmát a másik elismerésének az irányában hegyezte ki.³⁴ A vita így Gadamer számára nem „múlt el” nyomtalanul.

A középponti vagy alapszöveg kijelölése, a vita határainak megvonása a Fichte–Schelling vita esetében a vizsgálódás jellegétől függően úgyszintén változhat, bár az alapszöveg, ill. a vita magját alkotó szövegbázis itt meglehetősen bizonyossággal adott: ez pedig a Fichte és Schelling között 1800 és 1802 között lefolyt igen intenzív és terjedelmes levélváltás. Ami Fichte számára gondolkodói útján (és persze személyes élettörténetében) aligha örvendetes esemény – az ateizmusvita következtében Jénából való kényszerű távozása –, az historiográfiailag az utókor számára kifejezetten szerencsének bizonyult. Ha Fichte Jénában marad, akkor a közte és Schelling között támadt nézeteltéréseket szóban is megvitathatták volna, s vitájuknak akkor nem marad írásbeli nyoma. Így viszont a Fichte 1799 júliusában Berlinbe történt távozása miatt köztük létrejött földrajzi távolság azt

³¹ Ld. *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle*, szerk. Ph. Forget, München: Wilhelm Fink Verlag, 1984; *Revue internationale de Philosophie*, 38. évfolyam, nr. 151, 1984, 329–347. (szerk. Manfred Frank); D. P. Michelfelder, R. E. Palmer (eds.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany: State University of New York Press, 1989.

³² J. Grondin: „La rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique”, in: *Philosopher en français*, szerk. J.-F. Mattéi, Paris, PUF, 2001, 235–246.

³³ Ld. a *Gesammelte Schriften* II. kötetének 24. és 25. valamint a X. kötetnek a 4., 11., 12., 13. és 16. írását.

³⁴ Ld. fentebb a 29. jegyzetben idézett írásomat (60. sk.)

eredményezte, hogy filozófiai vitájukat levelekben folytatták le – a filozófia iránt érdeklődő utókor legnagyobb szerencséjére.³⁵ A levelekben folyó vita – mely az alapvető nézetekben való egyetértés jóindulatú feltételezésére építve kisebb súlyú kérdések tisztázásának szándékával indul, majd a tisztázások során egyre jobban elmélyül és terebélyesedik, egészen odáig, amíg szakadékok nyílnak meg, és a nézetkülönbségek immár áthidalhatatlannak bizonyulnak –, a vita 1802-ben szakítással fejeződik be. A két filozófus útja elválik egymástól, ám a vita utórezgései még mindkettőjük számos írásában tapasztalhatók – a vita ilyenformán mindkét gondolkodó további gondolati útjára befolyással van. A vita szövegbázisa ily módon kiszélesíthető a két filozófus nyomtatásban megjelent vagy hagyatékban fennmaradt olyan szövegeivel – legyenek azok feljegyzések, jegyzetek vagy terjedelmesebb művek részei –, melyek a vita fonalát felveszik, ilyen vagy olyan módon folytatják vagy utalnak rá. A határokat pedig nem utolsósorban azért is nehéz megvonni, mert a két gondolkodó – abbéli törekvésében, hogy a dologra s nem személyekre koncentrál – gyakran nem nevezi meg vitapartnerét. Fichte például az 1806-ban megjelent *A jelenlegi kor alapvonásai* nyolcadik előadásában hosszas kritikát fejt ki az intellektuális szemléletről és az ábrándozásról. Schelling neve nem hangzik el, hogy azonban elsődlegesen ő van itt célba véve, eléggé nyilvánvaló, ez pedig akkor válik teljesen egyértelművé, amikor a kifejtés ahhoz az állításhoz

³⁵ E vita első nyomtatott kiadása egy a két filozófus fia által közösen szerkesztett kötetben látott napvilágot; ld. *Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel*, a hagyatékból kiadta Immanuel Hermann Fichte és Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart: J. G. Cotta, 1856. A XX. századi mértékadó kiadások közé tartozik a Walter Schulz gondozásában megjelent kötet: *Briefwechsel Fichte-Schelling*, szerk. és bev. Walter Schulz, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1968. Újabb, bővített kiadás: *Schelling–Fichte: Briefwechsel*, kommentiert und herausgegeben von Hartmut Traub, Neuried: Ars Una, 2001. A levélváltáshoz kapcsolódik egy a Fichte- és a Schelling-Társaság által közösen rendezett szümpózium, melynek anyaga azután nyomtatásban is megjelent: *Grundlegung und Kritik. Der Briefwechsel zwischen Schelling und Fichte 1794–1802* (Dokumentation zur Lektüretagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Internationalen Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft in Leonberg 2003), hrsg. Jörg Jantzen, Thomas Kisser, Hartmut Traub, *Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie*, Band 25, Amsterdam – New York: Rodopi, 2005. A levélváltás megjelent azután mindkét filozófus művének a Bajor Tudományos Akadémia által gondozott összkiadásában. A Fichte–Schelling vita iránt az utóbbi években angolszász nyelvterületen mutatkozó érdeklődés is megélenkült, és a vonatkozó kutatás terméke a nemrég megjelent, szövegkiadást és kommentárt egyaránt tartalmazó kötet: *The Philosophical Rupture between Fichte and Schelling: Selected Texts and Correspondence (1800–1802)*, eds. Michael G. Vater and David E. Wood, New York: SUNY Press, 2012.

érkezik el, mely szerint „az ábrándozás szükségképpen mindig természetfilozófia”.³⁶ A természetfilozófia megjelölés ugyanis – amint az a korban eléggé köztudott volt – Schelling középponti törekvése utal. Hasonlóképpen Schellingre történnek utalások Fichtének „A tudás emberének lényegéről” 1805-ben tartott előadásain, ahol hallgatóságát arra hívta fel: „ne engedjék magukat elvakíttatni és megtevesztetni attól a filozófiától, amely a természetfilozófia nevet biggyeszi önmaga elé, s azáltal vél túlszárnyalni minden eddigi filozófiát, hogy a természetet kívánja abszolútummá tenni és isteníteni”.³⁷ Az sem közömbös, hogy egyszermind épp a természetfilozófia volt ama középponti témák egyike, amely körül levélben folytatott vitájuk forog – a természetfilozófia lehetősége, szükséges vagy lehetséges, kívánatos vagy nem kívánatos volta, nem utolsósorban pedig rendszertani elhelyezkedése a transzcendentálfilozófia mellett (Schelling) vagy annak keretein belül (Fichte).³⁸ – Hogyan konstituálódik a tudat a természetben és hogyan a természet a tudatban? – durván szólva ez Schelling kérdése, s e kérdés legitimitását vitatja Fichte egy szűkebben vett (kritikai) transzcendentálfilozófia

³⁶ J. G. Fichte: *A jelenlegi kor alapvonásai*, ford. Endreffy Zoltán, in: Fichte: *Válogatott filozófiai írások*, Budapest: Gondolat, 1981, 415–698., itt 542.

³⁷ Fichte: „A tudás emberének lényegéről s ennek megjelenéséről a szabadság területén”, in: J. G. Fichte: *Az erkölcsan rendszere*, ford. Berényi Gábor, Budapest: Gondolat, 1976, 475–586., itt 493.

³⁸ Fichtéhez írott 1800. november 19-i levelében ezt Schelling kifejezetten is megfogalmazza: „Der Gegensatz zwischen Transscendentalphilosophie und Naturphilosophie ist der Hauptpunkt” (*Briefwechsel Fichte-Schelling*, szerk. Walter Schulz, id. kiadás, 107. = *Schelling-Fichte: Briefwechsel*, szerk. Hartmut Traub, id. kiadás, 178.). Schelling kijelentése válasz Fichte 1800. november 15-i levelére, melyben Fichte többek között azt írja: „Ueber Ihren Gegensatz der Transscendental- und NaturPhilosophie bin ich mit Ihnen noch nicht einig” (uo., 105., ill. 176.). Fichte Schelling épp megjelent új művének, *A transzcendentális idealizmus rendszerének* az elején megfogalmazott rendszertani vázlatra utal; e mű egy példányát Schelling megküldte Fichtének, aki a küldemény kézhezvételét épp ebben a levélben igazolja. Ld. *A transzcendentális idealizmus rendszere*, 1. § „A transzcendentális idealizmus fogalma”, ford. Endreffy Zoltán, Budapest: Gondolat, 1983, 35. skk., különösen 38. („[a] természetfilozófia [...] a filozófia egyik szükségszerű alaptudománya [...] A természetfilozófia és a transzcendentális filozófia tehát a filozófia két lehetséges iránya”; ld. *Schellings sämtliche Werke*, hrsg. K.F.A. Schelling, Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta, 1856–61. I. Abt. Bd. 3, 341. sk.). A vita korrekt, adatokban gazdag összefoglalását nyújtja Horst Fuhrmans, ld. uő: „Schellings Trennung von Fichte”, in: F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, Bd 1: 1775–1809, hrsg. Horst Fuhrmans, Bonn: Bouvier 1962, 217–237., ld. itt különösen 219.: „[...] Schelling [...] von einem ‘Nebeneinander’ gesprochen hatte, nicht von einer Unterordnung oder Einordnung der Naturphilosophie unter die Transscendentalphilosophie”.

nézőpontjából, míg Schelling Fichtének a valóság szükségtelen leszűkítését veti a szemére.

De a két filozófus vitája – vitájuk szövegbázisa – tovább bővül s újabb érdekes dimenzióra tesz szert azáltal, amikor Fichte nyomtatásban megjelent írásaiban schellingiánus, Schelling írásaiban pedig fichteánus argumentumok tűnnek fel; az egymással való gondolati birkózás szerepét a két gondolkodó dialógus formában megírt műveiben megszemélyesített szereplők veszik át és viszik tovább. Fichte művének, *Az ember rendeltetésének* második könyvében a szereplők egyike schellingi, míg Schelling *Brunójában* az egyik szereplő fichtei argumentumokat hangoztat. Mindkét gondolkodó megpróbálja így a másik álláspontját is képviselni, szóhoz juttatni, s persze megértéssel kell fogadnunk azt, hogy mindketten a vitából a saját álláspontot képviselő dialóguspartner igazát vélik kimutatni, őt hozzák ki győztesnek. Fichténél a schellingiánus, Schellingnél a fichteánus vitafél az, aki kénytelen meghajolni a másik fél argumentumai előtt s beismerni, a másiknak van igaza.³⁹

A vita kibontakozásának és kiéleződésének egyik nem elhanyagolható mozzanatát jelenti az a pillanat, amikor tudománytanának új kifejtése elé bocsátott nyilvános hirdetményében, mely 1801. január 24-én az *Allgemeine Zeitung*ban jelent meg, Fichte Schellingről mint „kiváló munkatársáról” („mein geistvoller Mitarbeiter”) tett említést. Ez a megjelölés Schellinget érzékenyen érintette, s ez magyarázhatja, hogy következő művét a filozófia történetében meglehetősen szokatlan módon „Darstellung meines Systems der Philosophie” címmel jelentette meg, mintegy hangsúlyozva ezzel a címmel gondolatrendszerének a fichteitől való függetlenségét, önállóságát (ahogy tette egyébiránt korábban Fichte Kanttal szemben),⁴⁰ azt, hogy ez az ő filozófiai rendszere, nem Fichtéé.⁴¹ Ebben az értelemben akkor a

³⁹ Ld. Fichte: *Az ember rendeltetése*, ford. Kis János, Budapest: Helikon, 1976, 99. sk.; Schelling: *Bruno avagy a dolgok isteni és természetes elveről*, ford. Jaks Margit, Budapest: Helikon, 1974, 61. skk., különösen 67–69.

⁴⁰ Ld. Horst Fuhrmans, „Schellings Trennung von Fichte”, in: F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, Bd 1, 1775–1809, 223. sk.; Wolfgang Janke: *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*, Fichte-Studien-Supplementa, Band 22, Amsterdam – New York: Rodopi, 2009, 27. sk.

⁴¹ „Saját filozófiáját”, írja Jaspers, „Fichte a filozófiának tartja, saját filozófiai ügyét az ügynek. Amikor Schelling önállóságának első jeleit érzékeli, nyugtalan lesz, majd iskolamesteri pedáns és moralizáló-patetikus” (Karl Jaspers: *Schelling. Größe und Verhängnis*, új kiadás, München: Piper, 1986, 294.).

Darstellung egésze tekinthető bizonyos határok között „vitairatnak”, melynek a vita dokumentálásában célszerű lehet helyet biztosítani.

Fichte hirdetésményének inkriminált mondata teljes egészében így hangzik: „Hogy kiváló munkatársamnak, Schelling professzor úrnak a maga természetfilozófiai írásaiban és a transzcendentális idealizmusról újabban megjelentetett rendszerében jobban sikerült-e a transzcendentális szemléletmódba bevezetést nyújtania, itt nem kívánom vizsgálni.” Mint Wolfgang Janke utal rá, Schelling sértve érezhette magát nem csupán azért, hogy önállóságát elvitatva egyszerű Fichte-követőként aposztrofálták, de attól a hallgatólagos kritikától is, hogy még Fichte-követőként sem jeleskedik igazán, amennyiben még Fichtét sem képes kellőképpen megérteni.⁴²

A Fichte–Schelling vita részleteiben itt nincs tovább módunk elmélyedni (ahogy az egyéb viták részleteiben sem), egy általános megjegyzés, egy „vitaelméleti” tanulság levonásának erejéig érdemes azonban megállnunk ezen a ponton. Az a panaszos szemrehányás ugyanis, mely szerint „a másik nem értett meg engem”, nem csupán a Fichte–Schelling vitában merül fel (mindkét részvevő részéről, több ízben is, nem ritkán abban a formában, hogy a másik csak gondolati rendszere egy régebbi alakját ismeri, a legújabbat nem), hanem éppannyira más vitákban is. Husserl hasonló ellenvetést fogalmaz majd meg Heideggerrel szemben. Az *Ideen*hez írott 1930-as utószóban úgy fogalmaz, hogy a korabeli áramlatoknak, köztük az „ügynevezett egzisztencia problémájára” koncentrálóknak a fenomenológiára vonatkozó kritikái „félreértéseken nyugszanak [...], azon, hogy a »fenomenológiai redukció« elvi újdonságát, s ezzel a világi szubjektivitástól (az embertől) a »transzcendentális szubjektivitáshoz« való felemelkedést *nem értették meg*”.⁴³

⁴² Wolfgang Janke: *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*, 27. sk. Az idézett fichte-i mondat eredetiben így hangzik: „Inwiefern es meinem geistvollen Mitarbeiter, Herrn Prof. Schelling, in seinen Naturwissenschaftlichen Schriften und in seinem neuerlich erschienenen Systeme des transscendentalen Idealismus, besser gelungen sey, der transscendentalen Ansicht Eingang zu verschaffen, will ich hier nicht untersuchen” (J. G. Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Canstatt 1962ff. Reihe I, Bd. 7, 154.). Horst Fuhrmans ugyancsak úgy véli, Fichte megfogalmazása azt sugallja, miszerint Schelling Fichtének olyan „munkatársa”, akivel kapcsolatban „kétséges, hogy azon kevesek közé tartozik-e, akik Fichte filozófiáját megértették” (E. W. J. Schelling: *Briefe und Dokumente*, Bd. 1: 1775–1809, hrsg. Horst Fuhrmans, Bonn: H. Bouvier, 1962, 467.).

⁴³ E. Husserl: „Nachwort zu den *Ideen*”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd 11, 1931, 549–570, *Husserliana* V, 138–162., itt 140.: „Sie [Die Einwände]

Ha Husserl úgy vélte, hogy Heidegger nem értette meg a „fenomenológiai redukció» elvi újdonságát”, akkor másfelől nem kevésbé lehet Otto Pöggelerrel Heidegger szellemében – fordítva – amellett érvelni, hogy Husserl nem értette meg a heideggeri gondolati törekvésnek, a létre (és az ittlét létértelmére, a metafizika felülvizsgálatára) irányuló kérdésnek az „újdonságát”.⁴⁴ Mármost nyilvánvalóan nem volna méltányos Husserl-től elvárni azt, hogy tekintsen el a „fenomenológiai redukció” körvonalazta saját filozófiai beállítottságától akkor, amikor Heideggerhez vagy más gondolkodóhoz közeledik, azaz őket „megérteni” akarja. Ám éppoly kevésbé tekint el a maga részéről Heidegger is saját filozófiai alapállásától, amikor mondjuk az *Encyclopaedia Britannica* számára Husserl-lel együttműködésben készítendő fenomenológia-szócikk fogalmazványában saját észrevételeket és a husserli szöveghez fűzött kommentárokat vet papírra, így pl. a következőket: „mi a létmódja annak a létezőnek, amelyben »világ« konstituálódik? Ez a »Lét és idő« középponti problémája, vagyis az ittlét fundamentálonológiája. [...] A transzcendentális konstitúció a tényleges én egzisztenciájának középponti lehetősége.”⁴⁵ Ha Husserl saját filozófiája olyannyira centrális fogalmát hozza játékba, mint a „fenomenológiai redukció”, úgy saját beállítottságából Heidegger sem csekélyebb dolgot előfeltételez, mint éppenséggel a *Dasein* tipikusan heideggeri értelemben vett fogalmát – azt a fogalmat, amelyet Husserl épp az antropológiába való, általa kárhoztatott visszaesésként hajlik érteni. A transzcendentális konstitúciót Hei-

beruhen alle auf Mißverständnissen und letztlich darauf, daß man meine Phänomenologie auf das Niveau zurück deutet, das zu überwinden ihren ganzen Sinn ausmacht; oder m.a.W. darauf, daß man das prinzipiell Neuartige der »phänomenologischen Reduktion« und somit den Aufstieg von der mundanen Subjektivität (dem Menschen) zur »transzendentalen Subjektivität« nicht verstanden hat” (kiemelés F. M. I.); magyarul Paul Ricoeur: *Fenomenológia és hermeneutika*, szerk. és ford. Mezei Balázs, Budapest: Kossuth, 1997, 63. sk. Ld. továbbá „Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*”, sajtó alá rendezte Roland Breeur, *Husserl Studies* 11, 1994, 3–63., itt pl. 13.: „Heidegger transponiert oder transversiert die konstitutiv-phänomenologische Klärung aller Regionen des Seienden und Universalen, der totalen Region Welt ins Anthropologische; die ganze Problematik ist Übertragung, dem Ego entspricht Dasein etc.”

⁴⁴ Vö. Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, 2., bőv. kiadás, Pfullingen: Neske, 1983, 79. sk. Ld. még Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, 2., bőv. kiadás, Budapest: Göncöl, 1992, 85., 1. jegyzet.

⁴⁵ *Husserliana* IX, 601. sk.: „welches ist die Seinsart des Seienden, in dem sich »Welt« konstituiert? Das ist das zentrale Problem von »Sein und Zeit« – d.h. eine Fundamentalontologie des Daseins. [...] Die transzendentale Konstitution ist eine zentrale Möglichkeit der Existenz des faktischen Selbst”.

degger a faktikus én egzisztenciájának körébe rendeli, illetve utalja, ezzel pedig – Husserl szemszögéből – megfosztja átfogó jellegétől és mintegy lefokozza. A faktikus-történeti én kerekedik a transzcendentális én fölébe, s nem fordítva. Husserl viszont a faktikus-történeti ént az empíria körébe sorolja, s ezzel biztosítja a transzcendentális ego fensőbbrendű, szuverén helyzetét. Amikor egymáshoz közelít, ilyenformán mindkét gondolkodó saját világlátása alapfogalmait és teljes szemléleti horizontját mozgósítja – s mást nem is igen tehet. (Minek utána triumfálhat is, amennyiben a másik világlátása pilléreinek a sajátjai alá való rendelését, besorolását némi gondolati erőfeszítéssel különösebb nehézség nélkül sikerül megoldania.) S nem kevésbé feltételezi Fichte a saját transzcendentálfilozófiai – a filozófiát a tudás tudományaként értő – álláspontját, Schelling pedig a maga azonosságfilozófiai – vagy afelé úton levő – nézőpontját, amikor egymással vitába szállnak. Walter Schulz ezzel összefüggésben utalt arra, hogy éppen ez a Fichte–Schelling vita egyik visszatérő mozzanata, a panasz nevezetesen, miszerint „Der andere hat einen eigentlich nie verstanden, denn er hat einen ja gar nicht gründlich gelesen“ („A másik nem értett meg minket, minthogy nem olvasott minket eléggé alaposan”).⁴⁶

Aligha arról van tehát szó – azaz nagyfokú leegyszerűsítés volna a dolog lényegét abban az értelemben megragadni –, hogy „a másik nem értett meg engem” (avagy rosszul, tökéletlenül értett meg), éspe dig azért, mert mondjuk felfogóképessége korlátozott, nem eléggé éleselmű, vagy figyelmetlenül olvasott. Egy ilyen fogalmazásmód ugyanis naiv, magától értetődő jelleggel, jámboran tudni véli vagy feltételezi azt, hogy alapjában véve ez volt a másik szándéka, hogy középponti törekvése az volt – nem több és nem kevesebb, nem más és nem egyéb –, mint hogy „engem megértsen”; miáltal előfeltételezve van, hogy a másik nem önálló gondolkodó (hanem éppenséggel „Mitarbeiter”, legyen bár mégoly „geistvoll” is), akinek ilyenformán

⁴⁶ W. Schulz: „Der Briefwechsel Fichtes und Schellings. Vorbemerkung”. In: *Fichte-Schelling: Briefwechsel*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1968, 8. Schulz éleselműjén kitapintja ennek az argumentációnak a kétértelműségét. Egyfelől ugyanis előfeltételezve van, hogy a másik a mi rendszerünket az alapjaiból kiindulva kiválóan ismeri, s hogy a másik velünk együtt a kor jelentős gondolkodója. Ilyenformán pedig közel áll hozzánk, voltaképpen nem is kell neki semmit sem elmagyarázni. Másfelől viszont nem szűnik az aggodalom amiatt, hogy a másik – éppen mint a kor jelentős gondolkodója – *túl önálló*, semhogy képes volna igazságot szolgáltatni nekünk, ezért hát nekünk kell számára saját rendszerünket az alapokból kiindulva elmagyarázni, világossá tenni (uo.).

magának is meg lehetnek a maga előfeltevései és preferenciái – előfeltevések és preferenciák, melyek eleve (még ha talán tudattalanul is) meghatározzák, hogy „belőlem” mit, mennyit és milyen értelemben „ért meg”.

A fentiekben hallgatólagosan azonosságjelet tettünk azon állítás közé, hogy „a másik nem értett meg engem”, és a közé, hogy „saját nézetrendszerét mozgósította”. Az összefüggés csakugyan kézenfekvő: hiszen az a látszat keletkezik, hogy a másik pontosan *azért* nem értett meg minket, *mert* a saját nézetrendszerét mozgósította. Ami azt implicálja: ha ezt nem tette volna meg, ha – amikor minket akar megérteni – saját nézetrendszerét *nem* mozgósította volna, akkor e megértés talán sikeres lehetett volna. De hát nem túl sokat kíván-e ez az óhaj? Önmagunk nézetrendszerétől (előzetes véleményeitől, előítéleteitől) való eltekintést, azok felfüggesztését, zárójelzését, azaz „az egyént nem annyira ítéletei, mint előítéletei alkotják”⁴⁷ gadameri elve alapján önmagunk teljes-totális (ön-)kioltását, a *másság felszámolását*. Hermeneutikailag tekintve nem feszíti-e túl ez a kíváncsi a teljesíthető határait? Ha lehetséges lenne a teljes önköltés, akkor is az ár, amit fizetni kell érte, túl magas volna: a filozófus egyén individualitásának felszámolását jelentené, szolgálai másolást, valamely adott filozófia vak követését – vajon egy filozófusnak önállóan gondolkodó egyének helyett inkább szolgálai követőkre van szüksége?

VI. A SAJÁT NÉZETRENDSZERRE VALÓ VISSZANYÚLÁS

Az a tény, hogy amikor filozófusok egymással vitába bocsátkoznak, akkor óhatatlanul mozgósítják saját világnézetüket vagy világvilágképüket, és nem tudják nem mozgósítani, hasonlóképpen kitérni a davosi vitából és a pozitívizmus-vitából is. Saját Kant-értelmezésében Cassirer messzemenően támaszkodik az ember mint szimbólumképző lény fogalmára és, általában, saját művének, *A szimbolikus formák filozófiájának* a világlátására, miként nem kevésbé Heidegger

⁴⁷ Ld. Gadamer: *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor. Budapest: Gondolat, 1984, 193.: „nem annyira ítéletei, mint – sokkal inkább – előítéletei alkotják az egyén létének történeti valóságát”. Ld. még uo. 198.: „a hermeneutikailag iskolázott tudatnak eleve fogékonynak kell lennie a szöveg mássága iránt. Az ilyen fogékonyságnak azonban nem előfeltétele sem a tárgyi »semlegesség«, sem önmagunk kikapcsolása, hanem magában foglalja saját előzetes véleményeink és előítéleteink vállalását, melyben megmutatkozik a mi másságunk.”

is a sajátjára, például – a Kant-értelmezésben – a szemlélet végességének, ill. általában, az emberi ittlét végességének tézisére. Cassirer számára Kant „a szó legemelkedettebb és legszebb értelmében a felvilágosodás filozófusa, aki a fény és a világosság felé törekszik”,⁴⁸ Heidegger számára az emberi ész végességének s időiségének egyik első hírnöke. Két radikálisan eltérő világgép áll előttünk: mindkét filozófus saját, *már kialakult* gondolati perspektívájának fénytörésében és annak háttérében értelmezi a königsbergi gondolkodó életművét.

Ha a Cassirer–Heidegger vitában mindkét fél visszanyúlt saját nézeteire, akkor röviden megemlítendő a pozitivismus-vita is, közelebbről az a mód, ahogy mindkét fél – a frankfurti iskola, Adorno és Habermas egyfelől és a Popper-féle kritikai racionalizmus másfelől – az adott témát, a „társadalomtudományok logikáját” saját, *már kialakult* filozófiai nézetrendszerébe beágyazta, illetve onnan kiindulva hozzáférést keresett (és talált) hozzá. Miután a két nézetrendszer markánsan különbözött egymástól, ezért időnként úgy tűnt, mintha nem ugyanarról beszélnének – mintha különböző világokban mozognának –, holott ugyanarról beszéltek, de úgy, ahogy a téma – a társadalomtudományok logikája – egyfelől egy hegelianus marxista történetfilozófia, másfelől egy a metodológia prioritására orientálódó tudományfilozófia talajáról és fogalmi hálójában megjelenik és alakot ölt. Az előbbi – egy hegeli-marxi történetfilozófia – horizontjában már magának a témának a beazonosítása sem egyszerű feladat; fel lehet ugyanis vetni, hogy ilyen nincs is, más szóval, hogy a társadalomtudományoknak nincs külön logikájuk: az, ami van, nem más, mint egy termelési mód, egy adott tudományos megismerés pedig nem egyéb, mint felépítményszerű lecsapódása a termelési módnak. Popper, aki manapság az analitikusnak nevezett irányzathoz volna besorolható, ezzel szemben az úgynevezett metodológiai individualizmusból indított, azaz a metodológiából, arra a feltevésre támaszkodva, mely szerint miként a természettudomá-

⁴⁸ Ernst Cassirer: „Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation”, *Kant-Studien* 36 (1931), 1–26., itt 23. sk.; ld. most újrányomva Ernst Cassirer: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Bd. 17: *Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931)*, hrsg. Birgit Recki, Hamburg: Meiner, 2004, 221–250., itt 247. („Kant ist und bleibt – in dem erhabensten und schönsten Sinne dieses Wortes – ein Denker der Aufklärung: Er strebt ins Lichte und Helle, auch wo er den tiefsten und verborgensten »Gründen« des Seins nachsinnt. Goethe hat einmal zu Schopenhauer gesagt, daß, wenn er eine Seite in Kant lese, ihm zumute würde, als träte er in ein helles Zimmer.”)

nyoknak van egy bizonyos metodológiájuk, úgy a társadalomtudományoknak is, és a feladat akkor éppen ezen metodológia körvonalazása volna. Ez a metodológiai individualizmus frankfurti oldalról viszont úgy nézett ki, mint valamiféle fikció, az önállóan hitt individuum fikciója, az individuumot azonban a hegeli-marxi történetfilozófia optikájában valami általános (világszellem, termelési mód) mindig megelőzi. Frankfurti részről a metodológiai individualizmus az újkori termelési mód produktuma, az individuum önállóságának – történetileg létrejött, korántsem öröktől fogva adott önállóságának – látszata. – „A másik nem értett meg engem” panasa egyébiránt ebben a vitában is megjelenik, és pedig abban az eddig ismertetett esetekhez képest némileg módosított formában, melynek Adorno adott hangot, azt szorgalmazván, „hozzanak a pozitivisták áldozatot, moccanjanak ki a Habermas jellemezte »nem értem kérem« tartásból, és mint érthetlent ne vessenek el rövid úton mindent, ami olyan kategóriákkal, mint az ő »értelemkritérium« kategóriájuk nem harmonizál”.⁴⁹

VII. ÍRÁSBELI VITÁK – A LEVELEKBEN FOLYTATOTT VITA (SCHELLING–HEGEL)

Ha fentebbi megfogalmazásunk szerint (III.) a vita prototípusa, legtisztább formája a szóbeli vita, akkor az írásbeli viták prototípusa, legtisztább formája alighanem a levelekben folytatott vita. Ha a szóbeli vitákra nézve példaértékű ebből a szempontból a Cassirer és Heidegger között lezajlott davosi vita vagy – kisebb mértékben – a Gadamer és Derrida között létrejött párizsi „találkozó”, akkor az írásban folytatott viták paradigmátikus esete alighanem a fentebb már egyes részleteiben összefoglalt Fichte–Schelling vita, kisebb mértékben pedig a Schelling–Hegel és a Dilthey–Husserl vita. Befo-

⁴⁹ Adorno: „Bevezetés”, in: *Tény, érték, ideológia*, id. kötet, 168.: ld. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, 1969, 4. Aufl., Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1975, 10. sk. (= Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1986, 284.): „Umgekehrt müssen die Positivisten das Opfer bringen, aus der von Habermas so genannten Kannitverstan-Haltung sich herauszugeben und nicht alles kurzerhand als unverständlich zu disqualifizieren, was mit Kategorien wie ihren »Sinnkriterien« nicht übereinstimmt.”

jezéseképpen ezen utóbbi két vita néhány főbb vonását próbálom vázolni.

Mindenekelőtt helyénvaló lesz pontosítani, hogy a Schelling és Hegel között lezajlott konfrontáció csak *cum grano salis* nevezhető vitának, s a szakirodalom ennek megfelelően inkább beszél Hegel Schelling-kritikájáról vagy Schelling Hegel-kritikájáról, mintsem Schelling–Hegel vitáról. Ez a „vita” ugyanis rövid és egyoldalú. Pedig a feltételek az írásbeli vitára (a kettőjük közötti, kölcsönösen tudatosuló nézetkülönbség és a földrajzi távolság) adva lettek volna. A levelezés 1807 elején ténylegesen meg is kezdődik, ám ugyanebben az évben egyszersmind le is zárul, mielőtt még bármiféle vita kialakulhatna.

1807 áprilisának elején jelenik meg Hegel *Fenomenológiája*, Hegel némi késlekedés után küld egy példányt Schellingnek, május 1-ji levelében pedig ejt egy-két szót művéről: mentegetőzik a kiküldendő példányoknál mutatkozó nyomdai zűrzavar miatt, továbbá szabadkozik a mű általa érzékelt formai és a kompozícióit illető hiányosságai miatt, nem utolsósorban pedig annak a bizakodásának ad hangot, hogy az Előszó egyes – Schelling követőire vonatkozó – részeit a barát nem fogja önmagára vonatkoztatni, s hogy – egyáltalán – nem fog a dolognak túlzott jelentőséget tulajdonítani. 1807. november 2-i levelében Schelling nyugtázza a *Fenomenológia* példányának kézhezvételét, s jelzi egyúttal, hogy elfoglaltságai miatt idáig csak az Előszót tudta elolvasni. Hegel előzetes jelzésére azt válaszolja, hogy önmagáról alkotott képének mégoly szerény mértékét alapul véve is túlon túl keveset kellene önmagáról gondolnia ahhoz, hogy az Előszóban elhangzottakat magára vonatkoztassa, majd váratlan fordulattal tesz egy tárgyi észrevételt: „be kell ismernem”, írja, „eleddig nem értettem meg annak a megkülönböztetésnek az értelmét, melylyel Te a fogalmat a szemlélettel szembeállítod. Hiszen fogalmon Te sem érthetsz mást, mint amit Te is, én is eszmének nevezünk; ennek pedig éppen az a természete, hogy van egy olyan oldala, ahonnan nézve fogalom, s egy másik, ahonnan nézve viszont szemlélet.”⁵⁰ Schellingnek ez az úgyszólván futtában tett s csupán a mű Előszavá-

⁵⁰ Ld. „Levelek Hegeltől – Levelek Hegelhez. Válogatás Hegel levelezéséből”, ford. Nyizsnyánszki Ferenc, szerk. és bev. Fehér M. István, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1988/1–2, 165.; ld. uo. 183., 124. jegyzet; vö. ugyancsak ezzel kapcsolatban Karl Jaspers: *Schelling. Größe und Verhängnis*, új kiadás, München: Piper, 1986, 306. sk., aki utal e levélbeli ellentétnek Schelling későbbi Hegel-kritikájával való kontinuitására.

nak ismeretében megfogalmazott megjegyzése a későbbi Hegel-kritikák (beleértve saját Hegel-kritikáját⁵¹) egyik klasszikus toposzát pendíti meg; olyan ellenvetést fogalmaz meg, mely a fogalom önmozgásának hegeli tézisére vonatkozik. A barátnak, a közös filozofálás évei után, úgy tűnik, elegendő volt a *Fenomenológia* Előszavát elolvasnia ahhoz, hogy az egész művel s Hegel alapvető – az övétől alapjaiban eltérő – filozófiai szemléletmódjával tisztába jöjjön; később ezt a kritikát fogják oly sokan (Trendelenburg, Feuerbach, Marx) visszhangozni és különböző irányokban tovább vinni.⁵² Schelling e tárgyi megjegyzése megteremtette az alapokat – a közte és Fichte között lezajlott vitához hasonlóan – egy Hegellel folytatandó, levelekben kibontakozó filozófiai vita létrejöttéhez.

Schelling kezdeményezése azonban válasz nélkül maradt; sőt, levele egyszerűen a közte és Hegel között fennálló baráti, munkatársi viszonynak az utolsó dokumentuma, kapcsolatuk ezt követően végleg megszakad.⁵³ Tekintve, hogy későbbi előadásaiiban Schelling nyilvánosan bírálta Hegelt, írja Horst Fuhrmans, szinte teljes egyetértés alakult ki abban, hogy Schelling volt az, aki a kapcsolatot megszakította, éspedig azért, mert a *Fenomenológia* Előszavának vonatkozó megjegyzéseiben megsértődött. Mint látható azonban, ténylegesen a helyzet úgy áll, hogy Hegel hallgatott el – Schelling levele semmiképpen sem jelez szakítási szándékot. Tárgyi ellenvetése válaszra vár. Ha a Fichte–Schelling vita szakítással fejeződik be, akkor itt Schelling és

⁵¹ Schelling müncheni filozófiatörténeti előadásainak egy helyén például ez olvasható: „Hegel már logikája első lépésével előfeltételezte a *szemléletet*, s anélkül, hogy be ne csempészné, egyetlen lépést sem tudna tenni” (Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*. In: *F. W. J. Schellings sämtliche Werke*, sajtó alá rendezte K. F. A. Schelling, Stuttgart–Augsburg: Cotta, 1856–61, X. köt., 138.; magyar ford.: Schelling: „Az újabb filozófia történetéről. Müncheni előadások. Hegel”, ford. Toronyai Gábor, *Magyar Filozófiai Szemle* XXXIV, 1990/1–2, 84–112., itt 94.).

⁵² Hogy Schelling egy-egy megfontolásából mások a maguk Hegel-cáfolatára egész vagyont kovácsoltak – ezt a megfigyelést már az inkább Hegel felé hajló Kuno Fischer megtette (ld. Kuno Fischer: *Schellings Leben, Werke und Lehre. Geschichte der neuern Philosophie*, VII. köt., 2. kiadás, Heidelberg: Carl Winter, 1899, 209).

⁵³ Némileg bővebben a levelezés ezen utolsó szakaszának hátteréhez ld. a „Levelek Hegelről – Levelek Hegelhez” című idézett válogatás 124. és 125. szerkesztői jegyzetét (id. kiadás, 183. sk.). Bővebben Hegel és Schelling kapcsolatának ezen fázisáról ld. Hermann Krings: *Die Entfremdung zwischen Schelling und Hegel (1801–1807)*, Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte, Jahrgang 1976, Heft 6, továbbá Horst Fuhrmans: „Schelling und Hegel. Ihre Entfremdung”, in F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, Bd 1: 1775–1809, hrsg. Horst Fuhrmans, Bonn: Bouvier 1962, 451–553.

Hegel esetében is erről van szó, ám a kapcsolatok megszakadását aligha előzte meg kölcsönös eszmecsere vagy vita.⁵⁴

VIII. A VITÁK UTÓHATÁSA AZ ALAKULÓBAN LEVŐ NÉZETEKRE (FICHTE–SCHELLING, SCHELLING–HEGEL)

Fentebb (I., II.) többször szó esett arról, hogy hermeneutikailag azok a viták különösen érdekesek, melyekben nem két, *már kialakult* gondolatrendszer csap össze egymással: noha a vitában képviselt álláspont általában véve nem függetleníthető a saját nézetrendszertől, ez utóbbi nem feltétlenül áll már készen; az is lehetséges, hogy a vita során a saját filozófia még csak alakulófélben vagy átalakulóban van, s a vita épp arra szolgál, hogy a résztvevő gondolkodókat hozzásegítse ahhoz, hogy alakulóban levő nézeteiket tudatosítsák, irányt szabjanak nekik. Bizonyos értelemben mármost e tényállás jellemző mind a Fichte–Schelling, mind a Schelling–Hegel vitára (avagy a kritikák közül Heidegger Husserl-kritikájára, amennyiben Heidegger a Husserltől való kritikai elhatárolódásban vél magára találni).

Fichtével folytatott vitájában Schelling (részben Fichte ösztönzésére) egy olyan követelményt állít fel, melynek önmaga nem tud eleget tenni, másfelől viszont Fichte sem tudja kivonni magát alóla. A csatateret – vitájuk csataterét – mindketten (hogy ezzel a képszerű

⁵⁴ Épp ennyire egyoldalú – sőt, ha lehet, még egyoldalúbb – volt a XX. században a Jaspers–Heidegger „vita”, melyben a szakítás eseménye ugyancsak lényeges szerepet játszott. Ez az egyoldalú vita azonban nem szakítással *végződött*, hanem bizonyos értelemben azzal *kezdődött*. Jaspers Heideggerrel való egyoldalú „vitájának” materiális szubsztrátuma hozzávetőleg háromszáz lapnyi feljegyzés, melyet Jaspers 1928 és 1964 között vetett papírra, s mely halálakor Jaspers íróasztalán volt található; feljegyzések, melyek részben egy jövőbeli közös vita és publikáció terve ugyancsak előkerült, személyes találkozó, egyfajta kibékülés nem jött azonban létre, noha mindkét oldalról történtek ez irányú próbálkozások. Jaspers posztumusz kiadott Heidegger-jegyzetei egy ilyesfajta egyoldalú vita vagy gondolati szembenézés, egy Heideggerrel folytatott – egyoldalú – filozófiai párbeszéd termékei, olyan párbeszédé, melyben – mint a szerkesztő utal rá – „csak az egyik fél beszél”. Ld. Karl Jaspers: *Notizen zu Martin Heidegger*, sajtó alá rendezte Hans Saner, München: Piper, 1978 (idézet: 20.); ld. még M. Heidegger – K. Jaspers, *Briefwechsel (1920–1963)*, sajtó alá rendezte Walter Biemel és Hans Saner, Frankfurt/Main – München – Zürich: Klostermann – Piper, 1990.

fogalmazással éljek) súlyos sebekből vérezve hagyják el. Fichte Schelling-ellenes polémiájában, írja klasszikus ábrázolásában J. E. Erdmann, „az történik vele, ami egy további következmény elleni polémia esetén általában történni szokott: fokozatosan egyre inkább enged és egy olyan állásponthoz közelít, amely ha nem esik is egybe a schellingivel, de mindenesetre éppoly kevésbé a tudománytan [Fichte által képviselt] eredeti álláspontja, mint a schellingi.”⁵⁵ Ha Fichte korántsem alaptalanul jut oda – azaz jó oka van rá –, hogy Schelling szemére vesse: az azonosságfilozófia elnevezéssel lehetetlen vállalkozásba fog, úgy épp saját későbbi gondolati fejlődése mutatja és igazolja, mily kevésbé képesek a filozófusok lemondani arról, hogy ezen lehetetlen feladat megoldásának kísérletébe újra és újra belevájanak. Az abszolútum prereflexivitásának gondolata – olyan prereflexivitásé, mely csakis és kizárólag a reflexióban és általa válik hozzáférhetővé – mindkettőjük késői filozófiájának kitüntetető vonását alkotja, ehhez pedig vélhetően az egymással lefolytatott – és szakítással végződött – vita nélkül aligha jutottak volna el.⁵⁶ A két filozófus vitája (át)alakulóban levő gondolatrendszerük számára adhatott irányjelző ösztönzéseket.

Hasonló a helyzet a Schelling–Hegel kontroverziával, mindazonáltal azzal a különbséggel, hogy itt csak a felek egyike – Schelling – számára hordozott tanulságot a másik gondolatrendszerével való szembesülés (vitáról, mint láttuk, nemigen lehet szó). Hegel fellépését és az általa kidolgozott filozófiát Schelling kezdetől fogva nem

⁵⁵ Johann Eduard Erdmann: *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, Faksimile-Neudruck in sieben Bänden, Stuttgart: Frommans Verlag, 1931 és köv. Dritte Abteilung: *Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant*, Bd. 2, 164 sk.: „[...] geschieht ihm was bei der Polemik gegen eine weitere Consequenz gewöhnlich zu geschehen pflegt, er gibt allmählig immer mehr nach und nähert sich einem Standpunkt, der wenn auch nicht der Schellingsche, so doch eben so wenig wie dieser der ursprüngliche der Wissenschaftslehre ist.”

⁵⁶ A Fichte–Schelling vita – itt téziszzerű tömörséggel összefoglalt értelmezésének – részletesebb és dokumentáltabb kifejtésére egy korábbi tanulmányomban vállalkoztam; ld. Fehér M. István: „Zur Auseinandersetzung von Fichte und Schelling. Hermeneutische Überlegungen im Anschluß an die Untersuchungen R. Lauths”, *Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog* III, 1993/1, 98–117. A historiográfiai értelmezések közül kettőt idézek: Xavier Tilliette: *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris: Vrin, 1970, I. köt., 293: „A distance d’années, la dernière philosophie de Fichte et la dernière philosophie de Schelling apparaissent portées par des préoccupations ressemblantes”. Hasonló Walter Schulz megítélése: Schellings „Spätphilosophie ist Fichtes spätem System vergleichbar, insofern in beiden Systemen der Versuch gemacht wird, das wissende Subjekt als Ausgangspunkt zu setzen und es zugleich auf ein undenkbares Absolutes hin zu übersteigen” („*Der Briefwechsel Fichtes und Schellings*”, id. kiadás, 47.).

kevés fenntartással követte – egyes pontokon egyenesen zsákcaként érzékelté –, ugyanakkor furcsamód mégsem tudott elzárkózni ama felismerés elől, hogy saját filozófiája és a Hegelé között egyfajta valódi gondolati kontinuitás áll fenn. E kontinuitás érzékelése mindazonáltal inkább elkedvetlenítően, mintsem lelkesítően hatott rá. Hogy saját korai filozófiája bizonyos kérdéseket eldöntetlenül hagyott, kétértelműségekkel és ingadozásokkal terhelt maradt; hogy önmagában nem volt ugyan hamis, s bizonyos határok között még helytálló ismereteket is tartalmazott, ám föltétlen igazságra mégsem tarthat igényt: eme új belátáshoz Schellinget bizonyára nem kis mértékben segítette hozzá az a fokozatosan érlelődő – s vélhetően nem kis megrázkódtatással járó – felismerés, hogy az általa zsákcaként érzékelt hegeli filozófia valaképpen egy, a saját filozófiája által nyitva hagyott, abban benne rejlő fejlődési lehetőséget valósított meg (a hegeli filozófia eszerint a schellingi gondolatkör egyfajta „vadhajtása” volna). A hegeli filozófiát illető kritikai megjegyzések így át- meg átszövődnek saját korábbi filozófiájára vonatkozó helyreigazításokkal, felvilágosításokkal és visszapillantó értelmezésekkel, nem utolsósorban késői gondolkodásának rendszertervezeteire vonatkozó anticipációkkal.⁵⁷ Hogy saját filozófiája a gondolkodás szférájával szemben a valóság – a teljes valóság – filozófiája (későbbi kifejezéseivel: történeti filozófia, ill. pozitív filozófia) kívánt lenni, már a Fichtével folytatott vitában itt-ott körvonalazódni látszott, amennyiben a kanti–fichte transzcendentálfilozófia természetfilozófiával való kiegészítése pontosan ezt az (egyelőre önmaga számára sem teljességgel megértett vagy tudatosított) jelentést hordozta; az, hogy Hegel most az abszolútumot a tiszta gondolkodásnak, a fogalom önmozgásának a közegében vélte megragadni, e törekvésnek – hogy úgy mondjam – a taszító (vagy eltaszító) ereje hozzásegíthette Schellinget a negatív és pozitív filozófia között megvont időskori megkülönböztetéshez – hozzásegíthette ahhoz, hogy saját eredeti törekvés – a hegelitől elhatárolódva, s ilyenformán saját fiatalkori törekvését újraértelmezve és pontosítva – tisztábban lássa. Schelling hegeli rendszerre vonatkozó

⁵⁷ Schelling Hegel-kritikájának a schellingi életút és a német idealizmus tengelyébe állított alapos elemzését ld. Walter Schulz *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* c. könyvében (2. kiadás, Neske, Pfullingen 1975, különösen 102. skk., 307. skk.). Ld. továbbá: Xavier Tilliette. „Schelling contro Hegel”, X. Tilliette: *Attualità di Schelling*, Torino: Mursia, 1972, 163. skk.; Giuseppe Semerari: „La critica di Schelling a Hegel”, *Incidenza di Hegel*, szerk. F. Tessitore, Napoli: Morano, 1970, 455–496.; Manfred Frank: *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1975, *passim*.

kritikai megjegyzései – amennyiben azok későbbi filozófiájához való bevezetésül szolgálnak, ám azt már mindenképp előlegezik, annak gondolati horizontján mozognak – nem függetlenek a pozitív és a negatív filozófia kettősségében artikulálódó késői rendszertervezet perspektívájától. A Hegellel folytatott – pregnáns értelemben *egyoldalú* – „vita” Schelling alakuló nézeteire abban az értelemben gyakorolhatott nem lebecsülendő hatást, hogy hozzásegítette annak tudatosításához, mi is az, amit *nem* akar, más szóval, mi az, ami eddigi törekvésében benne rejtett ugyan, de általa semmiképpen sem helyeslendő vagy követendő irány.⁵⁸

IX. A DILTHEY–HUSSERL LEVÉLVÁLTÁS – EGY NAGYLELKŰ VITA

Szintén szűk – bár ez esetben nem egyoldalú – szövegbázis jellemzi a Dilthey és Husserl között 1911-ben, Dilthey utolsó életévében végbement levélváltás során kibontakozó vitát.⁵⁹ A két filozófus hagyatékában fennmaradt, 1911. június–júliusában íródott három levélről van szó, melyből kettő Diltheytől, egy Husserltől származik, s melyek mindegyike másolatban őrződött meg. Ilyenformán azt sem lehet kizárni, hogy Dilthey október 1-én bekövetkezett haláláig a két gondolkodó között további levélváltásra is sor került, ennek azonban nem maradt nyoma.⁶⁰

⁵⁸ Schelling Hegel-kritikájával részletesebben foglalkoztam néhány korábbi írásomban; az itt adott összefoglalás ezekre támaszkodik. Ld. Fehér M. István: „Schelling Hegel–kritikája és a legújabbkori filozófia kezdetei”. *Magyar Filozófiai Szemle* XXXIV, 1990/1, 75–83.; uő: „A szabadság idealizmusa és az abszolútum filozófiai rendszere. A romantikus végtelenség-metafizika mint az idealista rendszerfilozófia kudarca Schelling Hegel-kritikájának tükrében és a legújabbkori filozófia kezdetei”, in: *Romantika: Világtkép, művészet, irodalom*, szerk. Szegegy-Maszák Mihály – Hajdu Péter, Budapest: Osiris, 2001, 117–129.; uő: „Schellings Hegel-Kritik und die Selbstüberwindung des Idealismus im Spätdenken Schellings”, in: *Negativität und Positivität als System*, Internationale Tagung der Schelling-Forschungsstelle Berlin, *Berliner Schelling Studien*, Heft 9, im Auftrag der Schelling-Forschungsstelle Berlin hrsg. von Elke Hahn, Berlin: Total Verlag, 2009, 103–129.

⁵⁹ A levélváltást Walter Biemel jelentette meg először a *Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica* 1957-es évfolyamának 1. számában (101–124.), majd 1968-ban a *Man and World* című folyóiratban (vol. 1, n. 3, 428–446.). Magyarul ld. „Wilhelm Dilthey és Edmund Husserl levélváltása”, in: W. Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, szerk. Erdélyi Ágnes, Budapest: Gondolat, 1974, 545–557.

⁶⁰ Ld. Guy van Kerckhoven: „Die Grundansätze von E. Husserls Konfrontation mit W. Dilthey im Lichte der geschichtlichen Selbstzeugnisse”, in: *Dilthey und der Wandel des Philosophie-Begriffs seit dem 19. Jahrhundert* (Phänomenologische Forschungen Bd. 16), hrsg. E. W. Orth, Freiburg–München: Alber 1984, 134–160., itt 154., 34. jegyzet.

A levélváltás kiváltó oka az, hogy „A filozófia mint szigorú tudomány” címmel a *Logos* folyóirat 1910/11-es első kötetében megjelent programadó tanulmányában Husserl az általa bírált historicizmust, ill. a historicizmus „felé hajtó motívumokat” [die zu ihm hindrängenden Motive] Dilthey írásaiból vett idézetekkel szemléltette, s ezzel összefüggésben úgy fogalmazott, miszerint a historicizmus „ha következetesen végigvizsik, szélsőséges szkeptikus szubjektivizmusba megy át”.⁶¹ Husserl ezáltal Diltheyjel – nem teljesen egyértelmű módon – a historicizmus, ill. a szkepticizmus vádját szegezi szembe, amit első levélben Dilthey kifejezetten tagad. Husserl mindazonáltal tudatában van annak – s a *Logos*-tanulmány egy lábjegyzetében megfelelőképpen jelzi is –, hogy Dilthey „elutasítja [...] a historicista szkepticizmust”,⁶² váratlan fordulattal azonban úgy fogalmaz ott, hogy Dilthey tanulságos elemzéseiből nem lehet „a szkepticizmus ellen döntő érveket nyerni”. E fogalmazás azt sugallja, mintha a szkepticizmus elleni döntő érvek hiánya maga is egyfajta szkeptikus álláspont jelzése volna. Ez feltehetően túlzás, s nem szolgáltat igazságot Diltheynek, aki ezt joggal szóvá is teszi, arra hivatkozva, hogy nem méltányos álláspontjának olyan fajta értelmezése, mely szerint „annak tudatos vagy nem tudatos konzekvenciája a szkepticizmus volna”.⁶³ A *Logos*-tanulmány idézett lábjegyzetében Husserl – ha kiélezett fogalmazásmódját, melynek értelmében a szkepticizmus elleni döntő érvek hiánya maga is egyfajta szkeptikus álláspont, némileg enyhítjük – vélhetően arra gondol, hogy Dilthey elemzései szkepticizmus felé vezetnek, vagy szkepticizmusra motiválnak, s ezen *nem segít* az, ha Dilthey a szóbeli megnyilatkozások szintjén elutasítja a szkepticizmust; e verbális gesztusban Husserl egyfajta következtetlenséget vél felfedezni. Érdekes módon Dilthey ezt teljeséggel nem tagadja: elismeri ugyanis, hogy „a félreértésben” – miszerint ő szkeptikus volna – maga sem teljesen véten, amennyiben a Husserl által idézett írása egy korábbi kézirat első részét tartalmazta, s a rendelkezésre álló hely szűkössége miatt a második rész nem jelent meg. Utal azonban egy másik írására, melyben valamely általános érvényű meta-

⁶¹ Ld. *Husserliana*, Bd. XXV, 43. o. Magyarul ld. E. Husserl: *A filozófia mint szigorú tudomány*, Budapest: Kossuth, 1993, 81. sk.

⁶² Ld. *Husserliana*, Bd. XXV, 45.; id. magyar kiadás 85.

⁶³ Ld. Husserl: *Briefwechsel*, Bd. VI, hrsg. Karl Schuhmann, Dordrecht – Boston – London: Kluwer, 1994, 44., ill. „Wilhelm Dilthey és Edmund Husserl levélváltása”, id. magyar kiadás 546.

fizika ellen nem historicista, hanem – hogy úgy mondjam – „szisztematikus” érveket fogalmaz meg.

Hogy önmagát az újkori filozófia antimetafizikai áramlatához tartozónak vallja, abból levelében Dilthey nem csinál titkot; a kérdés pedig akkor az, hogy a metafizika (pontosabban egy általános érvényű metafizika) tagadása, lehetőségének kétségbe vonása vajon már szkeptikus álláspontot jelez-e – Dilthey mindenesetre hallgatólagosan nemleges választ ad rá, Husserl pedig nem nyilvánít kifejezetten véleményt (ami itt hallgatólagos igenléssel ér fel). Dilthey azonban saját antimetafizikai álláspontján is enyhít, s levelében a valamely általános érvényű metafizika lehetőségére vonatkozó kérdést végül is „eldöntetlenül”⁶⁴ hagyja, miközben következetesen kitart amellett, hogy ez az „eldöntetlenség” nem azonos a szkepticizmussal.

Válaszlevelében Husserl nyomatékosan – tárgyilag mindazonáltal kevésbé meggyőző módon – igyekszik eloszlatni azt a benyomást, mely szerint a historicizmusra és a belőle folyó szkepticizmusra vonatkozó, a *Logos*-cikkből kifejtett kritikai megjegyzései Dilthey ellen irányulnának. Ezután hosszas pontosító fejtegetésekbe bocsátkozik a faktum és idea között a *Logos*-tanulmányban megvont alapvető megkülönböztetésének további megvilágítása céljából, és hozzá kapcsolódva a kulturális alakzatok fenomenológiai leírásának, mint fogalmaz: „a kultúra fenomenológiai filozófiájának”⁶⁵ nagyszabású tervét körvonalazza. Husserl a metafizikaellenes beállítottság tekintetében is egyetért Diltheyjel, már amennyiben metafizikán hagyományos, „Kant-támaszkodó Ding-an-sich-» metafizikát”⁶⁶ értünk; ám számára épp a fenomenológiai lényegtan és -leírás volna képes – új, másfajta értelemben – metafizikai teljesítményre. Ebben Husserl – viszonyozva Dilthey első levelének törekvését a közös pontok hangsúlyozására – egynek tudja magát vitapartnerével, aki ezt viszontválaszában hálásan akceptálja és a maga részéről minden további nélkül megerősíti. Mindketten egynek tudják magukat a naturalizmus–pozitivizmus – Dilthey megfogalmazásában „a természettudományoknak a filozófia fölötti uralma” –, más szempontból pedig a rossz értelemben vett „konstruktív metafi-

⁶⁴ Ld. Husserl: *Briefwechsel*, Bd. VI, 46., ill. „Wilhelm Dilthey és Edmund Husserl levélváltása”, id. magyar kiadás 549.

⁶⁵ Ld. Husserl: *Briefwechsel*, Bd. VI, 49. [„phänomenologische Philosophie der Kultur”], ill. „Wilhelm Dilthey és Edmund Husserl levélváltása”, id. magyar kiadás 553.

⁶⁶ Ld. Husserl: *Briefwechsel*, Bd. VI, 50., ill. „Wilhelm Dilthey és Edmund Husserl levélváltása”, id. magyar kiadás 553.

zika” elleni harcban.⁶⁷ S ugyancsak közös – legalábbis a levélváltás vitá-síkjának szintjén úgy tűnik – az ismeret objektivitásáért és általános érvényűségéért érzett aggodalom, más szóval a szkepticizmus elleni küzdelem, a tőle való kifejezett és nyomatékös elhatárolódás.⁶⁸ Husserl

⁶⁷ Ld. Husserl: *Briefwechsel*, Bd. VI, 51., ill. „Wilhelm Dilthey és Edmund Husserl levélváltása”, id. magyar kiadás 555.

⁶⁸ A relativizmus/szkepticizmus elleni harcnak, melyet majdnem minden, magára valamit is adó korabeli német filozófus osztott, s igyekezett egyúttal a részét is derekasan kivenni belőle, Ulrich Sieg nemrégí könyvének történeti-szociológiai optikájú tézise szerint meglehetősen prózai indítatású, ill. földhözragadt ideológiai-politikai okai voltak (durván: a császár ellen 1878-ban elkövetett két merényletkísérlet után az egyetemek a második merénylő „Dr. phil.” fokozata miatt a nyilvánosság előtt gyanúba keveredtek, amely alól nacionalista vagy általános humanista jelszavakkal és kutatási programokkal mint öngazolásokkal igyekeztek tisztázni magukat). Ld. uő: *Geist und Gewalt. Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*. München: Hanser, 2013. Erről a szkepticizmusról mint pusztá gondolati konstrukcióról (ld. ehhez Fehér M. István: *Heidegger és a szkepticizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdétség*, Budapest: Korona Nova, 1998, különösen 48. sk.), főleg és még inkább pedig az ellene folytatott harcról Heidegger később már csak maró gúnnyal fog beszélni, mint olyan valamiről, amit nem lehet komolyan venni. Ld. *Gesamtausgabe*, Bd. 21, 91, ahol a tekintélyes korabeli berlini filozófus és pedagógus, Eduard Spranger következő szavait idézi gúnyosan: „Mi mindannyian – Rickert, a fenomenológusok, a Diltheyhez kapcsolódó irányzat – találkozunk abban a nagy küzdelemben [képzeljük csak el: a nagy küzdelem – Heidegger közbeszúrása – F. M. I.], amely az időtlennek a történelemben való megragadásáért, az értelem birodalmáért és annak egy konkrétan kialakult kultúrában való történeti kifejezéséért, a pusztán szubjektíven túllépő és az objektivához és érvényeshez vezető értékek elméletéért folyik.» Érdemes az eredetit is idézni: „Wir alle – Rickert, die Phänomenologen, die an Dilthey anknüpfende Richtung – treffen uns in dem großen Ringen [stellen Sie sich vor: das große Ringen – Heidegger közbeszúrása – F. M. I.] um das Zeitlose im Historischen, um das Reich des Sinnes und seinen geschichtlichen Ausdruck in einer gewordenen konkreten Kultur, um eine Theorie der Werte, die über das bloß Subjektive hinausführt zum Objektiven und Geltenden.« (»Logos«, XII, 1923. Festschrift für Rickert. Über Rickerts System, 198.)» Heidegger azonban szeretné Diltheyt kiemelni ebből a harci közösségből, ezért így folytatja: „Es stimmt is, azzal az egyetlen kivétellel, hogy Dilthey ezt a rokonságot alighanem szörnyülködve visszautasította volna [Das stimmt bis auf das eine, daß Dilthey wohl mit Entsetzen diese Verwandtschaft abgelehnt haben würde].” Majd lapidáris kommentárja így szól: „Az ember szinte elérzékenyül ennyi mélyértelműség hallatán” [„Man könnte fast sentimental werden ob dieses Tiefsinns”]. Ugyanezt a Spranger-idezetet – hasonlóképpen a Diltheyre vonatkozó különvélemény bejelentésével – mint a korabeli filozófia reprezentatív, kenetteljes-gondolatlalan megnyilvánulását Heidegger más, korábbi egyetemi előadásain is tárgyalta, ld. *Gesamtausgabe*, Bd. 63, 42., ahol a bukott nyilvánosság megnyilvánulásaként értelmezi a „Wir alle ...” fordulattal induló Spranger-szöveget. Egy 1921–22 táján házi használatra készült feljegyzésében nem kevésbé gúnyos hangnemből „az ellentmondás tételével kapcsolatos *ismert viccről*” beszél – miszerint „az, aki az abszolút igazságot tagadja, önmagának ellentmond” –, s arról, hogy „nem akarhatják komolyan elhitetni, hogy ez a [...] vicc [...] a filozófiai megismerés lehetőségéről bármit is képes mondani” (*Gesamtausgabe*, Bd. 61, 163. sk.: „Man wird doch im Ernste nicht glauben machen wollen, daß jener bekannte Witz mit dem Satz vom Widerspruch (daß, wer absolute Wahrheit leugnet, sich selbst widerspricht), irgendetwas über philosophische Erkenntnismöglichkeit ausmacht [...]).” – Heidegger megjegyzéseire annyit érdemes hozzátennünk, hogy a Dilthey–Husserl levélváltás és vita alapján nem biztos, hogy Dilthey az említett rokonságot

egyik legrégebbi és legalapvetőbb törekvése ez, és Dilthey siet most biztosítani őt arról, hogy e harcban szövetségesként messzemenően számíthat rá.

Husserlrel való levélváltásában Dilthey tehát tagadta, hogy álláspontja historicizmust vagy szkepticizmust sugallna. Vizsgálódásai, legfőljebb, úgymond „eldöntetlenül” hagyják a metafizika lehetőségére vonatkozó kérdést – ezt pedig tévedés volna szkepticizmussal azonosítani. Hogy ez a beállítás vajon összeegyeztethető-e a levélváltás során hivatkozott két tanulmány, a „Typen der Weltanschauung” és a „Das Wesen der Philosophie” szemléletmódjával, azt nem feladatunk e helyen eldönteni. Lényegesebb inkább arra utalnunk, hogy Husserlnek Diltheyjel szembeni ellenvetései mélyén – túl a levélváltás során megfogalmazódó problémákon – az a főntartás látszik meghúzódni, hogy a Dilthey által a szellemtudományok alapjául szánt pszichológia (noha nem a kortársi, Dilthey által konstruktív-nak nevezett, hanem az általa vázolt, ún. leíró pszichológia) képes-e betölteni azt a szerepet – a filozófiai alapvetés szerepét –, amelyet épp Dilthey szánt neki. Hogy a diltheyi leíró pszichológia végső soron nem más, mint „az emberi lelki élet deskriptív természettörténete” [eine deskriptive Naturgeschichte menschlichen Seelenlebens], egy a modern természettudományos beállítódás által befolyásolt „természettörténeti tipika”, amely ily módon a vázolt feladatot egyáltalán nem képes betölteni – ezt Husserl csak 1925-ben fogja majd megfogalmazni.⁶⁹ Dilthey nem látta meg, fejt ki itt majd Husserl, hogy „van valami olyan, mint a szemléleten alapuló általános lényegleírás, [...] és hogy a tudattárgyiságokra való – a pszichikai

olyannyira szörnyülködve visszautasította volna; más szóval a levélbeli (és egyéb) megnyilvánulások (főként a Husserl műve iránt megnyilvánuló őszinte nagyrabecsülése) alapján igen nehéz Diltheyt teljességgel kivonni a relativizmus ellen folyó harci közösségből. Amikor Heidegger erre tesz kísérletet, akkor vélhetően épp azokra a Dilthey-helyekre gondol (és pedig nyilvánvaló rokonszenvvel), amelyek Husserl nehezmenyészését és erőteljes kritikáját kiváltották, mivel a relativizmus irányába látszanak mozogni. A szkepticizmussal való riogatás iránt, úgy tűnik, Dilthey nagyon is fogékony volt, azaz nem tudott érzéketlen maradni iránta, nem tudta magát a korhatás alól kivonni, ezt pedig egyetemi előadásain Heidegger is elismeri, amikor azt mondja: „Tisztában vagyunk azzal, hogy Dilthey az őt körülvevő filozófiának engedményeket tett, és kellett is, hogy tegyen” (Dilthey életművének ilyen jellegű értelmezése, megítélése tekintetében Heidegger és Lukács György között meglepő párhuzamok mutatkoznak, ld. ehhez Fehér M. István: „Heidegger és Lukács. Száz év mérlege”, in: *Utak és tévutak. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*, szerk. Fehér M. István, Budapest: Atlantisz, 1991, 73–111., itt 96. sk.).

⁶⁹ Ld. *Phänomenologische Psychologie, Husserliana*, Bd. IX, 16. sk.

élet radikális lényegét alkotó – vonatkozás a szisztematikus lélekana-
lízisek voltaképpen [...] témája”.⁷⁰ E megjegyzés a kritikával párhuzamosan a kapcsolódást is nyilvánvalóvá teszi: a fenomenológia akkor, ebben a tekintetben, egyúttal a diltheyi deskriptív pszichológia radikalizálásaként érti magát. S az is kivüláglík belőle, hogy Husserl levélbeli megjegyzése, miszerint a szkepticizmusra vonatkozó *Logos*-beli kritikái megjegyzései nem Diltheyre vonatkoztak, azért nem teljesen állja meg a helyét; inkább a békülékenység gesztusa munkál benne, az a szándék, hogy megfogadja Dilthey javaslatát és pozitíve reagáljon rá: „jobb örülni [az] együttműködésnek, mint erőpróbáknak vetni alá barátságos viszonyunkat”.⁷¹

A Diltheyhez való kapcsolódás megmutatkozik már abban, hogy Husserl alig két évvel Dilthey halála után elkezdte papírra vetni azokat az elemzéseket, amelyek „a kultúra fenomenológiai filozófiájának” levélben megfogalmazott tervét mintegy megvalósítani hivatottak, és amelyek csak Husserl halála után, 1952-ben, az *Ideen II.* könyvében „Die Konstitution der geistigen Welt” címmel fognak megjelenni.⁷² A levélváltás hatása tehát nem múlt el; a husserli fenomenológia felveszi önmagába a szellemtudományok filozófiai megalapozásának diltheyi törekvését: nem csupán elismeri e törekvés filozófiai létjogosultságát, hanem saját eszközeivel egyszersmind nekilát kivitelezésének is.

Mindazonáltal nem volna helytálló mindezt egyedül a levélváltásban folytatott vita hatásának betudnunk. A Dilthey és Husserl közti kapcsolat (a levélben Dilthey által említett „barátságos viszony”, melyet nem volna jó „erőpróbáknak alávetni”) évekkel korábbra nyúlik vissza, és pedig – az akadémiai életben szokatlanul – oly módon, hogy jelen esetben az idősebb és nevesebb kolléga – Wilhelm Dilthey – figyelt fel a fiatalabbra, Edmund Husserlre, s vette jóindulatúan a pártfogásába.⁷³ Úgy tűnik, hogy – legalábbis kezdetben – Dilthey több megértést tanúsított a fiatalabb kolléga elméleti törekvései iránt, mint amennyire az képes volt az idősebb

⁷⁰ Uo., 13.

⁷¹ Ld. Husserl: *Briefwechsel*, Bd. VI, 47., ill. „Wilhelm Dilthey és Edmund Husserl levélváltása”, id. magyar kiadás 550.

⁷² Ld. *Husserliana*, Bd. IV, 172–302.

⁷³ Ld. ehhez s a következőkhöz Ernst Wolfgang Orth: „Dilthey zwischen Kant und Husserl”, in: *Dilthey's Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*, hrsg. Gunter Scholtz, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 13–22., itt 18. skk.

kolléga filozófiai perspektívája iránt érdeklődést mutatni. Miután híret vette, hogy szemináriumában Dilthey tárgyalta a *Logische Untersuchungent*, 1905 márciusában Husserl Berlinbe utazott és meglátogatta Diltheyt. Dilthey az elsők között ismerte fel a *Logische Untersuchungen* jelentőségét (e tényről később Heidegger is hangsúlylallyal említi):⁷⁴ számára e mű a szellemtudományok filozófiai alapvetésének problémájában is a fordulópont ígérését hordozta.⁷⁵ Husserl műve iránti nagybecsülését mutatja, hogy Husserlt első berlini látogatásakor, 1905 márciusában⁷⁶ feleségének – némileg talán tréfás túlzással ugyan – így mutatta be: „Szabad megismertetnelek a Hegel óta élt legjelentősebb filozófussal?”⁷⁷ Husserl 1905. nyári szemeszterén szemináriumában tárgyalta Diltheyt és a neokantiánusokat, Dilthey pedig, 1906-ban megküldi neki a *Jugendgeschichte Hegels*, 1910-ben pedig az *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* kötetét.⁷⁸

A Dilthey és Husserl közötti kapcsolat tehát a levélváltást megelőzően is fennállt már, s Husserl részéről Dilthey halála sem jelentett itt törést. Hogy a szellemtudományok filozófiai alapvetésének diltheyi programját fenomenológiája kidolgozása során Husserl különös gondallal vette figyelembe, azt nem utolsósorban a szellemi világ konstitúcióját tárgyaló, 1913-ban, alig két évvel a Diltheyjel való levélváltás és Dilthey halála után papírra vetett kézirat is mutatja, valamint az, hogy Husserl 1912/13-tól kezdődően több alkalommal is tartott kollégiumot, ill. szemináriumot „természetről és szellemről”, „a természettudomány és a szellemtudomány eszméiről”.⁷⁹ A szellemi világ konstitúciójáról szóló fejtegetések elején pedig az olvasható: „A szellemtudományoknak pusztán leíró természettudományokként történő, a természettudományos kor számára magától értetődő naturalista értelmezésével szemben már évtizedek óta reakciók jelentkeznek. Első-

⁷⁴ Ld. *Gesamtausgabe*, Bd. 20, 163.

⁷⁵ Ld. Helmuth Plessner: „Husserl in Göttingen (1959)”, in uő: *Gesammelte Schriften*, Bd. IX: *Schriften zur Philosophie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1985, 355–372., itt 355.

⁷⁶ Ennek körülményeivel kapcsolatban ld. Guy van Kerckhoven: „Die Grundansätze von E. Husserls Konfrontation mit W. Dilthey im Lichte der geschichtlichen Selbstzeugnisse”, id. tanulmány, 148.

⁷⁷ Ld. Helmuth Plessner: „Husserl in Göttingen (1959)”, id. hely, 356.

⁷⁸ Ernst Wolfgang Orth: „Dilthey zwischen Kant und Husserl”, id. tanulmány, 18.

⁷⁹ Dilthey és Husserl viszonyával némileg részletesebben foglalkoztam egy korábbi írásomban, melynek egyes megfogalmazásait a fentiekben felhasználtam; ld. Fehér M. István: „Dilthey és Husserl a »Philosophische Bibliothek« újabb kötetében”, *Magyar Filozófiai Szemle* XXXI, 1987/3, 640–656.

sorban Dilthey szerzett itt elévülhetetlen érdemeket.⁸⁰ Ez azt mutatja, hogy a Dilthey művével való kapcsolat Husserl számára is maradandó nyomokat hagyott hátra, s vélhetően nem tévedünk nagyot, ha úgy fogalmazunk, hogy Husserl fenomenológiájának kibontakozása a diltheyi gondolkörrel való tartós és intenzív szembesülés nélkül nem olyan lett volna, amilyenné végül is alakult. A levélváltás e folyamat egyik lényeges állomását mutatja be.

A XIX–XX. század filozófiai vitái közötti tallózásunkat ezzel zárjuk. Az utolsóként tárgyalt vitához filológiai megjegyzésként kínálkozik még az, hogy a szövegbázis, melynek alapján a Dilthey–Husserl vita rekonstruálható, mint fentebb fogalmaztam, jól meghatározható és szűkre szabott, ám – tehetjük most hozzá – a koncentrikus körökben való bővítés lehetősége – avagy kívánatos volta – itt is fennáll, és pedig első lépésben a levélváltás során hivatkozott két diltheyi és egy husserli tanulmány együttes megjelentetésével, melyet egy további lépésben azután a két gondolkodó egyéb szövegeinek a bevonása is követhet.

Szóban vagy írásban ment-e végbe – a filozófusok között a XIX–XX. században lezajlott viták döntően hozzájárultak az új- és legújabb kori filozófia profiljának kialakulásához. Hozzájárultak ahhoz, hogy az egymással vitába bocsátkozó gondolkodók átgondolják saját nézeteiket, pontosítsák, módosítsák vagy továbbfejlesszék őket, hogy a másikkal közeledjenek vagy elhatárolódjanak tőle. E viták tanulmányozása a benne résztvevő felek igazságigényének érvényesítésével, nem pedig pártos elfogultsággal, a részvevő felek egyikének igazságát eleve feltételezve – jelenkori filozófiai tudatunkat erősítheti. Ezek a viták és a bennük vitatott kérdések nem múltak el, itt élnek velünk, s bensőnkben érintenek bennünket.

⁸⁰ *Husserliana*, Bd. IV, 172. (48.§.) Korábban a Dilthey–Husserl viszonyról az a kép volt uralkodó, írja Tetsuya Sakakibara, mely szerint *A filozófia mint szigorú tudományban* Dilthey historicizmusát Husserl erőteljes bírálatban részesítette, míg a késői Dilthey Husserl *Logische Untersuchungen*-jét nagyra értékelte. Ez a kép ma már messzemenően revízióra szorul, amennyiben kimutatható, hogy Dilthey gondolati útjának középső része számos husserli témát megelőlegez, míg freiburgi korszakában a késői Husserl egyre közelebb kerül a diltheyi hermeneutikához (ld. Tetsuya Sakakibara: „Husserl und Dilthey – Zu Diltheys Einfüßen auf den Göttinger Husserl”, in: *Interdisciplinary Phenomenology* 2, 2005, 163–180., itt 163.).

CASSIRER ÉS HEIDEGGER.
EGY FILOZÓFIAI VITA HERMENEUTIKAI
NÉZŐPONTBÓL¹

Cassirer és Heidegger beszélgetése 1923 decemberében kezdődik a Kant Társaság hamburgi találkozásán, és különböző formában (pl. vita, recenzió, lábjegyzetek, kritikai utalások keretében) egészen Cassirer haláláig, 1945-ig folytatódik. E kapcsolat legismertebb momentuma a két filozófus közötti davosi vita, amelyre 1929. március 26-án került sor a második davosi nemzetközi és interdiszciplináris főiskolai kurzus/konferencia [*International Davoser Hochschulkurse*] csúcspontjaként, Svájcban. A találkozó legelfogadottabb szövegváltozata mind a mai napig egy Cassirer- és egy Heidegger-tanítvány, Joachim Ritter és Otto Friedrich Bollnow által közösen készített protokollszöveg, melynek hitelességét – mint Gordon kiemeli – megerősíti Helene Weiss egy további, ezzel összhangban álló kézírata is.² Mivel a 20-as évek végén már mind Heidegger, mind Cassirer jelentős német filozófusnak számít,³ a kollégák, barátok, hallgatók részvételével zajló eseményt nagy érdeklődés övezte. Emmanuel Lévinas, Eugen Fink, Otto Friedrich Bollnow, Joachim Ritter és Helene Weiss hallgatóként voltak jelen, de a résztvevők között volt Rudolf Carnap, Herbert Marcuse és Leo Strauss is, majd

¹ A tanulmány az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI és az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj (BO/00053/13/2) támogatásával készült. Megjegyzés: az idézetek magyar fordításait helyenként külön megjelölés nélkül módosítottam.

² Gordon, Peter Eli: *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge: Harvard University Press, 2010, 109.

³ Ernst Cassirer (1874–1945), aki Hermann Cohen és Paul Natorp tanítványaként kezdte a pályáját, ekkor már 55 éves, a hamburgi egyetem filozófiaprofesszora, novembertől rektora (1929/1930), továbbá a marburgi neokantianizmus elismert alakja, a kor legjelentősebb filozófiai folyóiratának a *Kant-Studien*nek a vezető szerkesztője, és a Kant összegyűjtött műveit tartalmazó új, kritikai kiadás szerkesztője. (Ld. bővebben: Lessing, Hans-Ulrich: „Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen« und das Problem der Geisteswissenschaften”, *Existentia* vol. IX (1999): 97–108.) Heidegger (1889–1976) fiatalabb gondolkodó, aki nemrég jelentette meg a *Lét és időt* (1927), és Husserl katedráját kapta meg Freiburgban.

később olyan ismert gondolkodók sora idézte vagy kommentálta a davosi disputát, mint pl. Ludwig Binswanger, Erich Przywara és Heinrich Hermann.⁴ Mindez jelzi, hogy az esemény máig prominens referenciapont az európai filozófiatörténet múltját és jövőjét átfogó vitákban.

Az alábbiakban, először esettanulmányként, e davosi disputa eseményét elemzem a saját kontextusával együtt (előzményét és utóéletét is szem előtt tartva) hermeneutikai nézőpontból, mindkét fél igazát tekintetbe véve. Ezután annak próbálok utánajárni, hogy mi tekinthető elméleti szempontból e diszkusszió fő karakterisztikájának, azaz milyen tanulságai lehetnek e két filozófus nézőpontjának és az egymásra vonatkozó filozófiai vitájuknak.

Itt rögtön kiemelném, hogy a vita általános fogalmát megkülönböztetem az olyan szélsőséges esetektől, mint amilyen pl. az elutasítás, kötözködés, veszekedés vagy ellenségeskedés. Megítélésem szerint ez utóbbiak túllépnek a vitatkozás hatókörén, a vitát ezeknél ártatlanabb tevékenységnek tekintem, elsősorban a dolgok megvitatását értem alatta. Ha ezt elfogadjuk, akkor a vita folyamatának hermeneutikai szempontból van egy lényegi mozzanata, amit – Gadamer Szókratész-értelmezése alapján – úgy foglalthatnánk össze, hogy a vita alapvetően a lehetőségek tere, egy nyitott folyamat, melynek dinamikája megengedi, hogy változzanak a dolgok. Jelentősebb filozófiai viták általában ott zajlanak (vagy ott van rájuk szükség), ahol eleve nyitott kérdések merülnek föl, ahol még léteznek problémák, s ebből adódóan a kérdések olykor nem oldhatók meg egyedül, úgy szólván több nézőpont lehetséges, (s ebben az értelemben) dialógusra, valamiféle együttműködésre, összefogásra van szükség az egyének vagy közösségek között. Nem lényegtelen, hogy a kultúrdiplomáciában a vitákban való jártasság központi szerepet játszik. A vita ezen a területen a kapcsolatépítés fontos eleme, mert hozzájárulhat a konfliktusok megelőzéséhez, vagy konfliktus, válság idején a problémák feltárásának és kezelésének egy lehetséges módja lehet.⁵ Gadamernél

⁴ A jelenlévők statisztikájáról ld. Kaegi, Dominic: „Davos und davor – Zur Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Cassirer”, in: Dominic Kaegi – Enno Rudolph (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*, (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner, 2002, 67–105., itt: 68. 3. lbj., továbbá Gordon, Peter Eli: *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. 94–100., itt: 95.

⁵ Mint ismeretes, a 16. századtól a humanista tudós a diplomáciában is megjelenik, s nem tesz egyebet, mint az értelmezés művészetét (*ars interpretandi*) gyakorolja: feladata a világ

is az a mozzanat jelenik meg, hogy az ember képes a polémia helyett a megértést támogatni (ld. Gadamer Derridával való vitáját).⁶ A gadameri hermeneutika szerint egy vita során mindkét fél igazát jóindulatúan mérlegelni kell,⁷ de ez bizonyára nem önfeladást vagy tárgyi semlegességet jelent. Inkább az a kérdés kap itt helyet, hogy miként tekinthetünk filozófiailag magára a vita folyamatára?⁸

Ha a tavalyi „Szót érteni egymással” konferencián próbáltam a megértés és szót értés folyamatát egy bizonyos szempontból összehasonlítani, a vita folyamatával némiképp rokonságba hozni, s az éles szembeállításukat kétségbe vonni, akkor az idei „Vitában egymással” konferencián megpróbálom ugyanennek a másik oldalát is megvilágítani. Írásomban arra teszek kísérletet, hogy a filozófiai viták és a tudománydiplomácia területét ne egymást kizáró bináris oppozícióban, hanem egymással összefonódó, egymást kiegészítő lehetőségként gondoljuk el. E kérdésen belül dolgozatom azt a hermeneutikai szempontot helyezi előtérbe, hogy mi lehet egy filozófiai vita értelme, és mit nyerhet (vagy veszíthet) az egyén és a közösség a vitával.

FILOLÓGIAI MEGJEGYZÉSEK

CASSIRER ÉS HEIDEGGER DAVOSI VITÁJÁHOZ

A háromhetes, 1929. március 17-től április 6-ig tartó davosi konferencia fő témája a négy híres kanti kérdés egyike: „Was ist der Mensch?”. Míg Cassirer négy előadást tart a filozófiai antropológiáról, közelebbről: a tér, a nyelv és a halál problémájáról, addig Hei-

és önmagunk értelmező olvasása, amennyiben az igazság kiderítésének követelménye is rá hárul.

⁶ Ld. Fehér M. István részletes elemzését: „Szót érteni egymással. Jegyzetek a Gadamer–Derrida vitához”, in: *„Szót érteni egymással”: Hermeneutika, tudományok, dialógus*. Szerk.: Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Olay Csaba. Budapest: L’Harmattan – MTA–ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport, 2013, 21–63.

⁷ Ld. pl. Gadamer: IM², 493., 607., 302. sk.

⁸ Ebben az értelemben vajon beszélhetünk-e egy filozófiai vita esetében medialitásról? Filozófiai vita képes-e, feladata-e a többszemponytúságot, a problémák iránti érzékenységet, s ebben a tekintetben az egymástól eltérő kultúrák, a másik és a párbeszéd iránti nyitottságot a résztvevőkben kialakítani? Arra is rákérdezhetünk, hogy egy vita lehet-e az a hely, ahol az ember a saját határait ismeri fel, amennyiben benne rejlik a megértés a másik felől? S hozzájárulhat-e egy vita ahhoz, hogy a saját meglévő tudásunkat, akár *közös tudásunkat és előzetes ismereteinket* kritikával illessük annak érdekében, hogy önmagunkat, saját világnézetünket jobban megértsük?

degger három alkalommal ad elő a tiszta ész kritikája és a metafizika alapvetésének feladatáról.⁹ Az előadások lezárását jelenti ezt követően a davosi találkozó. A tanítványok írnok-titkár-szerkesztő szerepe történetileg lényeges, mert nélkülik nem maradt volna fenn az élő dialógusról szövegváltozat, mely ugyanakkor filológiaiilag problematikus. E tekintetben nem érdektelen Rickert és Heidegger korabeli levelezése. Amikor Rickert a vita után a megdöbbenését fejezte ki a neokantianizmus heideggeri értelmezésével szemben, Heidegger válaszelevelében baráti szándékkal utal arra, hogy a davosi vita jegyzőkönyvét mások készítették, s nem kapott korrektúrát: „a »Stenogram«-ot [a gyorsírással készült szöveget] – írja Heidegger – rövidített formában önkényesen sokszorosították anélkül, hogy kifejezett kérésem ellenére, alkalmam lett volna a szöveg egészét áttekinteni.”¹⁰ Ennek tanulsága úgy összegezhető, hogy minden szóbeli vita esetén felmerül az autenticitás problémája, s a filozófiatörténész munkájához hozzátartozik, hogy nemcsak az elhangzottakat, hanem a forrást magát is értékeli. Heidegger Kant-könyvéből kiderül, hogy utólag sem készült Cassirer és Heidegger részéről írásbeli szerzői kézirat, továbbá a Bollnow–Ritter protokollszöveg nem magnófelvételtől készült szó szerinti transzkripció lehetett, hanem egy nyilvános ülés jegyzőkönyve, amely két tanítvány kooperációban írott jegyzeteiből született.¹¹ Mindez megerősíthet bennünket abban, hogy a lezajlott vitának filológiai szempontból valójában nincs hiteles szövege. Ez egyben azt is jelenti, hogy a davosi vita a két filozófus gondolatai helyett inkább azt tükrözi, miként őrződött meg egy filozófiai vita a kortársak emlékezetében.

A két filozófus 1923-tól 1945-ig tartó vitájának a davosi disputáció a középpontja, a vita teljes hatóköre azonban ennél jóval szé-

⁹ Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 3, szerk. F.-W. von Hermann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991 XV. (a továbbiakban Heidegger: KPM) Magyarul: Uő: *Kant és a metafizika problémája*, ford. Ábrahám Zoltán, Menyes Csaba, Budapest: Oriris – Gond, 2000, 15.

¹⁰ A Heidegger-idézettről ld. Gordon: *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, 140.; vö. 392. 4. lbj. Martin Heidegger: *Briefe, 1912 bis 1933, und andere Dokumente*. Szerk. Alfred Denker, Frankfurt am Main, Klostermann, 2002, 60–63. Rickert levelének dátuma 1929. július 17, Heidegger válasza 1929. július 25. Mint Heidegger írja: „Was das Manuskript der Davoser Diskussion betrifft, so ist nach Ihrem Brief schon eingetreten, was ich kommen sah. Das »Stenogramm« wurde in verkürzter Form Willkürlich vervielfältigt, ohne daß mir, trotz ausdrücklichen Verlangens, Gelegenheit gegeben wurde, das Ganze zu überprüfen. Rein durch Weglassungen, von anderem zu schweigen, sind Entstellungen entstanden.”

¹¹ Heidegger: KPM, XV., magyarul: 15.

lesebb. A kapcsolatról rendelkezésünkre álló dokumentumok több-félék. Személyesen csupán három alkalommal találkoztak (1923 Hamburg, 1929 Davos, 1930 Freiburg), vitájuk azonban nemcsak élő dialógus formájában zajlik, hanem egyéb különböző írásaikban is folytatódik. A legelső találkozásra a Kant Társaság hamburgi találkozóján kerül sor, amikor Heidegger „A fenomenológiai kutatás feladatairól és útjairól” tartott előadást (1923),¹² ezt követi a davosi vita (1929), végül Heidegger meghívására Cassirer tart előadást 1930-ban Freiburgban.¹³ A davosi vita csupán rövidített megfogalmazása annak, amit a *Deutsche Literaturzeitung*-ban Heidegger recenziója Cassirer fő művének 2. kötetéről (1928), továbbá Kant-könyve (1929) és a *Kant-Studien*-ben Cassirer recenziója Heidegger Kant-könyvéről (1931) részletesen kifejtett. Kiegészítésként olvasható még Heidegger Cassirer-lábjegyzete a *Lét és idő* 11. §-ban (1927), valamint Cassirer Heidegger-lábjegyzetei fő művének 3. kötetében (1929). Cassirer publikálatlan Heidegger-kritikáját John M. Krois jelentette meg (1983).¹⁴ E forrásokhoz kapcsolódó széles körű szakirodalom alapján elmondható, hogy Cassirer és Heidegger viszonyát sokan, sokféleképpen kommentálták, az utóbbi években e témát mégis megújult érdeklődés övezi – elsősorban a Cassirer-szövegkiadás és -kutatás reneszánszának köszönhetően.¹⁵

Megjegyzendő továbbá, hogy értelmezési szempontból vannak olyan filológiai nehézségek (hiányzó láncszemek), amelyek kiküszö-

¹² Ld. Heidegger: SZ, 51. 1. lbj. (= LP², 70. 1. lbj.)

¹³ Ld. erről részletesen Margreiter, Reinhard: „Aspekte der Heidegger-Cassirer-Kontroverse”, in: Vetter, Helmuth (Hrsg.) *Siebzig Jahre Sein und Zeit. Wiener Tagungen zur Phänomenologie (1997)*. Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag, 1999, 109–134., különösen: 110–113.

¹⁴ Cassirer/Heidegger: „Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger”, in: Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe Bd. 3, hg. Von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, 1991, 271–296.; Heidegger, Martin: „Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken. Berlin 1925” (Rezension), *Deutsche Literaturzeitung (Berlin)*, Neue Folge 5/1928, Heft 21, 1000–1012. (újabb kiadásban; Heidegger: KPM, 255–270. o.); Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe Bd. 3, Hrsg. F.-W. von Hermann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.; Heidegger: SZ, 51. 1. lbj. (= LP², 70. 1. lbj.); Cassirer, Ernst: „Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” (Rezension), *Kant-Studien* XXXVI/1931, 1–26.; Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Drittel Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner, 2010, 167., 184., 189., 196., 215. 125. lbj.; J. M. Krois „Cassirer’s Unpublished Critique of Heidegger”, *Philosophy and Rhetoric* Vol. 16/1983, No. 3, 147–159.

¹⁵ A Cassirer kutatás helyzetéről ld. bővebben Hans-Ulrich Lessing: „Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen« und das Problem der Geisteswissenschaften”, *Existenzia* vol. IX (1999): 97–108., itt: 98.

bölkhetetlenek. Mint ismeretes, a davosi disputához szervesen kapcsolódó és annak előzményét képező davosi előadásokból Heidegger előadásainak kézírata elveszett, csupán egy rövid összefoglalás maradt fenn, amit Heidegger a *Davoser Revue* számára fogalmazott meg, s Cassirer előadásai is publikálatlanok maradtak, csupán a Yale Egyetem Cassirer-hagyatékában hozzáférhetők.¹⁶

A vitázó felek viszonylag jól felkészültek egymásból, Cassirer ismerte Heidegger *Lét és időjét*, s fordítva, Heidegger is ismerte Cassirernek *Philosophie der symbolischen Formen* nyelvről és mitikus gondolkodásról szóló 1–2 kötetét (PSF, I–II.), de nem láthatták egymást úgy, ahogyan ma láthatók (két teljes életműként). A vitapartnerével ellentétben – aki felkészült a *Lét és időből* – Heidegger léphátrányban volt, mivel ő nem ismerhette a cassireri filozófia magját. A PSF III. kötete *Phänomenologie der Erkenntnis*, amely a mai kutatás számára a cassireri filozófia kulcsát jelenti, csupán a davosi disputát követően jelenik meg 1929-ben. A cassireri filozófiáról ennek ismeretében más kép bontakozik ki, ez is oka lehetett annak, hogy Heideggertől Davos után már nem születtek Cassirerre vonatkozó szövegek, Cassirer fő művének 3. kötetéről eredetileg szándékában állt recenziót írni, ez azonban nem készült el.¹⁷ Cassirer részéről ellenben a heideggeri filozófia részletesebb kritikájára Davos után kerül sor, beleértve a politikai reflexiókat is, amelyek a 40-es években Heidegger és a nemzetiszocializmus viszonyát taglalják.¹⁸ Cassirer a maga módján tehát tovább folytat egy vitát, amelynek fonalát Heidegger már nem igazán veszi föl. Noha Kaegi értelmezése szerint Heidegger részéről is folytatódik egy bújtatott vita, amennyiben egy későbbi Kant-szövege, az 1935-ös *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* kötet olvasható heideggeri válaszként Cassirer 1931-es recenziójára.¹⁹

A fentiek ismeretében jól látható, hogy a davosi vita azon témák egyike, ahol az eseményt nem tudjuk teljesen kontextustalanítani, mivel itt a történeti-filológiai rekonstrukció sem lényegtelen a meg-

¹⁶ Heidegger, Martin: „Davoser Vorträge: KantsKritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik” (Zusammenfassung), *Davoser Revue* IV (1929) Nr. 7, 194–196. újabb kiadásban ld. Heidegger: KPM, 271–273.

¹⁷ Margreiter, Reinhard: „Aspekte der Heidegger–Cassirer-Kontroverse”, 115.

¹⁸ Ld. bővebben: Gordon, Peter E.: „After Davos: Enlightenment, Politics, Religion”, in: *Uö: Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, 257–322.

¹⁹ Kaegi, Dominic: „Davos und davor”, 72.

értés szempontjából. E dolgozat keretében mégsem vállalkozhatom arra, hogy bemutassam Cassirer és Heidegger gondolkodói útjának azokat a lehetséges kapcsolódási és eltérési pontjait, amelyek Davos szempontjából lényegesek,²⁰ hanem csak a davosi disputáció magját követem nyomon. Itt említeném meg, hogy az 1999 szeptemberében tartott heidelbergi szimpózium előadásából készült kötet anyaga világosan jelzi, hogy a davosi vitára vonatkozó filológiai kutatás – utóbbi években tapasztalt – előrehaladása átrendezheti a davosi vita megértését.²¹ A nehézségek ellenére több szempontból is érdemes a vitával foglalkozni: egyfelől a vita konceptuális tartalma a filozófiatörténet alapvető témáit érinti; másfelől a davosi disputa jó példa arra, hogy miként zajlik egy filozófiai vita, mivel „vitaelméleti” szempontból illusztrálja, hogyan ágaznak el filozófiai nézőpontok egymástól.²²

A DAVOSI VITA HERMENEUTIKAI NÉZŐPONTBÓL – HEIDEGGER VERSUS CASSIRER

Heidegger kezdettől fogva ellenezte azt a gyakorlatot, hogy filozófiai konferenciák léteznek, ennek ellenére ő maga is rendszeresen eleget tett konferencia-meghívásoknak. A davosi disputára is meghívták a vitapartnereket, ebben az értelemben nem egy magától, természetes módon kirobbant vitáról van szó, hanem olyan eseményről, amit konferencia keretében hívtak életre.

Sok szempontból megközelíthető a davosi disputa, mivel tartalmilag számos téma felvetődik benne (neokantianizmus, a filozófia feladata, szabadság, végesség és végtelenség, imagináció, igazság, humanizmus, felvilágosodás és metafizika, racionalizmus és irracionalizmus stb.),_de a közös kiindulópont Cassirer és Heidegger számára is az volt, hogy mindketten egy saját Kant-értelmezést nyújtsanak. A téma nem volt előre adott, a konferencia keretében szinte

²⁰ Ezzel kapcsolatban kitűnő monografikus feldolgozások léteznek (ld. Gordon 2010, Friedman 2000).

²¹ Kaegi, Dominic – Rudolph, Enno (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*, (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002.

²² Gordon könyve a vitát mindkét szempontból részletesen elemzi, de a második szempont nála nem annyira „vitaelméleti” megközelítést jelent, mint inkább egy filozófiai vita történeti kontextusban való megközelítését, azt, hogy miként rekonstruálható a történéssz szemével. Vö. Gordon, Peter E.: *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, 2–3.

természetes módon, mégis előre tudhatóan bontakozott ki az előadások előzményeiből a „mi az ember?” kérdésének megjelenítése *A tiszta ész kritikája* fényében. Kant kritikai korszakát természetesen más nézőpontból közelítették meg, s ennek értelmében eltérően értelmezték a „kopernikuszi fordulatot”. Általánosságban szemlélve a davosi disputa arról folyt, hogy mi a filozófia feladata, s a válasz nem volt független a résztvevők saját filozófiai pozíciójától (Heideggernél a *Lét és idő* fundamentálonológiai nézőpontjától, Cassirernél *A szimbolikus formák filozófiájának* világképétől).

Cassirer nyitó kérdései, megjegyzései Heidegger három előzetes Kantra vonatkozó – konferencia-előadásának komoly bírálatával indítanak, hangsúlyozva, hogy a vitapartner félreérti a neokantianizmust, különösen Hermann Cohen örökségét. John M. Krois ezzel kapcsolatban arra hívja fel a figyelmet, hogy a vitázó felek (de különösen Cassirer) szituációját jobban megértjük, ha a disputa háttérét rekonstruáljuk.²³

Cassirer helyzetének megértése szempontjából nem lényegtelen, hogy 1916-ban Bruno Bauch jénai filozófiaprofesszor a *Das Panther* című folyóiratban közölt olvasói levelében megrágalmazta Cassirer tanárát, mondván, hogy „Cohen mint zsidó nem értheti a német filozófus Kantot”; Cassirer erre való írásbeli reakcióját a *Kant-Studien* végül nem jelentette meg, mivel Bauch – aki a lap társszerkesztője volt – kilépett a szerkesztőségből. E régebbi eseménynek önmagában – mint azt Krois jelzi – már nem lett volna jelentősége, ha nem történik hasonló jellegű esemény 1929. február 25-én is, három héttel a davosi konferencia előtt. Ekkor jelent meg a *Frankfurter Zeitung* tudósítása, mely arról számolt be, hogy Othmar Spann bécsi professzor két nappal korábban Münchenben tartott előadásában a neokantianizmus képviselőit: Cohent és Cassirert „idegenek”-nek [*Fremde*] nevezte, akik Kantot félreértelmezik. – Mindez Cassirer szempontjából már feltehetően hatással lehetett a davosi vitára. „[E] nyilvános támadás – írja Krois – valószínűleg olyan atmoszférát teremtett, amely Cassirer számára bizonyára igen megnehezítette, ha nem éppen lehetetlenné tette, hogy differenciált és felszabadult diskussziót folytasson a neokantianizmusról. Abban a szituációban,

²³ Krois, John M.: „Warum fand keine Davoser Debatte statt?” in: Kaegi, Dominic – Rudolph, Enno (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*, (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002, 234–242., itt: 242.

amikor Heidegger [...] a neokantianizmust bírálta, Cassirer csak a Cohennel való szolidaritását nyilváníthatta ki”.²⁴ A szituációt tovább élezi, hogy a Cassirert Cohennel filozófiailag összekötő gondolatok éppen a Heideggerrel való legélesebb tárgyi ellentétet – Heidegger végességfelfogását és a belevetettséget [*Geworfenheit*] – érintik.

Heidegger helyzetének megértése szempontjából ezzel szemben annak van jelentősége – mint Gordon is kiemeli Heidegger egy 1929 június 25-i Rickerthez írt leveléből –, hogy bár utólag sok támadás érte, „ő maga soha nem használta a »neokantianizmus« kifejezést, és a szóbeli disputációban egyértelműen jelezte, csak azt kívánja elmagyarázni, hogy a neokantiánusok általában »ismeretelmélet«-ként értelmezik *A tiszta ész kritikájának* nyitó szakaszát, különösen a transzcendentális esztétikát és az analitikát. Majd Heidegger hozzáfűzte, hogy ezt »senki nem vitatta.«”²⁵

A vita kezdőpontjaként a neokantiánus felfogást mindketten más-más irányba futtatják ki. Heidegger a destrukció módszerével arra világított rá, hogy milyen törekvések motiválták a kanti észkritika neokantiánus felfogásának születését. Cohen, Windelband és Rickert esetében a Kanthoz való visszatérést egy ismeretelméleti nézőpont, pontosabban az a kérdés hívta életre, hogy hol a helye a filozófiának (s van-e még hely számára) a tudományok között. A filozófia feladata eszerint tudományelméleti volna, tehát egyedül a tudományos tudás feltételeinek kutatására és igazolására korlátozódna. Ennek értelmében a neokantianizmus a kanti észkritikában csupán metafizika-kritikát lát, s a német idealizmus Kanton való túllépését visszaesésként fogta fel. Heidegger ezzel azért elégedetlen, mert a neokantianizmusból hiányolja a kanti metafizika igazi magvát, a metafizika pozitív problémáját.

A neokantianizmus újdonsága cassireri nézőpontból viszont abban fedezhető fel, hogy egy meghatározott irányban aktualizálta a kanti filozófia eredeti belátásait, amennyiben beemelte a történelem és kultúra dimenzióját a kantiánus világképbe. Az etikai cselekvés terepét kibővítette a felvilágosodás számára még ismeretlen dimenziókkal, s

²⁴ Krois, John M.: „Warum fand keine Davoser Debatte statt?“, 240. , ld. még: 238. sk., 241.

²⁵ A Heidegger-idézetet ld. Gordon, Peter E.: *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, 140.; vö. 392. 4. lbj. Heidegger, Martin: *Briefe, 1912 bis 1933, und andere Dokumente*, szerk. Alfred Denker, Frankfurt am Main, Klostermann, 2002, 60–63. Rickert levelének dátuma 1929. július 17, Heidegger válasza 1929, július 25.

fellépett a természettudománnyal szembeni önállóságuk védelmében. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy Cassirer a neokantianizmussal azonosítaná magát, ő maga is elhatárolódik a neokantianizmus bizonyos tendenciáitól.²⁶ Kiindulópontként fontos paradigma számára, de annyiban nem a probléma egésze, hogy Cassirer Kantnak ahhoz a törekvéséhez kapcsolódik, hogy a gyakorlati filozófia révén jelenítse meg a transzcendenciát. Kant filozófiájában mindenekelőtt a végtelenbe való etikai belépés filozófiáját látta,²⁷ ezért a kanti észkritikát megpróbálta a kultúra kritikájával összekapcsolni és kibővíteni. Saját gondolkodásában ekkor már *A szimbolikus formák filozófiájában* képviselt világgépét mozgósítja. Főművének három (1923-as I., 1925-ös II. és 1929-es III.) kötetében már tudatosította magában mind a neokantianizmus, mind a fenomenológia hiányosságait, és a szimbolikus formák filozófiája révén egy új filozófiát igyekszik kidolgozni, amely képes egyesíteni a neokantianizmust és a fenomenológiát. Ezt fejezi ki Cassirer azon gondolata, hogy „nincs semmiféle lényegi ellentét” a kettő között.²⁸ Bár ezt feltehetően nem Heidegger-kritikának szánta, inkább rejtett utalás volt a saját filozófiai rendszerére, minden bizonnyal irritáló lehetett a partner számára. Cassirer számára a neokantianizmus nem dogma vagy „dogmatikus tanrendszer”, hanem a kérdés iránya, melyet Gordon „a filozófiai kreativitás egy speciális módjának” [*special kind of philosophical creativity*] nevez. Eszerint a fenomenológiával közös irány Cassirer felől abban rejlik, hogy mindkettő a tények mögé kérdez, apriori struktúráknak feltárására irányul, ezért „Heidegger személyében olyan neokantiánusra [akadt], amelyet nem is feltételez[ett] volna benne.”²⁹ Heidegger transzcendentálfilozófiai beállítódását üdvözli.

Fontos azonban látni, hogy Cassirer a saját világgépét (a szimbolikus formák filozófiáját) olyan formában mozgósítja, hogy a vita folyamán nem mutatja be. Az akkoriban hozzáférhető írások alapján Heidegger még nem láthatta a cassireri gondolkodás plauzibilitását, ezért (teljes joggal) tekintette a marburgi neokantianizmus reprezen-

²⁶ Cassirer/Heidegger: KPM, 275., magyarul: 331.: „az csak valamiféle paradigmaként állhat előttünk, nem a probléma egészeként”, mondja Cassirer.

²⁷ Mint írja, itt „megszűnik az egy bizonyos szférára való korlátozottság. Az erkölcsi mint olyan kivezet a jelenségek világából. A döntő metafizikai mozzanat az, hogy ezen a ponton áttörés megy végbe. A *mundus intelligibilis*hez való átmenetről van szó.” (Cassirer/Heidegger KPM, 276., magyarul: 332.)

²⁸ Cassirer/Heidegger: KPM, 274., magyarul: 329.

²⁹ Cassirer/Heidegger: KPM, 274., magyarul: 329.

táns alakjának, aki nem reagál a jelenkori filozófia krízispontjaira, hanem még a késő 19. századi filozófia formátumában mozog. Mindenképp megemlítendő, hogy a heideggeri kritika elsődleges célpontja a neokantianizmus, és nem Cassirer, ennek ellenére Cassirer szükségét érezte annak, hogy a Cohentől való távolságát is kifejezze: „munkám folyamán sok mindenben más eredményre jutottam”.³⁰

A neokantiánus episztemológiai megközelítésével szemben Heidegger arra törekszik, hogy saját ontológiai Kant-interpretációját állítsa előtérbe. Kant ontológiai szemléletének igazi magját a sematizmus-fejezetben látja, ebből kiindulva mutatja meg, hogy Kant sohasem mondott le a metafizikáról, hanem „azt a feladatot tűzte maga elé, hogy *A tiszta ész kritikáját* a metafizika egyfajta alapvetéseként értelmezze”.³¹ Heidegger úgy véli, hogy Kant a sematizmus működésével a véges emberi lét világképző jellegét írja le, ami nem más, mint a transzcendencia feltárása. Heideggernél természetesen a transzcendencia hagyományos jelentése átalakul, nem a jelenségek világán való túllépést jelenti, hanem mindenekelőtt arra utal, hogy az ittlétet világban-való-lét jellemzi, olyan létező, aki eleve túl van önmagán. A létmegértő „ittlét” világgal való apriori kapcsolata maga a transzcendencia. A transzcendencia fogalma itt azt a folyamatot írja le, hogy a tapasztalás folyamán megy végbe a létértelem születése. Heidegger nem követi Kantot a transzcendentális dedukció útján, amelynek során háttérbe szorul a sematizmus működése, és az válik hangsúlyossá, hogy a kategóriák mint tiszta értelmi fogalmak: *notiók* (azaz a segítségükkel gondolunk el olyan fogalmakat [ilyen pl. Isten, hallhatatlanság, szabadság] amelyek túl vannak a tapasztalatainkon). Kant *notiói* azért problematikusak számára, mert nem foglalnak magukban időszámokat, olyan sajátos idővonatkozásokat, amelyek a megismerőt érintik. Jelenségvilág és „magában való” között a szakadék áthidalhatatlan. Heideggernél a megoldást az jelenti, hogy a kategóriák eredendően sematizáltak, az időfogalmakat is magukban foglalják, ettől csak absztrakció útján vonatkoztathatunk el. A sematizmus feladata, hogy leírja, miként jön létre létmegismerés a két egymástól független képesség: értelem és érzékiség (*Verstand, Sinnlichkeit*) vagy fogalom és szemlélet (*Begriff, Anschauung*) összjátékából. Míg Kant a dedukció-fejezetben a megismerés

³⁰ Cassirer/Heidegger: KPM, 275., magyarul: 331.

³¹ Heidegger: KPM 1., vö. Heidegger: GA 25, 10. különösen a 3. §-t.

szintézisét egyértelműen az értelem aktivitására vezeti vissza, addig Heidegger szerint a szintézis a sematizmus működésében jön létre, és a képzelőerő (*Einbildungskraft*, *Imagination*) felelős e tapasztalatban működő sematizmusért. E heideggeri megközelítésben a képzelőerő (imagináció) nem melléktevékenység, hanem a léthez való viszonyunk alapvető formája, mely meghatározóbb, mint a racionális ész. A kanti sematizmus Heideggernél „az emberi lélek mélyén rejtőző művészet”,³² noha ezzel nem a szubjektumra irányultságot emeli ki, ellenkezőleg, inkább azt, hogy a sematizmust nem lehet a véges én önszemléletére alapozni, benne valami szubjektíven túli ad hírt magáról.³³ Heidegger szerint az ontológiai megismerés folyamatát akkor értjük meg, ha megértjük, hogyan épül be sémáinkba az idő és a változás. Ha megértjük, miként képes eddigi sémáinkat az idő feltörni és megváltoztatni. Ez olyan folyamat, melyet a heideggeri nézőpont értelmében a szubjektum nem eszközölhet ki. Az igazság fogalmát ez természetesen nem törli el, az továbbra is érvényes marad Heidegger számára, igazság létezik: de az igazságtapasztalat nem fogalmilag, hanem a valósághoz való viszonyában érdeklí. Abszolút (ellentmondást nem tűrő, transzcendens) igazságok helyett a véges emberi egzisztencia igazsága érdeklí, az, hogy a transzcendencia (a létértelem születése) miként épül be az emberi létbe. Heidegger annak járt utána, hogy Kant *A tiszta ész kritikájában* meddig jutott a metafizika problémájának területén, s ebben a tekintetben az ész emberi mivolta, azaz az emberben rejlő végesség vált meghatározóvá. E véges tapasztalati megismerés hordozója Heidegger számára elsősorban a szemlélet (*intuitio*).³⁴

Itt térnek ki a davosi vita előzményére, amely az intuíció, a szemléletiség problematizálásához kapcsolódik. Cassirer és Heidegger ezen a ponton Paul Natorp és Edmund Husserl századfordulón kirobbant vitáját folytatják, mely együtt keletkezett az intuíció (szemlélet: *Anschauung*) lehetőségének kérdésével. Natorp és a neokantiánusok tagadják az intuíció lehetőségét, a husserli kutatások alapjainál viszont a tudás forrásaként jelenik meg az intuíció, a szemlélet. Husserl kétféle szemléletet különböztet meg, a kategoriális szemlélethez kapcsolódik a lényeglátás, az érzékihez a külső dolgok percepciója.

³² Heidegger: SZ, 23. 1. lbj. (= LI², 40. 1. lbj.), Ld. még Kant: TÉK, 174–175.

³³ Cassirer/Heidegger: KPM, 280., magyarul: 336.

³⁴ „A megismerés elsődlegesen szemlélet.” Heidegger: KPM, 27, vö. 21.

Míg a lényeglátásban a tudatélmény adottságmódja teljes, addig a külső dolgok felfogása fragmentális. Husserl számára a dolgok észlelésének fragmentaritása, az a tény, hogy az észlelés nem képes a dolgokról teljes, intuitív tudást nyújtani, a fenomenalitás határait hívja fel a figyelmet. Kant éppen ezen a ponton, a fenomenalitás határain vetette föl az isteni és az emberi különbséget, azaz a szemléletmódok megkülönböztetését. A véges emberi szemlélet (*intuitus derivativus*) mellett felteszi, hogy létezik a tudás más módjának lehetősége, amely különbözik az emberitől, ez az *intuitus originarius* – bár számunkra hozzáférhetetlen.

Heidegger alapvetően a Husserl-örökségből hozza annak meglátását, hogy a neokantianizmus számára a valóságfelfogásban a szemléletiség, az intuíció nem játszik domináns szerepet, a fogalmak válnak olyan produktív erővé, amely által az objektív realitás szerveződik.

Cassirer mind a davosi vitában, mind a Kant-könyvről írott recenziójában kifejezte e heideggeri interpretációval kapcsolatos elismerését,³⁵ noha úgy gondolta, hogy a metafizika problémájának egészét Kantnál nem meríti ki a sematizmus problémája (amely pusztán a transzcendentális analitika középpontja, az etikában pl. nem játszik semmilyen szerepet), ezért Heidegger egyszerűen túlinterpretálja Kantot a sematizmus felől. Ha a kanti filozófia egészét vesszük szemügyre, akkor Cassirer nézőpontjából a középpont a szabadság problémája: embernek lenni annyi, mint jelentésvilágokat szabadon teremteni. Míg Cassirer szerint a filozófia feladata, hogy az embert megsza- badítsa a szorongástól, addig Heidegger szerint az, hogy visszavezesse a saját sorsának keménységébe (*in die Härte seines Schicksals*), a fakticitásba.³⁶ A cassireri önfelszabadítás (*Selbstbefreiung*) helyett a szabadság Heidegger számára azt jelenti, hogy „szabaddá válunk az ittlét

³⁵ Mint Cassirer írja: „Semmiképpen sem kellene tagadni vagy csökkenteni Heidegger könyvének értékét. Heidegger minden munkájához hasonlóan Kant-könyve is valódi filozófiai lelkület és igazi filozófiai gondolati munka bélyegét viseli magában. Valódi belső szenvedéllyel lát feladatához; sohasem áll meg a szavak és mondatok értelmezésénél, hanem mindig maguknak a problémáknak az eleven közepébe helyez bennünket, és ezeket a problémákat igazi hatalmukban és tulajdonképpeni gyökerükben ragadja meg. Semmi jobbat nem mondhatunk Heidegger könyvének dicséretére, mint azt, hogy olyanként mutatkozik, mint aki teljesen felnőtt ahhoz a feladathoz, melyet előttünk kibont, hogy mindig feladata magaslatán láthatjuk.” (Cassirer, Ernst: „Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” (Rezension), 25., magyarul: 399.)ek

³⁶ Cassirer/Heidegger KPM, 287., 291., magyarul: 344., 349.

végessége számára” (*frei zu werden für die Endlichkeit des Daseins*), belekerülünk a létünk belevettségébe (*Geworfenheit*).³⁷ Közös pont azonban, hogy a kritikai filozófia sem Heidegger, sem Cassirer számára nem korlátozódik az ismeretelméletre, ennek megfelelően a neokantiánusokkal szemben mindketten a kanti filozófia metafizikai jellegét emelik ki, noha metafizika alatt teljesen mást értenek: Heidegger az ontológiát abban az értelemben, ahogy az az ittlét metafizikája lehet, Cassirer viszont a végesség transzcendenciáját. Wolfgang Röd szerint úgy tűnik, mintha ezen a ponton Heidegger követné inkább Kantot, Cassirer viszont Spinozát, mivel Kant sohasem tekintette a filozófiát olyan területnek, mely megnyitja a *mundus intelligibilis*hez – a lehetséges tapasztalat területén túli valósághoz – való hozzáférést, hanem csak azt mondja, hogy tegyünk úgy, mintha ez az intelligibilis világ létezne, s ennek megfelelően cselekedjünk, tehát ez nem a megismerésünk területét alkotja, hanem a moralitásunk számára tölt be regulatív funkciót.³⁸ Fehér M. István tanulmánya alapján hivatkozni lehet arra, hogy Heidegger és Kant filozófiája teljesen összhangban állnak egymással, amennyiben mindkettő elhatárolódik a *Schwärmerei*től, az álmodozó rajongástól, s hogy innen szemlélve a cassireri nézőpont nem mentes a vágyszerű gondolkodástól, ami veszélyes, s amely ellen Kant fiatal korától kezdve küzd.³⁹ Cassirernél Heidegger szerint hiányzik az alapvetés a metafizika számára, így az csupán az álmodozás területe marad: „A terminus a quo [a kiindulópont] Cassirernél teljességgel problematikus.⁴⁰ A sematizmus működése az, ami a véges emberi létet megalapozza.

³⁷ Cassirer/Heidegger KPM, 289., magyarul: 347.

³⁸ Ld. ehhez Röd, Wolfgang: „Transzendentalphilosophie oder Ontologie. Überlegung zu Grundfragen der Davoser Disputation”, in: Dominic Kaegi – Enno Rudolph (szerk.): Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation. (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2002, 16.

³⁹ A Cassirer-Heidegger vitára vonatkoztatott *Schwärmerei*-gondolatot Fehér M. Istvántól kölcsönöztem, sokat köszönhetek e tekintetben az ő alapos és beható elemzéseinek, melynek egy része elhangzott a *Hermeneutika, demokrácia, pluralizmus, közösség* című előadásában 2010 decemberében a Nyíró Miklós által Fehér M. István tiszteletére rendezett „Hermeneutika és demokrácia” konferencián, más része megjelent nyomtatásban. Ld. erről bővebben Fehér M. István: „Metafizika és észkritika”. *Világosság* 2004/10–11–12. sz. 51.

⁴⁰ Cassirer/Heidegger KPM, 288., magyarul: 345. A megalapozás problémája Cassirernél itt még nem jelenik meg, később azonban abban kérdésben mégis formát fog ölteni, hogy a transzcendencia hogyan integrálható a véges emberi létbe? E kérdésre a választ Cassirer *A szimbolikus formák filozófiája* 4. kötetében tervezte kidolgozni, amely csak később a halála után jelent meg, s amelyben Cassirer kidolgozta a „bázisfenomén” fogalmát, és már a főműve

Cassirer ezzel szemben a davosi vitában a transzcendentális dimenzió hiányával vádolta Heideggert, amellet érvelt, hogy Heidegger gyenge pontja a végpont, a *terminus ad quem*, e dimenzió nélkül Heidegger képtelen az emberi lét objektív aspektusait feltárni. Husserlhez hasonlóan Cassirer is úgy vélte, hogy Heidegger pusztán antropológiai leírást ad.⁴¹ Heidegger „ittlé” (*Dasein*) fogalma Cassirer nézőpontjából a passzivitás, az önálló cselekvésre, szabadságra és az ezzel járó felelősségre való képtelenség beállítódását sugallhatta, az emberi végesség – halállal, szorongással és sorssal összefüggő – alakzataiban Cassirer ezért nem látott filozófiai értelmet. Heidegger Kant-könyvről írott 1931-es recenziójában pedig úgy fogalmaz, hogy Heidegger eltörli a *phenomena* és a *noumena* közötti különbséget, (a kanti filozófia döntő pontját). A kanti dualizmus eltörlése arra utal, hogy a végtelenre nincs füle, bezárja magát a végességbe. Szerinte Kant a transzcendentális analitikában az ember végességét nem csupán azért alapozza meg, hogy e végesség meghaladhatatlanságát tudomásul vegye, hanem azért, hogy megtalálja rendszertanilag az átmenet (a *metabasis*) helyét a végtelenség témájához. Cassirer Kant eredeti intencióját abban látja, hogy az emberi szabadság lehetőségét feltárja a gyakorlati filozófia keretében, és túllépjen az időbeli egzisztencia végességén.

Heideggernek ezzel viszont az a gondja, hogy Cassirer nem veszi figyelembe azt a kanti felismerést, hogy az intuíció véges emberi és végtelen isteni módja között különbség van. Azért problematikus, hogy Cassirer negligálja az emberi létezés végességét azáltal, hogy előnyben részesíti az intuíción túlmutató értelmi konstrukciót, mintha a fogalmak teremtenék a világot, mert a transzcendencia területét nem képes az emberi egzisztencia keretében elgondolni.

A fentiek alapján elmondható, hogy egy vita – pl. a tudományok területén – felfogható úgy, mint ahol saját nézőpontok, eredmények kerülnek bemutatásra, s a vita célja (a cáfolat és bizonyítás dinamikája mentén haladva) ezek próbára tétele egy igazolási folyamat kere-

3. kötetében is szerepel ennek előzménye a „kifejezés” fenomén fogalmában. Ld. erről Margreiter, Reinhard: „Aspekte der Heidegger–Cassirer-Kontroverse”, 113., 128. sk.

⁴¹ Ld. erről Cassirer/Heidegger KPM, 278., magyarul: 333. sk.: „Az én kérdésem az, hogy le akar-e mondani Heidegger az objektivitásnak arról az egészéről, az abszolútnak arról a formájáról, amelyet Kant az etikai és elméleti szférában és *Az ítélővő kritikájában* képviselt. Vissza akar-e húzódni a véges lényhez, vagy ha nem, akkor hol van számára az áttörés az említett szférához?”

tében, hogy kiderüljön, vajon egy tétel megbízható, tudományosan elfogadható tudásnak számít-e. De egy filozófiai vita nem csupán érvekről, ellenérvekről szól. Felfogható úgy is, mint aminek folyamatában a felfedezés logikája működik a felek számára, s a résztvevők azzal a benyomással távozhatnak, hogy valamit kaptak, valamit nyertek általa. Míg az előbbi az algoritmikus logika alakjában működik, addig az utóbbi számára nem nélkülözhető a heurisztika (rátalálás, felfedezés). Természetesen minden vitáról elmondható, hogy tapasztalatszerzés, de különbséget jelent, hogy mi a centruma. Davosban nem olyan vita zajlott le, amely válaszokat adott volna, inkább kérdéseket indított el. A vitában Kant csupán látszólag közös nevező, ahonnan mindkét gondolkodó keresi a kapcsolódási pontokat, de rendre csak egymás határait tapintják ki. A Cassirer–Heidegger vita lényegi sajátossága nem az igazolási folyamatban (egymás megerősítésében vagy cáfolatában) rejlett, hanem abban, hogy a markánsan eltérő (Kant)-értelmezésekből a diszkusszió eljut a filozófia végső kérdéseiig.

A DAVOSI DIPUTA JELLEMZŐI – VITAELEMÉLETI KITEKINTÉS

A davosi vitát már sokféle kifejezéssel illették: angolul leggyakrabban a *debate, encounter, confrontation, controversy*; német nyelvű kommentároknak pedig a *Debatte, Auseinandersetzung, Streitgespräch, Kontroverse* kifejezések szerepelnek. Ha azonban visszamegyünk a vita eredeti forrásszövegéhez, akkor azt láthatjuk, hogy a német jegyzőkönyv címében a *Disputation* szerepel.⁴² Ezenkívül Margreiter és Gordon felhívja a figyelmet arra, hogy a főiskolai kurzus záró eseményeként, a Cassirer–Heidegger közötti munka eredetileg „Arbeitsgemeinschaft” (angolul *working seminar*, vagy mai szóhasználatnál élve workshop, tanácskozás, munkaközösség, műhelymunka) keretében zajlott, „amit később neveznek »davosi disputáció«-nak” a beszámoló és visszaemlékezések.⁴³ Míg pl. Safranski szerint a „résztvevők egy legendás középkori dispután érezhették

⁴² Cassirer/Heidegger: „Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger”, in: Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe Bd. 3, hg. Von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, 1991, 271–296.

⁴³ Margreiter, Reinhard: „Aspekte der Heidegger–Cassirer-Kontroverse”, 110.; ld. még Gordon, Peter E.: *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*. 2010, 136., 92.

magukat”,⁴⁴ addig Gordon a davosi *Arbeitsgemeinschaft*tól egyértelműen megkülönbözteti a disputáció műfaját, melyet mint skolasztikus vitaformát a harcművészetekre (klerikusok lovagi tornájára) vezet vissza. Ezzel szemben a munkaközösséget a német akadémiai élet relatíve új formájának tekinti, melynek műfaja lehetővé teszi – a monologikus formában művelt konferencia-, székfoglaló és egyetemi előadások (*Vorträge, Vorlesung*) klasszikus hagyományához képest – a strukturálatlanabb, dialogikus stílust, s jellegénél fogva nyitva hagyja a lehetőséget mind az önvizsgálat és a revízió, mind a polarizált, polémikus vitaforma felé.⁴⁵

Vajon miért nevezték mégis disputációnak Cassirer és Heidegger vitáját? Ha közelebbről megnézzük, akkor ez az elnevezés azért tűnik találónak, mert egyfelől utal arra, hogy a '29-es davosi vitában filozófián kívüli szempontok (pl. a később ráolvasott politikai felhangozások, vagy egyéb eszközök, pl. manipuláció, alkudozás) nem játszottak szerepet, a találkozás a tanúk szerint tisztán filozófiai vitának tűnik;⁴⁶ másfelől arról is tájékoztat, hogy a filozófiai vita milyen formájáról lehetett szó, hiszen maga a disputa nemcsak egy középkori emlék, hanem ma is létező filozófiai műfaj, amely bizonyos értelemben meghatározza a vita folyamatának jellemzőit, azt, hogy milyen keretek között lehet mozogni.

Mint tevékenység – Jacques Le Goff szerint – a középkori egyetemeken a disputa kétféle funkciót töltött be: egyfelől az oktatás részeként és a vizsgák leggyakoribb formájaként nagy szerepe volt a tudományos és filozófiai gondolkodás egyéni fejlesztésében; másfelől a tudományos közösségi lét megélésének egy módját jelentette.⁴⁷ A viták kihordási terepe alapvetően az egyetemekhez kapcsolódó tudósközösség, s ez hozzájárul ahhoz, hogy a disputával kezdődik a vita intézményesülése. Dramaturgiája szerint nem személyek vitájáról szólt, hanem (megszemélyesített) fogalmak közötti vita volt valamely filozófiai témáról. A *mindkét oldalon való érvelésnek* a disputá-

⁴⁴ Safranski, Rüdiger: *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*. Ford. Rácz Péter, Schein Gábor, Tatár Sándor. Budapest: Európa, 2000, 269.

⁴⁵ Gordon, Peter E.: *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*. 92–93.

⁴⁶ Peter Gordon, Wolfgang Röd is ezen a véleményen vannak. Wolfgang Röd írja, hogy „die Auseinandersetzung hatte rein philosophischen Form”. (Wolfgang Röd: „Transzendentalphilosophie oder Ontologie? Überlegungen zu Grundfragen der Davoser Disputation”, in: Dominic Kaegi – Enno Rudolph (szerk.): Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation. (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002, 2.)

⁴⁷ Ld. Le Goff, Jacques: *Az értelmiség a középkorban*. Budapest: Osiris, 2000, 114–122.

ban sajátos fontosságot tulajdonítottak – mivel ez lehetővé tette a kulturálisan különböző látás- és tapasztalásmódok begyakorlását, tehát jogi és hitviták esetén is felszámolta a dogmatikus hozzáállást, mely hozzáférhetetlenné tesz valamely állítást a megvitatás, a diszkusszió számára. Összegezve, a disputa megfelelő gondolati eljárások révén ösztönözte a kritikai gondolkodást, a kutatásban való jártasságot, a saját nézetek kialakításának, megfogalmazásának és próbára tételének gyakorlatát. Elsősorban a jog és a teológia területén műveltek, de lényegesebb ennél, hogy megtanította a résztvevőket filozófiai kérdések megvitatására. Mint Le Goff írja, eredete az interpretáció. A szövegmagyarázat szüli a szabad eszmecserét, de a vita résztvevője „az egyetemi mester már nem exegéta, hanem gondolkodó. Önálló megoldásokkal kísérletezik, újat teremt.”⁴⁸ Az átlagos (köött formájú) disputák formája hasonló a mai doktori védésekhez, a résztvevők előre kihirdetett téma és kidolgozott kérdések-válaszok mentén haladtak, de léteztek *quodlibet-disputák* is, melyek a tudós magiszterek számára nagyobb veszélyt jelentettek, mivel ebben az esetben a vitának nem volt előre megszabott iránya, bármilyen kérdés előbukkanhatott, így a vita kimenetele szempontjából meghatározóbb volt a résztvevők lélekjelenléte és szakértelme. Természetesen az ilyenfajta disputának is voltak keretei, a védő (*defendens*) előadta valamely tétel igazságát, amit az opponens (*obiiciens*) megtámadott, de ebben az esetben a kérdéseket szabadon vitatták meg, s valakinek győznie kellett. Az eseményt követően hallgató(k) által vezetett *determinatio*-jegyzőkönyvek foglalták össze a disputa eredményeit, melyek összességét megvitatott kérdéseknek (*quaestiones disputatae*) nevezték. *A végleges szöveg így értelemszerűen nem a szóbeli disputa szó szerinti átírata volt, hanem egy mások által szerkesztett összefoglalás. A Cassirer–Heidegger vita esetén egy kicsit erős megfogalmazás a quodlibet-disputával való analógia, de talán nem teljesen alaptalan.*

A davosi vitát a tényleges lezajlása után nem egyszer ábrázolták egy aréna képében, de ha ennek során – mint azt Margreiter írja – a szekunder irodalom többsége azt hangsúlyozta, hogy „ebből a disputából Heidegger került ki győztesként, Cassirer vesztesként, akkor a jelenlévő Heidegger-rajongók nyilatkozataira támaszkodnak”, s az sem lényegtelen, hogy „a davosi vita filozófiatörténetileg a Heideg-

⁴⁸ Le Goff, Jacques: *Az értelmiség a középkorban*. 118.

ger-iskola emlékezetében marad fenn és vált tradícióvá”, ezzel szemben Cassirer-iskola nem létezik.⁴⁹ Az értelmezésekben máig vitatott kérdés, hogy inkább csak az egyik fél, Cassirer beállítódása jellemezhető-e úgy, mint ami teljesen rokon a hermeneutikai nézőponton, tehát megértésre törekszik, megpróbál közvetíteni (Enno Rudolph),⁵⁰ vagy a davosi disputában helyesebb volna két különböző hermeneutika- felfogás egymással való konfrontációjáról beszélni (Rudolf Bernet).⁵¹ John M. Krois felvetése azonban a legérdekesebb vitaelméleti szempontból, mivel az ő tanulmánya arról szól, hogy különböző okok miatt valójában „nem volt davosi vita; sokkal inkább két hajó úszott el egymás mellett az éjszakában”.⁵² Az elvárások tehát nem teljesültek, amit utólag egy davosi konferencia-résztevő (Ernst Howard) is megállapítani kényszerült: „Ahelyett hogy két világot láttunk volna egymás mellett párhuzamosan, az ember leginkább azt a színjátékot élvezhette, hogy miként folytat monológot egy nagyon kedves ember és egy nagyon heves ember, aki ennek ellenére minden igyekezetével azon fáradozik, hogy kedves legyen.”⁵³ Cassirertől nem maradt fenn külön kommentár, de Heidegger beszámolója szintén megerősíti a hiányérzetet: „Tárgyi, filozófiai szempontból semmit sem nyertem”, „Cassirer a diszkusszió folyamán [...] túlzottan udvarias volt. Nagyon kevés ellenállást tapasztaltam a részéről, ami megakadályozta, hogy a problémák kellő világossággal fogalmazódjanak meg”,⁵⁴ írja egy Elisabeth Blochmann-nak szóló levélben. Ha azon-

⁴⁹ Margreiter, Reinhard: „Aspekte der Heidegger-Cassirer-Kontroverse”, in: Vetter, Helmuth (Hrsg.) *Siebzig Jahre Sein und Zeit. Wiener Tagungen zur Phänomenologie (1997)*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999, 109–134., itt: 127.

⁵⁰ Rudolph, Enno: „Freiheit oder Schicksal? Cassirer und Heidegger in Davos”, in: Kaegi, Dominic – Rudolph, Enno (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*. (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner, 2002, 37.

⁵¹ Bernet, Rudolf: „The Hermeneutics of Perception in Cassirer, Heidegger, and Husserl”, in: *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana University Press 2010. 41–58., itt 42. Bernet megfogalmazásában Heideggeré a szubjektív tapasztalat hermeneutikája és Cassireré az objektív szellem munkájának hermeneutikája.

⁵² Krois, John M.: „Warum fand keine Davoser Debatte zwischen Cassirer und Heidegger statt?” in: Kaegi, Dominic – Rudolph, Enno (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*. (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner, 2002, 234.

⁵³ Idézte Kaegi, Dominic: „Davos und Davor – Zur Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Cassirer”, in: Kaegi, Dominic – Rudolph, Enno (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*. (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner, 2002, 67.; ld. Howard, Ernst: „Betrachtungen zu den Davoser Hochschulkursen”, *Neue Zürcher Zeitung* 10. 4. 1929.

⁵⁴ Heidegger, Martin – Blochmann, Elisabeth: *Briefwechsel 1918–1969*. Szerk. J. W. Storck, Marbach am Neckar: Deutsches Literatur Archiv, 1989, 29. lbj.

ban a vitát a következményei felől nézzük, talán épp ez tette termékkennyé abban az értelemben, hogy Heidegger részéről a Kant-könyv megírásának közvetlen indítékát a Cassirerrel való davosi vita jelentette, s Cassirer szintén a davosi vita hatására tervezett főművének 3. kötetéhez (PsF III., 1929) akkoriban egy Heideggerrel konfrontálódó zárófejezetet írni, majd évekkel később egy külön 4. kötetben kidolgozni, melyből végül egy előzetes tervezet és jegyzetanyag készült el.⁵⁵

Ha formálisan vizsgáljuk a davosi disputa Bollnow–Ritter által rögzített dokumentumát, akkor láthatjuk, hogy mind Cassirer, mind Heidegger részéről vannak metaállítások, amelyek filozófiai vitájuk jellegére vonatkoznak. Az eltérő nyelvhasználat és a „vitaelméleti” önreflexiók, kiszólások jelzik, hogy a feleknek már a vita közben is rálátásuk volt az általuk művelt saját vitastílusra, melyet nem lesz haszontalan közelebről is értelmezni.

A vita a két filozófus között beszéd és válaszbeszéd formájában zajlik. Cassirer kérdései nyitják, Heidegger összegzése zárja a disputát. Mindketten meghaladják a neokantiánus nézőpontot, mégis radikálisan eltérő Kant-értelmezést nyújtanak. Heidegger számára a *terminus a quo* mint a saját paradigma kiindulópontja a Cassirer által kibontatlan ittlét, a végesség problémája (*Dasein, Endlichkeit*), Cassirer filozófiája azonban a kultúrfilozófia értelmében vett *terminus ad quem*re, a saját koncepció végpontjára irányul. Míg Cassirernél a végpont világos, a kiindulópont teljességgel homályos, csupán utólag tekint rá vissza, addig Heidegger a saját filozófiáját úgy fogja fel, mint amiben a kiindulópont a központi probléma, a disputa a *terminus a quo* területén mozog, ez az, amit problematizál, és a *terminus ad quem* az, amellyel valamilyen korrelációban áll. A heideggeri érvelés érdekessége, hogy ezt a logikai kontrasztot teológiai érveléssel is alátámasztja.⁵⁶

Nem érdektelen ezzel összefüggésben Hendrik J. Pos holland filozófus intervenciója, melyet a protokoll is rögzít: „Filológiai megjegy-

⁵⁵ Cassirer, Ernst: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 1.*, szerk. John M. Krois unter Mitwirkung von Anne Appelbaum, Rainer A. Bast, Klaus Christian Köhnke, Oswald Schwemmer. Hamburg: Felix Meiner, 1995, XIII.

⁵⁶ Ld. pl. a véges és végtelen viszonyáról, az isteni és emberi intuícióról Cassirer/Heidegger KPM, 280., magyarul: 336. Vö. Gordon, Peter E.: *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. 165.

zés: a két úr egészen különböző nyelven beszél”.⁵⁷ Még ha a vitavezető nem is a vita hiányára, de mindenképpen annak határait és veszélyeire reflektál. A konferenciához eredetileg olyan elvárások fűződnek, hogy a vitázó felek között a fordítás lehetséges, vagy ha az nem is, legalább markánsan körvonalazódnak majd a különbségek. „Az a fontos számunkra, hogy a két nyelvből kihozzunk valami közöset. Cassirer már megkísérelte a fordítást [...] Heideggertől kell megkérdeznünk, vajon elismeri-e ezt a fordítást. [...] Ha úgy találánk, hogy egy terminust sem lehetne minden további nélkül a másik nyelvére lefordítani, akkor ezek olyan terminusok volnának, amelyekben a cassireri és heideggeri filozófia egyéni világlátása közötti különbség fejeződne ki.”⁵⁸

Heidegger műveiben számos reflexió, észrevétel, megjegyzés található a fordítás fogalmára vonatkozóan, már a 1922-es *Natorp*-esszéiben megjelenik az a gondolat, hogy a fordítás interpretációs tevékenység,⁵⁹ a hagyományhoz és a „valósághoz” való hozzáférés egy lehetséges módja, itt mégsem tartja járható útnak.

Jelzésértékké, hogy Heidegger szóhasználata a vitát *Auseinandersetzung*ként írja le,⁶⁰ ami latinul *confrontatio*, görögül *polémos*; magyarul szembesülést és szembeállítást jelent, Cassirer a Kant-könyvről írott 1931-es recenziójában viszont a davosi vitát Heideggerrel való beszélgetésnek (*Gespräch mit Heidegger*) tekinti.⁶¹ E különbség háttere, hogy Heideggernél a polémia arról szól, hogy a tárgynál maradjanak, a vitában *maga a dolog* a lényeges és a dolog iránti odaadás, a saját személyiség kevésbé, a személyes él a vitától távol legyen: „ne Cassirerrel és Heideggerrel foglalkozzanak, hanem érezzenek rá, afelé tart utunk, hogy újra komolyan vegyük a metafizika centrális kérdését”.⁶² Cassirer nyelvhasználatából viszont az derül ki, hogy a vitát

⁵⁷ Cassirer/Heidegger: „Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger”, in: Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe Bd. 3, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991, 274–296., itt: 287.

⁵⁸ Cassirer/Heidegger: „Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger”, in: Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. 287.

⁵⁹ Heidegger, Martin: „Fenomenológiai Aristotelész-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére)”, (Ford. Endreffy Zoltán, Fehér M. István) *Existencia* Societas Philosophia Classica, Szeged – Budapest, Vol. VI–VII / 1996–97 / Fasc. 1–4., 25.: Arisztotelésszel kapcsolatban Heidegger kiemeli, hogy „szövegek [...] és mindenekelőtt a döntő alapfogalmak fordítása a konkrét interpretációból nőtt ki”.

⁶⁰ Cassirer/Heidegger KPM, 296.

⁶¹ Cassirer, 1931, 26., KPM, magyarul: 354.).

⁶² Cassirer/Heidegger KPM, 296., magyarul: 354.

valakivel való beszélgetésnek tekinti, melynek célja, hogy „miközben megmaradunk a saját álláspontunknál, ne csak magunkat, hanem a másikat is lássuk”,⁶³ „megtanulják az ellentétek is helyesen *lát*ni, s éppen ebben az ellentétességben *megérteni* egymást.”⁶⁴

Cassirer és Heidegger filozófiai vitáról való felfogása tehát egészen más. Ez valószínűleg abból adódik, hogy Cassirer inkább interpretátorként vesz részt (Cohen, Kant, Cassirer, s néha Heidegger interpretátoraként) a vitában, Heidegger viszont előtérbe helyezi a saját filozófiai nézetrendszerét, s önálló gondolkodóként jelenik meg. Cassirer módszertanilag a filológiai igazolt kutatást és szövegértelmezést választja, ezzel szemben Heidegger módszere a destrukció, amely a tradíciónak a motivációkutatás és kritika módján való elsajátítását jelenti.

Cassirer erőssége a Heideggerrel való vitában a történeti műveltsége, ami különösen akkor mutatkozik meg, amikor (tényleges vagy lehetséges) kanti argumentumokat alkalmaz, mivel pontosan tudja, hogy Heidegger és a neokantiánusok hol térnek el Kant filozófiájától, s Kant hogyan érvelne, mit mondana, miként védené filozófiai rendszerét ilyen esetekben. A heideggeri destrukcióval szemben a kanti gondolatokat nem csupán a gyenge pontjukon akarja kikezdeni, hanem az elgondolható legerősebb formájukban igyekszik fontolóra venni. Cassirer hermeneutikai helyzete ezen túl rendkívül bonyolultnak tűnik: 1. önmagát képviselve a neokantiánizmus és (husserli-heideggeri) fenomenológia összhangba hozására törekszik, egy új filozófia keretében lehetségesnek látja a véleménykülönbségek, a disszenzus konszenzus irányába terelését; 2. de egyes pontok, melyek a neokantiánizmussal még összekötik, Heideggertől éppen elválasztják (Cohennél a kultúra etikai felfogása); 3. s fordítva, egyes kérdésekben lehetséges volna számára a Heideggerrel való egyetértés, ahol már eltávolodott a neokantiánizmus nézőpontjától. Ezen a módon az egymással szemben álló feleknek törekszik igazságot szolgáltatni, mindenki esetében méltányosan eljárni, de olyan, mintha ez az interpretátori szerep inkább kivonná a vitából, mintsem belehelyezné őt a középpontjába. Az interpretátor helyzetét ugyanis nem a gadameri hermeneutika értelmében fogja fel, hanem kanti értelemben. Cassirer pozíciója azt sugallja, hogy nem részese maga is a

⁶³ Cassirer/Heidegger KPM, 292., magyarul: 349.

⁶⁴ Cassirer 1936, 26. [kiemelés az eredetiben]

vita eljárásának a felek egyikeként, hanem inkább asszisztál-segít Heideggernek a Cohennel, Kanttal stb. való vitájához, olykor mintha a vita felett álló, s az igazságszolgáltatás eljárását kívülről néző bíró pozíciójában volna.⁶⁵ Heidegger nézőpontja ennél egyszerűbb: időnként háttérbe lép, s megvizsgálja Cassirer álláspontját úgy, hogy a saját nézeteit nem hozza mozgásba, amikor viszont megszólal, Kant-értelmezésében mindvégig önmagát képviseli, tehát a vitában képviselt álláspontja és a saját filozófiai nézetrendszere egy és ugyanaz. Heidegger erőssége az a következetesség, hogy filozófiai rendszere és filozófusi habitusa összhangban áll egymással.

Valamelyest mindkét fél megpróbálja a másik álláspontját képviselni. Váltakozva hol eltekintenek a saját nézőpontjuktól, s rekonstruálják a másikat, hol előtérbe lépnek, s a saját nézeteiket hozzák mozgásba. Ennek során Cassirer és Heidegger interpretációi márkánsan elkülönülnek, mégsem egymás ellentétei. Nézőpontjuk akkor volna ellentétes, ha az egyik fél tagadná ugyanazokat a fogalmakat, a másik állítaná. Ám nem ez történik. Mindketten elfogadják a produktív képzelőerőt, a szabadságot, a végességet és a végtelent, az igazságot stb., de egészen más paradigmán belül gondolják el. Fontos kiemelni, mindkét résztvevő egyetért abban, hogy a davosi disputa nem a logika és az érvek területén mozog, hanem paradigmavítáról van szó.⁶⁶ Erre utal Heidegger részéről az a mondat, hogy: „A pusztá közvetítés sohasem visz produktívan előre”,⁶⁷ interpretáció helyett a polémia szükségességét hangsúlyozza, egy helyen a kanti kiindulópont „radikális szétrobbantásáról” (*radikale Sprengung*) beszél.⁶⁸ Cassirer pedig azt állítja: „Olyan álláspontot foglalunk el, hogy itt

⁶⁵ Cassirer/Heidegger KPM, 274., magyarul: 329.: „Heidegger személyében ... neokantianusra akadtam”; Uo. 275., magyarul: 330.: „csak akkor értjük helyesen Cohent”; Uo. 275., magyarul: 331.: „egy dologban egyetértünk”; Uo. 276., magyarul: 332.: „ez kapcsolódik Heidegger fejtegetéseihöz”; Uo. 278., magyarul: 333.: „az én kérdésem az, hogy *le akar-e mondani Heidegger* [...]ről. *Vissza akar-e húzódni* [...]hez, vagy ha nem, akkor hol van szerte az átmenet az említett szférához? Azért kérdezem, mert ezt még valóban nem tudom. Hiszen *Heidegger még csupán az átmenet pontját rögzítette. De azt hiszem, Heidegger nem tud és nem is akar megállni ennél. Neki magának is fel kell tennie majd egyszer ezeket a kérdéseket, és akkor, azt hiszem, egészen új kérdések vetődnek majd fel.*” – [kiemelések tőlem – L. Zs. M.]

⁶⁶ Rudolph is „filozófiai paradigmavítáról” (*philosophischer Paradigmenstreit*) beszél. Rudolph, Enno: „Freiheit oder Schicksal? Cassirer und Heidegger in Davos”, in: Kaegi, Dominic – Rudolph, Enno (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*. (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner, 2002, 37.

⁶⁷ Cassirer/Heidegger KPM, 295., magyarul: 354.: „Das bloße Vermittlung wird nicht produktiv weiterbringen.”

⁶⁸ Cassirer/Heidegger KPM, 288., magyarul: 345.

logikai érveléssel nem sokra megyünk”, logikai kényszer, argumentáció nem készíthet valakit álláspont elfogadására.⁶⁹ Ezekben az állításokban benne rejlik, hogy más követelmények vonatkoznak egy paradigmavítára, mint egy logikai vitára. Vajon lehet-e szó ebben az esetben hermeneutikáról, s ha igen, kinek a részéről? Miként lehet séges egyáltalán hermeneutikai nézőpont?

A heideggeri nézőpontot értelmezhetjük úgy, hogy egy argumentáció vagy interpretáció során üdvös a nézőpontváltás, mivel a dolgokat több oldalról (a cáfolat és igazolás oldaláról is) szükséges megvizsgálni, ellenben egy paradigmavításban a nézőpontváltás problematikus. A nézőpontváltás egy paradigmán belül azt jelenti: aspektuslátásunkat minden oldalról kiegészítjük. Váltás ez is, de egy másik paradigma születése-megértése ennél többet, teljes szemléletváltást igényel. Paradigmák csak addig léteznek, amíg nem fordíthatók át egymásba, mivel globálisak, kiszorítják egymást. Ha egy paradigmát mégis sikerülne lefordítani, akkor megdőlné az érvényessége, és megszűnne létezni. Másként fogalmazva, egy paradigma lényege mindig abban rejlik, ami a másik paradigma felől nem látható, vagy legalábbis nem ugyanúgy látható. A paradigmák egymáshoz való viszonya nem annyira a fordítás és a közös középpontkeresés fogalmával írható le, mint inkább a dimenzióváltások felől. A newtoni és einsteini fizika eltérő paradigmák között mozog. Ha a davosi vita valóban paradigmavita volt, akkor reálisnak tűnik az a heideggeri álláspont, hogy a nézőpont váltogatása itt egyenlő volna a filozófiai vita bukásával.⁷⁰ Heidegger az eltéréseket emeli ki, számára „az álláspontok megkülönböztetése jelenti a filozófiai munka gyökerét”.⁷¹ Ezzel szemben Cassirer célja, hogy két teljesen különböző gondolati irány között megtalálja a konszenzust (Gordon szóhasználatában ez a „unity in diversity”): „Azt hiszem már világosabbá vált, hogy miben is áll az ellentét közöttünk. Nem gyümölcsöző azonban ezt az ellentétet újra és újra kiemelni [...] Egyenesen az ellentétben kell meg-

⁶⁹ Cassirer/Heidegger KPM, 292., magyarul: 350.

⁷⁰ Cassirer/Heidegger KPM, 284., magyarul: 341: „Vajon nem egy meghatározott világnézetben alapul a metafizika? Félreérteném magam, ha azt mondanám, hogy álláspontmentes filozófiát adok meg. S itt kifejezésre jut egy probléma: a filozófia és a világnézet viszonyának problémája. A filozófiának nem feladata, hogy világnézetet adjon, ám a világnézet nagyon is előfeltétele a filozófiának.”

⁷¹ Cassirer/Heidegger KPM, 296., magyarul: 354.

próbálnunk újra a közös középpontot megkeresni”.⁷² Valójában lehetlent kér. Cassirer helyzete azért érdekes, mert felismerni látszik a paradigmavitát, mégis a racionális logikai viták szabályait próbálja érvényesíteni. Nyilván találhatunk kapcsolódási pontokat, de közös középpontot és konszenzust remélni? – Azt mondhatnánk, hogy Heidegger felől ez a következőket jelentené: 1) az illető nincs tudatában annak, hogy paradigmavitában vesz részt, 2) tudja, hogy paradigmavitában vesz részt, de nem ismeri egy ilyen vita törvényszerűségeit, 3) az 1–2 pont teljes tudatában remél konszenzust. Ám egy ilyen vitában nem jön létre konszenzus úgy, hogy mindkét paradigma érvényes marad, mindkét nézőpont csak addig érvényes, amíg a különbségek – közös középpont/fordítás nélkül – fennmaradnak. Ha a konszenzus mégis létrejön, az egyik paradigma lefordítható a másikra, az azt jelentené, hogy valójában csak egy paradigma létezik (a másik megdől). Míg a Heidegger által ösztönzött különbségek fennállása esetén mindenkinek egyenlő létjogosultsága van, addig a cassireri konszenzus szükségképpen győzelemmel és vereséggel járna. Törekvése az egyik paradigmát mindenképp megszünteti: vagy önmagát áldozza fel, vagy a másikat győzi le. Innen nézve a cassireri konszenzuseresést nem annyira a másik megértése, mint inkább a relativizmus elleni küzdelem motiválja, amely jobban illik az episztemológiai beállítottságra, mintsem a hermeneutikaira.

Heidegger ezért mondja, hogy a lényegi pontokon nem lehetséges fordítás a nézőpontok között, ehelyett a *polemos* ontológiai jelentőségét emeli ki, már itt a davosi disputában, s *A műalkotás eredete* című későbbi szövegben szintén hangsúlyossá válik, hogy az igazságtörténet „vita”-folyamatként értelmezhető.⁷³ A polémia fogalmára mind Heidegger, mind Cassirer reflektálnak, mégsem ugyanarról beszélnek. Cassirer a polémiát a vita bukott formájával azonosítja, ezért számára egy ilyenfajta vitának soha nincs értelme. Heidegger Kant-könyvéről írott recenziója a *Kant-Studienben* (1931) részletesebben is kitér e vitaelméleti kérdésre. A filozófiai vita bármely formája számára akkor lehetséges, ha a kritika az interpretáció talaján áll, ha a másik által képviselt nézőpontot is megérti, a polémikus vitát viszont elveti, mivel „az álláspontok egymással szembeni kiját-

⁷² Ld. Gordon, Peter E.: *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, 197. o.; Cassirer/Heidegger KPM, 292., magyarul: 350.

⁷³ Heidegger, Martin: *A műalkotás eredete*, ford. Bacsó Béla, »Mérleg sorozat« Budapest: Európa, 1988, 98–99.

szásaként”, állandó egymás mellé beszélésként fogja fel, ami nem gyümölcsöző.⁷⁴ Cassirernek ebből adódóan igen negatív véleménye van arról az olvasási és diszkussziós módról, mely vitapartnerét jellemzi: „Kanttal szemben gyakorolt heideggeri erőszakról” beszél, ahol már nem kommentátorként, hanem usurpatorként (bitorló) jelenik meg Heidegger, aki „fegyveres erőszakkal nyomul be a kanti rendszerbe, hogy leigázza, és a saját problematikájának szolgálatába állítsa”.⁷⁵ A heideggeri destrukció negatív oldalát, a túlértelmezés veszélyeit mutatja ki. Jogbitorlásnak tekinti, mellyel szembeállítja a restitúció követelményét.

Heidegger számára ezzel szemben a *polemos* fogalma pozitívum, mivel egészen mást ért alatta, Davosban s később a 1940-es évek több előadásán is: *Auseinandersetzung*ként értelmezi, olyan nyelvi folyamatként, melyben lehetővé válik a különbségtetés, azaz szétválik egymástól, aminek szét kell válnia. A dolgok fogalmához úgy jutunk el, hogy elhatároljuk az összes többitől. Minden csak ebben az elválasztásban válik azzá, ami. A *polemos*ban – írja Heidegger 1935-ben Hérakleitosz 53. töredékéhez kapcsolódva: szakadékok, távolságok, távlatok és repedések nyílnak, a határ (*horos*) keletkezik, mely görögül a fogalom neve is egyben. Nem tudjuk a határokat elgondolni úgy, hogy ne gondolnánk vele együtt a határon túlit is. A határral mindkettő adva van. „Πόλεμος és λόγος azonos egymással”, mondja.⁷⁶ Heidegger számára a párbeszéd nem a vita korlátozásából születik, ellenkezőleg: a különbséggel való találkozásból. Míg Cassirer bizalmatlan a vitákkal szemben, addig Heidegger a vitát visszahelyezi a gondolkodás és megismerés folyamatába. Paradigmavitában számára

⁷⁴ Cassirer, Ernst: „Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” (Rezension), *Kant-Studien* XXXVI/1931, 1–26., itt: 5.: „Das bloße Gegeneinanderausspielen der »Standpunkts«...”

⁷⁵ Cassirer, Ernst: „Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” (Rezension), *Kant-Studien* XXXVI/1931, 1–26., itt: 17. (magyarul: 387.) Továbbá ld. Uo. 21. (magyarul: 392.): Cassirer szerint Heideggernél „valami »hipotézishez hasonló« került bele az elemzésbe, s a hipotézisek, mint Kant megjegyezte, »tiltott javak« a [...] transzcendentálfilozófia területén. [ugyanakkor] »ha dogmatikai vonatkozásban nem is, legalább polémikus vonatkozásban megengedhetők«; »a tiszta ész tartományában hipotéziseket csupán harci fegyverek gyanánt használhatunk: megvédhetjük velük, de nem alapozhatjuk rá a jogainkat.« (Kant: TÉK, 586. sk., B 804. sk.) Nem lehet, hogy Heidegger hipotézise is alapján véve valami ehhez hasonló, azaz harci fegyver? Lehet, hogy hipotézisével nem a kanti gondolatok elemzésének talaján állunk, hanem rögtön egy vele folytatott *polémia* közepén?”

⁷⁶ Heidegger, Martin: *Bevezetés a metafizikába*, ford. Vajda Mihály, Budapest: Ikon, 1995, 31.

nincs értelme a konszenzusnak, mert az alku, korrupció volna, amelyben benne rejlik az önfeladás és az álláspontnélküliség.

Bár Cassirer fogalmai, pl. a „közös középpont”, a „másikat is lásuk”, „híd” egy paradigmavítában nem túl szerencsések,⁷⁷ úgy gondolom, hogy a cassireri nézőpont messze túlmutat önmagán, több mint pusztán konszenzuseresés.⁷⁸ Ezt jelzik azok a mondatok is, amelyekben Cassirer a különbségeken-azonosságokon túlra kérdez. Van valami, amiben a közöset és a különbséget is láthatóvá lehet tenni – ez Cassirer számára a nyelv. Létezik egy közös *nyelvi médium*.⁷⁹ Cassirernek ez a sejtése túlmutat minden konszenzus- és asszimilációs törekvésen, s egy pillanatra felvillan egy látóteret. Cassirer nem mondja ki, de nézőpontjában benne rejlik, hogy egy ilyen jellegű paradigmatis vitában kulcskérdés a *medialitás* kérdése, hogy mit értünk hermeneutikailag a közvetítés mozzanata alatt. A különbséget is közvetíthetjük. A lényeg, hogy a nyelv nem a konszenzus (vagy a polémia), hanem a medialitás közege. Cassirer mintha erre utalna, amikor azt állítja Heideggernek, hogy „itt közös talajra léptünk. Ezt egyelőre posztulátumként mondjuk ki. És minden megghiúsult várakozásunk ellenére sem tévedhetünk a követelményt illetően.”⁸⁰ Ezt a feltételezést megerősíti, hogy Cassirer 1931-es recenziója szerint egy filozófiai vita nem álláspontok védelmezésének és támadásának terepe, hanem az emberi ész általános ügyében való részvétel, ahol azt keressük, ami az egészet érinti.⁸¹ Cassirer ezzel valami olyasmit fogalmaz meg Kant alapján, hogy ami egy paradigmatis vitában *medialis etikának* volna tekinthető.

A medialitás problémájával Heidegger egyes művei is behatóan foglalkoznak, ezek alapján még az is elmondható, hogy filozófiai

⁷⁷ Cassirer/Heidegger: KPM, 292., magyarul: 349. sk.

⁷⁸ Cassirer/Heidegger: KPM, 292., magyarul: 350.: „Nem kívánok azzal próbálkozni, – írja Cassirer – hogy Heideggert, álláspontjából kiszakítva, másfajta nézőpontba kényszerítsem, csupán a magam számára szeretném világossá tenni az ő álláspontját.”

⁷⁹ Vö. Gordon, Peter Eli: *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, 204.

⁸⁰ Cassirer/Heidegger KPM, 293., magyarul: 351.

⁸¹ „Itt sokkal inkább annak a szabálynak kell érvényre jutnia, melyet maga Kant állított föl, s melyet maga számára mértékadónak és kötelező erejűnek nyilvánított. »Mások írásainak megítélésében azt a módszert kell választanunk, hogy az emberi ész általános ügyéből vesszük ki a részünket, a próbálkozásból kikeressük azt, ami az egészet érinti; ha vizsgálatra érdemesnek találjuk, a szerzőnek ... segítő kezet nyújtunk, s a hibákat mellékes dolgokként kezeljük.« E maxima jegyében... kérem az olvasót, ne valamely filozófiai »álláspont« védelmezésének vagy támadásának tekintse; arra kérem, az emberi ész általános ügyében való részvétel módszerének a szellemében elmélkedjék róla, és ítélje meg azt.” (Cassirer recenziója in KPM, 368. sk.)

perspektíváját a maga egészében a medialitás gondolatából fakadó szemlélet hatja át. Medialitásról alkotott elgondolását fejezi ki pl. 1935-ben Hérakleitosz 53. töredékéhez kapcsolódó mondata is, miszerint „Πόλεμος és λόγος azonos egymással”.⁸² A nyelv polémos, s a polémos nyelv, olyan folyamat, melyben a dolgok elkülönülnek egymástól, de miközben szakadékok nyílnak, az egymástól elváló dolgokból világ születik. A polémia heideggeri nézőpontból egyet jelent az eltérő paradigmák közötti nyelv születésével, amely nélkül a másik világa nem válik látható.

Talán nem túlzás azt mondani, hogy mind Cassirer, mind Heidegger a medialitás terében mozog, eltérő paradigmák követői, közvetítői egymás számára. A vita folyamatában való mediális részvételben jöhet létre mindaz, ami vitában hermeneutikai: a szót értés, a kapcsolódás stb. Ez nem mond ellent sem a heideggeri polémianak, sem a cassireri beszélgetésnek. A davosi vitával kapcsolatban azért maradhatott mégis hiányérzet, mert a felek egymást gyengítették, a diszkusszió sem a Cassirer, sem a Heidegger által ösztönzött irányban nem teljesedett ki. Mindazonáltal úgy tűnik, mintha egy paradigmikus vita követelményeinek Heidegger talán jobban megfelelt volna. Míg Cassirer konszenzuseresése rontja egy paradigmikus vita esélyeit, mivel a medialitás bukott formáját valósítja meg, addig Heidegger polémiaja annyiban ösztönzi, hogy a paradigmák közötti különbségek *közvetítése megvalósul*.

A vita lezárásaként Cassirer a kezét nyújtotta, Heidegger viszont Pos szerint demonstratív módon megtagadta a Cassirerrel való kézfogást.⁸³ Tony Cassirer szerint Heideggernek az volt a célja, hogy Cassirert, „ha lehet, megsemmisítse”,⁸⁴ de filozófiailag ez nem jelentett mást, mint hogy a vita részeként élték meg a lezárást, s mind Cassirer, mind Heidegger a saját filozófiai beállítottsága alapján cselekedett. A vitában való részvétel mindkét fél részéről következetes volt. Konszenzus nem született, de vesztese és győztese sem volt. Így végső soron mindenkinek van létjogosultsága létezni.

⁸² Heidegger, Martin: *Bevezetés a metafizikába*, ford. Vajda Mihály, Budapest: Ikon, 1995, 31.

⁸³ Ld. Kaegi, Dominic: „Davos und Davor”, 69. 10. lbj.; Pos, Hendrik J.: „Recollections of Ernst Cassirer”, in: *The Philosophy of Ernst Cassirer*, szerk. P. A. Schilpp, New York, 63–72., itt: 69.

⁸⁴ Kaegi, Dominic: „Davos und Davor”, 69. 10. lbj.

IRODALOM

- Bernet, Rudolf: „The Hermeneutics of Perception in Cassirer, Heidegger, and Husserl”, in: *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*. Indiana University Press 2010, 41–58.
- Cassirer, Ernst – Heidegger, Martin: „Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger”, in: Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe Bd. 3, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991, 274–296. (= Cassirer/Heidegger: KPM)
- Cassirer, Ernst: „Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” (Rezension), *Kant-Studien* XXXVI/1931, 1-26.; (magyarul: Heidegger, Martin: *Kant és a metafizika problémája*, ford. Ábrahám Zoltán, Menyes Csaba, Budapest: Oriris – Gond, 2000, 362–400.).
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Drittel Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner, 2010, 167., 184., 189., 196., 215. 125. lbj.
- Cassirer, Ernst: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 1.*, szerk. J. M. Krois unter Mitwirkung von Anne Appelbaum, Rainer A. Bast, Klaus Christian Köhnke, Oswald Schwemmer. Hamburg: Felix Meiner, 1995.
- Ernst Howard: „Betrachtungen zu den Davoser Hochschulkursen”, *Neue Zürcher Zeitung* 10. 4. 1929.
- Fehér M. István: „Metafizika és észkritika”, *Világosság* 2004/10–11–12. sz., 37–54.
- Friedman, Michael: *A Painting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago: Open Court, 2000.
- Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer.*, ford. Bonyhai Gábor, átnéz. és frissítette Fehér M. István, Osiris, Budapest, 2003. (= Gadamer: IM²)
- Gordon, Peter Eli: *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- Heidegger, Martin – Blochmann, Elisabeth: *Briefwechsel 1918–1969.*, szerk. Joachim W. Stork, Marbach am Neckar: Deutsches Literatur Archiv, 1989.
- Heidegger, Martin: „Davoser Vorträge: Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik”

- (Zusammenfassung), *Davoser Revue* IV (1929) Nr. 7, 194–196., újabb kiadásban ld. Heidegger: KPM, 271–273.
- Heidegger, Martin: „Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken. Berlin 1925” (Rezension), *Deutsche Literaturzeitung* (Berlin), Neue Folge 5/1928, Heft 21, 1000–1012. (újabb kiadásban: Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gasamtausgabe Bd. 3, szerk. F.-W. von Hermann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991, 255–270. [= Heidegger: KPM])
- Heidegger, Martin: „Fenomenológiai Aristotelész-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére)”, (Ford. Endreffy Zoltán, Fehér M. István) *Existentia* Societas Philosophia Classica, Szeged – Budapest, Vol. VI–VII / 1996–97 / Fasc. 1–4.
- Heidegger, Martin: *A műalkotás eredete*, ford. Bacsó Béla. »Mérleg sorozat« Európa, 1988.
- Heidegger, Martin: *Bevezetés a metafizikába*, ford. Vajda Mihály. Budapest: Ikon, 1995.
- Heidegger, Martin: *Briefe, 1912 bis 1933, und andere Dokumente*, szerk. Alfred Denker, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002, 60–63.
- Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gasamtausgabe Bd. 3, szerk. F.-W. von Hermann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. (= Heidegger: KPM) Magyarul: *Uő: Kant és a metafizika problémája*, ford. Ábrahám Zoltán, Menyes Csaba, Budapest: Oriris – Gond, 2000.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1993. (= Heidegger: SZ)
- Jürgen Kaube: „Einmal Davos und zurück. Philosophiegeschichte als Retourkutsche: eine Tagung über Martin Heidegger und Ernst Cassirer”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 29. 9. 1999, Nr. 226, N5.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, Ictus, 1995. (= Kant: TÉK)
- Kaegi, Dominic – Rudolph, Enno (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*, (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner, 2002.
- Kaegi, Dominic: „Davos und Davor – Zur Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Cassirer”, in: Dominic Kaegi – Enno Rudolph (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Dis-*

- putation*, (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner, 2002, 67–105.
- Krois, John M.: „Cassirer’s Unpublished Critique of Heidegger”, *Philosophy and Rhetoric* Vol. 16/1983, No. 3, 147–159.
- Krois, John M.: „Warum fand keine Davoser Debatte zwischen Cassirer und Heidegger statt?“, in: Dominic Kaegi – Enno Rudolph (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*, (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner, 2002, 234–246.
- Le Goff, Jacques: *Az értelmiség a középkorban*. Budapest: Osiris, 2000, 114–122.
- Lessing, Hans-Ulrich: „Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen« und das Problem der Geisteswissenschaften”, *Existentia* vol. IX (1999): 97–108.
- Margreiter, Reinhard: „Aspekte der Heidegger-Cassirer-Kontroverse”, in: Vetter, Helmuth (Hrsg.) *Siebzig Jahre Sein und Zeit. Wiener Tagungen zur Phänomenologie (1997)*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999, 109–134.
- Pos, Hendrik J.: „Recollections of Ernst Cassirer”, in: *The Philosophy of Ernst Cassirer*, szerk. Paul Arthur Schilpp, New York, 63–72.
- Rodolph, Enno: „Freiheit oder Schicksal? Cassirer und Heidegger in Davos”, in: Dominic Kaegi – Enno Rudolph (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*. (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner, 2002, 36–47.
- Röd, Wolfgang: „Transzendentalphilosophie oder Ontologie. Überlegung zu Grundfragen der Davoser Disputation”, in: Dominic Kaegi – Enno Rudolph (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*. (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner, 2002, 1–25.
- Safranski, Rüdiger: *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*. Ford. Rác Péter, Schein Gábor, Tatár Sándor. Budapest: Európa, 2000.

A FENOMENOLÓGIAI ONTOLÓGIA GYÖKEREI

Kitekintés a Humanizmus-vitára¹

ELŐZETES MEGFONTOLÁSOK

A FENOMENOLÓGIAI ONTOLÓGIA KIALAKULÁSÁRA VONATKOZÓAN

Filozófiai viták, disputák a filozófiatörténetben sokszor nem hangos szóváltások, késhegyig menő látványos nézeteltérések mentén mennek végbe, amelynek következtében később pártatlanul eldönthető lenne, hogy hol van az igazság, hanem sokkal inkább kölcsönhatásokról, reflexiókról, kritikákról van szó, amelyek egy-egy esetben vitává fokozódnak: pszichologizmus-vita, idealizmus–realizmus vita, neokantiánus vita, Gadamer–Derrida vita, és még számtalan kérdéskört vonhatnánk be ide. Éppen ezért vetődik fel a kérdés: vajon lehetséges-e néhány oldalban válaszolni a címben megjelölt kérdésre anélkül, hogy nem csupán ismert tények felelevenítésére, egy gondolkodói út kiindulópontjának az ismertetésére és néhány tény újraértelmezésére szorítkozunk, hanem rámutatunk egy olyan kritikai párhuzamra, amely szellemtörténetileg is igazolódik ennél vagy annál a gondolkodónál?

Kiindulásként lépünk visszább egy lépéssel, és a fenomenológiai ontológiát először ne a heideggeri önértelmezésben vizsgáljuk meg, hanem azzal a husserli háttérrel együtt, amelyben egyáltalában véve létrejöhetett. Érdekes kapcsolódást jelenthet itt számunkra Paul Ricoeur *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*² című, az 1970-es évek elején először angolul megjelenő esszégyűjteménye, amely a heideggeri és sartré-i fenomenológiai ontológiát az egzisztenciális ontológiával azonosítja, és azt a transzcendentális fenomenológia azon fordulataként értelmezi, amelyben az észlelés problematikája a tudat problematikájával szemben centrális kérdéssé válik. Ennek a feltevésnek az alapja vélhetően Sartre *Exisztencializmus, humanizmus*

¹ A tanulmány az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI támogatásával valósult meg.

² Ricoeur, Paul 1967, *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*. Northwestern University Press, Evanston

című 1945-ös írása, amelyben Sartre a keresztény és az ateista egzisztencializmust megkülönbözteti egymástól, és önmagát Heideggerrel együtt az ateista egzisztencializmushoz sorolja. Ricoeur értelmezése szerint az egzisztenciális fenomenológia egy fokozatos átmenetben jött létre a *Logikai vizsgálódások* és a *Karteziánus Meditációk* közötti időszakban, ahol a tudati intenciót nem a tudat tárgyhoz viszonyuló jelenléte határozza meg, hanem az a hiány és távolság, amely minden előzetes ismeretet megvon az ismeret háttéréből. „Ez a távolság és ez a hiány a kifejezés, a jelentés ereje.”³ A tudati folyamatok másik komponense, amely a tudat képzetei számára a külvilághoz való hozzáférést biztosítja, az érzéki tapasztalat funkciója, már a korai *Eszmék*-ben és az interszubbektivitás szövegeiben is nyomon követhető ugyan, és pontosan ezek a szövegek azok, amelyek a módszertani célkitűzéseiknél fogva a korai Husserl-tanítványokat a fenomenológiai idealizmus dilemmájába sodorták, itt mégis a materiális ontológiákon keresztül megvalósuló formális ontológiák létezéséről, azaz a fenomenológiai alapstruktúra kiépítéséről van szó, nem pedig a percepció tudatot meghatározó szerepéről. Mindemellett elmondhatjuk, hogy azok a kérdések, amelyeket a „realista fenomenológusok” az *Eszmék*-re vonatkozóan feltettek, a konstitúció, külvilág tapasztalata és a formális ontológiákon keresztül felvetődő létkérdés magában hordozza a fenomenológiai tapasztalat azon egzisztenciális mozzanatát, amely a tárgyi tapasztalatnak a tárgyhoz, és nem a tudati megvalósuláshoz való viszonyát vizsgálja.⁴ Husserl *Eszmék I* értelmezése szerint az egyes tudományterületeket lefedő regionális ontológiák közül a tudat egy olyan önálló létrégiót fed le, amelyet nem érint a fenomenológiai redukció, és ezáltal nyújthat alapot egy új tudomány, a fenomenológia számára.⁵ Joggal vetődik fel tehát a korabeli Husserl-tanítványok részéről az a kérdés, hogy a tudat régiójában lévő tárgyi konstitúció milyen viszonyban áll a külvilág tárgyával, vajon

³ Ricoeur 1967, 204.

⁴ Vö. Ingarden, Roman 1998a, „Bemerkungen zum Problem ‚Idealismus-Realismus‘“. In: GW. Bd. 5. Włodzimierz Galewicz (Szerk.) *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*. Max Niemeyer, 21–55.; Uő 1998b, „Die Hauptthesen der Entwicklung der Philosophie Edmund Husserls“. In. uo. 134–209.; Reinach, Adolf 1951, *Was ist Phänomenologie?* Kösel Verlag; Scheler, Max 1927, „Idealismus, Realismus“. In. *Philosophischer Anzeiger*, 2, 1927/28.; Stein, Edith 1932, „Edmund Husserls transzendentale Phänomenologie“ In. ESW VI. Lucy Gelber - Romanus Leuven (Szerk.), Herder Verlag Freiburg 1962, 33–39.

⁵ Vö. Husserl, Edmund 1976, *Ideen zur reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, §§. 33., 47., 73., 75.

a lényegi redukció a tudat létréjójában lévő tapasztalati tárgyra irányul, és akkor milyen létet tulajdoníthatunk neki, vagy pedig a külvilág tárgyára, amelytől a lényeganalízis során megvonjuk a lét kategóriáját. Hogyan adódik számunkra a tárgy, milyen viszonyban áll egymással a percepció tárgya a tudatban redukált tárggyal? Ingarden a *Die Hauptthesen der Entwicklung der Philosophie Edmund Husserls* című írásában szintén arra mutat rá, hogy Husserl az *Eszmék* írásának időszakában „a reális világ egzisztenciáját függetlennek és létben különbözőnek fogta fel azoktól a tudati élményektől, amelyben megértésre kerül.”⁶ Még hogyha Ingarden ezen interpretációja mögött a korabeli husserli fenomenológiára vonatkozóan semmiféle félreértést nem is kell gyanítanunk, mégis érzékelhető az a reflexió, amely a tudati ontológiának a reális világ tapasztalatától való különbségére mutat rá, és ezzel valójában az érzéki tapasztalat jelentőségére vonatkozóan vet fel kérdést. Első pillanatban tehát a vita a transzcendentális és reális (kül)világ különbségéből adódóan a reális világ létezésében vagy nem létezésében ragadható meg. „Megmutatkozik, hogy ha nem lenne reális világ, akkor csak a tiszta tudat egyetlen létszféra maradna, és az úgynevezett ‚idealistáknak’ igazuk lenne. Ellentétes esetben a ‚realistáknak’ lenne igazuk.”⁷ A korai fenomenológusok azt a kérdést vetik fel, hogy végső soron mire irányul a reflexió: a tudati kontingensre, avagy a külvilág tárgyára mint képzetalkotóra?

Husserlnek az *Eszmék* félreértéséből adódó fenomenológiai megújulását nehezen lehetne egyszerűen a későbbi művek alapján feltárni; biztos azonban, hogy a hallgatóság által felvetett problémák Husserlt a félreértés gyanújába sodorták, és ez készítette az *Eszmékekkel* szembeni korrekcióra is, amely köztudottan a *Formális és transzcendentális logikában* valósul meg.⁸ Ezt a külvilág tapasztalata és a tudati

⁶ Ingarden 1998b, 177.

⁷ Ingarden 1998b, 22.

⁸ Vö. Stein, Edith 2001, *Selbstbilnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden*. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (szerk.), ESGA 4, 83. levél Roman Ingardennek, 1922.09.30.: „Minden ortodox ‚transzcendentál-fenomenológus’, aki nem az idealizmus talaján áll, Reinach-fenomenológusnak számít (Reinach-tanítvány a freiburgi történet szerint Pfänder és Daubert is), és valójában már nem tartozik a fenomenológiához. A Mester azt mondja, hogy Freiburg előtt valójában soha nem is volt tanítványa.”; Husserl maga is úgy emlékezik vissza egy Daniel Feulingnek írt levélben az idealizmus-vitára, mint amely már kezdettől fogva elválasztotta őt a fenomenológia akkori recepciójától. Vö. Hua Dok. III, Bd. 7. E. Husserl levele Daniel Feulingnek, 1933.03.30. 88.: „Ami az én kedves öreg tanítványaimat illeti, akik felláztak az Ön referátuma ellen, úgy vélem, túlságosan is biztosak abban, hogy göttin-

reflexió közötti határozott elkülönítésből, a világ tapasztalatára irányuló, tudathoz történő átmenetet határozza meg Ricoeur az egzisztenciális fenomenológia létrejöttéként, amely „nem egy másik osztály a transzcendentális fenomenológia mellett, hanem olyan módszerrel rendelkezik, amely az uralkodó problémacsoportokat létrehozó egzisztencia szolgálatában áll.”⁹ Az „egzisztenciális fenomenológia” létrejötte így összekapcsolódik azzal a folyamattal, amely Husserl késői munkáiban egyre nagyobb hangsúlyt fektet a tapasztalat mozzanataira, és a tudatot látó, érző, tapasztaló tudatként értelmezi. „Ez az a tudat, amely ad, amely lát, hatást fejez ki, amely támogatja és létrehozza a tudatot, amely kifejez, ítéel, és amely beszél. Ez a hangsúlyeltolódás jelzi az egzisztenciális fenomenológia ösvényét. Valóban, a dolgok egzisztenciájának, és a szubjektum egzisztenciájának értelme egyidejűleg tárul fel az észlelésben átértékelve.”¹⁰ Ricoeur értelmezése szerint a tapasztalati síkra való eltolódással egyidejűleg a transzcendens bizonyosság már nem egy magában való abszolút transzcendencia, amely meglenne a tudat tanúbizonyosága nélkül is, hanem egy tárgy relatív transzcendenciája (un-vis-à-vis), amelyben a tudat önmagát transzcendálja (se dépasser). „A tudat az intencionalitása által definiálva kívül van, túl van [az énen]. Barangolásait a dolgokhoz köti, amelyekre a megfontolásait, a vágyait, az aktuáit alkalmazhatja. Viszonylagosan nézve a világ ’az én életem számára világ’, az ’élő ego’ környezete. És ennek csak az ’élő jelen’ viszonyában folyamatosan megújul.”¹¹ A saját létezésre reflektáló egzisztenciális fenomenológia, amely az észlelés fenomenológiája felé való fokozatos eltolódásban jön létre, összekapcsolódik azzal a husserli fenomenológiában már a korai időtől meglévő tudati reflexióval, amely a tudat tárgyára irányuló reflexióba bevonja a tapasztalat idő-

geni hallgatóimként és nagyra tartott tanítványaimként teljes birtokában vannak a fenomenológiám korabeli fejlődési szakasza alapvonásának. Mindig is a fenomenológia ontológiai leegyszerűsítésében maradtam, amelyben a fiatal kollégám, A. Reinach magának a *Logikai vizsgálódások* alapján barátságos otthonot teremtett. Így hát, úgy, mint ő is, minden barátja is félrehallotta a már akkor is fejlődésben lévő és már a *Logikai vizsgálódásokban* is lefektetett konstitúció gondolatát. Így lett az, hogy először az ’Eszméken’ felszínre kerülő változást idealizmusként feltételezték, amelyet aztán nem választottak el a hagyományos értelemben vett idealizmustól.

⁹ Ricoeur 1967, 203.

¹⁰ Ricoeur 1967, 204.

¹¹ Uo.

beli horizontját, és ebben a belső időtudatban mint ontológiai egységben valósul meg először az egzisztenciális fenomenológia, amely a módszertanát tekintve a belső időtudatra alapozva építi ki a megértés fenomenológiáját.

Az elidegenedés leleplezése, az ember világban való helyének újralfelfedezése, vagy másfelől a metafizikai dimenziójának visszaszerzése számos egzisztenciális megközelítésre nyit lehetőséget. Az egzisztenciális fenomenológiának a husserli fenomenológiától független hatását Ricoeur a történeti egzisztenciálfilozófiában látja, amely Hegel, Kierkegaard és Nietzsche impulzusain keresztül az elidegenedésben, az ember világban való létezésére irányuló metafizikai reflexióban nyer tárgyat. Az egzisztenciális fenomenológia ebben az összefüggésben elszakítható a husserli fenomenológia filozófiai kontextusától, mivel célkitűzésében nem pusztán a fenomenológiai leírás áll a középpontban, hanem az a kérdés, hogy a szubjektum tapasztalatából milyen általános következtetések vonhatók le a tapasztalatra vonatkozóan. Amennyiben a heideggeri és sartre-i főművet abban a kontextusban vizsgáljuk, amely e két értelmezésmód számára az egzisztenciális tapasztalatot helyezi a vizsgálódás középpontjába, nem tekinthetünk el attól a módszertani eljárástól sem, amely éppen hogy lehetővé teszi az ittlét tapasztalatára való rákérdezést, ebben a kérdésben határozva meg a vizsgálódás tárgyát. A továbbiakban szeretnék a két fő mű egy-egy meghatározott szakaszán keresztül arra a kérdésre fókuszálni, amely Heidegger és Sartre gondolkodását, még ha számos, a továbbiakban vázolt ellentmondáson keresztül is, az a fundamentálonológiai megközelítés kapcsolja össze, amelyben Heidegger a véges lét explikációján keresztül a lét fenomenológiájára nyit rá.

MÓDSZERTANI FEJTEGETÉSEK

A fenomenológiai ontológia heideggeri-sartre-i célkitűzése a tudat ontológiájának fenomenológiai analízise, amely az ittlét létének fenomenológiai meghatározására irányul. A lét kérdésére irányuló reflexiót Heidegger rögtön a *Lét és idő* első paragrafusában azzal magyarázza, hogy a lét éppen azért válik a számunkra filozófiailag érdekessé, mert a leginkább magától értetődő, legüresebb fogalom, amelyre vonatkozóan ennél fogva a kérdésfeltevés módja is esetleges.

Ezért maga a lét létként válik a számunkra lényegi kérdéssé. A lét értelme a létező kérdésfelvetésén, a létező léthez való viszonyán keresztül határozódik meg, amely léthez való viszony nem tekinthető egy másik létezőnek, hanem azon fenoménnek, amelyen keresztül a létező léte értelmeződik. „A kidolgozandó kérdés *kérdezettje* a lét, az, ami a létezőt mint létezőt meghatározza, az, amire vonatkozóan a létezőt, bárhogyan tárgyaljuk is, mindig már eleve értjük. A létező léte maga nem valamilyen létező.”¹² Ennek az állításnak a jelentősége éppen a sartri-reflexióban mutatkozik meg a számunkra, amely a létező létfenoménjét összekapcsolja a fenomén létével. „A lét a fenoménben megjelenik, azaz nem marad a háttérben, nem marad rejtve – ebben Sartre egyetért Heideggerrel s a fenomenológiával általában –, s az ontológia akkor épp a létfenomén leírásában merül ki; vagyis abban, ahogy a lét a fenoménben megjelenik. (Vö. EN 14.) Ám a fenoménnek mint olyannak, a fenoménnek, amelyben megjelenik a lét: *ennek a fenoménnek magának vajon nincs-e léte?*”¹³ Egyelőre megválaszolatlanul hagyva azt a kérdést, hogy vajon átjárhatóvá válik-e egymás számára a két gondolkodói megközelítésben a fenomenológiai ontológia, meg kell vizsgálnunk közelebbről, hogy milyen megközelítési lehetőségeket nyújt a számunkra a heideggeri értelmezés.

Heidegger szerint a létre irányuló kérdésben a létező léte ontikusan mutatkozik meg a számunkra az egyes tudományokban, amelyek az egyes létező létének körülményeivel foglalkoznak. A létre irányuló kérdésfeltevés azonban kiszélesedik azokra az a priori feltételekre és lehetőségekre, amelyek az egyes tudományokat ontológiailag megalapozzák. A tudományok által alkotott lényegi ontológiák alapvető kérdésfelvetése ezért a létezőn keresztül mindig önmaguk létre irányul. „*A létmegértés a jelenvalólét egy létmeghatározottsága.* [Itt Heidegger a német kiadás szerint lábjegyzetben hozzáteszi: A lét azonban itt nem csak mint az ember léte (egzisztencia). Ez világossá fog válni a következőkből. A világban-benne-lét magába zárja az egzisztenciának a lét egészéhez való viszonyát: létmegértés.]”¹⁴ A jelenvaló-

¹² Heidegger, Martin 2001, Angyalosi–Bacsó–Kardos–Orosz–Vajda (Ford.) *Lét és idő*, 2.§. A létre irányuló kérdés formális struktúrája, Osiris Kiadó Budapest, 21.

¹³ Fehér, M. István 2006, „Sartre és Heidegger” In. *Pro Philosophia Füzetek* 46. Veszprém, 3–35., 7.

¹⁴ Ld. Heidegger 1977, *Sein und Zeit*, §4. Der ontische Vorrang der Seinsfrage. Vittorio Klostermann Frankfurt a. M. 16.

lét ontikus kitüntetettsége abban rejlik, hogy ontológiai értelemben *van*. Ontológiainak lenni itt még nem jelenti azt, hogy kialakítottunk egy ontológiát. Ha tehát az ontológia megnevezést a létező létére irányuló explicit teoretikus kérdés számára tartjuk fenn, akkor a jelenvalólét jelzett ontologikus voltát preontologikusnak kell neveznünk. De ez nem azt jelenti, hogy egyszerűen ontikusan-léteznek, hanem hogy a létmegértés módján léteznek.¹⁵ Minden létmegértés ontológiai horizontjaként Heidegger az idő alapfenoménjét határozza meg, amelyet a létező létmegértéséből mint időbeliségből magyarázhatunk.¹⁶ Ez a tisztán fenomenológiai megközelítés a mű 7.§-ában nyeri el explikációját, ahol a lét ontológiájára irányuló kérdésfelvetésnek a fenomenológiai módszer nyújt alapot. Ezt a módszert úgy definiálja Heidegger, hogy a létező létére irányuló kérdés fenomenológiailag nem a kérdésfeltevés mi-ségében, hanem a hogyan-jában karakterizálódik, azaz abban a kérdésben, hogy milyen alapfenoménekben ragadható meg az ittlét ontológiája. A fenomenológia itt az ontológia témáinak, a létező ittlétének megközelítési módja, amelyen keresztül a létező léte, értelme, változatai és származékai a fenomén által mutatkoznak meg. „Fenomenológiai értelemben fenomén csak az lehet, ami a létet alkotja, a lét pedig mindig a létező léte, ezért a lét hozzáférhetővé tételének szándékához előbb a létező helyes bemutatása szükséges.”¹⁷ A fenomenológia ezért összefoglalóan a létező létének tudománya, amely a lényegi ontológiákat képező ontológiák közül a létező létét magyarázó lényegi ontológia, amely nem kívülről, hanem az ittlét egzisztenciális alapstruktúráin keresztül nyeri el hermeneutikai formáját. „Minthogy azonban a nem jelenvalólét-szerű létezők bármiféle további ontológiai kutatásához csak akkor nyílik horizont, ha feltárjuk az általában vett jelenvalólét létének és alapstruktúráinak értelmét, ez a hermeneutika egyszersmind abban az értelemben is 'hermeneutika' lesz, hogy kidolgozza valamennyi ontológiai vizsgálódás lehetőségének feltételeit. S végül, minthogy a jelenvalólétnek mint az egzisztencia lehetőségében létezőnek ontológiai elsőbbsége van minden létezővel szemben, ezért a hermeneutika mint a jelenvalólét létének értelmezése egy specifikus harmadik, filozófiaiag *elsődleges* értelmet is kap: az

¹⁵ Heidegger 2001, 4.§. 28.

¹⁶ Uo., 5.§. 33.

¹⁷ Uo., 7.§. 54.

egzisztencia egzisztencialitásának analitikáját.”¹⁸ A hermeneutika a létező ittlétére irányuló kérdésként alkotja a fenomenológiai ontológia azon struktúráját, amely mint a létező létének értelme fenomenonként megjelenik. Mivel Heidegger ontológiája nem csupán fenomenológiai, de hermeneutikai ontológiaként is érti magát, így ebben a tekintetben legalább három kérdéskör várna vizsgálatra: fenomenológia és ontológia viszonyán túl fenomenológia és hermeneutika, továbbá hermeneutika és ontológia kapcsolata is.¹⁹

Visszakanyarodva tehát ahhoz a kérdéshez, hogy a fenomenológiai ontológia a heideggeri és sartre-i megközelítésben közös metszéspontra találhat-e egymással, meg kell állapítanunk, hogy elsősorban Sartre-nál található Heideggerre vonatkozó megjegyzések,²⁰ amelyek később Heideggert a *Humanizmus-levél* megírására motívtá váltak. Mindkét esetben elmondható, hogy a fenomenológiai ontológia alapját a létező létére irányuló ontológiai megértés fenomenológiai reflexiója fogja nyújtani, még ha a két gondolkodó esetében radikálisan különbözően is. Sartre *cogitóból* való kiindulása éppen ennek hiányát, a preontológiai létmegértéshez való visszalépést kéri számon Heideggeren. „A fenomén, miként Sartre rögtön a mű elején megjegyzi, lényege szerint megkövetel valakit, akinek megjelenik (EN 12.) – olyan dimenzió, amely Heidegger önmegmutatás fogalmából feltűnően hiányzik, s mely csak egy némileg alárendelt helyen, *Vorhandenheit*, illetve az *Ontologie des Vorhandenen* körvonalazásakor merül fel. Abban az értelemben tudniillik, hogy a dolgok ontológiája önmaga korrelátumaként egy valamilyen módon beállított – esetünkben: teoretikusan beállított – szubjektumot feltételez.”²¹ A bevezető VI. pontjában Sartre a létező létét a tudat által mindenkor meghaladható létként, a tudat által alkotott értelemként definiálja, amely mégsem ezen tudat által konstituált, hanem magában való, és éppen ez a magában való lét alkotja Sartre számára azt a létfenomént, amelynek a léte kérdéssé válik a számunkra. „A létfenomén, mint minden alapvető fenomén, közvetlenül tárul fel a tudat számára. Minden pillanatban birtokában vagyunk vele kapcsolatban valaminek, amit Heidegger preontológiai megértésnek nevez, vagyis valaminek, ami nem merevíthető fogalmakká, és nem hozható tiszta

¹⁸ Uo. 55.

¹⁹ Fehér 2006, 13.

²⁰ Fehér 2006, 6.

²¹ Uo. 10–11.

formára. Most tehát ennek a fenoménnek a vizsgálata következik, s az, hogy ennek segítségével megpróbáljuk meghatározni a lét értelmét.²² Egy látszólagos hermeneutikai megközelítést gyakorol itt Sartre, amikor a létező létére irányuló kérdést a létezőn keresztül akarja megválaszolni. Mégis éppen a soron következő megszorítások határozzák meg a későbbi, a *Humanizmus-levél*ben kibontakozó ellentmondások gyökereit.

Kiindulva a fenti idézetből, a létező számára megmutatkozó lét értelme azon a létfenoménen keresztül jelenik meg, amely a létezőhöz tartozván önálló léttel rendelkezik. Ennélfogva a tudat által felfogott lét értelme, a magáért való lét elkülönül a lét értelmét megjelenítő fenoméntől, a magában való léttől, ezzel máris magával vonva a végtelen regresszió elvét: „Az előzőekben kifejtett gondolatok két egymástól teljesen eltérő létrégió megkülönböztetését engedték meg: a *prereflexív cogito* létét és a fenomén létét. Azonban, bár a létfogalom a lét sajátosságát két egymás számára közvetíthetetlen régióra hasította szét, meg kell mutatnunk, hogy ez a két terület mégis ugyanabba a rubrikába helyezhető.”²³ Az intencionális tudat kétféle értelemben értelmeződik Sartre-nál. 1. A tudat a tárgyak léte számára konstitutív, 2. a tudat nem konstitutív a tárgyak léte számára. „Ez egy transzfenomenális, transzcendens lét vonatkozása. De mégiscsak vonatkozás. Egyelőre nem tudjuk pontosan, hogy mit akar jelenteni. Az első felfogás önmagát szünteti meg. Az intencionális tudat szemben áll valamivel, ami nem a tudat. Élesebben megfogalmazva: a tudat létével szemben áll egy lét, amely a tudat nemléte; egy nem-lét, amely a tudat létét tagadja.”²⁴ A heideggeri kéznél lévő, kézhez álló (Vorhandensein, Zuhandensein) fogalmai, amelyek a létező ittlétének materiális alapjaként szolgálnak, soha nem a létezővel szembeni egzisztenciaként definiálódnak a *Lét és időben*, hanem a létező létét kitevő meghatározottságokként, amelyekben keresztül ez a lét mindenkor megmutatkozik. A semmi paramétere ebben az értelemben éppen az – amint azt Heidegger a „Mi a metafiziká?”-ban megfogalmazza –, amit a világban-benne-lévő dolgoknak a kéz-

²² Sartre, Jean-Paul 2006, „Bevezetés. A lét nyomában. VI. Az önmagában való lét”, In: Seregi Tamás (ford.) *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlatja*. L'Harmattan Kiadó Budapest, 28.

²³ Uo. 29.

²⁴ Janssen, Paul 2003, „Genesis des Seins des intentionalen Bewusstseins” In: Bernard N. Schumacher (szerk.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*. Akademie Verlag Berlin, 33.

nél-lévőségükön túl, az egzisztenciához való viszonyuktól függetlenül jelenteniük kellene. „Már a kérdéshez való első nekifutás is valami szokatlant mutat. Ebben a kérdésben úgy tételezzük fel a Semmit, mint olyan valamit, ami így vagy így 'van' – mint létezőt. Csakhogy pontosan ez a létező az, amitől a Semmi teljességgel különbözik. A Semmit érintő kérdés – mi ez a Semmi és hogyan van – a kérdett az ellentétére fordítja. A kérdés megfosztja magát a tárgyától.”²⁵ A semmire irányuló kérdés, amely a létezőn túl meglévő létet veszi célba, elgondolhatatlan abból a létezőből kiindulva, amely a világban létet csak önmagára vonatkoztatva értelmezheti. Ebben az értelemben hiányzik a heideggeri ittlét fenomenológiájából a másik létezőre irányuló reflexió, amelyen keresztül nem a saját létére vonatkozóan, hanem a másikon keresztül a létre vonatkozóan vonhatna le következtetéseket. „Az alap lényegéről” 1949-es előszavában Heidegger az ontológiai differencia értelmezésén keresztül éppen azt magyarázza, hogy a létező által megtapasztalt lét fenoménjének semmitésével a lét egyetlen lehetséges, létező által történő tapasztalata válik semmissé. „A Semmi a létező Nemje, s így a létező felől megtapasztalt lét. Az ontológiai differencia az a Nem, mely a létező és a lét között húzódik meg.”²⁶ Az, hogy önálló létet tulajdonítunk annak, ami a létező számára a saját létét a léteben megmutatja, elvezet a semmi tapasztalatához, azaz a létező és lét közötti differencia tagadásához. „A semmi mögött persze Heideggernél – csakúgy, mint később a 'lichtendes Bergen' esetében – a lét rejtőzik. A létező felől szemlélve ugyanis a lét nem valami (tudniillik valami létező), hanem semmi (no-thing, né-ant), azaz semmi létezőféle, semmi olyasmi, ami a létezők rendjéből való lenne.”²⁷

A sarre-i létfenomén elemzése azt sugallja a számunkra, hogy a tudat, jóllehet csupán a maga tudati szintjén, de megismerheti önálló létfenoménként azt a fenomén létet, amelyen keresztül a szubjektum léte is feltárul. Meg kell ezért vizsgálnunk, hogy a létező léte és a fenomén léte közötti kétféle léttípus milyen viszonyban áll általában véve a léttel, és ebből a viszonyból hogyan következik a kettő egymással való kapcsolata. Két problémamegoldás kiküszöbölésével a realista felfogás megszűnik számunkra azáltal, hogy a fenomén léte

²⁵ Heidegger 2003, „Mi a metafizika?” In: Pongrácz Tibor (szerk.) *Útjelzők*, Osiris Kiadó Budapest, 108.

²⁶ Heidegger 2003, „Az alap lényegéről” In: *Útjelzők*, Osiris Kiadó Budapest, 123.

²⁷ Fehér 2006, 16.

nem gyakorolhat hatást a prereflexív cogito létére, mivel éppen a prereflexív cogito tárja fel a magában való lét lehetőségét; a lét kérdésére vonatkozó idealista felfogás viszont a tudat létét a maga szubjektivitásához köti, és ezáltal ellehetetleníti a tudat transzcendentális létre gyakorolt hatását – a tudat létét és a transzcendens létet két külön lezárt egységként tekinti, amelyek nem gyakorolnak hatást egymásra. Nem segít az értelmezésen az sem, hogyha a létet az isteni teremtésnek tulajdonítjuk, mert akkor a lét egy bizonyos passzivitással terhelt. „Egy *ex nihilo* teremtés azonban nem képes megmagyarázni a lét felbukkanását, hiszen ha a lét egy szubjektivitáson belül kerül megragadásra, még ha az isteni szubjektivitás is, akkor mindenképp interszubjektív létmód marad. Ebben a szubjektivitásban az objektivitásnak még a *reprezentációja* sem létezhetne, következésképp nem lenne képes önmagát az objektív teremtésének *akarata*ra sem készíteni.”²⁸ Ezzel ellentétben azonban, hogyha a lét Istentől függetlenül létezik, akkor önmaga hordozójaként független az isteni teremtéstől, és nem is magyarázható általa. Ebből mégsem következne Sartre értelmezésében az, hogy önmaga teremtője, mert akkor ez azt jelentené, hogy megelőzi önmagát, önmaga előtt való. „A lét nem lehet *causa sui* a tudat módján. A lét *önmaga*. Ez annyit jelent, hogy nem is aktivitás és nem is passzivitás. Mindkét fogalom *emberi*, és az emberi magatartásmódokat és eszközöket jelöli.”²⁹ A lét magábanvalóságát nem lehet a valaki által történő létmódjában értelmezni, nem állítása vagy tagadása valami létének, amely a tudaton keresztül nyerne noematikus vonatkozást, amely végső soron önmagára utalna. Az önmagára vonatkozás feloldódik abban a kifejezésmódban, amely a létet ebben a meghatározottságban akarja körülhatárolni. A husserli és sartré-i tudati intenció közötti legnagyobb különbség éppen ebben az állításban mutatkozik meg, amely a fenomenéknak Husserl *Eszmék* 49. §-a értelmében a tudati abszolút létre vonatkozóan olyan relatív létet tulajdonít, amely semmilyen a sartré-i értelemben vett saját létet nem mutat.³⁰ „Ha azonban a lét önmagában van, ez azt jelenti, hogy nem vonatkozik önmagára, mint az (ön)tudat: *önmaga*, akként van. Olyannyira az, hogy a folyamatos reflexió, amely önmagát konstituálja, egy identitásban oldódik fel. Ezért a lét alapvetően

²⁸ Sartre 2006, 29.

²⁹ Uo. 30.

³⁰ Vö. Janssen 2003, 32.

túl van az *önmagán*, s ezen első megfogalmazásunk csak megközelítő jellegű lehetett a nyelv adta szükségszerűségek miatt. A lét valójában átlátszatlan saját maga számára, éppen azért, mert saját magával van kitöltve. Ezt pontosan úgy fejezhetjük ki, *a lét az, ami*.³¹ A sartré-i magábanvaló lét éppen ellentéte a heideggeri értelemben vett létező létére irányuló explikációnak, amely a létező létét ebben a kifejeződésben ragadja meg, amely nem más, mint a létező létében történő létfeltárulás. Sartre ezt a létfeltárulást értelmezi úgy, mint amely sem passzív, sem aktív módon nincsen összeköttetésben a magáértvaló léttel, amely számára feltárul. Ebben az értelemben tehát a magáértvaló lét ugyan a magábanvaló léten keresztül tapasztalja meg azt, ami, de ebben a tapasztalatban egyben megmutatkozik az a forma is, amelyben a létező léte láttatja magát, és ez már nem a létező létéhez, hanem a létező mögötti megmutatkozáshoz tartozik. „Az átmenetek, az alakulások, minden, amire azt mondhatnánk, hogy a lét még nem az, ami majd lesz, s hogy már az, ami még nem, mindez eleve meg van tagadva tőle. Hiszen a lét az aktuális léte is, s ebből adódóan túl van minden alakuláson. Az, ami, ez azt jelenti, hogy önmaga által még csak arra sem lenne képes, hogy ne legyen az, ami nem; láttuk, hogy tulajdonképpen semmilyen tagadást nem foglal magában. Teljes pozitivitás. Nem ismeri tehát a *másságot* sem: sosem tételezi önmagát másnak egy másik léthez képest; semmiféle kapcsolatot nem képes fenntartani a másikkal. Végtelenül saját maga, és kimerül abban, hogy van. Ebben a tekintetben, mint majd látni fogjuk, mentes a temporalitástól.”³² A lét logosza, amely a tudatból vezethető le, önmagában meglévő voltában a tudat nem-létéként értelmezhető. Ez tehát annyit jelent, hogy a lét a megismerésben nem tárul fel, hogy a lét olyan valamit állít, aminek mindentől különböznie kell, ami neki megfelelően kapcsolódhat a fenomenológiai tudat sajátosságához, mivel különben a tudat lététől való függőségre lenne utalva.³³

A sartré-i gondolkodásnak ebből az alapstruktúrájából már világosan látható, hogy a tudat a vele szemben álló egzisztálót nem a létében, hanem a létének értelmében képes csak meghaladni. Az egzisztálónak a lét értelméhez való átlépését Sartre Heideggerhez

³¹ Sartre 2006, 31.

³² Uo. 31.

³³ Janssen 2003, 31.

kapcsolódva az ontikusnak az ontológiaihoz való átlépéseként értelmezte, amely úgy mutatkozik meg a számunkra, mint a létfenomén alapjául szolgáló lét értelme. „De hogyan áll a lét értelme ahhoz a léthez, amelynek értelméül kellene szolgálnia? Vajon ez lenne az ontológiai kifejeződése annak, ami az intencionális tudatban pre-ontológiailag, ontikusan megvan? A lét értelmének magábanvaló létként az ontikus intencionális tudatban való megtalálása nehézségeket okozhat, hogyha ennek Heideggerrel ontikus-egzisztenciális létmegértést tulajdonítunk.”³⁴ A heideggeri értelemben vett ittlét, amely mindenkor a világban-benne-létként értelmeződik, abban az értelemben haladja meg a létnek ezt az ontikus vonatkozását Sartrenál, hogy ez az ontikus ittlétre irányuló reflexió ontológiai alappá válik. A lét értelme Sartre szerint az egzisztáló valamiről való tudatában mutatkozik meg, ahol a lét egésze mindenkor rejtve marad a számára. Éppen ez, a létező önmagáról való tudata, amely egyben önmaga szabadságának is a definíciója, határozza meg a humanizmusához való viszonyát.

KITEKINTÉS A HUMANIZMUS-VITÁRA

A sartre-i egzisztenciafogalom jelentősége és a heideggeri értelmezéstől való eltérése még inkább megmutatkozik Sartre *Egzisztencializmus humanizmus* című 1945-ös írásában, amely az egzisztencializmus alapvető jellemvonásaként az egzisztenciának a lényeggel szembeni elsőbbségét tekinti, egzisztencia alatt az ember szabad döntéshozatalát értve, amellyel a saját egzisztenciája feletti hatalmában alkotja meg humanizmusát. „Humanizmus ez, mert az ember emlékezetébe idézi, hogy egyedül ő a törvényhozó, és hogy a magárahagyottságban dönt önmaga felől és azért is, mert arra akarunk rámutatni ezzel, hogy az ember nem önmaga felé fordulva, hanem mindig kívülről és 'egy' meghatározott szabadság-kívívásból, 'egy' bizonyos egyéni alkotásból összetevődő célokat keresve fogja csak megvalósítani igazán emberinek önmagát.”³⁵ Az egzisztencia megvalósulása az önmaga akarásában annak a szabadságnak az akarása, amelyben a szabadság akarója önmagát tekinti törvényhozónak. Rögtön a mű elején Sartre leszö-

³⁴ Uo. 37.

³⁵ Sartre 1991, Jean-Paul, *Exisztencializmus*, Hatágú Síp Alapítvány Budapest, 82.

gezi, hogy különbséget kell tennünk a keresztény egzisztencializmus között, amelyhez Karl Jasperst és Gabriel Marcellt sorolja, és az ateista egzisztencializmus között, amelyhez Heidegger és saját maga kapcsolható.³⁶ A kettő közötti különbség Sartre szerint abban az egzisztenciális értékítéletben ragadható meg, amelyben a keresztény egzisztencializmus számára a legfőbb értékadó Isten, az ateista egzisztencializmus viszont az embert tekinti az értékek legfőbb létrehozójának. E pragmatikus kijelentésekkel Sartre *A lét és a semmi* egzisztencializmus-értelmezését ért vádakak akarja tisztázni és világossá tenni, hogy az egzisztencialista értelmezés magát az embert helyezi a vizsgálódás középpontjába. Sartre számára a humanizmus – szabadság – felelősség hármassága az értelmezés szabad aktusában kapcsolódik össze egymással, amely áltál válik egyetemessé, hogy az ember az, aki egy helyzetnek, szituációnak értelmet adva képes minden emberi projektumot megérteni. A megértés egyetemességében, nem pedig valamiféle szubsztanciális jellegben áll az ember egyetemessége – hangzik e ponton Sartre teljességgel hermeneutikainak mondható tétele.³⁷

A *The Ends of Man* című 1968-as előadásában Derrida az egzisztencializmus értelmezésén keresztül rámutat arra az összefüggésre, amelyben számára a heideggeri ittlét analitikája és *A lét és a semmi* fenomenológiai ontológiája egymással összekapcsolódik. A II. világháború utáni francia keresztény és ateista egzisztencializmus a keresztény perszonalizmussal való együtthatásában humanizmusként értelmeződött, amely a világháború után az ember létezmódjára próbált egzisztenciális választ találni. Ezt az értelmezésmódot mutatja Derrida szerint Sartre *Egzisztencializmus humanizmus* és a *Lét és a semmi* című munkája, amelyben Sartre a heideggeri ittléthez kapcsolódva az emberi ittlét Husserl és Heidegger által rögzített neutrális metafizikai pozícióját az „emberi valóság” fenomenológiai ontológiájában rögzíti. Abban a mértékben, ahogyan Sartre az emberi valóság struktúráját vizsgálja, a fenomenológiai ontológia valójában filozófiai antropológia, amely az embert a történetisége, eredete, kultúrája nélküli speciális, „mi emberek” régiójában vizsgálja. A létezőnek ez az önmagában vett léthez, azaz a véges létezőnek az örökhöz, vagyis Isten léthez való

³⁶ Sartre 1991, 33.

³⁷ Vö. Fehér 2009, „Hermeneutika és humanizmus” In: Nyíró Miklós (szerk.) *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*. L'Harmattan Kiadó Budapest, 67.

viszonyítása Derrida értelmezése szerint nemhogy alátámasztaná az ittlét metafizikai dekonstrukcióját, hanem egyenesen metafizikai marad.³⁸ Az *Egzisztencializmus humanizmus*, amely a kortárs egzisztencialista gondolkodókhöz kapcsolódva az egzisztencia jelentőségét abban határozza meg, hogy az megelőzve a lehetőségként értelmezett esszenciát képes önmaga lényegének elgondolására, éppenséggel ellentmond annak a már a *Lét és időben* is lefektetett állításnak, mely szerint a létező a lényegének csak egy meghatározott létmód szerinti elgondolásában határozható meg. „Azon, ami az ember, azaz a metafizika áthagyományozott nyelvén az ember 'lényege', ek-szisztenciáján alapul. Az így elgondolt ek-szisztencia azonban nem azonos az existentia áthagyományozott fogalmával, ami a lehetőségként felfogott essentiával szemben a valóságot jelenti. A *Lét és időben* (59.) kiemelve áll a mondat: 'A jelenvalólét lényege egzisztenciájában rejlik.' Ám itt nem az existentia és essentia szembenállásáról van szó, mert a létnek ez a két metafizikai meghatározottsága még egyáltalán nem került szóba, s főként nem a köztük lévő viszony.”³⁹ Heidegger „Levél a 'humanizmusról'” című írását mindannyian jól ismerjük, mégis fontos talán bizonyos részeket újraértelmeznünk abból a szempontból, ahogyan abban a fenomenológiai ontológiára vonatkozó reflexió, és a humanizmus fogalmán keresztül történő existenciával szembeni ellenreflexió megmutatkozik.

Sartre egzisztencializmus-értelmezését Heidegger a saját fenomenológiai ontológiájának félreértéseként, a metafizikához való visszalépésként tekinti. Sartre *Lét és időn* alapuló egzisztencializmus-fogalma Heidegger szerint az egzisztencia és esszencia viszonyának tisztázását feltételezi, amelynek valójában csak az előfeltételszerű megteremtésére vállalkozik a mű. Az ittlét fenomenológiai ontológiájának megteremtéséhez az ittlét saját létére irányuló kérdése nyújtja azt az alapot, amelyen keresztül egyáltalában véve metafizikai kérdést tehetünk fel. Ezért a humanizmusra irányuló reflexió, amennyiben átgorja ezt az előzetes, ontológiai előtti megfontolást, éppúgy a metafizika foglya marad, mint az ontológiai differencia nélkül történő létre való rákérdezés. „A metafizika erős distanciával kezelt terminusa s az általa sugallt perspektíva – alighanem Nietzsche nyo-

³⁸ Derrida, Jacques 1982, “The Ends of man” In: *Margins of Philosophy*, Alan Bass (transl.), University of Chicago Press, 116.

³⁹ Heidegger 2003, “Levél a 'humanizmusról'” In: *Útjelzők*, 302.

mán – Heidegger második korszakában merül fel, és voltaképpen a Platónból kiinduló egész nyugati filozófiát átfogja. A metafizika olyan gondolkodás, amelyre a létfelejtés, az ontológiai differenciának (lét és létező különbségének) a szem elől tévesztése a jellemző, pontosabban az, hogy látszólag ugyan a létre kérdez, ám a létre kérdezve pillantása észrevétlen a létezőre siklik át, ezáltal a létet eltárgyasítja, létezővé teszi, s voltaképpen ignorálja, feledésbe burkolja.⁴⁰ Abban az értelemben tehát, ahogyan Sartre az egzisztencia jelentőségét felfogta és azt a humanizmus fogalmával összekapcsolta, nem mondhatunk mást az egzisztencializmusról, mint hogy az maga is a metafizika foglyává válik azáltal, hogy a humanista tradíció folytatójaként azonosítja önmagát. Merthogy itt már nem a létező ittlétére való rákérdezésről van szó, amely kérdések hermeneutikai horizontot kirajzolva megteremtenek a létező ontológiai struktúráját, hanem a létező által feltett kérdésfeltevések létként való interpretációjáról, és a léttel ezáltal történő azonosításáról. Heidegger szerint ebben az értelmezésben megszűnik létező és lét közötti azon eredeti viszony, amely alapján a létező a létre rákérdezhetne, amely alapján ebben a kérdésben a létező számára a rá vonatkozó igazságtartalmat hordozhatná. „A még ma is csak kimondandó talán lökést adhatna ahhoz, hogy az ember lényegét eljuttassa oda, hogy az gondolkodón tekintetbe vegye a lét igazságának az ember lényegét átható dimenzióját. De ez is csupán mindenkor a lét méltósága érdekében és a jelenvalólét kedvéért történhetne meg, amit az ember ekszisztálón kiáll, nem pedig az ember miatt, hogy alkotása folytán a civilizáció és a kultúra érvényre juttassák magukat.”⁴¹ Az ember lényegét meghatározó gondolkodás, amelyben a létező a saját ittlétére kérdez rá, ennél fogva nem tesz különbséget egzisztencia és lényeg között, hanem az a létmód, amelyben a létre való rákérdezés megtörténik, az ittlét igazságában, azaz a kérdésés folyamatában zajlik. „Az a mód, ahogy az ember jelen van önnön létre vonatkoztatott létezésében, az az eksztatikus benne állás a lét igazságában. Az embernek e lényegmeghatározása folyamán az animal rationaleként, 'személy'-ként, szellemi-lelki-testi lényként felfogott humanisztikus emberértelmezések nem bizonyulnak egyszerűen hamisnak és elvetendőnek. Ellenkezőleg: az egyszóval gondolat az, hogy az ember lényegének legfőbb

⁴⁰ Fehér 2009, 69.

⁴¹ Heidegger 2003, 306.

humanista meghatározásai még nem tapasztalják az ember tulajdonképpeni méltóságát. Ennyiben áll szemben a gondolkodás a *Lét és időben* a humanizmussal.⁴² Heidegger humanizmussal való problémája tehát nem abban fogalmazódik meg, hogy a humanizmus az ember létezésére vonatkozóan valótlan állítana, vagy Sartre-nak nem lenne igaza abban, hogy a heideggeri fundamentálonológianak humanisztikus vonásai vannak – hiszen maga Heidegger is azokból a formálonológiai megállapításokból indul ki, amelyek a humanisztikus tradíciónak megfelelnek –, hanem abban, hogy a humanizmus a tradicionális szempontok fontosságánál fogva nem juthat el az ember lényegének meghatározására. Az ember, Heidegger szerint az igazság létébe belevetett.⁴³ és ebben a belevetettségben egzisztálva óvja a lét igazságát, amelyben a létező maga jelenik meg. A metafizika, amely ezt az igazságot a tradicionális megkötöttségek által csak a fogalmi meghatározottságában ragadhatja meg, mentes marad a lét igazságának 'tisztásától'. „A metafizika a lét tisztását azonban vagy a jelenlévők 'kinézetében' (ιδέα) való megpillantásaként, vagy kritikailag a szubjektivitás felől mint a kategoriális képzetalkotás odatekintésében meglátottat ismeri csak. Ami azt jelenti: a lét igazsága, mint maga a világló tisztás rejtett marad a metafizika számára.”⁴⁴

A fentiekből már nyilvánvalóvá válik a számunkra, hogy a fenomenológiai ontológia értelmezésében sem Sartre, sem Heidegger számára nem a humanista jelzőn áll vagy bukik a dolog, hanem, hogy milyen állítások hangzanak el az emberről, vagy a létről.⁴⁵ Az emberi egzisztálás lényegének a gondolkodásban való megragadása talán éppen ezért nem fogható fel egyetlen gondolatban, a humanizmus fogalmában, mert a lét igazságára irányuló reflexió a nyelvben kifejeződő gondolkodásban valósul meg. „Ha ez érvényes is, attól még nem jut a gondolkodás révbe, hogy közkeletűvé tesszük a fecsegést a 'lét igazságáról' és a 'léttörténetről'. Minden azon múlik, hogy a lét igazsága szóhoz jusson, és hogy e nyelvben benne legyen a gondolkodás. Meglehet, a nyelv akkor jóval kevésbé az elhamarkodott kimondást igényli, mint inkább a helyénvaló hallgatást.”⁴⁶ A létező

⁴² Heidegger 2003, 306.

⁴³ Vö. Heidegger 2003, 307.

⁴⁴ Heidegger 2003, 308. sk.

⁴⁵ Vö. Fehér 2009, 84.

⁴⁶ Heidegger 2003, 317.

a „lét pásztoraként”⁴⁷ nem a fenomének egyenként történő megnevezésére törekszik, hanem a létező igazságának a gondolkodás lényegében történő megragadására. Ebben az értelemben a lét tagadása, a sartre-i értelemben vett nem-lét elgondolhatatlan, hogyha a gondolkodás tárgya a létező lényegéhez kapcsolódóan az ittlét egzisztenciális tapasztalata is egyben. Heidegger értelmezése szerint ez az egzisztencia nem azonos a metafizikai értelemben vett egzisztenciafogalommal, amely a lényeghez való kapcsolatában nyer értelmet, hanem a gondolkodás által mindig újra definíálódik az egzisztencia léthez való viszonya. „Minden existensia és 'existence' fundamentális ellentéteképp az 'ek-szisztencia' ek-sztatikus lakozás a lét közelében. Örökös, azaz gondviselés a létre. Mivel ebben a gondoskodásban valami egyszerűt kell elgondolni, ezért esik ez oly nehezebbé a filozófiaként áthagyományozott képzetalkotásnak.”⁴⁸

Hogyan értelmezhető tehát a humanizmus fogalma, hogyha az csak a gondolkodásban kifejezve, a létező gondjaként ragadható meg? Vajon a Heidegger által metafizikainak mondott humanizmus-fogalom megújulhat-e akképpen, hogy a létező igazságának keresésében mutatkozik meg? „Szabad még ezt a 'humanizmust', mely minden eddigi humanizmus ellen szól, jóllehet a legkevésbé sem szószólója az inhumánusnak, 'humanizmusnak' nevezni? S csupán azért, hogy az elnevezés használatában való részvétellel együtt ússzunk az uralkodó irányzatokkal, melyek metafizikai szubjektivizmusba fűlnak, és létfeledettségbe süllyednek? Vagy meg kell kísérlni a nyílt ellenállást a 'humanizmussal' szemben, mely arra ösztönözhetné a gondolkodást, hogy végre egyszer megütkezzön a homo humanitas-án és annak megalapozásán.”⁴⁹ Ez a humanizmus-értelmezés, amely rászorul a gondolkodás által az újraértelmezésre, olyan metafizikai alapstruktúra mentén működik, amely nem vonja be az értelmezésébe az emberi létezés alapfeltételét, amely a humanizmus lényegi karaktereként az ember világban-benne-létét jelöli meg. Ez nem azt jelenti Heidegger szerint, hogy az ember a keresztényi értelemben vett földi létező lenne a mennyei létezőkkel szemben, hanem azt, hogy az ember egzisztáló létezése a világba való belevettségében történik. Ilyen módon a humanitás fogalmától nem vonható

⁴⁷ Vö. Heidegger 2003, 316.

⁴⁸ Heidegger 2003, 316. sk.

⁴⁹ Heidegger 2003, 319.

meg a „belevettség” gondolata, amely éppenséggel a létező létére irányuló kérdés felvetését indokolja, és a humanizmus alapvető karaktereként szolgál. A gondolkodás, amely a lét igazságát gondolva a humanitás lényegét a léthez való odatartozás egzisztálásából határozza meg,⁵⁰ olyan alapvető esemény, amely magából a világban benne létből adódik. Ennek a gondolkodásnak a jellegzetessége, hogy se nem teoretikus, se nem gyakorlati, hanem mindkettőt megelőzve a lét esemény voltának tapasztalatára reflektál, ezáltal kilépve abból a filozófiatörténeti, metafizikai megközelítésből, amely a létre irányuló kérdésfelvetést már eleve meghatározná. „A jövőendő gondolkodás már nem a filozófia, mert eredendőbben gondolkodik, mint a metafizika, mely elnevezés ugyanazt jelenti, mint a filozófia. [...] A gondolkodás az egyszerű mondásba gyűjti a nyelvet. A nyelv úgy a lét nyelve, ahogy a felhők az ég felhői.”⁵¹ Ez az előzetes, ontológia előtti meghatározottság vezeti Heideggert ahhoz a megállapításhoz, hogy a létező létre irányuló explikációja a lét olyan eseményszerű feltárulásában valósul meg, amelyben a lét a maga történetiségében nyílik meg a létező számára. Heidegger a gondolkodást már az 1932-től íródó *Beiträge zur Philosophie* című írásokban is a lét igazságára vonatkozó eredeti kérdés kísérleteként gondolja el. „Az eseményből történik meg a gondolkodó-mondó léthez és a lét szavához való odatartozás.”⁵² A gondolkodásnak ez a megalapozó jellege történeti eszméletként határozza meg a lét igazságát, ahol a történeti nem a vizsgálódás területét jelenti, hanem azt, ami a gondolati kérdést először felveti, és a döntés helyeként szolgál.⁵³

AZ ONTIKUS TUDOMÁNYOK KÉRDÉSE ÉS A LÉT MAGÁBANVALÓSÁGA

Amennyiben a humanizmus-level alapján a metafizika egészét tekintjük humanisztikusnak abban az értelemben, hogy a metafizika története az ittlét létére irányuló reflexiójának történetét foglalja magában, akkor a metafizika nem más, mint olyan antropocentrikus értelmezés, amely egyfajta létfeladottságból születő „ember körüli körforgás”.

⁵⁰ Vö. Heidegger 2003, 329.

⁵¹ Heidegger 2003, 334.

⁵² Heidegger 1989, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65, Vittorio Klosterman Frankfurt a. M. 3.

⁵³ Uo. 5.

A fenomenológiai ontológia érdekes továbbgondolását mutathatja számunkra a *Das Argument gegen den Brauch (für das Ansichsein des Seienden)* című írás, amely a *Vermächtnis der Seinsfrage* részeként az összkiadás előszavául szolgált volna, amelyet Heidegger vélhetően 1973 és 1975 között készített, majd egészségügyi problémák miatt félbehagyott.⁵⁴ A terjedelmes kéziratkötegghez tartozik egy, a geológus Rudolf Trümpy által Medard Bossnak írt levél 1955. március 26-áról, valamint további jegyzetek és megjegyzések, amelyek keletkezése az íráskép alapján a zollikoni szemináriumok időszakára tehető. Az itt közölt szövegben Heidegger az ellen a metafizikai nézőpont ellen lép fel, amely a lét meghatározottságát a hagyományból (*Brauch*) való gondolkodásból, a tudomány eredményeiből vezeti le, és a létező lét-hez való viszonyát az ember erről való gondolkodásából eredményezteti. „Hagyomány: a halandó lényegének eseményben megtörtént lét-hez való odatartozása. Metafizikailag, és egyben a megszokott és tudományos elképzelésmód szerint ez a létnek (vulgárisan értve, hogy a létező van, és hogyan van) az embertől való függőségét jelenti. A megszokás tehát annyit jelent: ha nincsenek emberek, akkor nincsen létező sem.”⁵⁵ A Föld jóval öregebb, mint hogy az ember lakja; mégsem mondhatjuk azt, hogy létezők csak azóta vannak, hogy emberek vannak. Nem arról van itt szó, hogy az embert a létezők közötti kitüntetett voltában, azaz a saját létezésére vonatkozó reflexiójában Heidegger egy korábbi gondolat mentén elutasítaná, hanem arról, hogy a létező lét-hez való viszonya túllép azon a gondolkodáson, amelyben a létező ezt a maga számára meghatározhatná. A kérdés egyedül az – mondja Heidegger –, hogy ez az elképzelésmód mértékadó elképzelésként hogyan tartható a maga számára. Azaz, hogyan vezethető fel az érvelésmód, ha éppen annak kiszolgáltatásával lehetséges csak a lét lényegére irányuló kérdés megválaszolása?

Ahhoz, hogy a létező magában való létének a léthez való viszonyát feltárhassuk, egy olyan gondolati ugrásra van szükségünk, amely a tudományok létezőről alkotott nézőpontját a filozófiai gondolkodáson keresztül meghaladja. A létező létére irányuló explikáció tovább értelmeződik Heidegger számára abból a szempontból, hogy a formális ontológiák létbeli megalapozása, a tudományoknak a létező

⁵⁴ Vö. Editorische Hinweise, In. Jahressgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 2013/14, 75.

⁵⁵ Heidegger, *Das Argument gegen den Brauch (für das Ansichsein des Seienden - „der Natur“)*. In. Jahressgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 2013 / 2014, 54.

ittlétehez való viszonya válik kérdésessé, amely viszony nem áll a tudomány vizsgálatának középpontjában. „A hagyomány a létet mint létet [Seyn] az eseményből gondolja el. A hagyomány nem tagadja a létező magábanvalóságának érvelését, de megkérdje: 1.) mit jelent a magábanvaló; 2.) vajon egy kronológiailag idősebb létező igazolása által megállapítható-e valami a 'magábanvalóról' és annak értelméről, és valaha is ki lehet-e vizsgálni valamit; 3.) vajon nem sokkal inkább egy ilyen létezésre való meghívás feltételezi a létmegértést, amelynek eredete és igazsága mégsem minden további nélkül, minden vizsgálaton kívül állhat meg, és semmi esetre sem csak amiatt fogadható el, hogy megszokott, és a megszokott számára az elképzelés könnyed.”⁵⁶ Hogyha el is fogadjuk a természettudomány mai állását arra vonatkozóan, hogy volt létező a Földön az ember létezése előtt és attól függetlenül is, honnan állapítható meg ennek a létezésnek a magábanvalósága, milyen létezővel rendelkezik, hogyha ezt a viszonyt nem az emberi értelmezésnek köszönheti? Miként definiálható itt a magában való létező magábanvalósága, ha azt éppen az embertől való függetlensége határozza meg? „Az Alpok hegység megvan – azaz az ember minden törődése nélkül. A magában létezőnek ezt a meghatározását mint meglévőt a megnevezett létező mégsem az ember általi törődés vonatkozásában jellemzi, hanem azon a módon, hogy ez az emberhez való kapcsolat az embertől való függetlenségben mutatkozik meg.”⁵⁷ Ez tehát nem jelenti azt, hogy az Alpok magában való létezését vitatnánk, hanem azt a kérdést vetjük fel, hogy ha ez a magában való létezés az embertől függetlenül létezik, akkor mi határozza meg ennek a létezésnek a magában való létét. „Hogyan van ez a magában való létezéssel? Honnan és hogyan adódik? Milyen hatóság dönt arról, ami magában valóként adódik?”⁵⁸ A létező önmagában való ontikus vizsgálatában a tudományok nem képesek arra a kérdésre választ adni, hogy ha figyelmen kívül hagyják a magában való létező emberhez való viszonyának kérdését, azaz az emberhez való viszonyán keresztül ennek a létezőnek a magábanvalóhoz való viszonyát, akkor elkerülhetetlenné válik a számukra az, hogy ennek a reflexiónak a hiányában ezt a létezőt lét-nélkülinek tekintsék. „Újból feltehetjük a kérdést, hogy mit jelent akkor a 'magábanvaló létező'?

⁵⁶ Uo. 57.

⁵⁷ Uo. 61. sk.

⁵⁸ Uo. 63.

A tudomány azt válaszolja: hogy ez mit jelent, minket nem érdekel; elég számunkra a 'magábanvaló létező', ahogy önmagában van. Hogyha megengedjük a tudománynak ezt a számára szükséges és lehetséges igénytelenséget, akkor oda jutunk, hogy azt mondjuk: a magában létezőnek meg kell maradnia a magábanvalóra utaltság nélkül. A magában létező így, ha minden létet figyelmen kívül hagyunk, a tudományok értelmében semmiképpen sem a nem-létező; de a tudomány nem fogja megúszni a vallomást, hogy a magábanvaló létező *létnélküli*. A bizonyítás terhe, amely ezt állítja, a tudományra hárul. Vajon mit fog erre a pimaszságra válaszolni?⁵⁹

A fenomenológiai ontológia gyökerei, amelyek abból a *Lét és idő*-ben megfogalmazott kérdésből indulnak ki, hogy hogyan lehetséges az ittlét ontológiájának fenomenológiai megalapozása, a kései Heideggernél – megfordítva a kérdést – arra mutatnak rá, hogy az egyes ontikus tudományok kérdésfeltevéséből lehetséges-e a magábanvaló létezőtől a lét magábanvalóságához eljutni. Milyen kérdésfeltevést igényelne az emberi létezőtől független létező magábanvalóságának a meghatározása? Ennek a reflexiónak a tagadása vajon nem éppen az ontológiai differencia megszüntetéséhez, a létező létének semmítéséhez vezetne? A *Lét és idő* az ontikus tudományokból eredő létre való rákérdezést elvetette abból a megfontolásból, hogy a tradíciójában meghatározott tudomány eleve képtelen az általa vizsgált létező preontológiai feltételeinek figyelembevételére. Továbbgondolva a kérdést, a fent idézett szövegrész arra a kérdésre próbál megfelelni, hogy ha elfogadjuk is a természettudományok részéről a magábanvaló létező önmagában meglévő voltát, akkor vajon mi garantálja a számunkra ennek a tudománynak az egységes, szisztematikus voltát, hiszen ezáltal a magábanvaló létező magábanvalóhoz való kapcsolatot már eleve visszautasítjuk. Vajon lehetséges-e a tudományok számára a magábanvalóra való rákérdezés anélkül, hogy mellette nem reflektálnak a magában való létező magábanvalóságára? S ha a tudomány ezt mégis megteszi, kérdésfeltevése nem éppen a fenomenológiai ontológia kérdésfeltevésével esik egybe? Hogyha ez így van, akkor meg kell állapítanunk, hogy a fenomenológiai ontológia gyökerei mindvégig a létező léthez való viszonyának, vagy a viszony hiányának kérdésében, és nem a lét önmagában meglévő voltának kérdésében ragadhatók meg.

⁵⁹ Uo. 74.

IRODALOM

- DERRIDA, Jacques 1982, „The Ends of man” In: *Margins of Philosophy*, Alan Bass (ford.), University of Chicago Press, 109–136.
- FEHÉR, M. István 2009, „Hermeneutika és humanizmus” In. Nyíró Miklós (szerk.) *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*. L’Harmattan Kiadó Budapest, 43–117.
- FEHÉR, M. István 2006, „Sartre és Heidegger” In. *Pro Philosophia Füzetek* 46. Veszprém, 3–35.
- HEIDEGGER, Martin 2013 / 2014, *Das Argument gegen den Brauch (für das Ansichsein des Seienden – ‘der Natur’)*. In. *Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 2013 / 2014*, 40–74.
- HEIDEGGER, Martin 1989, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65, Vittorio Klostermann Frankfurt a. M.
- HEIDEGGER 1977, *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann Frankfurt a. M.
- HEIDEGGER, Martin 2001, Angyalosi–Bácsó–Kardos–Orosz–Vajda (Ford.), *Lét és idő*, Osiris Kiadó Budapest.
- HEIDEGGER, Martin 1976, „Mi a metafizika?” In: Pongrácz Tibor (szerk.), *Útjelzők*, Osiris Kiadó Budapest, 105–123.
- HEIDEGGER, Martin 1976, „Az alap lényegéről” In: Pongrácz Tibor (szerk.), *Útjelzők*, Osiris Kiadó Budapest, 123–173.
- HEIDEGGER, Martin 1976, „Levél a ’humanizmusról’” In: Pongrácz Tibor (szerk.), *Útjelzők*, Osiris Kiadó Budapest, 293–335.
- HUSSERL, Edmund 1994, *Briefwechsel*. In. Karl Schumann (Szerk.) *Hua Dok. III, Bd. 7*. Kluwer Academic Publishers.
- HUSSERL, Edmund 1976, *Ideen zur reunen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*. In. *Husserliana*. Edmund Husserl *Gesammelte Werke Bd. III.*, Karl Schumann (szerk.), Martinus Nijhoff den Haag.
- INGARDEN, Roman 1998a, „Bemerkungen zum Problem ‚Idealismus-Realismus’“. In: *GW. Bd. 5.*, Włodzimierz Galewicz (szerk.) *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*. Max Niemeyer Tübingen, 21–55.
- INGARDEN, Roman 1998b, „Die Hauptthesen der Entwicklung der Philosophie Edmund Husserls”. In. *GW. Bd. 5.*, Włodzimierz Galewicz (szerk.) *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*. Max Niemeyer Tübingen, 134–209.

- JANSSEN, Paul 2003, „Genesis des Seins des intentionalen Bewusstseins” In. Bernard N. Schumacher (szerk.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*. Akademie Verlag Berlin.
- REINACH, Adolf 1951, *Was ist Phänomenologie?* Kösel Verlag München.
- RIKOEUR, Paul 1967, *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*. Northwestern University Press, Evanston.
- SARTRE, Jean-Paul 1991, *Existencializmus*, Hatágú Síp Alapítvány Budapest.
- SARTRE, Jean-Paul 2006, Seregi Tamás (ford.) *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlatja*. L'Harmattan Kiadó Budapest.
- SCHELER, Max 1927, „Idealismus, Realismus”. In. *Philosophischer Anzeiger*, 2, 1927/28.
- STEIN, Edith 1962, „Zwei Betrachtungen zu Edmund Husserl” In. Lucy Gelber – Romanus Leuven (szerk.), ESW VI., Herder Verlag Freiburg, 33–39.
- STEIN, Edith 2001, *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden*. In. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (szerk.), ESGA 4. Herder Verlag Freiburg.

A FILOZÓFIA LÉNYEGI KÉTÉRTELMŰSÉGE HEIDEGGERNÉL¹

Az Edmund Husserl hetvenedik születésnapjára megjelentetett Festschriftben,² „Az alap lényegéről” című nagy ívű tanulmányában Heidegger két partnerrel is vitába száll, egyfelől a kötet ünnepeltjével, Husserlrel, másfelől pedig – már meglepőbb módon – önmagával, pontosabban a *Lét és idő*ben képviselt filozófiai célokkal szemben is próbál alternatívát keresni. Az alap és megalapozás problémájával való szembenézés ugyanis éppúgy érinti Husserl „Letztbegründung”-ra irányuló programját,³ mint a fundamentálonológiai megközelítésmódot, mely a *Lét és idő* vezérfonalát alkotja. E tanulmány egyszerre jelenti Heidegger igénybejelentését az önálló fenomenológiai pozíció nyilvános elfoglalására,⁴ és annak a belső vitának, útkezesésnek a nyilvánossá tételét, melynek következtében a filozófus kezdett eltávolodni a *Lét és idő*től.

A következő tanulmányban elsősorban Heidegger önmagával folytatott vitájára koncentrálnunk, vagyis azt próbáljuk felderíteni, hogy az alap problémájának előtérbe állítása miként nyitott teret a *Lét és*

¹ A tanulmány megírását az OTKA 100922 számú projektje támogatta.

² A kötet 1929-ben jelent meg, a tanulmány ’28-ban íródott (vö. *WGM*: 21., 397.; magyarul: 123., 449.).

³ „Az univerzális filozófia *egyfelől* [...] minden teóriának mint teóriának, minden tudománynak mint tudománynak, minden megismerésnek mint megismerésnek (minden igazságnak mint igazságnak) a teóriája – röviden *abszolút formális ismeret- és tudományelmélet* lesz; *másfelől* univerzális teória, amely minden különös teóriát magát tartalmilag és szisztematikusan kifejeleszt, éppen mint *univerzális (totális) és abszolút tudomány maga*.” (*Hua* 8: 195.)

⁴ Természetesen a nyilvános lépések tekintetében is folyamatról beszélhetünk. Maga a *Lét és idő* is már jelzi az elszakadásra való törekvést, ugyanakkor ott éppen a fundamentálonológiai program nagyon erős folytonosságot is kifejez. A „Vom Wesen des Grundes” megjelentetése ezt a nagyon fontos kapcsolatot vágja el, vagy legalábbis lazítja meg, és az ugyancsak ’29-es „Mi a metafizika” című – szintén hamar megjelentetett előadás már igazi búcsút jelent Husserltől (erről ld. bővebben Schwendtner 2008: 25.).

*idő*höz képest alternatív filozófiai felfogás kidolgozásához, melyet a szabadság metafizikájának szeretnék nevezni.⁵

A FUNDAMENTÁLONTOLÓGIAI PROGRAM KUDARCA

„Azonban az időről és létről szóló tulajdonképpeni 'szisztematikus' szakasz az első kifejtésben elégtelen maradt, és a külső körülmények (az évkönyv terjedelmi korlátai) egyúttal szerencsés módon meg is akadályozták e rész megjelentetését, amelyhez – tudván elégtelenségéről – amúgy sem fűztem sok reményt.” – írta Heidegger a *Lét és idő*ről 1937/38-as visszaemlékezésében (*GA* 66: 413.). A *Lét és idő* befejező része nyomdai munkálatainak „leállításáról szóló döntést heidelbergi tartózkodásom alatt hoztam meg, amikor a *Lét és idő* kéziratáról K. Jasperszel folytatott eleven, baráti vita során világossá vált, hogy e legfontosabb (I, 3) rész eddig kidolgozott verziója értelmetlen maradt. A megjelentetés megszakítására vonatkozó döntés arra a napra esett, amikor elért bennünket R. M. Rilke halálhíre.” E döntés véglegesnek bizonyult, a kézirat – mint írja – „meg lett semmisítve” (*GA* 66: 413. sk.) – a *Lét és idő* fundamentálontológiai programja végérvényesen zátonyra futott.⁶

Pedig a fundamentálontológia programja nagyszabású vállalkozás volt, több önmagában is rendkívüli feladat összekapcsolását jelentette; Heidegger egyfelől arra tett kísérletet, hogy a nyugati filozófiai, metafizikai hagyományt a faktikus, történeti ember hétköznapi élet-tapasztalatával ütköztesse, érvényesítse az emberi végességet a filozófiai spekulációval szemben, másfelől pedig szakítani kívánt az újkori filozófia ismeretelméleti beállítottságával, s a létkérdés újrafelvételével ontológiai perspektívába próbálta helyezni fenomenoló-

⁵ A szakirodalomban elterjedőben van Heidegger metafizikai korszakának elkülönítése és önálló tárgyalása. Crowell az 1927 és 1937 közötti időszakot egyenesen „Heidegger 'metafizikai évtizedének' nevezi (Crowell 2001: 225., vö. még Tengelyi 2011, Tengelyi 2012), Greisch pedig arra hívja föl a figyelmet, hogy az ittlét metafizikája, melyet a filozófus az 1928 és 1932 között tartott előadásokban dolgozott ki, eddig nem kapott kellő figyelmet, mert a Heidegger-recepció túlságosan is a korai, illetve a késői Heideggerre orientálódott (vö. Greisch 2003: 124.). Ezzel az értelmezési irányzattal párhuzamosan a szabadság metafizikáját nem a késői Heidegger léttörténeti gondolkodása előkészületeként, hanem alternatívájaként értelmezik (vö. korábbi írásaimat: Schwendtner 2003: 136. skk., Schwendtner 2008: 245. sk.).

⁶ Theodore Kisiel a „Das Versagen von *Sein und Zeit*: 1927–1930” című tanulmányában rekonstruálja a *Lét és idő* megfeneklésének történetét (vö. Kisiel 2001); a kérdéstről ld. még Fehér 1989: 48. skk.

giai tapasztalatanalízisének eredményeit. A pragmatikus és egzisztenciális tapasztalatok részletekbe menő analízisének a segítségével a filozófia *végő* perspektíváinak a felvázolására törekedett, a létre mint olyanra vonatkozó kérdést az idő horizontjának a bevonásával akarta megválaszolni.

A végül megsemmisített I/3-as szakasz különleges jelentősége abban állt, hogy a fenomenológiai analízisnek e ponton kellett volna elhagynia a faktikus emberi egzisztencia perspektívájának a körét, heideggeri nyelven kifejezve az emberi ittlét létre vonatkozó kérdésnek itt kellett volna átlépnie a létre mint olyanra vonatkozó kérdéshez: „Az ittlét létszerkezetének kiemelése azonban mégis csak *egy* út. A *cél* az általában vett létkérdés kidolgozása.” (SZ: 436.; magyarul: 499.) Az általában vett létkérdés kidolgozása pedig olyan perspektíva felvázolását jelentette volna, ahonnan tekintve átláthatóvá válik a lét lehetséges értelmeinek tagolódása, belső összefüggése.⁷ Heidegger azt remélte, hogy megszabadulhat a dologontológia niveláló felfogásmódjától, s a különböző típusú létezőket a maguk sokféleségében és egységében képes láttatni. A létkérdés pluralisztikus elgondolása ezek szerint kiegészült azzal az igénnyel, hogy egységes, sőt piramisszerű felépítést kapjon a filozófia.

Egészében úgy tekinthetjük, hogy a *Lét és idő* kiadatlan és megsemmisített harmadik része egyszerre két rendkívüli feladatot próbált megvalósítani: 1.) a véges, történeti, emberi tapasztalatot *végő*, mindent átfogó látómezőbe próbálta helyezni; 2.) a létezők plurális létmódjait úgy akarta fogalmilag megragadni, s különbözőségüket megőrizni, hogy eközben ezek egységét és belső elrendeződését is rögzítse. A vállalkozás kudarcra pedig azt jelentette Heidegger számára, hogy e vonatkozásokban olyan alternatív megoldásokat kell keresnie, melyek a filozófia és azon belül a létkérdés egészre irányuló törekvéseit megtartva az emberi ittlét végességének, szabadságának és történetiségének szempontjait mélyebben veszik figyelembe.

⁷ „A *Lét és idő* megjelenésre nem került harmadik részében kellett volna megmutatni, hogy az idő mint temporalitás miként szolgál akként a helyként, vagy tartományként, ahol a lét értelme a lét különböző jelentéseire tagolódik.” (Pöggeler 1972: 85.)

A KIÚTKERESÉS ELSŐ LÉPÉSEI: ALAP ÉS SZABADSÁG

A „Vom Wesen des Grundes” legfőbb tematikus újdonsága a *szabadság* és a *megalapozás* kérdéseinek szoros összekapcsolása és e viszony eredeti átgondolása. Heidegger e tanulmányában *az alap problematikájának egészét a szabad és véges egzisztencia perspektívájából vizsgálja*, s innen próbálja újra végiggondolni a fundamentálonológiájában még nem teljességgel reflektált kérdéseket, melyek alapjaiban érintik a tudományok transzcendentális megalapozásának és egyáltalán a filozófia megalapozott kifejtésének a kérdéseit.

Heidegger a világ-fogalom történeti analízise és az emberi ittlét transzcendenciájának vizsgálata után radikálisan újrapozicionálja a szabadság és a megalapozás viszonyát. Arra támaszkodva, hogy az emberi szabadságot a világhoz való túllépésként,⁸ illetve egyáltalán az önmagunkon való túllépésként⁹ értelmezi, a következő tézisszerű kijelentést teszi: „A szabadság mint transzcendencia [...] az általában vett alap eredete. A szabadság az alapra való szabadság (*Freiheit ist Freiheit zum Grunde*).” (WGM: 60.; magyarul: 162.) E kulcsézis azt jelenti, hogy minden alapra vonatkozó kérdést egy eredetibb, egzisztenciális viszonyulás perspektívájába kell helyezni, s onnan kibontani. Ez az eredetibb viszonyulás nem más, mint az emberi ittlét transzcendenciája, e szabad öntúllépésnek a világban-való-létben történő konkrétója. E konkrétó egyik fontos formája az úgynevezett alapozás (Gründen). „A szabadságnak az alapra való eredendő vonatkozását *alapozásnak* nevezzük.” (WGM: 60.; magyarul: 162.)

Az alapozásnak három módját különbözteti meg Heidegger, az alapítást (Stiften), a talajvételt (Bodennehmen) és a megalapozást (Begründen). Az alapítás egy lehetőségtér megnyitását, megteremtését jelenti, amely magatartásformák egész rendjét alapozza meg.¹⁰ A talajvétel a környező létezőkre vonatkozik,¹¹ melyeket a cselekvés-

⁸ „A túllépés a világhoz maga a szabadság. [...] Csakis a szabadság képes az ittlét számára hagyni, hogy valamilyen világ működjék és világoljon (welten).” (WGM: 59. sk.; magyarul: 161. sk.)

⁹ Egy másik írásában így fogalmaz: „A transzcendencia, az ittlét túl-lépése teszi lehetővé, hogy mint létező a létezőhöz viszonyuljon, legyen az meglévő, a másik ittlét, vagy önmaga.” (GA 24: 426.; magyarul: 371.)

¹⁰ „Ez az 'első' alapozás nem más, mint a *kedvéért fölvázolása* [Entwurf des Umwillen].” (WGM: 61.; magyarul: 163.) Az „Entwurf” (felvázolás, előrevetés) – hasonlóan, mint a *Lét és időben* – egy lehetőségtér fölvázolását, „a világ szabad működni hagyását” (uo.) jelenti.

¹¹ Az alapítást a létmegértés egyik módjaként kell felfognunk, amely mindig a létezők bizonyos körét is hozzáférhetővé teszi az ittlét számára. Az alapítással kinyílt lehetőségtér

térbe be kell vonni, alapul kell venni a cselekvéshez. Míg az alapítás a lehetőség sokszorosítását, túláradását, addig a talajvétel e lehetőségek visszavételét, a létezőkhöz való igazítását jelenti. „*A transzcendencia az alapozás két módjának megfelelően egyszerre túláradó és visszahúzódó is.*” (WGM: 63.; magyarul: 165.) Az alapozás harmadik módja, a megalapozás már az igazságra vonatkoztatott, ugyanakkor nem szűk értelemben teoretikus megalapozásra gondol itt Heidegger, hanem egyáltalán, magának a miért kérdésnek a lehetővé tételére. A filozófus azonkívül megkülönbözteti a létre (és semmire) vonatkozó végső miért kérdéseket és a létezőkre irányuló, bizonyításra törekvő miértteket.

Gondolatmenetünk szempontjából a döntő pont mindenképpen az, hogy mindhárom alapozás végső soron a szabadságon 'alapul': „*A szabadság az alap alapja.*” (WGM: 69.; magyarul: 170.) Ebből pedig az a paradox összefüggés következik, hogy a filozófia teljes felépítése, akár a hagyományok alapítását, akár a transzcendentális megalapozás belső viszonyait, akár a tudományok megalapozását tekintjük, olyan mozzanaton alapul, melyet magát a dolog természeténél fogva nem lehet alapnak tekinteni. Amint Heidegger írja: „*Ekként az alapként azonban a szabadság az ittlét alaptalan alapja (Als dieser Grund aber ist die Freiheit der Ab-grund des Daseins).*” (WGM: 69.; magyarul: 171.) A megalapozási összefüggés alatt megnyílik a talaj, a szabadságra alapozott metafizika nem tud egyszer s mindenkorra táborát verni, s véglegesen kijelölni a helyét, inkább arra van ítélve, hogy újra és újra pozicionálja magát, megalapítsa fogalmait, meghatározza a követendő bizonyításmódját, kijelölje a faktikus tapasztalatok azon körét, melyekre kitüntetten támaszkodni szeretne. *Ez az eljárás azonban minél radikálisabb és következetesebb, annál világosabbá teszi saját maga számára azokat a szakadékokat, melyek részben éppen a saját tevékenysége nyomán mutatkoztak meg.*

E ponton már világosan látszik, hogy a fundamentálonológiai program hallgatolagos előfeltevése, mely szerint az emberi végsőséget, történetiséget, szabadságot analizáló, sőt azon alapuló filozófiai gyakorlat összeegyeztethető a *lineáris megalapozás-összefüggésre*¹²

csakis az e téren belül felbukkanó létezőkre vonatkoztatottan alapozhatja meg a konkrét magatartásmódokat.

¹² Lineáris megalapozás-összefüggésen azt értem, hogy egyértelmű a 'fönt' és 'lent' kérdése, hogy mi a megalapozó és mi a megalapozott, hogy milyen rétegei, szintjei vannak a filozófiai építménynek. A *Lét és idő* kudarcát tömören úgy is meg lehetne fogalmazni, hogy a *véges*

támaszkodó filozófia-felfogással, '28-ra tarthatatlanná vált Heidegger számára. A szabadságon alapuló alapozás, legyen szó akár alapításról, akár talajvétekről, vagy megalapozásról, mintegy mozgásba került, a történeti szituáltság és a szabadságból következő egzisztenciális döntések eredendő módon együtt konstituálják a mindenkori megalapozás-összefüggéseket. Ebből viszont az következik, hogy nem lehetséges piramisszerű,¹³ lineárisan felfejthető megalapozás-összefüggéseket elgondolnunk, a filozófiában legalábbis semmiképp.

KIÚTKERESÉS ÉS A SZABADSÁG METAFIZIKÁJA

Heidegger az új metafizika-konceptióját elsősorban a „Mi a metafizika?” című székfoglaló előadásban (v.ö. *WGM*: 1–19.; magyarul: 105–121.), *A metafizika alapfogalmai* és az *Einleitung in die Philosophie* című egyetemi előadásokban (vö. *GA* 29/30, illetve *GA* 27), továbbá a *Kant és a metafizika problémája* című könyvben (vö. *KPM*) körvonalazta. Már a metafizika elnevezés előtérbe kerülése is arra utal, hogy Heidegger olyan kísérletbe kezdett, amely az európai filozófiai, metafizikai tradíció főáramában próbál maradni, s innen kísérel meg alternatívát nyújtani. Ebből pedig már következik, hogy Heideggernek a húszas évek végén kidolgozott metafizikája *nem jelent közvetlen átmenetet* a gondolkodó késői filozófiájához, amely az európai metafizikai tradíció vonatkozásában *egy másik kezdet* elgondolását tűzte ki célul.¹⁴

Heidegger egyik, a témánk szempontjából kulcsfontosságú, *A metafizika alapfogalmai* című előadását Novalis híres aforizmájának elemzésével kezdi: „a filozófia tulajdonképpen honvágy, vágy arra, hogy mindenütt otthon legyünk.” (*GA* 29/30: 7.; magyarul: 26.) E filozófia-meghatározás alkalmas arra, hogy Heidegger a metafizika pozícióját újraértelmezze, mégpedig azért, mert e definícióba hasonló feszültség és dinamika van beépítve, mint amely – a heideg-

emberi egzisztencia fenomenológiai analízise elvileg kérdőjelezte meg a lineáris filozófiai megalapozás lehetőségét.

¹³ E piramisszerű jelleg jól látható például a következő megfogalmazásban: „A létkérdés célja ennél fogva nem csupán az, hogy tisztázza azon tudományok lehetőségeinek a priori feltételeit, melyek a létezőt mint így vagy úgy létezőt átkutatják, és eközben eleve már létmegértésben mozognak, hanem tisztázni kívánja mindazon ontológiák lehetőségfeltételeit is, amelyek megelőzik és megalapozzák az ontikus tudományokat.” (SZ: 11.; magyarul: 27.)

¹⁴ A másik kezdet fogalmához ld. pl. *GA* 65: 4. sk., 28., 65., 183. skk.; *GA* 70: 63. skk.

geri újraértelmezés szerint – a filozófia helyzetét meghatározza. A fundamentálon-tológia vonatkozásában a következőképpen lehetne ezt az átértelmezést jellemezni: míg a *Lét és idő* programja szerint a véges egzisztencia analízise *átvezet* a létre mint olyanra vonatkozó kérdés dimenziójába, addig a filozófia honvágyként történő meghatározása az emberi egzisztenciának 'az egészből kibillent' állapotát olyan kiindulópontnak veszi, melyet nem lehet meghaladni, hiszen, ha a filozófia e kibillentség helyreállítására vonatkozó vágy, akkor e vágy beteljesítése nem lehet cél, hiszen az a filozófia megszüntetését is eredményezné – sokkal inkább arról van szó, hogy erre a vágyra, vagyis magára az emberi végességre kell építeni a filozófiát.

Ez az összefüggés világosan kitűnik Heidegger analíziséből, amelyben a filozófia egészre, teljességre orientáltságát egyértelműen az emberi végesség megnyilvánulásának tekinti: „Honvágyunkban oda, az egészében vett léthez vagyunk űzve. [...] Úton vagyunk az 'egészen' felé. [...] Ezt nevezük *végességnek*. [...] A végesség nem olyan tulajdonság, amely csak hozzánk tapad, hanem létünk alapmódja.” (GA 29/30: 8.; magyarul: 27.) A végesség, az úton lét tehát itt már nincs szembeállítva a filozófia céljával, mint ahogy a *Lét és idő* végén a már idézett mondatban szerepel,¹⁵ hanem a filozofáló egzisztencia alaphelyzetét fejezi ki. Természetesen az egészre orientáltság a filozófia alapmeghatározásához tartozik, csakhogy már nem annak a végső horizontnak a fölvezetése a cél, „amelyen belül létmegértés egyáltalán lehetséges” (SZ: 1.; magyarul: 15.), hanem Heidegger annak az átfogó fogalmiságnak a kidolgozására törekszik, amely a filozofáló véges egzisztenciában van lehorgonyozva. „A metafizikai gondolkodás ebben a kettős értelemben befoglaló gondolkodás (inbegriffliches Denken): az egészre vonatkozó és az egzisztenciát átfogó (auf das Ganze gehend und die Existenz durchgreifend).” (GA 29/30: 13.; magyarul: 31.)

A befoglaló gondolkodás meghatározásakor nagy hangsúly esik az „und” kötőszóra: a metafizika eszerint egyidejűleg és egymástól elválaszthatatlanul tartalmazza ezt a két mozzanatot: az egészre irányulást és a véges egzisztencia bevonását. E kettősség *folyamatos* fenn-tartása azonban csak akkor lehetséges, ha Heidegger a filozófia súly-

¹⁵ „Az ittlét létszerkezetének kiemelése azonban mégis csak *egy* út. A *cél* az általában vett létkérdés kidolgozása.” (SZ: 436.; magyarul: 499.)

pontját még radikálisabban¹⁶ *a filozófia gyakorlatának* az irányába helyezi át. „A filozófiának csak emberi tevékenységként van értelme.” (GA 29/30: 28.; magyarul: 43.)¹⁷ A filozófia annyiban van, amennyiben éppen megtörténik, azaz egy filozofáló egzisztencia magára veszi a gondolkodás gondját, s ezáltal létrehozza a befoglaló gondolkodás feszültségterét.

Annak, hogy Heidegger a metafizikát az itt és most megtörténő valóságos filozófiai munkának tekinti, amely éppúgy befoglalja az emberi egzisztenciát, mint az egészre vonatkozást, az a fontos következménye, hogy *a szabadság, a történetiség és a végesség* szempontjai különös jelentőséget kapnak e koncepcióban.

Az így felfogott metafizikai gondolkodás hatványozottan támaszkodik *az emberi szabadságra*. „A filozofálás az ittlét azon transzcendenciájának a kiépítését jelenti, melyet szabadságnak nevezünk, amelyben minden lényegi a szabadságra van feltéve. A filozófia lényege abban áll, hogy kialakítja a konkrét, történeti ittlét betörés-játékerét (Einbruchspielraum) [...]” (GA 27: 397. sk.) Mivel tehát az emberi ittlét szabad, önmagát meghaladó, azaz transzcendenciával bíró lény, ezért a véges egzisztenciából induló filozófiai, metafizikai kérdésés valójában ezt a szabadságot és transzcendenciát hozza működésbe. A metafizika egyfelől a szabadságon nyugszik, másfelől azonban éppen e szabadság önmagára ébresztését jelenti. „A filozófiának szabaddá kell bennünk válnia [...]. Azt azonban, aminek így bennünk szabaddá kell válnia, szabadságunkban magunkra kell vennünk, nekünk kell a filozofálást magunkban felébredtetnünk és szabadon megragadnunk.” (GA 27: 4. sk.)

A filozófia és a szabadság viszonya tehát körkörös jellegű: a filozófia az ember azon szerve, amely képes az embert saját szabadságára ébresztetni, a konkrét, történeti ittlét számára mozgásteret kifejteni, ugyanakkor a filozófia nem más, mint az emberi szabadság és transzcendencia megnyilvánulása. Ahogy Heidegger a székfoglaló előadásában megfogalmazta: „a metafizika ’az ember természetéhez tartozik. Sem nem az iskolás filozófia egyik diszciplínája, sem pedig nem az önkényes ötletek mezeje. A metafizika az alaptörténes az ittlétben. Maga az ittlét.” (WGM: 18.; magyarul: 120.) A Heidegger által fel-

¹⁶ Már a fiatal Heidegger is arról beszél, hogy a filozófia az élet egyik alapmikéntje (vö. pl. GA 59: 36.; PIA: 238.; magyarul: 9.).

¹⁷ „Az ittlét metafizikája nem csupán az ittlétről szóló metafizika, hanem szükségképpen *ittléként* történő metafizika.” (KPM: 208.; magyarul: 281.)

vázolt metafizika ennyiben a *szabadság metafizikája*, hiszen szerinte az ittlét transzcendenciája és szabadsága egy töről fakad. „Az ittlét transzcendenciája és a szabadság azonos!” – írja Heidegger 1928-ban (GA 26: 238.).

Az egzisztencia alapmozgásaként felfogott metafizika másik jellemzője, hogy eredeti módon *történeti* jellegű. „A filozófia és a filozofálás éppen az öneszmélésében lesz mindig újra visszavetve arra, amit történelemnek nevezünk [...]. Történelmen nem a történettudományt értem, hanem magának az ittlétnek a történést.” (GA 27: 10.) Mivel a filozófia itt nem valamilyen elméleti konstrukcióként lett felfogva, hanem az emberi létezésben rejlő erők és feszültségek megnyilvánulásaként, fogalmi kibontakozásaként, továbbá a filozofálás konkrét megvalósításaként, ezért a filozófia eredendően nem abban az értelemben történeti, hogy vitában áll a filozófiatörténetből ismert filozófiákkal, hanem mint az ittlét alaptörténete maga már eleve történetiséggel rendelkezik.

Az ittlét alaptörténekeként felfogott filozófiai gondolkodás ugyanis Heidegger szerint történelmet alapít, vagy legalábbis a történelmi situációt alakító erőként jelentkezik. „A filozofálás e beugrása a transzcendenciába alapjában azonban szükségszerűen a saját történetiségbe való beugrás. Minél történetibb és eredetibb módon nyeri ki a filozofáló ittlét a konkrét transzcendenciáját, annál lényegibbé válik.” (GA 27: 400.) Az emberi ittlét transzcendenciájába és a saját történetiségbe való beugrás „a konkrét történeti helyzetbe való beugrást” is jelenti (vö. uo.).

A *szabadság* és a *történetiség* mellett a *végesség* a harmadik alapvető meghatározás, amely az ittlét alaptörténekeként fölfogott metafizikát jellemzi. „A végesség nem a filozófia vége, hanem a kezdete, azaz a végességet a maga lényegiségében kell a filozófia fogalmába felvenni.” (GA 27: 24.) Az emberi ittlét végessége valójában rendkívül sokrétű,¹⁸ s a történetiség és szabadság maga is csakis az ember végességének következtében lehetséges. A filozófia fogalmába felvett végesség azt jelenti, hogy Heidegger most már a legalapvetőbb fogalmiság

¹⁸ A fenomenológus Heidegger az emberi végességet alapvetően mint *tapasztalatot*, mint a semmi tapasztalatát vizsgálja (vö. pl. SZ: 40. és 58. §; WGM: 7. sk.; magyarul: 110. skk.). A semmihez való viszonyt ugyanakkor egyenértékűnek tekinti a végességhez való viszonyulással. „Az emberi ittlét csak akkor tud a létezőhöz viszonyulni, ha beletartja magát a semmibe. A létezőn való túllépés az ittlét lényegében történik meg. Ez a túllépés azonban maga a metafizika.” (WGM: 18.; magyarul: 120.)

szintjén is szembekerül a filozófia piramisszerű fundamentálonológiai modelljével.¹⁹ A metafizika új fogalma azt jelenti Heidegger számára, hogy a végesség éppúgy meghatározza a metafizika felépítését, kivitelezésének módját, mint fő tartalmi állításait.

A FILOZÓFIA LÉNYEGI KÉTÉRTELMŰSÉGE

Azáltal, hogy Heidegger az új értelemben vett metafizikát a történetiség, a szabadság és a végesség szempontjából próbálta újragondolni, élesen merültek föl számára e metafizika konkrét kidolgozása során azok a szakadékok és kétértelműségek, melyek a filozófiai gondolkodást alapjában meghatározzák. Az itt felmerülő „kétértelműség” – mint írja – ugyanakkor nem „hiányosság, hanem a metafizika pozitív lényegéhez tartozik”. (GA 29/30: 15.; magyarul: 32. sk.) „A metafizika lényegi kétértelműségére” (uo.) való reflexió szervesen hozzátartozik Heidegger új metafizika-fogalmának kidolgozásához.

Heidegger különféle típusú kétértelműségeket vizsgál. Az egyik típus, melyet *diszciplináris kétértelműségnek* neveznék,²⁰ arra a kérdésre vonatkozik, hogy vajon a filozófia tudomány, illetve világnézet-e. „A filozófia tudománynak tünteti fel magát, s úgy néz ki, mint egy tudomány, s mégsem az, [...] a filozófia megköveteli, hogy ismereteit mintegy gyakorlatilag alkalmazzák, faktikus életté alakítsák át. De mindig is megmutatkozik, hogy ez a morális követelés a filozófia számára külsődleges marad.” (GA 29/30: 15. sk.; magyarul: 33.) Heidegger tehát nem egyszerűen azt állítja, hogy a filozófia nem tudomány és nem világnézet, hanem azt, hogy szükségszerűen kétértelműség lép fel e vonatkozásokban.

A másik kétértelműség típusa a filozofálás szituáltságával, „*itt és most*” (GA 29/30: 20.; magyarul: 37.) jellegével kapcsolatban lép fel. A filozófus részese a faktikus életnek, részt vesz benne, s emiatt – például akár egy egyetemi filozófiai előadás vonatkozásában – az

¹⁹ A *Lét és időben* a fundamentálonológia kidolgozásakor persze már megjelent döntő pontokon a végesség problematikája, az ellentét ott azonban – részben éppen a befejezetlenség következtében – még nem éleződött ki Heidegger számára.

²⁰ Interpretációmban nem követem szorosan Heidegger felosztását, aki a kétértelműségek következő típusait különbözteti meg: „A metafizika lényegi kétértelműségére vonatkozóan három szintű dolgot vizsgálunk: 1. a filozofálás kétértelműségét általában véve; 2. a mi itt és most végbemenő filozofálásunk kétértelműségét a hallgatók és a docens magatartásában; 3. a filozófiai igazság mint olyan kétértelműségét.” (GA 29/30: 15.; magyarul: 33.)

fenyegeti, hogy banalizálódik, a hétköznapiság mintegy beolvasztja, az élet lényegtelen mozzanatává süllyeszti. A filozófia egyfelől úgy mutakozhat meg, mint valami végső tudás hordozója, amely az egész életet átforgathatja, másfelől azonban egy előadás a sok közül, melyet a diákok nyugodtan kihagyhatnak, s még spórolnak is „tíz márka tandíjat. Ez ugyan nem elég egy sílécra, de épp kapni érte egy pár rendes sítotot, ami talán tényleg sokkal érdekesebb, mint a filozófia-előadás.” (GA 29/30: 17.; magyarul: 34. sk.)

A filozófiában, metafizikában rejülő kétértelműség harmadik típusa *a metafizika végső jellegével* kapcsolatos. E végső jelleg a filozófust arra a következtetésre is vezetheti, hogy a filozófiának abszolút bizonyosságra kell törekednie, Heidegger azonban a „*legfőbb bizonyosság*” (GA 29/30: 23.; magyarul: 39.) matematikai elképzelésével szemben – a filozófus többek között Platón, Leibniz és Descartes nevét említi, de minden bizonnyal elsősorban Husserlre céloz – az egzisztencia végső kockára tételét és radikális megkérdőjelezését állítja.

A metafizika kétértelműségének e három típusát összefüggésbe hozhatjuk a metafizikai gondolkodás heideggeri meghatározásával, melyet most újra felidézünk: „A metafizikai gondolkodás ebben a kettős értelemben befoglaló gondolkodás: az egészre vonatkozó és az egzisztenciát átfogó.” E meghatározásból ugyanis az következik, hogy a metafizika *összeköttetést jelent* a szabad, véges, történeti egzisztencia és az egészet magába foglaló gondolkodásmód között. Ez az összeköttetés azonban már nem gondolható el a fundamentálonológia lineáris megalapozás-összefüggésének sematikája alapján. A véges és szabad egzisztencia bevetése, történeti módon való szituálása lehetlenné teszi az átfogó fogalmi rend áttekinthető és lineáris felépítését, s ehelyett olyan fogalmi alakzatokat hoz létre, melyek inkább Escher egyes képeire emlékeztetnek.

A kétértelműségek három típusának további értelmezése alkalmas adhat számunkra, hogy a szabadság metafizikájának nem lineáris, „escheri” jellegét alaposabban megvilágítsuk.

A kétértelműségek első típusa két ellentmondásban jelentkezik Heidegger szerint: a filozófia tudomány is meg nem is, a filozófia világnézet is meg nem is. A hibát szerinte akkor követjük el, ha ezeket *nem* kétértelműségnek tekintjük, hanem ha e dilemmák vonatkozásában a négy lehetséges álláspont (a filozófia tudomány, a filozófia nem tudomány, a filozófia világnézet, a filozófia nem világnézet) bármelyikét is *egyoldalúan* elfogadjuk. Szerinte igaz ugyan, hogy a

filozófia nem tudomány, e tétel mindazonáltal úgy értendő, hogy a filozófia a tudomány és a tudományosság valódi eredete.

A filozófia tudományosságának megítélésével kapcsolatban Heidegger álláspontja 1928-ban látszólag élesen megváltozott, amennyiben a korábbi évtizedben még azt hangsúlyozta, hogy a filozófia ő-, illetve eredettudomány (vö. *GA* 56/57: 15. skk., 181.; *GA* 58: 1. skk.), vagy éppen a lét tudománya (vö. *GA* 24: 15.; magyarul: 23.). Heidegger még 1927-ben is azt írta, hogy „a filozófián mostantól tudományos filozófiát értünk és semmi más” (*GA* 24: 17.; magyarul: 24.). 1928-ban azonban már a következőket állítja: „a filozófia éppen hogy nem tudomány, nem is a legtisztább és a legszigorúbb tudomány [...]. A filozófia ugyan a tudomány *eredete*, azonban éppen ezért *nem* tudomány – még csak nem is őstudomány.” (*GA* 27: 18.) A váltás ugyan nyilvánvaló, véleményem szerint azonban e fordulat korántsem olyan éles, mint amilyennek például Kiesel tekinti (vö. uő 1986/87: 117.). Azáltal ugyanis, hogy Heidegger a filozófiát továbbra is a tudomány eredetének tekinti, a filozófia és a tudomány közötti alapviszony korábbi felfogását fenntartja, mely szerint a filozófia és a tudomány az eredet és a levezetett viszonyában áll egymással; mint ebben a '28-as szövegében is írja: a filozófia „eredetibb, mint minden tudomány, mivel az összes tudomány a filozófiában gyökerezik, a filozófiából származik.” (*GA* 27: 17.)

A váltás nem az alapviszonyt érinti, hanem az alapviszonyon belül a hangsúlyokat rendezi át, Heidegger *a kétértelműsége, a paradox összekapcsolódásra helyezi a hangsúlyt*: „tézisünk 'a filozófia nem tudomány' először kétértelmű és annak is kell lennie, ameddig csak negatívan lesz kimondva [...]” (*GA* 27: 14. sk.) A tézis csak akkor érvényes Heidegger szerint, ha egyben azt is hozzátesszük, hogy a tudomány eredete a filozófiában keresendő. E kettős, egymással paradox módon összekapcsolódó tézis jól értelmezhető a metafizikai gondolkodás fent vizsgált meghatározásának segítségével. Eszerint a metafizika egészen bensőséges módon az emberi egzisztencia belső világára (is) vonatkozik, egy olyan világra, melyet a tudományos objektíváló beállítódás, a teljes bizonyosságra törekvő szigorú tudomány képtelen adekváтан megragadni. Ugyanakkor a metafizika átfogó, az egészre vonatkozó fogalmai, illetve az egzisztencia és a világ viszonyának értelmezése révén *minden tudományos viszony, így persze minden megalapozás-összefüggés egzisztenciális és fogalmi eredeténél is ott tartózkodik.*

A világnézet vonatkozásában is hasonló a helyzet. A filozófiában állandóan benne rejlik az a csábítás, hogy moralizáljon, prédikáljon, valamiféle világnézeti kinyilatkoztatást adjon (vö. *GA* 29/30: 16.; magyarul: 34.). Ha ennek a törekvésének kritika nélkül átadja magát, akkor a filozófia elveszíti magát, olyan képződmények jönnek létre, „melyek tartalmatlan és vértelen irodalmias létet tengetnek.” (uo.) Viszont a filozófiában mégiscsak benne rejlik valamiféle radikálisan gyakorlati jelleg. „A filozofálás inkább az itt-lét egyik alapl módja. Többnyire csak a filozófia teszi – rejtett módon – azzá az itt-létet, ami az lehet.” (*GA* 29/30: 33.; magyarul: 47.) A filozófia tehát úgy ragadja meg az emberi egzisztenciát, hogy *e megragadottság egész praxisunkat és világhoz való viszonyunkat újraértelmezi*. Persze nem ad praktikus életelveket, világnézetet, de mégis *ráébreszti az embert önmagára és a világban elfoglalt helyzetére*. „A filozófia valami őseredetien-önálló, épp ezért azonban nem elszigetelt, hanem mint legnagyobb és első már mindent magába foglal, s így minden alkalmazása túl későn érkezik, és félreértés.” (*GA* 29/30: 35.; magyarul: 48.) Ha a metafizikát világnézetként alkalmazzuk, akkor – Heidegger szerint – elvétjük a dolgot, ugyanakkor, ha egyáltalán metafizikai módon gondolkodunk, az már eleve azt is jelenti, hogy egzisztenciális beállítódásunk radikálisan átalakul, praxisunk, létünk radikálisan új formát ölt.²¹

A filozófiában rejlő kétértelműség második típusa a filozofálás szituáltságával függ össze. A filozófiai tevékenység része a hétköznapi életnek, s ezáltal látszólag egy szintre kerül a létszükségeink kielégítésével, hobbijainkkal, Heidegger példája szerint: egy pár síléc megvásárlásával. E kétértelműség összefüggésben áll azzal, hogy Heidegger a metafizikát az egzisztencia ügyének tekinti: ha a metafizika a véges és szituált emberi létezésben gyökerezik, s oda is fordul vissza, akkor az itt és most aktualitásaival, pillanatnyi érdekeivel és szempontjaival kerül konkuráló viszonyba. Banális tevékenységgé válhat, amely egy a sok közül. Heidegger válasza e kétértelműsége szorosan összefügg az előző pontban kifejtettekkel. Megszüntethetetlen ugyan ez a kétértelműség, ám a metafizika, amennyiben ténylegesen megvalósul, mégis elkülönül minden más tevékenységi formától. Az

²¹ Heidegger Platónra hivatkozva tudatosan alkalmazza ezzel kapcsolatban az ébredés metaforáját. „A nem filozofáló ember, a tudományos embert is beleértve, persze létezik, alszik azonban, s csak a filozofálás az éber ittlét, minden mással szemben valami teljesen más, összehasonlíthatatlanul önálló.” (*GA* 29/30: 34.; magyarul: 48.)

alvás–éberlét metaforája vezérfonalat ad arra, hogy gondolatilag miként különböztessük meg a banális tevékenységeket a filozófiáitól. A kétértelműség ereje azonban mégis állandóan megmutatkozik, amennyiben a filozófusnak újra és újra meg kell küzdenie a banalitás hatalmával, amikor ismételten át kell törnie a megszokás által közvetített sémákat, melyek mintegy felőrlik és lefokozzák az eredeti gondolati erőfeszítéseket.

A kétértelműségek harmadik típusa a filozófia végső jellegéből származik. A legjelentősebb filozófusok sora próbálta meg a bizonyosság matematikai evidenciaformáit mintaképpül alkalmazni a végső filozófiai igazságkritériumok kidolgozása számára. Heidegger ezt a törekvést élesen elutasítja: „Mert mit jelent az, hogy a filozófia számára a matematikai ismeretet mutatják föl, mint ismereti mércét és igazságideált? Nem kevesebbet jelent ez, mint a teljességgel elkötelezettség nélküli és tartalma szerint legüresebb megismerést állítani mércéül a legkötelezőbb jellegű és önmagában legteljesebb, azaz az egészre irányuló megismerés számára.” (GA 29/30: 25.; magyarul: 40. sk.)²²

Meglepő ez a heideggeri ellenvetés, miszerint a megismerés szigorú matematikai normája *a legnagyobb fokú kötetlenséget* jelenti. A matematikai evidencia filozófiai alkalmazását olyannyira formálisnak és üresnek tekinti, hogy az nem jelent a filozófiai gondolkodás számára kötöttséget. Miért mondhatja ezt Heidegger? Értelmezésem szerint arra gondolhat, hogy ha a matematikai evidenciát mintegy szűrőként alkalmazzuk a legitím filozófiai ismeretek kiválasztásában, akkor ki kell utasítanunk a filozófia felségterületéről egész ismereti kontinenseket, melyek jellegüknél fogva teljességgel alkalmatlanok arra, hogy ebben az értelemben evidensnek tekinthessük őket. E kizárás következtében azonban az elkötelezettség más típusait is kizárjuk az értelmes filozofálás köréből, például az egzisztenciális elkötelezettség különböző fajtáit. A matematikai evidencia filozófiába való beemelése eszerint egyfelől lemond az egészre való törekvről, másfelől az egzisztenciális elkötelezettségről. Ezért állíthatja Heidegger e filozofálási móddal szembe „a legkötelezőbb jellegű és önmagában legteljesebb, azaz az egészre irányuló megismerést”.

Az egészre irányuló megismerés és az egzisztenciális elkötelezettség Heidegger felfogása szerint más típusú végső törekvést involvál;

²² Nehéz nem észrevenni, hogy e kijelentések egyik fő címzettje Husserl.

a végső jelleg a filozófia alapvető beállítottságából, annak radikalitásából adódik. E beállítottság pedig az emberi ittlét metafizikai státuszában gyökerezik: „a filozófiai fogalom *megettámadja* az embert, sőt az embert a maga egészében – kiüzve a mindennapiságból, s visszaüzve a dolgok alajába. [...] *a filozofálásban az emberi ittlét intézi a támadást az ember ellen.* Így az ember lényegének az alapjában válik megettámadottá és megragadottá, azáltal van megettámadva, 'hogy az, ami', s minden felfogó kérdésbe bele van foglalva. Ez a belefoglalt lét azonban nem újult tisztelet, hanem harc minden kérdés és lét leküzdhetetlen kétértelműségével.” (GA 29/30: 30.; magyarul: 46.)

A filozófia végső jellege eszerint elsősorban abban áll, hogy az ember *saját lényegének kétértelműségével szembe tud-e nézni.* E kétértelműség alapja végső soron az emberi lét duális szerkezete, amely többek között abban nyilvánul meg, hogy „*a filozofálásban az emberi ittlét intézi a támadást az ember ellen.*” Az emberi ittlét itt a radikális végességet, szabadságot, önmagára vonatkozást²³ jelenti, amely persze nem önmagában, hanem a faktikus, történeti, hétköznapi létmódokban egzisztál. Ennek a szabad ittlétnek az önmagára ébredését kell a filozofálás során elérni, s ezáltal a hétköznapi létezést ebbe az örvénybe bevonni. Ezek a pólusok azonban szükségképpen továbbra is érvényesülnek a filozofálás során, épp ezért a fent tárgyalt kétértelműségek mindig kísérteni fogják a filozófiát.

KÖVETKEZTETÉSEK

A fenti elemzések tanúsítják, hogy Heidegger a húszas évek végén, harmincas évek elején megpróbált kitörni a saját maga által kijelölt megalapozás-séma keretei közül, és olyan alternatív metafizika felfogással kísérletezett, amely egészen eredeti módon próbálta ötvözni a hagyományos metafizikai törekvéseket és a szabadság, végesség és történetiség azon szempontjait, melyeket az emberi ittlét hermeneutikai-fenomenológiai analíziséből nyert a filozófus. A szabadság metafizikája abban a tekintetben is visszanyúl a fiatal Heidegger

²³ „A kedvéértnek (Umwillen) e transzcendáló maga-elé-tartásában (Sichentgegenhalten) történik meg az emberben rejlő ittlét, s az ember így tud egzisztenciájának lényegében önmagára kötelezett, azaz szabad önmaga lenni.” (WGM: 59.; magyarul: 161.)

elgondolásaihoz, hogy a filozófiát végrehajtásként (Vollzug),²⁴ itt és most megvalósuló akcióként fogja föl, amely akkor és annyiban „van”, amikor és amennyiben ténylegesen gondolatilag megtörténik. A filozófia eleven kísérletként létezik, az írásban kifejtett megvalósult filozófiának tartalmaznia kell önnön létrejöttét is. A filozófiai „mű” ezért nem is mű a hagyományos értelemben, hiszen több értelemben is kimutat magából: saját keletkezését is megmutatja, továbbá felszólítást is tartalmaz arra, hogy az olvasó/hallgató vonódjon be a létrehozási folyamatba. Természetesen úgy is értelmezhetjük Heidegger filozófia-fogalmát, hogy az feleleveníti a filozófiatörténet nagyon fontos hagyományát is, hiszen ha pl. *A szellem fenomenológiájára*, az *Értekezés a módszerről* című írásra, vagy akár Platón barlang-hasonlatára gondolunk, ott is kirajzolódnak ezek a vonások: tartalmazzák önmaguk történetét, illetve felszólítást is tartalmaznak a gondolkodói folyamatba való belépésre.

Heidegger tudatosítja és egyértelművé teszi két sajátosságát, ezáltal azonban mintegy válságba is hozza e filozófiafogalmat, amennyiben megmutatja, hogy mennyire veszélyeztetett a filozófiai tevékenység. A filozófia tudomány is és nem is az, világnézet és nem is az. Ha a filozófia nem végső tudásként próbál megvalósulni, amely saját szigorú lépéstörvényeit betartja, akkor üres, spekulatív fecsegéssé silányul, ha viszont a kor szaktudományainak mércéit kötelezőként fogadja el maga számára, akkor elveszti önállóságát, kezdeményező-képességét, érdekességét. Ha lemond a világra való hatásról, akkor porossá, unalmassá, öncélú köldöknézéssé válik. Ha viszont a világban való aktivitás válik dominánssá, akkor a saját gondolati mértékét és mértékadó tevékenységét veszti el, hiszen a praxis szempontjai és követelményei válnak meghatározóvá. A filozófia lényegi kétértelműsége azt jelenti Heidegger számára, hogy a filozófiai tevékenység folyamatosan veszélyeztetett, s ezt a veszélyeztetettséget ki kell tudni állnia a filozófiának.

A filozófia az emberi szabadság megnyilvánítása, s e faktumnak Heidegger szerint alapvető következményei vannak abban a tekintetben is, hogy milyen belső rendezettséggel rendelkezhet a filozófia. Az emberi szabadságon alapul egy filozófia – történeti eseményként értett – alapítása: az alapfogalmak, látásmód, alapozási összefüggések létrehozása, az alaptapasztalatok kiválasztása. A konkrét történeti

²⁴ Vö. ezzel kapcsolatban Gethmann írását (1986/87).

szituációban végbemenő alapítás magába vonja azokat a feszültségeket és töréseket, melyek a különböző alaptapasztalatokban, egzisztenciális döntésekből fakadó ellentmondásokban, egyáltalán a történetileg szituált filozófáló egzisztenciában jelen vannak. Az alapítás ennyiben az alapvető törések (Riss) bevitele a filozófiába, melyek az illető filozófia alapvonalait (Grundriss) jelentik.²⁵ A törések miatt azonban az alapozás-összefüggés nem képes lineáris módon átfogni a létrejött filozófiai építményt. A létezésben rejlő szétszakítottság a filozófiában is jelentkezik, amennyiben az kellő erővel és szigorral lett kifejtve.

A szabadság metafizikája, amennyiben következetesen lesz megvalósítva, képes lehet *újra és újra megvilágítani azokat a törésvonalakat, melyek nem csupán az adott filozófiára, hanem az adott történeti szituációra, a lehetséges egzisztenciális döntésekre, egy kor végső dilemmáira is jellemzőek.*

IRODALOMJEGYZÉK

Martin Heidegger írásai

- GA 5 *Holzwege*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, magyarul: *Rejtektutak*, Osiris, Budapest, 2006 (ford. Ábrahám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Kocziszky Éva, Pálfalusi Zsolt, Schein Gábor)
- GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, magyarul: *A fenomenológia alapproblémái*, Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2001, (ford. Demkó Sándor)
- GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. von K. Held, Klostermann, Frankfurt am Main, 1978

²⁵ Heidegger a műalkotások belső struktúráját alkotó feszültségekről írja: „A vita nem pusztán törés, [...] hanem a vitázó felek összetartozásának bensőségessége. E törés (dieser Riß) a szemben állókat egységes alapjuk eredetében gyűjti össze. A törés(vonal) valójában alapvonal (Er ist ein Grundriß). Olyan rajzolat, amely a létező nyitott tisztása kibomlásának alapvonalait tartalmazza.” (GA 5: 51.; magyarul: 49.)

- GA 27 *Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von O. Saame und I. Saame-Speidel, Klostermann, Frankfurt am Main, 1996
- GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, magyarul: *A metafizika alapfogalmai*, Osiris, Budapest, 2004, (ford. Aradi László, Olay Csaba)
- GA 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie*, hrsg. von B. Heimbüchel, Klostermann, Frankfurt am Main, 1987
- GA 58 *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)* hrsg. von H.-H. Gander, Klostermann, Frankfurt am Main, 1993
- GA 59 *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, hrsg. von C. Strube Klostermann, Frankfurt am Main, 1993
- GA 65 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1989
- GA 66 *Besinnung*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1997
- GA 70 *Über den Anfang*, hrsg. von P.-L. Coriando, Klostermann, Frankfurt am Main, 2005
- SZ *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1993, magyarul: *Lét és idő*, Osiris, Budapest, 2001, (ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István)
- KPM *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1951, magyarul: *Kant és a metafizika problémája*, Osiris, Gond, 2000 (ford. Ábrahám Zoltán, Menyes Csaba)
- WGM *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, magyarul: *Útjelzők*, Osiris, Budapest, 2003, (ford. Ábrahám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Kocziszky Éva, Korcsog Balázs, Pongrácz Tibor, Tözsér Endre, Vajda Károly, Vajda Mihály)
- PIA „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”, hrsg. von H.-U. Lessing, *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Vandenoebck & Ruprecht in Göttingen, 6/1989, 237–93., magyarul: „Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk (A herme-

neutikai szituáció jelzésére)”, in: *Existentia*, VOL. VI–VII./1996-97/Fasc. 1–4., 7–51.

További irodalom

- Fehér M. István „Heidegger útja a *Lét és idő*g”, Előszó a *Lét és idő* magyar kiadásához, Gondolat, Budapest, 1989, 5–84.
- Gethmann, Carl Friedrich „Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu 'Sein und Zeit'”, in: *Dilthey Jahrbuch* 4 (1986–87), 27–53.
- Greisch, Jean *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, Fink, München, 1993
- Greisch, Jean „Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928–32. Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins”, in: *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, (hrsg. von D. Thomä), Metzler, Stuttgart, Weimar, 2003, 115–127.
- Husserl, Edmund *Erste Philosophie II.* hrsg. von R. Boehm, Nijhoff, Haag, 1959 (*Hua* 8)
- Kiesel, Theodore „Das Entstehen des Begriffsfeldes 'Faktizität' im Frühwerk Heideggers”, in: *Dilthey Jahrbuch* 4 (1986–87), 91–120.
- Kiesel, Theodore „Das Versagen von *Sein und Zeit*: 1927–1930”, in: *Martin Heidegger Sein und Zeit*, (hrsg. von Th. Rentsch), Akademie Verlag, Berlin 2001, 253–279.
- Ott, Hugo *Martin Heidegger Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus, Frankfurt/New York, 1988
- Pöggeler, Otto *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Alber, Freiburg/München, 1972
- Schwendtner Tibor *Szabadság és fenomenológia*, L'Harmattan, Budapest, 2003
- Schwendtner Tibor *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*, L'Harmattan, Budapest, 2008
- Tengelyi László „Transformations in Heidegger's Conception of Truth Between 1927 and 1930”, in: *Variations on Truth. Approaches in Contemporary Phenomenology*, (ed. by P. Vandefelde, K. Hermerberg), Continuum, London/New York, 2011, 94–108.
- Tengelyi László „Die Metaphysik des Daseins und und das Grundgeschehen der Weltbildung bei Heidegger” in: *Kants »Streit der*

Fakultäten«oder der Ort der Bildung zwischen Lebenswelt und Wissenschaften, (hrsg. von W. Grab, J. Greisch, L. Honnfelder, R. Schieder, N. Slenczka, D. Wendegourg) Berlin University Press, Berlin, 2012, 167–185.

A TUDÓS ÉS A FILOZÓFUS VITÁJÁNAK LEHETŐSÉGE HERMENEUTIKAI NÉZŐPONTBÓL¹

„Alapjában véve mindig várakozási helyzetben vagyunk, a kölcsönös elvárás helyzetében. Tekintetünk összetetalázkodik, várom vagy nem a maga választát, és megpróbálok ha nem is meggyőzni Önt, de legalább megértetni magam.”

(J-P. Changeux)

Napjainkban eléggé népszerűek az olyan témák, felvetések, amelyek az egymástól különböző tudományterületeket, kultúrákat, politikai, vallási nézeteket hasonlítják össze, és a differenciák ellenére létrejöhethető közösségre, átjárhatóságra helyezve a hangsúlyt, a területek közötti dialógus megteremtődésének lehetőségeit kutatják. Multikulturális, interkulturális viszonyokat, transzkulturális dimenziókat, illetve diskurzusokat vizsgálnak, mellyel a felek közötti egyetértés és egyet nem értés határait próbálják körvonalazni. Jelen dolgozat azt a kérdést igyekszik megvilágítani, hogy hermeneutikai szempontból milyen átjárhatóság lehetséges egymástól radikálisan eltérő diskurzusok között, mégpedig egy olyan példán keresztül, amely a filozófia és a tudomány közötti párbeszéd vagy vita megvalósítását tűzi ki célként.

Felvetődhet a kérdés, hogy lehetséges-e egyáltalán filozófus és tudós hermeneutikai értelemben vett dialógusáról beszélni – két egymástól eltérő gondolkodási terület felől közelítve lehetséges-e ugyanazt a kérdést tematizálni, azaz, vajon az egymással beszélgető felek tudják-e egyáltalán lokalizálni a közös kérdést, illetve a maximális nyitottság és jóindulat gyakorlása mellett képes lehet-e valaha tudós

¹ A szerzőt e tanulmány megírásában az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI támogatta.

és filozófus közös nevezőre jutni? Vagy beszélgetés helyett itt inkább vita zajlik a felek között? Miben különbözik a vita a beszélgetéstől, miként körvonalazható a vita problematikája hermeneutikai szempontból, a megértés és az igazság fogalmának tükrében? A dolgozat Jean-Pierre Changeux és Paul Ricoeur könyv formájában is megjelent diszkussziója² alapján veszi szemügyre a vita és/vagy beszélgetés jellemzőit, melynek legfőbb kérdése egyrészt az, hogy mi a különbség és hasonlóság a beszélgetés és a vita között, miként viszonyul a két tevékenység egymáshoz, másrészt a diszkusszió néhány pontjára fókuszálva igyekszik rámutatni a filozófiai-hermeneutikai és a tudományos megértés-értelmezés közötti különbségekre és hasonlóságokra.

A vita fogalmának meghatározására tett kísérlet, mint általában minden meghatározás, behatárolás, szűkítés is egyben. Ahogy minden más fogalomnak, a vitának is annyiféle érvényes meghatározása lehetséges, ahányféle kiindulópont felől közelítünk hozzá. Ezért a dolgozatnak nem célja a fogalom definiálása, inkább egyfajta körvonalazásra, kontextualizálásra törekszik, melynek értelmében az egyik legfontosabb kérdésnek az tűnik, hogy vajon a vita milyen viszonyba állítható a beszélgetés, a dialógus, vagy a párbeszéd fogalmával. Milyen összefüggésbe hozható a vita például a monológgal, hogyan viszonyítható a kritikához vagy a bírálathoz, illetve az önkritikához, önreflexióhoz? Vajon a kritika, vagy a bírálat, illetve az önkritika és önreflexió felfogható-e a vita egy formájaként? A vita fogalmának kontextualizálásakor e kérdések alapján négy fő irányvonalat különíthetünk el: a párbeszéd, a monológ, a kritika és az önreflexió vitához való viszonyát – ezek jellemzőit vesszük röviden szemügyre az alábbiakban.

A beszélgetés, dialógus, vagy párbeszéd és vita párhuzamának vonatkozásában egyrészt az „eleven” jelleget emelhetjük ki, hiszen mind a beszélgetés, mind a vita élő, verbális formában tud leginkább kibontakozni³ – gondolhatunk itt a politikai vitákra, kerekasztal-beszélgetésekre, tudományos eszmecsereire. Másrészt azt láthatjuk, hogy mindkét esetben szükség van valami közösré: egy többé-kevésbé

² Jean-Pierre Changeux – Paul Ricoeur: *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. Paris, 1998, Éditions Odile Jakob. Magyarul: Jean-Pierre Changeux – Paul Ricoeur: *A természet és a szabályok*. Budapest: Osiris, 2001.

³ Természetesen a vita zajlódhat írásos formában is, a jelen vizsgálódás szempontjából e különbségnek nincs kitétetett jelentősége.

közösnek mondható, de legalább egy köztesnek minősülő nyelvre, valamint egy közös dologra, témára, amiről szó van, illetve amiről a vita vagy a beszélgetés zajlik, és ami egyben irányítja, mederben tartja a beszélgető- vagy vitapartnereket. Beszélhetünk a dialógus és a vita temperamentuma közötti különbségről, hangsúlyozva ez utóbbi versengő, meggyőző jellegét, lehet szó heves vitába torkolló párbeszéd-ről, vagy éppen kiegyezésre, ha egyetértésre nem is, de szót értésre törekvő diszkusszióról. Kiemelhető továbbá az egymásra való nyitottság, a beszélgetőpartner pozíciójának megerősítésére való törekvés a dialógus folyamatában, ugyanis csak ez a hozzáállás teszi lehetővé, hogy tényleges beszélgetés jöjjön létre a felek között. Ezzel szemben a viták rendszerint a saját pozíció diadalra juttatásáról szólnak, a vitapartner meg- vagy legyőzéséről – ilyenkor többnyire egymásnak feszülő monológok helyettesítik az igazi beszélgetést.

A monológot folytató beszélő nem vár kérdésre vagy válaszra, célja önmaga érvényre juttatása. Ugyanakkor nem igaz, hogy senkivel nem akar interakcióba lépni – valójában mindenkire szeretné eljuttatni mondandóját, de nem cáfolatra, hanem elismerésre vágyik. A monológ azon a ponton kapcsolható össze a vitával, ahol a vitázó felek hozzáállásából hiányzik a „közösség”, vagy az csak látszólag van jelen. A gyakorlatban többnyire azt tapasztalhatjuk, hogy a vitázó felek érvei ritkán, vagy egyáltalán nem találkoznak, igazából egymás mellett való elbeszélés zajlik, melynek elsődleges oka az, hogy a megszólalási platformok, a kiindulópontok (vagy érdekek) összeegyeztethetetlenül különböznek, és a felek között csupán látszatbeszélgetés zajlik. A megszólalók ahelyett, hogy arra figyelnének, mit mond a másik fél, önmaguk igazát előtérbe helyezve arra törekednek, hogy saját álláspontjukat, érveiket minél inkább kikezdhettelenné bástyázzák, lemondva ezzel a tényleges dialógus lehetőségéről.

A kritika vagy bírálat⁴ és a vita közötti különbség elsősorban az élő interaktív, illetve reciprok jelleg hiányában mutatkozik meg. Bár a kölcsönös reagálás (elsősorban a viszontreagálás) lehetősége nem közvetlenül és azonnal adott, (különösen igaz ez abban az esetben, ha a kritizált fél – ilyen lehet például a hagyomány – számára az időbeli távolság miatt már lehetetlen a válaszreakció), egyfajta interakció azonban mégiscsak fennáll a kritika és a kritizált között. Ennyiben mind a kritika, mind a bírálat magában hordozza a vita bizonyos

⁴ Ide tartozhat akár a puszta véleménynyilvánítás is.

ismérveit, hiszen a bírálattal minden esetben arra reagál, ami által megszólítva érzi magát. Ugyanakkor jellemző az is, hogy a bírált részéről nem feltétlenül vár újabb reakcióra. Ha a kritikát vagy bírálattal vitának tekintjük, akkor egy tanulmány, vagy filozófiai értekezés akár kettős értelemben is felfogható vitaként: egyrészt egy vita tereként, a hivatkozott szerzők nézeteinek, gondolatainak egymás mellé helyezése, vagy egymással való ütköztetése értelmében, másrészt maga a tanulmány állásfoglalása kerül vitaszituációba a feldolgozott témával. Ehhez a gondolathoz áll közel az önkritika vagy önreflexió vitaként való értelmezhetősége is, mely a saját korábbi megnyilvánulással való konfrontálódás értelmében egyfajta korábbi önmagunkkal való vitába bocsátkozásként fogható fel. Azonban a reciprocitás, a folyamatosság hiánya, az irányultság egyoldalúsága, lezártága folytán inkább csak metaforikus értelemben aposztrofálható a kritika vagy az önreflexió ténylegesen „vita”-ként, inkább annak egy mozzanataként, részegységeként tételezhető.

A Changeux – Ricoeur vitára a dolgozat igazából esettanulmányként tekint, és az egymás irányába való nyitottság, az egymással való szót értés, a dologban való egyetértésre való törekvés felől szemlélve igyekszik rámutatni a vita szituációjában előforduló hermeneutikai nyomokra, vagy éppen ezzel ellentétes megnyilvánulásokra. A hermeneutikai nézőpontból történő megközelítés célja nem annyira a tudós és a filozófus vitájában előforduló konkrét kérdések és a tárgyalat tematika megvilágítása, részletezése, hanem a vita maga, annak lefolyása, bonyolódása kerül a középpontba. Tehát a dolgozat nem azt vizsgálja, hogy *miről* szól a vita, hanem inkább azt, hogy *miként* megy végbe: hogyan építkeznek a vitapartnerek, hogyan strukturálják érveiket, hogyan pozicionálják önmagukat, törekednek-e a másik megerősítésére, megértésére, arra, hogy megegyezésre, vagy legalább kompromisszumra jussanak a vitatott kérdésekben.

A vita folyamatában a saját álláspont képviselése és a másik nézőpontjára való odafigyelés között – a helyzet sajátosságából fakadóan – nehézkes az átjárás, főleg azért, mivel a vitatkozó felek a saját nézőpontrendszerük talajától nem tudnak teljesen függetlenedni. Ugyanakkor szükségszerű, hogy a látásmódok valamiféleképpen interakcióba tudjanak kerülni egymással, hogy lehetőleg ne beszéljenek el egymás mellett. Ehhez egy közös kommunikációs terepet kell kidolgozniuk, ami legtöbbször nem kevés nehézséggel jár. A bonyodalom ott kezdődik, hogy azt, amit gondolunk, legtöbbször nehézkesen

tudjuk kifejezni, és úgy tární a vitapartner elé, hogy arról ténylegesen elmondható legyen, hogy „igen, ezt akartam mondani”. Ez a probléma akkor erősödik fel különösképpen, amikor azzal szembe-sülünk, hogy a vitapartner az általunk mondottakat másként érti, mondandónk teljesen új értelmet kap, és amikor ezt felismerjük, igyekszünk azt korrigálni, pontosítani, a félreértést eloszlatni, tehát egyre jobban belemerülünk a saját mondandónk pontosításába, a saját igazunk bizonyításába. Ez a helyzet hevességet szül, és hirtelen azon kapjuk magunkat, hogy igyekszünk meggyőzni a vitapartnerünket arról, hogy téved, azaz tévesen ért minket – valójában nekünk van igazunk. Azt szeretnénk, hogy ugyanúgy értsen ő is minket, ahogyan mi önmagunkat, még akkor is, ha legjobb belátásunk szerint arra törekszünk, hogy a legnagyobb nyitottsággal és megerősítési szándékkal közelítsünk hozzá, illetve hagyjuk őt a saját módján megnyilvánulni. És itt nem arról van szó, hogy önmagunkat szándékosan előtérbe akarnánk tolni, hogy érveinkkel legyőzzük őt, inkább arról, hogy a vita hevének hatása alá kerülünk, ahol már nem mi vagyunk az irányítók, hanem a szóban forgó dolog irányít bennünket.⁵

Hasonló folyamatnak lehetünk tanúi a Changeux – Ricoeur vitában, mely főként amiatt lehet izgalmas, hogy egy – a vita keretei között megfogalmazódó – vita szituációját is megalapozó önreflexív törekvés bontakozik ki benne, amely mind hermeneutikai, mind vitaelméleti szempontból figyelmet érdemelhet.⁶ Bár a vita élőben is lezajlott, mégis programszerűnek mondható, ugyanis Odile Jacob szerkesztő felkérésére jött létre, kifejezetten azzal a céllal, hogy az élő diskusziót a kiadó végül szerkesztett, csiszolt formában tegye közzé.

⁵ Ehhez a gondolatmenethez kapcsolódó kérdéseket korábbi tanulmányaimban is érintettem. Ld. 1. Kiss Andrea-Laura: „A közös nyelv keresése”, in: *„Szót érteni egymással” Hermeneutika, tudományok, dialógus*. Budapest: L’Harmattan – MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport, 2013. 117–131.; 2. uő: „Dialógus, önmegértés, önkritika a hermeneutika és dekonstrukció vitájának tükrében”, in: *Filozófia mint de(kon)strukció: Heidegger és Derrida*. Budapest: L’Harmattan – MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport, 2012. 172–192.; 3. uő: „A másság fogalmának megjelenése a gadameri hermeneutikában”, in: *A másik igazsága*. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére. Szerk. Lengyel Zsuzsanna Mariann – Jani Anna, Budapest: L’Harmattan, 2012, 97–108.

⁶ A vita eredeti címe: *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. azaz *„Ami gondolkodásra késztet bennünket. A természet és a szabály*.” Megjegyzendő, hogy az eredeti cím sokkal beszédeesebb, de a magyar fordító (Pléh Csaba) valamiért nem tartotta fontosnak a szövegűhséget a cím vonatkozásában. Ehhez képest az angol nyelvű fordítás címe épp a magyar által elhanyagolt címrészt emeli ki: *„What Makes Us Think? A Neuroscientist and a Philosopher Argue about Ethics, Human Nature, and the Brain. Jean-Pierre Changeux and Paul Ricoeur*. Translated by M. B. DeBevoise. Princeton University Press 2000.

A könyv bevezetőjéből kiderül, hogy a kiadó egy olyan „két hangon megszólaló” dialógust akart, amely a vitától sem riad vissza.

A bevezető (Előhang) – amelyet egyébként a vitapartnerek közösen írtak – éles önkritikát gyakorolva, a legelején némi szkepszissel pozicionálja a tudomány és a filozófia egymáshoz való viszonyát, amikor felveti, hogy „vajon van-e értelme, hogy egy tudóst és egy filozófust összehozzunk egymással, hogy beszélgessenek az idegtudományról, saját eredményeikről, terveikről, s arról, hogy képesek-e vitázni az erkölcsről, a normákról és a békéről? A tudomány oldalán a közvélemény előítéleteivel kell szembeszállni. A közvélemény többnyire bízik a tudományban, sőt lelkesedik iránta, ugyanakkor kételkedéssel és gyanakvással szemléli, ahogy a tudomány az életet értelmezi, s tart a közös jövőre nézve fenyegetőnek érzett tudományos eredményektől. A filozófiát illetően pedig egy olyan diszciplína narcizmusát kellett megbontani, mely saját túlélésével van elfoglalva, s mivel hatalmas örökségének nyomasztó terhe alatt él, általában kevésbé érdeklik a tudomány újabb fejleményei”.⁸

Ezen a ponton érdemes visszaemlékezni arra is, hogy a filozófiának a tudományhoz mint valami rajta kívül állóhoz fűződő viszonyáról az újkor óta lehet egyáltalán beszélni, amióta a két diszciplína különvált egymástól.⁹ Viszont a fenti provokatív vélemény a filozófiáról mindenképpen ellensúlyt (ha úgy tetszik „vitapartner”) kíván maga mellé, és erre talán Fehér M. István megjegyzése lehet a leginkább hivatott, melyből kiderül, hogy „a tudomány már rég nem örvend annak a szinte vallásos vagy kvázi-vallásos áhítatnak, mellyel korábbi évszázadok övezték, [...] már abban a negatív formában sem, hogy tudománykritikát, dühödt tudományellenességet kiprovokálhatna. [...] A tudományra vonatkozó filozófiai gondolkodás számára napjainkban a tudomány már nem sugall megfellebbezhetetlen tekin-

⁷ Jean-Pierre Changeaux – Paul Ricoeur: *A természet és a szabályok*. Budapest: Osiris, 2001, (a továbbiakban TSZ) 7.

⁸ TSZ 7.

⁹ Vö. Fehér M. István: „Bevezetés”, in: Edmund Husserl: *A filozófia mint szigorú tudomány*. Budapest: Kossuth, 1993, 5–6. Changeaux is emlékezett arra, hogy „a tudományos és a filozófiai megközelítés közötti szakadék viszonylag új keletű. Az ókorban az olyan filozófusok, mint Démokritosz vagy Arisztotelész egyben a természet kiváló megfigyelői voltak. Az olyan matematikusok, mint Thálész vagy Eukleidész, egyben filozófusok is voltak. (...) A tudós, a filozófus vagy művész foglalkozása közötti szakadás a reneszánsz után jelent meg, bár még ebben a korban is találunk olyan tudós művészeket, mint Leonardo da Vinci, noha a 19. századi tudományban is van egy filozofikus hagyomány. (...) Másrészt a filozófiának is van olyan hagyománya, mely érdeklődik a tudományos ismeretek iránt.” TSZ 16–19.

télyt s megrendíthetetlen igazságot, hanem sokkal inkább egyfajta praxist, életgyakorlatot.”¹⁰ Fehér M. István nézőpontja arra utal, hogy a filozófia tudományhoz való viszonyulása annyira nem offenzív, amint azt a Changeux–Ricoeur vita előhangja beharangozza, vagy legalábbis explicite nem az, bár a filozófiai gondolkodás tudomány-szemléletében tetten érhetünk egyfajta „nárcizmust,” amikor a tudomány népszerűségének hiányáról, tekintélyvesztéséről szól.

A tudomány és filozófia vitája komoly kihívásokat rejteget a vitában álló felek számára, ugyanakkor ki is jelöli azok pozícióját: a jelen vizsgálat tárgyát képező diszkusszió során Changeux az, aki a tényeket, a tudományos eredményeket szolgáltatja, Ricoeur pedig egyfajta kritikai attitűdöt képvisel a tényekkel kapcsolatban. Az „Előhang” – mintegy az interakció igazolásaként – arra is választ ad, hogy miért jött létre „a tudós és a filozófus közötti szabad párbeszéd”:¹¹ „Franciaországban ritka az eszmei vita. Ellentmondást nem tűrő állítások, egyoldalú bírálatok, érthetetlen mellébeszélések s a könnyed gúnyolódás torlaszolja el a terepet, s kevés az olyan érv, mely nem mindjárt győzedelmes, hanem előbb plauzibilis, vagy megfontolandó szeretne lenni.”¹² Az „Előhang”-ból megtudjuk azt is, hogy a Changeux és Ricoeur közötti „dialógus, mely kezdetben program nélküli beszélgetés volt, majd rögzített vita, a leírás szakaszában élesebbé, néha keserűbbé is fordult. De talán csak arról van szó, hogy eközben (a vitapartnereknek) kicsinyített formában az összes nehézséggel meg kellett küzdeniük, ami csak felmerülhet a dialógus szigorú etikáját követő vitában.”¹³

Ha korábban esetleg kérdésként merült volna fel, hogy Changeux és Ricoeur vajon dialógust folytatnak-e egymással a szó hermeneutikai értelmében, vagy vitáznak, ezt a kérdést kvázi fölöslegessé teszik a fent idézett sorok. Changeux és Ricoeur ugyanis nem szabályozzák le szigorúan a műfajt, amit művelnek: néhol egyszerűen beszélgetésként, szabad párbeszédként, majd vitától sem visszariadó dialógusként, sőt, a dialógus szigorú etikáját követő vitaként említik összejövetelüket. Úgy tűnik, nincs különösebb jelentősége annak, hogy átfogó értelemben milyen fogalmat használunk a kettejük közti interakcióra. Valószínűleg ez azért is van így, mert a diszkusszió során

¹⁰ Uo. 16–17

¹¹ TSZ 8.

¹² TSZ 7–8.

¹³ TSZ 8.

folyamatosan változik a műfaj: a beszélgetés egymás mellé felállított monológokból alakul ki, majd fokozatosan vált át beszélgetésre, később pedig helyenként heves, néhol már-már indulatos vitába bonyolódnak egymással a felek. A diskusszió temperamentuma hullámzó, helyenként kieleződik a vita, naggyobbrészt azonban kiegyensúlyozottabb, egymást kiegészítő, pontosító beszélgetésnek lehetünk tanúi. Az előtérbe kerülő kérdések kifejtésének alapossága, illetve a gondolatmenet követhetősége is meglehetősen változó, mondhatni nehézkes azok számára, akik nem mozognak otthonosan a neurobiológia területén. A dolgozat többek között ezért sem vállalkozik arra, hogy részletesen ismertesse magának a vitának a gondolatmenetét – annak csupán néhány pontját emeli ki, amelyek a hermeneutikai megközelítés szempontjából mindenképpen figyelmet érdemelhetnek.

A vita alapvetően az emberi természet megismerhetőségéről szól, de közben találkozhatunk az idegrendszer kutatásának újabb eredményeivel is, amelyek a magasabb értelmi működésekre és az embert irányító tényezőkre, valamint az erkölcs természeti alapjaira vonatkoznak, ugyanakkor megismerkedhetünk az ezen nézetek értelmezésével kapcsolatos filozófiai kételyekkel is. Emellett olyan kérdések is előtérbe kerülnek, hogy milyen szerepe lehet a vallásnak az emberi élet irányításában, hogyan tudnak a vallások egyáltalán megmaradni szerepükben egy – a természettudományok uralta – világban, miként magyarázható az emberben lakozó „gonosz”, kezdhet-e ezzel valamit a tudomány, az erkölcs vagy a vallás?

Changeux arra törekszik, hogy bebizonyítsa: a filozófia és a tudományok között lehetséges dialógus, hogy a normatív etika és tudományos ismeretek közötti különbség nem annyira radikális. Ennek bizonyítására Ricoeurrel közösen igyekszik létrehozni egy olyan diskurzust, amely a természettudományok és a filozófia közös nyelvként működik, és mint ilyen a két terület kutatási eredményeit együttesen képes felmutatni. Az úgynevezett „harmadik”, vagy – Ricoeur szóhasználatával – „hibrid” diskurzusnak vagy nyelvnek a megalapozására tesz kísérletet. A „harmadik diskurzus” kialakulását Spinozáig vezeti vissza, és hangsúlyozza, hogy nem „keverék nyelvet” ért ezen, hanem különböző diskurzusokat használ, „melyeket megfelelő műveleti módon kapcsolatba lehet hozni egymással.”¹⁴ Changeux

¹⁴ TSZ 26–27.

molekuláris biológus, és kognitív idegtudós, aki egyrészt hisz a tudományok megbízhatóságában, jövőjében („semmi sem megismerhetetlen”),¹⁵ és emellett – amint az a vita során kiderül – erkölcsi és filozófiai kérdésekben is igencsak otthonosan mozog.¹⁶ Optimista arra vonatkozóan, hogy az egyes diszciplínák között lehetséges az átjárás – szerinte nem húzódik áthatolhatatlan határvonal a különböző tudományterületek között. Ricoeur szerint azonban a harmadik diskurzus „meghaladja mind a fenomenológiai filozófiát, mind a tudományt”, amely egyfajta „biblikus értelemben vett teremtés költői diskurzusa [...], az a spekulatív diskurzus, melyet Spinoza vitt el a tetőpontig: a szubsztancia egységének diskurzusa, mely túl van a gondolkodás és a kiterjedt dolog, a szubsztancia és az attribútum szétválasztásán.”¹⁷ Ricoeur kételyét fejezi ki ennek a kvázi vallásként működő „diskurzusnak a megalkotásával kapcsolatban”, és nem hisz abban, hogy ezáltal „láthatóvá válna annak alapvető egysége, ami hol mint idegrendszer, hol mint mentális élmény jelenik meg.”¹⁸ Az egységes diskurzus kérdésében egy úgynevezett „óvatos agnoszticizmusnak nevezett hozzáállást” képvisel, hangsúlyozva, hogy „ez a diskurzus [...] egy lépéssel sem visz közelebb [...] a spinozai egységes szubsztancia aktualizálásához”, ugyanakkor nyitott „a múlt nagy metafizikáinak újrajrási és újraalkalmazási próbálkozásai iránt”.¹⁹

„Hogyan lehet egy neuronális ember erkölcsi szubjektum?”²⁰ – ez a kérdés foglalkoztatta Changeux-t, és tulajdonképpen ez vezette el ahhoz, hogy beszélgetést kezdeményezzen Ricoueurrel.²¹ Changeux

¹⁵ TSZ 28.

¹⁶ „Életemet az idegrendszer, különösképpen az emberi agyműködés elvi mechanizmusával kapcsolatos elméleti és kísérleti vizsgálódásoknak szentelem. Miközben az emberi agyat legmikroszkopikusabb struktúráiból, vagyis az alkotó molekulákból kiindulva próbálok megérteni, ez nem zárja ki, sőt, feltételezi, hogy szeretném azokat a magasabb működéseket is megérteni, melyek hagyományosan a filozófia területére tartoznak: a gondolkodást, az érzelmeket, a megismerőképességet és – miért is ne? – az erkölcsi érzéket is. A molekuláris biológusok – ide sorolom magamat – félelmetes problémával küszködnek, kapcsolatot kell találniuk az elemi építőkövek, például a molekulák és az olyan integrált működések között, mint a szép észlelése vagy a tudományos kreativitás. Kopernikus, Darwin és Freud után ideje, hogy megdöntsük a szellemet! A 21. század tudománya számára ez az egyik legszebb feladat”. TSZ 11.

¹⁷ TSZ 37.

¹⁸ TSZ 37.

¹⁹ TSZ 39.

²⁰ TSZ 16.

²¹ Hasonló kezdeményezésre egyébként – amint arra Changeux is rámutat (ld. TSZ 19–20.) – volt már példa, John Eccles neurobiológus és Karl Popper között, akik „The Self and its

annak igazolására törekedett, hogy ok-okozati viszony áll fenn egy pszichológiai jelenség és egy bizonyos neuronális struktúra között. Kiindulópontja, hogy az agy „molekuláris kapcsolók segítségével működik, tehát gondolkodásunk mélyen fizikai-kémiai folyamatokban gyökerezik”.²² Azt vizsgálta, hogy miként lehetséges, illetve hogy milyen képességek teszik lehetővé azt, hogy az agyban előrepresentációk, reprezentációk és mentális tárgyak jöjjenek létre. Szerinte a központi idegrendszer folyamatosan előrepresentációkat projektál az őt körülvevő világra.²³ A folyamat úgy válik teljessé, hogy a külvilág visszahat az előrepresentációkra, amelyek ezáltal vagy állandósulnak, tehát reprezentációkká válnak, vagy megsemmisülnek. „Ennek révén tudjuk anticipálni [...] a jövőt, a külső és a belső világban bekövetkező eseményeket”,²⁴ ezek teszik lehetővé a saját élmények mások élményeivel való összehasonlíthatóságát,²⁵ illetve az ismeretek létrejöttét. Az előrepresentációk projektálása mellett az emberi agy egy másik diszpozícióval is kiegészül: az alkotó kreativitással. Changeux elismeri, hogy ugyan a tudomány jelenlegi állása szerint még nem lehetséges a kreativitás folyamatának modellezése, azonban megelőlegezhető és elképzelhető olyan kreativitás-típusok, amelyek az egyéni gondolkodás fejlődése során a legmagasabb szintű kognitív reprezentációk produkciójából, az úgynevezett mentális tárgyakból eredeztethetők.²⁶

A „mentális tárgy” kifejezést Ricoeur tipikus „hibrid” fogalomnak tekinti, mely szerinte két egymástól különböző tudományterület fogalomtárának megalapozatlan keveréke – a „mentális” a pszichológiából, a „tárgy” pedig a fizikából került át Changeux „hibrid” szótárába. Changeux próbálkozását, hogy ily módon teremtsen kapcsolatot a különböző diszciplínák között, Ricoeur mesterségesnek tartja, érvelését pedig túlságosan hipotetikus jellegűnek, ami szerinte elsősorban annak tudható be, hogy Changeux olyan kutatásokról beszél,

Brain” címmel folytattak dialógust egymással a test és az elme egymásra hatásáról. Vö. Karl Popper – John Eccles: *The Self and its Brain*. New York: Springer-Verlag, 1978.

²² TSZ 14.

²³ „... az agy projektív módon működik. [...] Amikor gondolkozunk, amikor egy mozdulatot eltervezünk vagy hallunk valamit, mikor észlelünk valamit, elképzelünk vagy létrehozunk valamit. Ezek a tevékenységek [...] anyagot szolgáltatnak azoknak a reprezentációknak a létrehozásához, kidolgozásához és szervezéséhez, melyeket kivetítünk a világra.” TSZ 99–100.

²⁴ TSZ 100.

²⁵ Vö. M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

²⁶ Vö. TSZ 249.

amelyek nem tekinthetők lezártak, ugyanakkor elismeri, hogy a hipotetikus attitűd egy vitajellegű helyzetben alkalmasabb arra, hogy teret biztosítson a vitapartner számára a közös gondolkodásba való bekapcsolódásra.

A „mentális tárgy” mellett Changeux fontos szerepet tulajdonít az emlékezetnek, amelynek szerinte kiemelt jelentősége van az öntudat kérdésének tematizálásában, valamint a „mások tudatosításában”.²⁷ William James-re hivatkozva hangsúlyt fektet a rövid és a hosszú távú emlékezet különbségére: értelmezésében a rövid távú úgynevezett elsődleges, vagy „munkaemlékezet” felelős az idő, „a néhány másodperccel korábbi múlt” érzékeléséért, amely „egy látzólagos jelenre vetül, és egy szintetikus egészt hoz létre az átélt élményekből, aktivizálva az emlékfoszlányokat. A hosszú távú vagy másodlagos emlékezet „olyan esemény vagy tárgy tudata, mellyel jó ideje nem foglalkoztunk,” és mint ilyen „stabil nyomok formájában tárolódik” és a szellemi munka hatására aktualizálódik. A hosszú távú „emlékezet tárgyai gyakran érzelmi jelzésekkel vannak összekapcsolva, s ezeket az emléknyomokat az öröm, a boldogság, vagy a boldogtalanság, a szenvedés anticipációja szempontjából értékeljük”²⁸ – hívja fel a figyelmet Changeux. Amennyiben tehát emléknyomokhoz érzelmi jelzések is kötődnek, az agykutatás részét képezheti az ember érzelmi világának vizsgálata is.

Changeux szerint nehéz átlátni a tudat összetett működését, annak inkább csak egyes részei különíthetők el a megismerés számára, melyek az egészhez kapcsolódó viszonyuk által juttathatnak hozzá a tudatról mint egészről alkotható ismeretek bővítéséhez.²⁹ Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy „a tudományos megközelítés nem redukálható az egyszerűről az összetettre való áttérésre”.³⁰ Ha értjük az agy működését – teszi hozzá –, azt is megérthetjük, hogy ez a működés milyen reprezentációkat, milyen érzelmeket hordoz magában, illetve milyen erkölcsi döntéseket eredményezhet. Changeux – Ricoeur kételyével szemben, mely szerint a tudományos kísérletezés vagy

²⁷ Ld. TSZ 149.

²⁸ TSZ 151–153.

²⁹ „A neurobiológus [...] kutatásának tárgya túl bonyolult ahhoz, hogy a maga totalitásában egyszerre ragadja meg. Ezért aztán arra törekszik, hogy kísérletezés segítségével elkülönítsen valamilyen sajátos működést, mely egy átfogónak és nehezen elemezhetőnek tűnő egészbe illeszkedik.” TSZ 85.

³⁰ TSZ 84.

modellálás elszegényíti az átélt „teljes élményt” és annak gazdagságát, különös tekintettel ennek spirituális vonatkozásaira³¹ – bízva állítja, hogy a neurobiológia fontos szerepet játszhat az etika tudományos (biológiai!) megalapozásában,³² amennyiben sikerül bebizonyítani, hogy az interperszonális, főként erkölcsi reprezentációknak a neurobiológiai szinten történő kutatása, illetve az egyéni neuronális fejlődés eredményei kiterjeszthetők a kulturális fejlődésre is. A mentális tárgyak vizsgálatával az idegtudományok kiegészíthetik az etikáról eddig szerzett tudásunkat – állítja Changeux –, főleg abban az értelemben, hogy amennyiben elismerjük azt a tudományosan bizonyított tényt, hogy az agyműködésnek úgynevezett „neuronális korlátai” vannak, vagyis az agy nem képes bármire, tisztább képet kaphatunk arról, hogy milyen döntésekért vagy cselekedetekért vonható felelősségre az ember, illetve mi várható el tőle, és ez a tudás lehetőséget nyújthat embertársaink alaposabb megértésére, és elfogadására is. E tudományos kutatások tehát hozzásegíthetnek bizonyos erkölcsi kérdések alaposabb megértéséhez, melyek ráadásul az emberek etnikai, kulturális és intellektuális hovatartozásától függetlenül érvényesnek bizonyulva a tudományok egységesítését, és interdiszciplináris diskurzusok létrehozását motiválják.

Changeux az erkölcs kialakulásának vizsgálatakor kiemeli a meggyőződések (vélemények) és a konvenciók (szokások) elkülönítésének fontosságát, hangsúlyozva, hogy a meggyőződések könnyedén befolyásolhatók, akár meg is változtathatók érvelések segítségével, azonban a konvenciók vagy szokások, tekintve, hogy leggyakrabban kulturális, vallási beágyazottságúak, nehezebben módosulnak, hiszen ezek képezik egy adott közösség kulturális önazonosságát, más közösségekkel szembeni különbségét. Changeux elismeri, hogy a kulturális különbségek, a különböző vallásos meggyőződések, illetve az ezek

³¹ Vö. TSZ 86. „Az én problémám az, hogy a pszichológia nem bánik-e kétértelműen magával az átélt élménnyel és annak hihetetlen gazdagságával? [...] Vajon nem szegényíti-e el a pszichikum értelmezését a modellálás, miközben a tudományos megismerés szintjén tisztán és egyszerűen konstruktív lehet?”

³² „... meglep az Ön kijelentése, mely szerint a modellálás elszegényít, s olyan 'ismeretelméleti károk' kísérik, melyek 'a jelentés elvesztéséhez' vezetnek. [...] A modellek mindig részlegesek, de fegyvert adnak kezünkbe, a tudásért folytatott küzdelemben. Jóval többet nyerünk, mint amennyit veszítünk. Miért vezessünk be valamiféle *a priori* korlátot a kutatás terén? Milyen nagy a szabadság, s milyen nagy öröm az, amikor az ismeretlen felé haladok, szemben a széllel és a hullámokkal, szemben az uralkodó gondolkodásmóddal és ideológiákkal! [...] Az agyműködésre vonatkozó tudásunk nem szegényíti el [...] a lelki élménynek a megértését.” TSZ 87.

ből fakadó konfliktusok megnehezítik egy univerzális etika biológiai megalapozhatóságát, ugyanakkor bízik abban, hogy az olyan univerzális értékek, mint a jóakarát, a felvilágosultság, a kölcsönös megértésre törekvő érvelés által akár a radikálisan különböző meggyőződések is párbeszédbe elegendhetnek egymással. A kultúráknak és a vallásoknak saját, egyéni szimbólumrendszereik vannak, amelyek mély befolyással vannak az adott közösség képzeletére, vágyaira, érzelmeire. Ezzel szemben a kultúrák fölött álló „univerzális” erkölcsnek nincsenek olyan szimbólumai, amelyek ilyen hatást fejthetnének ki, viszont a korábban említett emlékezet nyomainak kérdéséhez kapcsolható esztétikának igen. Miként kapcsolódik az emlékezet az esztétikához? A műalkotások által generált esztétikai élmények az emlékezés során az agykéreg vizuális területére hatnak, mégpedig úgy, hogy a képzelet segítségével egyfajta harmóniát teremtenek az érzékiesség és az ész között – tehát a műalkotások az univerzálisnak mondható esztétikai hatáson keresztül bizonyos értelemben akár mediátori szerepet is betölthetnek a különböző kultúrák között. Changeux szerint tehát az univerzális etika tudományos megalapozásához a természet- és a szellemtudományok, azaz a neurobiológia, a filozófia, az esztétika és – ahogy ő fogalmaz – a különböző „etikák” együttesen járulnak hozzá.³³

Changeux és Ricoeur vitáját követve azt tapasztalhatjuk, hogy Changeux nézetei képezik a vita alapját, Ricoeur inkább ennek a kritikai oldalát erősíti. Fontos szerepet vállal abban, hogy koherens szemantikai mederben tartsa Changeux érvelését. Több helyen figyelmeztet azokra a következményekre, amelyek abból fakadnak, hogy Changeux túlságosan szabadon szárnyalva, néha (akár szándékosan) kellő megalapozás nélkül használ kétértelmű fogalmakat, vagy különböző kontextusokat összemosva igyekszik érvelését megalapozni. Szerepe abban áll, hogy alaposan felépített ellenvetéseket és kérdéseket fogalmaz meg Changeux hipotéziseire, illetve a megfelelő pillanatban szembesíti Changeux-t egy korábban már feltett kérdéssel, továbblendítve ezzel a vitát. Egyfajta „szókratészi” szerepet tölt be a beszélgetésben, alapvetően filozófiai, fenomenológiai-hermeneutikai álláspontot képviselve. Szkeptikusan áll hozzá a Changeux által kidolgozni szándékozott „harmadik diskurzus”-hoz, a neuronális és a pszi-

³³ Vö. Reményi Édua: Jean-Pierre Changeux – Paul Ricoeur: „A természet és a szabályok (recenzió)” *BUKSZ* 2001., 371.

chikumra vonatkozó beszédmodok között átmenetet képező „harmadik nyelv” megteremtésének lehetőségéhez, de partnerként áll Changeux mellett, aki „szeretné [...] (vele) együtt megvizsgálni, hogy meddig lehet elmenni a kétféle diskurzus összeegyeztetésében, annak a szintézisnek a megvalósításában, amely első látásra lehetetlennek tűnik föl!”³⁴

Ricoeur keresztény fenomenológiai-hermeneutikai perspektívájából tekintve elfogadható, hogy „ugyanaz az ember” a természettudományok szempontjából „testi”, a humán tudományokéból pedig „mentális” mivolta révén kerül előtérbe,³⁵ azonban hangsúlyozza, hogy a fogalomhasználat tekintetében „a kétféle diskurzus eltérő perspektívából ered, tehát nem redukálhatók egymásra, és nem vezethetők le egymásból”.³⁶ Arra törekszik, hogy megóvja a diszkussziót a „szemantikai anarchiától”, mely anarchiát egy formulában talál legplasztikusabban illusztrálhatónak, jelesül, hogy „az agy gondolkodik”.³⁷ A fogalomhasználat problematikusságán túl Ricoeur arra is felhívja a figyelmet, hogy Changeux elmélete is bizonytalanságot rejt magában: az idegtudomány a neuronális struktúrával foglalkozik, ezzel demonstrálva az agyi szerveződést, azonban amikor a struktúra működését igyekszik bemutatni, más tudományokhoz (adott esetben a pszichológiához) fordul bizonyítékért. Ricoeur rámutat arra is, hogy a bizonyításra szánt kísérletek körülményei mesterségesek, ami a pszichikum értelmezésének beszűkítéséhez, elszegényítéséhez vezet, szemben például az „átélt” élmény teljességével, amely a fenomenológia számára kiemelkedő fontosságú.

A filozófia és a tudomány tehát más-más oldalról közelíti meg az emberi agy kérdését: a neurológia számára az agy közvetlen kísérle-

³⁴ TSZ 36.

³⁵ „Bizonyos módon – ezt a módot azonban nem ismerem – ugyanazt a testet éljük át és ismerjük meg, ugyanazt az elmét éljük át és ismerjük meg; ugyanaz az ember 'mentális' az egyik oldalról és 'testi' a másik oldalról. Ebből az ontológiai azonosságból származhatna a harmadik diskurzus, mely meghaladja mind a fenomenológiai filozófiát, mind a tudományt. Szerintem ez a biblikus értelemben vett teremtés költői diskurzusa lenne, az a spekulatív diskurzus, melyet Spinoza vitt el a tetőpontig: a szubsztancia egységének diskurzusa, mely túl van a gondolkodás és a kiterjedt dolog, a szubsztancia két attribútuma szétválasztásán. [...] Habozás nélkül elárulom azonban, hogy filozófusként kételyeim vannak ennek a többnyire mintegy vallásként ráboruló diskurzusnak a megalkotásával kapcsolatban, amelyben láthatóvá válna annak alapvető egysége, ami hol mint idegrendszer, hol mint mentális élmény jelenik meg.” TSZ 37.

³⁶ TSZ 23.

³⁷ Ld. TSZ uo.

teknek vethető alá, míg a fenomenológia számára nem része a „test-élménynek”, nem „fenomén” – ismereteink lehetnek róla, de közvetlen tapasztalatunk nem. Vitatható tehát, hogy az agy neuronális működésének alaposabb megismerése ténylegesen hozzájárulhat-e az emberi kapcsolatok megértéséhez, illetve ezeknek az ismereteknek bármilyen hatása lehet-e az emberi viselkedésre. Ricoeur szerint a fenomenológia és a neurológia akkor tudna egymáshoz közelíteni, ha a fenomenológia az elmélet területéről elmozdulna a gyakorlat irányába.

Mindezek után kérdésként vethető fel, hogy Changeux és Ricoeur diskussziója során létrejön-e a sokat emlegetett „harmadik diskurzus”? Az mindenképpen bizonyítható, hogy a párbeszéd megvalósulásához szükséges nyitottság és jóindulat mindkét fél részéről demonstrálásra került, és ezzel együtt az is, hogy tulajdonképpen nem áthidalhatatlan a szakadék a tudomány és a filozófia között, kölcsönösen képesek egymás számára mondani valamit, még ha kiindulópontjaik radikálisan különböznek is egymástól. A beszélgetésre – különösen Changeux oldaláról – erőteljesen jellemző az elkalandozás, a messiá kitérők, a lóugrásszerű következtetések; az egyes vitatott területek összefüggősége nehezen követhető, az érvelések részletes, alapos kifejtése meglehetősen hullámzó. Helyenként mindkét fél belefut az „Előhang”-ban kritizált és elkerülendőként emlegetett „ellentmondást nem tűrő állítások”-ba, „egyoldalú bírálatok”-ba, „érthetetlen mellébeszélések”-be, és „könnyed gúnyolódás”-ba.³⁸ De egyikük sem feledkezik meg arról, hogy maga a vita egy jóindulatú kísérlet, hipotézis, amint azt a könyv eredeti címe is sugallja – egy gondolkodásra ösztönző játék, amelynek tétje egymás kölcsönös segítése egy új diskurzus közös megalkotásában.

Összességében elmondható, hogy a Changeux–Ricoeur vitának sikerült demonstrálnia, hogy hermeneutikai nyitottsággal és jóindulattal is lehetséges eredményes vitát folytatni, a fontos az, hogy az egymás iránti tisztelet határait soha nem hagyhatjuk figyelmen kívül. Addig nincs baj, amíg nem az a fontos számunkra, hogy a miénk legyen az utolsó szó.

³⁸ Ld. TSZ 7–8.

A VITA ELŐNYEIRŐL ÉS HÁTRÁNYAIRÓL SZÓLÓ VITA A JOGI HERMENEUTIKÁBAN¹

BEVEZETÉS

A vita előnyei és hátrányai mellett szóló érvek mérlegelése során nem természetlenül kitekinteni a jogi hermeneutika és a jog területére, ahol is a szellemi mozgásjelenségek fő hajtóerejét a különböző nézetek, felfogások, eszmék nyilvános gondolatcseréje, összecsapása, vitája alkotja. A vita, kritika, diskurzus, polémia, kontroverzia fogalmak rendelkeznek hasonló avagy közös tartalommal, bár létezik azok tudományelméleti elkülönítése, többek között Marcelo Dascal tipológiája, amely megkülönbözteti a megbeszélést, a *discussiót*, a polémikus vitát és a *disputát*, illetve a nagyobb horderejű kérdések megvitatására irányuló kontroverziát.²

Más jellegű vita figyelhető meg a természettudományokban, a művészet területén, a filozófiában vagy a hermeneutikában, azon belül is a jogi hermeneutikában. Általában véve a természettudományokra a lineáris-diskurzív szerveződésű eltárgyasító beszédmód jellemző, vita esetén is az érvek egymást követő, tartalmilag egymásra épülő és egymásból következő gondolatmeneteből áll. A saját álláspont egyedüli érvényességre, általános elfogadottságra törekszik. A legtöbb vita egyirányúsított, monologizáló gondolatmenetek váltakozásából áll.

A diskurzus akkor válhat hermeneutikaivá, ha a nyelvi és a filozófiai hagyományhoz való megértő viszonyulásként zajlik, és megvalósul benne a megértés mozgásának ingajárata, körkörössége, vagy inkább spirális mozgása. A vita újratermeli a valóság és a róla való beszéd közötti sajátos viszonyt. A dialógus önmagát folyamatosan

¹ A tanulmány az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI támogatásával készült.

² Marcelo Dascal – H. Chang: *Traditions of Controversy*. Amsterdam: Benjamins (Controversies, 4. kiadás) 2007; valamint Marcelo Dascal – V. D. Boantz: *Controversies With in the Scientific Revolution*. Amsterdam: Benjamins (Controversies, 11. kiadás) 2011.

építő igazság- és értelem-történet. Ezzel együtt jár a valóság mindenkor folyamatos belevonása a diskurzusba.

GADAMER–BETTI VITA A JOGÁSZ GYAKORLATÁRÓL

A jogi hermeneutika egyik pregnáns, bár nagyon emelkedett és tapintatos vitája Hans-Georg Gadamer és Emilio Betti között bonctakozott ki.

A jogi hermeneutika XX. századi története szempontjából is kulcszerepet játszott Gadamer *Igazság és módszer* című művének 1960-as megjelenése,³ illetve ehhez kapcsolódóan a Gadamer–Betti vita.

„Az olasz jogtudós Emilio Betti viszonylagos elszigeteltségben dolgozott, sokáig nem gyakorolt hatást hazája jogi gondolkodására. A német filozófiai-jogi kultúrához való erőteljes kötődését mi sem mutatja jobban, mint hogy hermeneutikai álláspontját először Németországban publikálta, majd ezt követően, amikor tapasztalta, hogy elméletének olasz nyelvű szisztematikus összefoglalása visszhangtalan maradt, németül is megírta,⁴ és ezzel bekapcsolódott a gadameri hermeneutikáról folyó vitába.”⁵ Hogyan néz ki egy „hermeneutikai” vita a jogi hermeneutikáról?

Gadamer a filozófia számára példaszerűnek tartja a jogi hermeneutikát, amint arról önálló fejezetcíme is árulkodik.⁶ Példaszerűnek, mert a szöveg értelme akkor tűnik elő, ha alkalmazzuk, s az applikáció a jogi hermeneutikára különösen jellemző. Betti Gadamerrel folytatott vitája főként az applikáció mibenlétéről szólt. Gadamer bármennyire is elméleti szinten ragadta meg az értelmezést, a jogi hermeneutika hagyományának nem az elméleti-filozófiai munkálkodása nyűgözte le, hanem a jogász gyakorlati tevékenysége. „Réges-rég létezik teológiai és jogi hermeneutika is, amelyeknek nem annyira tudo-

³ Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1960.

⁴ Emilio Betti: *Teoria generale della interpretazione*. I–II. Milano: Giuffrè 1955; Emilio Betti: *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen: Mohr, 1962.

⁵ Karácsony András: „Gadamer és Betti vitája a jogi értelmezéstanról”. *Jogelméleti Szemle* 2000/2. Budapest: ELTE ÁJK. Ld. <http://jesz.ajk.elte.hu/karacs2.html>

⁶ „A jogi hermeneutika példaszerű jelentősége”. In: Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor és frissítette Fehér M. István, Budapest: Osiris, 2003 (a továbbiakban: IM), 361–379.

mányelméleti jellege volt, mint inkább a tudományosan képzett bíró vagy pap gyakorlati tevékenységének felelt meg, és azt szolgálták.⁷

Gadamer a jogi hermeneutika központi elemének tartotta az applikációt, Betti ezt csupán a gyakorló jogászi tevékenységhez kötötte, s úgy látta, hogy Gadamer álláspontja összemosza a jogtörténész és a jogalkalmazásra hivatott jogász különböző helyzetét.⁸ „Betti szerint más a jog területén egy olyan történeti vizsgálódás, amikor a vizsgált törvény érvényessége a jelenig nyúlik, és más, amikor erről nem beszélhetünk. Betti csak az utóbbi esetet tartja tisztán történeti értelmezésnek.”⁹ „A történeti hermeneutika és a normatív jogi hermeneutika vélt analógiája valójában önámításon alapul. Az, hogy a jog alkalmazása a jelenre és a mai társadalomra vonatkoztatott törvényértelmezést igényel, szükségképpen következik a jognak mint egy emberi közösség együttélését szabályozó rendnek a célmeghatározottságából: lényegéhez tartozik, hogy a törvény konkretizálását, azaz applikációját kell végrehajtania, mert az a feladata, hogy a társadalmi életnek és magatartásnak jogi irányt mutasson és jogi zsinórmértéket adjon.”¹⁰ A kontemplatív irányultságú történeti értelmezésnél nincs szó a jelenre vonatkoztatott applikációról. Az alkalmazás és megértés folyamatainak egybetartozását vallja Gadamer, s vitatja ezáltal Bettinek az értelmezés normatív és történeti értelmezési típusokra való szétbontását. A plasztikusabb szemléltetés érdekében elméleti szempontból Gadamer megkülönböztette a gyakorló jogász és a történeti érdeklődésű jogász tevékenységét, de a későbbiekben a kettőt össze is hozta, Betti pedig kiélezte e különbséget.¹¹ Noha Gadamer leírja ezt az eltérést: a gyakorló jogász mindig egy adott esetre tekintettel ragadja meg a törvény értelmét, míg a jogtörténész számára nincs efféle konkrétan adott eset,¹² hermeneutikai felfogásában mégsem válik döntő jelentőségűvé ez a különbség, szemben Bettivel.

⁷ IM 25.

⁸ Emilio Betti: „A hermeneutika mint a szellemtudományok általános módszertana (1962)”. *Athenaeum* 1992/2. 31.

⁹ Karácsony András: „Gadamer és Betti vitája a jogi értelmezéstanról”. *Jogelméleti Szemle* 2000/2. Budapest: ELTE ÁJK. <http://jesz.ajk.elte.hu/karacs2.html>

¹⁰ ua. 33..

¹¹ Jakab Dénes Barna: „Jog és hermeneutika”. *Jogelméleti Szemle* 2005/3. Budapest: Eötvös Lóránd Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar.

¹² A jogász az adott esetből indul ki, míg a jogtörténész számára semmiféle adott eset nincs, hanem a törvény értelmét a törvény „teljes alkalmazási területének feltárásával” igyekszik megragadni.

Gadamer szempontjából a gyakorló jogászról és a jogtörténészről, s ebből következően az applikációról szóló vita jelentősége fontos, mondhatni az *Igazság és módszer* tartalmi konzisztenciája a tét. Ezen áll vagy bukik az is, hogy applikáció tana hogyan terjeszthető ki a „regionális” hermeneutikák mindegyikére, más szóval léteznek-e „a” hermeneutikai megértésnek egyetemes struktúramozzanata, vagy részeire széthulló hermeneutikákról beszélhetünk csupán.¹³

Nos, tehát az alkalmazás és megértés folyamatainak egybetartozása, és az ezzel összefüggő jogász, jogdogmatikus, valamint jogtörténeti látásmód egysége vagy különbsége tekinthetők azoknak a problémáknak, amelyek – a jogi hermeneutika szempontjából – foglalkoztatják Gadamert, és amelyekre támaszkodva vitatkozik Bettinek az értelmezési jelenség normatív és történeti értelmezési típusokra való szétbontásával.¹⁴ Ezzel szemben Gadamer álláspontja szerint a megértés, az értelmezés és az alkalmazás szétválaszthatatlan a hermeneutikai folyamatban.

Milyen stílusban zajlik a – nyilvánosan, illetve magánlevelezésben folytatott – vita Betti és Gadamer között, amelyben a Dilthey-i illetve a heideggeri hagyomány ütközik?

Egymás dicséretével és elismerésével egybekötve fejezik ki egyet nem értésüket. Legerősebb kifejezéseik egymásra a „tévesen”, illetve az „összemosztá” szavak, amint az a fenti és az alábbi idézetekből kitűnik.

Gadamer a „Hermeneutika és historizmus” című tanulmányában ezt írja Bettiről: „Másképp persze annyira a Schleiermacher által megfogalmazott pszichológiai interpretációt követi, hogy hermeneutikai álláspontja állandóan *elmosódással* fenyeget.”¹⁵

Dicséretét és elismerését fejezi ki Gadamer az *Igazság és módszer* második kiadásához írt előszavában, amikor a különbözőség ellenére jelentős teljesítményként értékelte Betti hermeneutikai munkásságát: „[...] ha kognitív, normatív és reprodukív értelmezést különböztetünk meg, ahogyan E. Betti tette bámulatos ismeretanyagot és áttekinthető alapuló könyvében, *Az interpretáció általános elméletében* [...]”,¹⁶ a mondat folytatásában viszont már aggályát, egyet

¹³ Jakab Dénes Barna: „Jog és hermeneutika”. *Jogelméleti Szemle* 2005/3. Budapest: Eötvös Lóránd Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar

¹⁴ uo.

¹⁵ Hans-Georg Gadamer: „Hermeneutika és historizmus”. In: IM 558.

¹⁶ IM 346.

nem értését fejezi ki Gadamer. Más szöveghelyen így ír Gadamer: „vizsgálódásaim célja mindenesetre nem az, hogy az interpretáció általános elméletét és módszereinek bemutatását nyújtsam, ahogyan ezt E. Betti kiválóan elvégezte”.¹⁷ Az elismerés mellett persze az is nyilvánvalóvá válik, hogy Gadamer a saját kutatási területét és Betti munkásságát különböző területen helyezi el.

Gadamer nem látott esélyt Betti meggyőzésére – a viták többségében ez nem is várható el –, amint ezt megjegyzi: „Nyilvánvalóan nem sikerült Bettit meggyőzőnöm arról, hogy a hermeneutika filozófiai elmélete nem – helyes vagy helytelen („veszélyes”) – módszertan”.¹⁸

Magánlevelezésük tartalmát megosztották az olvasóközönséggel – a másik álláspontját hűen tükrözve, és annak az egész értelmét tiszteletben tartva – idézetek révén. A levelezés részleteiről árulkodik az alábbi szöveghely: „Én egy magánlevélben biztosítottam Bettit arról, hogy feleslegesen félti könyveimtől az interpretáció tudományosságát. Ő ebből a levélből rendkívül lojálisan az alábbiakat idézte értekezésében: [...]”¹⁹

A Gadamer és Betti levelezését is tartalmazó (már idézett) *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaft* című művében²⁰ Betti azt hangsúlyozta, hogy Gadamer a problémát – kanti megkülönböztetéssel élve – a *questio factira* szűkíti,²¹ amint ezt Gadamer is megjegyezte: „De mit mond erre Betti? Azt, hogy én a hermeneutikai problémát a *questio factira* szűkítem („fenomenológiai”, „deskriptív”), s egyáltalán nem teszem fel a *questio iurist*.”²²

Összefoglalva, Gadamer érvelésében a jogi hermeneutika azért lett „példaszerű”, mert benne látható legjobban, hogy az alkalmazás része a megértésnek.²³ A törvényszöveg megértése egyben a törvényszövegnek a jelen szituációhoz való idomítása is: a megértés jelenre

¹⁷ IM 15.

¹⁸ Hans-Georg Gadamer: Hermeneutika és historizmus. In: IM 560.

¹⁹ Hans-Georg Gadamer: Hermeneutika és historizmus. In: IM 559.

²⁰ Emilio Betti: *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen: Mohr, 1962. Magyarul: „A hermeneutika mint a szellemtudományok általános módszertana”, *Athenaeum* I. köt. 1992/2., 3–52.

²¹ Emilio Betti: „A hermeneutika mint a szellemtudományok általános módszertana (1962)”. In: *Athenaeum* 1992/2. 31.

²² Gadamer: „Historicizmus”, i. m. 559.

²³ Hans-Georg Gadamer: „A jogi hermeneutika példaszerű jelentősége”. In: IM 360., 377., 379.

vonatkoztatottan megy végbe. Betti viszont azt állította, hogy e jellemzés igaz ugyan a gyakorló jogászra, aki olyan törvényszöveget értelmez, majd alkalmaz, amely még hatályban van, ám egyáltalán nem érvényes a jogtörténészre, aki olyan jogi szövegeket értelmez, amelyeknek nincs jelenbeli érvényük vagy következményük. Az alkalmazás mozzanata a történeti megértéshez nem kapcsolódik hozzá. Betti szerint Gadamer összemosta²⁴ a jogalkalmazó jogász és a jogtörténész helyzetét, s tévesen az utóbbira is kiterjesztette az előbbinek az alapjellemzőjét: a jelenre vonatkoztatott múlt-tanulmányozást. Valójában a történeti megértés Betti szerint egészen más célt tűz maga elé: „Célja az, hogy kiderítse a múlt egy darabjának önmagában befejezett értelmét.”²⁵ Itt a „jelenre való áthelyezésről szó sincs”. Az ilyesfajta áthelyezés, átültetés éppenhogy történetietlen hozzáállást jelent, amelyben eltűnik a múlt másága.

Gadamer fenntartotta, hogy a jogi hermeneutika az applikációval jellemezhető, de – s ez az újszerűség – ettől a későbbiekben elválasztotta a jogtörténetet mint dogmatikai feladattal nem rendelkező történeti vizsgálódást. Az *Igazság és módszer*ben a jogtörténetet a jogi hermeneutikától még nem különböztette meg. „Úgy is fogalmazhatunk, hogy az applikáció kritériumának túlerheltségétől oly módon szabadult meg Gadamer, hogy kivette a jogi hermeneutika tárgyköréből a jogtörténetet. Ebben a fogalmi szűkítésben önmagához képest következetesen járt el, hiszen *jogi* hermeneutika alatt mindig is a *jogászi* hermeneutikát értette, és így a „jogi” fogalmába nem tartozik bele a joggal mint tárggyal foglalkozó jogtörténész munkája, aki egyébként (gyakorlati) „jogászi” feladatot nem lát el. Ez a koncepcionális változás, ha úgy tetszik: a fogalmiság letisztulása, módosította a Bettivel szembeni vitapozíciót is. A nézetkülönbség a jogi hermeneutika mibenlétének meghatározásában azonban változatlan – Gadamer szerint applikációt feltételez, Betti szerint viszont normatív és (re)kognitív értelmezési feladatot.”²⁶

Látható, hogy az olyan diszciplínák esetében is vita figyelhető meg, amelyeknek van tekintéllyel rendelkező alapszövegük (teológia, jog). A jogi hermeneutika a jogi tevékenység mindennapi gyakorla-

²⁴ Emilio Betti: „A hermeneutika mint a szellemtudományok általános módszertana (1962)”, *Athenaeum* 1992/2. 31.

²⁵ Uo. 34.

²⁶ Karácsony András: „Gadamer és Betti vitája a jogi értelmezéstanról”, *Jogelméleti Szemle* 2000/2. Budapest: ELTE ÁJK. <http://jesz.ajk.elte.hu/karacs2.html>

tára próbál filozófiai választ adni, vagyis modelljében a jogász kérdez, a filozófus válaszol, e párbeszéd eredményeként formálódik ki a jogi hermeneutika. A jogi hermeneutika módszer és filozófia egyben. Hazánkban elsősorban módszerként gondolják el, és inkább Betti hermeneutikai kánonjait használják, persze nem hivatkozásszerűen. A jogi hermeneutika területén vitára adhat okot, hogy melyik jogszabályt kell alkalmazni, miként az is, hogy ha a jogszabály megvan, akkor miként lehetséges annak értelmezése, a mennyiségeknek mérlegelés által való eldöntése, amit ugyanis a jog az egyiknek ad, azt a másiktól elveszi. Gadamer megállapítja, hogy „a jogi hermeneutika nem adott szövegeket akar megérteni, hanem a jogi gyakorlat segédművelete, melynek a jogi dogmatika rendszerében mutatkozó hiányosságokkal és kivételekkel kell foglalkoznia. A szellemtudományok hermeneutikai feladatához, a hagyomány megértéséhez alapjában véve semmi köze.”²⁷

Azonban az igazságosság és a méltányosság társadalmi-gyakorlati igényeit úgy elégíti ki, ha közben azok tartalmáról a jogi szöveghez kötötten folyik jogászi diskurzus. Úgy van szöveghez kötve, hogy közben a római jogi örökség nyomdokain haladva a méltányosság mint a teljesebb igazságosság gondolata orientálja.

GADAMER AZ EGYETÉRTÉSŐL ÉS A VITÁRÓL

„Gadamernél a horizontok mozgása, összeolvadása és szétválása egyszerre ismeretek módosulása és a beszélgetőpartnerek közös tevékenysége. Azzal, hogy hermeneutikájának fenoménje a köznyelv, vagyis „az életvilágban nyelvi kikristályosodó világtapasztalat”, Gadamer megteremtette a lehetőségét annak, hogy az értelmező egyszerre értelmezze önmagát és önmaga másságát is. Az értelmezésben a másikat idegenként értem meg, de éppen idegensége teszi őt ismerőssé, vagy ahogyan Gadamer maga írja, a Te „velem szemben áll, saját jogát érvényesíti, és teljes elismerésre kényszerít – s éppen ezáltal értem meg”. Az értelmező beszélgetésben ezért mindig határokat is tapasztalok, a határokon pedig az identitásokat tapasztaltam meg, azt, hogy mi mitől választódik el. S ez nincs eleve adva, Gadamer jól látta, hanem értelmezési küzdelemben dől el, hogy mi

²⁷ IM 361.

a horizont, és éppen hol húzódnak a határai. Azt gondolom, hogy ennek az identifikációs küzdelemnek pedig nem az egyetértésre való törekvés, hanem *a vita az adekvát kommunikatív formája*, amennyiben persze a vita kategóriáját nem azonosítjuk egyik alesetével, az agresszív elutasítás eljárásaival.²⁸

Szabó Márton fenti véleményének ellentmond az alábbi gadameri szöveghely, amely szerint Gadamer a megértésnek mint egyetértésnek a hermeneutikai státusát helyezi előtérbe, szemben a vitatkozással. Lehetséges az emberek közötti egyetértés, mert a beszélgetésben belső igazságlehetőség van. „A megértés elsősorban egyetértés, megegyezés (*Einverständnis*). Az emberek legtöbbször közvetlenül értik egymást, illetve addig magyarázkodnak (*verständigen sich*), amíg el nem jutnak a megegyezésig, egyetértésig. [...] Ahol félreértések keletkeznek, vagy egy véleménynyilvánítást érthetetlennek s így megütköztetőnek találunk, csak ott van a közösen értett dologban való természetes élet olyannyira akadályozva, hogy a vélemény véleményként, azaz a másikkal, a Te-nek vagy a szövegnek a véleményeként egyáltalán szilárd adottsággá válik. S általában véve még ilyenkor is keressük a megegyezést, s nem csupán a megértést, mégpedig úgy, hogy újból végigmegyünk a dolgon. A kérdésfeltevés csak akkor fordul meg, ha hiábavalónak bizonyul minden út és visszaút, mely a beszélgetés, az érvelés, a kérdezés és a válaszolás, az ellenvetés és a cáfolás művészetét alkotja, s melyet a szövegekkel szemben a megértést kereső lélek belső dialógusaként folytatunk.”²⁹ A fentiekből az a következtetés vonható le, hogy Gadamernél az értelmező vitának nincs konstruktív szerepe, a vitát inkább a megértés határfeltételének tekinti.

Azt írja Gadamer a „Szöveg és interpretáció” című művében, hogy: „Az, amit jogként tételezünk, már eleve a viszálykodás elsimítását vagy elkerülését szolgálja.” Ebből adódóan „úgy kell megfogalmazni egy határozatot vagy szerződést, hogy a szövegből egyértelműen kitűnjék a jog szerinti értelem, és kizárja azt, hogy visszaéljenek vele vagy kiforgassák.”³⁰ A probléma csak az, hogy a „jog szerinti értelem” a joghoz lényege szerint hozzátartozó applikáció során mindig

²⁸ Szabó Márton: *A diszkurzív politikatudomány alapjai*, Budapest: L'Harmattan, 2004. 11.

²⁹ IM 214.

³⁰ Hans-Georg Gadamer: „Szöveg és interpretáció”, ford. Hévízi Ottó. In: *Szöveg és interpretáció*, szerk. Bacsó Béla Budapest: Cserépfalvi, 1990, 28.

kiforgatják, ez azonban nem torzulás, mert az eltérő értelmezések a jog funkcióképességét mutatják, olyannyira, hogy ezt a jog még intézményesíti is.³¹ Természetesen az értelmezések és cselekvések játéktérét egy (jogi) szöveg jelöli ki, de sem a jogalkotás, sem a jogalkalmazás nem vizálymentes. Jóllehet a gadameri hermeneutika egészét egy mélyen átélt dialektikus szemlélet hatja át, a gondolkodás végtelen dialógus, „beszéd és ellenbeszéd, rápillantás és visszapillantás, előszó és utószó”,³² mégis „A nyelvek sokfélesége és a világ megértése” című tanulmányában azt írja, hogy a megértés nem más, mint „beszélgetésben lenni. Ennek valódi ellentéte a vita, az a helyzet, amikor az ember azonnal kételkedik, félreért és elutasít.”³³

Ha pedig a vita ideológiai természetű, akkor még távolabb áll a valódi beszélgetéstől. Gadamer az ideológiát „pretextusnak” tekinti – Szabó Márton szerint tévesen³⁴ –, azaz olyan szövegnek, amelyben el van rejtve egy eredeti értelem: „Az ideológia fogalma pontosan azt fejezi ki, hogy itt ténylegesen nem közlésre kerül valami, hanem egy mögöttes érdeket nyilvánítanak ki, amelynek ürügyül szolgál.”³⁵ A retorika viszont egyrészt a homályos, vagyis a rejtőzködő beszéd általános jelenlétét és funkcióképességét hangsúlyozza, másrészt pedig a cselekvésre orientált diskurzus eredendően vitázó természetét. A leleplezés azonban semmit sem tud megalapozni, hiszen a leleplezés is leleplezhető.

A diszkusszió során tulajdonképpen minden állítás vitatható, bár Chaim Perelman szerint a diszkusszióban használt realitáskategóriák (valóság, tény, érdek, adat stb.)³⁶ nem az „igazi” realitást írják le, hanem a vitathatatlanág különböző szintjeit jelölik, amelyek nél-

³¹ „ellenérdekű felek elnevezés”, tárgyalás megtartása, bizonyítás...

³² Hans-Georg Gadamer: *Historik und Sprache – eine Antwort. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Heidelberg, 1987/1: 34.

³³ Hans-Georg Gadamer: „A nyelvek sokfélesége és a világ megértése”, ford. Egyedi András. *Athenaeum*, I. köt., 1. füzet, 13.

³⁴ Szabó Márton: „A társadalom mint beszélgetés. Hans-Georg Gadamer hermeneutikájáról”, *Holmi* XV. évf. 2003/5. 652–665.

³⁵ Hans-Georg Gadamer: „Szöveg és interpretáció”, ford. Hévízi Ottó. In: *Szöveg és interpretáció*, Szerk. Bacsó Béla Budapest: Cserépfalvi, 31.

³⁶ Perelman, Chaim – Olbrechts-Tyteca, L: *The New Rhetoric: A Treatise of Argumentation*. Notre Dame – London: University of Notre Dame Press. Franciából ford. John Wilkinson és Purcell Weaver. 1971, 14. §, 16. §, 18. §, 29. § (A mű eredeti címe és kiadása: *La Nouvelle Rhétorique: Traité de l'Argumentation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.) 14. §, 16. §, 18. §, 29. §. Idézi Szabó Márton: *A diszkurzív politikatudomány alapjai*, Budapest: L'Harmattan, 2004, 12.

külözhetetlen diskurzusfeltételek, másrészt a vitathatatlanság konstrukcióit éppen a folyamatos vita révén tartják fenn. Gadamernél a kérdésnek különleges státusa van: ez hordozza a tulajdonképpeni tudást, mert a kérdés lényege a lehetőségek feltárása és nyitva tartása,³⁷ vagyis a kérdezőnek azt kell tudnia, hogy miként lehetne még az adott dolog ahhoz képest, ahogyan van, és miért épp úgy van, ahogyan van. Vita esetén nem kérdés-válasz van, hanem kijelentés-kijelentés.

A VITÁBA BOCSÁTKOZÁS „LÉLEKTANA”

A vita termékenyítőleg hat. Ám a vitába bocsátkozás sem egyszerű, hiszen ezáltal a kritikusnak saját pozíciójával is számot kell vetnie. Nem csupán az adott szövegről, műalkotásról, előadásról vagy bármi egyébéről mond bírálatot, hanem minden megnyilvánulása már egyszerűs mind állásfoglalás is, amely a személyiségét, elköteleződését láthatóvá teszi.³⁸ Minden kritika önkritika is egyben, s ahogyan Koselleck írja, a kritika magában hordozza a válság mozzanatát is.³⁹ Ezt – gadameri nézőpontból – úgy is értelmezhetjük, hogy a művel való találkozást nem lehet megúszni a megváltozás eseménye nélkül, érintettek vagyunk általa. Bár fölényes pozíciónak tűnik, a kritikus mégsem kinyilatkoztat, hanem töpreng és vívódik. Nem csupán a bírált művet teszi mérlegre, hanem saját magát is: saját előfeltevéseit, képességeit. Miközben ítélkezik, saját magát is megítéli, számot vet saját nézeteivel is. A kritikus éppenséggel arra is fel lehet készülve, hogy a szándékolt értelem mellett rálátás nyíljon saját vakfoltjaira, ismerethézagjaira.⁴⁰ Éppen ezért a tétje sem csekély: ön- és világmegértésének mikéntje forog kockán, akár a kritika megfogalmazása, akár a viszontválasz alapján. Nem csupán más munkáit lehet értékelni, hanem saját gondolatainkra is reflektálhatunk.

³⁷ IM 416.

³⁸ Deczki Sarolta: „A kritika ítélőereje. Az olvasó lázadása. Kritika, vita, internet”. *Jelenkor* 52. évf., 2009/7. 865.

³⁹ Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise*, Freiburg – München: Karl Alber Verlag, 1959, 86.

⁴⁰ Deczki Sarolta: „A kritika ítélőereje. Az olvasó lázadása. Kritika, vita, internet”. *Jelenkor*, 52. évf., 2009/7: 865.

A kritika, vita nem állandó, diszkrét módszerek alkalmazását igényli, hanem gyakorlati képességet, az ízlés, és az ítélőerő működését. Mindig praktikus ön- és világviszony.

A vita, bírálat nagyon érzékeny műfaj: rezonál a résztvevők teljes személyiségére.⁴¹ Érzékennyé tesz a problémák iránt, mely előnyére válik a vitázó feleknek.

A vitához kemény elvek és lágy szív kell. Maritain *A garonne-i paraszt* című művében ezt írja: „Egykor azt mondtam Jean Cocteau-nak: kemény szellemre és lágy szívre van szükség. S mélabúsan hozzátettem, hogy a világ tele van elpuhult szellemű köszívvel.”⁴² Maritain ezt arra értette, hogy a katolikusoknak milyeneknek kell lenniük a más vallásúakkal folytatott párbeszéd során, de tanácsa érvényes bármely vitára.

A jogi hermeneutika egyes képviselői⁴³ hiányolják a tanulságos vitát. Több önbizalmat és bátorságot várnak. Ne jó barátok, ismerősök udvaroljanak egymásnak dicsérő kritikákkal, hanem a kritika a személyes kapcsolatok háttere előtt is legyen őszinte, mert akkor jó a vita, ha fáj. Jellemző, hogy csak „könyvismertetés” rovat létezik folyóiratainkban, ezek döntő többsége száraz tényközlés, esetleg enyhe reklámmal, vagy barátságos vállveregetéssel társulva.⁴⁴

Mi is tapasztalhatjuk, hogy a gombamód elszaporodott tudományos találkozókat érvháttérben hangos szóval ott van a szakmai szembesítés jelszava, de kevés időt hagynak, vagy éppenséggel lehetővé sem teszik a vélemények ütköztetését, annak esetleges írott rögzítésére pedig még ritkábban kerül sor. Ha már nyílt levélhez vagy valódi vitához folyamodnak, akkor azok általában indulatból történnek. A szóbeli vita során érzékletesebb, látványosabb a kontraszt, amikor

⁴¹ Kritikusí éthoszról ír Thomas Stearns Eliot irodalmi Nobel-díjas költő, drámaíró és kritikus: „a kritikusnak Teljes Embernek kell lennie, akinek van meggyőződése, vannak elvei, továbbá van Tudása és Élettapasztalata” Thomas Stearns Eliot: „A kritika határa”. In uő: *Káosz a rendben*. Budapest: Gondolat, 1981, 57. Idézi Deczki Sarolta „A kritika ítélőereje” című tanulmányában.

⁴² Jacques Maritain: *Agaronne-i paraszt*, Budapest: Szent István Társulat – Kairosz, 1999, 119.

⁴³ Tanulmányaik az 1996 óta éves kiadásban megjelenő *Ars Interpretandi. Journal of Legal Hermeneutics* évkönyvben olvashatók. Az évkönyvekben a hermeneutikai fogalmak (applikáció, szöveg, intenció, szakralitás, fordítás, ésszerűség stb.) köré tematikus számokba szerveződve szisztematikusan feldolgozta a hermeneutikai hagyomány problematikáját és a jogi hermeneutika számára adódó konzekvenciákat. E számokban többé-kevésbé rendszeresen publikált többek között Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Jacques Derrida és Donald Davidson.

⁴⁴ Francesco Viola – Giuseppe Zaccaria – Martin Kriele: *Journal of Legal Hermeneutics: Text And Law (Ars Interpretandi)*. 1998, 27.

valaki éles helyzetben van, döntenie kell, azonnali a reagálás, a visszacsatolás, ám mégis jellemzőbb a filozófiában a vita valamely késleltetett, írásbeli formája. Nem mintha a leglényegesebb szempont lenne, de az érdeklődés mindig szívesen fordul az ellentétek felé: vagy azért, hogy állást foglaljon benne, vagy azért, hogy szintézist próbáljon meg létrehozni. Ritkán tapasztalható a vitához való helyesnek mondható hozzáállás, amelyet a vitaelméletben asszertívnek neveznek, és az arany középutat jelenti a behódoló (*szubmisszív*) és a fenyegető (*agresszív*) magatartásforma között.⁴⁵

Az internet végérvényesen lehetőséget biztosított a kritika demokratizálására, pirulás és szemrebbenés nélkül elvisel mindenféle hangot, stílust és ítéletet, sőt lényegéből fakad a sokszínűség és a pluralizmus. Teljes szinkronitás, egyenrangúság, kölcsönösség, viszonyosság tapasztalható a szerző és az olvasó között. Hogyan határozza meg magát a kritika ma, amikor a külső szabadság gyakorlatilag adott? Nincs cenzúra, nincs korlát, azonban ez korántsem garantálja a belső szabadság meglétét is.

Ami korlátozza ma a viták lehetőségét hazánkban: az a magyar filozófiai folyóiratok igen csekély száma, és az extrém szakosodás. A könyv és a kritika viszonylag szűk érintkezési felületen találkozik, ha a bíráló mindössze egyetlen lehetséges perspektívából kívánja vizsgálni a művet. Így kerülhetnek össze vitákban heterogén elemek. Egy-egy szűk témakör kutatója manapság viszonylag ritkán találkozik kompetens kritikával, a tudományos nyilvánosság olykor megerősítő, olykor figyelmeztető visszajelzéseivel, amelyek impulzust és továbbgondolásra érdemes szempontot nyújtanának, és arra kényszerítenék a szerzőt, hogy gondolja át még egyszer és indokolja meg véleményét önmaga és közönsége előtt. A visszhangtalanság segíti legkevésbé a szerzőt. Attól élő egy terület, az segíti a változását, hogy vitát folytatnak róla. Vita, reakció nélkül a zseniális gondolatok elsorvadnak.

A vita keletkezésének általában van valami aktualitása: egy színdarab előadása, egy könyv megjelenése, vagy annak átdolgozott kiadása adhatja a megszólalás alkalmát. Olykor egyetlen tézis is elegendő. Minél meghökkentőbb az állítás, annál nagyobb vita valószínű. A jogban eleve adott az ellenérdekelt fél, természetesen csak perben, mert például cégbírósági bejegyzésnél, vagy adásvételnél

⁴⁵ Sue Hadfield – Gill Hasson: *Asszertivitás*, ford. Tihor Szilvia, Budapest: Scolar, 2012, 92.

nincs vita. Más területen azonban véletlenszerűen jön a kritika, kivéve például disszertáció védeése esetén, ahol az opponens ellenvételeire szükségképpen számítani kell.

KRITIKA, VITA A MŰVÉSZET TERÜLETÉN

A művésznak mindig az immanens bíráló volt az ideálja:⁴⁶ az a fajta kritika, amely a művet a belőle magából kiolvasható törekvéshez méri. Egy romantikus stílusideálban fogant verset a klasszicizmus ideáljához mérni, vagy fordítva nem célszerű.

Az alkotók egy része úgy gondolja, hogy az igazi kritikus nem követi a tulajdon ízlését, hanem gyakran annak sugallata ellenére hoz ítéletet. De találkozhatunk olyanokkal, akik még tovább mentek, s a teljes tárgyilagosság érdekében olyan kritikusról álmodoztak, aki egyáltalán nem mond ítéletet, hanem beéri a műalkotások leírásával és megértésével, mint ahogy a természettudós sem értékeli, csak leírja a jelenségeket. Az immanens bíráló nem tud különbséget tenni. Különbségek csupán összehasonlítás útján állapíthatók meg. Önmagának majdnem mindenki elég jó. A művészi élmény tudatossá tételét mégis csak a kritikának köszönhetjük. Nem egyes művek sikerre vitele vagy megbuktatása a kritika haszna, hanem a kritikai gondolkodás átadása a művészet iránt érdeklődőknek. Lehetséges-e tudományos műveltség nélküli kritikus? „A kritika valójában nem tudomány, hanem művészet, de olyan művészet, mely a tudománytól kapja eszközeinek nagy részét.”⁴⁷ A mű elválaszthatatlan a kritikájától, a róla folyó vitától. Közös töből fakadnak, a témából, végül szinte egyetlen egységet alkotnak, együtt nőnek, terebélyesednek. A művel a legszorosabb kapcsolatban áll a kritikája, hatása.

A tudományos vita abban különbözik a többi vitától, hogy azt maguk a tudósok művelik. Ellentétben például az irodalomkritikával, ahol az író az, aki alkot, és az irodalomkritikus (tudós) az, aki csak boncolgat, értékkel, vagy a zenét a zeneszerző komponálja, bírálót pedig a zenekritikus írja meg.

⁴⁶ Komlós Aladár: „A kritikus problémája. Az immanens kritika”. *Figyelő* 1932. 15–16. szám <http://epa.oszk.hu/00000/00022/00540/16893.htm>

⁴⁷ Schöpflin Aladár: „A kételkedő kritikus”. *Irodalmi Figyelő*, Nyugat, 1928. 12. szám. <http://epa.oszk.hu/00000/00022/00445/13920.htm>

Sokszor éppen egy kritika, vita emeli meg a mű/könyv célkitűzéseit, kiszélesíti valóságos tárgykörét, eltúlozza szisztematikus jellegének mértékét, és szélesebb horizontúnak láttatja. A filozófia területén a kritikai képesség alighanem igen szoros korrelációban van az illető filozófiai kompetenciájával, problémalátásával.

A vita során a felek többnyire egymást kívánják meggyőzni, míg pl. a retorika és a jog a peres felektől különböző harmadik felet, a bírót. A tudományos érvelésben a meggyőzési folyamat az opponens és a válaszoló interakciójában zajlik, ahol mindketten egymás bírái, ezzel szemben a retorikai érvelés „kifelé” igyekszik érvekkel hatást elérni. Két vitatkozó között lévő véleménykülönbséget nem a vitatkozó felek, hanem – a „semlegesség” jegyében – egy harmadik személy/testület döntheti el.

Összegzésképpen, a vitáról gondolkodva megerősítést nyert az előfeltevésem, hogy amíg a megértést nem koronázzuk meg értékeléssel, vitával, addig csak félmunkát végzünk, és a megértéshez nem csak az applikáció tartozik hozzá, vagy foglaltatik bele, hanem a vita is, amely hozzájárul az egyoldalúságok és a kizárólagosságok felszámolásához. Bár a jogban akkor eredményes a vita, ha létrejön az egyezés, a kompromisszum – határidő, döntési kényszer sűrgeti ezt –, a hermeneutika és a filozófia területén nem cél az egymásnak ellentmondó, egymással feszültségbe kerülő gondolatok harmonizálása, nem cél a konszenzus, nincs kiegyenlítési törekvés, csak a vitában való felülkerekedés szándékától mentesen az igazság megragadására irányuló törekvés.

• II. •

LÁTÓKÖRÖK ÜTKÖZÉSE
– TÁRSADALOMKRITIKA – KÖZÉLET

AZ ISMÉTLÉS MINT PERLEKEDÉS A HALADÁSSAL

A filozófia valamennyi diszciplínája közül alighanem a történetfilozófia mondhatja magáénak a legrövidebb életű és legdicstelenebb sorsot. Maga a terminus is meglepően késői, az 1760-as években jött létre, megalkotása Voltaire nevéhez fűződik. A történetfilozófia az 1820-as években jut tetőpontjára Hegel történetbölcseletében, utána már csak elhúzódó hanyatlását konstatálhatjuk, végpontját a 20. század utolsó évtizedeire tehetjük.

Ezt a felfelé ívelő és hanyatló kettős mozgást nyomon követhetjük az *ismétlés* fogalmának történetében, annak különböző értelmezéseiben is. Filozófiai szempontból a történelemben vajon az *ismétlődés* uralkodik, vagy épp ellenkező a helyzet, a történelem – filozófiailag szemlélve – a mindig új, a korábban sosem volt, a *nóvum* megjelenésének kitüntetett terepe? – így hangzik jelen tanulmány tulajdonképeni, megválaszolásra váró alapkérdése. Mielőtt azonban sort kerítenénk arra, hogy kibontsuk a különböző válaszlehetőségeket a Hegel utáni történetfilozófiában, érdemes megállni egy pillanatra, s a maga mélységében szemügyre venni a kérdést; ha megtesszük, látni fogjuk, hogy az előbbi kérdésfeltevés a metafizika legsúlyosabb, központi problémáit foglalja magában.

Amennyiben elfogadjuk, hogy filozófiai szempontból nézve *van* ismétlődés a történelemben, abban az esetben mindenekelőtt azt a kérdést kell feltenni, hogy akkor *mi* az, ami ismétlődik benne? A kézenfekvő válasz az, hogy „*ugyanaz*”, mert amennyiben nem „*ugyanaz*” ismétlődik, már az ismétlés pusztá szóhasználatát is megkérdőjelezhető. Azonban *mi* az „*ugyanaz*”? Az, ami „önmagával azonos”? De akkor hogyan ismétlődhet bármi is a történelemben, hiszen az „önmagával azonos” – épp tökéletes identitásánál fogva – a legszigorúbban épp önmaga megismétlődését zárja ki. Ahhoz tehát, hogy valami megismétlődhessen, hogy egyáltalán szó lehessen az

ismétlődés lehetőségéről, nemcsak *azonosságra*, hanem *különbségre* is szükség van, ha másra nem, időbeli különbözősége. Ebből következően az „ismétlés” kategóriáját eleve megterhelik az „azonosság”, a „különbség”, valamint a „temporalitás” súlyos metafizikai konnotációi – nem véletlenül jegyez *Identität und Differenz* címmel egy külön tanulmánykötetet Heidegger, és az sem véletlen, hogy híres munkája címében Deleuze is a különbséggel rokonítja az „ismétlés” fogalmát: *Différence et Répétition*. S ha az ismétlés kérdésköréhez hozzáveszünk egy másik metafizikai területet, mégpedig az *egyes* és az *általános* témáját – mert hiszen, mint látni fogjuk, az ismétlődés kérdése magában foglalja azt a dilemmát is, hogy csak egyediségek ismétlődhetnek-e, avagy ez a minőség az általános entitásokat is megilleti – nos, akkor még inkább beláthatjuk, hogy az *ismétlés* kategóriáját súlyos metafizikai ballaszt terheli.

I.

Jelen tanulmány keretei között nincs lehetőség az ismétlés teljes metafizikai státuszának kibontására, sőt még ahhoz is szűkek a keretek, hogy az ismétlés fogalmát a korábbi haladáskonceptiókkal szembesítsük. Ennélfogva azt a „perlekedést”, melyre a címben utaltunk, most csak „féloldalasan” tudjuk bemutatni. A kiindulópontot Hegel történetfilozófiájánál vettük fel, nemcsak azért, mert a történetfilozófiai haladásgondolat nála teljesül ki leginkább, hanem azért is, mert a poszthegeiánus felfogások alapvetően az ő koncepciójával szemben fogalmazzák meg saját gondolataikat.

Már a hegei történetfilozófia formális szerkezetére vetett pillantás is arról győz meg bennünket, hogy Hegel koncepciója alapvetően *teleologikus*, a vég, a *végcél* felől koncipiálódik: „A történelemben egy általános célt kell keresnünk, *a világ végcélját*; nem a szubjektív szellem vagy a lélek valamilyen különös célját; ezt a *végcél*t kell megragadnunk az ésszel, amely semmi különös véges célt nem tehet érdekévé, hanem csak *az abszolút célt*”.¹ Ez a teleologikus szerkezet valójában a hagyományos értelemben vett arisztotelészi okságfelfo-

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. (A továbbiakban: *EVF*) Szemere Samu fordítása. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979, 17. [Kiemelések tőlem – Cs. D.]

gást képezi le: az „eszme” a *causa formalis*nak, a „megvalósítás eszközei” a *causa efficiens*nek, a „megvalósítás anyaga” a *causa materialis*nak és „a világtörténet menete” a *causa finalis*nak feleltethető meg.

Ami a világtörténelem mozgásának konkrét tartalmát illeti, Hegel különösebb szemantikai különbségtétel nélkül használja a *haladás* és a *fejlődés* fogalmait.² Ennek kapcsán fontos hangsúlyozni ugyanakkor, hogy a *perfektibilitás* kifejezését, mely már a felvilágosodás kori természetjogban és a kanti történetfilozófiában is csúcspfogalomnak számított,³ a német gondolkodó csak fenntartásokkal tartja alkalmazhatónak e folyamatra. A fogalom magában foglalja „a jobbá, tökéletesebbé való változás képességét”, tehát kétségtelenül rendelkezik valamilyen *irányultsággal*. Másrészt azonban tartalmi szempontból túlságosan is *meghatározatlan*, üres. Ahogy Hegel írja: „valójában a perfektibilitás majdnem éppoly meghatározatlan valami, mint a változás általában; cél és vég nélkül való: a jobb, a tökéletesebb, amelyre állítólag irányul, egészen határozatlan valami”.⁴ Ezt még a következő jellemzőkkel egészíti ki: a perfektibilitás a maga meghatározatlanságában híján van az egyértelmű tartalmi kritériumoknak, jellegét tekintve végső fokon pusztán *mennyiségi*. Ennek adott fokán – a perfektibilitás fogalmából következően – mindig túl lehet lépni ugyan, ám ez a túllépés (transzgresszió) sohasem rendelhető valamilyen definitív cél alá: „a mennyiségi azonban, ha határozottan akarunk beszélni a továbbhaladásról, épp a gondolat nélküli”.⁵

Ami a haladást vagy fejlődést konkrét tartalommal ruházza fel, s egyben meghatározott végcéllal is, az nem más, mint az *ész*. Hegel e tekintetben egyértelmű és határozott: „a világtörténet az ész képe és tette”.⁶ Az említett alapjellegzetesség pedig abban a folyamatban bomlik ki, ahogy az ész, a szellem a világtörténelemben ráismer

² Jó példa erre, hogy egyik alkalommal a világtörténelem menetének tartalmi meghatározása során a „haladás” terminusát használja: „A világtörténet a haladás a szabadság tudatában – az a haladás, amelyet szükségszerűségében kell megismernünk.” Egy másik szöveghelyen viszont ugyanerre a „fejlődés” szót alkalmazza: „A világtörténet, mint előbb meghatároztuk, azt tárgyalja, hogyan fejlődik a szellem tudata szabadságáról, és hogyan valósítja ezt meg az ilyen tudat.” (EVF, 43. és 126.)

³ Vö. ezzel kapcsolatban Simon Ferenc könyvét: *Hegel élete és filozófiája*. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor Kiadó, 2009, 427.

⁴ EVF, 112.

⁵ I. m. 113.

⁶ I. m. 17., 22.

önmagára mint önnön művére. Vagyis arról van szó, hogy az ész, a szellem miképpen tesz szert arra a teljes és maradéktalan transzparenciára, amely képes átvilágítani a tények tengerén, ill. hogyan tudja felmutatni a kavargó eseményekben, folyamatokban az ésszerűséget.

Ezzel kapcsolatban három megjegyzést kívánunk tenni. Hangsúlyozzuk először is azt, hogy a világtörténelem *ésszerűsége* (Vernünftigkeit) nem azonos annak *értelmességével* (Sinnhaftigkeit). Amikor Hegel a világtörténelem ésszerűségéről beszél, akkor ezen –értelmezésünk szerint – nem feltétlenül konkrét tartalmi meghatározottságot ért, vagyis nem azt, hogy akár még a történelem legesztelenebbnek tűnő tömegmészárlásait is ésszerű tetteknek lehetne nevezni, hanem arra utal inkább, hogy a történelemben cselekvő ember tetteit – legyen azok akár értelmesek, akár értelmetlenek – objektív ésszerűség hatja át. Ami másfelől meg azt jelenti, hogy a világtörténelem ésszerűségéből még egyáltalában nem következik annak értelmessége is.

Másodszor, a világtörténelem ésszerűsége Hegelnél sohasem pusztán *felismert* ésszerűséget jelent, vagyis az ésszerűség soha nem redukálható egy pusztán tudati aktusra, hanem a világ ennek megfelelő *gyakorlati* átalakítását is magában foglalja. Találhatók ugyan nála olyan kitételek is, melyek azt a benyomást kelthetik, mintha nála az ésszerűség kiteljesedése pusztán csak tudati-ismeretelméleti természetű lenne: „A világtörténet mármost annak az elvnek fejlődésfokozata, amelynek tartalma a szabadság tudata.”⁷ Más passzusokban azonban inkább már a gyakorlati megvalósítás, a kivitelezés momentuma kerül előtérbe. A magunk részéről mi is ezt érezzük inkább mérvadónak: „A világtörténet célja tehát az, hogy a szellem eljusson annak tudásához, ami valójában, s tárgyivá tegye ezt a tudást, megvalósítsa létező világgá, létrehozza magát mint objektívat.”⁸ Ennek alapján messze nem állja meg a helyét az a korábbi vulgármarxista tétel, mely Hegel spekulatív idealizmusában a gyakorlatot csupán csak szellemi természetű aktivitásként fogta fel, s elvittatta tőle a reális megvalósítást.

Az előző idézetből részben már szinte következik is a harmadik momentum, mely szerint a fejlődés úgy megy végbe, hogy a történelemben kezdettől fogva benne lakozik az implicit ész, mely a fej-

⁷ I. m. 117.

⁸ I. m. 52.

lődés során fokozatosan kibomlik, s *explicit eszként* teljeseedik be. Ennek a – kétségtelenül metafizikai határozományokat is magán hordozó – történeti észnek a mozgása egyrészt fogalmi keretbe foglalja a történeti mozgást, ily módon vonva ki azt a pusztá perfektilitás üres mennyiségi meghatározottsága alól, másrészt végcélt is biztosít a konkrét történeti létezésnek. S e végcél is úgy fogalmazható meg, hogy a világtörténelem menete során az abban megtestesülő ész végül is úgy tekint arra, mint saját alkotására, és maradéktalanul felismeri magát benne. A világtörténelem sokat hangsúlyozott konkrét tartalma, a *szabadság* kiteljesedése úgy ragadható meg ennek alapján, mint az ész önfelismerése. Ennélfogva *történelem, ész és szabadság* úgyszólván szinonim megnevezései egy és ugyanazon tartalomnak.

S ennek alapján erősen valószínűsíthető, hogy az *ismétlésnek* ebben a konstrukcióban nem sok szerepe van. Valóban, Hegel a *Történefilozófia* bevezetésében több ízben beszél ugyan az ismétlésről, de azt legtöbbször a természeti létezés hatáskörébe utalja: „A természet újraéledése csak egy és ugyanazon dolog ismétlődése; unalmas történet mindig ugyanazzal a körforgással. De a szellem napjával másként áll a dolog. E nap menete, mozgása nem ismétlődés, hanem az a változó külső, amelyet a szellem mindig más alakulatokban ölt fel, lényegileg továbbhaladás.”⁹ Ezzel végbemegy *természet és történelem* világának radikális kettéválasztása, csaknem annak a tiszta dualizmusnak a formájában, amely az antik, ill. a zsidó-keresztény világ-szemlélet különbségét jellemzi.¹⁰ Ennek értelmében az antik felfogás kozmocentrikus, kitüntetett – és legtökéletesebbnek tartott – mozgásformája a *ciklikusság*. Ebben a sémában a társadalom és a történelem mozgása voltaképpen leképezi a természeti világ periodikusan önmagába visszatérő mozgását. Így uralkodó momentum benne az ismétlődés. Ezzel szemben a zsidó és keresztény szemlélet megtöri a periodikus ismétlődés világát, s döntően két esemény – a világ időben való teremtésének zsidó, ill. Jézus földi megváltó tevékenységének keresztény gondolata – révén ennek ellentétét, a *linearitást* juttatja érvényre. E két alapgondolat azt foglalja magában, hogy nemcsak a természeti létezés oldódik le a periodikus ismétlődés létezőmódjáról – mert hiszen már a pusztá teremtésgondolat folytán

⁹ I. m. 49.

¹⁰ Ezt a különbséget részletesen elemzi Emil Angehrn: *Geschichtsphilosophie*. Stuttgart – Berlin – Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1991. 35–51.

maga a teremtett, természeti világ is *tart* valahonnan valahová, vagyis valamilyen *iránya* van –, hanem a társadalmi-történelmi valóság is az egyszerűség és a megváltoztathatatlanság jegyét ölti magára. Ebből pedig az következik, hogy mindkét terület – de különösen az utóbbi, a történelem világa – kizárja az *ismétlődés* lehetőségét. Ezért lehet azt mondani, hogy Hegel, amikor az ismétlést csakis a természeti létezés számára tartja fenn, hiszen a világtörténetből alapvetően kizárja, történetfilozófiai szempontból voltaképpen a zsidó-keresztény felfogás örökösének tekinthető.

Ennek ellenére azonban van egy pont, ahol Hegel, úgy tűnik, mégis engedélyt tesz a ciklikának, vagyis ahol felbukkan az ismétlődés lehetősége. Ez pedig a szellem önmagába való visszatérésének gondolata: „A szellem fogalma visszatérés önmagába, hogy tárgyává tegye önmagát; a továbbhaladás tehát nem meghatározatlan haladás a végtelenbe, hanem van egy cél, tudniillik a visszatérés önmagába. Van tehát bizonyosan körforgás is, a szellem keresi önmagát.”¹¹ Ezen a ponton tehát, úgy tűnik, a ciklika megroppantja a szálegyenes linearitást. Kérdés az, hogy ez a módosítás teret enged-e az ismétlődés jelenségének. Értelmezésünk szerint nem, mivel a szellem önmagába való visszatérésének gondolata egyértelműen spekulatív-metafizikai jellegű, a létezés általános mozgására utal, s még elvileg sem foglalja magában konkrét események vagy világtörténelmi periódusok megismétlődésének lehetőségét.

Összegezve: Hegel impresszív és nyomasztó súlyú történetfilozófija a maga egészében nem biztosít lehetőséget az ismétlés megjelenése számára, kizárja azt. Az ismétlés, történetfilozófiai szempontból, akkor tesz szert létjogosultságra, amikor sor kerül Hegel történelemfelfogásának átfogó bírálatára. Ezt a kritikai tevékenységet végzi el Schopenhauer és Burckhardt.

Velük kapcsolatban először is azt jegyeznénk meg, hogy bár a történetfilozófiai értelemben vett ismétlés megjelenik mindkettőjüknél, a terminus használata azonban még meglehetősen sporadikus, ötletszerű, s nem rendelkezik azzal a sematikus háttérrel, mely később Nietzsche és Spengler bölcseletében tűnik fel, s amelyben az *ismétlés* fogalma szisztematikusan rákapcsolódik a *kör* alakzatára.

¹¹ EVF 137.

II.

Schopenhauer esetében tehát az ismétlés mint jelenség tematizált tárgyként a Hegel-kritikával összefüggésben tűnik fel. A danzigi gondolkodó Hegel-ellenessége közismert. Bírálata különösen akkor öltött éles formát, amikor a hegeli történelemfelfogást bírálta, amelyvel Schopenhauer két szöveghelyen is foglalkozott: először a *Világ mint akarat és képzet* első kötetében, majd pedig, valamivel részletesebben, a kiegészítések között a második kötetben. Schopenhauer történelemfelfogása távolról sem mentes az ellentmondásoktól: az ismétlésről alkotott nézeteit épp ezek mentén vesszük szemügyre.

Az *első* ellentmondásra a *történetfilozófia* státuszát taglaló nézeteiben lelhetünk rá; Schopenhauer felbontja történelem és filozófia Hegel által kötött házasságát. Ez szerinte ugyanis tkp. két egymással ellentétes tudomány metodológiai elv, a koordináció és a szubordináció erőszakos szintézise. A történetfilozófia mint olyan tehát – az ő megítélése alapján – fogalmilag elvetendő; ez azonban nem akadályozza meg Schopenhauert abban, hogy olykor „igazi” vagy „valódi” történetfilozófiáról beszéljen.¹²

A *második* ellentmondás történelem és filozófia szokványos és hagyományos ellentétére vonatkozik. Az előbbi az *egyedi és egyszerű* eseményekre, utóbbi pedig az *általános* lényegiségekre vonatkozik. Schopenhauer ennek kapcsán ezt írja: „Amennyiben mármost a történelem tárgya tulajdonképpen mindig csak az egyediség, az individuális tény, és erre úgy tekint, mint a kizárólagosan reálisra, akkor a történelem épp ellentéte és ellenképe a filozófiának, mely a dolgokat a legáltalánosabb nézőpontból szemléli és tárgya kifejezetten az általános, amely minden részletében azonos marad.”¹³ Ennek alapján a történelem eseményei mindig különböznek egymástól, mindig *mást* mutatnak. Ezzel szemben a filozófia tárgya az, ami önmagával azonos, az „*ugyanaz*”. Ugyanakkor a valódi vagy igazi történetfilozófiát Schopenhauer más szöveghelyeken kifejezetten azzal a tulajdonsággal ruházta fel, amely korábban csak a történelemtől elválasztott filozófiát illette meg. A *világ mint akarat és képzet* c. művében ezt olvashatjuk: „Az igazi történetfilozófia ugyanis abban a belátásban

¹² Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. (A továbbiakban: *WWV*.) Gesamtausgabe. Digitale Bibliothek. 1956.

¹³ *I. m.* 1950–51.

áll, hogy az ember előtt, mindeme végtelen változások és azok zűrzavara közepette, mégis folyvást csak ugyanaz az egyforma és változatlan lényeg áll, amely ma ugyanazzal foglalkozik, mint tegnap és mindörökké.”¹⁴ A két megközelítésmód közötti különbség nyilvánvaló.

A *harmadik* ellentmondás magára a történelem kettős természetére, annak benső meghasonlottságára vonatkozik; Schopenhauer szemmel láthatólag nem tudja eldönteni, hogy melyik jegy illesse meg a történelmet: az, hogy mindig *más*, vagy pedig az, hogy önmagával mindig *azonos*:

„Miközben a történelem arra tanít, hogy minden időben valami más volt...” ¹⁵	A történelem minden oldalon ugyanazt mutatja más formában...” ¹⁶
---	---

Az ellentmondás tehát itt is szembeötlő. A most tárgyalt szempontból viszont az a fontos, hogy az *ismétlés* jelenségét Schopenhauer egyértelműen a második alternatívához rendeli hozzá. Ezt írja: „a történelem nemcsak a kivitelezésben, hanem már lényegében is hazug, amennyiben – miközben folyvást egyénekről és egyedi folyamatokról beszél – úgy tesz, mintha mindenkor valami mást mesélne el; mialatt a kezdettől a végig folyvást csak ugyanazt ismétli, más nevekkel és más köntösben”.¹⁷ Vagyis a történeti ismétlés lehetőségfeltételét az biztosítja, hogy benne mindig *ugyanaz* megy végbe, ugyanaz történik meg. Másképpen fogalmazva: *ha* létezik a történelemben olyasvalami, hogy „ugyanaz”, *akkor* úgyszólván garantált az *ismétlés* bekövetkezése.

Az igazi rejtélyt tehát nem is maga az ismétlés jelenti számunkra, hanem az azt lehetővé tevő „ugyanaz”. Mit érthetünk schopenhaueri értelemben véve „ugyanazon”? Hogyan értelmezzük a német gondolkodó erre vonatkozó kijelentéseit? A választ négyféle szempontból – logikai, metafizikai, történeti és hermeneutikai nézőpontból fogalmazhatjuk meg.

¹⁴ I. m. 1956–57.

¹⁵ I. m. 1951.

¹⁶ Uo.

¹⁷ I. m. 1956.

Valószínű, hogy tétele felállításakor, mely azt mondja, hogy „a történelem ugyanazt ismétli”, Schopenhauer nem a *logikai* magyarázatra gondolhatott; logikai szempontból ugyanis épp az ugyanaz nem ismétlődhet. Az ugyanaz ti. megítélésünk szerint épp attól „ugyanaz”, attól maradéktalanul azonos önmagával, hogy kizárja az ismétlődést. A probléma a tiszta lét fogalmával kapcsolatban megjelenik már Parmenidésznel, de igazi fogalmi jelentőségre majd csak Platón ideatanában tesz szert. Ennek értelmében a kör ideája egy és ugyanaz, nem lehet belőle több, vagyis *nem ismétlődhet*; amikor a geométer két egymást metsző körről beszél – vagy amikor a Venn-diagramok különböző fajtáiról esik szó –, akkor világos, hogy nem a kör ideája metszi önmagát, hanem két intelligibilis kör metszeteinek tulajdonságairól van szó. Ennélfogva az ugyanaz ismétlődése a történelemben *contradictio in adjecto*, önmagát számolja fel.

Metafizikailag nézve a következő a helyzet: Schopenhauer szerint a létezés összegészét – s így az emberi létezés legmélyebb lényegét is – két végső elv hatja át: a *kielégülésre törő*, illetve a *kielégült akarat*. Az előbbi *vágyat* kelt az emberben és kielégületlensége folytán *szenvedést* idéz elő, az utóbbi pedig a *vágy kihunyását* jelenti és *unalmat*, *csömört* von maga után. S ha bárhol megkaparjuk a történeti létezés végtelenül gazdag, színpompás szövetét, akkor – már ha elég mélyre hatolunk, és megvan bennünk a kellő absztrakció – mindig ugyanahhoz az alapállaghoz jutunk el. A történelem ebben az értelemben nem más, mint ugyanannak – vagyis a kielégülésre törő, illetve kielégült akaratnak – szakadatlan ismétlődése. Ebben az esetben is ugyanaz ismétlődik, de annak azonosságában már nincs meg az időtlenség vonása, hanem éppenséggel az idő teljessége, „plénuma” hatja azt át. Skolasztikus terminusokat használva a történelemben ható ugyanaz ismétlődésére a *sempiternitas* jellemző, nem pedig az *aeternitas*.

Történeti szempontból ugyanannak az ismétlődése ismét más vonásokkal rendelkezik. Schopenhauer több alkalommal is utal az antik történetírók példászerű munkásságára, sőt *Hérodotoszt* konkrétan és nyomatékosan meg is nevezi: „Ha valaki elolvasta Hérodotoszt, akkor az illető, filozófiai szempontból, már elegendő történelmet studiózott. Merthogy abban már mindaz megvan, ami a későbbi világtörténelmet kiteszi: az emberi nem sürgölődése, ténykedése, szenvedése és sorsa, ahogyan az az említett tulajdonságokból és a

földi sorsból fakad.”¹⁸ Schopenhauer úgy véli, hogy már az antik történetírók látásmódjára is jellemző volt az a metafizikai lényeglátás, melyre az imént utaltunk; másrészt észreveszi bennük a történeti anyag megformálásának sajátos módját, ami legmarkánsabb módon a *típusalkotásban* jut kifejezésre. Hérodotosz és Thuküdidész a történeti ábrázolásban tudta maradéktalanul érvényesíteni a plasztikus görög szemléletmódot; a konkrét történeti alakba örök érvényű módon voltak képesek belelátni a kvázi-időtlen típust: szemünk előtt vonulnak el a kalandor, a demagóg, a zsarnok, a demokrata stb. tiszta típusai. A *típus* – módszertani szempontból – nem más, mint egyfajta „empirikus” *eidosz*,¹⁹ vagyis olyan lényegiség, mely nem tiszta fogalomelemzés révén áll elő, mint Platónnál, hanem a konkrét empirikus anyag, a történeti személyiség lényegi kivonataként, párlataként. Azt mondhatjuk tehát, hogy a történetíró Thuküdidész fordított kezdőpontból kiindulva jutott el ugyanahhoz a végeredményhez, amelyhez korábban eljutott a matematikus és filozófus Platón. S úgy gondoljuk, hogy az ő esetében a történeti típusokban rejlő tartalom jelenti azt az ugyanazt, amiről a történelemmel kapcsolatban Schopenhauer beszél.

A negyedik megjegyzés a *hermeneutikai* vonatkozást illeti. A német gondolkodó szemléletmódja úgy interpretálható, hogy ő a történeti értelemben vett ismétlésen nem az egyes szereplők, események, történések konkrét ismétlődését érti, ami abszurdum lenne, hanem tettek, cselekvéseik *értelmének* ismétlését. Ez pedig visszavezet a második, a metafizikai szemponthoz; a történelemben az emberek tettei, cselekedetei mindig is ugyanazt a metafizikai alapállagot jelenítik meg, ezt tekintette Schopenhauer a létezés (Dasein) lényegének. Vagyis a szakadatlan ismétlődés a tettek végső értelmében, azok mireirányultságában figyelhető meg.

Összegzésképpen azt mondhatjuk, hogy bár Schopenhauer történetfilozófiai felfogása egyáltalán nem mentes a belső ellentmondásoktól, az alapüzenet mégis világosan kiolvasható, s ezt épp az ismétlődés gondolata nyomatékosítja: a történelem – lényegét tekintve – nem az új kihordásának terepe, nem a haladás kitüntetett helye, hanem ugyanannak az alapállagnak változatlan ismétlődése. S ezzel

¹⁸ I. m. 1957.

¹⁹ Vö. ezzel kapcsolatban Werner Jaeger megjegyzését: *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Vol. I. *Archaic Greece. The Mind of Athens*. Oxford: Basil Blackwell, 1946. xxiii.

a Hegellel való konfrontáció is még kontúrosabbá válik. Amíg Hegel az ismétlődést a puszta természeti létezés szintjére utalta, s a történelem számára az iránnyal is rendelkező értelmi beteljesülést, a haladást tartotta fenn, addig Schopenhauer esetében az ismétlődés kiterjed a történeti létezésre is; oly módon azonban, hogy az a természeti megalapozottságra vezethető vissza, jelesül az emberi természet megváltoztathatatlan jellegében gyökerezik. E felfogásával Schopenhauer nem sok teret biztosít a konkrét történettudományi kutatások számára, viszont kétségkívül megadja azt az alaphangot, melyet a későbbi történetfilozófiai irányzatok is felhasználhattak.

III.

Nos, ez az alaphang visszhangzik néhány évtizeddel később *Jakob Burckhardt* történetbölcseleti alapvetésében, a *Világtörténelmi elmélekedések* c. előadás-sorozatban, melyet a szerző 1868 és 1873 között három ízben tartott meg a baseli egyetemen, s amelyen nemcsak hallgatók vettek részt, hanem a város polgárai közül is jó néhányan.

Az előadásokból, melyek egyértelműen magukon viselik a schopenhaueri gondolatok nyomát,²⁰ jelen téma szempontjából egyértelműen a bevezető fejezet a legfontosabb, hiszen ez foglalja magában Burckhardt legfőbb elméleti gondolatait. Ennek pedig a hegeli történetfilozófiával való konfrontáció az alapvonása; Burckhardt már a kezdet kezdetén világossá teszi, hogy alapvető célja a hegeli történelemszemlélet destruálása;²¹ ezért jelenti ki, hogy „lemond minden rendszerességről”, s „nem ad történetfilozófiát”.²²

De valójában milyen kifogásokat hoz fel Burckhardt a történetfilozófiával szemben? A bevezetés alapján úgy tűnik, hogy a kifogások részben *formai*, részben pedig *tartalmi* természetűek. Formai

²⁰ Burckhardt, anélkül, hogy utalna rá, szinte szó szerint átveszi azt a schopenhaueri gondolatot, hogy a történetfilozófia tkp. egy szörnyszülött, kentaur, „hiszen a história, vagyis a koordináció nem filozófia, és a filozófia, vagyis a szubordináció nem történelem”. Jacob Burckhardt: *Világtörténelmi elmélekedések*. (A továbbiakban: VE.) Báthori Csaba és Hidas Zoltán fordítása. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó, 2001. 12.

²¹ Ez természetesen nem azt jelenti, mintha Hegel *kizárólagos* ellenfél lenne; ugyanilyen fontos vitapartner volt számára *Ernst von Lasaulx* müncheni filológiai professzor, különösképp annak 1856-ban megjelent műve: *Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte*.

²² VE, 11.

szempontból főként a hegeli történetbölcselet *kompozicionális* jellegét bírálja, ez az alábbi sorokban is kifejezésre jut: „Ami az eddigi történetfilozófia sajátosságait illeti, az a történelem *nyomában* járt és hosszmetzeteket nyújtott, kronologikusan haladt.”²³ Ebből adódóan nemcsak a világtörténet általános *menetére* kellett különös gondot fordítania, hanem annak *kezdetére és végére* is, ezek tárgyalása alól azonban, mint látni fogjuk, Burckhardt felmentve érzi magát. Tartalmi szempontból pedig legfőképp az észben megalapozott fejlődéskonceptiót, Hegel optimista világfelfogását bírálja.

E premisszákkal szemben rögzíti saját filozófiai *kiindulópontját*, amely ismét csak erős schopenhaueri hatásokat mutat: „A mi kiindulópontunk az egyetlen maradandó és számunkra lehetséges közép-pont: a szenvedő, törekvő és cselekvő ember, amilyen ma, amilyen mindig is volt és mindig is lesz; elmélkedésünk ezért némileg patológikus.”²⁴ Vagyis Burckhardt, akárcsak Schopenhauer, az emberi természet megváltoztathatatlan alaptermészetéből indul ki; a különbség kettejük között abban van, hogy amíg az említett vonást Schopenhauer egy általános akaratometafizikában alapozza meg, addig Burckhardt minden spekulatív előfeltevés nélkül teszi meg ezt: az ő álláspontja *antropológiai*.

Ebből a kiindulópontból aztán úgyszólván következnek Burckhardt felfogásának további elemei: így például az, hogy hosszmetzetek helyett „történelmi keresztmetzeteket nyújt” ..., mégpedig „a lehető legtöbb irányban”.²⁵ Vagyis már ezen a ponton is a feszes hegeli történetfilozófiai szerkezet összecsuklásának lehetünk tanúi. A „keresztmetzet” hangsúlyozása azért lényeges, mert kifejeződik benne Burckhardt érdektelensége a világtörténet általános menete iránt; a történelem bármely szelvényét vesszük is szemügyre, annak értéke és jelentősége benne magában rejlik.

S ezzel a meglátással függ össze az a „korrekció” is, hogy Burckhardt korunkat nem tekinti „minden idők kiteljesedésének”. Úgy véli, saját jelenéről is azt lehet majd elmondani, hogy „velünk egyetemben önmagáért, a megelőző korokért, értünk és a jövőért létezett”.²⁶ Vagyis a svájci gondolkodó felmondja azt a hamis teleológiát, mely a hegeli történetfilozófia egészét uralja, s amelyben a korábbi kor-

²³ I. m. 12.

²⁴ I. m. 14.

²⁵ I. m. 11.

²⁶ I. m. 13.

szakok mintegy a zárókövet jelentő jelen végett léteznek, értelmüket abban nyerik el, s az ahhoz vezető út lépcsőfokainak tekinthetők.

S e ponton merül fel a kérdés, hogy a burckhardti sémában hol van az *ismétlés* jelenségének *rendszer-tani* helye, s mi annak jelentősége. Az ezzel kapcsolatos kulcspasszus a következőképpen hangzik: „A történetfilozófusok a *múltat* a mi fejlettségünk ellentétének és megelőző lépcsőfokának tekintik – mi az *ismétlődőt*, az *állandót*, a *tipikust* vesszük szemügyre, mint valami olyasmit, ami visszhangra talál bennünk, s számunkra érthető.”²⁷ Az idézetből három momentumra hívjuk fel a figyelmet. Először is arra, hogy az *ismétlődő* – Burckhardt szerint – szemben áll a jelen fejlettség ellentétéként szemlélt *múlttal*; vagyis abban, ami ismétlődik, a múlt jelenik meg ugyan – másként nem is történhetne –, ám ez nincs alávetve valamely fejlődéskritériumnak. Ami tehát ismétlődik, s ez már a második momentum, az *állandó*, a *tipikus*. A három kiemelésből az utóbbi kettő magyarázata az elsőnek, vagyis az ismétlésnek. Azonban még ez is tovább pontosítható. Burckhardt szerint nem a maga semleges állandóságában ismétlődik „ugyanaz”, hanem az ismétlődik, ami abban tipikus, típuszerű, vagyis valamilyen példa- vagy mintaszerűt testesít meg. Tehát, úgy tűnik, Burckhardt, aki a görög kultúra kiváló ismerője is, a történelmi anyagban meglévő eidetikára helyezi a hangsúlyt, erről viszont ejtettünk már szót Schopenhauer kapcsán. Más szóval az ismétlés, a történelmi ismétlődés azokra a lényegi struktúrákra vonatkozik, amelyek áthatják az egyes történelmi alakokat, alakzatokat. S az ebben az értelemben vett ismétlődés kapcsolatba hozható a korábban már említett történelmi keresztmetszetekkel. Ez a történelem folyamatát mintegy a DNS-fonalhoz teszi hasonlatossá, melynek bármely része olvasható és megérthető anélkül, hogy a fonal menetének egészével tisztában lennénk. Harmadszor pedig: Burckhardt az ismétlés jelenségének szubjektív jelentőséget is tulajdonít, amennyiben arra hívja fel a figyelmet, hogy a történéshoz nem az önmagában vett tipikus ismétlődések számítanak elsősorban, hanem azok, amelyek szubjektíve is felkeltik az irántuk való érdeklődést.

Végezetül az ismétléssel kapcsolatban még egy olyan további lényeges különbségre kívánjuk felhívni a figyelmet, mely Schopenhauer és Burckhardt álláspontját elválasztja egymástól. Schopenhauer szá-

²⁷ I. m. 14.

mára a történelmi ismétlés telítődik az unalom hangoltságával, mivel mindig ugyanaz jön elő – vagyis maga az ismétlés is a metafizikai pesszimizmus alátámasztására szolgál. Burckhardt viszont gyakorló történészként élvezetet lel a történelem sokszínű forгатagában újra és újra feltűnő ismétlődésekben. Az ismétlődést éppen ezért ő a *szemlélődés*, az *esztétikai élvezet* tárgyává teszi. Ezt írja: „a szemlélődés azonban nemcsak jogunk és kötelességünk, hanem egyszersmind magasabb szükségletünk is; ebben áll szabadságunk, roppant erejű általános megkötöttségeink és a kényszerűségek sodrása közepette”.²⁸ Vagyis arról van szó, hogy a történelemmel való foglalkozásnak, ismétlődései számbavételének és tanulmányozásának adekvát formája Burckhardt számára a magas rendű *esztétikai látványosság*, végső értelmét ekként nyeri el.

IV.

Az a gondolkodó azonban, akinél az ismétlődés jelensége a poszthegeiánus gondolkodásban a legfenségesebb és egyben a legrejtélyesebb formát ölti, minden kétséget kizáróan *Friedrich Nietzsche*. Mondandónkat mintegy megelőlegezve úgy fogalmazhatunk, hogy az ismétlés nemcsak történetfilozófiai szempontból játszik központi szerepet munkásságában, ennél mélyebb értelmet is nyer; szerinte ugyanis úgyszólván az emberi létezés legmélyebb, *metafizikai* titkai is ennek révén tárhatók fel.

A nietzschei filozófia értelmezése a legkülönbözőbb szempontok alapján végezhető el. A magunk részéről – vállalva némileg az önkényesség kockázatát is – azt a nézőpontot, amelyből Nietzsche gondolkodásának egésze áttekinthetővé és értelmezhetővé válik, az *átértékelés* gondolatában látjuk. Az átértékelés megítélésünk szerint jóval többet jelent egy pusztán axiológiai alapfogalomnál; azáltal, hogy az átértékelés elméletében és gyakorlatában Nietzsche az egész európai kultúra alapértékeit vizsgálja meg és teszi mérlegre, végeredményben az egész európai létezés *értelmére* kérdez rá. Így ez az egész program messzemenő *hermeneutikai* tartalmat hordoz.

Az átértékelés programja igen korán kiterjed már a *történelmi* világra is. Jóllehet, úgy tűnik, mintha a második *Korszerűtlen elmél-*

²⁸ I. m. 19.

kedésben merőben utilitárius fogalmakat használna a történelem értékének felbecsüléséhez, hiszen már a könyv címében is a történelem „használóról” és „káráról” esik szó, alapjában véve annak *értelme*, mire valósága válik vizsgálat tárgyává. S az *ismétlés* jelensége is ezen értelmezési kereten belül kerül terítékre.

Honnan, milyen kiindulópontot felvéve végezhető el a történelem átértékelésének programja? Logikailag nézve csakis egy olyan *abszolút* kiindulópontból, mely kívül esik a történelmen. Az egész európai történelemben viszont csak egyetlen olyan vonatkoztatási pont van, amely megfelel ennek a kritériumnak: ez pedig nem más, mint a *Krisztus-esemény*, vagyis az örökkévaló megjelenése az időben. Ez az esemény vált minden későbbi történeti létezés alapvető vonatkoztatási pontjává, ennek alapján tartjuk nyilván még napjainkban is a történeti időt, ennek révén tájékozódunk még ma is a történeti világban. Ezen abszolút pont felvétele nélkül történeti létezésünk szinte elképzelhetetlen módon homályos és elmosódott lenne, képtelenek lennénk biztonságosan mozogni az időben. Nos, Nietzsche-nek ezt az abszolút kiindulópontot – és a belőle kisarjadó egész történeti látásmódot – kellett megrendítenie ahhoz, hogy a történelem és az egyáltalában vett emberi létezés világában is véghezvihesse az átértékelés programját. S a Krisztus-esemény realizálódása, valamint annak átértékelése során formálódik meg az *ismétlés* két egymástól gyökeresen különböző, de különbségükben is egymásra mutató alakzata.

Nézzük először röviden az első, az eredeti „forgatókönyvet”! Ebben a kiindulópontot Jézus brutális, minden lehetséges emberi értelemnek ellentmondó, kegyetlen kereszthalála képezi; ha van valami, aminek *nem lett volna szabad így* bekövetkeznie, akkor az épp a Megváltó kereszthalála. Nietzsche szavaival élve: „Az Evangélium sorsa a halállal pecsételődött meg – ott függött a ’keresztben’.”²⁹ Az *Antikrisztus*-ban Nietzsche mély pszichológiai éleslátással elemzi azt a mérhetetlen csalódást, fájdalmat és elkeseredést, melyet az új tan első hívői érezhettek. „Itt minden szükségszerű *kellett*, hogy legyen, itt mindennek értelmet, ésszerűséget, a legmagasabb rendű ésszerűséget *kellett*

²⁹ Friedrich Nietzsche: *Az Antikrisztus*. (A továbbiakban: *A.*) Csejtei Dezső fordítása. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor Kiadó, 2007. 66.

hordoznia; a tanítványi szeretet nem ismer véletlent.”³⁰ A Megváltó egyszerűen nem hagyhatott el *így* bennünket!

S ebből eredeztethető e végtelenül bonyolult kérdéskomplexum számunkra döntő szála: az, hogy a Megváltónak – műve beteljesítése végett – a belátható jövőn belül *másodszor* is el kell jönnie, *ismét* meg kell jelennie. Vagyis Krisztus második eljövetele ebben az összefüggésben nem más, mint egy *par excellence ismétlés*, a világtörténet legjelentősebb *ismétlődése*. S e ponttól kezdve válik igazán érdekessé a történet.

Krisztus második, *ismételt* megjelenése, a *visszatérés*³¹ – mely az emberi létezését végső értelemmel ruházta volna fel – nem következett be a küszöbön álló jövőben, késett. Ezért a korai keresztény közösségek kénytelenek voltak azt feltételezni, hogy ez az időpont egy még későbbi időfázisban lesz. S e ponton kerül a képbe Pál apostol tevékenysége; az ő hallatlan jelentősége abban áll, hogy teljes világossággal felismerte annak a *köztes időnek* (Zwischenzeit) a fontosságát, amely a mindenkori jelen, valamint Krisztus visszatérése között feszült. Peter Sloterdijk joggal emeli ki ennek kapcsán: „A köztes idő mégsem jelent egy jelentéktelen átmenetet, hanem ez egy saját értékkel rendelkező időszakasz, amennyiben az új küldetés által már a megváltás fénye vetül rá.”³² Ettől a felismeréstől kezdve erre a köztes időre nemcsak az lett jellemzővé, hogy annak minden pillanata végtelenül értékessé vált – mintegy megszentelődött –, hanem az is, hogy ettől kezdve lett belőle végtelenül kevés. Ez az idő már nem az az idő, amely kozmikus közömbösségben kering (mint a görögöknél), s nem is az az idő, melyet a jövő súlya jelentéktelenné silányít (ahogy a zsidóknál), hanem az az idő immár, mellyel a két esemény között rendelkezünk, s amelynek az időben előrehaladó irányulása van. A két nevezett esemény miatt telítődik a köztes idő vibráló feszültséggel, s igazából ettől kezdve válik az idő a történelem idegszálává. S mivel Krisztus visszatérése, második, *ismételt* megjelenése egyre váratott magára, így ez a köztes idő, ez a feszes húr egyre hosszabb lett, egyre több minden „fért el benne”. Ekként vált aztán ez a köztes idő a *par excellence történeti idő* világává, először üdvtörténeti értelemben, később pedig profán történelemlékként fel-

³⁰ Uo.

³¹ Nietzsche két terminust használ majd a jelenség megjelölésére (Wiederkunft, Wiederkehr).

³² Peter Sloterdijk: „Nach der Geschichte”. In. *Wege aus der Moderne*. (Herausgegeben von W. Welsch.) Weinheim, 1988, 269.

fogva. S ez az időszakasz az évszázadok során ekként fogadja magába a linearitást, a processualitást, majd a történelmi haladást, fejlődés jellemzőit.³³ Nyomatékosítjuk azonban, mindezt az tette lehetővé, hogy az említett időfonal végén kirajzolódott Krisztus *ismételt* megjelenésének, második eljövételének lehetősége, amely – egy vulgáris képpel élve – úgy fogta össze e folyamat összes tartalmát, ahogyan az a szög, melyre a ruhaszárító kötél másik végét akasztjuk. Nélküle az egész összecsukszott volna. Ezért mondhatjuk azt, hogy az *ismétlés* – Krisztus visszatérésének alakjában – világtörténelmi jelentőségre tett szert.

Nos, Nietzsche ezt a konstrukciót akarta megroppantani, mégpedig az ismétlés egy *másik* koncepciójának segítségével. Mielőtt rátérnénk ennek elemzésére, fel kell tennünk a kérdést, mi volt Nietzschenek a baja ezzel a konstrukcióval, miért nem fogadta el azt. Egyik feljegyzése – épp a Krisztus-eseménnyel kapcsolatosan – jól mutatja, mennyire tisztában volt az itt felmerülő nehézségekkel: „Egy pszichológiai *realitásból hit* lesz, *várakozás egy valamikor eljövő realitásra*, 'visszatérés': egy képzeletbeli élet a 'megváltás' örök formája – óh, mennyire másképp értette ezt Jézus!”³⁴ Ha e passzust nem teológiai, hanem profán értelemben interpretáljuk, akkor kijelenthetjük, hogy az először szűk, majd egyre tágabb jövő dimenziójának megnyílása az ember előtt egyszerre foglalja magában gondolatai megvalósításának, végrehajtásának alapvető ontológiai lehetőségét, valamint azok *elodázásának*, mindig későbbre való *halasztásának* lehetőségét is. Ekként válhat a jövő és a történelem a szakadatlan és megalapozatlan ígéretések, a korlátlan licitek terepévé, afféle „evilági túlvilággá”, hiszen minden ígéretre, mely nem valósult meg *eddig*, mindig rá lehetett fogni, hogy majd megvalósul *ezután*. Vagyis a jövő meghoszszabbodása, a jövő dimenziójának egyre tágabbá válása megfoszt bennünket az időbeni *most*, a mindenkori *pillanat* súlyától, jelentőségétől. (Mindennek megvannak a maga üdvtörténeti vonatkozásai is, ezekre azonban most nem térünk ki.) S Nietzsche épp arra törekszik, hogy a jelennek, a „most”-nak visszaadja a maga súlyát, ontológiai jelentőségét. Ekként is értelmezhető a második *Korszerűtlen elmél-*

³³ Ezt dolgozza fel két klasszikus mű: Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet: a történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Budapest: Atlantisz Kiadó, 1996; és Rudolf Bultmann: *Történelem és eszkatológia*. Budapest: Atlantisz Kiadó, 1994.

³⁴ *Nietzsche Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1972-től. (A továbbiakban: *KGW*.) VIII/2, 424.

kedés egyik kulcsmondata: „Nem, az emberiség célja nem a végben rejlik, hanem egyedül legkiválóbb példányaiban.”³⁵

S ezen a ponton merül fel az a kérdés, hogy Nietzsche milyen módon próbálja átértékelni – azaz újraértelmezni – azt az egész történeti konstrukciót, melynek alapjait eredetileg Krisztus *ismételt*, második eljövételének gondolata vetette meg. Erre kerül sor *ugyanaz örök visszatérésének* gondolatában, mely bízvást tekinthető e rejtélyes filozófus legrejtélyesebb gondolatának, olyan gondolatnak, melyet talán még ő sem volt képes teljes egészében uralni.³⁶ Jelen összefüggésben az *ismétlés* jelenségből kiindulva próbáljuk értelmezni.

Előljáróban két momentumot emelünk ki: egyrészt azt, hogy az örök visszatérés gondolata szoros kapcsolatban áll minden érték átértékelésének programjával, erről az alábbi 1884-ből származó lehetséges könyvcím tanúskodik: „*Philosophie der ewigen Wiederkunft. Ein Versuch der Umwerthung aller Werthe*”.³⁷ Másrészt pedig az örök visszatérés gondolatának történeti konnotációi is vannak, ezt bizonyítja az alábbi jegyzet, mely 1883 őszén született: „A visszatérés tana a *történelem fordulópontja*.”³⁸ Vannak tehát támpontok ahhoz a feltevéshez, hogy Nietzsche az örök visszatérés gondolatának történelmi értelmet tulajdonított.

Mi képezne akkor az átértékelés lényegét e tekintetben? Célszerű lenne a szóhasználatból kiindulni: a teológiai nyelvben Krisztus megjelenésére a „*Wiederkunft Christi*” kifejezést használjuk. Nietzsche pedig az általa megalkotott elméletben gyakran használja az „*ewige Wiederkunft*” fordulatot, bár éppoly gyakran szerepel nála az „*ewige Wiederkehr des Gleichen*” kifejezés is – itt további nyelvstatistikai vizsgálatokra lenne szükség. Azonban a szóhasználat mindenképp jelzésértékű: Krisztus *második* visszatérésének – vagyis az első megjelenés *megismétlésének* – úgyszintén egyszeri és egyedüli eseményét Nietzsche ugyanannak *örök* visszatérésével kívánja diszkreditálni, ami tkp. az egész rendszer felrobbantásával lenne egyenlő. Ha érvényes az örök visszatérés, ha igaz az, hogy egy örök körpályán

³⁵ Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. Tatár György fordítása. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1989, 85.

³⁶ Ezt hangsúlyozza Joan Stambaugh: *Nietzsche's Thought of Eternal Return*. Baltimore – London: Hopkins University Press, 1972. xii., ill. Thomas A. Long: „Nietzsche's Eternal Recurrence – Yet Again.” In: *Nietzsche-Studien*, Berlin – New York: Gruyter, Band 16, 1987, 440.

³⁷ *KGW*, VII/2, 216.

³⁸ *I. m.* VII/1, 541.

minden visszatér, akkor nincs sem második visszatérés, sem első, nincsenek kiemelt pontok az időn és a történelmen kívül, melyek alapján egy teleologikus rendszerbe lehetne rendezni a történelmet, hanem az egész mint valami véget nem érően haladó, kozmikus körforgás mutatkozik meg. Ebben az esetben viszont Krisztus egész megváltó tevékenysége fölöslegessé, értelmetlenné válik, s azt, hogy Nietzsche ennek tudatában volt, az alábbi megjegyzése tanúsítja: „A kísérletek korszaka. Megkísérlem a nagy próbát: *ki bírja ki az örök visszatérés (sic!) gondolatát?* – Akit megsemmisíthet az a gondolat, hogy 'nincs megváltás', annak pusztulnia kell.”³⁹

Ezen a ponton új problémával kerülünk szembe: amennyiben Nietzsche a *lineáris* időszemléletet, mely a visszatérésen, Jézus Krisztus *második* eljövételén alapszik, az *örök* visszatérés *ciklikus* gondolatával véli túlléphetőnek, akkor a linearitás megszűnik ugyan, de a processzualitás marad, s ráadásul az örök visszatérés bilincskébe zárva. S azáltal, hogy az új ezen a módon eliminálódik, mivel a legapróbb részletek számtalan alkalommal itt voltak már, az élet elviselhetlenné válik. Ráadásul az örök visszatérés tana tkp. visszatérést jelentene az antik körforgásméletekhez, ezeket Nietzsche ifjúkorától kezdve jól ismerte, s így nem lenne benne semmi új. Tudjuk ugyanakkor azt is, hogy az örök visszatérés gondolatának felbukkanása Nietzschét a legmélyebb megrendüléssel töltötte el. Bármit értsünk is tehát e gondolon, az nem lehet az antik elméletekhez való *egyszerű* visszatérés.

Ezért az alábbiakat gondoljuk: minden attól függ, hogy az örök visszatérés nietzschei gondolatát hogyan képzeljük el. Az egyik lehetőség, hogy olyan ciklikus mozgásnak tekintjük, amely korábban már számtalan alkalommal végbement, s jelen világunk is csak pusztán ismétlődése bármely korábbi, már számtalanszor létező periódusnak. S vannak olyan szöveghelyek, melyek alapján úgy tűnik, hogy Nietzsche ezt az álláspontot fogadja el. Erre példa az alábbi, 1884-ből származó feljegyzése: „Barátaim, az örök visszatérés tanítója vagyok. Vagyis azt tanítom, a dolgok örökké visszatérnek, s velük együtt ti magatok, s hogy már számtalanszor itt voltatok, s itt voltak veletek együtt a dolgok. S tanítom azt is, hogy a létezésnek van egy nagy, hatalmas, hosszú éve, egy olyan év, mely, ha lefut, elfut a végéig is, akár a homokóra, amelyet újra és újra megfordítanak: ily módon az

³⁹ I. m. VII/2, 81.

összes év ugyanolyan a legkisebb és a legnagyobb részletekben.⁴⁰ Nietzsche itt minden kétséget kizáróan azt fejezi ki, hogy az *ismétlés* nagy köre, ugyanannak örök visszatérése korábban már számtalan alkalommal befutotta útját. A feljegyzés végén azonban ezt lehet olvasni: „Ezt a tant azonban még nem tanították a földkerekségen: nevezetesen e földi létben és ebben a nagy évben.”⁴¹

Mit akar Nietzsche ezzel mondani? Miért hangsúlyozta ezen a szöveghelyen azt, hogy ’még nem’? Talán azt kívánja ezzel sugallni, hogy fáradozásainknak semmi értelme? Akármit is teszünk, az már számtalanszor volt, megismétlődött. Vagy épp ellenkezőleg, minden törekvésünk kiemelt jelentőségű, mert akármit is teszünk, az úgy fog ismétlődni a jövőben is. Úgy véljük, minden ezen az értelmezési ponton múlik. Ha az első eset a helytálló, ha a múltba néző interpretációnak van érvényessége, akkor meg vagyunk fosztva mindentől, az egész koncepció végeredménye a legkövetkezetesebb *nihilizmus*. S Nietzschénél fellelhetők olyan szöveghelyek, melyek ezt az értelmezési lehetőséget támasztják alá; egy példát idézünk: „Gondoljuk el ezt a gondolatot a maga legfélelmetesebb formájában: a létezés, úgy, ahogyan van, értelem és cél nélkül, azonban elkerülhetetlenül visszatérve, befejeződés nélkül a semmibe: ’az örök visszatérés’. Ez a nihilizmus legszélsőségesebb formája: a semmi (az ’értelmetlen’) örök!”⁴² Ebben az esetben az *ismétlés* gondolata az életet végtelen jelentéktelenségbe süllyeszti.

A másik eset, a „noch nicht” hangsúlyozása, vagyis az előrefelható interpretáció az előzővel merőben ellentétes végkövetkezményekhez vezet. Ugyanannak örök ismétlődését itt egyfajta *intésként* foghatjuk fel, amely a következőképpen hangzik: „Vigyázz ember, mit teszel, hogyan cselekszel! Most, a jelen pillanatban a szabadság birodalmában állsz, csakis a te elhatározásodtól függ, hogy a következő pillanatban mit teszel. De vigyázz, mert ha az, amit most tenni akarsz, bekövetkezik, azon már soha nem változtathatsz; ugyanaz a jövőben számtalan alkalommal fog visszatérni, örökkön-örökké fog megismétlődni.” S Nietzsche életművében lehet találni olyan szöveghelyeket is, ahol, úgy tűnik, mintha inkább ez az *előrefelható értelmezés* uralkodna; így például az a feljegyzés, amely 1881 augusztu-

⁴⁰ I. m. VII/2, 6.

⁴¹ Uo.

⁴² I. m. VIII/1, 217.

sában keletkezett, és amely magán viseli az új felfedezés mámorító örömét, izzó élményét: „Az új *súlypont*: *ugyanannak az örök visszatérése*. Tudásunk, szokásaink, életmódunk végtelen fontossága minden eljövendő szempontjából. Mit teszünk életünk *maradékával* – mi, akik az élet legnagyobb részét a legjelentékenyebb nem-tudásban töltöttük. Mi *tanítjuk a tant* – ez a legerősebb eszköz ahhoz, hogy *magunkévá tegyük*. A mi lelkiségünk mint a legnagyobb tan tanítója.”⁴³ Ebben az esetben viszont az *ismétlés* gondolata az életet, annak minden egyes pillanatát végtelen jelentőséggel ruhazza fel.

Másképp kifejezve: minden attól függ, hogy az *első* körben vagyunk-e, vagy a *későbbi* körök valamelyikében; ha az utóbbi verzió áll fenn, akkor olyan életet élünk, melyet már számtalan alkalommal leéltek előttünk, s így tkp. olyanok vagyunk, akár az automaták. Az első esetben viszont olyan élet alkotói vagyunk, melyet még soha nem éltek előttünk, s amelyre az is igaz, hogy mostantól kezdve ebben a formában tér majd vissza örökkön-örökké. S megítélésünk szerint ezen a ponton válik teljessé a történelemre – s benne az emberi életre – vonatkozó nietzschei *átértékelési* program. Az alábbiakban e program elemeit kívánjuk pontokba szedni:

- Az örök visszatérés gondolata révén Nietzsche diszkreditálhatónak véli a *Krisztus-eseményt*, az európai történeti tudat korábbi sarokpontját; az ő felfogásában *Krisztus* majdani *második* visszatérésének helyébe *ugyanannak az örök* visszatérése lépett.
- Ezáltal megdőlt az európai történeti létezését uraló *lineáris* szemlélet egyeduralkodása.
- Nietzsche úgy véli, hogy e gondolattal kihúzhatja a talajt minden *fejlődésgondolat* alól, melyek a létezés célját és értelmét mindig valamilyen *illuzórikus* és *káprázatszerű* jövőbe helyezték, s ezáltal a jelent, a közvetlen pillanatot megfosztották annak ontológiai súlyától.
- Az örök visszatérés előrefelé ható értelmezésével azonban Nietzsche nemcsak a keresztény üdvtörténet, valamint a profán fejlődéstörténetek sémáit diszkreditálta, hanem a mechanikusan ismétlődő *antik ciklikus* koncepciókat is.
- Nietzsche ismétlődés-gondolata mentesíteni képes az emberi életet a pusztán körforgásszerű mozgás ama *egyhangú unalmá-*

⁴³ I. m. V/2, 392.

tól is, mely csömör a jelenben, s a pillanatban való létezését egy másik formában fosztja meg az értékességétől és az értelemről.

- Az örök visszatérés gondolatának nem-antik értelmezésével Nietzsche egy új, *harmadik* lehetőséget ragad meg, mely szemben áll mind azzal a nihilizmussal, melyet az üdv- és fejlődéstörténetek foglalnak magukba, mind pedig azzal a nihilizmussal, amelyet az antik ciklikus szemlélet zár magába. E koncepció pedig, mint láttuk, az élet minden egyes pillanatát roppant jelentőséggel ruházta fel; ezekre minden egyes pillanatban – épp a végtelen *ismétlődés* következtében – valami hihetetlen súly terhelődik, mely elől nem lehet kitérni, s ami egyszerre hordozza magában az elhatározás *szabadságát* és következményeinek felelősségteljes *terhét*. Bekövetkezik a pillanat profán megszentelődése. S a pillanatok mindegyikére helyezett teher sokszorososan meghaladja azt a nyomatékot, melyet a keresztény felfogásban a köztes idő feszessége helyezett az emberi életre. Éppen ezért nem tekinthető véletlennek, hogy e gondolatát Nietzsche összefüggésbe hozza a Nagy Dél magasztalásával is, így pl. a következő könyvcímben: „Mittag und Ewigkeit. *Eine Philosophie der ewigen Wiederkunft*. Von Friedrich Nietzsche”.⁴⁴ Az eddig mondottak alapján ez azt jelentené, hogy mintha tetteink révén minden egyes pillanatban a zeniten, az idő csúcspontján állnánk, mely által ugyanakkor belépünk az örökkévalóságba is. Az örökkévalóság tehát nem az istenek privilégiuma, nem egy új eon az időhorizont mögött vagy felett, melyre a halandó lény hiába vágyik, hanem egyenesen legsajátabb lényegünkhöz tartozik, s ez, ha jobban utána gondolunk, nem ontológiai kegy, hanem fájdalmas teher; akármit is teszünk, az azon nyomban örökkévalóvá, múlhatatlanná válik.
- Végül pedig: ezzel a koncepcióval Nietzsche az *ismétlés* jelenségét olyan hallatlan jelentőséggel ruházta fel, amely úgyszólván páratlan az európai metafizika és történetfilozófia történetében. Az az *ismétlés*, melyet Krisztus második eljövételének ígérete foglal magában – épp azzal, hogy ennek bekövetkezése csak a meghatározatlan, távoli jövőben megy majd végbe – ontológiai szempontból jóval „gyengébb”, mint az az *ismétlés*,

⁴⁴ I. m. VII/2, 272.

melyet ugyanaz örök visszatérésének formájában Nietzsche vázol fel előttünk. Ebben a konstrukcióban, mint láttuk, a pillanat, az ismétlés és az örökkévaló szerves egységbe lép egymással, mégpedig oly feszesen, hogy az – radikálisan végiggondolva – az emberi életet egyszerre magasztosítja fel, illetve teszi szinte elviselhetetlenné. Ezért kijelenthető, hogy Nietzsche nemcsak az életfilozófusok között tekinthető az ismétlés egyik legnagyobb apologétájának, hanem ettől függetlenül, abszolút értelemben is.

V.

S most merülne fel a kérdés, hogy Spengler, kinek munkásságában tkp. lezárulnak a klasszikus életfilozófiák, hogyan vélekedik – világtörténelmi kontextusban – az *ismétlésről*. Spenglerrel kapcsolatban gyakran elhangzik az a vád, hogy az ő filozófiája a maga egészében *ismétlése* a nietzschei gondolatoknak, tkp. aprópénzre váltása azoknak. Ezzel kapcsolatban megjegyeznénk, hogy a Nietzsche felől érkező hatást Spengler maga is elismeri, bár ezt főművében, *A Nyugat alkonyában* némileg árnyalja és pontosítja: „Az e könyv lapjain megfogalmazott filozófiát legfőképpen Goethe bölcséletének köszönhetem (...), és csak sokkal kisebb mértékben Nietzsche filozófiájának.”⁴⁵

S valóban, ha figyelmesen elolvassuk Spengler főművét, azt tapasztaljuk, hogy a Nietzsche-re és filozófiájára vonatkozó megjegyzések inkább *kritikai* természetűek, vagyis kettejük viszonyában inkább az *eltérések* dominálnak. A döntő momentumot kettejük vonatkozásában az jelenti, hogy Nietzsche alakja és filozófiája maga is *egy rendszer részévé*, elemévé vált; Nietzsche ennek a rendszernek egy bizonyos pontján beszél, onnan szólal meg, és mondanivalója ennek megfelelően artikulálódik. Igen jól megfigyelhető ez például a *minden érték átértékelése* gondolatának megítélésében, melyet korábban mi is fő vonatkoztatási ponttá tettünk. Ez a gondolat, mely Nietzsche-nél még egy nyitott program egyik legfontosabb eleme volt,

⁴⁵ Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya*. (A továbbiakban: *NYA*.) Az I. kötet Juhász Anikó és Csejtei Dezső, a II. pedig Simon Ferenc fordítása. Budapest: Noran Libro Kiadó, 2011, I. kötet, 83.

Spenglernél egy rendszerspecifikus, stabil jeggyé stilizálódik. „Minden érték átértékelése – ez *valamennyi* civilizáció legbensőbb jellemzője. Minden civilizáció azzal kezd, hogy a megelőző kultúra összes formáját átalakítja, másként értelmezi azokat, s másként bánik velük. Már nem teremt, csak átértelmez.”⁴⁶ Nietzsche felfogása szerint az átértékelés – megszabadulás, a legmagasabb értékek alkotása; Spenglernél viszont az átértékelés az egyetemes kultúrmorfológia rendszerű visszatérő mozgásának egyik tünete. Tehát itt is megmutatkozik az, hogy Spengler Nietzsche gondolkodásából több részletet vet el, mint amennyit elfogad.

S vajon akkor milyen hasonlóságok, illetve különbségek állnak fenn Nietzsche és Spengler bölcseletében az *ismétléssel* kapcsolatban? Láttuk, hogy Nietzsche esetében egy maximálisan felfokozott ismétlés-konceptió elméleti támasztékát az *örök visszatérés* gondolatának sajátos értelmezése jelentette. Az ő felfogása értelmezésünk szerint elsősorban a jövőre vonatkozik, így *nyitott* koncepciónak tekinthető. Spengler esetében azonban e felfogás már egy alapvetően *zárt* rendszerre merevedik.

A további elemzés során Spenglerre való tekintettel célszerű a *kultúra* fogalmából kiindulni. Ez a fogalom már Nietzschénél is fontos szerepet játszik. Az első *Korszerűtlen elmélkedés*ben pedig olyan meghatározást ad róla, melynek több eleme megjelenik később Spenglernél is: „A kultúra mindenekelőtt a művészi stílus egysége egy nép minden életmegnyilvánulásában.”⁴⁷ Ebben a meghatározásban jelen összefüggésben az a figyelemre méltó, hogy – s nem is olyan burkolt formában – feltűnik az *ismétlés* gondolata. Az egyes életmegnyilvánulások azt a tartalmat ismétlik meg újból és újból, azt képezik le, ami a stílus egységében foglaltatik benne.

Ismeretes, hogy Spengler koncepciójában döntő jelentőségre tesz szert a kultúra fogalma: „a kultúra minden elmúlt és jövőbeni világtörténelem *ősjelensége*”.⁴⁸ Annak szerkezetére, belső felépítésére pedig – ennek részleteibe e helyütt nem mehetünk bele – jellemző a *körköröség*, a *ciklikus* jelleg. Itt is felbukkan tehát az a geometriai alakzat, amely már az örök visszatérés nietzschei tanának esetében is szerepelt. S a két gondolkodó közötti alapkülönbség e vonatkozásban

⁴⁶ I. m. I, 465.

⁴⁷ Friedrich Nietzsche: *Korszerűtlen elmélkedések I. David Strauss, a hitvalló és író.* Csatár Péter fordítása. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó, 2004, 12.

⁴⁸ *NYA*, I, 158.

is megfigyelhető: amíg Nietzsche esetében ez az alakzat, mint láttuk, akár *nyitott körív* is tágítható, addig Spenglernél a kultúra inkább egy *zárt kör* vonalán mozog.

S az ismétlődés nála e zárt körön *belül* – illetve e zárt körök *között* – megy végbe. De akkor mi is az, ami Spengler szerint ismétlődik? Mi jelenik meg e periódusokban újból és újból? Ennek kapcsán először is azt kell hangsúlyozni, hogy *sohasem* az *egyedi* események, történések. E kérdés megítélésében Spengler véleménye sziklaszilárd: „Minden történet *egyszeri* és soha vissza nem térő esemény. A *viszszafordíthatatlanság* (az ’idő’) irányának jegyét viseli magán.”⁴⁹ E tekintetben is ellentétben áll tehát Nietzschével, aki szerint ugyanannak örök visszatérésében még a legapróbb, legjelentéktelenebb dolgok is megismétlődnek.

Annak megjelölésére, ami Spengler szerint ismétlődik a világtörténelemben, a filozófus több terminust is használ; így például a *típus* szót: „Arról, hogy a világtörténelmi jelenségformák száma korlátozott, s hogy a korok, korszakok, helyzetek és személyek típus szerint ismétlődnek, mindig is tudtak.”⁵⁰ Másutt „a mindenütt ismétlődő benső formáról” beszél,⁵¹ valamint használja olykor az *összimbólum* elnevezést is: „*Mindegyik kultúra, korai időszak, fellendülés és hanyatlás, s mindegyik kultúra minden egyes bensőleg szükségszerű lépcsőfoka és szakasza meghatározott, mindig azonos időtartammal rendelkezik, melyet mindig egy visszatérő szimbólum nyomatékosít.*”⁵²

Ezekből az idézetekből kiviláglik, hogy az ismétlés – illessük bármilyen névvel is azt – valamilyen *struktúra, tipika, belső lényegiség* ismétlődését jelenti, ami végső fokon organikus meghatározottságú. Ennek az ismétlődésnek két alesetét különíthetjük el: az egyik az *intrakulturális* ismétlés, vagyis az a típus, amikor egy adott kultúra számtalan jelensége a maga egyediségében ismétli meg azokat a tartalmakat, melyek a szóban forgó kultúrára jellemzők: „Ebben az értelemben ismétli meg – mégpedig a legmélyebb szükségszerűségtől vezetettve – minden valamennyire is jelentős egyedi létező annak a kultúrának valamennyi korszakát, melyhez tartozik.”⁵³ A másik lehetőség az *interkulturális* ismétlés. Az ismétlésnek erről a variánsáról

⁴⁹ *I. m. I*, 144.

⁵⁰ *I. m. I*, 18.

⁵¹ *I. m. I*, 157.

⁵² *I. m. I*, 164–5.

⁵³ *I. m. I*, 165.

akkor lehet beszélni, amikor az egyes kultúrák pályájának bizonyos pontjain ismétlődnek meg meghatározott szerkezeti jegyek. Minden bizonnyal ilyenre utal az alábbi passzus is: „Mint már mondtuk, ebben rejlik a szituáció- és a jellemtragédia közötti különbség. Ez az ellentét azonban magában a történelemben is megismétlődik. A Nyugat valamennyi korszaka sajátos karakterű, az antikvitás korszakai csak egy szituációt mutatnak fel.”⁵⁴ Bármilyen alesetről legyen is szó azonban, az ismétlés, újfent hangoztatjuk, soha nem az egyedi eseményre, hanem bizonyos kulturális struktúrákra vonatkozik.

S már e példákából is kiviláglik a nietzschei és a spengleri felfogás közötti legmeghatározóbb különbség: az nevezetesen, hogy az előbbi esetben egy nyitott, az utóbbiban pedig egy zárt ismétlés-konceptióról van szó: „A civilizáció egy kultúra elkerülhetetlen *sorsa*. (...) A civilizáció az a *legkülsőlegesebb* és *leginkább művi* állapot, melynek elérésére az emberiségnek egy magasan fejlett fajtája egyáltalán képes. A civilizáció – lezárulás; (...) A civilizáció a visszavonhatatlan *vég*, amely benső szükségyszerűségtől hajtva újból és újból beköszönt.”⁵⁵ Furcsa ellentmondás ugyanakkor, hogy Nietzsche történelemfelfogása, amelyben még a legapróbb részlet is megismétlődik, egy speciális időfázisban, az első körben nagyobb szabadsággal ruházza fel az embert, mint a spengleri koncepció, amelyben csak kultúrtenenciák és bizonyos szerkezeti elemek ismétlődnek.

* * *

Összegzésképpen megállapítható, hogy az *ismétlés* fogalma a Hegel utáni filozófiákban sajátos röppályát futott be. Az erről alkotott nézetek olyannyira különböznek egymástól, hogy az általánosításokat szinte lehetetlenné teszik; sőt olykor kifejezett ellentétpárokat is lehet találni köztük. Schopenhauer metafizikai háttérű pesszimizmusának mintegy ellentéte Burckhardt derűsebb esztéticizmusa, a Nietzsche koncepcióját átható szabadságpátosz pedig bizonyos értelemben ellenpólusát képezi Spengler sokkal zártabb determinizmusának. Mindnyájukra jellemző azonban, hogy szembefordulnak a hegeli koncepciót átható, súlyos, veretes optimizmussal. S noha a hegeli szellemmetafizika elutasítása során olykor maguk is kiépitet-

⁵⁴ I. m. I, 210.

⁵⁵ I. m. I, 57.

tek egy más jellegű metafizikát, mégis egyforma felfogást képviselnek abban a vonatkozásban – s erre épp az ismétlés kategóriája utal –, hogy a történelem világát komolyabb és ellentmondásosabb jelenségnek tekintik annál, semhogy olyan fejlődés- vagy haladáselmélet alapján magyarázzák, mely a Hegel előtti – sőt még a hegeli – történetfilozófiát is teljes egészében áthatotta.

HAGYOMÁNYTÖRTÉNÉS ÉS A HAGYOMÁNYELLENESÉG HAGYOMÁNYA

*Társadalomkritikai és ontológiai perspektívák
összecsapása a fennálló kritikájának kérdése kapcsán
– a Habermas–Gadamer vita¹*

A Habermas és Gadamer közt közel fél évszázada lezajlott vitát a korabeli német szellemi élet egyik legfontosabb eseményeként tartjuk számon, olyan eseményként, melyet azután széles körű nemzetközi érdeklődés övezett, jelentőségének megítélésében számos nagynevű gondolkodó állást foglalt, s a tárgyalására vállalkozó egyéb írások mára már könyvtárat tölthetnének meg. Azt gondolhatnánk tehát, hogy a téma újrafelvétele alapos indok híján való, s hogy a vita ismételt elemzése legfeljebb valamiféle történeti érdeklődést elégíthet csak ki, melynek intellektuális kalandja szolgálhat ugyan érdekességekkel, égető jelenkori kérdéseinkhez azonban már nem tehet hozzá semmi érdemlegeset. A vita áttekintésére mégis abban a meggyőződésben vállalkozom, hogy a fő kérdés, mely körül a nézetek ütköztetése zajlott, egyetlen kor számára sem válhat érdektelenné – a tétje ma sem kisebb, mint annak idején volt. Legáltalánosabb szinten a kritika ügye forgott kockán; az a kérdés, hogy a kor társadalmában hol van a kritika helye, mi módon gyakorlandó a fennálló rend kritikája. E kérdés nyilván nem függetleníthető attól a kérdéstől, hogy milyen célok szolgálatába állítjuk a kritikát, ahogyan nem függetleníthető attól a diagnózistól sem, melyet a mindenkori fennálló rend lényegi vonásairól állítunk ki. Döntő kérdés marad az is, hogy a felállított diagnózis fényében a kritika milyen eszközei mellett foglalunk állást, s hogy kinek a hivatása a kritika gyakorlása, ki valójában a kritika letéteményese. Habermas és Gadamer közt alapvető egyetértés uralkodott a kritika végső célja tekintetében – s ezt az emberi szabadság és a társadalmi együttélés ésszerűsége ügyének

¹ A tanulmány az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI támogatásával, valamint a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0008 jelű projekt részeként – az Új Magyarország Fejlesztési Terv keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

a szem előtt tartásában, a modern társadalmak e vonatkozásban mutatkozó visszasságainak a leküzdésében lehetne megjelölni –, a diagnózis, az eszközök, s a letéteményes kérdései tekintetében azonban nem. Noha a vita lefolyása és utóélete során több napirendi pont is érvényét veszítette – a vita bizonyos aspektusai vagy alkérdései meghaladottá váltak –, a fő mozgatórugók, az eltérő tradíciókból merítő alapvető indíttatások közti feszültség azonban máig velünk van (és marad), s az is várható, hogy e tradíciók együttélése következtében összeütközésük – noha a szituációtól függően vélhetően mindig más formában, de – időről időre megismétlődik majd. A vitából levonható tanulságok ennyiben talán a jelenhez is szólnak.

Az alábbiakban először áttekintem a vita dokumentumainak keletkezéstörténetét és utalok kontextusának néhány aspektusára (I.), majd rekonstruálom annak az öt írásnak a fő gondolatmenetét, amelyekből a leginkább kirajzolódnak a konfrontáció során felmerült fő kérdések (II.). Ezt követően térek rá a vita értékelésére, fő mozgatórugóinak a mérlegelésére (III.), végül pedig a viták természetét illetően igyekszem megfogalmazni néhány olyan észrevételt, amelyeket a vizsgált eset is alátámasztani látszik (IV.).

I. A VITA DOKUMENTUMAI ÉS KONTEXTUSA

A Habermas és Gadamer közt lezajlott vitát elsősorban az 1971-ben megjelent *Hermeneutik und Ideologiekritik* című kötetből ismerjük.² Az itt közreadott dokumentumoknak és a vita előzményeit képező egyéb írásoknak a keletkezéstörténete a következőképpen alakult. *Igazság és módszer* című főművének 1965-ös második kiadásához Gadamer egy Előszót csatolt,³ melyben elsősorban a mű 1960-as

² Jürgen Habermas, Dieter Henrich és Jacob Taubes (szerk.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971. [A továbbiakban: *HI*.] Tanulmányomban Gadamer főművére és összegyűjtött munkái második kötetére a következő kiadások alapján, az alábbi rövidítésekkel hivatkozom: Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 3. kiibőv. kiad. 1972 [A továbbiakban: *WM*.]; Magyarul: uő: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest: Gondolat, 1984, 2. kiad. Budapest: Osiris, 2003 [A továbbiakban: *IM*.]; Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke*. Band 2: *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986; 2. kiad. 1993 [A továbbiakban: *GW 2*.]

³ „Vorwort zur 2. Auflage”, in: *WM*, xv–xxvi. = *GW 2*, 437–448. Magyarul: *IM*, 11–22.

első megjelenését követően megfogalmazódott kritikákra igyekezett válaszolni.⁴ Ugyanebben az évben, professzori kinevezése kapcsán a fiatal Habermas „Megismerés és érdek” címmel tartott székfoglaló előadást a majna-frankfurti Goethe Egyetemen, melynek keretében az empirikus-analitikus tudományok, a történeti-hermeneutikai tudományok, valamint a szisztematikus cselekvéstudományok elhatárolására tett kísérletet.⁵ Két évvel később, 1967-ben Habermas közreadott egy több tekintetben elismerő, azonban alapvetően kritikai hangvételű és a korábban megfogalmazott fenntartásainál mélyrehatóbb recenziót Gadamer művéről, *A társadalomtudományok logikája* c. kötetében.⁶ Szintén 1967-ben adta ki Gadamer kisebb írásait tartalmazó első gyűjteményes kötetét, melyben változtatás nélkül újra megjelentette „A hermeneutikai probléma univerzalizációja” című, először 1966-ban publikált írását – mely azonban

⁴ Az Előszó az éppen tárgyalt kritikák kapcsán többnyire nem nevezi meg azok szerzőit, azonban rögtön az első jegyzetben Gadamer közli ama bírálatok szerzőit és bibliográfiai adatait, melyekre reflektál. Habermas nem szerepel köztük. Ennek ellenére nehéz szabadulni attól a benyomástól, hogy az Előszóban tárgyalt kritikai pontok közül kettő esetében is – melyek jelentőségét jelzi, hogy Gadamer az elsőt „alapvető kérdés”-nek, a másodikat pedig „egy végső kérdés”-nek nevezi – Habermas állhat Gadamer megfontolásai háttérében. Miként a továbbiakban látni fogjuk, mindkét kérdés alapvető habermasi ellenvetések parafrázisának tekinthető. Az első ezek közül azt a kérdést tárgyalja, hogy „meddig terjed magának a megértésnek és a megértés nyelviségének a szempontja? [...] egyáltalán igaz-e, hogy a megértés az egyedüli és adekvát megközelítése a történelem valóságának? Nyilvánvalóan erről az oldalról az a veszély fenyeget, hogy a történés igazi valóságát [...] az értelemtapasztalat egyik formájává hamisítjuk” (*WM*, xxii.; *IM*, 18). A második pont pedig ezt a kérdést veti fel: „Vajon a megértés egyetemessége nem jelent-e tartalmi egyoldalúságot, amennyiben nincs kritikái elve a hagyománnyal szemben, s úgyszólván valamiféle egyetemes optimizmusnak hódol? Bármennyire is a lényegéhez tartozhat a hagyománynak, hogy csak elsajátítás révén létezik, az ember lényegéhez nyilvánvalóan hozzátartozik az is, hogy szakítani tud a hagyománnyal, képes azt bírálni és feloldani, s a létező való viszonyunkban nem sokkal eredetibb valami-e az, ami munkaként, a valóság céljainkra történő alakításaként megy végbe? A megértés ontológiai egyetemessége nem vezet-e így egyoldalúsághoz?” (*WM*, xxv.; *IM*, 21.).

⁵ „Erkenntnis und Interesse”, *Mercur* 1965, 213, 1139–1153. Az előadás Habermas azonos címmel majd 1968-ban megjelenő híres kötetének (Frankfurt am Main: Suhrkamp) fontos előzménye. Magyarul: „Megismerés és érdek”, ford. Weiss János. http://minerva.elte.hu/mfsz/MFSZ_9556/HABERMAS.pdf

⁶ Jürgen Habermas: *Ein Literaturbericht: Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967, 2. kiad. 1970, 251–290. Magyarul: „A hermeneutikai megközelítés” c. fejezet, in. uő: *A társadalomtudományok logikája (Szakirodalmi áttekintés)*. Ford. Adamik Lajos, Bacsó Béla, Kiss Endre, Mesterházi Miklós, Némedi Dénes, Vajda Mihály. Budapest: Atlantisz, 1994, 207–247. Ezen írás egy rövidebb változata jelent azután meg „Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode'” címmel az 1971-es *Hermeneutik und Ideologiekritik* c. kötetben (45–56.), mely a fenti magyar kötet 237–247. oldalainak felel meg.

nem szerepel majd az 1971-es összegző kötetben –,⁷ s itt jelent meg először a Habermas recenziójában megfogalmazott kritikára adott friss, „Retorika, hermeneutika és ideológiakritika” című válasza is.⁸ Terjedelmesebb viszontválaszát Habermas a Gadamer 70. születésnapjára összeállított *Hermeneutika és dialektika* című *Festschrift* keretében, 1970-ben publikálta, „A hermeneutika univerzalitás igénye” címmel.⁹ Ezt követően, 1971-ben látott napvilágot a vita addigi dokumentumait és az abba bekapcsolódó további szerzők írásait közreadó – említett – *Hermeneutika és ideológiakritika* című kötet, melyben Habermas már nem szerepeltetett újabb írást, Gadamer viszont „Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik” címmel itt publikálta a vele szemben megfogalmazott főbb kritikai pontokra adott összegző választ.¹⁰

Miként látható, a Habermas és Gadamer között lezajlott konfrontációra két hullámban került sor: azt Habermas kezdeményezte, amire aztán Gadamer még ugyanabban az évben válaszolt, majd három évvel később Habermas újrafogalmazta kritikáját – mely immár szélesebb körökben is visszhangra talált –, Gadamer pedig újfent, a diszkusszió egészére reflektálva reagált. Fontos azonban hangsúlyoznunk – s a nézetek összecsapásának motivációs hátterét tekintve ennek nem kis jelentősége van –, hogy a vita anyagát összegző módon elsőként közreadó 1971-es kötet a konfrontációt immár annak kitereltesedett formájában dokumentálja, mintegy a végkifejletet rögzíti. A nézetek első nyilvános ütköztetésére viszont 1967-ben, vagyis abban az évben került sor, amikor világszerte –

⁷ „Die Universalität des hermeneutischen Problems”, első megjelenése: *Philosophisches Jahrbuch* (szerk. Max Müller) 73. évf. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1966, 215–225. Újranyomva in. Hans-Georg Gadamer: *Kleine Schriften I. Philosophie - Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967, 101–112.; majd in. *GW* 2, 219–231. Magyarul: „A hermeneutikus probléma univerzalitása” (részlet), Ford. Bacsó Béla. *Helikon*, 1981/2–3, 274–278.

⁸ „Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode”, in. Hans-Georg Gadamer: *Kleine Schriften I...*, 113–130.; újranyomva in. *HI*, 57–82.; majd in. *GW* 2, 232–250. Magyarul: „Retorika, hermeneutika és ideológiakritika”. In. Bacsó Béla (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*, Budapest: FTIK, 1990, 171–188.

⁹ „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, in. Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (szerk.): *Hermeneutik und Dialektik. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag*. Band 1. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1970; újranyomva in. *HI*, 120–160. Magyarul: „A hermeneutika univerzalitás igénye”, Ford. Bacsó Béla. *Helikon*. Világirodalmi Figyelő. 27. évf. 1981/2–3, 278–290.

¹⁰ „Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik”, in. *HI*, 283–317.; újranyomva in. *GW* 2, 251–275.

Berkeley-ben, Párizsban, Frankfurtban és Berlinben – egyidejűleg diáklázadások törtek ki.¹¹ E lázadások az „emancipáció, ideológia-kritika, leleplezés” jelszavait hangoztatták, Habermast pedig sokan a neomarxista megmozdulások egyik legfontosabb szóvivőjének tekintették (noha ő elhatárolódott a diák aktivizmus – miként megfogalmazta – „neurotikus” kisiklásaitól), s az erőszak fellépésekor nem habozott „baloldali náci”-nek nevezni a lázongókat).¹² Innen tekintve úgy is fogalmazhatunk, hogy noha a vitát ténylegesen Habermas kezdeményezte, azt „valójában” Gadamer fő művének néhány központi állítása, különösen a felvilágosodás egyik alapmeggyőződésének, az ahistorikus, előítéletektől mentes ész eszméjének a kritikája, ezzel összefüggésben pedig a hermeneutika egyetemességi igényének a bejelentése váltotta ki. Filozófiai jelentőségét tekintve Gadamer főműve évszázados meggyőződéseket vont kérdőre, köztük olyan meggyőződéseket, amelyekből a 60-as évek második felének baloldali, neomarxista politikai indíttatásai nem kis mértékben táplálkoztak. Így talán nem túlzás azt mondani, hogy a vita kirobbanásához vezető habermasi kritika inkább reakció volt, melyet a felvilágosodás hagyománya felől érkezve fogalmazott meg, sajátosan új formát öltve, a korszellem jegyében. Egy efféle reakció azért is figyelemre méltó, mivel a vita két fő résztvevőjét meglehetősen szoros szakmai és személyes viszony fűzte egymáshoz. Karrierje kezdetén Habermas Gadamer hathatós támogatását élvezte, többek közt az ő segítségével vált a filozófia rendkívüli professzorává a Heidelbergi Egyetemen, 1961 augusztusában, vagyis még azt megelőzően, hogy habilitációs eljárása egy évvel később hivatalosan lezárult volna. Ezt követően a fiatal Habermas három éven keresztül volt kollégája a nála jó egy generációval idősebb Gadamernek, s viszonyukat ez alatt – ahogyan a későbbiekben mindvégig – a kölcsönös „bizalom és tisztelet” jellemezte.¹³ Habermast azonban szakmai tekintetben is erős

¹¹ A németországi diáklázadások 1967. június 2.-án robbantak ki, amikor az iráni sah elleni tüntetésen egy diákot, Benno Ohnesorgot lelőtte a rendőrség.

¹² Vö. Jean Grondin: *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1999, 345. és 348. [A továbbiakban: *GB*.]

¹³ Gadamer kiváló kanadai értelmezője, egyúttal életrajzának szerzője, Jean Grondin számol be minderről, in. uő: *GB*, 344. Másutt Grondin két olyan írásra is felhívja a figyelmet, amelyek részletesebben is tudósítanak Gadamer részvételéről a fiatal Habermas támogatásában: R. Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule*, München / Wien 1986, 625.; valamint R. Dahrendorf: *Zeitgenosse Habermas*, in. *Merkur* 43 (1989), 6. füzet, 484. szám, 478–487., ld. uő: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991,

szálak fűzték Gadamerhez, amennyiben a kritikai elmélet továbbvitelében nem csekély mértékben támaszkodott a gadameri filozófiai hermeneutikában kifejtettekre, az azokkal való számvetésére, az átértékelésükből nyert impulzusokra. Minden adott volt tehát, hogy a kor egyik égető kérdéséről kezdeményezett vita két kollegiális viszonyban lévő, egymás munkáját behatóan ismerő és egymás iránt bizalmat tápláló fél között, a döntő tárgyi kérdésekre fókuszálva, termékenyen folyhasson le.

II. A VITA REKONSTRUKCIÓJA

Az alábbiakban a vita öt legfontosabb dokumentumában kifejtetteket követjük nyomon, azzal a céllal, hogy világosan kirajzolódjanak, körülhatárolhatóvá váljanak a konfrontáció fő kérdései.

„A hermeneutikai probléma univerzalitása” című tanulmányát Gadamer 1966-ban, vagyis még a vita kirobbanása – legalábbis annak nyilvánossá válása – előtt adta közre.¹⁴ Az írás főként arra vállalkozik, hogy a hermeneutikai dimenzió egyetemességét, vagyis a megértés és

2. kiad. 2001, 179. Magyarul: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Ford. Nyíró M. Budapest: Osiris, 2002, 180.

¹⁴ Az írásra a következő kiadás alapján, az alábbi rövidítéssel hivatkozom: „Die Universalität des hermeneutischen Problems”, in: *GW* 2, 219–231. [A továbbiakban: *Uhp*] Sejtésünket, mely szerint a tanulmány megírásakor Gadamer már tudatában lehetett a filozófiai hermeneutikáját érő habermasi kihívás első hullámainak, nem csupán az a tény erősítheti meg, hogy Habermas 1967-ben közzétett recenziója először éppen a Gadamer és Helmuth Kuhn által kiadott *Philosophische Rundschau* mellékleteként jelent meg (Beiheft 5, Tübingen, 1967), hanem az is, hogy – mint említettük – 1961-től kezdődően mintegy három évig kollégák voltak a Heidelbergi Egyetemen, s Gadamer minden bizonnyal ismerte Habermas 1965-ös frankfurti székfoglaló beszédét is. Megjegyzendő továbbá, hogy azzal, hogy Gadamer maga támogatta, sőt tevőlegesen is részt vett a művéről írt kritikát is magában foglaló habermasi írás megjelentetésében, fényes tanúbizonyságát adta annak az általa filozófiai szinten kidolgozott gondolatnak, miszerint a hermeneutika a nyitottság filozófiája, mely nyitottság mindenekelőtt abban mutatkozik meg, ha készek vagyunk saját előzetes ítéleteinket kockára tenni, s ezáltal elismerni, hogy „a másíknak igaza lehet”. Azt, hogy Gadamert nem csak filozófiájában, hanem életgyakorlatában is a nyitottság jellemezte, maga Habermas is elismerte (vö. uő.: „After Historicism, Is Metaphysics Still Possible? On Hans-Georg Gadamer’s 100th Birthday”, in: Bruce Krajewski (szerk.): *Gadamer’s Repercussions*. Ford. P. Malone. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 2003, 15–20. Az írás első megjelenése: *Neue Zürcher Zeitung*, 2000. február 12.

helyes értelmezés problémájának az univerzalitását, mindenütt-jelenlevőségét, ezt az ember minden világvizonyulási módjában ott rejlt dimenziót az *Igazság és módszer*ben kifejtettekől némiképp eltérő módon, sőt, maga a főmű keltette egy bizonyos látszat ellenében, újfent igazolja. Gadamer főműve annyiban kelthette a hermeneutikai kérdésfeltevés partikularitásának, a hermeneutikai dimenzió részleges mivoltának a látszatát, amennyiben a mű mintegy kétharmada a művészet tapasztalatával és a szellemtudományok sajátosságával kapcsolatos kérdéseket tárgyalja, a harmadik, záró rész pedig a megértés nyelviségének jelentőségét inkább „A hermeneutika ontológiai fordulata” irányában, vagyis egy „univerzális-ontológiai struktúrának”, ti. a nyelv, végső soron pedig maga a lét „spekulatív struktúrájának” a kimutatása irányában hegyezi ki. A probléma egyetemességének erre az inkább „vertikális”, lételméleti igazolását célzó kidolgozására némiképp talán annak a rovására került sor, hogy hangsúlyt kaphatott volna a hermeneutikai probléma mindenütt-jelenlevőségének a horizontális kifejtése. Ez utóbbi azt volna hivatott megmutatni, hogy a megértés és helyes értelmezés problémája nem csupán a Gadamer kiindulópontját képező művészet- és szellemtudományi tapasztalat körein belül, hanem mindenütt, tehát valamennyi egyéb tudomány – beleértve a természettudományokat éppúgy, mint a társadalomtudományokat –, s egyáltalán a tudományelöttes világtapasztalat és annak a társadalmi együttélés valamennyi szférájában való szerveződése tekintetében mellőzhetetlen, alapvető. A kérdés 1966-os újravétele ez utóbbi követelménynek igyekszik megfelelni – s ennyiben a főmű némileg egyoldalú hangsúlyelhelyezéseit korrigálni –, amikor Gadamer nyilvánvalóvá teszi: „A hermeneutikai kérdés [...] semmiképpen nem szorítkozik azokra a területekre [ti. az esztétikai, illetve a történeti tudat kritikájára, vagyis a művészet és a történelem tapasztalatának körére – Ny.M.], melyekből saját vizsgálódásaim során kiindultam” (*Uhp*, 226.).¹⁵ Azt, hogy a hermeneutikai dimenzió mindenütt tetten érhető, s mindent átfog, Gadamer itt azáltal világítja meg, hogy megmutatja, miként megy végbe s marad egyúttal nyelvre utalt az egyáltalában vett emberi világtapasztalat, ehhez kapcsolódóan pedig azt hangsúlyozza, hogy „minden egyes nyelv, melyben élünk, végte-

¹⁵ Hogy a szellemtudományok problémája túlságosan is egyoldalú kiindulópontként jelent meg a főműben, maga Gadamer is hangsúlyozta 1975-ös önkritikájában: „Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, in. *GW* 2, 495. A kérdéshez ld. továbbá Jean Grondin: *GB*, 340.

len, s abból, hogy különböző fajta nyelvek léteznek, teljesen elhibázott arra következtetni, hogy az ész önmagában töredezett. Az ellenkezője igaz. Éppen a végesség, létünk partikularitása révén [...] nyílik meg a végtelen beszélgetés az igazság irányában, mely beszélgetés mi vagyunk” (*Uhp*, 230.).

Gadamer főművéről írt recenziójában Habermas mindenekelőtt üdvözli a filozófiai hermeneutika ama belátását, mely különösségük ellenére a köznyelvekben az egyetemes ész lehetőségét ismeri fel.¹⁶ E lehetőség abban rejlik, hogy „a nyelvi körök nem monadikusan zártak, hanem porózusak” – „mind kifelé”, valamely más, partikuláris nyelv irányában, „mind befelé”, a hagyomány megértése irányában (*Ahm*, 214.). A köznyelvek e nyitott, önmagukat mindenkor transzcendálni képes struktúrájába való gadameri bepillantás képezi az alapját a „szellemtudományok objektíviztikus önértelmezéséről szóló remek kritiká[jának]” (*Ahm*, 220–21.) – írja elismerően Habermas –, vagyis annak, hogy a múlt objektív rekonstrukciójára irányuló, a historizmusra jellemző törekvést Gadamer tarthatatlanként leplezi le, s kritika tárgyává teszi. Eszerint a múlt nem valami közvetítetlenül velünk szemben álló idegenség, melyhez annak eltárgyiasító megragadásával férhetnénk csak hozzá, hanem sokkal inkább olyan értelemhorizont, amely az általa kiváltott és a nyelvben áthagyományozott hatástörténeti összefüggés közvetítése révén minden, a múlthoz forduló megértést már eleve hordoz és meghatároz. Ez teszi egyúttal lehetővé, hogy az áthagyományozottaknak a jelen kontextusában való applikatív megértése révén a múlt és a jelen értelemhorizontjai közvetítődjenek, s összeolvadásuk során mindenkor új értelem születhessék.

Habermas kritikai megfontolásai alapvetően azt kifogásolják, hogy nézete szerint a hagyományt mint hagyományozódott nyelvet Gadamer olyan „kontingens abszolútumként” (*ZGWH*, 51.; *Ahm*, 244.) tünteti fel, melyben meghaladhatatlanul benne állunk, s ezért a hatástörténeti összefüggés jelenik meg nála a legtagabb értelemben vett objektív összefüggésként. Ez rejlik szerinte mögött is, hogy

¹⁶ Az írást a következő kiadásokból, s az alábbi rövidítésekkel idézem: „Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode'”, in. *HI*, 45–56. [A továbbiakban: *ZGWH*.] Magyarul: „A hermeneutikai megközelítés” c. fejezet, in. uő: *A társadalomtudományok logikája...*, 207–247. [A továbbiakban: *Ahm*.] E fejezet 237–247. oldalai felelnek meg a *Hermeneutik und Ideologiekritik* c. kötetben közreadott változatnak.

Gadamer a „hermeneutikai tapasztalatot abszolútnak tételezi” (*ZGWH*, 52.; *Ahm*, 244.).

Mindez szerinte a „hermeneutika Heidegger értelmében vett ontologikus önértelmezése”-nek következménye, mely „minden szubjektivitásban [...] az azt meghatározó szubsztancialitást” (*ZGWH*, 46. és 49.; *Ahm*, 238. és 241.), minden reflexió háttérében egy olyan történet – ti. a hagyománytörténet – mozzanatát törekszik kimutatni, melynek ki vagyunk szolgáltatva. A hermeneutika efféle ontologizálása, mely minden megértést és értelmezést valamely hagyománytörténetbe való bekerülésként ragad meg, helyet teremt az irracionális bizonyos foka számára – véli Habermas –, amelyben e történet keretei közt „a racionalitás feltételei irracionálisan – idő és hely, történelmi korszak és kultúra szerint – változnak” (*ZGWH*, 52.; *Ahm*, 244.). Hasonlóképpen, Habermas szerint ennek a megértésben kimutatott történetjellegnek az abszolutizálása felelős azért, hogy Gadamer arra a megállapításra jut: a hermeneutikai tapasztalat „túllép a tudományos metodika ellenőrzési területén”¹⁷ (*ZGWH*, 45.; *Ahm*, 237.).

A hermeneutika efféle, Heideggerre és Gadamerre egyaránt jellemző ontológiai önértelmezésében mármost Habermas szerint a kantianizmus maradványai, egyfajta idealizmus, s ezekhez kapcsolódóan valamiféle konzervativizmus érhető tetten. „A marburgi újkantianizmusból jövő Gadamert a kantianizmusnak a heideggeri egzisztenciál-ontológiában megőrzött maradványai akadályozzák meg abban – írja –, hogy [...] a történetiség transzcendentális feltételeitől az egyetemes történelemhez vezető átmenet[et], amelyben e feltételek konstituálódnak”, maga is bejárja (*ZGWH*, 55.; *Ahm*, 247.). A megértés transzcendentális feltételei, melyeket Gadamer filozófiai hermeneutikája feltár, valójában „az egyetemes történelem objektív összefüggésétől” függenek (*ZGWH*, 56., 10. j.; *Ahm*, 248., 222. j.). A nyelvi struktúrák történeti változásainak nem pusztán transzcendentális, hanem empirikus feltételei is vannak – hangsúlyozza Haber-

¹⁷ Ez Gadamer főművének valóban egyik alapgondolata, mely már az *Igazság és módszer* címűben is kifejeződik, mely így értendő: „Igazság, túl a módszeren – igazság, túl a tudományos metodika révén biztosított ismeretek igazságán”. A műből származó egyik releváns megfogalmazás például a következő: „Mindazonáltal a hermeneutikai tapasztalatban van valami olyasmi, mint a dialektika, magának a dolognak valamiféle tevékenysége, egy olyan tevékenység, amely a modern tudomány metodikájával ellentétben elszenvedés, megértés, történet” (*WM*, 440–441; *IM*, 513.).

mas (vö. *ZGWH*, 55.; *Ahm*, 247.) –, s ezek összefüggését egy, a gyakorlatnak irányt mutatni hivatott történetfilozófia hipotetikus megelőlegezése keretében szükségképpen vázolni kell, bármennyire is igaz az, hogy a megértés mindenkor véges, a történelem pedig lezárulatlan.

Gadamer hermeneutikája, amennyiben a történetiség transzcendentális feltételeinek feltárására szorítkozik, s eközben „a nyelvet az életforma és a hagyomány alanyává hiposztazál[ja]” – így Habermas –, egy „relatív”, a megértés mindenkori korlátaira utalt „idealizmusban” reked meg, mely abban érhető tetten szerinte, hogy „a nyelvileg artikulált tudat határozza meg az életgyakorlat anyagi létét” (*ZGWH*, 52. és 54.; *Ahm*, 244. és 246.). Mindeközben Gadamert állítólagos konzervativizmusa vakítaná el, amely a megértés lényegeszerű előítélet-struktúrájának a belátásából – jogosulatlanul – az előítéleteknek a megismerésben játszott meghaladhatatlan szerepéhez, s így rehabilitálásukhoz jut el, ezzel pedig védelmébe veszi az autoritást, végső soron pedig a hagyomány ésszerűségét. Mindebben magának Gadamernek az előítélete lepleződik le Habermas szerint, ti. „előítélete a hagyomány által legitimált előítéletek iránt” (*ZGWH*, 49.; *Ahm*, 241.).

Gadamer ezen „relatív” idealistaként és konzervatívként beállított filozófiájával Habermas egy „materialista” és idealisztikus elemeket ötvöző „szinkretikus” és progresszivisták megközelítést szegez szembe. Ez mindenekelőtt a „reflexió erejére” hivatkozik (*ZGWH*, 48.; *Ahm*, 240.), egy olyan reflexióéra, amelyet Habermas teoretikusan megalapozhatónak és módszeresen kiművelhetőnek ítél. Szerinte „az ellenőrzött elidegenítés a megértést a tudományelőtti gyakorlatból a reflektált eljárás rangjára emelheti” (*Ahm*, 237.), oly módon, hogy az végül képes legyen „megtörni a dogmatikus hatalmakat”, „megrend[íteni] az életpraxis dogmatikáját” és „a hagyomány természetesszerű (naturwüchsig) szubsztanciáját, s ezzel „megváltoztatja a tekintély és az ész egymáshoz viszonyított súlyát” (*ZGWH*, 47–48.; *Ahm*, 239–241.). Egy ilyen reflexió által átvilágított előítélet-struktúra Habermas szerint immár „nem működhet többé előítélet módjára”, hanem általa meghaladható az a gadameri álláspont, melyben még „a tradíció mint olyan maradt az előítéletek egyedüli érvényesség-alapja” (*ZGWH*, 49.; *Ahm*, 241.).

Habermas legfőbb kritikai tézise az, hogy a „hagyománytörténetis objektivitása [...] nem elég objektív”, „a társadalmi folyamatok nem

szublimálhatók teljességgel kulturális hagyománnyá” (*ZGWH*, 52. és 55.; *Ahm*, 244. és 247.). Szerinte ugyanis a társadalmi cselekvés objektív összefüggését nem csupán a hagyománytörténekként elgondolt szimbolikus értelemmozgás alkotja, hanem a külső és a belső természetnek azok a kényszerei is, melyek a munka és az uralom rendszereit alkotják. Ez utóbbiak egyike „sem kizárólag értelmezések tárgya” szerinte, hanem – mint „a nyelvet empirikusan meghatározó tényezők”, a „nyelvbé [...] belenyúló nem-normatív hatalmak” „észrevétlenül hatnak” (*ZGWH*, 53–54.; *Ahm*, 245–246.).

A társadalmiság így értett végső vonatkoztatási rendszerét mármost az empirikus-analitikus tudományok teljesítményeire építő, s hipotetikusán megelőlegezendő egyetemes történetfilozófia volna hivatott feltárni. Ez a reflexió számára önnön „normatív keret[ének] átvilágít[ását]” jelentené, mely révén – mivel az „meghaladja a tradícióösszefüggést mint olyant” – Habermas szerint „bíráható a hagyomány” (*ZGWH*, 49. és 50.; *Ahm*, 240. és 242.). Erre azért van szükség, mert bármennyire is jogosult a hagyománytörténekként formálódó nyelvet olyan metaintézményként felfogni, amelytől „az összes társadalmi intézmény függ”, az egyúttal „az uralom és a társadalmi hatalom egyik közege is [...], a nyelv ideologikus is” (*ZGWH*, 52–53.; *Ahm*, 244–245.). Ezért az „a hermeneutikai tapasztalat, mely beleütközik a szimbolikus összefüggésnek a tényszerű viszonyoktól való illetén függőségébe, ideológiakritikába megy át” – hangsúlyozza Habermas (*ZGWH*, 53.; *Ahm*, 245.).

A habermasi kritikával számot vetni igyekvő „Retorika, hermeneutika és ideológiakritika” című írásában¹⁸ Gadamer elsősorban arra vállalkozik, hogy a hermeneutikai dimenzió egyetemességét minden olyan megközelítés ellenében igazolja, mely az ember nyelviségének univerzalitását valami nyelv-előttire hivatkozva igyekszik relativizálni, s ezzel a hermeneutikai dimenziót határok közé kívánja utalni. Közlebebről Gadamer itt azt fejt ki, hogy a hermeneutika igényét tekintve félreértés Habermas részéről, ha azt „az »értelem«-nek a »valóságos« lét világával szembeállított világ[aként]”, a „kul-

¹⁸ Az írást a következő kiadásokból, s az alábbi rövidítésekkel idézem: „Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode”, in: *GW* 2, 232–250. [A továbbiakban: *RHI*.] Magyarul: „Retorika, hermeneutika és ideológiakritika”. In: Bacsó Béla (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*, Budapest: FTIK, 1990, 171–188. [A továbbiakban: *Rhi*.]

turális hagyománynak” a munka és a hatalom rendszerei által korlátozott partikuláris szférájaként ragadja meg. A hermeneutika ügye nem korlátozható a „szövegekhez viszonyuló létre” (Sein zum Texte) – miként azt Odo Marquard már Habermast megelőzően, 1966-ban jellemezte –,¹⁹ hanem az az emberi világtapasztalat nyelviségének a társadalmi élet egészét átható dimenzióját érinti, mely alól nem vonható ki egyetlen, a nyelviségtől mégoly elvont gyakorlat sem. Hogy ezt újfent igazolja, a tanulmány első részében Gadamer úgyszólván közvetett igazolási módot követ: először rámutat a retorikai mozzanatra, a megvilágító erejű, meggyőző beszéd jelentőségének az egyetemességére, a társadalmi élet egészében betöltött alapvető funkciójára, majd felmutatja a retorikai és a hermeneutikai aspektusoknak az egymást-áthatását, hogy ily módon is beláthatóvá tegye a hermeneutika egyetemességi igényét.²⁰

Az írás második része a hermeneutikának a társadalomtudományok logikájában betöltött szerepét tekinti át, immár azokra a specifikus ellenvetésekre is kitérve, melyeket Habermas Gadamer felé intézett. Univerzalitásából fakadóan a hermeneutikának valóban szerepet kell játszania a társadalomtudományokban, s Gadamer nem mulasztja el kiemelni, hogy ez a szerep – különösen e tudományok pozitivistikus, illetve lingvisztikai megalapozása ellenében – Habermasnak köszönhetően vált közelebből beláthatóvá (*RHI*, 238. és 248.; *Rbi*, 177. és 186–87.). Ennek elismerésén túlmenően azonban szinte egyetlen pontot sem találunk, amely tekintetében Gadamer ne utasítaná vissza a nézeteit illető habermasi kritikát. Ezt többnyire oly módon teszi, hogy rávilágít a Habermas elgondolásaiban felmutatható előfeltevésekre, s igyekszik megvilágítani tarthatatlanságukat, illetve – jobb esetben – azt, hogy ezeket, még ha tarthatóak is, Habermas túlzott, illuzórikus igényekkel ruházza fel.

Különösen két tekintetben hangsúlyozza Gadamer Habermas törekvéseinek irreális voltát. Egyfelől a reflexiónak szélsőséges mértékben tulajdonított emancipatorikus hatalmat, másfelől pedig

¹⁹ Ezzel a fordulattal jellemezte Odo Marquard Gadamer filozófiai hermeneutikáját az 1966-os heidelbergi filozófiai kongresszuson (vö. *RHI*, 233.; *Rbi*, 172.).

²⁰ Miként Gadamer írja: „a retorikával való kiegészülés [...] alkalmas annak a látszatnak a megszüntetésére, mintha a hermeneutika egyedül az esztétikai-humán tradícióra korlátozódná és a hermeneutikus filozófiának pusztán az »értelem«-nek a »valóságos« lét világával szembeállított világához lenne köze, melynek közege a »kulturális hagyomány«” (*RHI*, 238.; *Rbi*, 177.).

– ehhez kapcsolódóan – az ideológiakritikának szánt átfogó szerepet kérdőjelezi meg. Mert bármennyire is sikerülne valamiféle „ellenőrzött elidegenítés” révén a reflektált eljárás szintjére emelni a megértést – miként azt a társadalomtudományok keretében Habermas programatikusan kilátásba helyezte –, az sohasem lehet képes tudatosítani és így feloldani mindazt, ami őt magát is meghatározza. „Megtanultuk Husserltől [...] és Heideggertől [...] – olvashatjuk –, hogy kiismerjük a hamis eltárgyasítást, ami megterheli a reflexiófogalmat” (*RHI*, 245.; *Rhi*, 184.). A tudat mindenkor hatástörténetileg formált marad, mely „megszüntethetetlen módon inkább lét, mint tudat” – szögezi le Gadamer (*RHI*, 247.; *Rhi*, 186.). A reflexió teljesítménye lényegileg partikuláris kell, hogy maradjon, mely bármennyire is módszeresen kiművelt, újra és újra hermeneutikai reflexió tárgyává tehető. Ami pedig az „ideologikus megmerevedés” (uo.) elleni fellépés szükségletét illeti, mely szükségletet magát Gadamer természetesen nem vonja kétségbe, e fellépés lehetőségét nem valamely leleplezés igény érvényesítésében látja, hanem sokkal inkább magának a megértésnek a teljesítményeként tekint rá. Azt, hogy valamely kommunikatív elért egyetértés ideologikus, elsődlegesen nem reflexió révén leleplezni, hanem mindenekelőtt *megérteni* kell, mint ami ideologikus. Mi több, azzal a megértéssel és szót értéssel szemben, amely a nyelviség mindenütt jelenlévő közegében megy végbe, senki nem lehet abban a pozícióban, hogy a leleplezés igényét játssza ki – hangsúlyozza Gadamer. Itt „senki sincs valamiképpen a többi előtt” (*RHI*, 243.; *Rhi*, 182.).

Miként Gadamer írásából kitűnik, a Habermas által bejelentett emancipatorikus igények és a hozzájuk rendelt teoretikus apparátus mögött szerinte nem annyira az életgyakorlatból származó valódi belátás, mint inkább – a maga átfogó, mindenre kiterjesztett mivoltában elfogadhatatlan – „forradalmi változtatásvágy” (*RHI*, 250.; *Rhi*, 188.) húzódik meg. Hogy ezt milyen mértékben vélheti így Gadamer, jól mutatják azok a jelzők is, amelyekkel Habermas megfontolásait visszatérően illeti. Álljon itt néhány közülük: „kifejezetten abszurd”; „dogmatikus objektivizmus”; „téves”; „absztrakt”; „idealisztikusan félreismer”; „igen egyoldalú”; „dogmatikusan terhelt”; „igen gyanús”; „szintiszta romantika”; „mesterséges”; „anarchista”; „hamis tudat” (*RHI*, 240–250.; *Rhi*, 179–188.). E jelzők egyértelműen utalnak arra, mekkora távolságot vél érzékelni Gadamer Habermas forradalmi lendületű nézetei, illetve aközött, ami megvi-

lágító erejénél fogva meggyőző lehet, s ekként a köznapi beszédet élteti. Gadamer éppen e forradalmi beállítottság tükrében értékeli még az ellene megfogalmazott konzervativizmus-vádat is, melyet még csak visszautasításra sem méltat. Inkább arra utal, hogy egy efféle konzervativizmus – ha egyáltalán itt helyénvaló ez a kifejezés – éppenséggel a forradalmi impulzustól való, az élettapasztalat belátásain alapuló állhatatos tartózkodás „konzervativizmusa”, mely „egy olyan generációé, mely túl van a német történelem három nagy kataklizmáján, anélkül, hogy valaha is a fennálló társadalmi rendszer valamiféle forradalmi megrázkódtatásáig jutott volna el” (*RHI*, 243.; *Rbi*, 183.). „Úgy tűnik – írja zárószóként Gadamer –, az a szükségképpeni konzekvencia adódik, hogy az eredendően emancipatorikus tudat az összes uralmi kényszer feloldására tör, ez pedig nem jelentene mást, mint hogy vezérlő eszméje az anarchista utópia kell legyen. Ez persze – fűzi hozzá – szerintem kétségtelenül hermeneutikai hamis tudat” (*RHI*, 250.; *Rbi*, 188.).

Három évvel később, a Gadamer 70. születésnapjára készülő *Festschrift* adott alkalmat Habermas számára, hogy reagáljon a kritikájára adott gadameri válaszra. „A hermeneutika univerzalitás igénye” című tanulmányában Habermas alapvetően két dologra tesz kísérletet: miközben továbbra is a hermeneutika egyetemességi igényének elvitatását célozza, ehhez a korábban megfogalmazottaknál fókuszáltabban ismétli meg központi kritikai pontjait, másfelől pedig az e cél elérését szolgáló teoretikus apparátusát jelentős mértékben átrendezi.²¹ Habermas ugyanis már nem hivatkozik a cselekvéstudományokat orientálni hivatott, „hipotetikusán megelőlegezendő egyetemes történetfilozófiára”. Viszont hangsúllyal utal azokra a törekvésekre, amelyek legalábbis az instrumentális-célracionális cselekvés és a tudományos elméletek konstrukciója során használatos alapkategóriákat – mint pl. tér, idő, okság, szubsztancia – „nyelvtől-független gyökereik”-re vezetik vissza, „nyelv-előtti kognitív sémákként” mutatják fel, s ezzel a monologikus nyelvrendszereket mint a dialogikus köznyelvek a prioriját igyekeznek feltárni (*UaH*, 130–31.; *Hui*, 282.). Ez utóbbiak keretében tárgyalja Habermas

²¹ Az írást a következő kiadásokból, s az alábbi rövidítésekkel idézem: „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, in. *HI*, 120–160. [A továbbiakban: *UaH*.] Magyarul: „A hermeneutika univerzalitás igénye”, Ford. Bacsó Béla. *Helikon*. Világirodalmi Figyelő. 27. évf. 1981/2–3, 278–290. [A továbbiakban: *Hui*.]

azokat a feltevéseket, amelyek teoretikusan legitimálják a „köznyelvi kommunikáció patológiájának” (*UaH*, 132.; *Hui*, 283.) – melybe az ideológiakritika is sorolandó – modelljéül szolgáló diszciplínát, ti. a pszichoanalízist.

Habermas tehát oly módon akarja elhárítani a hermeneutika univerzalitásigényét, hogy megmutatni igyekszik, miként transzcendálható a dialogikus köznyelv, mely Gadamer szerint „mi magunk vagyunk”. Ehhez – programatikusan – két, monologikusan megalapozott nyelvrendszert hív segítségül: egyrészt „a természetes nyelvek általános elméletét”, mely – noha csak kíváncsalmként létezik – a „nyelvi kompetenciát” azáltal hivatott definiálni, hogy „a természetes nyelv minden eleméhez egyértelmű teroretikus-nyelvi szerkezetleírást rendel”; másrészt „a köznyelvi kommunikáció patológiáját”, mely a pszichoanalízist és az ideológiakritikát foglalná magában. Ezek segítségével látja megvalósíthatónak Habermas, hogy kialakíthatóvá válják „egy módszeresen biztosított”, s ilyen értelemben „explanatorikus megértés”, mely azáltal, hogy „a nyelv egészére kiterjedő” „szisztematikus előzetes-megértésre” tesz szert, „átlépné a hermeneutikai megértés korlátait”, képes lenne meghaladni a dialogikus megértés „mindenkor tradíció-meghatározta előzetes megértését” (*UaH*, 148.; *Hui*, 287.).

E hipotézisekkel tűzdelt, programatikus vázlat felől ismétli meg aztán Habermas a gadameri hermeneutikával szembeni központi fenntartásait. Mindenekelőtt azt, hogy a hermeneutika ontológiai önmegértése, amennyiben az „a nyelvi hagyomány elháríthatatlan primátusát” mutatja fel, elfedi azt a „mélyhermeneutikai belátást”, mely szerint „egy látszólag »ésszerűen« begyakorolt konszenzus könnyedén lehet pszeudokommunikáció eredménye”, s hogy a nyelv hagyománytörténéseiben hatalmi viszonyok is hagyományozódnak, „a hagyományösszefüggés dogmatikájában [...] nem csak a nyelv objektivitása, hanem a hatalmi viszonyok repressziója is érvényesül” (*UaH*, 152–153.; *Hui*, 288–289.). Ez az, ami miatt Habermas szerint „minden konszenzus [...] alapvetően azon gyanú alatt áll, hogy pszeudokommunikatíván kikényszerített”, s ugyancsak ez az, ami szerinte azt is megköveteli, hogy minden ténylegesen megvalósuló konszenzust kérdőre vonjunk egy olyan konszenzus lehetősége felől, amely egy „korlátok nélküli és uralommentes kommunikáció idealizált feltételei” közt épülhetne ki, ahol is az „idealizált dialógus – mint jövőben realizálandó életforma – formális megelőlegezése”,

mint ami „az ésszerű beszéd regulatív elve”, „garantálja a végső megtartó kontrafaktikus egyetértést” (*UaH* 153.; *Hui*, 289.).

Innen tekintve nem meglepő, hogy Habermas újfent megismétli az autoritás és az ész egymást kizáró ellentétét vitató gadameri álláspont tarthatatlanságának a tézisé, valamint visszautasítja azt, hogy „az interpretálok felvilágosodás-igényének alapvető korlátokat szabjunk”, melyet szerinte Gadamer „a szociokulturális életvilág elismert és tradicionális meggyőződéseiben” jelöl ki (*UaH*, 157.; *Hui*, 290.).

Gadamer a *Hermeneutika és ideológiai kritika* című kötetben közreadott „Replika”-ja keretében válaszolt valamennyi, a vitában elhangzott főbb kritikai észrevételre.²² Gadamer itt rámutat: a hermeneutika természetesen nem vitathatja és nem is vitatja el sem a monologikus modern tudományok tényét, sem a nyelvnélküli kommunikáció formáit, sem a nyelv-előtteen működő kategóriaahasználat lehetőségét, melyre Habermas – pl. Piaget-re hivatkozva – utal. Azonban mindezek a monologikus vagy éppen nyelven-kívüli megértésformák „éppen annak a reflexiónak vannak híján, mely révén társadalmilag igazoltta válhatnának” (*REP*, 257.). Az ilyen „megértésformák” a beszélés révén tesznek szert a maguk „közölt ittlétére” (mitgeteiltes Dasein – uo.). A hermeneutika témája pedig éppen ez: a megértés közölhetősége. „A hermeneutika igénye az és az is marad, hogy a nyelvi világértelmezés egységébe integrálja mindazt, amivel érthetetlenként, vagy pedig nem általánosan, hanem csak a beavattak számára »érthetőként« szembesülünk” (uo.). „A megértés és a szót értés [...] az ember társadalmi életének végbemenési formája, mely végső formalizálásban Gesprächsgemeinschaft. A beszélgetés e közösségből semmi nem vonhatja ki magát, egyáltalán semmiféle világtapasztalat. Sem a modern tudomány szakosodása [...], sem a materiális munka és annak szervezeti formái, sem a politikai uralom és igazgatás intézményei [...] nem állnak kívül a gyakorlati ész (és eszetlenség [Unvernunft]) ezen egyetemes médiumán” (*REP*, 255.).

Ezen túlmenően Gadamer mindenekelőtt az ideológiai kritika által bejelentett igényt ítéli tarthatatlannak. Az, hogy a pszichoanalízis modelljét követve egy, a társadalmi tudat egészére kiterjesztendő terapeutikus eljárás szükségességét és jogosultságát vessük fel, nem

²² Az írást a következő kiadásból, s az alábbi rövidítéssel idézem: „Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik”, in. *GW* 2, 251–275. [A továbbiakban: *REP*]

csak hogy illuzórikus, de – kiváltképp – nemkívánatos előfeltevéseket foglal magában. A társadalmi érintkezések alapvetően partnerviszony keretében zajlanak, mely egészen más jellegű hermeneutikai szituációt jelent, mint amilyen a beteg–analitikus viszonyát jellemzi. A partnerviszony sérül, ha valamely közléshez nem annak közlési igénye szerint fordulunk – mint amit velünk közölnek, s így részesevniük illik benne –, hanem mögöttes motívumait fürkészve, azt rögtön pszichoanalitikus vagy ideológiakritikai megközelítésbe állítva halljuk csak meg. „A megértés nem a tudattalan motívumok felvilágosításában csúcsosodik ki” – hangsúlyozza Gadamer –, hanem sokkal inkább abban, hogy a megértés révén a másik – legyen az történeti hagyomány, vagy jelenkori beszélgetőpartner – „beszédessé lesz” (*REP*, 272.). Ez pedig magában foglalja annak a lehetőségét, hogy a sajátunktól eltérő meggyőződésnek igaza lehet, s olyan „meggyőzőerőt fejt ki, mely új meggyőzések képződéséhez vezet” (uo.).

Továbbá, a társadalmi kommunikáció zavarai nem redukálhatók a kommunikatív kompetencia zavaraira, melyeket egy erre vonatkozó elmélet feloldhatna. Azok sokkal inkább olyan mélyreható nézeteltérésekre, érdekkülönbségekre és eltérő tapasztalatokra vezethetők vissza, amelyeket nem lehet kívülről érkező felvilágosítással feloldani. „Az egyetértés nem erőszakolható ki, hanem csak a lehetősége teremthető meg” (*REP*, 266.), ez pedig inkább a retorika és a hermeneutika feladata, mintsem valamiféle módszeres, „explanatorikus” megértésé. „A retorikának olyan kényszerjelleget tulajdonítani, melyet a kényszermentes racionális beszélgetés javára magunk mögött kellene hagynunk, ijesztően irreális” – hangsúlyozza Gadamer (*REP*, 273.). „Még ha magában is foglal a retorika egy ilyen kényszermozzanatot, [...] a társadalmi gyakorlat – még a forradalmi is – e kényszermozzanat nélkül egyáltalán nem gondolható el” (uo.). Az pedig különösen problematikus, ha a társadalmi kommunikáció zavarainak a feloldását az érintetteknek ideológiai elvakultságot tulajdonító, s azt felvilágosítani hivatott, magának a helyes meggyőzések birtoklását vindikáló „szakértő” – ti. az ideológiakritikus – előjogává kívánjuk tenni. Egy ilyen igény bejelentése maga „az elvakultság egy sajátos formája” – olvashatjuk (*REP*, 268.). Olyan elvakultság, mely félreismeri a társadalmiságot hordozó közlésszituációk értelmét. Ezt a hermeneutika abban látja, hogy a felek kölcsönösen próbára tegyék az előítéleteiket (uo.). Az adekvát megértés monopolizálásának igényével a hermeneutika tehát az „emberek ész-

használatának gyakorlatához kötődő pluralitást” (*REP*, 275.) állítja szembe.

III. A VITA ÉRTÉKELÉSE

A vita egészére reagáló tanulmányát Gadamer egy nagy ívű bevezetéssel látta el, melyben „*egy valódi elvakultság hatalmának a kifejlődéséről*” beszél, egy olyan elvakultságról, amely kifejezetten a tudományok korában hatalmasodik el. „A tudomány révén előálló modern világkonstrukció megmerevedésében állandósítja magát egy rendszer, melyben az egyén gyakorlati tudata rezignáltnan és belátás híján megadja magát, vagy fellázadva – s ez annyit tesz, nem kevésbé belátás híján – fordul szembe vele. [...] csak egy, az *elvakultságig ingerelt tudományos tudat* ismerheti félre, hogy az emberi társadalom igazi céljai fölötti vita [...], ahogyan történeti eredetünk és jövőnk tudatosítása is egy *olyan tudásra utalt, mely nemtudomány*, azonban minden emberi életgyakorlatban a vezetés [joga] illeti meg” (*REP*, 251.; kiemelések tőlem – Ny.M.).

Gadamer tehát egy efféle elvakultságot vél felismerni a fiatal Habermas harcias kritikai igénye mögött. Ezzel szemben ő annak a gyakorlati észhasználatnak a követelményét állítja a középpontba, amely nemcsak hogy elhatárolódik az elvakult lázadástól, ahogyan az értetlenségében reménytelenné váló konformizmustól is, de – ami ennél is fontosabb – az egyedüli mód, hogy elkerüljük az ezekbe való zuhanást. A gyakorlati ész belátása olyan közép – *meszotész* –, amely épp úgy segít elkerülni a kilátástalanságból fakadó passzivitást, ahogyan tartózkodik az elvakult aktivizmustól is. Ezért a vita során Gadamer arra törekedett, hogy rámutasson Habermas emancipatorikus társadalomkritikai törekvéseinek pusztán viszonylagos jogosultságára. Ugyanis a hermeneutikának is van a fennállóval szembeni, társadalomkritikai mondandója. Annyi bizonyos, hogy az semmiképpen sem szorgalmazza valamiféle forradalmi gyakorlat felhevítését. Sokkal inkább az egyének gyakorlati észhasználatának, ítélőképességük és a közjó iránti érzékük, egyáltalán „az itt és most tehető (das Tunliche), a lehetséges és a helyes iránti érzék” (*WM*, xxv.; *IM*, 22.) kiművelésének az alapvető jelentőségét hangsúlyozza, mint ami az együttélés tényleges ésszerűségének az egyedüli letéteményese. Ezért fekteti a hangsúlyt arra a lehetőségre, amely a képzés

tágan értett folyamatának, vagyis a társadalmi együttélés egész spektrumát átható képzésfolyamatnak a gyakorlati észhasználat révén mozgásban tartott kiszélesítésében és elmélyítésében rejlik.

Habermas ellenben tehetetlenséggel vádolta a hermeneutikát, s ennek megfelelően relativizálni igyekezett Gadamer ontológiai belátásait. Az ideológiakritika által gyakorlandó „kritika” mélyebbre hivatott hatolni, mint az az értelmező gyakorlatban is benne rejlő kritika, amely a megértés során történésjelleggel – tehát ellenőrzési körünkön kívül –, de szintén végbemegy. Az ideológiakritika számára a mindenkori megértésen túlmutató feladat – teljességgel Marx ún. Feuerbach-tézise szellemében – a világ megváltoztatásában áll.

Ez az átfogó és forradalmi megújhódási szándék viszont azt a dimenziót veszíti szem elől – vagy ha nem, hát a hatalmát becsüli mélyen alá –, amely az ember történeti létét alkotja, s a hagyományok hatástörténeti összefüggéseként minden megértést és szót értést már eleve hordoz, s egyáltalán lehetővé tesz. A hagyománytörténetnek ez a dimenziója nem eliminálható, s akkor is valós és működésben lévő hatásösszefüggéseket teremt, ha arról nem kívánunk tudomást venni, vagy éppen a reflexió hatalmára támaszkodva igyekszünk feloldani azt. Az ember történetileg meghatározott, a történelem által előidézett hatástörténeti tudata „inkább lét, mint tudat” – miként azt a „tudat” szó német megfelelője (*Bewußt-sein*) szépen ki is fejezi –,²³ inkább az értelemhagyományozás többé-kevésbé hallgatólagos hatásösszefüggései révén konstituált, mintsem hogy mindenestől önnön reflexív teljesítményei által megformált, csakis azoknak köszönhetően kiépülő „tudat” lehetne. Ennek az előidézettségnak a tudatosítása, melyet a hermeneutikai reflexió visz véghez, ahhoz a belátáshoz vezet, hogy a megértés mint a hagyománytörténetés anonim eseménye nem sajtítható ki, nem vonható mindenestől ellenőrzési körünkbe, nem uralkodhatunk fölötte, s nem állíthatjuk tetszőlegesen valamely *telosz* szolgálatába – legyen az emancipatorikus szándékú vagy sem. A tudat-„szubjektivitás fókuszsa görbe tükör. Az egyén önreflexiója csak villanás a történeti élet zárt áramkörében. *Ezért nem annyira ítéletei, mint – sokkal inkább – előítéletei alkotják az egyén létének történeti valóságát*” (*WM*, 261.; *IM*, 311.).

Innen tekintve jól látható, hogy a fiatal Habermas részéről az ideológiakritika jegyében tanúsított sajátos elvakultság a felvilágosodás

²³ *RHI*, 247.; *Rbi*, 186.

több száz éves, kifejezetten történetiségellenes hagyománya egyoldalúságainak az ismételt mozgásba hozásából fakad, ti. a történeti meghatározottságokkal szakítani vágyó, azok átépítését és felülírását célzó ama utópikus felvilágosodásbeli meggyőződés követéséből, mely szerint a kiteljesedett ésszerűség célképzetét megvalósítani hivatott reflexiónak a rögzült előítéletek és társadalmi kiváltságok felszámolásában állna a feladata.

Az, hogy a fennálló kritikájának letéteményeseként Habermas módszeresen megalapozott társadalomtudományokat tartja számon, több, alapjaiban kifogásolható mozzanatot is magában rejt – olyan nehézségeket, amelyek mindegyike összefüggésbe hozható a Gadamer által szóba hozott elvakultsággal. Mindenekelőtt ide sorolandó, hogy a köznyelvi kommunikációt, mely a társadalmi életgyakorlat szövétét alkotja, Habermas egészében – mint ami átöröklött hatalmi viszonyok kifejeződése – patológiakusnak bélyegzi, s ekként szerinte átfogó ideológiakritikának vetendő alá, az emancipáció nevében.²⁴ Szintén elvakultságnak tekinthető Habermas részéről, hogy a fennálló társadalmi gyakorlat kritikájának legfőbb szervét egy olyan – az empirikus-analitikus tudományok eredményeire támaszkodó, módszeresen kiteljesítendő – teoretikus reflexióban jelöli meg, melynek fenntartások nélkül tulajdonít felvilágosító hatalmat. Ám épp így megjelenik Habermas nézeteinek elvakultsága abban is, amilyen eszközökkel egy ilyen emancipatorikus hatalommal felruházandó reflexiót elméletileg meg kíván alapozni. Habermas nem csupán szinkretikus, de többnyire igen absztrakt teoretikus konstrukciókkal operál, melyek fényében az emancipatorikus reflexió teoretikus megalapozhatósága igen kérdésesnek mutatkozik, s azt maga Habermas is csak programatikusan, jórészt kívánalomként vázolhatta. Továbbá, ha el is tekintünk az elméleti megalapozhatóság problémájától, nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a teoretikusán mégoly megalapozott cselekvéstudományok elméleti – és ez annyit tesz: általános – megállapításai a gyakorlatba való átültetésük során minden esetben alkalmazásra szorulnak, s e ponton, az alkalmazás metodizálhatatlan aktusában a társadalom-

²⁴ Az ideológia-gyanú eme túlfeszített, univerzalizált kiterjesztésével szemben teljes joggal hangsúlyozza Gadamer, hogy az értelemközvetítést ideologikusan vagy más módon – például pszichopatologikusan – elleplező szövegek eseteit „tévedés úgy privilegizálni, mint a szövegértés normál esetét”, ami persze épp úgy érvényes a szóbeli kommunikáció esetében is („Text und Interpretation”, in. *GW* 2, 350. Magyarul: „Szöveg és interpretáció”, in. Bacsó Béla [szerk.]: *Szöveg és interpretáció*. Ford. Hévízi O. Budapest: Cserépfalvi, 1991, 32.).

tudós avagy ideológiakritikus személyes felelősségének, vagyis éppen a Gadamer hangsúlyozta gyakorlati észhasználatnak a mozzanata az, amely meghatározó jelentőségű marad. Legalább ennyire problematikus azonban az is, hogy a kritikát Habermas a kevesek, ti. egy arra hivatott tudományág képviselői – mint valamiféle élcsapat – kezébe utalná, egy ideológiakritikai mozgalom előjogává tenné meg.

Az ember történeti végességét komolyan vevő hermeneutikai megközelítés tükrében mindez idealista előfeltevéseken nyugszik, s az észbe és a tudományba vetett elvakult hitről tanúskodik, amit Gadamer „mélységes szkepszissel” szemlél (*WM*, 529.; *IM*, 606.), akármennyire is emancipatorikus a hitvallása. Kiváltképp két dolgot lát Gadamer alapjaiban problematikusnak. Egyfelől azt az „önbizalmat, ahogy a filozófiai gondolkodás fantasztikusan túlbecsüli a társadalmi valóságban játszott szerepét” (uo.), illuzórikusan túlértékeli a filozófusnak vagy éppen a társadalomelmélet emberének, egyáltalán az értelmiségnek a társadalmi kontextus egészében betöltött szerepét. Ezért Gadamer úgy látja, Habermas az, aki nem eléggé kritikus – visszatekintve (1986) ezt így fogalmazta meg: „Amit az ideológiakritikában hiányoltam, az ideológiakritika ideológiakritikája [volt]”.²⁵

Továbbá, Gadamer ugyancsak „mélységes szkepszissel tekint [...] az ész hamis túlbecsülésére az emberi lélek érzelmi motivációival szemben”.²⁶ Ez az, amiért a köznyelvi kommunikáció bármiféle racionalizálásával, vagy egyetemes felvilágosítására és kioktatására fenntartott igénnyel szemben ismételtelen arra a „hatalmas szerepre” emlékeztet, amelyet a retorika játszik a társadalmi együttélés minden területén (*WM*, 530.; *IM*, 606). Hiszen a retorika „a meggyőző [...] érvek területe. Ez a gyakorlat, és egyáltalán a humanitás területe”, „feladatát [...] ott tölti be, ahol [...] értelmes megfontolással vitás pontokat kell eldönteni” (*WM*, 530.; *IM*, 607.). Nem kevésbé igaz

²⁵ Gadamer interjúja Cord Barkhausennel, *Sprache und Literatur in Wissenschaft und Unterricht*. Paderborn / München: W. Fink, 1986, 97., idézi Jean Grondin: *GB*, 347. Azt, hogy az ideológiakritika programja maga is ideologikus, Gadamer a későbbiekben is fenntartotta: „Alkalmasint ily módon lehetne az ideológia-kritikai magatartás – mint ami ideologikus – maga is kritika alá vonható, amennyiben az például polgárelles vagy akármilyen más érdeket képvisel és ezzel saját ürügszerűségét leplezi” („Text und Interpretation”, *GW* 2, 349. Magyarul: „Szöveg és interpretáció”, 31.); illetve Habermas „nem ad kielégítően számot saját ideológiakritikája ideologikus implikációjáról” („Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, in. uó: *GW* 2, 495.).

²⁶ „Nachwort”, in. *WM*, 529. Magyarul: „Utószó”, in. *IM*, 606.

ez a szóban forgó filozófiai vita esetében sem, melynek keretében Habermas teoretikus konstrukciói ütköztek Gadamer élettapasztalaton alapuló filozófiai belátásaival. A beláthatóság hiányát Gadamer visszatérően szónaként is tette Habermas mondandójával szemben: „E fejtegetéseket én nem értem” – írja –, vagy: „nem tudom, vajon jól értem-e Habermast” (*REP*, 256. és 265.). Egy ponton, úgy tűnik, Gadamer el is veszítette a türelmét, amikor visszafogottan ugyan, de Habermas fejére olvasta, hogy „végre valami beláthatót mondjunk és ne »alapmeggyőződésről« szónokoljunk” (*RHI*, 243.; *Rhi*, 183.). Habermas szövegeit olvasva valóban könnyen támadhat az a benyomásunk, hogy nem is annyira maguk a – nemegyszer ellenőrizhetetlennek tűnő – gondolatai, mint inkább az elmélet szintjén mozgósított *forradalmi pátozásának lendülete* az, ami alkalmasint meggyőzőnek tűnhet. Ez pedig újabb bizonyíték a retorika hatalma, s még a tudományok körén belül is betöltött szerepe mellett, melyet Gadamer folyvást hangsúlyoz.

A Habermas–Gadamer vita nem jutott konkluzív eredményre, nem vezetett egyetértéshez, hacsak nem abban az értelemben, ahogyan azt Gadamer mintegy két évtizeddel később megfogalmazta: „Habermas mindig azt mondja, nem ismerem a valóságot, én pedig mindig azt mondom, Habermas nem ismeri a valóságot. Abban teljesen egyetértünk, hogy ebben nem értünk egyet.”²⁷ A vita tehát végső soron a realitásérzék körül forgott, ezzel összefüggésben pedig azon a kérdésen fordult meg, hogy mi tekintendő a fennálló kritikája letéteményesének. Tény, hogy egy ilyen kritika ügyét Habermas programszerűen képviselte; ám azt Gadamer sem viselte kevésbé a szívéen, még ha nem tekintette is azt valamiféle mozgalmi ügynek.²⁸ Ezért a realitásérzék vonatkozásában kettejük közt mutatkozó

²⁷ Beszélgetés Gadamerrel, in. *Sinn und Form* 43 (1991), 487–500., idézi Jean Grondin: *GB*, 347.

²⁸ A Gadamerrel szemben megfogalmazott „konzervativizmus-vád” ellenében fontos hangsúlyozni, hogy az ún. „emancipatorikus reflexió”-nak ő sem tulajdonít kisebb jelentőséget, mint Habermas, azonban kifogásolja, hogy a „fogalma túlságosan is homályos” („Nachwort”, in. *WM*, 531.; „Utószó”, in. *IM*, 608.). Arra a kérdésre, hogy a társadalmi gyakorlat egészen belül hol van szerepe az emancipatorikus reflexiónak, így válaszol: „Én azt mondanám: mindenütt. [Ha] az emancipáció a kényszerek feloldása tudatosításuk révén, [akkor] a tradíció, mely nem az öröklött dolgok védelmezése, hanem egyáltalán az erkölcsi-társadalmi élet továbbformálása, valójában mindig a szabadon átvett tudatosításán alapul” („Nachwort”, in. *WM*, 533–534.; „Utószó”, in. *IM*, 610–611.).

különbség nem is annyira az alapvető célokat illető elképzelésekre, mint inkább az eltérő kordiagnózisra és a kritika eszközének kijelölésére volt kihatással. Habermas a kritikai apparátussal felvértezett emancipatorikus társadalomtudományok vezérletével, az általuk orientált, a már feloldhatatlanul megmerevedettnek tűnő rendszer elleni átfogó ideológiakritikai fellépésben látta a fennálló kritikájának megvalósíthatóságát, Gadamer viszont a mindenkori szituáció követelményeit szem előtt tartó, és ezáltal a rendszer megmerevedésének elébe menő, valamennyi polgárral szemben követelményként támasztott, s így az egyén szintjén megvalósítandó gyakorlati ésszerűségnek tulajdonította ugyanezt a szerepet.

A dolog némiképp elmélyültebb megítélése érdekében, úgy vélem, tanácsos világosabban megkülönböztetnünk egymástól azokat az erőket, amelyeket a hermeneutikával szembeni fellépése során Habermas képviselt, illetve igénybe vett és mozgásba hozott. Álláspontjának ugyanis két jól elkülöníthető rétegét képezi egyfelől a konfrontáció során mozgósított tudományos-teoretikus apparátus, másfelől maga az az emancipatorikus társadalomkritikai indíttatás, melynek az előbbieket a szolgálatába kívánta állítani.²⁹ Habermast az emancipatorikus megújulás forradalmi pátosza vezérelte, s ez a pátosz a tudományok eredményeire támaszkodó módszeres reflexióban jelölte meg a maga szövetségesét. Azt, hogy e két réteg bizonyos értelemben joggal választható le egymásról, tanúsítja az a tény, hogy a vita második hullámában a reflexió teoretikus megalapozását a korábbiaktól eltérő módon vázolta Habermas, noha magát az emancipatorikus törekvést, s hogy azt a teoretikus reflexió hivatott megvalósítani, továbbra is töretlenül képviselte, ahogyan változatlan maradt az álláspontja a tekintetben is, hogy a hermeneutika ún. „ontologizálása” elutasítandó. Ez utóbbi azonban szintén progresszivisták igényéből fakadt, melynek a hagyománytörténet gondolata szükségképpen elmozdítandó gátként jelent meg. Az, hogy Habermas szemében az ontológia az emancipatorikus társadalomkritika ellenlábasa, hogy e két megközelítést egymást kizáró ellentétekként fogta fel, hogy az ontológia nála a konzervativizmus szinonimájaként szerepelt – néze-

²⁹ Derrida hasonló szellemben különböztette meg – megítélésünk szerint nagyon is helyénvalóan – a marxizmus által újra életre keltett „kísértetet”, tí. a társadalmi igazságosság szellemét, a marxizmus ontológiai elfogultságaitól (ld. Jacques Derrida: *Marx kísértetei*. Ford. Boros J., Csordás G., Orbán J. Pécs: Jelenkor, 1995, különösen az „Exordium” című szakaszt.).

teinek ezek a sarkalatos aspektusai, ahogyan maga a forradalmi pátoz is, melyet képviselt, mind-mind abban a kantianus mozzanatban összegezhető, ahogyan számára a *Sollen* világa élesen elkülönül a *Sein* dimenziójától.

Ezzel szemben a hermeneutikai megközelítés keretében nem beszélhetünk egy efféle dichotómiáról, amennyiben annak a belátása, ami van, illetve ami helyénvaló s ezért meg kell, vagy kellene tennünk, egyaránt megértés dolga. Gadamer Habermas szemére is vetette, hogy „az »ontológiai« ingerszóra neuralgikusan reagál és annak fenomenológiai értelmét egyszerűen ignorálja.”³⁰ Valójában Habermast Gadamer inkább szociológusnak, mintsem filozófusnak tekintette, s később élesen kritizált minden olyan törekvést, amely a filozófiát szociológiára kívánja redukálni.³¹

E ponton azonban felvethető talán egy olyan megközelítés is, mely szerint a két fél inkább eltérő síkokon beszél, mondandójuk eltérő dimenziókra vonatkozik, s ez valamelyest kérdésessé teszi összemérhetőségüket. Gadamer ontológiai igényű belátásaival Habermas a cselekvéstudományok igényét állítja szembe. Egyikőjük arra a kérdésre kínál választ, milyen feltételek közepette artikulálódnak az arra vonatkozó belátásaink, ami van, és amit tennünk helyes; a másik arra a kérdésre keresi a választ, hogyan alapozható meg tudományosan az, amit társadalmi szinten tennünk kell. Tehát nem is annyira egyazon dologra vonatkozó két különböző álláspont, hanem sokkal inkább két igen eltérő indíttatás ütközött egymással. Ezt az is igazolni látszik, hogy – legalábbis a diszkusszió éveit során – egyik fél sem érezte szükségét, hogy alaptörekvései tekintetében módosítson nézetein. Vélhetően egyikőjük sem érzekelte úgy, hogy a velük szemben megfogalmazott kritikák e tekintetben találóak lettek volna. Alapvető igényeiket mindketten fenntartották.

Am vajon helyes-e politika *versus* ontológia, (emancipatorikus) szociológia *versus* filozófia alternatívájaként látnunk a vitát? Vajon szükségképpen kioltja-e az egyik vállalkozás a másikat? Vajon nem

³⁰ „Heidegger und die Soziologie. Bourdieu und Habermas”, 55.

³¹ Vö. Jean Grondin: *GB*, 463. 6. jegyz. Gadamer életrajzában Grondin emlékeztet arra is, hogy Gadamer kifejezetten „tiltakozott a filozófia meg gondolatlan szociologizálása ellen” (*GB*, 343.). Erről tanúskodnak Gadamer alábbi megfogalmazásai is: Habermas „a szociológus ferde pillantásának tesz ki a filozófiai kérdéseket”; „a filozófiai kérdéstelevésekben egyáltalán csak instrumentálisokat és eufemizálásokat képes látni” („Heidegger und die Soziologie. Bourdieu und Habermas” [1979/1985], in. *GW10: Hermeneutik im Rückblick*, 54., ill. 56.).

inkább arról van-e szó, hogy egyikük sem léphet fel a kizárólagosság igényével?

Bárhogyan is legyen, annyi bizonyosan elmondható, hogy a vitázó felek két igen eltérő tradíció felől érkeztek: Gadamer a humanizmus és a romantika örökségét továbbvivő szellemtudományok hagyományából, Habermas pedig a felvilágosodás tradícióellenességének, univerzalisztikus ész-hitének a tradíciójából. Habermas a felvilágosodás ezen egyetemes kritikai impulzusát, Gadamer viszont a felvilágosodást végességéről felvilágosító kritika impulzusát követi.³² Az indíttatásaik közti feszültség elsősorban ezeknek a tradícióknak az összeütközéseként értelmezhető.

Mármost a habermasi emancipatorikus igény univerzalisztikus jellegű, s valójában az ész igénye. Noha korántsem véletlen, hogy egy efféle univerzalizmus a módszeres modern tudományok ismeretigényének kontextusfüggetlenségében – azaz univerzalizációsigényében – szövetségesre lelhet, az mégsem kötődik feltétlenül a tudományokba vetett hithez.³³ Egy ilyen univerzalizmus máshonnan is eredtethető, s számos formában eleven az európai tradíciókban. Vajon a kereszténység nem hirdet-e kontextusfüggetlen szeretetet?³⁴ Vajon nem él-e bennünk a feltétlen szolidaritás valamiféle végső reménye? Vajon az ész és az igazságosság univerzalizációsigénye elvitatható-e? Vajon elmarasztható-e Habermas azért, mert egy ideális konszenzus lehetőségének anticipálása felől vonja kérdőre Gadamert, amikor ő minden megértés tradíciófüggését hangsúlyozza? Bármennyire visz-

³² „A filozófia felvilágosítás (Aufklärung), azonban éppen hogy önnön dogmatizmusával szemben is felvilágosítás” – írja Gadamer („Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, *GW* 2, 492.).

³³ Történetileg tekintve e két mozzanat többnyire igen szorosan egybefonódott, ez azonban elvileg nem szükségszerű. Ez az a pont, ahol Richard Rorty nézetei élesen eltérnek a Habermas által képviseltéktől. Noha mindketten a liberális demokráciák elkötelezett védelmezői, Rorty meggyőződése szerint a felvilágosodás emancipatorikus politikai programját le kell választani arról a racionalista szótárról (és az abban megfogalmazható programokról), melyben eredetileg megfogalmazódott, s inkább az irónia és a szolidaritás képezhetnék azokat a pilléreket, amelyekre az általa vizionált liberális utópianak támaszkodnia kellene (vö. pl. Richard Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Pécs: Jelenkor, 1994, különösen a „Bevezetés”, 11–15.). Noha Rorty több fontos írásában is foglalkozott Habermas nézeteivel, a megközelítéseik közti különbség tekintetében különösen a „Universality and Truth”; ill. „Richard Rorty’s Pragmatic Turn” című tanulmányaikra, s Rorty Habermas írására adott válaszára utalnék (mindhárom írás in. Robert B. Brandom [szerk.]: *Rorty and His Critics*. Malden: Blackwell, 2000, 1–30.; 31–55.; 56–64.).

³⁴ Úgy vélem, e tekintetben szintén tanácsos különbséget tennünk a kereszténység által hirdetett univerzális szeretet, illetve a biblikus világértelmezés, például az ahhoz kapcsolódó kozmológia viszonylagos érvényességi igénye közt.

szásaknak találjuk is alkalmasint Habermas teoretikus erőfeszítéseit (vagy azok egyes aspektusait), alaptörekvésében mindenképpen fellelhető egy bizonyos igazságmózzanat. A társadalmi igazságosság transzontológiai, univerzalisztikus eszményének az érvénye – úgy vélem – nem vitatható el.³⁵

A Habermas és Gadamer közti feszültség ennyiben az univerzalisztikus, illetve a partikuláris – tartalmilag különös meghatározottságú – tradíciók közti ellentét feszültségeként tűnik fel.³⁶ Ennek megfelelően a vita végső soron – úgy véljük – a helyes, avagy jó eszméjének a mindenkor tradíciófüggő tartalmi meghatározottsága, illetve a formális ésszerűség tartalmilag meghatározatlan eszméje közti ellentétben éleződik ki. Ez pedig *olyan ellentét, amely nem esik egybe azzal az ellentéttel, amelyet Gadamer a gyakorlati tudás és a tudomány közt mutatott fel*, egyébként teljes joggal.

Azonban bárhogyan is értékeljük az itt tárgyalt vitát, arról nem feledkezhetünk meg, hogy a tradíciók hatalmát, illetve a tradícióellenességet képviselő impulzusok *egymás mellett élnek*, mégpedig a modern, radikális felvilágosodáseszme fellépésétől kezdve különösen kiélezett formában. Ez azonban azt is előrevetíti, hogy összeütközésük – noha a szituációtól függően vélhetően mindig más formában, de – időről időre megismétlődik majd.

Azoknak a nézeteknek a tekintetében, amelyek a Habermas–Gadamer vita értékelése során megfogalmazódtak, alapvetően két megközelítés különböztethető meg. Voltak, akik inkább az egyik vagy a másik résztvevő perspektívájához kapcsolódva gondolták végig a felmerült kérdéseket, sokan pedig egyszerűen felsorakoztak mögéjük. Mások azonban az ideológiakritikában – miként Grondin is megjegyzi – „a hermeneutika szükségszerű kritikai kiegészítését” látták.³⁷ Ez utóbbiak közt is adódtak azonban lényegesen eltérő megítélések.

³⁵ A derridai dekonstrukció hasonló szellemben állítja a középpontba az igazságosság eszméjét, mint ami az egyedüli dekonstruálhatatlan instancia (ld. tanulmányomat: „Tartózkodás a radikalizmustól”. Gadamer – Heideggeren és Derridán innen”, in. Nyíró Miklós [szerk.]: *Filozófia mint de(kon)strukció: Heidegger és Derrida*. Budapest: L’Harmattan, 2012, 269–286.).

³⁶ Hasonló tényállásra utal Richard Rorty, amikor különbséget tesz az ún. exkluzív, illetve inkluzív közösségek között. Míg a kizáró közösségek zártak és a maguk identitását a másfélektől való különbségükben ragadják meg, addig a befogadó közösségek – s alapvetően ilyeneknek kell tekintenünk a liberális demokráciákat – nyitottak és identitásuk részét képezi a másság üdvözlése.

³⁷ Jean Grondin: *GB*, 349.

Richard Bernstein például a hermeneutika és a kritikai elmélet konstellációjáról beszélt, egy olyan együttállásról, ahol „mindegyik a másik korrektívumaként szolgál”, s „fényesebben ragyog, ha együtt, egy konstellációban szemléljük őket”.³⁸ Paul Ricoeur viszont hidat kívánt verni a két megközelítés között, s „a hermeneutika egy új fázisának kiindulópontját” vélte megpillantani a köztük felmutatható átfedésben.³⁹ A vita óta eltelt időszak fényében mindazonáltal joggal hangsúlyozza Grondin, hogy az „ideológiakritika, bármennyire is bizonyos volt magában, gyakorlatilag eltűnt az intellektuális színpadról.”⁴⁰ Annak az igénynek a lelepleződése, mely szerint a fennálló kritikája elsősorban valamely tudomány ügye volna, szemben az egyének gyakorlati észhasználatával, maradandó tanulságként szolgál. Ugyanakkor a habermasi kezdeményezés arra hívta fel a figyelmet, hogy a filozófiai hermeneutika nem szolgál olyan fogalmi apparátussal, amellyel a modern társadalmak patológikus vetületeit elemezni lehetne egy normatív demokratikus elmélet keretében.⁴¹

Mindenesetre Habermas munkássága idővel eltávolodott az ideológiakritikai impulzustól, s a kommunikatív cselekvés elméletéhez és egy olyan diskurzus-etika kidolgozásához fordult, amely több tekintetben is affinitást mutat a dialogikus szót értés Gadamer által kidolgozott hermeneutikájával.⁴² Mindez a gadameri hermeneutika egyik alaptételét látszik igazolni, vagyis azt, hogy „gyakran az időbeli távolság segítségével lehet megoldani a hermeneutika voltaképpeni kritikai kérdését, tudniillik, hogy hogyan lehet megkülönböztetni a megértést biztosító *igaz* előítéleteket, amelyeknek a révén *megértünk*,

³⁸ Richard J. Bernstein: “Hermeneutics, Critical Theory and Deconstruction.” in: Robert J. Dostal (szerk.): *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 275.

³⁹ Paul Ricoeur: “Hermeneutics and the Critique of Ideology”, in: Brice R. Wachterhauser (szerk.): *Hermeneutics and Modern Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1986, 316.

⁴⁰ Jean Grondin: *GB*, 349.

⁴¹ Vö. Richard J. Bernstein: *i. m.*, 274.

⁴² “Critique: The Heart of Philosophical Hermeneutics” című tanulmányában Lawrence K. Schmidt részletesebben is vázolja, úgy két évtizeddel később miként értékelté át Habermas a hermeneutikához való viszonyát (in: Jeff Malpas és Santiago Zabala [szerk.]: *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years After Gadamer’s ‘Truth and Method’*. Evanston: Northwestern University Press, 2010, 202–217., különösen 205. skk.

^{Jan} Grondin pedig így fogalmaz e tekintetben (*GB*, 349.): Habermas „pontosan ahhoz a hermeneutikai pozícióhoz közeledik, melyet a hetvenes évek elején kritizált. Az emancipatorikus utópia helyét az a diskurzusetika vette át, mely a szót értés hermeneutikai modellje irányában tájékozódik. Ily módon az ideológiakritika maga is hermeneutikusabbá vált.”

a *hamis* előítéletektől, melyek *félreértéshez* vezetnek” (WM, 282; IM, 334. Kiemelés az eredetiben.). Ennek a megkülönböztetésnek magában a megértésben kell végbemennie. Habermas egy efféle megértésről látszik tanúbizonyságot adni azzal, hogy maga mögött hagyta az emancipatorikus utópia szolgálatába állított ideológiakritikai programját.

Ami Gadamert illeti, a vita hatását tekintve két dolog érdemel figyelmet. Egyfelől az, hogy a Habermasszal folytatott vita tanulságait levonva a későbbiekben Gadamer hatványozott figyelemmel fordult a vitában is előtérbe kerülő egyik fontos témához, ti. a retorika jelentőségének méltatásához. A másik következmény, amire utalhatunk, hogy Gadamer hermeneutikája éppen a Habermasszal folytatott vitája következtében lett nemzetközi körökben is ismert, s vált – ma már elmondhatjuk – a filozófia történetének egyik klasszikusává.

IV. VITAELEMÉLETI ADALÉKOK

Végül általában véve, a viták természetére vonatkozóan szeretnék megfogalmazni néhány olyan észrevételt, amelyeket a Habermas és Gadamer közt lezajlott konkrét eset elemzése visszaigazolni látszik.

Ahogy a vizsgált szellemi összecsapásból is kiviláglik, a jelentős viták résztvevői inkább tekinthetők szószólóknak, valamely náluk nagyobb ügy képviselőinek, mintsem egyéni nézetek hangoztatóinak. Az ütköztetett elgondolásokban nem pusztán az egyének hangjait halljuk. E hangok inkább a kor követelményei szerint megfogalmazott, a kor körülményei által megszabott „rezonanciatérben” elhangzó *visszhangok*. Bennük elsődlegesen az e nézeteket hordozó *hagyományok* jutnak szóhoz. Nem kevésbé áll ez a tradícióellenességnek a felvilágosodásból eredő hagyományára. Ez a hagyományellenes hagyomány is hagyománytörténésként juttatja magát érvényre, s újul meg időről időre. Ezt fogalmazza meg Gadamer egyik hermeneutikai belátása, mely a megértést mint valamely hagyománytörténetbe való bekerülést érti, s ezzel rávilágít minden megértés hagyományokba ágyazottságára, ahogyan a megértés végbemenetelének történésszerűsége is.

Megfelelni látszik ennek, hogy a tulajdonképpeni vitahelyzeteket nem annyira intencionáljuk, mint inkább benne találjuk magunkat: a vitás pontok „felszínre kerülnek” vagy egyenesen „felszínre törnek”,

a viták többnyire mindenféle megvitatási szándékot megelőzően egyszer csak „kirobbannak”. A viták ugyanis jellemzően nem úgy lépnek fel, hogy valamely dolog tisztázása végett „vitát rendezünk” vagy „vitairatot készítünk”, melyekkel egybeszólítjuk vagy megszólítani igyekszünk a potenciális vitapartnereket. Ezek pusztán institucionalizált változatai igyekeznek lenni a vita eredeti fellépésének, melyek keretében közel sem vehető biztosra, semmi sem szavatolja, hogy valóban vita kerekedik ki a dologból. A vita fellépésének éppúgy történés jellege van, ahogyan a megértés és a valódi egyetértés is csak történés jelleggel állhat elő, ha egyáltalán előáll. Aki szándékosan keresi a vitahelyzetet, azt kötekedőnek szokás nevezni. Vitákba – *bonyolódnak*, vitákba – *kavaródnak* egymással.

A viták, a vita valamiféle köztes térben „robban(ak) ki”. Ez a köztes tér az idegen, kezdetben összeegyeztethetetlen impulzusok közti „senki földje”, a még meghódítatlan, jövőbe mutató, meghódítandó „vitatott tér”. A „vita”, „vitát” szavak a „vív” igéből származnak, s „szellemi erők összecsapására” vonatkoznak – ahogyan a latin *concertare* is azt jelenti: vív, harcol; vitázik, vitatkozik.⁴³ Ennyiben a vita a nézetek érvényességének és érvényesülésének, jövőbeni létjogosultságuk kivívásának a terepe, s mint ilyen, szellemi síkon élet-halál harc kérdése.

A vizsgált esetben a „vita” eredetileg a fiatal Habermas két egymástól idegen tradícióban való megmerítkezésének eredményeként, az ebből előállt feszültségtér egybefogásának kísérletéből állt elő. Elsődlegesen benne zajlott le ez a vita, s csak ezt követően vált az nyilvánossá, s kapcsolódhatott bele ezen tradíciók egyikének eredeti képviselője. A vita kirobbanásához és végbemeneteléhez azonban mind Habermas vívódása során, mind pedig annak nyilvános fázisában épp úgy szükség volt az idegen impulzusok egymásmellettiségére, mint ahogyan szükség volt az egység kivívására irányuló közvetítő erőfeszítésre, még ha csak a kihívás elfogadásának, a vita komolyan vételének, a vitatott kérdések érdemi végiggondolására való készségnek a formájában is. A végigvitt vita ennyiben az *állásfoglalás* valódi terepének bizonyul.

Továbbá a Habermas és Gadamer közt lezajlott vita két hulláma közti különbség arról tanúskodik, hogy a második hullámban a

⁴³ Ld. a „vitát” szócikket in. Zaicz Gábor (főszerk.): *Etimológiai szótár. Magyar szavak és toldalékok eredete*. Budapest: Tinta Könyvkiadó, 2006, 920.

felek álláspontjaikat lényegesen fókuszáltabban, érvelésüket – s ez elsősorban a kezdeményező Habermasra áll – jelentősen átrendezve vezették elő. Ez olyan jelenség, amely a vita egyik meglehetősen általános jellemzője is egyben. A viták egyik fontos hozadéka az lehet, hogy az a feleket az őket érő kihívás szempontjából álláspontjuk tisztázására, újrafogalmazására készíti. A vita az összeütközésben álló nézetek kiélezése irányában hat – a vita elmélyül, s eközben egyre világosabban körvonalazódnak „napirendi pontjai”, a megkerülhetetlenként feltűnő főbb vitatott kérdések, s egyúttal egyre határozottabban rajzolódnak ki az e pontokat illetően megfogalmazott nézetek, ahogyan eltéréseik is. A vita elsődlegesen a polarizálódás irányába hat.

A vita során a felvonultatott érvek készlete – ahogyan akár maga az érvelési stratégia is – jelentős mértékben átrendeződhet, sőt, a vita elmélyülésével ez többnyire meg is történik. *Az alapvető indíttatások azonban csak a legkritikább esetben módosulnak.* Úgy tűnik, az alapvető meggyőződéseknek és az általuk vezérelt megközelítésmódnak az átrendeződése hosszabb időt igényel – ha bekövetkezik egyáltalán –, az élettapasztalat hosszadalmasabb áthangolódása révén történhet csak meg, tehát a keletkezett lét (gewordenes Sein) kérdése, nem pedig a megértés egyszeri aktusának pillanatszerűségében végbemenő folyamat.

Hogy egy adott vitának milyen értelem tulajdonítható, csak az utókor mondhatja meg. Fentebb azt mondtuk, a Habermas és Gadamer közt lezajlott vita nem jutott konkluzív eredményre. Most hozzátehetjük: valamely vita értelme távolról sem mérhető pusztán azon, s nem merül ki abban, hogy sikerül-e megegyezésre jutni, avagy sem. Bármely vita mindenkor precedensértékkel bírhat, s tanulságok vonhatók le belőle, melyeket kiváltképp az idő múltával vagyunk képesek valamelyest is megbízhatóan levonni.

NEM TUDTÁK, DE TETTÉK...

A demokratikus ellenzék vitája az 1980-as évek elején Magyarországon és az ellenzék alternatíváiról

1982 májusában – nem sokkal a lengyel Szolidaritás mozgalmat leverő Jaruzelski-puccs után – Kis János filozófus a szamizdat Beszélő harmadik számában *Gondolatok a közjövőről* címmel vitát kezdeményezett Magyarországon és a demokratikus ellenzék jelenéről és jövőjéről. Jelen tanulmány szűkebb célja e vita bemutatása és interpretálása. Tágabb célja egyfelől a vitát katalizáló társadalmi körülmények ábrázolása, másfelől a vita történelmi súlyának, jelentőségének feltárása, vagy legalábbis egy jövőbe mutató hosszú távú értelmezési keret megalkotása.

Alapkérdéseim egyfelől a következők: melyek annak a társadalmi állapotnak a jellemzői, melyeket a vita – akár a résztvevők tudtán, akaratán kívül is – rögzített, megörökített? Maga a vita milyen útelágazásokat, alternatívákat rajzolt – és erősített – fel Magyarországon és a demokratikus ellenzék számára? A ténylegesen megvalósuló alternatíva kiválasztásában, pontosabban kiválasztódásában akkor és a későbbiekben milyen tényezők játszottak domináns szerepet?

Másfelől a vita során milyen értelmiségi magatartásminták rajzolódtak ki – és utólag visszatekintve az idő melyeket igazolta és melyeket ítélte bukásra.

Fehér M. István találóan mondta az ezen írást megalapozó előadás vitáján: a mindenkori jelen folyamatosan újraírja a múltat. Magam is sok vonásában máshogyan látom a most elemzésre kerülő korszakot ma, mint amikor a 1980-as évek elején benne éltem. És éppen e tapasztalat alapján feltételezem, hogy a vita és mai értelmezése hasznos tanulságot szolgálhatnak a mai fiatal nemzedékek számára is. Mert azt üzenik a mindenkori elhivatottaknak: a politika világába lépve még erős önreflexió esetén is fennáll a lehetősége annak, hogy olyan erők eszközévé váljunk, melyek választott eszményeinkkel, céljainkkal ellentétesek.

Mindazonáltal a vita ismertetése során igyekszem az „akkor és ott” élményét nyújtani, a ma ihlette értelmezés csak ezt követi.

A vitában magam is részt vettem – e tanulmány elkészítése így arra is módot ad számomra, hogy kritika tárgyává tegyem saját akkori álláspontomat és szerepemet is.

NYITÁS ÉS VÁLSÁG

– A VITA TÖRTÉNELMI ELŐZMÉNYEI, KÖRÜLMÉNYEI

Az 1956-os forradalom vívmányaként az 1960-as évek első harmadának végére Magyarországon megdőlt a létezett szocializmus sztálini korszaka, és Konrád György–Szelényi Iván (1989) korabeli kifejezésével élve kezdetét vette a posztsztálini – vagyis Kádár-korszak. Bence György és Kis János (1983) mellett néhány reformközgazdász (elsősorban Antal László [1985], Csanádi Mária [1984, 1987], Lengyel László [1977, 1981, 1984] és Szalai Erzsébet [1979, 1981, 1984]) már a '70-es évek végén, '80-as évek elején felfigyeltek arra, hogy a makrogazdasági döntési mechanizmus már nem egy szigorú hierarchia mentén tagozódó struktúrával, hanem a pártállami, állampárti és nagyvállalati apparátusok – a társadalmi szereplők sokaságának különérdekeit is – felfelé keményen érvényesíteni, becsatornázni, becsatornázthatni képes „áttekinthetetlen szövevényével” (Csanádi Mária kifejezése) ábrázolható – mely „szövevényben” legalább annyi érdek áramlik felfelé, mint amennyi a formális csúcscról, csúcsokról lefelé. És a korábbi korlátok, hierarchiák „fellazulása” a társadalmi élet más területein is érzékelhető. Rainer M. János (2011) kifejezésével élve, ekkortól a korábbi totalitárius diktatúra tekintélyelvű (autoriter) rendszerré szelídült. (Hogy tényleg az volt-e, arra még visszatérek.)

Különösen fontos mérföldkő a posztsztálini korszak történetében az 1968-as gazdasági reform és a piaci folyamatok ezt követő fokozatos térnyerése, melyet az 1972-es nagyvállalati ellentámadás (Szalai, 1982), valamint a külpolitikai feltételrendszer változása (elsősorban a Prágai Tavasz letörése) sem volt képes totálisan önmaga ellentétébe fordítani. A reformeszme térhódítása, kibontakozása kisebb-nagyobb buktatókkal, kitérőkön át, de haladt előre.

Az 1970-es évek közepétől érzékelhető nemzetközi enyhülés bázisán Magyarország nyugati kapcsolatai erősödtek mind politikai,

mind gazdasági, mind kulturális téren. 1975-ben Kádár János aláírta a Helsinkii Megállapodás záróokmányát, mely az aláírókat az állampolgári jogok és a népek önrendelkezési jogának tiszteletben tartására kötelezte. Az ország nyugati gazdasági kapcsolatainak, a nyugati orientáció térhódításának erősödését jelzi többek között az a tény is, hogy nagyjából ekkortól a nagyvállalatok támogatási kérelmeinek elbírálásánál a legfontosabb pozitív szemponttá a vállalatok nyugati exportteljesítménye vált (Szalai, 1989). Ekkor robbant be a könnyűzenei közéletbe a beatzene, mely a magyar fiatalok számára egy az egyben közvetítette a nyugati fiatalság életérzéseit, elsősorban elsöprő szabadságvágyát.

1982-ben Magyarország belépett az IMF-be és a Világbankba, összefüggésben a Szovjetunió gazdasági erejének és befolyásának gyengülésével (Szalai, 1994).

A nemzetközi pénzügyi szervezetekbe való belépésünk legközvetlenebb tényezője az ország külső egyensúlyi helyzetének az 1970-es évek végére bekövetkező jelentős megrendülése, melynek két, egymással összefüggő oka volt. Egyfelől az 1968-as gazdasági reform szellemiségével ellentétben a pártállam-állampárt továbbra is úgy tartotta életben a gyengébb teljesítményű ágazatokat, nagyvállalatokat, hogy a hatékonyan működő szférákból folyamatosan erőforrásokat csoportosított át a gyengébben teljesítő területekre. Másfelől ilyen körülmények között a lakosság fogyasztásának folyamatos bővítése – mely 1956 után a rendszer politikai legitimitásának hiányát volt hivatott ellensúlyozni – csak növekvő külső eladósodás árán volt biztosítható (Szalai, 1994, 2012). Vagyis a követett társadalom- és gazdaságpolitika *nyílt külső korlátba* ütközött, ezzel jelezve a gazdasági válságot. Ugyanettől az időszaktól kezdődően már markánsan jelentkeztek a társadalmi válság jelei is – válások, öngyilkosságok gyakoriságának növekedése, az alkoholizmus és más devianciák terjedése (Szalai, 1988) –, ezek azonban természetükből adódóan (is) nem álltak össze az ország további előrehaladását – és az adott rendszer fennmaradását – akadályozó és nyílt korláttá. Ezzel magyarázható, hogy a válság elsősorban gazdasági alakot öltött, a szélesebb közvéleményben a rendszer válsága főképp csupán gazdasági válságként tematizálódott – bár nyilvános fórumokon sokáig még ezt sem lehetett a maga nevéen nevezni.

A rendszer demokratikus deficitjét az 1970-es években csupán a marginális értelmiség baloldali elkötelezettségű tábora tette szóvá

nyíltan (e csoport kristályosodási pontját az ekkor a marxizmus megújítását és az adott társadalmi viszonyokra való alkotó alkalmazását szorgalmazó Lukács-tanítványok és unokák alkották, akiket 1973-ban eltávolítottak a pártból és munkahelyeikről). 1977-ben közülük harmincnégyen aláírták a cseh értelmiségiek egy csoportja által megfogalmazott Charta '77 nyilatkozatot, mely a csehszlovák kormányon a Helsinki Záróokmány és az általa is szavatolt emberi jogok betartását kérte számon. Az aláírókat sújtó retorziók nyomán (is) e csoportból születik meg a magyar demokratikus ellenzék néven nevezett értelmiségi formáció.

Ezt követően a lengyel Szolidaritás mozgalom létrejötte és térnyerése katalizálja azt a folyamatot, melynek során az 1970-es évek végétől a demokratikus ellenzék létrehozza sajátos intézményeit: a hétfői „repülőegyetemet”, a SZETÁ-t és a szamizdat irodalmat. Az intézményépítés során az alapítók leváltak-szembefordultak a marxizmussal, új viszonyítási alakjuk, mesterük a harmadik utas Bibó István lett (ennek okairól már többször írtam [elsősorban Szalai, 1994], de még visszatérek rá).

Az így megszülető és (lazán) intézményesülő demokratikus ellenzék kezdeti fő célja az emberi és állampolgári jogainak teljes tudatában lévő egyén magatartásmintájának felmutatása – aki egy autoriter rendszer keretei között kihívóan gyakorolja szabadságjogait, úgy téve, mintha a különböző dokumentumokban rögzített jogok minden állampolgár számára szabadon gyakorolhatóak volnának.

Haraszi Miklós, Kis János, Kőszeg Ferenc, Nagy Bálint, Petri György, Solt Ottília és Szilágyi Sándor 1981-ben ennek jegyében hozták létre a stencillel sokszorosított *Beszélő* folyóiratot – az impresszumban nevüket, címüket és telefonszámukat is feltüntetve. A lap célját, tematikáját a szerkesztők a következőkben jelölték meg: „A *Beszélő* rendhagyó eseményekről fog beszélni: egy-egy személy vagy több ember együtt átlépi a hatalom és az alattvalók közötti érintkezés szokásszabályait, ellenszegül a sérelmes parancsnak, jogaira hivatkozik, nyomást gyakorol feljebbvalóra (...) Szeretnénk utánajárni, mi készíti őket a viselkedési rutin feladására. Megtudni, milyen eszközöket vet be a felsőbbség, hogy visszazökkentse a gépezetet rendes kerékvágásába. Hogyan zajlik le a konfliktus a két fél között. Hogyan reagálnak a kívülállók a szokatlan eseménysorra (...) Szeretnénk, ha ezek a tapasztalatok nem vesznének el, és többet tudná-

nak meg egymásról azok az emberek, akik ilyen történetek szereplői voltak vagy lehetnek.

Természetesen beszámolunk azokról az esetekről is, amelyeket Magyarországon ellenzéki fellépésnek neveznek: néhány ember a széles társadalmi nyilvánosság előtt veti el az engedelmesség rutinját, hogy minél több ember számára demonstrálja, van lehetőség önálló cselekvésre. De nem az a célunk, hogy valamiféle Ellenzéki Híradót csináljunk. *Abban szeretnénk lehetőségeinkhez mérten segíteni, hogy önmagáról tudjon igazabb képet az a halkán morajló embertömeg, mely fölött a két törpe kisebbség – az ellenzék és az ország vezetése – fennhangon perel egymással*” (i. m. 11–12.).

GONDOLATOK A KÖZELJÖVŐRŐL¹

A Beszélő valóban jóval több lett „ellenzéki híradónál”. Az új folyóirat a nyilvánosságból kitiltott információk áramoltatása mellett – azon túl – már szinte a kezdetektől elsősorban a demokratikus ellenzék identitáskeresésének, valamint céljai megfogalmazásának és állandó újradefiniálásának fóruma, katalizátora lett.

E folyamat első állomásaként a lap harmadik számában – 1982 májusában, éppen az ország IMF-tagdá válásának hónapjában – Kis János vitát kezdeményezett Magyarország állapotáról, a régió belüli helyzetéről, a hatalom reformokhoz való viszonyáról, az ország előtt álló alternatívákról, és mindezekkel összefüggésben a demokratikus ellenzék helyzetéről és jövőbeni feladatairól.

A hosszú tanulmány provokatív felütéssel kezdődik: „... ha a magyar ellenzék átvészeli december 13-a (a lengyel Szolidaritás leverése, a szükségállapot bevezetése – Sz. E.) utóhatásait, nem célszerű mindenben ugyanúgy folytatnia, ahogy december 13-a előtt csinálta. A '80 augusztusa (a Szolidaritás megszületése – Sz. E.) előtti helyzet számunkra sem fog visszaállni. Nem tér vissza a 70-es évek közepe sem. Sem ami előtte volt” (i. m. 115.).

Kis ezt követő helyzetértékelése gazdasági elemzés. Részletesen bizonyított fő gondolata az, hogy a politikai elnyomást ellensúlyozó

¹ A vitában szereplő írásokat a *Beszélő* 1992-ben megjelent Összkiadásának I. kötetéből idézem fel. (*Beszélő Összkiadás* I. kötet 1–10. szám, 1981–1984. Budapest: AB–Beszélő Kiadó, 1992.)

folyamatos fogyasztásbővítés 1953 óta folytatott politikája Kelet-Európában mára megtört, sőt, immár az összeomláshoz közeledik. Ennek hosszú távú oka egyfelől az, hogy „... barátaink újabban nem tudnak annyi nyersanyagot és energiahordozót szállítani, amennyire szükségünk volna. A megnevezés a Szovjetunióra céloz, és a szállítási nehézségek nem átmenetiek. A 70-es évek közepéig a kelet-európai térség gyors gazdasági növekedésének egyik hajtóereje az olcsó szovjet nyersanyag és energia úgyszólván korlátlan kínálata volt. Ám időközben kezdtek kimerülni a Szovjetunió európai területein lévő, könnyen kiaknázható lelőhelyek; a kitermelés fokozatosan áttolódott a nehezen és drágán hasznosítható kelet-szibériai vidékre. Az árak emelkednek, a kínálat mindinkább elmarad az igényektől. A kelet-európai országok dollár-eladósodásának egyik oka az volt, hogy kemény valutáért kellett beszerezniük korábban rubelért vásárolt erőforrásaik egy részét, és ez a helyzet a következő évtizedben aligha változik” (i. m. 116.).

Az okok másik csoportja – az iparcikkek többsége drága és elavult, késedelmesen szállítanak, nem képesek folyamatosan biztosítani az alkatrészellátást, lassan követi a kínálat a kereslet változásait – a kelet-európai gazdaságok maradandó, szervi betegségéből következik. „Amióta a térség gazdaságait szovjet mintára valamilyen egyközpontú, hierarchikus irányító apparátusnak rendelték alá, ezek a panaszok szünet nélkül ismétlődnek. Ezerféle intézkedést tettek, kampányt szerveztek orvoslásukra, mindhiába.

Indokolatlan optimizmus volna hát arra számítani, hogy hamarosan túl leszünk a nehezén. Évek óta tart a beruházás és a fogyasztói kiadások visszafogása, és Kelet-Európa adósságai még tavaly is halmazódtak. Közben Lengyelország és Románia külkereskedelmi forgalma teljesen szétzilálódott, a csehszlovák államvezetőség pedig – megrettenve a példától – drasztikus importkorlátozással zavarja meg a belső ellátást. Senki nem számít gyors javulásra; a kormányok is inkább csak azzal kecsegtetik a közönséget, hogy ennél rosszabb már nem lesz. Tétovázás, tanácstalanság mindenfelé” (i. m. 116.).

A fent vázolt kelet-európai helyzet a társadalmi feszültségek éleződésének lehetőségét rejt magában, annál is inkább, mivel a kelet-európai országok vezetőinek reformszándékai – melyek elengedhetetlenek lennének a sokasodó bajok orvoslásához – igen gyengék.

A feszültségek éleződésének lehetséges kimenetelét illetően, „a végső szó a szovjet vezetőké, akik politikailag változatlanul kézben tartják

államuk kelet-európai befolyási övezetét, jóllehet arra már nem képesek, hogy a gazdasági bajból kiségiítsék. Csakhogy válsággal küszködik a Szovjetunió is. Nemzeti jövedelme egyre lassabban növekszik, a hetvenes évek közepe óta szünet nélkül romlik a lakosság áruellátása, a gazdaság mind kevésbé bírja a fegyverkezési verseny terheit és az állam világhatalmi elkötelezettségének egyéb költségeit. Tarthatatlanná vált az enyhülés szovjet értelmezése. A nemzetiségek egyenlőtlen ütemű népességnövekedése mind jobban felemésztí az orosz nemzetiség uralmának demográfiai alapjait. A legfelső politikai elit elöregedett, a fontos döntéseket évek óta halogatják, az utódlás bizonytalannak látszik” (i. m. 117.).

Mindazonáltal a szerző a kelet-európai válság legsúlyosabb következményének azt tartja, hogy „az elismert fogyasztói színvonalat letörő kormányzatok kiszolgáltatják magukat a szovjet politika előreláthatatlan fordulatainak. Minél kevésbé számíthatnak a lakosság csendes belenyugvására, annál jobban rá vannak utalva a Nagy Fivér mumusára. Jaruzelski jobban függ a szovjet vezetőségtől, mint Gierk függött; az 1981 utáni Ceauşescu jobban, mint az 1981 előtti, és ha lehetséges, még egy Husák döntési szabadsága is csökkent” (i. m. 117.).

E gondolatmenet zárásaként és a hazai helyzet elemzésének bevezetéseként Kis leszögezi: „Ebben az összehasonlításban a magyar államvezetőség eddigi teljesítményét kivételesen jónak, mozgási terét kivételesen tágasnak kell tekintenünk” (i. m. 227.).

Mindazonáltal összességében a magyar helyzet egyelőre meglehetősen instabil, jóra és rosszra egyaránt nyitott. „’79 óta az egész államvezetés ’68-as alapokon áll; általános a vélemény, hogy a magyar gazdaság viszonylagos sikerei annak tudhatók be, amit nem tudott elmosni a hetvenes évek elejének reformellenes hulláma, és hogy a reformot folytatni kell.

Egy és más történt is a folytatás érdekében: kimondták, hogy a vállalati tevékenység központi szabályozói alól nem szabad egyedi kivételeket tenni; összevonták az ipari minisztériumokat; egy sereg trösztöt részre bontottak; törvényesítették a kisvállalkozások különböző fajtáit. Ezek az intézkedések még nem érintik az állami vállalatok és az állam közötti kapcsolat ma érvényes elveit. De azért így is megbolygatták a leülepedett viszonyokat. A szabályozók kötelező erejének, úgy látszik, nem sikerült érvényt szerezni, ám a kíváncsi kimondása önmagában is fordulatot hozott a hetvenes évekhez

képest, amikor egyenesen erényt csináltak a kivételezések gyakorlataból. A minisztériumok összevonása megzavarta a kormány és a vállalatok közötti hierarchikus érintkezést; a trösztök szétbontása egy csaknem húszéves összevonási tendenciát fordított meg; a kisvállalkozásokról szóló törvény alaposan kiszélesítette az elismert magánkezdeményezés körét. A gazdaságirányító apparátus megszokhatta, hogy változások idejét éljük” (i. m. 118.).

A néhány bekezdéssel későbbi gondolatok azonban szerzőnknek az eddigiekben elmondottakkal kapcsolatos bizonytalanságát jelzik – és emellett azt, hogy belső dilemmáin való tűnődését, morfondírozását meg szeretné osztani az olvasóval: „A mai államvezetőségnek nincs olyan része, amelyik harcban kivándó progresszív változásokkal akarna kísérletezni, csupán szeretnék átvészelni a nehéz időket. Valamennyien, együtt (...). Valószínűtlen helyzet! 1948 óta soha nem lehetett ilyen szabadon gondolkodni a szovjet mintájú gazdasági rendszer alternatíváiról. A közgazdászok azon vitatkoznak, hogy milyen testületek vegyék át a kormány szervektől az állami vállalatokhoz fűződő tulajdonjogokat: az elkülönült tőketulajdonosi szervezetek, a termelők önigazgatási tanácsai vagy vállalati felügyelőbizottságok. A központi jegybank és a hitelbankok szétválasztását, a tőkepiac hagyományos intézményeinek meghonosítását szorgalmazzák. Az állami terv szerepét néhány jól körülhatárolt makroökonómiai feladatra szeretnék korlátozni. Azt fontolgatják, hogyan lehetne megszüntetni a pártapparátus gyámkodását a vállalati gazdálkodás fölött.

Az államvezetőség arcizomrándulás nélkül végighallgatja őket – de nem látja szükségét, hogy új korszakot, újabb »új mechanizmust« hirdessen meg. Iránymutató állásfoglalásaiban következetesen a gazdaság hatékonyságának további javításáról, a reform folytatásáról beszél; elkötelezi magát a változások mellett, de horderejüket igyekszik alábecsülni. Mit akar ezzel a taktikával? Ki elől szeretné eltitkolni, hogy nagy dolgoknak kell jönniük?

Akármi a célja, azt biztosan elérte, hogy a reform tábora nem gyűlt össze és nem is fog, amíg nem kap jelet. Azt viszont semmi sem biztosítja, hogy a reformellenes tábor is tétlen marad” (i. m. 119.).

Majd közvetlenebbül megszólítva a magyar ellenzékét: „Nem lehet megmondani, mit ér Magyarország helyzeti előnye: tartósan elkarnyarodunk-e az uralkodó kelet-európai áramlattól, vagy csak késve sodródunk bele. Ezzel az alternatívával szemközt kellene a magyar

ellenzéknek kialakítania elképzeléseit közeljövőjéről. Ismerjük el: nem vagyunk felkészülve rá, hogy helyzetünkről ilyen széles összefüggésekben gondolkodjunk” (i. m. 119.).

Az eddigi ellenzékiesség lényegét Kis a következőkben ragadja meg: „Mint a hetvenes évek derekán mindenki más, mi is abból indultunk ki, hogy sem a rendszer forradalmi átalakításával, sem felülről pártfogolt megreformálásával nem érdemes kísérletezni. Amíg a térségben a Szovjetunió az úr, minden ilyen kísérlet katasztrófával vagy a vívmányok visszavételével végződik. De van lehetőség demokratikus kezdeményezésre akkor is, ha a rendszert adottnak tekintjük, mert a rendszer nem zárt: szabályai között rések, hézagok, ellentmondások lappanganak” (i. m. 119.). Ezt a taktikát erősítette, hogy „a két tömb szabályozott együttműködésének feltételeként a Nyugatnak el kellett fogadnia a Szovjetunió jelenlétét az Elbától keletre, de valamint a Szovjetunióknak is kellett cserébe adnia – s az ellenszolgáltatás az az ígélet volt, hogy a szovjet befolyási övezet államai komolyabban veszik polgáraik szabadságjogait. Ezt az alkut rögzítette a Helsinki Egyezmény” (i. m. 120.).

Eme belső és külső feltételek bázisán született meg tehát az ellenzék eddigi taktikája: „cselekedjünk úgy, mintha nem a büntető törvények és az adminisztratív rendszabályok volnának a mérvadók, hanem magas szintű jogi elvek. Teremtsünk cenzúrázatlan sajtót, alapítsunk jogvédő bizottságokat, kezdeményezzük szabad szakszervezetek létrehozását. Bármilyen kicsinyek lesznek a kezdeményező csoportok, bármennyire kezdetlegesek első próbálkozásaik, az odafigyelő közvélemény megtanulja, hogy az ilyesmi lehetséges. Az állam pedig, hogy nem kifizetődő durva kényszert alkalmaznia a kezdeményezések letörésére, mert van már közvélemény, amely nem tekinti természetesnek, hogy mindent el lehet intézni erőszakkal, és mert a nyugati nyilvánosság sem veszi jó néven az egyezményben vállalt kötelezettségek szembetűnő megszegését” (i. m. 120.).

Eme taktika eredményeinek (a Charta '77-hez való csatlakozás, Szabad Egyetem, szamizdat, Bibó-émlékkönyv – és a számon kérhető engedelmesség határainak eltolódása az első nyilvánosságban) ismeretése után azonban Kis leszögezi: „... akár jól csináltuk, akár rosszul: tovább semmiképpen sem csinálhatjuk ugyanúgy” (i. m. 120.).

A taktikai váltás szükségességének okai a következők: „A magyar ellenzék igazi, nagy sikereit a hetvenes évek második felének politikai szélcsendjében érte el, amikor már kései utóregzései is elültek a

hatvanas évek reformjainak, de a társadalmat még nem csapta meg a nyolcvanas évek vészterhes levegője. A jobbulás ideje elmúlt; egyre kevesebben reméltek változásokat; akik nem érték el, amit akartak, kezdtek türelmetlenkedni, és akik elérték, azok sem tudták már teljes magabiztossággal vállalni mindennapos megalkuvásaikat. De az általános biztonságérzet még nem ingott meg; inkább nőtt, ahogy időben távolodtunk a sztálinizmus és az '56 utáni megtorlás éveitől. Ebbe a tehetetlen, kiábrándult, de még szorongásmentes közhangulatba talált bele az ellenzék kihívó fellépésével. Elég volt elvetnie az utált magatartási mintákat, elég volt másként viselkednie, és máris valamilyen megfoghatatlan kristályosodási folyamat indulhatott el körülötte.

Ilyen hatásra a nyolcvanas években nem számíthatunk. A társadalom csupa aggódás; minden bizonytalanná vált; lehet, hogy a következő években újabb nemzedékekre eldől az ország sorsa – mit számít ebben a helyzetben, ha ötven helyett ötszáz példányban jönnek ki a samizdatok? Vagy lesz az ellenzéknek mondanivalója a politika nagy kérdéseiben, vagy jelentősége létszámával és szervezetségével arányos mértékre olvad. Ami nem okvetlenül baj. Cenzúra nélkül beszélni, ébren tartani a szociális érzéket, rászorulókon segíteni minden körülmények között jó dolog. Akinek ennyi a célja, nyugodt lélekkel végezheti tovább a magáét. Aki viszont abban a reményben csatlakozott az ellenzékhez, hogy az ilyen kezdeményezéseknek távolabbi jelentősége is lehet, annak szembe kell néznie vele, hogy politikai taktikának a szabadságjogok kihívó gyakorlása már nem elég” (i. m. 121.).

Ezt követően Kis felvázolja az általa szükségesnek és lehetségesnek tartott új ellenzéki politika kiindulópontját, alapfeltételeit: „Számolnunk kell vele, hogy tevékenységünk feltételei szigorúbbá válnak. Meglehet, a lengyel válság hatására felbillen a szélesebb politikai közállapotok nyugodt egysége is. Komolyan kell vennünk ezt a veszélyt, mert semmi jót nem várhatunk attól, ha Magyarország elveszti a hatvanas-hetvenes években szerzett előnyeit. Az erkölcsi érzék és a politikai realizmus egyaránt azt súgja, hogy csak olyan fejlődést szabad kívánatosnak tartanunk, amely a meglévő vívmányokra épít, nem az ország gazdasági és politikai elnyomódására” (i. m. 121.).

Az új, országos összefüggésekben gondolkodó politika konkrét céljai: „Először, az ellenzéknek ideológiára van szüksége. A samizdathoz, a SZETÁ-hoz meg a szabadegyetemhez elég volt – hallgató-

lagosan – egyetértünk az emberi jogok kötelező érvényében. A többség valószínűleg a liberális demokrácia elveit is elfogadta, magáénak vallotta a nemzeti függetlenség és nemzetiségi autonómia eszméjét, és nem hiszem, hogy sokan volnának közöttünk, akik ne azonosulnának a szocialista hagyomány valamelyik részével. De mindez a háttérben maradt. Ha viszont politikai alternatívát akarunk megfogalmazni és értékelni, akkor világossá kell tennünk eszményeinket, meg kell indokolnunk, hogy miért ragaszkodunk hozzájuk, és ki kell fejtenünk, hogy megközelítésüket milyen intézményes megoldások által képzeljük el.

Másodszor, tudatosítanunk kell, hogy módosultak az ellenzéki tevékenységben való részvétel feltételei. Kezdetben az volt az elv, hogy minél több ember vállalja nevével a részvételt: így demonstráltuk a nyilvánosság előtt, hogy valami egészen természetes dolgot csinálunk. Újabban viszont erősen növekszik a névtelen kezdeményezések aránya; még kollektív kiadványok is megjelennek egyetlen szerző és szerkesztő megnevezése nélkül. Ne bánjuk ezt az eltolódást: arról tanúskodik, hogy olyanok is keresik a megszólalás lehetőségeit, akik a szaporodó adminisztratív rendszabályokat nem kívánják vállalni. Inkább törekednünk kell az együttműködés ilyen formáinak gyarapítására, hiszen szükségünk van rá, hogy bővítsük szellemi kapacitásainkat.

De legfőképpen arra van szükség, hogy oldódjon bennünk a lengyelországi vereség feldolgozatlan élménye miatti bénultság. Amíg nem látunk hozzá a tanulságok elemzéséhez, addig csak egyet tudunk: a Szovjetunió már megint nem engedte. Ha viszont belefogunk az elemzésbe, akkor észrevehetjük, hogy a szovjet nyomással legalábbis egyenrangú része volt az események alakulásában a belső tényezőknek. Én a lengyel vezető garnitúra inkompetenciáját, züllöttségét és tehetetlenségét tartom a legfontosabbnak (...). A mai magyar (vezetés – Sz. E.) mindenképpen jobb, mint a lengyel: összeszokottabb, kevésbé korruprt és lényegesen több készséget mutat a szükséges változások elfogadására. A lakosság nem tartja kormányzásra képtelennek és nem táplál heves indulatokat vele szemben. Ha egyszer a kezdő lépés megtörténik, nálunk lényegesen jobb esélyei lennének a megegyezéses kibontakozásnak, mint Lengyelországban volt 1980/81-ben” (i. m. 121–122.).

Végül a szerző erős szavakkal fogalmazza meg az ellenzék új, kiemelt történelmi szerepét: „Meg kell törni a csendet. Figyelmez-

tetni kell a veszélyekre, emlékeztetni a lehetőségekre. Ám ezt csak egy olyan politikai közösség teheti meg, amely kívül áll a közmegegyezésen: tehát a demokratikus ellenzék. Tudom, a feladat nem az 1977/78-as ellenzék adottságaira szabott. De már azzal is előbbre lépünk, ha elkezdenénk gondolkodni róla” (i. m. 122.).

AZ EGYETÉRTÉS PONTJAI

Kis János vitaindítójára tizenhét válaszcikk érkezett. Ebből nyolc írás álnéven jelent meg. A tizenhét cikk szerzői a megjelenés sorrendjében (az álneveket zárójelben közlöm) a következők: Eörsi István, Orosz István (Kívül-álló), Magyar Bálint (Kürthy Emil), Könczöl Csaba, Szalai Pál, Bauer Tamás (Csonka Dénes), Székely József, Lányi András (Lehrstück Mária), Oltványi Ambrus, Szabó Miklós (Kun Ágota), Sebes József, Szalai Erzsébet (Kovács Eszter), Krasznai Zoltán (Szabadgondolkodó), Konrád György, Vajda Mihály, Krokovay Zsolt, Vízi András és Tamás Gáspár Miklós. (Az álnéven publikálás nem jelentett értékválasztást vagy a lap szellemiségétől való elvi távolságtartást. Azt sem jelentette, hogy a „hatóságok” ne tudták volna azonosítani az álnév mögött rejlő személyt. Álnévet elsősorban azok használtak, akik még állásban voltak, ezért óvták magukat – vagy a lap szerkesztői óvták őket –, mivel még volt vesztenivalójuk: a valódi néven való megjelenés a szamizdatban abban az időben azonnali állásvesztést vonhatott volna maga után.)

A reflexiók több közös elemet is tartalmaznak. A hozzászólók többsége egyetért Kis Jánossal abban, hogy az 1956-os forradalom óta a magyar társadalomban kisebb-nagyobb szabadságvívományok halmozódtak fel, így a rendszeren belül repedések keletkeztek. Továbbá, a többség ezzel összefüggésben – és itt már Kissel szemben – úgy látja, hogy a demokratikus ellenzéken kívül is megszülettek már a magyar társadalmon belül olyan csoportok, melyek a pozitív változások motorjaivá válhatnak.

Elsőként Eörsi István vitázik Kis Jánossal: „De vajon önérdék-e az ellenzékiesség? A jelenlegi helyzetben úgy gondolom, ez a kérdés csak az általános perspektíva égisze alatt fedhető fel. Ha abból a feltételezésből indulunk ki, hogy akadhat ma olyan vezető vagy vezetőknél olyan csoportja, mely új Rooseveltként érvényesíteni tudja a részérdekekkel szemben az uralkodó rétegnek a lakossággal meg-

egyező összérdekét: a gazdasági túlélést és fellendülést, akkor feltétlenül reformistának kell lennünk, és olyan intézményes változásokat kell belülről szorgalmaznunk, amelyek erősítik az óhajtott tendenciát. Ha azonban úgy véljük, a részérdekek mindenképpen erősebbnek bizonyulnak az összérdekekénél, akkor kívül kell maradnunk a kereteken, hogy megőrizhessük magunkat esetlegesen új alternatívák számára. A belül maradás vagy kívülállás a csőd fenyegető árnyékában váratlanul új jelentést kap, olyat, amilyennel eddig nem rendelkezett.

Csakhogya: mi történik akkor, ha a valóság – régi rossz szokását követve – nem e végletek valamelyikének irányába mozog, hanem valamiféle közbülső megoldás felé; ha bizonyos összérdekek védelemre lelnek, mások nem, bizonyos részérdekek vereséget szenvednek, mások felülkerekednek? Ez esetben – szerintem – a radikálisan gondolkodó ellenzékieknek és a reformistáknak közeledniük kell egymáshoz, a »kívül« és »belül« magatartásformáinak céltudatos változtatásával. Ehhez azonban el kell fogadnunk, hogy a valóság logikátlanabb nálunk, de egyben ravaszabb is, és ezért többnyire ki tud bújni a »vagy-vagy« formulák révén elkülöníthető végletek csapdájából” (i. m. 183–184.).

Majd Oltványi Ambrus a következőket írja: „Csak a tények iránt érzéketlen elfogultság vonhatja kétségbe, milyen hasznos szerepet töltött be – gyöngeségei és megalkuvásai ellenére – az elmúlt húsz év folyamán a rendszerbe beilleszkedett értelmiség liberális szárnya, amely nyíltsisakos fellépés helyett a »kis lépések taktikáját« választotta, és szívós aprómunkával, a falak folyamatos tágításával számos lényeges ponton lazította fel a hatalmi struktúra merev alapképletét. Kiváltképpen érvényes ez a közzgazdászokra, akik idestova harminc éve küzdenek – semmiféle ellenakció hatására meg nem hátrálva – reformkoncepcióik érvényre juttatásáért, s akiknek tevékenysége minden bizonnyal nagyobb mértékben mozdította elő a magyar társadalom pluralisztikus irányú fejlődését, mint az ellenzék eddigi működése” (i. m. 278.)

Szalai Erzsébet náluk tágasabban vonja meg a potenciális ellenzékiesség határait: a demokratikus ellenzék és a reformok iránt fogékony, de még az első nyilvánosság keretein belül mozgó értelmiségen kívül két további reformérdekelte csoportot is megnevez: „A különböző szintű irányító apparátusokban felnőtt, és egyre inkább szóhoz jut az a nemzedék, amely a feltételek kedvező alakulása esetén alkal-

mas lehet egy korábbinál radikálisabb reform központi feladatainak végrehajtására. Ezek egy része a hatvanas években, a hetvenes évek elején végezte egyetemi tanulmányait, és bár azóta jelentős kompromisszumokat kötött, nem korrumpálódott, nem kötelezte el magát a konzervatívok oldalán. Más részük, a kicsit fiatalabbak még nem kerültek olyan helyzetbe, melyben lényeges kompromisszumokra kényszerültek volna, és tudatában vannak annak is, hogy viszonylag rövid időn belül csak úgy tudnak fontosabb szerephez jutni, ha intézményük szakmai-politikai színvonala lényegesen javul.

Egy pont alatt szerepelnek, de a kívánatos változás *bázisát* jelentik azok a fiatal szakmunkások, egyetemisták, művészek, műszakiak, egészségügyi dolgozók, kisvállalkozók stb., akik már többször is érintvén cselekvési lehetőségeik korlátait, egyre inkább megtanulják összekapcsolni a saját – egyéni vagy csoportos – konfliktusaikat a politika és a gazdaság általánosabb összefüggéseivel (...) Óriási jelentősége van ebben a sikerekben és kudarcokban egyaránt gazdag tanulási folyamatnak, mert így a gyakorlat tényei erősíthetik meg bennük azt a meggyőződést, hogy a közelebbi és távolabbi felettesek nem mindenhatók, érdemes és lehet is az adott kereteket tágítani, és még túl is lehet rajtuk lépni. Más oldalról számos radikális mozgalom negatív tapasztalatai – az elit és a tömeg szétválása – mutatják, milyen kudarcok következhetnek be akkor, ha egy rendszer kereteinek meghaladását nem előzi meg a kereteken belüli hosszabb, evolúciós fejlődés” (i. m. 367.).

A válaszcikkek szerzőinek többsége ugyanakkor egyetért Kis Jánossal abban, hogy egyrészt a változásban érdekelt reformerők nem játszhatnak egy „minél rosszabb, annál jobb” helyzet kialakulására, másrészt a gazdasági reformok nélkül az ország hanyatlása elkerülhetetlen, végül, de nem utolsósorban: piac és demokrácia minden körülmények között kéz a kézben járnak, szinte minden körülmények között kölcsönösen feltételezik egymást – így csakis a két célért folytatott egyidejű, egymással összehangolt küzdelem vezetheti ki az országot a válságból.

A legutóbb idézett szerzőn kívül néhányan mások is – elsősorban Oltványi Ambrus – a pozitív irányú változások egyik motorjaként említik a magyar társadalmon belül küszöbön álló általános generációváltást, egy új szemléletű nemzedék beáramlását a társadalmi élet minden területére – kiemelt jelentőségüként a hatalom szférájába.

ELTÉRŐ VÉLEMÉNYEK – ELTÉRŐ SZEREPEK

A vélemények közös elemei mellett a vitázók álláspontja – és jövőd szerepfelfogása – néhány alapvető kérdésben el is tér egymástól. Egyik részük – egyetértve Kis Jánossal – a demokratikus ellenzék további intézményesülését és aktív politikai szerepvállalását, ezen belül saját társadalmi-gazdasági programjának megalkotását szorgalmazza. Másik részük az ellenzéket egyfajta szubkulturaként, a gondolatok cseréje, vitája szabad terepeként és a civil kurázi szimbólumaként, felmutatandó mintájaként szeretné fenntartani. Előbbieket a továbbiakban *kvázi-politikusoknak*, utóbbiakat *értelmiségieknek* nevezem.

A *kvázi-politikusok* további két csoportra oszlanak. Többségük elsősorban a társadalomban jelentkező legkülönbélebb részérdekek intézményesítésének katalizálását tekintené az ellenzék jövőbeni fő feladatának, gyakorlatilag függetlenül attól, hogy az adott részérdekek a társadalom mely szegmenseinek kifejeződései. „Intézményesüljön minden virág” – ez látens jelszavuk.

Szabó Miklós a következőképpen ír erről: „Amennyiben a rendszer megkísérli elkerülni, hogy a pusztá erőszakra hagyatkozzék, nincs más útja, mint amit az adott történelmi pillanatban *nyíltan* csak az ellenzék ajánlhat neki: menjen elébe az önálló társadalmi érdekvédelmi kezdeményezéseknek, mert csak ettől remélheti, hogy kialakul az a kölcsönös kompromisszumkészség, ami Lengyelországban nem tudott létrejönni. Öntevékeny érdekvédelmi szervezet alakítását ugyanis csupán az ellenzék kezdeményezheti. Ha a kormány próbálkozik effélével, az érintettek – okkal – bizalmatlanok lesznek vele szemben, attól tartanak, hogy lesz még egy formális szervezet, amely az ő szabadidejük terhére gyűlésezik, s ebben aztán ki is merül minden tevékenysége. Ha viszont az érintettek tennék meg a kezdő lépést, a kormányzat a másodikat, óhatatlanul abba a látszatba keveredne, hogy gyengeségből, nyomásnak enged. Jóval kevésbé fenyegeti ez, ha a javaslatot egy gyenge ellenzéki csoport teszi, melyről senki nem gondolja, hogy valódi nyomást tud gyakorolni a hatalomra, viszont az innen kiinduló javaslatot az érintett tömegek nem fogadnák bizalmatlanul. Az ellenzéket tehát – folytathatnám utópikus gondolatmenetemet – magának a kormányzatnak kellene nehéz helyzetében kitalálnia, ha – isteni szerencsére – nem létezne máris” (i. m. 362.).

Másik részük – elsősorban Szalai Pál és Szalai Erzsébet – az intézményesülési folyamatban primátust biztosítana a dolgozói öngazgatás fórumainak. Szalai Pál erősen fogalmaz: „A magyar ellenzék az 1970-es években jött létre. Elindítóinak középponti élménye kisebb részben a Prágai Tavasz eltiprása volt, nagyobb részben a hazai ún. újbaloldal összeomlása. A fiatal értelmiség újbaloldali ideológiáját ugyanis a párt központi bizottságában 1972-ben fellépő ún. »munkásellenzék« arra használta ki, hogy visszaszorítsa az 1968-as »kapitalizáló« gazdasági reformot, és erősítse a bürokratikus központosítást. Ellenhatásként a magyar ellenzéken belül is kialakult és uralkodóvá vált az az álláspont, hogy a rendszer gazdasági liberalizálódását feltétlenül vívmányként kell üdvözölni. Ezt, ebben a formában én nem tartom helyes álláspontnak. A piacgazdaság erősítése munkástanácsok nélkül – politikai szempontból nézve – nem több a központi bürokrácia és a vállalati bürokrácia kötélhúzásánál. Az 1972-es pártvitában egyik félnek sem volt – nem lehetett – igaza” (i. m. 194.).

A másik csoport, az általam *értelmiségieknek* nevezettek véleményét legszemléletesebben Magyar Bálint fogalmazza meg: „A humán értelmiség Magyarországon alig rendelkezik az alternatív jövedelemszerzés politikailag semleges lehetőségeivel. Elsősorban ez ad módot arra, hogy szellemi életünket a cenzúra és öncenzúra eszközeivel korlátozzák és deformálják. Az ellenzék egyelőre itt találhatja meg fő feladatát. Először is a *gondolatok vámmentes szabad kikötőinek* létrehozásában, a nemzeti sorskérdések szabad megvitatásának lehetővé tételében. A cél nem is annyira a belső forgalom, mint inkább a szabad és nem szabad kikötők közötti közlekedés kibontakoztatása lenne. A kikötők elkülönülnek, de a hajósoknak nem szabad elszakadniuk egymástól! Ahogy a *Bibó Emlékkönyv* ellenzékiek és nem ellenzékiek közös vállalkozása volt, a *Beszélő* és az *AB Kiadó* is nyitva kell, hogy álljon mindenki előtt.

Másodszor, e független fórumok működése mérsékeli a kultúra hivatalos fórumain megjelenőkre nehezedő politikai és egzisztenciális nyomást, és ezzel szélesíti az ő játéktérüket is.

Tudom, az itt vázolt feladatkör nem nagyon hálás, erős emberi tartást igényel, hiszen azt állítom, hogy az ellenzékiek, bár tevékenységük nélkülözhetetlen, nem juthatnak politikai vezető szerephez. Ráadásul a szólási szabadság terének tágítása inkább csak a bent lévő

előtt nyit meg a korábbiaknál nagyobb szakmai és politikai karrierlehetőségeket. Végül az ellenzékot megtorló intézkedések, atrocitások is sújtják, és ezeket, bár jogait keményen védelmezve, mégis némi távolságtartó humorral kell kezelnie, kerülnie kell a túldramatizáló megoldásokat, arra kell törekednie, hogy a mindenkori másik fél gyomorfekély nélkül tudomásul vegye és elismerje: létezik.

Ellenzék van és legyen továbbra is. De nem az a dolga, hogy intézményesült politikai közösséggé szerveződjön. Olyan *közmegegyezésen kívüli fórumokat* kell létrehoznia, amelyeken *minden új közmegegyezésre* törekvő egyén vagy csoport eszmét cserélhet. Mert vegyük észre, a közmegegyezésen kívül helyezkedő fórumok létezését az a helyzet teszi lehetővé, amelyben egy új közmegegyezés nem eleve esélytelen!” (i. m. 191.)

Mindazonáltal Magyar Bálint az, aki a legátfogóbb és legrészletesebb képet vázolja fel azokról a részérdekekről, amelyek intézményesülése, intézményesítése az általa kívánatosnak tartott társadalmi változások leglényegibb vonása lehet – csak/de ettől a folyamatától az ellenzéknek távolságot kell tartania, eme folyamatnak a hatalom és a társadalom közötti interakciók sorozatában kell végbemennie: „A lengyel típusú konfrontáció nálunk nem szükséges, nem elkerülhetetlen és nem is kecsesgető. Talán szerencsére. Rokonszenvünk és erkölcsi szolidaritásunk a lengyelekhez húz – mégis vállalnunk kell, hogy a mi dolgunk itt Magyarországon más.

Ha a konfrontáció taktikáját *proletár* taktikának nevezzük, a magyar társadalom számára lehetséges taktikát *polgári* taktikának nevezhetnénk, mivel fő jellegzetessége a *tárgyalásra kényszerítés*. Arra gondolok, hogy a munkavállalók és a termelésirányítók viszonyát informális, rejtett és jórészt negatív eszközökkel – termelés-visszafogással, munkahely-változtatással stb. – szabályozott alkuügyletek tömege közvetíti. Ezeket a műveleteket kellene most nyílttá, kollektívvé és kodifikáltabbá tenni. Polgárokká kell válnunk!

A magyar kormányzat a ránehezedő gazdasági kényszerekre 1978 után nem a központosítás fokozásával, nem agyonszervezéssel reagált, hanem azzal, hogy a gazdasági-gazdálkodási tevékenységnek egy részét áthárította a vállalkozó hajlamú egyénekre és közösségekre. Jelenleg az egyik legfontosabb feladat az államtól elnyert autonóm gazdasági területek konszolidálása, kiszélesítése, szokásjogi és törvényi körülbástyázása, egyidejűleg gazdálkodói és érdekvédelmi körök, egyesületek, szakcsoportok stb. szervezése. Amíg a politikai intéz-

ményrendszer nem változik meg – amire kevés az esély –, addig e nem közvetlenül politikai kisközösségek lehetnek az *artikulált*, de önfeláldozó heroizmust nem igénylő társadalmi nyomás egyik legfontosabb közvetítői. Erejüket az adja, hogy kiiktatják az államot mint »kenyéradót«.

A tárgyalási helyzetek teremtésének másik terepe a szakszervezet és a szociálpolitika volna. Számolnunk kell vele, hogy a közeljövőben megszűnhet az az állapot, amikor a társadalom szegény rétegei alkupozíciókkal nem rendelkező, tehetetlen peremcsoportokra – cigányokra, felbomlott családokra, nyugdíjasokra stb. – korlátozódnak. Olyan családok sodródhatnak a létminimum határa alá, amelyek elégedetlenségüknek képesek nyomatékot adni. Ezért mindenekelőtt új szociálpolitikai koncepcióra van szükség. Tengelyében annak a – politikai szándékainkkal is egybevágó – követelménynek kell állnia, hogy a szociális juttatások minél szélesebb körét válasszák le a munkaviszonyról (GYES kiterjesztése, munkanélküli és átképzési segély stb.), és tegyék állampolgári joggá. Másodszor, a hagyományos bérigények határozott képviselőitén túl a szakszervezeteknek új üzemszervezési, gazdálkodási formák kivívásával is meg kellene próbálkozniuk. A ma uralkodó üzemszervezeti formák – mint Juhász Pál elemzései nemegyszer kimutatták – hatalmi indíttatásúak, a szak tudás részben mesterségesen fenntartott monopóliumán alapulnak. Igyekeznünk kell a kompetenciák és döntési jogkörök minél nagyobb részét lerángatni a közvetlen termeléshez közeli szintekre, az üzem, a részleg, a csoport, a brigád stb. szintjére. Ha a közvetlen termelők ily módon részesévé válnak a gazdálkodói tevékenységnek, akkor érdekvédelmi követeléseiket is képesek lesznek a lehetőségekhez szabni: tudva, hogy adott gazdasági helyzetükben mit *lehet* követelni, vállalják, hogy azt *kell* követelniük” (i. m. 190.).

Bauer Tamás pedig vitacikkében nyíltan hirdeti, hogy a »jó királyban« kell bízunk, az ellenzék csak a társadalmi igények feltárója és megfogalmazója lehet: »A »jó király« bölcsességére, a »bölcs király« jó szándékára építsünk tehát? Nem, erre építeni nem szabad – de reménykedni lehet benne, és abban a helyzetben, amelyben ma van Magyarország, csak ebben reménykedhetünk. Abban, hogy a »jó király« a reformok útját választja, abban, hogy a Kis János által megfogalmazott dilemmában amellet dönt: az apparátussal szemben a társadalomra támaszkodik. Az »illirizálás« nemcsak a kormányzat bölcs reformpolitikáját jelenti, hanem a társadalom fellépését is e

program mellett – de a kezdeményezésnek alapjában véve a »jó királytól«, a pártvezetéstől, a kormányzattól kell kiindulnia” (i. m. 266.).

Többen – legszemléletesebben Konrád György és Vajda Mihály – intellektualizáltabb formában, és nem gyakorlati, hanem egy morális-elvi alapállásból érvelnek amellett, hogy a demokratikus ellenzéknek tartózkodnia kell a közvetlen politikai szerepvállalástól. Feladata legfeljebb – csupán – a pozitív irányú változások szellemi háttérének létrehozása, fenntartása lehet.

Konrád György: „Ha az ellenzék valóban demokratikus, akkor nem politikai, hanem társadalmi ellenzék. Ez nem jelent apolitizmust, közömbösséget a politika kérdései iránt. Ellenkezőleg: azt jelenti, hogy államtársadalmunkban tudatosan szűkíteni kívánja a pártállam-politika érvényesülési körét, a civil társadalom fölött gyakorolt politikai felügyeletet, a cenzúra érvényesülési körét, hogy mind a gazdaságban, mind a polgári jogok területén, mind a kultúrában és mindenekfelett önkéntes társulások, találkozások, ünnepek, rítusok, szokások, dialógusformák, szellemi oda-visszacsatolások informális szervezetében a pártállami propagandát az autonóm beszéddel kívánja helyettesíteni. A szamizdatnak nem más a célja, mint a minél több, minél elterjedtebb, minél öntevékenyebb, minél decentralizáltabb szamizdat, a szabadegyetemnek, ha csak egy van belőle, azt kell akarnia, hogy sok legyen. Demokratikus ellenzékot alkotó baráti körünknek az legyen a célja, hogy sok demokratikus ellenzékot alkotó baráti kör legyen. (...) Szorongó emberek járnak körülöttem, akiknek túlságosan kicsi a cselekvési terük. A mi elsődendő feladatunk az, hogy utakat-módokat találjunk itt és most önmagunk és barátaink számára, cselekvési terünk kibővítésére, hogy kevésbé szorongjunk, hogy már most ruganyosabb emberi méltóságra tegyünk szert, s szégyellni kezdjük méltóságunk petyhüdt állapotát” (i. m. 253–256.).

Vajda Mihály: „Nem lehet az a »foglalkozásunk«, hogy mert »ellenzékiek vagyunk«, az új helyzetben új feladatokat lássunk el. Ha valóban új helyzet van, és létezik a feladat, amiről szóltál, akkor nem biztos, hogy a megoldását azoknak kell vállalniuk, akik egy más helyzetben »ellenzékiek« voltak (ami elsősorban azt jelentette, hogy a margóra szorultak), és az sem biztos, hogy akik az új feladatokat magukra vállalják, a ’77/81-es »ellenzékiség« folytatónak érzik magukat (...) Az új demokratikus politikai közösségnek nem ellenzéknek kell lennie, hanem a kritikai nyilvánosság eszközeivel kell elérnie:

magán a hatalmi eliten belül létezzék *valóságos* ellenzék. Hogy akik a hatalom birtokosai közül úgy látják: rosszul mennek a dolgok (persze mindenekelőtt a maguk szempontjából – de hát ez a legdemokratikusabb intézményrendszerben sincs másképp), *kénytelenek legyenek a maguk alternatíváját koherensen és nyilvánosan bírálható módon, azaz valamennyi következményével együtt megfogalmazni, ezzel rákényszerítve ellenfeleiket, hogy ugyanezt tegyék.* Csak a kritikai nyilvánosság érheti el, hogy a politikai elit hatalmi harcai ne személyek, hanem politikai alternatívák tükrözései legyenek (...) *De ez nem ellenzéki tevékenység.* Nem *egy* alternatív politika megvalósítását tűzi ki célul és nem akar vállalkozni annak megvalósítására; nem kötelezi el magát semmiféle hatalmi csoportosulás mellett; nem taktikázik, nem gondolkodik azon, hogy mit »politikus« és mit nem kimondani. Megmarad kritikai nyilvánosságnak: *a politika társadalmi kritikáját akarja megszervezni és gyakorolni*” (i. m. 457–459.).

*

Néhány hozzászóló valójában nem reflektál Kis János vitaindítójára, csupán saját aktuális szellemi kalandozásaiba avatja be az olvasókat. Vagy csak lazán kapcsolódik Kis felvetéseihez. Tamás Gáspár Miklós például hosszú és távlatos esszéjében erkölcsi megújulást sürget, és az ellenzék elsőrendű feladatáknaként ennek serkentését jelöli meg.

INTERMEZZO – I.

Külön kell említenünk Orosz István – és itt hangsúlyozni kell, hogy álnéven írt – írását, melyben a szerző kemény támadást intéz az ellenzék, a magyar „másként gondolkodók” ellen: fő állítása az, hogy az ellenzék valójában a hatalom támogatója és kegyeltje. Orosz vádpontjai a következők: „Az első, hogy az »ellenzéknek« nincs semmiféle rendszeres és szerves kapcsolata a »dolgozó osztályokkal«; a magukat »másként gondolkodónak« nevezők egytől egyig értelmiségiek. A második, hogy az értelmiségi »másként gondolkodók« mind ez idáig nem mutattak kifejezett szándékot arra, hogy saját »értelmiségi« szerepüket igazán megértsék, magatartásukat, ha szükségesnek találják, megváltoztassák, s így olyan helyzetbe kerüljenek,

amelyből – ha az idők szele úgy hozza – felvehetnék a kapcsolatot a »dolgozó osztályokkal«. Jelenleg ugyanis – úgy gondolom – a »másként gondolkodók«, ha akarnák sem volnának képesek a kapcsolatfelvételre. A harmadik, hogy teljes a bizonytalanság: helyénvaló volna-e most, *éppen most* kapcsolatokat keresni »lefelé«. Egészen nyersen szólva: nem döntötték el, hogy *kinek a számára* kívánják sorompóba állítani értelmüket, *kinek* kívánnak tanácsot adni – a hatalomnak vagy a népnek. Bármennyire is leegyszerűsítőnek látszik ez a vagy-vagy, azt gondolom, legelőször ebben a kérdésben kellene állást foglalni.

Maga a »marginális« megnevezés, amit a »másként gondolkodók« nagy többsége elfogadott, pontosan kifejezi ezt az ingadozó helyzetet: a margóról kifelé is, befelé is lehet dőlni – attól függ, merről fúj a szél...

(...) A magyar értelmiségnek '45 óta úgyszólván mindig túl sok vesztenivalója volt ahhoz, hogy túl nagyra nyissa a száját, ami pozitíve azt jelenti, hogy megint csak azoknál a fránya privilégiumoknál lyukadunk ki, amelyekből – ígérem, »másként« gondolkodó olvasóm, ennél nagyobb sértést már nem fogok a fejedhez vágni – a »másként gondolkodóknak« is juttat ravasz államunk. Mert »szabad úszni« is csak az tud, akinek időnként államilag megtöltik a medencéjét. Hadd áruljam el, hátha valaki még nem tudja: a bűjtatott hivatalos segély ezen személyes formáját a hivatalosok maguk között »fehér segélynek« titulálják. És mi tagadás, a marginális ideológiának talán éppen ez a *létalapja*, vagyis, hogy hagyjunk magunknak segíteni – bolondok volnánk, ha nem hagynánk –, ha a segítség formája nem túlságosan kompromittáló, vagyis a pl. szociológiai felmérés, lektori jelentés, kódolás stb. szemérmes formáját ölti. Cserébe – mert ez a magyar értelmiség »másként gondolkodó« részének jelenleg fennálló hallgatóságos kompromisszuma a hatalommal – radikális nézeteinket szóban csak exkluzív értelmiségi körben (pl. a hétvégi szabadegyetem előadásain), írásban már valamivel tágabb, de úgyszintén értelmiségi körben hirdetjük. E kompromisszum keretében a legtöbb »másként gondolkodónak« van értelmiségi állása, amiből értelmiséghez illőn megélhet, sőt, egyesek még párttagságukat sem veszítették el; jóval kevesebben vannak, akiknek nincs ugyan állásuk, de »szabad úzásukban« időnként a hónuk alá nyúlnak, és csak néhányan vannak, akiknek elvették az útlevét” (i. m. 185–188.).

INTERMEZZO – 2.

Nem kerülheti el a figyelmünket az, hogy miközben folyt a *Beszélőben* a fenti vita, a lap 5–6. számában a lap szerkesztői „Hogyan keressünk kiutat a válságból” címmel máris konkrét reformjavaslat-csomaggal álltak elő. Vagyis az ellenzéki szerep továbbépítésének irányát ők már a vita lezárulta és konklúziójának megfogalmazása, megfogalmazódása előtt eldöntötték.

A javaslatcsomag lényegét a szerzők a következőképpen foglalják össze: „Javasataink nem adnak ki teljes körű programot. Egyetlen, úgyszólván napi problémára terjesztettünk elő megoldási elképzeléseket: arra, hogy miként lehet társadalmi konszenzust teremteni a válsággazdálkodás és a gazdasági reform ügyében. Megoldásunk kulcskifejezései azonban kirajzolják egy lehetséges politikai program körvonalait: *a közügyek nyilvánossága, működő érdekvédelem, jogállamiság*. Nem kizárólag a közvetlen feladat természete korlátozta fantáziánkat erre a három irányra, hanem az a meggyőződés is, hogy adottnak véve Magyarország mai belső és külső helyzetét, még mindig elgondolható olyan politikai evolúció, amelyért érdemes cselekedni. Más szóval, vannak fontos politikai célok, amelyek megközelíthetők a rendszer alapintézményeinek bolygatása nélkül” (i. m. 238.).

A reformprogram fontos eleme, hogy szerzőik valójában „fordított alkut” ajánlanak a társadalomnak. Míg az érvényben lévő alku lényege, hogy a társadalom a „szabadabb kereseti lehetőségekért” cserébe lemond politikai szabadságjogainak gyakorlásáról, addig a *Beszélő* szerkesztői azt javasolják, hogy az általuk kínált demokratikus jogosítványokért cserébe a „lakosság” „vegye tudomásul”, hogy a kívánatos gazdasági reformok legalábbis átmeneti életszínvonalstagnálással vagy csökkenéssel fognak járn számára.

A VITAZÁRÓ

Kis János összefoglalójában részben megismételte korábbi fő téziseit – majd azokat járta ismét körül, melyeket a vitában elhangzott érvek hatására módosított. Alább főként utóbbiakat ismertetem.

Írásában immár explicit módon megfogalmazza az 5–6. számban felvázolt szerkesztőségi program fő üzenetét: „Tartós gazdasági fel-

lendülést csak a '68-ashoz hasonló léptékű, újabb reform hozhat, amely a vállalatok tevékenységét a piac horizontális ellenőrzése alá helyezi. Ezt a reformot meg kellene védeni a szovjet és kelet-európai vezetők egy részének rosszallásától és az apparátus számottevő hányadának ellenállásától. Ráadásul a reform – a fizetési mérleg mai állapota miatt – *nagyobb népességcsoportokat komoly, bár átmeneti veszteségekkel sújthat, amit politikai engedményekkel kellene ellensúlyozni* (kiemelés Sz. E.). Ha viszont nem kerül sor átfogó reformra, akkor a válság elhúzódása élezi ki a konfliktusokat, s ezért jelennek meg újra azok a társadalmi-magatartási módok, amelyeket 1960 és '79 között lépésről lépésre kiszorítottak. A reform sikeres megvalósulása politikai előrelépést kíván; elmaradása vagy kudarca viszont politikai bomladozáshoz vezet” (i. m. 544.).

A szerző hosszasan boncolgatja, hogy a „jóra és rosszra” egyaránt nyitott helyzet nem sokáig állhat fent. Már csak azért sem, mert a második gazdaság kezdi kimeríteni a benne rejlő lehetőségeket. „A második gazdaságban nyitva álló, pótlólagos jövedelemszerzési lehetőségek valóban stabilizáló hatásúak: ellensúlyozzák az infláció miatt elszenvedett veszteségeket, elterelik az emberek figyelmét munkahelyi konfliktusaikról, lekötik energiáikat, ráadásul sokaknak a függetlenség érzését adják. Viszont az ilyen lehetőségek nem minden szakmában, nem minden lakóhelyen és nem minden társadalmi környezetben vannak egyformán adva; így a romló általános helyzetben a második gazdaság nemcsak felold, teremt is társadalmi feszültségeket. Kérdés továbbá, hogy bővülése nem ütközik-e bele hamarosan a rendelkezésre álló idő és a biológiai teherbíró képesség végső korlátaiba” (i. m. 545–546.).

A „csto gyelaty” kérdésre válaszolva, bár kissé bizonytalanokodva, de felerősíti a vita több résztvevőjének azon véleményét, hogy a „társadalmi indulatok elszabadulása” a rossz kulturális tradíciók miatt nem lenne kívánatos – de egyben a közvélemény passzivitása és peszsimizmusa miatt igazából nem is igen várható.

Korrigálva korábbi, az ellenzék kiemelt helyzetére és küldetésére vonatkozó álláspontját, Kis leginkább Magyar Bálint „polgári taktikájának” előtérbe állításával ért egyet: „Ő hívja fel a figyelmet arra (...), hogy ez a taktika más, mint amit a '70-es évek második felének lengyel demokratikus ellenzéke kezdeményezett. Ők úgy képzeltek el, hogy a KOR mintázat a lakosság nagy része számára. Egyre többen szerveződnek meg a független társadalmi mozgalmakban, egyre

szélesebbé válik a független sajtó, a független oktatási intézmények, a független érdekvédelmi szervezetek hálózata, s így a »civil társadalom« fokozatosan kivonja magát az állam hierarchikus fennhatósága alól. Arra gondoltak tehát, hogy a társadalom az ellenzék *mögött* sorakozik fel a kormányzattal szemben. Bár jóslatuk nem egészen pontosan vált be, 1980. július-augusztusában lényegében az történt, amire számítottak. Úgy hiszem, igaza van Kürthynek (Magyar Bálintnak – Sz. E.): Magyarországon ilyen kibontakozásra nemcsak azért nincs esély, mert december 13-a után vagyunk. Eleve valószínűtlennek teszik az '56 utáni történelem hosszú távú irányzatai. Másfelől viszont éppen a sajátos magyar fejlődés alapján nagyobb esély van arra, ami az 1976 és '80 közötti Lengyelországban csupán halványabb kísérő-jelensége volt az ellenzék erőgyűjtésének: hogy az ellenzék és a kormányzat *között* alakuljanak ki komolyabb nyomásgyakorló erők” (i. m. 552.).

Mindazonáltal továbbra is azt tartja kívánatosnak, hogy: „az ellenzék ne csupán önmagukban véve semleges eszközeivel legyen jelen a nyilvánosságban, hanem jellegzetes értékekhez és elvekhez kötődő ideológiájával is” (i. m. 555.). Ehhez pedig elengedhetetlennek tartja a „magánideológiák nyilvános megvitatását” (i. m. 554.).

A vitázó az Orosz István írására adott reflexióval végződik. Kis itt részletes cáfolatát adja az ellenzék privilegizált helyzetére vonatkozó tézisnek, majd annak, hogy a szükséges változások hordozói kizárólag a „kétkezi dolgozók” lehetnek. Ezt követően ismét a „szabályozott, korlátok között tartott társadalmi változások” kívánatossága mellett érvel – megvillantva, de egyben a belátható időben elérhetetlennek is tartva a nemzeti függetlenség, a képviseleti demokrácia – a politikai és érdekvédelmi pluralizmus – eszményeit: „Nem látok komoly alapot arra a feltételezésre, hogy a kétkezi dolgozókat jobban mozgósítaná a radikális beszéd, mint az értelmiségieket. Benyomásom szerint az előbbieket és az utóbbiak között egyaránt sokan vannak, akiket jóleső érzéssel tölt el, ha leírva látják az igazságot a rendszerről, a szovjet megszállásról, 1956-ról, az elnyomás durvább és körmönfontabb módozatairól. Ám ez a jó érzés önmagában nem ösztönöz cselekvésre. Az emberek általában – a kétkeziek is – akkor változtatnak megszokott viselkedésükön, amikor vagy jelenlegi (illetve várható) helyzetüket látják elfogadhatatlanabbnak, vagy a változás gyakorlati kilátásait jobbnak vagy a kettőt egyszerre. A rendszer mibenlétének, a Szovjetuniótól való állami függésnek a

kimondása ehhez a szemléletváltozáshoz nem járul hozzá. Hiába fogadja el a közügyekre figyelő emberek többsége, hogy a politikai és érdekvédelmi pluralizmus jobb, mint az egyközpontú állampárt rendszer, ha egyszer az ebben egyetértők döntő többsége szilárdan meg van győződve róla, hogy a ma élő nemzedékek nem látják meg a rendszerváltozást.

Így tehát nem azért kell rövidebb távon is megvalósítható reformokban gondolkodnunk, hogy elnyerjük a kormányzat jóindulatát. Azért kell ezzel próbálkozni, mert termékenyebb, mint a rendszer radikális tagadása: több esély van rá, hogy megmozgatja az emberek politikai képzelőerejét, cselekvési hajlandóságait. Persze ennek sikere is attól függ, hogy megindul-e tömegesebb méretekben az a politikai tanulási folyamat, amelyet fentebb lehetségesnek és kívánatosnak mondtam. Amíg nem indul meg, addig a túlnyomó többség számára a reform is csak álmodozás marad, mint a nemzeti függetlenség kivívása vagy a képviselői demokrácia bevezetése” (i. m. 556.).

Végül Kis általános „népfrontpolitikát” hirdet meg – kiemelt figyelemmel tekintve az értelmiségre és a korábbi megnyilvánulásaihoz viszonyítva némi szkepszissel a „népre”, a „munkásosztályra” és a „nagyüzemi munkásságra”. Egyben megerősíti azok véleményét, akik pozitív várakozással tekintenek a küszöbön álló általános nemzedék-váltásra: „A mi élettapasztalataink erősen különböznek attól, amit az átlagos magyar állampolgár él meg; nemcsak a kétkezi dolgozó, az értelmiségi is. Mégis azon kell lennünk, hogy az ő szemükkel (is) lássuk a világot; hogy azt vegyük alapul, amitől ők tartanak, amiben ők reménykednek, amit ők helytelenítenek, és amit ők helyesnek vélnek. Átlagos polgár, persze a valóságban nem létezik; figyelmüket mindenképpen irányítani kell valahová. Elsősorban azokra figyelek, akik máris megmozdultak, tehát a mégoly laza, mégoly gyorsan keletkező-megszűnő-átalakuló mozgalmak s az alkalmi kezdeményezések résztvevőire. Másodsorban azokra, akik kollektív kezdeményezésekben nem vesznek részt ugyan, ám a karrier előnyeiről is tudatosan lemondanak a morális és szellemi épség előnyeinek kedvéért. Harmadszor pedig azokra, akik nem hoztak túlságosan nagy erkölcsi áldozatot a sikeres beilleszkedésért.

Az első típus ma leggyakrabban értelmiségi környezetben található; utóbbi kettő nagy számban fordul elő mind az értelmiségi, mind »népi« környezetben. Mindhárom csoportban (de különösen az elsőkben) feltűnően több a 35 éven aluli, mint az annál idősebb.

A szokásos osztályismérvek tehát itt nem sok eligazítást adnak; a »nép«, a »munkásosztály« vagy a »nagyüzemi munkásság« a közeljövőben aligha lesz radikálisabb beszélgetőtársa bármiféle ellenzéknek, mint az értelmiség” (i. m. 557.).

MÉRHETŐ JELEN – KALIBRÁLHATÓ JÖVŐ

Az alábbiakban a vita néhány karakterisztikus vonását taglalom.

Először: A vitázók nagy része – különösen Kis János – irreális erejű racionalitást tételez fel mind saját csoportjuk, mind a többi társadalmi szereplő adott és várható viselkedéséről. Egyfelől feltételezik, hogy józan belátással az ellenzék és – jól kiszámított nyomására – a hatalom által (néha kimondva is: a kettő látens együttműködésével), hangsúlyozottan az egypártrendszer keretein belül maradvá, megtalálható „a” mezsgye a gazdaság bajait gyógyító kisebb-nagyobb korrekciók és a társadalmi forradalom között. És az események tartósan is eme szűk mezsgyén tarthatóak. Mert a „nép dühkitörései” nem kívánatosak. (Félelem a „valódi” néptől?) Ahhoz pedig kétség sem férhet, hogy a reformok szükségességét igazoló racionális érvek előtt a hatalom képviselőinek meg kell hajolniuk.

Másfelől azt is feltételezik, hogy racionálisan átlátható és kiszámítható átváltási viszony létezik vagy létezhet a jövőben a fogyasztásbővítés és a politikai szabadságjogok között, vagyis – kissé karikírozva – X mennyiségű elmaradó fogyasztásbővítés Y mennyiségű szabadságbővítéssel lehet ekvivalens. Ész szerint a társadalmi szereplők józanul képesek mérlegelni: „mennyi” fogyasztáscsökkenésről való lemondást ér meg nekik a politikai szabadságjogok adott nagyságrendű bővülése – és igényeikben, követeléseikben képesek is magukat ehhez a kalkulációhoz tartani.

Másodszor: Az előzőhöz kapcsolódóan, a vita résztvevőinek többsége számára a piac és a demokrácia értékei megbonthatatlan és tisztán pozitív jegyeket (és következményeket), valamint tisztán pozitív oda-visszacsatolásokat hordozó „egységcsomagot” alkotnak. A piaci folyamatok szabadabbá tételével járó – prognózisuk szerint átmeneti – életszínvonal-csökkenést, vagy legalábbis stagnálást a demokratikus jogosítványok kiszélesítésével kívánnák ellensúlyozni, annak lehetősége azonban gondolkodásukban fel sem merül, hogy a piac adott esetben oly mértékben kielezheti a társadalmi egyenlőtlenségeket,

melyek mellett a demokratikus jogosítványok gyakorolhatósága számos társadalmi réteg számára illuzórikussá válhat. Vagy ellenkezőleg: a növekvő demokrácia, a bővülő politikai szabadságjogok a piaci hatókör kiszélesítésében nem érdekelt, piacellenes erők aktivizálódásának katalizátorává is válhat. Mégpedig hatékony katalizátorává.

Harmadszor: Az elemzésekből – szinte kivétel nélkül – hiányzik egy valamennyire is árnyalt Nyugat-kép, és akár egy hozzávetőlegesen is felrajzolt hazai társadalomkép. Az elemzések középpontjában a szovjet és a hazai vezetés kötélhúzásának és a hazai felső vezetés belső hatalmi játszmáinak bemutatása, valamint e viszonyrendszerek jövőendő lehetséges konstellációinak taglalása áll – ráadásul szinte kizárólag a gazdasági kérdésekre, vonatkozásokra szűkítve. A többi társadalmi szereplő legfeljebb az egyes rétegek „lázadási potenciálja” alapján van csoportosítva és sorba rendezve.

Hiányzik a szélesebb geopolitikai megközelítés is. A nemzetközi viszonyok taglalása jórészt kimerül abban, hogy a két világrendszer közötti status quo-ban a belátható jövőben nem várható változás – és ezt az ellenzéki célkitűzések megfogalmazásakor az első tényezők között kell figyelembe venni.

Az előzőekből – a vitázók többségének utilitarista szellemi attitűdjéből – következik, hogy a magyar társadalom válságából a szerzők zöme szinte kizárólag csupán a gazdasági, eladósodási válságot emeli ki, nem esik szó a társadalom *szövetének* (a bevezető fejezetben felsorolt) sokasodó válságjeleiről.

Negyedszer: Bár Orosz István vádjai az ellenzék és a hatalom lepaktálásáról igaztalanok, annyi bizonyos, hogy Kis János írásai – és több más írás is – tartalmaznak üzenetet nem csupán a „lakosság”, hanem a hatalom számára is: ha nem szánja el magát a szükséges reformokra, akkor nem kerülhető el a tartós gazdasági hanyatlás, és ennek nyomán az „indulatok elszabadulására” is számítani lehet. Ez pedig nem érdeke sem a hatalomnak, sem az ellenzéknek, sem a „lakoságnak”. Úgy tűnik, a vita tudatos vagy tudattalan funkciója Kis részéről: „kiugratni a nyulat a bokorból”, de közben erősen korlátok között tartani és irányítani is az indukált folyamatokat.

Végül, de nem utolsósorban, fontos kiemelnünk a vita metódusát, és az abban kifejezésre jutó emberi kapcsolatok minőségét: a gondolatok kifejtésének módja szinte minden esetben tárgyyszerűsre törekvő, de egyben elmélkedő, cizellált, és a vitapartnerrel szemben

empátiát tükröző. A vita résztvevői láthatóan nem megsemmisíteni, hanem megérteni akarják egymást – és közösen építkezni. A gondolatok hömpölygését, a szerzők nyilvánossá tett belső vívódásait és a más véleményekkel szembeni toleráns kifejtéseket végigkövető olvasónak az a határozott benyomása, hogy egy valódi alkotóközösség művével találkozhatott. Ezen az sem változtat, hogy a vita – miként a demokratikus ellenzék – központi alakja kétségtelenül Kis János – a másfél évig tartó disputa résztvevői elsősorban őt szólítják meg, vele értenek vagy nem értenek egyet, az ő gondolatmenetét követik vagy vetik el.

A HARMADIK ÚT – ÉS SZERTEFOSZLÁSA

Fő következtetésem az, hogy a vitának fontos történelmi szerepe volt: anélkül, hogy a vitázók ezt akkor tudták volna, eszmecserejük rögzítette és meg is erősítette azt az állapotot, amelyben a magyar társadalom egy sajátos magyar harmadik út intézményesülése, intézményesítése és egy, szintén sajátos kapitalista alternatíva „választása” között helyezkedett el – ingadozott. Erről szól az, hogy miközben a vita résztvevői szinte egyöntetűen *minden* külön érdek nyilvános és intézményes megjelenítését szorgalmazták, valójában többen közülük – ha a vitában nyíltan nem kimondva is – a történetileg a kapitalizmushoz kötődő politikai pluralizmus és képviseleti demokrácia hívei – csak ennek az adott jelenben nem látják a realitását. A „köztulajdon” magánkézbe adását ugyan senki nem veti fel (vagy meggyőződésből, vagy „szemérmességből”), mégis elég árulkodó az a (jelentős hangsúlyt nem kapó, de annál beszédesebb) várakozás, mellyel a szerzők nagy része a kisvállalkozó alakjára tekint. A szocializmus és a kapitalizmus mint társadalmi *rendszerek* közötti választási lehetőség vagy/és kényszer a vitában nem kerül fel – hogy ez kinél mennyire tudatos, az talán már akkor megítélhetetlen volt –, inkább azt látjuk, hogy mindkét formáció pozitív elemei sejtethetően jelen vannak a résztvevők explicit formában *hangsúlyozottan* nem kifejtett – vagy egyáltalán, konfliktusaiban átgondolt – társadalmi eszményeiben, ideáljaiban. (Ebből a megközelítésből a racionalitásra, a társadalmi folyamatok mindenáron való kézbe tartására, kézbe tarthatóságára való korábban említett túl erős törekvés vél-

hetően nem más, mint a modell-eszmény hiányának vagy homályosságának tudattalan kompenzálása.)

Ezzel a gondolatmenettel nem állítok mást – nem vezetek be más tézist –, mint azt, hogy a magyar társadalom az 1956 utáni megtorlások lezárultával, nagyjából az 1960-as évek közepétől az 1980-as évek végéig egy sajátos harmadik utas fejlődési pályát írt le. Továbbmenve: történetileg tekintve *ez a korszak volt „a” magyar harmadik út*. Nem a két világháború közötti népi írók elképzelései szerinti – bár mint látni fogjuk, tartalmazott belőle elemeket – és nem is a szociáldemokrácia és a neoliberalizmus között mezsgyét kereső blairi, giddensi értelemben.

A létező szocializmus analógiájára a *létezett magyar* harmadik út volt. Nem volt se kapitalista, se szocialista, ugyanakkor/de mindkettőből tartalmazott elemeket – mind gazdasági, mind politikai, mind kulturális szempontból. Az alábbiakban ezt a tézist fogom röviden kifejteni. (A kulturális aspektust e tanulmány keretein belül nem lesz módom bővebben tárgyalni).

2004-es *Az első válaszkísérlet. A létezett szocializmus és ami utána jön...* c. könyvemben a magyarországi létezett szocializmust félperifériás szocializmusnak neveztem több tényező alapján is. Ezek közül az egyik döntő tényező a társadalmi szereplők *relatív autonómiája* volt: az egyének egyik lábukkal szilárdan az „állami” szférában állnak, de a másik lábukkal részben ezen belül, részben a második társadalomban és gazdaságban (melyek gyakorlatilag összeforrnak az elsővel, valójában az adott világ két oldalát jelentik meg) keresik a szabadabb, függetlenebb érdekérvényesítés lehetőségeit. Ezt a tézist ma is tartom.

Ugyanakkor ezen társadalmi-gazdasági alakulat tulajdonviszonyainak lényegét úgy fogalmaztam meg, hogy a tulajdonjogok a néptől elkülönült hatalmon lévő rend (az uralkodó rend [felső pártvezetés]), a technokrácia és a nagyvállalati vezetők) kezében összpontosulnak, mely viszonyban a munka elkülönült bérmunka. Sokkal inkább az, mint a jóléti kapitalizmusban, hiszen a nyugati munkássággal szemben nálunk a munkások meg vannak fosztva a szabad szervezkedés jogától.

Ma már a fenti képletet jóval bonyolultabbnak látom – ehhez azonban el kellett érkezniem a ma létező magyar kapitalizmus „látványához”. Mely utóbbihoz képest a jövedelmi, ezen belül bérvizonyok a létezett szocializmusban áttekinthetőek, nyilvánosak és az

egy munkahelyi kollektívák által valamelyest befolyásolhatóak voltak. (A munkahelyen, a családi és a baráti társaságokon belül mindenki ismerte a másik fizetésének, jövedelmének nagyságát, a munkahelyeken pedig tág tere nyílt a teljesítmény-taktikázásnak). Vagyis, bár csak igen korlátozottan létezett az a nyílt mechanizmus, mely által a munkások érvényesíthették volna érdekeiket, létezett viszont egy „belső”, egy „kapun belüli” mechanizmus – belső munkaerőpiac –, ahol igenis nyílt mód érdekérvényesítésre – többek között erről szóltak Héthy Lajos–Makó Csaba híres művei. (Ma már egyik mechanizmus sem létezik [Szalai, 2006b.]

Emellett – amint azt Bartha Eszter (2009) széles empirikus kutatáson nyugvó monográfiájából tudjuk – az állampárt az 1956-os forradalom leverése után mindig is nagy figyelmet fordított a munkásság – ezen belül is elsősorban a nagyipari munkásság – sorsának alakulására, különböző döntéseiben fontos szempont volt az, hogy azok hogyan érintik a munkásság egyes rétegeinek életviszonyait. És az időben előrehaladva egyre nagyobb figyelmet fordított a „dolgozó parasztságra” is – ennek nyomán e korszakban jött létre Magyarországon a 20. század legvirágzóbb mezőgazdasága. (Ebből a szempontból a korszak részben beteljesítette a két világháború közötti népi írók vágyait.) Mindez kifejezésre jut abban is, hogy – különösen az 1980-as évek elejétől – mind az iparban, mind a mezőgazdaságban rohamosan terjednek a nyíltan „vegyes” – sem nem „állami”, sem nem tiszta magán – tulajdonformák (Szelényi, 1992).

Vagyis az 1960-as évek közepétől kezdve – a klasszikus Kádár-korszakban – Magyarország társadalmában a hatalmon lévő rend tulajdona nem (teljesen) úgy funkcionál, mint egy csoport klasszikus, elidegenedett magántulajdona – vannak ilyen elemei, de vannak szocialisztikus elemei is. A tulajdont nem a „közvetlen termelők” birtokolják, igazgatják és javait nem kizárólagosan élvezik – de a dolgozóknak a profittermelésen túl is van, mégpedig pozitív „közük” a termelő javakhoz. A tulajdonviszonyok sem nem kapitalisták, sem nem szocialisták – a kettő között helyezkednek el. Harmadik utasok.

Az elmondottakhoz szorosan kapcsolódnak a politikai intézményrendszer sajátosságai. Hankiss Elemér (1983, 1984) *látens pluralizmusnak* nevezi azt a jelenséget, hogy bár a különböző részérdekek intézményes megjelenítésére nincs mód, döntései során a pártállam és az állampárt folyamatosan figyelembe veszi a különböző – adott esetben eltérő érdekeltségű – társadalmi csoportok érdekeit (sőt,

ennek nyomán korrekciókat is végrehajt). Bihari Mihály (1985) megfogalmazása szerint a hatalom döntései során *beszámítja* a különféle részérdekeket.

1989-es monográfiámban (Szalai, 1989) magam úgy vélekedtem, hogy eme érdekbeszámítás szelektív, kényszerített (itt a nagyvállalati érdekek felülreprezentáltságára gondoltam), és nem is feltétlenül tudatos, ezért utólag sem mindig ismerszik fel. A ma perspektívájából tekintve azonban úgy tűnik, mégiscsak biztosította azt, hogy nyomában egyetlen nagyobb társadalmi csoport sem szenvedett el tartós érdeksérelmet, *szociológiai értelemben* egyetlen nagyobb társadalmi csoport sem került kívül a politikai arénán.

Vagyis a klasszikus Kádár-korszak politikai intézményrendszere nem volt diktatórikus – még tisztán autoriter sem –, de nem volt demokratikus sem – mindkettőből tartalmazott elemeket. Harmadik utas volt.

De milyen mechanizmus szabályozta e korszakban a gazdálkodó szervezetek tevékenységét – azok után, hogy a kötelező tervlebonthatás rendszere 1968-ban megszűnt, de a vállalatok önállósága korántsem vált teljessé, mert különféle „szabályozók” közvetítésével a gazdaságirányító központok továbbra is orientálni igyekeztek döntéseiket. Bauer Tamás (1982) eme korszak gazdasági mechanizmusát a „se nem terv, se nem piac” kettősségével írta le.

Ami orientációs erejű volt, az a vállalatok – elsősorban is a nagyvállalatok – ellátási felelőssége, és ehhez kapcsolódóan a központi „elvárások” (a tervutasításnál puhább, de a vállalatok számára mégis kikerülhetetlen – többnyire pénzügyi formát öltő – központi „terelő eszközök”) rendszere. E jelenségre reflektálva alkotta meg Lengyel László 1977-ben az adminisztratív piac kategóriáját: „Az adminisztratív piac a vállalatok és ágazatok versenye az állami intézmények keretei közé foglalt sajátos gazdasági és adminisztratív előnyökért, amelyek az állami támogatás, elvonás, intézményalakítás egyedileg intézményesült aktusaiban jelennek meg” (i. m. 64.). Idézett szerző 1981-ben a fogalomnak már némileg más jelentést adott: „Adminisztratív piac alatt értjük a párt- és a gazdaságirányító intézmények, csoportok és nagyvállalatok olyan termelési viszony-rendszerét, ahol az egyes intézmények és csoportok között piaci alku formájában intézményes érdek-összeütközés és kompromisszum megy végbe, és ahol egy adminisztratív értékrend alapján alakulnak ki a döntéseket kiváltó alkumechanizmusok” (i. m. 25.).

Elfogadva az adminisztratív piac kategóriája által jellemzett jelenségrendszer létezését, a fogalmat magam is definiáltam (Szalai, 1981), és ez a következőképpen hangzott: „Az adminisztratív piac a különféle gazdasági egységek és érdekcsoportok közötti azon kapcsolatok megteremtésének és alkuk létrejöttének központi szervek által szabályozott szférája, melyek nem (csak részben) teremthetők meg, illetve nem (csak részben) jönnek létre az árupiacon, mégpedig azért nem, mert olyan kapcsolatokról és alkukról van szó, melyek megteremtésére, illetve létrejöttére az árupiac alkalmatlan (szakágazatokat birtokló nagyvállalatok), illetve a kapcsolatok és alkuk árupiacon történő megjelenése ütközne (ütközik) a – korszakonként változó – domináns érdekcsoport érdekeivel” (i. m. 28.).

Már idézett 1989-es monográfiámban (Szalai, 1989) azután a magam részéről szakítottam az adminisztratív piac fogalmával – akkorra már az volt az álláspontom, hogy a piac fogalmát fenn kell tartani „az általa hagyományosan jellemzett jelenségrendszerek definiálására”. A váltást azzal indokoltam, hogy a „központi elvárások rendszere” egyrészt nem biztosítja a szereplők magatartását szabályozó normák stabilitását, másrészt nem teszi lehetővé az erőpozíciók akár csak viszonylagos áttekinthetőségét sem.

Utóbbi normák megvalósulása szférájának az önszabályozó – tehát a kereslet-kínálat-ár-mechanizmus oda-visszacsatolási rendszerét működtető – piacot tekintetem. Közlebből megismerve azonban a kapitalizmus – különösen a magyarországi újkapitalizmus – piacának működési módját, ma már úgy látom, hogy az adminisztratív piac kategóriájával való szembefordulásom elszietett volt. Az önszabályozó piac ugyanis – Polányi Károly (2001) könyve a legmeggyőzőbb bizonyosság rá – valójában soha sem létezett, és a „második modernitás piacán” – ahogyan az újkapitalizmus piacát nevezem (Szalai, 2006a) – szinte már nyomokban sincs jelen. Nagy súllyal vannak jelen viszont e piacon a globális pénzügyi szervezetek, az országokon átnyúló multinacionális vállalatok, a nemzetállamok – és még sorolhatnám a „tisztá versenyt” és annak normáit torzító, a gazdasági tisztánlátást korlátozó erőcsoportokat. Vagyis amely jegyeket 1989-ben elvártam a piactól – a normák áttekinthetősége és az erőpozíciók hű visszatükrözése mint az önszabályozó piac karakterisztikus vonásai –, azok valójában csupán a „gazdasági liberálisok” (Polányi kifejezése) premisszái, elvárásai voltak, nem pedig a „létező” piac jegyei.

Mindazonáltal az adminisztratív piac fogalmának újradefiniálása elkerülhetetlen – és éppen azon tények alapján, melyeket a Kádárkorszak tanulmányozása során feltártam. Ezek között döntő jelentősége van annak, hogy az 1968-as reformot követően a pártállam-állampárt gazdaságirányító tevékenysége már nem merült ki a spontán gazdasági folyamatok korlátozásában: ezekkel legalább azonos súllyal „elvárási rendszerén” keresztül gyakorta maga igyekezett elébe menni „a piac» elvárásainak”. Vagyis ez az adminisztratív rendszer részben *imitálta* „a piac” működését. (Mint arra már a bevezetőben utaltam, levéltári kutatásaim során például megdöbbenve tapasztaltam, hogy az 1970-es évek közepén, az ún. tervzsúrik során [hivatalosan a KGST-kapcsolatok virágzásának idején] az ágazati minisztériumok feltűnő előnyben részesítették a nagy és eredményes nyugati exportőr vállalatokat). Ennek alapján ma már a következőképpen definiálnám az adminisztratív piac fogalmát: az adminisztratív piac a pártállam-állampárt azon intézménysült elvárásrendszere, mely egyfelől politikai, másfelől – a profitrátával mért – gazdasági hatékonysági elemeket tartalmaz és közvetít. A kétfajta elvárás kereszttezheti egymást, de gyakran egybe is esik. Az adminisztratív piaci alku sok esetben egyszerre tartalmazza a politikai hatékonyság és a profitabilitással mért gazdasági hatékonyság mozzanatát.

Korszakunkban tehát valóban „sem nem a terv, sem nem a piac”, hanem az adminisztratív piac szabályozta a fő gazdasági folyamatokat – mégpedig egy olyan adminisztratív piac (mert eme piac a kapitalizmusban – annak megszületésétől, különösen jóléti szakaszától kezdődően, de az ezt követő neoliberális újkapitalizmusban is – nem kevésbé dominánsan létezett és létezik), melynek működése révén egyfelől a politikai hatalmi, másfelől a szocialisztikus szempontok és elemek viszonylagosan nagyobb súllyal jutottak érvényre. A Kádárkorszak adminisztratív piaca sem nem tisztán kapitalista, sem nem tisztán szocialista – harmadik utas volt.

Laki Mihály 1985–86-ban fontos megállapítást tett: a magyar gazdaság a szavak klasszikus értelmében sem nem adaptív, sem nem innovatív, hanem „valami más”. Ez a „valami más” pedig nem más, mint a kényszerített, kényszer szülte innovativitás. Utóbbi pedig a fogalmat kitágítva éppen a harmadik út fogalmának felel meg.

A magyar harmadik utat két vonatkozásban is a kényszer szülte. Egyfelől a hatalomnak az 1956-os forradalmat követő kettős kiszol-

gálatottsága: tartása a szovjet vezetéstől és féelme az uralt társadalomtól. Másfelől az, hogy a társadalmi szereplők számára az érvényesülés domináns útja továbbra sem lehetett a nyílt érdekérvényesítés: az elérhető szabadsághoz döntően csakis korábban bejáratlan kiskapukon keresztül vezethetett út. Hatalom és társadalom e kérdésben gyakorta összejátszott – vagy legalábbis összekacsintott... Mindkét ágens igyekezett „kicselezni” feletteseit – és ehhez nagy találmányokra volt szükségük.

És ezzel összefüggésben elmondhatjuk azt is, hogy a szocialista és kapitalista vonások elegyítése mellett voltak eme korszaknak feudális jegyei is: bár a nyílt úr–jobbágy viszony megszűnt, az uralkodó viselkedési forma továbbra is minden szinten a ravasz szervilizmus maradt. Amely Mohács óta ott kísért a magyar társadalom makroviszonyaiban – de mikroszövevébe is mélyen beivódott. Ebből a szociokulturális szempontból az 1960-as évek közepétől kezdődő harmadik út a magyar társadalomtörténet szerves, mindazonáltal az új körülményekhez igazodó folytatásának, folytatódásának is tekinthető.

A kényszerített innováció, a magyar harmadik út legjelentősebb hozadéka a tömeges szegénység eltűnése és egy addig nem látott markáns „középosztályosodás” volt, mely folyamatot Szalai Júlia (1988) felemás polgárosodásnak nevezett el. Forrása a nagymértékű – bár az időben előrehaladva mérséklődő – alulról felfelé irányuló társadalmi mobilitás, és ehhez kapcsolódóan széles társadalmi rétegeknek a jelentős kulturális felemelkedése. Utóbbi nem független attól, hogy a harmadik utat járó társadalomban a kultúra csak részben öltött árujellegét.

Magam azonban eme harmadik utat – a Kádár-korszakot – mégsem tekintem a szó klasszikus értelmében vett *rendszernek*. Mert ha annak tekinteném, akkor legalábbis valamelyest el kellene vonatkoztatnom a Rákosi-korszaktól, és az 1956-os forradalomtól, majd az azt követő megtorlásoktól. Márpedig mindezek a magyar harmadik út szerves előzményei, „szülői” voltak. Ami rendszert alkotott, az a magyarországi félperifériás szocializmus, amely 1945-tel kezdődött és 1989-cel ért véget. (Bár a pontos évszámhoz kötés nem egészen kedvemre való.) De ezen a szisztémán sem meggyökeresedő, stabil rendszert értek, hanem csupán „kísérletit”, átmenetit.

(Számos tény alapján jogos feltételeznünk egyébként – s ez a mai Dél-Amerika példáján mutatkozik meg legmarkánsabban –, hogy a

perifériás, félperifériás országok legalábbis történelmi fejlődésük bizonyos szakaszaiban elemeikben talán sokban különböző, de általános vonásaikat, vezetőik tudatos vagy tudattalan motivációit tekintve a magyaréhoz hasonló „harmadik utakkal” próbálkoztak és próbálkoznak. Mert az elmaradottságból és kiszolgáltatottságból sem a világtól hermetikusan elzárkózó „tisztá szocializmussal”, sem a kapitalista piacgazdaság törvényeinek való totális alárendelődéssel nem tudnak kitörni.)

Másrészt – a megelőző gondolathoz kapcsolódóan – a magyar harmadik út már illékonyasága, átmenetisége, normarendszerének képlékenysége és folyamatos változásai, valamint – ezekkel összefüggésben – keletkezése pillanatától mutatkozó válságjegyei miatt sem tekinthető önmagát folyamatosan újratermelni képes struktúrának, vagyis klasszikusan értelmezett rendszernek. A harmadik útnak nevezett társadalmi jelenség szinte születése pillanatától kezdve a bomlás jeleit mutatta (ez volt benne a „szép”) – mígnem a ’70-es évektől kezdődően neoliberais fordulatot végrehajtó nyugati kapitalizmus 1989-től kezdődően teljesen be nem darálta. (Ennek okait és mechanizmusát több írásomban – elsősorban Szalai, 2004, 2013 – is részletesen elemzem.) Pontosan akkortól, amikortól Szelényi Iván (1992) a megelőző két és fél évtized folyamatait extrapolálva, gondolatban felerősítve azt jósolta, hogy a szocializmus évtizedei után a magyar társadalom egy harmadik útra lép. A sors iróniája, hogy a harmadik út éppen akkor ért véget...

Az általam vázolt vita azt a történelmi pillanatot rögzítette, amikor egyszerre tűntek intézményesíthetőnek a harmadik út vívmányai és nyílt ablak a nyugati kapitalizmus felé. Hogy végül 1989-90-re az utóbbi mozzanat bizonyult erősebbnek, azt nem a hazai szereplők szándékai, hanem döntően a geopolitikai és geogazdasági viszonyok radikális megváltozása döntötték el – ezek közül a legdöntőbb a szovjet birodalom felbomlása volt, de fontos szerepet játszott azon személytelen mechanizmusok, „láthatatlan kezek” sokasága is, melyek összhatásuk eredőjeként végül is véget vetettek a „legvidámbabb barakk” történetének (részletesen ld. Szalai, 2013).

A vita szereplői közötti disputában rövid távon a kvázi-politikusok „nyertek”: a demokratikus ellenzék vezéregyéniségei a politikai rendszerváltás hajnalán önálló pártot alapítottak, melynek legalábbis holidudvarába azokat a szereplőket is bevonták, bevonzották, akik az

1980-as évek elejének vitájában még az autonóm értelmiségi létforma és kritikai nyilvánosság fenntartása mellett érveltek. (Sőt, utóbbiak közül volt olyan is, aki addigra maga vált a pártosodás motorjává. Magam először elutasítottam, majd némi megértéssel interpretáltam eme folyamatot [Szalai, 1990]. Mindazonáltal – szakítva korábbi feladat- és szerepfelfogással, tehát az előző aktorokhoz képest ellentétes előjelű váltást végrehajtva – ekkor már mindennél fontosabbnak tartottam volna a független értelmiségi lét és az 1970-es, 1980-as évek kritikai értelmiségi magatartásmintájának „átmentését”. Hangom azonban elveszett az általános zivajban. Így a korábbi kritikai értelmiségi szerep továbbvitelében hosszú ideig magamra maradtam.)

Hosszabb távon azonban az idő nem a kvázi-politikusokat, hanem az értelmiségieket igazolta. A demokratikus ellenzéknek a kritikai nyilvánosságból való kivonulása egyet jelentett a kritikai nyilvánosság felszámolódásával – nem voltak olyanok, akik a helyükbe, a nyomukba léphettek volna. Legalábbis a hozzájuk hasonló erkölcsi tekintéllyel. Többen közülük még próbálták úgy tenni, mintha függetlenek lennének – csekély eredménnyel.

Majd maga a párt is látványosan megbukott. Ebben pedig döntő szerepe volt annak az idők során dogmává merevedett elképzelésnek – és a gyakorlat nyelvére is lefordított politikának –, hogy a csökkenő életszínvonal – a rendszerváltás után nem sokkal beköszöntő rohamos elszegényedés, jelentős rétegeknél egyenesen nyomor – ellensúlyozható a demokratikus intézmények, az általános emberi jogok kiszélesítésével. Mára már hazánkban is nyilvánvalóvá lett: utóbbiak csakis a magukat legalábbis viszonylagos anyagi biztonságban tudó és érző emberek közösségében gyakorolhatóak.

A demokratikus ellenzék útja végül is nem más, mint a baloldali eszményektől való eltávolodás, majd az ezen eszményekkel való leszámolás története: marxista korszakban pozitív hősük a munkásság volt, majd – érzékelve a munkásság fragmentálódását és a már említett „középosztályosodási” folyamatot – az 1980-as évek elejétől hősiüké már a kisvállalkozók és a fiatal értelmiségiek váltak. A rendszerváltás hajnalától ismételt váltás: bizodalmukat immár a külföldi nagybefektetőkbe helyezik...

A kritikai nyilvánosság felszámolódása komplex folyamat eredője, azért nem csupán a hajdani demokratikus ellenzék terhel a felelősség. Mindazonáltal, ha képesek lettek volna ébren tartani a rend-

szerkritikai értelmiségi hagyományt, ha képesek lettek volna megőrizni valóban autonóm értelmiségi szerepüket, akkor talán ma nem lenne annyira elviselhetetlen a társadalom többsége számára a harmadik utat felváltó félperiferiás magyarországi újkapitalizmus. Vagy legalábbis létezne valamiféle minta értelmiségi függetlenségéből, civil kurázsiából a fiatal értelmiség számára.

IRODALOMJEGYZÉK

- Antal László (1985): *Gazdaságirányítási és pénzügyi rendszerünk a reform útján*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Bartha Eszter (2009): *A munkások útja a szocializmusból a kapitalizmusba Kelet-Európában 1968–1989*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, ELTE BTK Kelet-Európa Története Tanszék.
- Bauer Tamás (1982): *A második gazdasági reform és a tulajdonviszonyok*. *Mozgó Világ*, 9. sz. 64–91.
- Bence György–Kis János (M. Rakovski) (1983): *A szovjet típusú társadalom marxista szemmel*. Párizs: Párizsi-Magyar Füzetek.
- Bihari Mihály (1985): *A politikai rendszer és szocialista demokrácia*. Budapest: ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, Tudományos Szocializmus Tanszék.
- Csanádi Mária (1984): *Függőség, konszenzus és szelekció*. Pénzügykutatási Intézet Tanulmányai, 3. szám.
- Csanádi Mária (1987): *A döntési mechanizmus szerkezete*. Társadalomkutatás 4. sz.
- Hankiss Elemér (1983): *Közösségek válsága és hiánya. Társadalmi csapdák, diagnózisok*. Budapest: Magvető Kiadó.
- Hankiss Elemér (1984): *Második társadalom*. *Valóság*, 11. sz., 2–16.
- Haraszti Miklós–Kis János–Kőszeg Ferenc–Nagy Bálint–Petri György (szerk.) (1981): *Lapunk elé*. Beszélő, 1. sz. 11–12.
- Héthy Lajos–Makó Csaba (1972): *Munkásmagatartások és gazdasági szervezet*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Héthy Lajos–Makó Csaba (1978): *Munkások, érdekek, érdekegyeztetés*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Konrád György–Szelényi Iván (1989): *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Laki Mihály (1984–85): *Kényszerített innováció*. *Szociológia* 1–2. sz. 45–53.

- Lengyel László (1977): *Gazdasági szerkezet és intézményrendszerünk megváltoztatása*. Budapest: PKI, kézirat.
- Lengyel László (1981): *Miért a Magyar Hajó- és Darugyárban kutatunk?* Budapest: Kézirat.
- Lengyel László (1984): *Vállalat, kiemelési rendszer, adminisztratív piac*. In. CsanádiMária–Lamberger Galina–Lengyel László–Polgár Miklós–Szalai Erzsébet–Voszka Éva (1984): *Egy nagyvállalat kapcsolatainak rendszere*. Pénzügykutató Intézet Tanulmányai 2. sz.
- Polányi Károly (2001): *A nagy átalakulás. Korunk gazdasági és politikai gyökerei*. Budapest: Napvilág Kiadó.
- Rainer M. János (2011): *Bevezetés a kádárizmusba*. Budapest: 1956-os Intézet – L'Harmattan Kiadó.
- Szalai Erzsébet (1981): *Kiemelt vállalat – beruházás – érdek*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Szalai Erzsébet (1982): *A reformfolyamat új szakasza és a nagyvállalatok*. In. uő: *Szereppróba*. Budapest: Századvég Kiadó, 2000, 15–34.
- Szalai Erzsébet (1984): *A fogalmi keret kérdései*. In. Csanádi Mária–Lamberger Galina–Lengyel László–Polgár Miklós–Szalai Erzsébet–Voszka Éva (1984): *Egy nagyvállalat kapcsolatainak rendszere*. Pénzügykutató Intézet Tanulmányai 2. sz.
- Szalai Erzsébet (1988): *Gazdasági és társadalmi válság. Azonosságok, eltérések, alternatívák*. In. uő: *Szereppróba*. Budapest: Századvég Kiadó, 2000, 35–65.
- Szalai Erzsébet (1989): *Gazdasági mechanizmus, reformtörekvések és nagyvállalati érdekek*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Szalai Erzsébet (1990): *Útelágazás. Valóság*, 8. sz., 53–78.
- Szalai Erzsébet (1994): *Feljegyzések a cethal gyomrából*. Kritika, 11. sz. 2–6.
- Szalai Erzsébet (2004): *Az első válaszkísérlet. A létezett szocializmus – és ami utána jön...* Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Szalai Erzsébet (2006a): *Az újkapitalizmus – és ami utána jöhet...* Budapest: Új Mandátum Kiadó.
- Szalai Erzsébet (2006b): *Tőke-munka viszony és hatalmi szerkezet a magyarországi újkapitalizmusban*. In. Kovách Imre (szerk.): *Társadalmi metszetek*. Budapest: Napvilág Kiadó, 349–374.
- Szalai Erzsébet (2012): *A kelet-európai újkapitalizmus válsága – a magyar példán. Mérleg a politikai rendszerváltás után húsz évvel*.

- In. Szalai Erzsébet: *Globális válság – magyar válság – alternatívák*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 101–130.
- Szalai Erzsébet (2013): *Szociológia és hermeneutika. A rendszerváltás értelmezései*. In: Fehér M. István – Lengyel Zsuzsanna Mariann – Nyíró Miklós – Olay Csaba (szerk.): *Szót érteni egymással. Hermeneutika, tudományok, dialógus*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 364–400.
- Szalai Júlia (1988): *Társadalmi válság és reform-alternatívák*. In. uő: *Arat a magyar*. Budapest: A Szociálpolitikai Értesítő és a Fejlesztéstanulmányok sorozat különszáma, MTA Szociológiai Kutatóintézet.
- Szelényi Iván (1992): *A harmadik út? Polgárosodás a vidéki Magyarországon*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KÖZPOLITIKA-TUDOMÁNY, KÖZPOLITIKAI VITA – VITÁK A KÖZPOLITIKAI ELEMZÉS IRÁNYZATAI KÖZÖTT

BEVEZETÉS

Dolgozatomban a közpolitika fogalmát három vitakörben szeretném körbejárni, a tanulmány címében megjelölt tematikai egységeket sorra véve. A felsorolás véletlenszerűnek tűnhet, de sugallhat bizonyos időbeliséget is: először bemutatom a közpolitika-tudomány létrejöttét és kezdeti meghatározása körüli vitákat, majd a közpolitika természetében eleve meglévő és szubsztanciálisan legmeghatározóbb elem, a vita mint állandósult pozíció mibenlétét, végül a pozitív tudományok mintájára felépített és művelt közpolitika, valamint a közelmúltban nemzetközi és magyar vonatkozásban is mind jobban teret nyerő diszkurzív közpolitika-tudomány közti vitát.

Ezen utóbbi lehetőség – a linearitás vagy kronologikus bemutatás – megragadására fogok törekedni oly módon, hogy kísérletet teszek a három vitakör összefüggéseinek felvázolására is. Feltételezésem szerint ez a közelmúlt tudományos vitáiban felcseperedett és megedződött tudomány a maga létrejöttét is a vitának, mi több, a jogállamiságot tételező és közjót megcélzó absztraktumok és a végrehajtható kormányzati döntések közti ellentmondásnak köszönheti. S megkockáztatom, egyfajta orvosi látelétként, azt az állítást, hogy a társadalmi feszültségek valamilyen szintű kezelése, enyhítése múlik azon, hogy a közpolitika szereplői megtanulnak-e konstruktívan vitázni egymással.¹ A megegyezés, megoldás, megértés szavakat az elvesztett illúziók mind kövérebb zsákjába helyezem, olyan fogalmak társaságába, mint „széles közmegegyezésen alapuló demokrácia”,

¹ A másik megértése lehet tudományos, de politikai program is. Gadamer-ről szóló tanulmányát Charles Taylor pl. ezzel a mondattal kezdi: „Az eljövendő évszázad nagy kihívása, mind a politika-, mind a társadalomtudomány számára, a másik megértése.” (Charles Taylor: „Gadamer on the human sciences”, in: *The Cambridge Companion to Gadamer*, szerk. Robert J. Dostal, Cambridge–New York: Cambridge University Press, 2002, 126.

„jóléti állam”, „a társadalmi javak igazságos elosztása” stb.² Mindemellett, talán vállalható az a meggyőződés, hogy a keresést az illúzióvesztés utáni sivárabb, ugyanakkor reálisabb terepen azért talán nem kell feladnunk.

A közpolitika-tudomány létrejöttében és művelésében azt az alapvető tényt állítom a középpontba, hogy a közpolitika képviselői még a közpolitika meghatározásáról is vitáznak. Szerencsére a közpolitika egymással „versengő” definíciós kísérleteiben fellelhető egy közös vonás: mégpedig az az állítás, hogy a különböző közpolitikák kormányzati döntések eredményei. De hogy pontosan mi is a tartalma ennek az állításnak, az már újabb értelmezési kísérletek sorát indukálja. Thomas Dye pl. úgy definiálja a közpolitikát, „mint valamit, amiről a kormányzat elhatározta, hogy végrehajtja, vagy nem hajtja végre”³. A későbbiekben megpróbálom majd körbejárni ezt a már-már semmitmondónak hangzó megfogalmazást, valamint további definíciókat ütköztetek egymással.

A fogalomkörök koherenciájának feltételezése nyomban a közpolitika szó meghatározásáról és értelmezéséről szóló terjedelmes irodalom sűrűjébe vezet. A magyar nyelvhasználatban közpolitikaként, szakpolitikaként fordított „*policy*” angol nyelvű eredete és használata is kalandos. Heidenheimer⁴ a *policy* fogalom európai történetét kutatva megemlíti, hogy a 18. században még a *policy*-fogalom régies változatát használva, „*Polizey*” tudományok számára alapítottak tanszékeket brit egyetemeken. A „*Polizey*” szemléletnek ugyanakkor semmi köze sincs a *police* szóhoz, azaz a rendészethez, de a *politics* szóhoz sem. A „*Polizey*” ugyanazt jelentette, mint napjaink *policy* kifejezése: törekvést arra, hogy a társadalmi cselekvést racionálisan határozzák meg és rendezzék el. „A társadalmi cselekvés során az egyes emberek egyrészt kalkulálnak egymás szándékával, elvárnak

² „Megértik végül maguk is, hogy a szabadság és a bőséges földi kenyér egyszerre elképzelhetetlen mindenki számára, mert soha, sohasem tudnak megosztolni rajta.” Dosztojevszkij: *A Karamazov testvérek*, Budapest: Európa, 1959, I. k. 108.

³ Thomas R. Dye: *Understanding Public Policy*, New Jersey: Prentice Hall Inc, Englewood Cliff, 1978, 3.

⁴ A. Heidenheimer: „Politics, policy and polizey as concepts in English and continental languages: an attempt to explain divergences”, *Review of Politics*, 48. 1986/1: 3–30. Figyelemre méltó továbbá Parsons elemzése: leírja, hogy Shakespeare négyféle értelemben használja a *policy* kifejezést. Jelentett a szó körültekintő okosságot (*prudence*), de a kormányzat egyik formáját is, továbbá igazgatást és végül machiavellizmust, ami Shakespeare-nél pozitív jelentéstartalmú volt: a dolgok racionális végiggondolásán alapuló cselekvést, pragmatizmust takart. (Parsons, W. *Cultural Patterns and Technical Change*, New York, 1995, 12–13.)

egymástól bizonyos cselekedeteket, másrészt törekszenek egymás cselekedeteinek befolyásolására. Ilyen értelemben a 'policy', az egyes cselekvések koordinálása hozzátartozik az emberi létezés lényegi természetéhez.”⁵

Ezen a ponton érdemes még röviden utalnom további filológiai-szemantikai nehézségekre. Sok európai nyelv a „policy” és a „politics” szavakat egyaránt a „politika” szóval fordítja (német, francia, olasz, spanyol, magyar).⁶ A későbbiekben pedig szeretnék szólni a „köz”-politika fogalmában a közösségre utaló szótag gazdag jelentéstartalmáról.

Előrefutva néhány gondolattal már most jelzem a „köz”-politika és a vita hasonló voltát. Mindennapi életünket meghatározzák: gyakorta élünk olyan kifejezésekkel, mint: közjó, közvélemény, közjog, közérdek, közoktatás, közegészségügy, közszolgálat, közrend, közúthálózat, közbeszerzés stb. Ezekben a köz és a politikai fogalmát szinonimaként használjuk. A „köz” ilyenformán a priváttal szemben jelenik meg egyfajta időtlen és objektív létezőként: folytonos ittlétként.

A „köz” azonban sokkal inkább az emberek közötti érintkezésnek, a kommunikációnak egy formája, amelyben a közpolitika intézményes szereplői, „aktorai”: kormány, parlament, bíróságok, lobbik kölcsönösen befolyásolják egymást. Dewey azt állítja, hogy a közösségi szféra nem az individuum által szerveződik, aki cselekszik vagy megfogalmaz egy teóriát, hanem a cselekvés vagy eszme hatása által. Dewey „közzel” kapcsolatos megállapítása két lényeges következtetést von maga után: nem pusztán egy és nem is csak egyfajta „köz” létezik, hanem több és többféle. Az eszmék ugyanis az emberi közösségekre hatnak, mégpedig igen sokféleképpen. A szituáció, amelyben emberek és embercsoportok befolyásolják egymást, éppen az emberi individuumok végtelensége és a konkrétság sokszínű kiszámíthatatlansága miatt ellentmondásos és ennél fogva problematikus. A szituáció konkrétsága nem pusztán a közösségi probléma létre figyelmeztet, hanem arra a különös területre is, ahol a közösségi probléma

⁵ Jenei György: *Bevezetés a társadalompolitikába*, Budapest: Aula Kiadó, 2008, 22.

⁶ Ezért gyakori az angol nyelvű változatok használata, ill., a kontextusból tudható meg, mikor mit értenek a politika szó alatt. Max Weber több munkájában azzal találkozhatunk, hogy a szűkebb értelemben vett politikát értette a „politics” alatt, míg a tágabb értelemben vett, minden társadalmi intézményre és együttélési formára kiterjedő tágabb politikát értette „policy” alatt.

megoldását illetően nincs egyetértés: azaz oda irányítja figyelmünket, ahol vita van.⁷

A tudományosság 20. századig hagyományosnak nevezhető meghatározásai, kritériumrendszere⁸ szerint közpolitika-tudományról nem is beszélhetünk: hiszen maga a kifejezés is a 20. század gyermeke, azonban a kormányzatról szóló művészet vagy a kormányzás tudományaként, miként a politikai filozófia, majd később a politológia körébe tartozó elemző megközelítésként mindig is jelen volt mind az európai, mind a keleti társadalmakban. Tudományként önál-

⁷ J. Dewey: *The Public and Its Problems* Chicago: Swallow, 1954; idézi M. Cooper: *Analyzing Public Discourse*, Illinois: Waveland Press, Inc. Prospect Heights, 1989, 1–18.

⁸ Anélkül, hogy megkísérelném kimerítően felsorolni a tudományosság kritériumai körül kialakult álláspontokat, utalni szeretnék Szabó Márton közpolitikai diskurzuselemzéseire vonatkozóan a Magyar Politikatudományi Szemlében kibontakozó, méltán tudományfilozófiának nevezhető vitára. A vita egyik tanulmányából idézek olyan észrevételeket, melyek a közpolitika-tudomány tudományos státuszával összefüggő tudományfilozófiai kérdéseket kellőképpen érzékeltethetik: „Mielőtt a dolgozattal [Szabó Mártonnak a Politikatudományi Társaság 2012. évi Vándorgyűlésén elhangzott, majd a Politikatudományi Szemle 21 (3). számában nyomtatásban is megjelent dolgozatáról van szó] (Szabó 2012) kapcsolatos észrevételeimet megtenném, érdemes rögzíteni azt az alapállást, amelyről kritikámat megfogalmazom. Ez egy pozitívista, ilyenként kétségkívül idejét múlt álláspont, aminek lényege, kissé leegyszerűsítve, az a hit, hogy van „odakint” egy megismerhető és leírható objektív valóság. E valóság megragadása mindenekelőtt a tudomány feladata, mert az: 1. Értékmentes, amennyiben a valóság és nem a kutató bemutatása a célja. 2. Passzív: a cél, hogy megértsük és nem, hogy megváltoztassuk a világot (vs. Marx) 3. Sztemderd eljárás módok, módszertani szabályok vannak, amelyeket követni kell, annak érdekében, hogy az öncsalást (azt látjuk, halljuk, amit akarunk) és a csalást kiküszöböljük. 4. A cél, hogy valami általánosat, saját magán túlmutatót tudjunk mondani a „valóságról”. Mindezzel a Szabó által bemutatott és érzékelhetően el is fogadott álláspont szöges ellentétben van. Ad 1 és 2.) A kutató befolyolják a közösség életébe, irányítja azt. De így maga a kutató alakítja a leírt folyamatot. Ad 1 és 3., 4.) „Érzékenységre van szükség” (Szabó 2012, 25.), nincsenek bevett módszerek, főleg az etnográfiai irányzatnál (Szabó 2012, 23–27.), de a Kaplan féle példában is (Szabó 2012, 18–19.). Hangsúlyozódik, hogy nincsenek sztemderd eljárások. Minden eset egyedi és ismételtetetlen. Ez egyfelől ellentmond a klasszikus tudomány szabályainak. Azok a hibák, amelyek kiküszöbölésére a modern tudomány a maga módszertanával jórészt létrejött, újból megjelenhetnek. A megfogalmazott állítások nem kontrollálhatók, stb. Ad 4.) Kérdéses, elsősorban ismét az etnográfiai módszernél, mi a tudományos hozadéka annak, hogy mi történik egy konkrét szociális intézményben. (Kaplan példája) Tisztaban vagyok az általam képviselt pozitívista tudományfelfogást joggal érő kritikákkal, már a természet-tudományokban is (ld. Heisenberg, Gödel), de különösen a társadalomtudományokban, hiszen már Durkheim társadalmi tényekkel kapcsolatos felfogása, vagy Webernek a megérett szociológia kapcsán leírt gondolatai, később Berger-Luckmann (1967) fenomenológiai megközelítésmódja jelzi a hiedelmek, az értelemadás fontosságát a társadalomban. Az a felfogás azonban, amely szerint csak egymás mellett futó, önmagában egyenértékű értelmezések vannak, kihúzza a talajt a tudományos gondolkodás alól, és – amennyire ezt én meg tudom ítélni – lehetetlenné teszi a racionális érvelést.” (Gajdusчек György: „»Diskurzus« vagy »süket duma« Gondolatok, megjegyzések Szabó Márton: Közpolitikai diskurzuselemzés című Dolgozatához”. *Politikatudományi Szemle* XXII/1. 2013. 117. sk.

lóságra és emblematikus megnevezésre csak késői, kiforrott szakaszában tett szert, ezért sajtóságos helyzetbe került. Épp csak kivívta magának az önálló diszciplína tekintélyét a pozitív tudományok között, máris meg kellett küzdenie a társadalomtudományok, s egyáltalán, a pozitív tudományok szavahihetőségét és hasznát vitató szkeptikusokkal.

Jelen dolgozatban nincs mód arra, hogy a közpolitika szó történeti kialakulását, használatát és értelmezését teljes terjedelmében nyomon kövessük: pusztán a vitatémával érintkező elemeket fogom érinteni.⁹ Annyit azonban magyar nyelvterületen feltétlenül szükséges megemlíteni, hogy idehaza csak az 1980-as évektől jelenik meg a szó a politika-, közgazdaság-, jog- és közigazgatás-tudományi szakirodalomban, egyeteminken és a közbeszédben még később, csak a rendszerváltás után. Napjainkra viszont ebben a témában már kormányzati kutatóintézet is létrejött.¹⁰

MI A KÖZPOLITIKA? A KÖZPOLITIKA-TUDOMÁNY LÉTREJÖTTE ÉS A MEGHATÁROZÁSA KÖRÜLI VITÁK

A közpolitika-tudomány 60 éves történetre tekint vissza, a kezdetekre vonatkozóan azonban többféle magyarázat létezik. A legelfogadottabb nézetek szerint Harold Lasswell 1951-es fellépése a döntő.¹¹ Lasswell hangsúlyozta először azt, hogy a politika tudománya nem maradhat pusztán teória, és nem szorítkozhat kizárólag elméleti elemzésekre és megközelítésekre: ezek mellett, multidiszciplináris tudományként, normatív megközelítésben, a politikai döntéshozatal és megvalósítás konkrét folyamatára kell fókuszálnia.

⁹ Néhány lényeges munka a közpolitika tengerentúli kezdeti időszakából: W. Woodrow: „The Study of Public Administration”, *Political Science Quarterly*, 1887/2: 197–222.; H. Lasswell: „The Policy Orientation”, in: D. Lerner – H. Lasswell: *The Policy Sciences*, Stanford: Stanford University Press, 1951; R. Dahl: *Who Governs?* New Haven: Yale University Press, 1961; J. Dror: *Design for Policy Sciences*, New York: Elsevier, 1971; T. R. Dye: *Policy Analysis*, Alabama: University of Alabama Press, 1976; A. Wildavsky: *Speaking Truth to Power: The Art and Craft of Policy Analysis*, Boston: Little Brown, 1979.

¹⁰ Közpolitikai Kutatások Intézete, <http://kki.kormany.hu/index>

¹¹ H. Lasswell: „The Policy Orientation”, in D. Lerner and H. Lasswell: *The Policy Sciences*, Ithaca: Stanford University Press, 1951.

E folyamat azzal a fordulattal kezdődött, hogy az Egyesült Államokban és Nyugat-Európában az 1950-es években a politikatudomány, a közgazdaságtan, a szociológia és más társadalomtudományok művelői a politikai döntéshozatal vizsgálatában felfigyeltek a köztestviselők növekvő mértékű befolyására. Egyre világosabbá vált, hogy a politikai döntések eredetének és lényegi mozzanatainak a feltárásában nem lehet figyelmen kívül hagyni azokat a közigazgatási folyamatokat, amelyek dinamizmusában a döntések megszületnek. A közigazgatás ugyanis – minden látszat ellenére – nem pusztán végrehajtó mechanizmus. Ebben a felfogásban a közpolitika közigazgatástani diszciplína, amely a közigazgatási folyamatokat egyúttal politikai folyamatokként vizsgálja. E folyamatokban a döntések és programok alkotásának és megvalósításának sajátosságai szervesen kapcsolódnak a politikai rendszer működési sajátosságaihoz.

A közpolitikai szemlélet és tudományág kialakulásakor, a '60-70-es években a kutatók egy része a közpolitikát új, politológiai szupertudománynak tekintette.¹² Később azonban széles körben elfogadottá vált Wildavsky álláspontja, miszerint a közpolitika alkalmazott tudományi megközelítés, amelynek tartalma nem definiálható a klasszikus tudományos szemlélet diszciplináris keretei között, hanem olyan ismeretkör alkot, amelynek tárgya a gyakorlati probléma és a körülmények sajátosságai szerint változik.¹³

Ebben a szemléletben a közpolitika alapvető célja a kormányzati programok és akciók okainak és következményeinek elemzése. Ezen belül az elemzéseknek két fő területük van. Az egyik a programok és akciók kialakítását, a döntések előkészítését, a másik pedig a döntés következtében a politikai arénába bekerült programok és cselekvések megvalósításának folyamatait elemzi.

A közpolitikai szemlélet lényegét is különbözőképpen határozták meg. H. Hecló például „a közpolitikában inkább cselekvések és nem-cselekvések sorozatát lát[ja], mintsem specifikus döntéseket és akciókat”.¹⁴ Később David Easton meghatározása került reflektorfénybe, miszerint a közpolitika „értékorientált döntések és akciók láncolatát

¹² J. Dror: *Design for Policy Sciences*, New York: Elsevier, 1971.

¹³ A. Wildavsky: *Speaking Truth to Power: The Art and Craft of Policy Analysis*. Boston: Little Brown, 1979.

¹⁴ H. Hecló: „Review article: Policy analysis”. *British Journal of Political Science*, 1972/2, 83–108.

tartalmazza”.¹⁵ Easton szubsztanciális elemekre mutatott rá: minden társadalmi probléma értékösszetevőkkel bír, így elemzésük során nem nélkülözhető az értékteremtő, értékőrző motivációk és hatások feltárására irányuló elemzői szemlélet és törekvés. Valójában ekkor születik meg a ráfordítás és hozam viszonyának mérésére alkalmazott fogalom, a hatékonyság (*efficiency*) és az egész folyamat társadalomra tett hatásának, a hatásosság (*efficacy*) fogalmának elkülönítése.¹⁶ Easton definíciójában a másik lényegi elem az, hogy a biológiai rendszerek analógiájára a túlélést, a stabilitás fenntartását hangsúlyozza a politikai rendszerek működési folyamataiban is, ezért a rendszer-szemléletű megközelítés alkalmazását javasolja a közpolitikai elemzőknek.

Jenkins szerint a közpolitika lényegében „egymással összefüggésben lévő döntésekből és a hozzájuk kapcsolódó cél- és eszközrendszerből áll, amelyet sajátos helyzetekben valósítanak meg”.¹⁷ Ezen a ponton vetődik fel a kérdés, hogy a döntések beletartoznak-e a közpolitikai folyamatokba. A döntések jelentős részét ugyanis nem a közigazgatási-közszolgáltatási folyamatokon belül, hanem a politikai rendszerben hozzák. Vagyis kétféle döntésről beszélhetünk: a döntések egyik típusát a közigazgatáson belül, a másik típust a közigazgatáson kívül hozzák. A közigazgatáson kívül hozott döntések esetében kevésbé indokolt, hogy a döntéseket a közpolitikában elemezzék: holott a közigazgatás szerepvállalása ekkor is érzékelhető.

A közpolitikában mindig politikai adaptáció, vagy másképp fogalmazva, a közigazgatás nyelve felől: mindig implementáció történik. A döntések túlnyomó többségénél a megvalósítási folyamatban – a lehetőségek mérlegelése, a változó körülményekhez és követelményekhez történő igazodás alapján – megváltozik a döntések tartalma.

¹⁵ D. Easton: *The Political System. An Inquiry Into the State of Political Science*. New York: Alfred A. Knopf. 1953, 130.

¹⁶ Ágh Attila a Közpolitika c. írásában használja még az *effectiveness* fogalmát is, amely az egyes közpolitikai program, folyamat értékelésekor jelenik meg. „Az eredményesség (*effectiveness*) holisztikus fogalom, azaz az egész folyamatot átfogja, és egészében jellemzi. Egészében véve arról van szó, hogy a tervezett folyamat lényegében megtörtént-e vagy sem, függetlenül attól, hogy mennyi erőforrást fordítottak rá, és milyen volt az érdekeltek szerepe a folyamatban. A tulajdonképpeni kormányzati politika csak az eredményességre koncentrál, mert ezzel vizsgálják a választók előtt.” Ágh Attila: „Közpolitika”, in: *Mi a politika?*, Budapest: Osiris, 2004, 155.

¹⁷ W. Jenkins: *Policy Analysis: A political and organizational perspective*. London: Martin Robertson, 1978, 15.

Még az is előfordulhat, hogy adott döntésből ellentétes értelmű eredmény születik.

Egyfelől igaz az, hogy a döntéseket nem a közigazgatási folyamatokban hozzák: nem a köztisztviselők hozzák meg a közpolitikai programok létéről és megvalósításukról szóló döntéseket a programok indulásakor, nem ők szavazzák meg a programok forrásigényének költségeit. Funkcionális értelemben a politikai rendszerekben hozott döntések mégis a teljes közpolitikai folyamat részei. A közigazgatás nagyon is befolyásolja ezen döntések tartalmát és az időzítést is, gondoljunk csak arra, hogy a politikai döntéshozók elé kerülő ügyek előkészítésében: jogszabályi előkészítések, szervezeti egyeztetések, költségszámítások esetében, stb. már a teljes igazgatási apparátus közreműködött, s az előkészített anyag által már szembesítette is a döntéshozót lehetőségeivel, döntése politikai kockázataival, várható eredményeivel.

A közpolitikai folyamatokat a közpolitika-tudomány képviselői – ebben az értelemben – ma már egységesen döntések és akciók egymással összefüggő sorozatának tekintik, szentesítve mintegy azt, amit Easton már korai közpolitika-tudományra vonatkozó, fentebb hivatkozott definíciójában érzékeltetett.

A közpolitikai döntéshozatal nem egy döntésből, hanem döntések összefüggő láncolatából áll. Ennek számos oka van. Az első ok az, hogy a közpolitikai döntések résztvevőinek köre széles; az államtól, a közintézményeken és a nonprofit szervezeteken keresztül egészen az érdekérvényesítési szervezetekig és a magánvállalkozásokig terjed. A másik ok, hogy a közpolitikai problémák természete nem fejezhető ki egy döntéssel, hanem csak döntések komplex hálózatával. A harmadik ok az, hogy a közpolitikai döntések nem időtlenek, hanem elválaszthatatlanul kapcsolódnak az őket mintegy életre hívó konkrét körülményekhez, politikai célokhoz. Ebből következik, hogy a döntések tartalmát a körülmények és a politikai célok változásával összefüggésben szintén változtatni kell. Gadamer írja, hogy az emberi tapasztalathoz a nyitottság és a bizonytalanság lényegileg hozzátartozik. El kell fogadnunk, hogy a régi tudás az új helyzet megértésének fényében megváltozhat.¹⁸ Vagyis nem lehetséges a közpolitikai

¹⁸ „A voltaképpeni tapasztalat az, amelyben az ember saját végességének a tudatára ébred. Tervező eszének cselekvőképessége és öntudata itt ütközik határaitba [...] elismer[i] [...] azoknak a határoknak a belátását, amelyeken belül még nyitott a jövő az elvárás és a terve-

folyamat során az „újra tervezésre” való nyitottság nélkül sikereket elérni, vagy végigérőltetni egy közpolitikai programot sem az intézményeken, sem tágabb értelemben a közpolitikai program „célközönségén”, a társadalomnak azon szűkebb vagy tágabb szegmensén, amelyet az adott program előnyökhöz kíván juttatni, s ezzel egyetemben, a kormányzat összetársadalmi pozitívumait szeretné erősíteni. Az ilyen felülről jövő, a másik fogadókészségét fel nem mérő, jelzéseit, esetleges tiltakozásait meg sem halló jó szándékot nevezi a köznyelvi bölcsesség is pokolba vezető útnak.

A gadameri szövegben tehát két átütő erejű figyelmeztetés szólhat a közpolitika-tudomány kutatói számára (is): a változtatásra való flexibilitás megtartása, egyfajta éberség a mindig változó konkrét valóságra, a változtatás szükségességének meghallására, megértésére való képesség kinevelése, fejlesztése. A másik annak az elfogadása, hogy tervezési képességeink éppen a jövő előre nem láthatósága miatt korlátozottak. Ez a felismerés a közpolitika-tudomány által használt „korlátozott racionalitás” fogalmában is benne foglaltatik.

Visszatérve a közpolitikai döntések láncolatszerűségének okaira, a Bevezetőben megnevezett három vitakörre, különösen igazolódik jelen dolgozat egyik fő állítása, mely szerint „a közpolitika természetében eleve meglévő és szubsztanciálisan legmeghatározóbb elem, a vita állandósult pozíció”. Éppen ezért nem véletlen az, hogy a pozitív tudományokra jellemző racionalizált tudománykép még meg sem szilárdulhatott a közpolitika öndefinícióját illetően, s máris megjelentek a kommunikáció fontosságát előtérbe helyező, hermeneutikai jellegű megközelítések. Hiszen a korábban felsorolt három output (hatékonyság, eredményesség és hatásosság) sikere vagy kudarca múlik azon, hogy a komplex közpolitikai folyamatban értik-e egymást az általános törvényszerűségeket elemző teoretikus kutatók és a konkrét eseteket elemző operatív kutatók, vagy éppen a döntést meghozó politikusok és a döntést előkészítő, majd megvalósító (avagy annak épp ellenálló, azt szabotáló?) bürokraták.

Érdemi párbeszéd nélkül, vagyis „egymás értése” nélkül szinte borítékolhatóak a közpolitikai kudarcok. Érdemi párbeszéd pedig nem lehetséges vita nélkül, amelyben az adott társadalom kulturális hagyományai akkor is megszabják a kereteket és a vita kimenetelének

zés számára [...] véges lények bármiféle elvárása és tervezése véges és korlátozott.” H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor. Budapest: Gondolat, 1984. 250.

lehetséges eredményeit vagy kudarcait, ha ezen verbális kultúráról a vitázó felek maguk mit sem tudnak – ha tehát mintegy öntudatlanul élnek ebben a kultúrában, élnek ezen kultúra sajátosságaival, lehetőségeivel és korlátaival.

A közpolitikai döntések operatív érvényűek. Értéküket az határozza meg, hogy mi valósul meg belőlük. Ezért a döntések különleges függőségben állnak a gyakorlati megvalósítással. Ebből az következik, hogy a gyakorlati megvalósítás közben, valamint a megvalósítási folyamat lezárultakor végzett értékelések során az eredeti döntések tartalma többnyire módosul.

A döntéshozatal racionalitásának kérdései, mint látni fogjuk, visszavezetnek majd Gadamer tapasztalatról szóló gondolataihoz.

A közpolitikai döntéshozatal elemzése arra is ráirányította a kutatók figyelmét, hogy az elmaradt, az elhalasztott döntések elemzése éppen olyan fontos, mint a meghozott döntések és a nyomukban zajló implementációs folyamatok elemzése. Csak az elmaradt döntések elemzése során válnak láthatóvá ugyanis a háttérben a *status quo* fenntartására irányuló törekvések. Meglehet ugyanis, hogy a gyenge érdekartikulációs képességgel bíró társadalmi csoportok által képviselt társadalmi problémák nem kerülnek be a közpolitikai „arénába”, az érdekek és lobbik e sajátos küzdőterébe. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ezek a problémák nem léteznek, vagy csekély súlyúak! A pártpolitikai dinamizmus elevenességét éppen az jelzi, hogy képes-e a kormányzó szerepet betöltő párt egy adott társadalmi probléma felhajtó erejét felismerni, bemérni. Ha igen, akkor vélhetően képes lesz a társadalmi feszültségek csökkentésére vagy kezelésére. Ha nem, akkor a látens, politikai figyelem elé nem kerülő, vagy a közpolitikai arénából kiszorított társadalmi probléma jó lehetőséget nyújt más pártok számára.

A probléma tematizálása nagymértékben retorikai kérdés is. Mert sokáig lehet jó retorikával a figyelem középpontjába emelni, ott tartani (s a kvázimegoldásokhoz költségvetési forrásokat is találni) egyes gerjesztett, nem létező vagy csekély fontossággal bíró problémát. S ugyanígy, olyan fontos társadalmi kérdéseket lehet tudatlanul vagy tudatosan elhallgatni, amelyek később nagy erejű társadalmi viharokat generálhatnak. Ez a felismerés a közpolitikai folyamat újabb területeit nyitotta meg a kutatók előtt: számolniuk kellett a virtuális vagy szimbolikus közpolitikai célok létevel is. A közpolitikai célok társadalmi támogatásának megőrzése szempontjából sokszor fonto-

sabb a felelős kormányzati magatartás meggyőző látszatának kialakítása, mint az eredményes problémamegoldás. Edelman szerint naiv az a felfogás, amely a közpolitikai folyamatokkal szemben támasztott igényeket kizárólag „külső” társadalmi környezetből származtatja. Ugyanis az igények számos esetben a „közpolitika-csinálóktól” származnak. Gyakori, hogy a meglévő és politikailag artikulált társadalmi igényekhez hozzáteszik, hozzáötvözik saját igényeiket, még akár az eredeti igények módosítása árán is – ezt fejezi ki a „*withinputs*” terminológia. De az is tipikusnak mondható, hogy krízishelyzetek mesterséges kirobbantásával, avagy a kommunikációs manipuláció eszközeivel igyekeznek befolyásolni a közvéleményt. Ilyenek a média teljességgel eltúlzott hírei egyes közpolitikai eseményekről, kormányzati döntések előkészítetlenségéről, a végrehajtás során létrejövő kaotikus állapotokról, vagy hiperbolikus képei a társadalom testi-lelki károsodásáról, jóvátehetetlen károkról.¹⁹

Ezért hívja fel Dye arra a figyelmet, hogy a közpolitikai folyamatban a kutatóknak inkább a kormányzat retorikájára, mint a kormányzati tevékenységekre célszerű összpontosítaniuk.²⁰ Ez azt is jelenti, hogy a közpolitikai döntések valódi természete, a döntések avagy az akciók elmaradása nem érthető meg a szimbolikus politikai terek közpolitikába való bevonása nélkül, vagy másképpen: ez az a hely, ahol a diszkurzív közpolitikai elemzések és szemlélet bölcsője ringott. Ez a tény pedig a Bevezetőben felvetett (1. láb.), Charles Taylor-i gondolathoz vezet vissza: a másik megértése lehet tudományos, de politikai program is.

A KÖZPOLITIKAI VITA

A közpolitikai folyamat alapvető dilemmája a döntések és az azokat megvalósító cselekvések kölcsönös viszonya. Kiegyensúlyozott szemlélet szükséges a közpolitikai folyamatok döntéshozatali és megvalósítási mozzanatainak értelmezéséhez: a közpolitikai folyamatokban a megvalósítási mozzanatok ugyanis korántsem állnak alárendelt viszonyban a döntéshozatallal.²¹

¹⁹ M. Edelman: *Politics as Symbolic Action*, Chicago: Markham, 1971.

²⁰ T. R. Dye: *Policy Analysis*, Alabama: University of Alabama Press, 1976.

²¹ M. Lipsky: *Towards a theory of street-level bureaucracy*, (New York: Russell Sage, 1979.) című munkájában kiemeli, hogy a közpolitikai folyamatok természete nem érthető meg a

A közpolitikai folyamat másik területe, amely a rendszerszemlélet szigorúan racionális modelljében nem tűnik ki, a döntéshozatali folyamat benső dinamikája. A benső dinamika és struktúra meghatározói: a döntésekben részt vevő intézmények, ezen szervezetek belső viszonyrendszere, valamint a döntések érdekében létesített intézményközi szervezetek kormányzaton belüli pozíciója. Nem elhanyagolható szempont a kutató számára az sem, hogy a döntések során milyen típusú viszony alakul ki a központi és a helyi szintek között, valamint, hogy milyen típusú az együttműködés egy-egy intézményen belül a döntésekben részt vevő különböző szervezeti egységek között.

A közpolitikai folyamat további fontos addicionális területe az a fajta metapolitika, amellyel a közpolitikai döntések és akciók feltételrendszerét formálják. Ilyen alapvető tevékenység az alkotmány – avagy a törvények, illetve jogszabályok – módosítása, és ilyen metatevékenység a politikai befolyásért folytatott társadalmi küzdelem is.

Ezeknek a tevékenységeknek közös jellemzője, hogy a „játékszabályok” megváltoztatására irányulnak, s hogy akár egy szigorúan pozitivista, racionális kutatói szemlélettel és módszerrel vizsgálódunk, akár beemeljük a szimbolikus közpolitikai célok felderítéséhez nélkülözhetetlen hermeneutikai-nyelvi megközelítéseket, mindenképpen viták egész láncolata tárul elénk.

A közpolitikai folyamatok értelmezésének Allison nyomán három különböző formája alakult ki a kilencvenes évekre.²²

A racionális modell olyan közpolitikai szereplőket feltételez, akik céltudatos magatartással vesznek részt a döntéshozatalban, racionális választással szelektálnak az alternatívák között, az egyes alternatívák előnyeinek és hátrányainak ésszerű mérlegelése alapján.

A szervezeti folyamatot középpontba állító modell a döntéseket és az akciókat nem racionális mérlegelés eredményének tekinti, hanem sajátos szervezeti magatartás következményének. Itt szerephez jutnak döntésmeghatározó tényezőként a szervezeti rutinfolyamatok és az intézményesedett szervezeti eljárások.

köztisztviselők – közöttük az állampolgárokkal közvetlen kapcsolatban álló köztisztviselők – (Lipsky terminológiájával „street level bureaucrats”) politika alkotó szerepének feltárása nélkül.

²² G. T. Allison: *Essence of Decision*, Boston: Little Brown, 1971.

A bürokratikus politika modellje pedig a közpolitikai döntéseket nem racionális választás és intézményesedett szervezeti magatartás eredményének tekinti, hanem olyan alkufolyamat eredményének, amely a köztisztviselők és az állampolgárok érdekérvényesítési törekvései között folyik.

A háromféle szemlélet alkalmazása mellett és ellen egyaránt lehet érvelni. Attól függően alkalmazhatók – unikálisan vagy kombinált módon –, hogy a közpolitikai folyamat milyen összetevőjére, illetve milyen sajátosságaira irányul a kutatói figyelem.²³

A közpolitika történetében a hatalom és a döntéshozatal összefüggéseinek vizsgálata során alakult ki az első, nagy hatású tudományos vita az 1950-es években – azaz, amint erre már utaltam, a közpolitika önmeghatározó viták során vált tudománnyá. A kiinduló kérdés az volt, hogy ha kimondhatjuk, hogy a politikai döntések hátterében a hatalom megosztásának szövevényes összefüggései állnak, akkor mit nevezünk e hatalom mércéjének. Ezt követi a hatalom megosztásából következő előnyök és hátrányok taglalása.

Leegyszerűsítve, ugyanakkor a lényegre tapintva, Hajnal György a közpolitika-csinálás sikerre viteléhez két önmegszólító kérdést ajánl a kormányzatok figyelmébe: egyrészt azt, hogy a kormányzat képes-e és hajlandó-e – nemcsak formálisan, de ténylegesen is – eldönteni, hogy mit akar egy bizonyos közpolitikai probléma kapcsán tenni. Másrészt azt, hogy e döntést a külső és belső – információs, technikai, szervezeti, pénzügyi stb. – korlátok között képes-e megvalósítani. Ezzel tulajdonképpen a politika és a közpolitika állandósult vitáját verbalizálja mint minden későbbi közpolitikai vita origóját: azt tudniillik, hogy a kormányzat valós társadalmi feszültségek megszüntetésére – de legalábbis csökkentésére esküszik-e fel, vagy csak általában véve, a mély társadalmi problémák nyomán fellángoló „kis politikai tüzesetek tűzoltójaként” araszolva kíván haladni a már meg-

²³ Rendkívül alapos, igényes és sok esetben igen eredeti megközelítésű munkák születtek az utóbbi években magyar kutatók tollából a közpolitika definiálására, leírására, problémaorientált elemzésére. A teljesség igénye nélkül, a jelen dolgozatban már hivatkozott szerzőkön és munkáikon kívül szeretném megemlíteni Vass László úttörő tanulmányát: „A közpolitika és magyarországi környezete”, *Politikatudományi Szemle* 1999/3, 91–106. Továbbá, szinte teljességre törekvő feldolgozása a témának Gulyás Gyula 2002-es PhD disszertációja: *A közpolitika paradoxonai*, Budapest: ELTE AJK, 2002. Jenei György akadémiai doktori értekezése: *Komparatív közpolitika (elméleti megközelítések és nemzetközi esettanulmányok a közpolitika körében)*, Budapest, 2010, valamint Hajnal György – Gajdusчек György: *Közpolitika c.* könyve (Budapest: HVG Orac, 2010).

nyert választástól a következő választásig. Ez egy kormányzat erkölcsi magatartásának kérdése, és egyfajta idealisztikus államférfiúi mentalitást: bátorságot és döntésképesseget kíván azt illetően, hogy a kormányzat hajlandó-e valós társadalmi kérdéseket felszínre hozni és azokkal szembenézni.

Ezt követően azonban azt kérdezzük a kormányzattól (vagy még inkább ajánlott, hogy a kormány, amely megnyerte a választásokat, maga kérdezze meg önmagától): „Mit kíván tenni?”. Ennek válaszához pedig éppen attól függően kell a kormányzatnak felmérnie lehetőségeit és korlátait (információs, technikai, szervezeti, pénzügyi stb.), hogy komolyan elszánta-e magát az adott közpolitikai probléma megoldására. Ha ugyanis csak lavírozni akar egyik választástól a másikig, akkor elegendő a hatásos retorika, elégségesek a szimbolikus céltételezések, elegendő a *látogatás*. Ebben az esetben azt fogjuk tapasztalni, hogy új közpolitikai programok jelennek meg, melyek mögött kevésbé érzékeljük a társadalmi nyomást, miközben más, súlyosabb és megfelelő kezelést mindaddig nem nyert problémák kikerülnek mind a prioritást élvező közpolitikai programok sorából, mind a politikai közbeszédéből. Azt tapasztaljuk, hogy nincsenek megfelelő hatástanulmányok a közpolitikai döntések előkészítésekor, ill. a kormányzat túl gyakran szabja át a megvalósítás környezetét, mind az intézményi infrastruktúra, mind a jogszabályok, mind pedig az erőforrások tekintetében. Az a gyanúnk támad, hogy az egymással csak szoros együttműködésben eredményes intézményesült szereplők úgy viselkednek, ahogyan a mondás tartja: nem tudja a jobb kéz, mit csinál a bal.

Szükséges még a sikeres (hatékony, eredményes és hatásos) közpolitikai implementációhoz a kormányzati kapacitások helyes felmérését garantáló szakértői háttér, a teoretikus (közpolitika-tudományi kutatók) és operatív közpolitikuskok (közpolitika-csinálók) tudása is.

Lindblom azonban rámutat, hogy az egyedi esetet és kontextust mellékesen kezelő, vagy egyenesen figyelmen kívül hagyó tudományos elemzéssel azokat a problémákat még csak azonosítani sem lehet, melyeket a közpolitikának meg kellene oldania. A problémák, illetve az ezek megoldását célzó közpolitikai célok ugyanis nem adottságok, nem „tények”, hanem maguk is kérdésesek, többféle, egymásnak gyakran ellentmondó értelmezéshez vezethetnek. Lindblom egy példával érzékelteti ezt. „Az amerikai városokban egyre nő az utcai

erőszak. Mi a »probléma« valójában? A törvényes rend meglazulása? A faji és etnikai megkülönböztetés? A kisebbségek türelmetlensége a reformok ütemével szemben? [...] Az alacsony jövedelmek? A városok szétesése? Az elidegenedés?”²⁴

Az egyes kormányzati politikák tudományos alátámasztása a korlátozott racionalitáson²⁵ túl azért is problematikus, mert a döntéshozók (vagy, ahogy Lindblom nevezi, a „programalkotó elit”, amelybe beleértendő a parlament, a kormány, a kormányzati bürokrácia, a bíróságok és a lobbik), az elemzést saját szempontjaiknak (érdekeiknek és/vagy értékrendjüknek) megfelelően értelmezik. Lindblom megoldása a H. Simon-féle korlátozott racionalizmusra adott inkrementalista kritika. Eszerint a közpolitika tudományos megalapozási kísérlete problematikusá válik, az elfogult, partikuláris érdekek és nézőpontok között pedig pártatlan külső megfigyelő nélkül nem lehet preferencia-sorrendet megállapítani. Az a tény, hogy a közpolitika egyes szereplői nem tudják „saját igazukat” bizonyítani (legfeljebb érvelni tudnak mellette) fontos következménnyel jár: azzal, hogy az adott közpolitikáról való döntés a tudomány területéről a politika világába, a hatalmi játékok terepére lép át. Az adott közpolitikáról ezután már nem a tudományos bizonyítások és cáfolatok, a logikai érvek és ellenérvek kontextusában döntenek, hanem a politika törvényszerűségeinek alapján: olyan negatív technikák arzenáljával, mint amelyenek pl. a fenyegetések, politikai-gazdasági, hatalmi-közigazgatási korrupció, a különféle politikai csereüzletek.

Lindblom tehát lemondott arról a feltételezésről, hogy a közpolitikus valamely ideáltipikus követelményrendszerre emelheti tekintetét: ehelyett a legtöbb, amit tehet, hogy kis lépésekben az adott, konkrét szituáció adta lehetőségek között, átevickél a problémán („*muddling through*”).

²⁴ Charles E. Lindblom: *A programalkotási folyamat*, Budapest: Aula, 1993, 24., 44.

²⁵ H. Simon: *Administrative Behaviour*, 2. kiadás, New York: Macmillan, 1957. A racionalista modellben (Max Weberhez kapcsolódik a racionális döntéshozatal ideáltipikus modellje) a programalkotó, a kormányzat előírásokat, normákat fogalmaz meg a döntéshozatali folyamattal szemben. Kezdetben Simon is úgy látta, hogy a közigazgatási folyamatok alapvetően a racionális választás sémáit követik, azaz a lehetőségek és az implementációs alternatívák mérlegelésén alapszanak. Későbbi gondolataiban azonban egyre nagyobb teret kap a közpolitikai döntések tapasztalati, intuitív eleme, amely korántsem nevezhető racionálisnak. Ugyanakkor azonban, egyfajta korlátozott racionalizmussal a döntéshozónak mégsem kell lemondania a jó döntés reményéről: ha a racionálisan nem befogható alternatívák közül a konkrét közérdeket tartja szem előtt, döntése realiztikus lehet.

Etzioni szerint a kis lépések taktikája, az araszolva haladás eredményes lehet, ugyanakkor átütő sikert mégis akkor lehet nagyobb valószínűséggel elérni, ha van egy lineáris erő a háttérben, egy „döntéshozó szív”, amely a realista alkuk okozta kitérők ellenére sem szűnik meg tétélezni az eredetileg kitűzött célt, és kitartani mellette. Ezért megkülönbözteti az alapvető jelentőségű és a részleges döntéseket a teljes közpolitikai folyamatban.²⁶

Dror természettudományos precizitással próbálja minimalizálni a nem kontrollálható elemeket: 18 fázisban írja le az optimális döntéshozatalt. S bár kitér mindenre: a metapolitikai változásoktól a politikai rendszerek átalakításán, az alternatívák vizsgálatán és a döntések meghozatalán át az utólagos értékelésig minden elemre, éppen ez a túlzott körülményesség, amellyel a gyakorlatban szerette volna biztosítani a jó döntést és a döntés sikeres végrehajtását: ami miatt nem alkalmazható a gyakorlatban.²⁷

Hajnal György kutatása fókuszába a közpolitikai kudarcot állítja: meghatározása szerint akkor indokolt kudarcról beszélni, ha valamely közpolitikának egy társadalmilag és politikailag szignifikáns csoport értékein és érdekein mért következményei az adott politikai-kulturális közegben uralkodó megítélés szerint – realizisztikus közpolitika követése esetén – a ténylegesen elértnél kedvezőbbek lehettek volna.²⁸

Amint korábban már utaltam rá, a közpolitika-tudomány szemléleti és módszertani sokszínűsége mellett a gyakorlati közpolitika-csinálás terén is több folyamat elemzési és megközelítési irányzat létezik. Voltaképpen tudományos vita tárgyává tehetnénk azt is, hogy milyen ellentmondások generálódnak abból, hogy a multidiszciplináris közpolitika-tudomány és az alkalmazott közpolitika egyes meghatározásai (melyekből csak a legjelentősebbeket igyekeztem érintőlegesen bemutatni), miért és hogyan oltják ki egymást. Gulyás Gyula *A közpolitika paradoxona* c. nagy ívű munkájában a kormányzat szolgáltatói és szabályozási funkcióiban megjelenő közpolitikát a paradoxonok olyan világának tekinti, amely csak „részlegesen, ideiglene-

²⁶ A. Etzioni: „Mixed Scanning: A Third Approach to Decision-Making”, *Public Administration Review*, 27 (5): 385–392.

²⁷ Y. Dror: „Muddling through – Science or Inertia?” *Public Administration Review*, 24 (3): 153–157.

²⁸ Hajnal György: „Újszerű kudarcmechanizmusok a magyar közpolitika világában”, *Magyar Politikatudományi Szemle* 2009/4. 61–81.

sen és ellentmondásosan képes szolgáltatói és szabályozási szerepének (a kormányzati politikába »áttolt« társadalmi-gazdasági problémák) »megoldására« és kezelésére, az általa nyújtott megoldások sohasem véglegesek, és maguk is újabb társadalmi-politikai problémákat generálnak. A közpolitikák (a kormány szolgáltatói és szabályozási funkciói) paradox jellege egyszerre mutatkozik meg (a) a szak- vagy ágazati politikák társadalmi-gazdasági rendszerhez való viszonyában, (b) az egyes közpolitikai alternatívák közötti választásokban és azok következményeiben, (c) ezek »tudományos« igazolásának nehézségeiben vagy lehetetlenségében, és (d) a közpolitika szereplőinek (alaktívóinak) egymáshoz való viszonyában.”²⁹

Az eddigiek során dióhéjban próbáltam bemutatni a közpolitika napjainkban uralkodó racionalista és normatív megközelítési módjai közötti vitákat, s igyekeztem hangot adni ama reményemnek, hogy a közpolitikák nem merülhetnek ki politikai preferenciák (célok és értékek) maximalálásában. Ha ugyanis így volna, akkor a kormányzati döntések megszűnnének értékválasztások lenni.

A bevezetőben szoltam a „köz”-politika fogalmában a közösségre utaló szótag gazdag jelentéstartalmáról. A „köz” és a „politikai” fogalmát gyakorta szinonimaként használjuk. A „köz” ilyenformán folytonos ittlétként jelenik meg a „privát”-tal szemben, egyfajta időtlen és objektív létezőként. Ehhez kapcsolódik a teleologikus közpolitikák és deontikus közpolitikák megkülönböztetése. A közpolitika-csinálás „hogyanja” szempontjából vitában áll a racionalista és normatív közpolitikai szemlélet, amint ezt bemutattam. A normatív, érték szempontokat érvényesítő közpolitikákat az értékválasztás kritériuma alapján (annak alapján, hogy milyen érték és cél megvalósítására irányul a közpolitika) további két osztályra bonthatjuk: teleologikus és deontikus közpolitikákra. A teleologikus és deontikus közpolitika egyaránt a közjó (közérdek) megvalósítására irányul, azonban eltérően értelmezi annak tartalmát és terjedelmét. A közjó „definiálásával” kapcsolatos egyik nehézség az, hogy annak „terjedelme” milyen javakat és értékeket foglal magában. A teleologikus közpolitikák a megvalósítandó értéket – a közjót – az „általános jólét” (az életszínvonal) fogalmával azonosítják, a közjó fogalmába nem

²⁹ Gulyás Gyula: *A közpolitika paradoxonai*, PhD-disszertáció, Budapest: ELTE AJK, 2002, 5. http://www.ajk.elte.hu/file/POLDI_GulyasGyula_dis.pdf elérhető a Budapesti Corvinus Egyetemen, kéziratban. Letöltve: 2012. 09. 17.

vagy csak a jólét egyik aelemeként számítják be az olyan értékeket, mint pl. az igazságosság. A deontikus közpolitikák ennek a fordítottját teszik: a közjót lényegében azonosítják a jogszerűséggel, a legitimitással és az igazságossággal: azaz a közjó fogalmába nem (vagy csak másodlagos értékként) számítják bele a társadalom nettó anyagi jólétét.

Mondhatjuk természetesen – s ezzel a két megközelítés közti ellentmondást és vitát is kiiktathatnánk –, hogy a közjó fogalmának meghatározásánál mindkét kritériumra és értékre tekintettel kellene lennie minden egyes közpolitikának. Azonban a jogszerűség, (ill. a politikai és erkölcsi normáknak való megfelelés) és a társadalom nettó anyagi jóléte (amely a közgazdaságtan hatékonyság-kritériumának érvényesítése révén érhető el) gyakorta ellentmondásban áll egymással, ami konkrét szituációban választásra kényszerítheti a kormányzati politikát.³⁰ A lábjegyzetben olvasható példa világosan érzékelteti, hogy a közjó fogalmának két „eszmeileg összetartozó” alkotóeleme, az általános jólét (a társadalom nettó anyagi jóléte) és a „normatív helyesség” (a jogi és erkölcsi értelemben vett igazságosság) egymás rovására érvényesülnek: a jogi és erkölcsi normák érvényesítése jóléti társadalmi veszteségekhez vezet, a társadalmi jólét maximálása pedig a deontikus értékek felszámolásához.

³⁰ Gulyás Gyula *A közpolitika paradoxona* című már hivatkozott munkájában (133.) egy példával illusztrálja az ellentmondást. „Egy bűncelekményt követő börtönbüntetés helyénvalónak tűnik, függetlenül annak egyéb következményeitől, mert úgy gondoljuk, hogy a jogszerű felelősségre vonás, ill. büntetés a »közjót«, az állampolgárok biztonságát és a társadalmi igazságosságot szolgálja. Ez a bűnüldözés deontikus közpolitikai megközelítése, amely továbbá azt állítja, hogy a jogsértőket vétkességük súlyának arányában kell megbüntetni, elkerülvén az »elretentés« és az »átnevelés« elvein alapuló bírói döntés »hamis alternatíváit«, amelyek (teleologikus, utilitarista, a tett következményeit is számba vevő kritériumok érvényesítésével) a büntetés súlyosbításával, ill. enyhítésével megsértik a büntett és büntetés közötti arányosságot (a retributív igazságosságot). G. J. Becker (G. J. Becker: „A Theory of Interactions”, *Journal of Political Economy* 82, 1974.) a bűnüldözés deontikus közpolitikai megközelítése alternatívájaként a bűnözés teleologikus megközelítését javasolja. Okfejtésének lényege az, hogy a bűnözést a társadalmi jólét maximálása, ill. a társadalmi veszteségek minimalizálása szempontjából kellene megközelíteni és közpolitikailag kezelni. A törvénysértők börtönbe zárása ugyanis nemcsak a bűnözés forrásait aszptja el, hanem a börtönök fenntartása kapcsán társadalmi költségekkel is jár, másfelől a delikvenseknek a termelésből való kivonása ugyancsak társadalmi veszteségként könyvelhető el. A magas termelékenységű és jövedelmű bűnözők tömeges bebörtönzése csökkenti a GNP-t és az adókieés folytán az államkincstár bevételeit is. Becker azt javasolja, hogy a társadalmi költségekkel és veszteségekkel járó (a társadalom nettó anyagi jólétét csökkentő) börtönbüntetést pénzbüntetéssel kellene felcserélni, ami az elítéltek számára lehetővé tenné a termelésbe való visszatérést – azzal a megszorítással – ha tevékenységük a társadalom többi tagja számára (a társadalom számára) is hasznos.”

POZITIVISTA-RACIONALISTA TÁRSADALOMTUDOMÁNY
 ÉS KÖZPOLITIKA VERSUS DISKURZUSELMÉLETEK
 A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOKBAN,
 KÖZPOLITIKAI DISKURZUSELEMZÉS

A közpolitikai szemlélet tehát duális természetű: egyszerre nevezhetjük multi- és interdiszciplináris elméletek tudományának és teoretikus tézisek gyakorlati, problémaorientált mesterségének. Vagyis a vita-központúság e duális természetnek már eleve sajátja. Láttuk továbbá azt is, hogy a közpolitika-tudomány létrejötte és önmeghatározása során mindvégig jelen voltak szemléletbeli ellentmondások. Úgy vélem azonban, hogy örvendetes az a viszonylagos konszenzus, ami a közpolitika-tudomány elméleti és gyakorlati művelői között többé-kevésbé kialakult a közpolitika e kettős természetére vonatkozóan. Mert éppen ez a kissé instabil konszenzus ad gazdag szemléleti és módszertani táptalajt annak az elemző-értelmező nyitottságnak, amely elengedhetetlenül fontos a társadalmi komplexitásból következő problémák érzékeléséhez és megértő kezeléséhez. Mi több, ahhoz a szándékhoz is egy nyitott, a bizonytalanságot túrni képes tudományos alapvetésű megközelítés szükségeltetik, hogy a nehézségek ellenére se mondjunk le arról a reményről, hogy lehetséges a társadalmi problémák mérséklésére (olykor megoldására) jó programokat alkotniuk a kormányzatoknak, olyanokat, amelyeket több-kevesebb sikerrel végre is lehet hajtani. A közpolitika talán legszélesebb körben elfogadott, Wildavskytól származó meghatározása a következő: a közpolitika „alkalmazott természetű megközelítés, amelynek tartalma nem definiálható a klasszikus tudományos szemlélet diszciplináris keretei között, hanem olyan ismeretkör alkott, amelynek tárgya a gyakorlati probléma, és az ismeretkör a körülmények sajátosságai szerint változik”.³¹

Ez az a definíció, amely nem csupán lehetővé teszi, de egyenesen arra hív fel, hogy bevonjuk a fenomenológiai-hermeneutikai szemléletet a közpolitika-tudomány megközelítésmódjába, módszertanába, de mindenekfelett annak a sajátos kutatói beállítódásnak a lényegére tapint, amely nélkül sem a teoretikus, sem az alkalmazott, gyakorlati közpolitika-tudomány művelésében nem lehet boldogulni.

³¹ A. Wildavsky: *Speaking Truth to Power: The Art and Craft of Policy Analysis*, Boston: Little Brown, 1979, 15.

Az alábbiakban röviden, kizárólag jelen dolgozat mondanivalójához kapcsolódóan a fenomenológia és a hermeneutika néhány olyan közismert szemléleti tételét fogalmazom meg, amellyel szeretném megerősíteni a pozitív tudományok elméleti és módszertani erényei, eredményei mellett a fenomenológia és a hermeneutika létjogosultságát a közpolitikai elemzésekben.

A fenomenológia mint filozófiai szemléletmód és a társadalomtudományok módszertana a 20. század elején jött létre. „A dolgot magát nézd!”, avagy „Vissza a dolgokhoz!”- jelszó (a fenomenológiai szemlélet) interperszonális érzékenységet, előítélet- és elfogultságmentességet, azaz a dolgokkal – esetünkben: többnyire emberekkel, közösségekkel – való tiszta viszonyba lépést vár el.

A szó a fenomén és a logosz szavak egymáshoz illesztése.³² A fenomén jelenség, megjelenés, az, ahogyan a dolgok a tekintet előtt előadódnak, elsődlegesen kirajzolódnak. A fenomén szigorúan véve mindig valami konkrét s mindig valami más, ami egyúttal lehet valami újdonság. A fenomén továbbá arról „tudósít”, hogy az egyéni hogyan lép be a közösségibe, vagy abból hogyan vonja ki magát, illetve, hogy a „köz” hogyan lép be az egyénibe, vagy abból hogyan vonja ki magát. E szemlélet birtokában a közpolitikai elemző úgy férközhet közelebb a dolgozhoz magához, hogy nem teszi élettelen tárgygyá. Így képessé válhat az élő vizsgálati anyag érzékelésére, s nem szalad előre idő előtti megoldásokhoz, hanem érzékeny marad a konkrét valóság komplexitásának és állandó változásának megragadása iránt. Épp ebből a rugalmasságból, nyitottságból következhet az, hogy a folyamat változásait mégis kézben tudja tartani, vagyis az elemző vizsgálódást fenn tudja tartani. S ettől válik párbeszédképessé, sőt, a folyamatnak önmagára is visszaható, őt magát is változtató, fejlesztő résztvevőjévé.

A logosz a dolgotak felmutató és elrendező értelmet, az értelmes beszédet jelöli. A fenomenológia tehát a jelenségek tiszta, elfogultság nélküli artikulációjára hív fel. A beszéd sosem tisztán tematikus beszéd, sőt, eredendően és lényegét tekintve már mindig párbeszéd: valakihez szól, illetve meghatározza mások számára, hogy hogyan szólíthatják meg a dolgokat és a személyemet. A fenti értelemben vett feltáró (teret, időt és értelmet létrehozó) beszéd nem tematikus beszéd és nem manipuláció. A beszéd és a beszélő eleve beágyazott

³² A fenomenológia meghatározásában Heidegger *Lét és időjének* 7.§-ából indulok ki.

annak a társadalmi-politikai–kulturális környezetnek a narratíváiba, hagyományáiba, formális és informális struktúráiba, amelyektől – megszólalván – egyúttal dinamikusan differenciálja is magát. A beszélő így mindig önmagát is feltárja (vagy elfedi), a saját személyét is helyzetbe hozza.

A gadameri hermeneutika az értelmező magatartást állította vizsgálódásai középpontjába. A társadalom ebben a felfogásban nem halott, lelketlen objektivitások halmaza, mint a tárgyi környezet, hanem szabad individuumok találkozása, akik folyamatosan jelentéssel ruházzák fel tapasztalataikat. Cselekedeteik, gondolataik egymáshoz viszonyítva léteznek, egymásnak szólnak, vagyis folyamatosan kommunikálnak egymással.³³ Gadamer megfogalmazása szerint mindenfajta értelmezéshez feltétlenül szükséges a tapasztalás: amikor „a tapasztaló tudatára ébredt saját tapasztalatának – tapasztalttá vált: azaz új horizontra tett szert, melyen belül tapasztalattá lehetett a számára valami”.³⁴

Visszatérek a fentebb (8. láb.) idézett, napjainkban zajló pozitív társadalomtudományok kontra fenomenológiai indíttatású diskurzuselemzések-vitára, pontosabban arra, hogyan érvel Gajduschek György, kisebb mértékben a pozitív társadalomtudományi szemlélet mellett, nagyobb mértékben a fenomenológiai indíttatású társadalomtudományi szemlélet ellenében. „Tisztában vagyok az általam képviselt pozitivistá tudományfelfogást joggal érő kritikákkal, már a természettudományokban is (ld. Heisenberg, Gödel), de különösen a társadalomtudományokban, hiszen már Durkheim társadalmi tényekkel kapcsolatos felfogása, vagy Webernek a megértő szociológia kapcsán leírt gondolatai, később Berger-Luckmann (1967) fenomenológiai megközelítésmódja jelzi a hiedelmek, az értelemadás fontosságát a társadalomban. Az a felfogás azonban, amely szerint csak egymás mellett futó, önmagában egyenértékű értelmezések vannak, kihúzza a talajt a tudományos gondolkodás alól, és – amennyire ezt én meg tudom ítélni – lehetetlenné teszi a racionális érvelést.”

Meglátásom szerint a társadalmi valóság tapasztalására ugyanúgy érvényesek a gadameri elvek, mint minden más tapasztalásra. Az egyén tapasztalata megváltozik, amikor egy következő tárggyal találkozik.

³³ Szabó Márton: *A diskurzív politikatudomány alapjai. Elméletek és elemzések*, Budapest: L'Harmattan, 2003.

³⁴ H.-G. Gadamer: „A tapasztalat fogalma és a hermeneutikai tapasztalat lényege”, in: *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor, Budapest: Gondolat, 1984, 243–253., idézet: 248.

Mint Gadamer írja, „a tapasztalat mindig a semmisség tapasztalata: valami nem úgy van, ahogy feltételezzük”, hiszen „szembesítve a tapasztalattal, melyet egy más tárgyon szerzünk, mindkettő megváltozik: tudásunk csakúgy, mint annak tárgya”, s ugyanakkor az „új tárgy tartalmazza az igazságot a régivel szemben.” A társadalmi realitás tapasztalásának ezen szemléletéből következik, hogy a társadalmi valóság nem kutatható kizárólag a természettudományokban elfogadott, matematikai szemléletű, pozitivista módszerek segítségével. Sőt, nem csak a kutatói beállítódáshoz, de a tudományos megközelítéshez és elemzéshez is érdemes a fenomenológiai-hermeneutikai megfontolásokat is figyelembe venni. „A tapasztalat mindig csak az egyes megfigyelésben van aktuálisan jelen. Nem ismerjük előzetes általánosságban. Ebben áll a tapasztalat elvi nyitottsága az új tapasztalat iránt – nemcsak abban az általános értelemben, hogy a tapasztalat lényege szerint állandó megerősítést igényel, s ezért szükségképp ő maga válik mássá, ha a megerősítés elmarad (*ubi reperitur instantia contradictoria*).”³⁵ Ezzel tehát nem a racionális érvelés alól húzzuk ki a talajt, hanem éppen ellenkezőleg. Egy szélesebb és szilárdabb anyagból való talajra helyezhetjük racionális érvelésünket: arról van szó tehát, hogy a fogalom igazi általánossága és a tudomány lehetősége, azaz az általános igazság nem függhet a megfigyelések esetlegességeitől, hanem valódi általánosságban kell érvényesnek lennie. Gadamer itt gondolatai szemléltető megértéséhez Arisztotelészt hívja segítségül:

„Arisztotelész nagyon szép hasonlattal érzékelteti ennek az eljárásnak a logikáját. A sok megfigyelést, amit valaki végez, menekülő sereghez hasonlítja. Ezek is tovafulnak, nem állnak meg. De ha egyszer az általános futásban egy megfigyelést mégis megerősít az ismétlődő tapasztalat, akkor az megáll. Így ezen a ponton úgyszólván bekövetkezik az első megállás az általános menekülésben. Ha e mögé továbbiak sorakoznak fel, akkor a menekülők egész serege megáll, s ismét engedelmeskedik a parancs egységének [...] Ez a hasonlat azért fontos számkra, mert a tapasztalat lényegének döntő mozzanatát érzékelteti. Mint minden hasonlat, ez is sántít, de a sántaság a hasonlatnak nem fogyatéka, hanem elvonatkoztató teljesítményének ellenkező oldala. A menekülő sereg arisztotelészi hasonlata sántít, amennyiben hamis előfeltevéssel él. Ugyanis abból indul ki, hogy a menekülést

³⁵ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*, id. kiadás 247.

mozdulatlanság előzte meg. Ez természetesen nem érvényes arra, amit a hasonlat érzékeltetni kíván: a tudás létrejöttére. De épp e fogyatékosság révén válik világossá az, amit a hasonlat érzékeltetni akar, hogy a tapasztalat létrejötte olyan történés, melynek senki sem ura, s melyre nézve az egyik vagy másik megfigyelés saját súlya mint olyan, szintén nem meghatározó, hanem minden áttekinthetetlenül összekavarodik benne. A hasonlat érzékelteti azt a sajátos nyitottságot, melyben a tapasztalatot szerezzük, ezen vagy azon, hirtelen, előre nem láthatóan, s mégsem előkészítetlenül, s ettől kezdve egy új tapasztalatig érvényes módon, azaz nemcsak erre vagy arra, hanem minden ilyesfélére nézve meghatározó érvénnyel. A tapasztalatnak ez az általánossága az, aminek révén Arisztotelész szerint létrejön a fogalom igazi általánossága és a tudomány lehetősége.”³⁶

A fentiekben nem állt szándékomban a pozitív tudományoknak a fenomenológiával vagy a hermeneutikával való összevetését elvégezni vagy előnyeket-hátrányaikat taglalni – nem lehetséges ugyanis olyan közös mércét felmutatni, amelynek segítségével bármiféle értékelő összehasonlítás szóba jöhetne. S ugyanígy, a megközelítések és módszerek tekintetében sem szeretnék vitát generálni abban a tekintetben, hogy a közpolitika-tudomány és a közpolitika-csinálás melyikből profitál inkább vagy melyik számára érdemesebb prioritást adni. Továbbá, még csak azt sem gondolom, hogy a már említett, napjainkban zajló vitába (a diszkurzív közpolitika-tudomány kutatói és a hagyományosabbnak nevezhető, pozitivista alapú közpolitika-elemzők között) bekapcsolódhatnak. Abban azonban bizonyos vagyok, hogy a vita termékeny, s ezt éppen a hermeneutikai szemlélet erősíti meg. Ez a tudományos megközelítési mód ugyanis – noha a racionális érvelést egyáltalán nem veti el – a vitában nem feltétlenül a konszenzust kívánja elérni (bár nem tekinti hátránynak, ha létrejön), sokkal inkább azt a nyitottságot, melyben létrejöhet a Másik felé való odafordulás, a Másik helyzetébe való behelyezkedés, aminek a révén a nyelvi megnyilvánulások mögött meghúzódó rejtett motívumok és valóságlemek felszínre kerülhetnek. Ebben a megközelítésben az elemző nem akar mindenkinél okosabb lenni, s

³⁶ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*, id. kiadás 247.

nem akarja, hogy feltétlenül igaza legyen.³⁷ Ehelyett a résztvevők racionalitásának és okosságának lehetséges összehangolására törekszik oly módon, hogy javaslatokat fogalmaz meg. Ennek alapja egyrészt a konkrét, tapasztalati realitás iránti erős elkötelezettség, másrészt pedig az, hogy világosan megkülönbözteti egymástól a sokféle beszédet, a bennük megjelenő érveket és azt a vitát, amelynek során a szereplők kísérletet tehetnek cselekedeteik összehangolására. Vagy ahogyan a diskurzuselemző fogalmaz: „a diszkusszió, a diskurzus és a deliberáció közti viszony döntő fontosságúvá vált az argumentatív diskurzusanalízis számára.”³⁸

A fenomenológiai és a hermeneutikai megközelítéseknek ezen rövid s csupán a közpolitika-tudománynak a jelen dolgozatban történő vitaközpontú bemutatásához kapcsolódó néhány vonását ismeretve, elérkeztünk a diszkurzív politikatudománynak a közpolitikai elemzésre vonatkozó elemzéseire és ajánlásaihoz.

Hajnal György: *Újszerű kudarcmechanismusok a magyar közpolitika világában* c. fentebb idézett (ld. 11.) munkája szerint kudarc akkor van, „ha erős, meggyőző érvek szólnak amellelt, hogy az adott szakpolitika deklarált – illetve, ezek általános volta vagy hiánya esetén: implikált – céljait a lehetségesnél csak jóval kisebb mértékben, és/vagy jóval alacsonyabb társadalmi költséghatékonyág mellett teljesíti”.³⁹ Bő harminc éve jelent meg Európában és az USA-ban egy olyan elemzői irányzat, amely szembesült a közpolitikai programok elégtelen eredményeivel, s egyre inkább úgy látta, hogy a kudarcok oka nem a kevés elemzői szaktudás, amely a közügyek megvalósítását olyan speciális szakmai feladatnak (egyfajta „társadalom-mérnöki” döntés-előkészítésnek, döntésnek, végrehajtásnak és elemzésnek) tekinti, amelyben együttesen vannak jelen jogi, közgazdaságtani, a szociológiai, igazgatástani és vezetéstudományi ismeretek. Nem is a rendelkezésre álló eszközök elégtelenek a problémák megoldásához. Az elemzők úgy vélték, hogy ha nem találjuk egy közpolitikai program kudarcának pontos okait, lefolyásának apodiktikus, azaz

³⁷ Gadamer s az általa fémjelzett hermeneutikai szemléletmód jellemzően elhatárolódik azoktól, akiknek „a beszédben az a fontos [...], hogy igazuk legyen, nem pedig az, hogy belátást nyerjenek a dologba”. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*, id. kiadás 254.

³⁸ M. Hajer: „Diskurzuselemzés és a szakpolitikák vizsgálata. Fordította Szegedi Gábor”, *Politikatudományi Szemle* XIII. évf. 2004/4., 161–167., itt: 167.

³⁹ Hajnal György: *Adalékok a magyarországi közpolitika kudarcaihoz*, Budapest: Kormányzati Személyügyi Szolgáltató és Közigazgatási Képzési Központ, 2008, 16–17.

szükségszerű bizonyítékait, akkor érdemes eltérnünk az ún. „társadalom-mérnöki” elemzéstől, s elmozdulnunk a közös értelmezések és feltételek lehetőségeit és tendenciáit feltáró ún. diskurzív közpolitika-elemzés felé. Szabó Márton, a diskurzuselemzés fő hazai képviselője a közpolitikai programok megvalósításában és elemzésében négy fő irányvonalat különböztet meg: „Az argumentatív elemzés azt vizsgálja, hogy a szereplők milyen érvekkel támasztják alá vagy cáfolják a közpolitikai intézkedéseket, hogyan érvelnek a legvalószínűbb igazságok mellett. A narratív közpolitika-elemzés azt, ahogyan a közpolitika szereplői egy időbeli lefolyás mentén értelmezik az eseményeket és ezek belső összefüggéseit. A kulturális közpolitika-vizsgálatok azt tárják fel, hogy milyen figyelembe vett kulturális körülmények itt a meghatározó keretek. Az etnográfiai közpolitikai elemzés a közpolitikai programok konkrét és egyedi vizsgálatát végzi el, középpontjában a jelentéssel. A négy irányzat közös törekvése megmutatni, hogy a közpolitikai programok megvalósításában döntő tényező a diskurzuskoalíció, amely az érintettek nyilvános vitáin és megbeszélésein formálódhat ki.”⁴⁰

A kudarcok tehát általános jelenségek, jóllehet látszólag egyszerű a recept: világos célkitűzés, megfelelő eszközök a végrehajtáshoz (anyagi feltételek, tiszta jogi kontextus, jó kommunikáció, folyamatfigyelés (monitoring), korrekció).

Egy vonatkozó kutatás a „társadalom-mérnöki” tervezéssel létrehozott közpolitikai folyamatban és végrehajtásban tizenhét jól azonosítható kudarcot sorol fel. A szerző önironikusan megállapítja, hogy „a vizsgált közpolitikai kudarcok magyarázatával kapcsolatban megfogalmazott hipotéziseknek természetesen nem létezik, elvileg sem létezhet valamiféle „bizonyítéka”.⁴¹ „Ezért itt oksági összefüggéseket nem tudunk bizonyítani, hanem egyik vagy másik mellett érvelünk, s azt nézzük, melyik érv tűnik meggyőzőbbnek.”⁴²

Az itt felmerülő gondolatok kapcsán érdemes világosan elkülöníteni egymástól az apodiktikus (szükségszerűségi) és az argumentatív (valószínűségi) bizonyítási módot.

⁴⁰ Szabó Márton: „Közpolitikai diskurzuselemzés”, *Politikatudományi Szemle* MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont, XXI., 2012/3. 7–31., idézet: 7.

⁴¹ Hajnal György: *Adalékok a magyarországi közpolitika kudarcaihoz*, Budapest: Kormányzati Személyügyi Szolgáltató és Közigazgatási Képzési Központ, 2008, 63.

⁴² Hajnal György: *Adalékok a magyarországi közpolitika kudarcaihoz*. I. m. 64.

A közpolitikai programok létrehozása és megvalósítása során a közpolitikai folyamatban résztvevők és a folyamatot elemző kutatók jellemzően argumentatív érvelést használnak.

Az apodiktikus bizonyítás kiindulópontjában pontosan definiált fogalmak, evidens állítások állnak, amelyekből az érvelő a logika szabályai szerint gondolkodva, szükségszerűen jut el az egyetlen elfogadható következtetésig. Ilyenek a geometriai és matematikai tételek, a matematikailag bizonyított tudományos megállapítások. Descartes óta ez maga az ésszerű (racionális) és logikus gondolkodás, sőt, e fel fogás egyúttal a tudományos gondolkodás szinonimájává vált. Az apodiktikus bizonyítási mód azonban nem váltotta be a hozzá fűződő reményeket – vagyis a tökéletes megoldáshoz való eljutást – a humán és a társadalomtudományokban sem, de a társadalmi gyakorlat más területein sem (a jogban, a politikában stb). Mivel itt minden megoldás csak a konkrét ügyben, egy meghatározott kontextusban és konkrét szereplőkre nézve nyerhet létjogosultságot, egyetlen igazságról nem lehet beszélni, és voltaképpen felesleges is, hiszen enélkül is lehet eredményesen (hatékonyan és hatásosan) cselekedni és másokkal együttműködni. Már Arisztotelész ésszerű és logikus gondolkodásnak nevezi a nagyobb valószínűségek elfogadását, vagyis az argumentációt vagy argumentatív bizonyítást az individuális emberi élet és a társadalmi élet eseményeiben.

Az egyik legjelentősebb 20. századi érvelésméleti mű szerzői azt állítják, hogy a dolgok megbeszélése és az érvelés természetük szerint ellentétesek a szükségszerűséggel és az evidenciával, mivel senki sem tanácskozik olyan dolgokról, amelyeknek a megoldása egyértelmű, és senki sem érvel olyan állítás ellen, amely nyilvánvaló és magától értetődő. Érvelni ugyanis a hihető, az elfogadható, a valószínű dolgok mellett szoktunk, olyan dolgok mellett, amelyek bizonyos mértékig kívül esnek a biztos következtetéseken.⁴³

A fentiekből adódik a következtetés: a társadalmi együttélés világában nincs helye szükségszerűségnek és (matematikai értelemben vett) bizonyításnak. Erre mutat rá Gadamer akkor, amikor a „humanista vezérfogalmakat” elemzi. A „képzés”, „művelődés” (*Bildung*) tárgyalásakor ezt írja: „Nem határozunk meg az általánosból valami

⁴³ Perelman, Chaim – Olbrechts-Tyteca, Lucie: *The New Rhetoric: A Treatise of Argumentation*, 1971. 2. kiadás. (A mű eredeti címe és kiadása: *La Nouvelle Rhétorique: Traité de l'Argumentation*, Paris: Presses Universitaires de France, 1958.)

különöst, *semmit sem bizonyítunk kényszerítő erővel*. Az általános szempontok, melyek iránt a képzett ember nyitott, nem jelentenek számára szilárd, érvényes mércét, hanem csak a lehetséges mások szempontjaiként vannak előtte. Ennyiben a képzett tudatnak valóban inkább érzékjellege van.⁴⁴ Ez az ún. közös érzék, a *sensus communis*, mely nem más, mint „a helyes és a közjó iránti érzék”.⁴⁵ Ezen érzék „kiképzése [...] nem az igazból, hanem a valószínűből táplálkozik”, „közösséget létesít”, és „az állampolgárnak bizonyos általános kvalitását jelenti”.⁴⁶ Gadamer ebben az összefüggésben idézi a sváb pietista Oetingert, aki úgy fogalmazott, hogy a *sensus communis* olyan dolgokra irányul, „melyek egy egész társadalmat összetartanak”,⁴⁷ mint „bizonyos előzetes érzések és hajlamok”,⁴⁸ szemléltető példaként pedig erre hivatkozott: „Az atyák bizonyítás nélkül is szükségét érzik, hogy gondoskodjanak gyermekeikről: a szeretet nem demonstrál, hanem gyakran az ész ellenében ragadja a szívet a szeretett csábítás felé.”⁴⁹

ÖSSZEZÉS

A tudományos vita a racionális vitának⁵⁰ az egyik alete. A vita alapkonfliktusát egy tudományos elmélettel kapcsolatos bizonyítás hiánya adja, ezért a racionális vitával szemben a vita során nem elegendő bármilyen, a két fél által elfogadott állításokkal érvelni, hanem a vitapartnerek csak az adott tudományág kritériumai által elfogadott, megfelelő bizonyítékokra épülő, megbízható előfeltételezésekből indulhatnak ki. A tudományos vita célja a felmerült hipotézis tudományos alátámasztása vagy cáfolása.

A közpolitikai vita esetében a probléma mindig konkrét, a vitázó felek esetében a másikkal folytatott dialógus időbeli, így tartalmazza azt a lehetőséget, hogy ismeretekben, kompetenciákban növekedjünk. Konfliktuskezelő és -megoldó technikáink gyarapodhatnak,

⁴⁴ Gadamer: *Igazság és módszer*, 36. (Kiemelés B. L.)

⁴⁵ Gadamer: *Igazság és módszer*, 39. Vö. uo. 40.

⁴⁶ Gadamer: *Igazság és módszer*, 38.

⁴⁷ Gadamer: *Igazság és módszer*, 42.

⁴⁸ Gadamer: *Igazság és módszer*, 43.

⁴⁹ Gadamer: *Igazság és módszer*, 43.

⁵⁰ Ld. Margitay Tihamér: *Az érvelés mestersége*, 3. fej. Budapest: Typotex (2. jav. kiadás) 2007., 43–59.

tudatosabbá és eredményesebbé válhatnak, ha a kezdetben ismeretlen Másikhoz való odahajolással meghalljuk a Másikat, majd valamilyen mértékig a Másik a hozzá való odafordulással akár érthetővé válhat. Ez arra a mozzanatra mutat rá, hogy „én” nem maradok, nem maradhatok ugyanaz, mert miközben dialógusba bocsátkozom a másikkal, bizonyos mértékig „megértem” őt. Ez pedig egyáltalán nem valamiféle mellékes következmény, hanem lényegi mozzanat, amelyben teremtő potenciál húzódik. Legyen a hermeneutikai dialógus párbeszéd vagy vita – a kettő között nem húzódnak éles határok –, következményeként az identitás változik, s ebben az új identitásban immanens létet nyer a Másik, ahogyan Én is Őbenne. Ezáltal jön létre az a kommunikációs híd vagy csatorna, amelyen keresztül egy őszintébb és letisztultabb párbeszédre nyílik lehetőség. A másikkal való találkozás párbeszéd a Másikkal és párbeszéd önmagammal is. Az önérdékebe és önértékebe zárt individuumok és különböző közösségek – intézményesített közpolitikai szereplők (szaknyelven: aktorok), lobbik így képessé válhatnak az egész társadalom számára több haszonnal kecsegtető, eredményesebb együttműködésre, értékelvű közpolitikai célok kijelölésére és a közpolitikai programok sikeresebb végrehajtására.

A közpolitikai érvek és narratívák végső soron közösségi cselekvések (akciók) is, hiszen az emberek, a szereplők („aktorok és stakeholderek” és bárki, aki érdeklődik a közügyek iránt) ezeket mindig másoknak mondják el, akik reagálnak az érvekre és történetekre. Ezáltal kerül napvilágra a közpolitikai probléma, valamint erre alapulva jöhet létre a problémamegoldás valamiféle közös értelmezése, az a diszkurzív koalíció, amely összefűzi a szereplőket, s amelyre a problémák kezelése, a feszültségek oldása épülhet.

Harold Lasswell már a 20. század közepén előrevetíti a diszkurzív elemzők azon meggyőződését, hogy a köz- és szakpolitikai program csak akkor eredményes, ha a célkitűzés és a megvalósítás nem kizárólag a szakapparátusok ügye, hanem valamilyen formában az érintett állampolgárok részvételével is zajlik (*policy science of democracy*).⁵¹

⁵¹ „Kétségtelen, hogy a társadalomtudományok és a pszichológia területén dolgozó szakemberek fogják kidolgozni a közpolitika-formálás folyamatának alapvető elemzési módjait. De nem kizárólag a társadalomtudósok járulnak hozzá a közpolitika-tudományhoz. Ugyanis a közpolitika alakításában aktívan részt vevő emberek a tények olyan aspektusait képesek felvetni, amelyeket a tudós szakértők nem látnak, ezáltal komolyan hozzájárulhatnak a közpolitikai problémák megértéséhez.” H. Lasswell: „The Policy Orientation”, in: *The Policy*

A demokratikus társadalmakban a közérdeknek vagy a közjónak sem a meghatározását, sem a megvalósítását nem sikerült – vagy nem lehetséges? – kisajátítaniuk sem a politikusoknak, sem a szakbürokráciának. Mégpedig azért nem, mert a közügy eredendően vitákban születik és formálódik. Továbbá, a tapasztalat – lásd a fentebb hivatkozott közpolitikai kudarcokat – azt mutatja, hogy az érdekelt és érintett szereplők („aktorok és stakeholderok”) bevonása híján voltaképpen nem is lehet megvalósítani.

Mindez kiemeli az értékek fontosságát a döntéshozatalban, és azt is világossá teszi, hogy a közösen megvalósítandó köz- és szakpolitikai ügyek esetében a szakmai tudást a laikus tudás szervesen kiegészíti.

A humanista értékek elleni 20. századi támadások, krízisek és világegések azt szemléltetik, hogy a politika társadalomra gyakorolt hatása elementáris erejű. A 21. századra globálissá vált a nihilizmus, a társadalmi perspektívatlanság. A saját szerepét újrafogalmazni kényszerülő – s erre sok esetben nem képes – állam egyre inkább szembesül azzal, hogy nem mondhat le negatív következmények nélkül a kollektív önértelmezés és értelemkeresés feladatáról. David Miller szerint a politika csak akkor tudja problémamegoldó, értelemkereső és értékteremtő szerepét betölteni, ha a politikai közösség tevékenységének alapjává a közmegvitatás, a diskurzus válik. A diskurzusra épülő demokrácia abban különbözik a pusztán társadalmi-gazdasági problémák megoldását célul kitűző demokráciáktól és a totalitáriánus politikai berendezkedésektől, hogy egyszerre képes társadalmi problémák megoldására, értékek létrehívására, valamint arra, hogy a politikai közösségnek mint közösségnek értelmet és jelentést kölcsönözzön.

Meglehet, hogy Miller túlzó reményeket dédelget. Szerényebb elvárásokat talán mégis megfogalmazhatunk a kormányzatokkal szemben: az előálló társadalmi feszültségek kezelésének, kellő szociális érzékenységgel és elkötelezettséggel történő feloldásának képességét, a politikai közösségek társadalmi hasznosságának fenntartását, és a meglévő értékek, hagyományok óvása mellett újak létrehozását. Ebben pedig országrésze lehet a művelt közpolitikai és közpolitika-tudományi szereplőknek.

Millerrel együtt kérdezzük: létezhet ilyen társadalom?⁵²

Science: Recent Developments in Scope and Method, 3–15. szerk. H. Lasswell – D. Lerner, Stanford: Stanford University Press, 1951, 13.

⁵² D. Miller: „Deliberative Democracy and Social Choice”, in: *Prospects for Democracy*, szerk. D. Held, Stanford, California: Stanford University Press, 1993, 74–93.

FILOZÓFIA ÉS KRITIKA
– VITAKULTÚRA MAGYARORSZÁGON
A MÚLT SZÁZAD ELSŐ FELÉBEN¹

„[...] a filozófiatörténet nagy alakjai rendszerint a tagadásban igazán nagyok, kritikájuk jelentős, indokolt és helytálló. Minden nagy filozófus elégedetlen volt az uralkodó gondolatrendszerek egyik-másik elméletével, érvelésével vagy alapkoncepciójával, az előttük járó gondolkodók felfogásával. Észrevették a pozitívban, a megoldásnak kínált teóriákban a negatívát, a túlzást, a tarthatatlant, egyszerűen valamilyen elégtelenséget.”²

Hanák Tibor, amikor a filozófiát mint kritikát értelmezi, a fenti állítást vonatkoztatja a hazai gondolkodás néhány prominens gondolkodójának habitusára is. Természetesen ’a tagadásban igazán nagyok’ összetételben, illetve állításban nem azon van a hangsúly, hogy egyes kiemelkedő európai bölcselek igazából csak a *tagadásban* nagyok, hanem azon, hogy nagyok a tagadásban is. Nem kell különösebben hangsúlyozni, hogy például Arisztotelész Platón-kritikája, vagy Heidegger Husserl-kritikája milyen hatást jelentett a további munkásságukra, s milyen jelentőséggel bírt az európai filozófiai kultúra múltjában. A kritika mindig egyben új szegmenseket nyitó lehetőségeket is jelent a gondolkodástörténet folyamatában, azt, hogy az előzőleg felépített rendszereket, gondolatköröket meghaladják, továbblépjenek az újabb lét- és valóságértelmezések felé, amelyek korántsem jelentik a teljesebb vagy meg nem haladható megoldáso-

¹ A tanulmány az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI támogatásával valósult meg.

² Hanák Tibor: *A filozófia: kritika*. Bécs, 1980. 10.

kat, s az sem biztos, hogy az újabb és újabb koncepciók valami végső megoldást adnak az örök kérdésekre.

A továbbiakban a fentiek érvényességének lehetőségeit gondolom át akkor, amikor a Magyar Filozófiai Társaság 1938 és 1944 közötti vitaüléseiről szólok, azok tematikájáról és jelentőségükről a korabeli hazai szakmai életben, arról, hogy a disputákban hogyan ütköztek össze az egyes konkrét kérdéskörökön belül a nézőpontok, az érvek és az ellenérvek.³ Az akkori háborús körülmények között olyan szellemi erőteret jelentettek ezek a disputák, amelyekből meríthettek a nem szakmaibeliak is, s amelyek példaértékűek lehetnek napjaink hazai filozófiai közéletére számára is.

Mindenekelőtt ki kell, hogy emeljem Brandenstein Béla szerepét a vitaülések szervezésében és levezetésében, aki több vezető funkciója mellett a Magyar Filozófiai Társaság elnöke volt. A filozófusok feladatai közül elsősorban saját korának igazi megértését, megítélését és eszmei irányítását tartotta kiemelkedőnek. Elnöksége alatt ezt a programot a Magyar Filozófiai Társaság magas színvonalon teljesítette a vitaüléseken is, amelyek többnyire az ő vezetésével folytak, s amelyeken mindig meghatározott tematika, és előzetesen felkért előadó volt. Az ülések végén összefoglalta az elhangzottakat. Kunszt György erre vonatkozó értékelését idézzük: „Kétségtelen, hogy a vitaülések ambiciózus megtervezése, jól szervezett lefolytatása és gyors közzététele a magyar filozófia történetének igen rangos teljesítménye, amihez hasonlót sem előtte, sem utána nem találunk benne, de nemzetközi viszonylatban is eléggé egyedülálló.”⁴ „Teljesen nyilvánvaló, hogy az 1938 és 1944 között megtartott vitaülések vezéregyénisége Brandenstein Béla volt.”⁵

A szakmai összejövetelek résztvevői, előadói és a hozzászólók között nem csak a filozófia területén munkálkodók, hanem más

³ Itt jegyezzük meg, hogy a magyar filozófiai életben először megjelenő lényeges disputa a Kant-vita 1792 és 1819 között történt, s mondhatjuk teljes joggal, hogy ez az időszak nemcsak a magyar irodalmi nyelv fejlődésében jelentős korszak, hanem a magyar nyelvű filozófia kialakulásának kezdeti lépéseit is jelenti. Jeles alakjai Rozgonyi József losonci, majd sárospataki, Márton István pápai, Köteles Sámuel marosvásárhelyi, később nagyenyedi filozófianár. Kazinczy Ferenc is részt vett a vitában Márton álláspontját támogatva. A hazai filozófiában a Hegel-pör kapcsán is jelentős műbírálati, kritikai tevékenységgel bővíti a magyar bölcséleti élet tárházát Szontagh Gusztáv az 1830-as évektől.

⁴ Kunszt György: *A Magyar Filozófiai Társaság vitaülései a Második Világháború időszakában*. Athenaeum Tár. A Magyar Filozófiai Társaság vitaülései 1938–44. Repertórium. (Pannon Pantheon) Comitatus, 1998. X.

⁵ uo. VII.

tudományterületek jeles képviselői is jelen voltak. Csupán néhányat említek meg közülük: Bay Zoltán fizikus, Bibó István jogtudós, politológus, Entz Géza zoológus, Keréjkártó Béla matematikus, az MTA tagja, Kosáry Domokos történész, az MTA volt elnöke, Ortutay Gyula néprajztudós, az MTA tagja, volt kultuszminiszter, Ranschburg Pál elme- és ideggyógyász, Zemplén György rk. segédpüspök.

A társaság tevékenységéhez kapcsolódott a tudományos publikációk közreadása is, amely szintén nem kis mértékben járult hozzá a filozófiai közgondolkodás elmélyítéséhez. Az előadó- és vitaesteken a közönség minden alkalommal zsúfolásig megtöltötte a termet, s a nagy érdeklődésre tekintettel külön kötetekben is megjelentettek néhányat közülük. A tematikát tekintve az európai filozófia történetében kiemelkedő jelentőségű irányzatokat tárgyaltak a platonizmustól a skolasztikán, a karteziánizmuson, a kantianizmuson, a hegelianizmuson keresztül Husserl és Heidegger filozófiájáig; de ezeken túl különböző filozófiai problémák megvitatására is sor került. Emellett vitaesteket szerveztek olyan tudományok kérdésköreiről például, mint a társadalom-, történet-, természet-, gazdaság- és jogfilozófia.

A *'mi a filozófia?'* fogalmkörének tisztázása után tudhatjuk meg, hogy miről is kellene gondolkodnunk akkor, amikor e tudomány hazai térképére pillantunk; s mibenlétének értelmezéséhez döntő jelentőségű volt két disputa, amely a filozófia *jelenéről* és *jövőjéről* szólt.

Mindezek előtt egy odapillantás erejéig Brandenstein Béla tevékenységéhez térjünk vissza, akinek munkássága legszorosabban a Magyar Filozófiai Társasághoz és folyóiratához, az Athenaeumhoz kapcsolódott, amelynek 1927-től volt munkatársa. Amikor a Pauler Ákos halála után a társaság elnöki tisztét ellátó Kornis Gyula leköszönt, javaslatára a közgyűlés 1938. május 14-én egyhangúlag Brandenstein Bélát választotta a Magyar Filozófiai Társaság elnökévé,⁶ s e megbízás alapján az 1944. január–júliusi számig irányította Kornis Gyula és gróf Révay József közreműködésével az Athenaeum szerkesztését. Brandenstein szervezői munkájában törekedett arra, hogy a vitaülések egyre inkább szisztematikusak legyenek, s fontos volt számára a széles szaktudományos spektrumra való kitekintés több

⁶ Jegyzőkönyv a Magyar Filozófiai Társaságnak 1938. május 14-én a Magyar Tudományos Akadémia palotájában tartott rendkívüli közgyűléséről. Athenaeum, 1938. 1–2. sz. 145.

okból is. Egyrészt azért, mert mint a kor egyik vezető filozófusa kortársaival együtt úgy vélte, hogy a Magyar Filozófiai Társaság fontos feladata, „[...] hogy szorosabb kapcsolatba lépjen a művelt nagyközönséggel, és a filozófiai kérdések iránt minél szélesebb rétegekben érdeklődést ébresszen: ezzel is szolgálni akarja azt a kettős feladatot, hogy a magyar filozófiai kultúrát terjessze, de egyúttal el is mélyítse. [...] A bevezető előadások egyenként is igen értékesek, eredeti tudományos tanulmányok és tárgyak kiváló bemutatásai; a hozzászólások meg sokoldalú érdekes kiegészítéseket adnak hozzájuk; egyúttal a mai magyar filozófusgárda nagy részét megszólaltatják.”⁷

Másrészt személyes szakmai életútjában is meglehetősen jelentősök voltak a disputák, hiszen az 1934-ben megjelent *Bölcséleti alapvetés* című műve után a korszerű filozófiai irányzatok, illetve az egyes szaktudományok felé való tájékozódás olyan új ismeretanyagot jelentettek további munkáihoz, amelyekkel bővíthette koncepciójának ténybeli és elméleti körvonalait. Ezeken a disputákon mint vitavezető komoly felkészültséggel szólt hozzá az egyes témákhoz, s összegezte az elhangzottak lényegét, röviden összefoglalta saját álláspontját, amelyet többnyire neoskolasztikus szemlélet jellemezett. A mindenkor érvényesített filozófusi ars poeticáját a következőkben foglalja össze: „[...] az örök igazság tisztelete és keresése megkívánja, hogy a nagy elődök gondolati örökségét megőrizzük, és termékenyen használjuk: valódi megértéssel, azaz újragondolással és világos kritikával, mert csak így tudja a filozófia az igazságot folyamatosan mind jobban megközelíteni, és csak ebben az alakjában eredményezhet az emberi bölcselkedés a szó mély, jó értelmében vett 'philosophia perennis', vagyis az időn átívelő, folytonos és folytonosságával időtálló bölcséletet”.⁸

RENDSZER VAGY NEM RENDSZER DILEMMÁI

Mielőtt a disputák némely részletére rátérnék, néhány gondolat erejéig egy koncepcionális kérdést jelzek, amely a filozófia rendszer-jellegét érinti, s amely fundamentális választóvonalaként jelentkezik az egyes részkérdések megválaszolásakor. A hazai filozófia történetének

⁷ Athenaeum-Tár, IX.

⁸ Brandenstein Béla: *Philosophia perennis*. Bölcséleti Közlemények 6. 1940. 56.

térképére pillantva világosan kirajzolódik az a lényeges és egyáltalán nem meglepő helyzet, hogy a filozófiai reflexiók egyrészt az univerzalitás-igénnyel fellépő spekulatív *rendszerfilozófiákban* mutatnak tematikusan összefüggő koherens képletet, melyben a teljességigény a tapasztalati világ terein túl a transzcendenciát, az Abszolútumot is magában foglalja, s mindeközben a zárt rendszerben tematizálódik egy sajátos embertan, amely az emberi létteljesség elméleti körvonalazását adja, s ezzel együtt a hiánynélküliség idealitását tételezi. A rendszeralkotók egy központi metafizikai elvet (pl. Abszolútum, Isten, anyag) feltéve építették fel a struktúráját. A hazai bölcselet történetében a 19. század végéig nem volt önálló filozófiai rendszer. Hanák Tiborral egyetértve úgy véljük, hogy „A kulturális fejlődés bizonyos szakaszán alapvető fontosságuk volt a filozófiai rendszereknek, s amiért elterjedt a magyarság filozófiátlan-ságának hiedelme, annak oka elsősorban az volt, hogy a filozófiai részletmunkákat, egy-egy probléma feldolgozását, a filozófiatörténet kutatását nem vették tekintetbe, s a kutató filozófusokat csak a filozófia hivatalnokainak tekintették. „Valódi filozófusról” és „igazi filozófiai életről” csak abban az esetben beszéltek, ha voltak szisztema-teremtő gondolkodók. [...] Egyebek közt ezért volt aztán nagy jelentősége annak, hogy a századforduló idején Magyarországon is létrejöttek a filozófiai rendszerek, s ezzel filozófiai kultúránk teljesítette az akkor uralkodó követelményeket.”⁹

Mindezeket tekintve, az első filozófiai rendszert konstruáló Böhm Károly kijelentése lényeges momentum nemcsak a saját munkásságában, hanem az egész magyar filozófiai gondolkodás történetében, amelyben jelzi tervét: egy magyar filozófiai rendszer megalkotását Magyarországon, magyar nyelven. „Teljesen a filozófiának szentelem magam. [...] Dolgozni akarok. Legyen Magyarországnak is egy önálló filozófiai rendszere, amelynek eddig még hiányát érzik.”¹⁰ Mint tudjuk, ez a hatkötetes, monumentális opuszban, Az ember és világban összegződik. A későbbiekben többek között Medveczky Fri-

⁹ Hanák Tibor: *Az elfelejtett reneszánsz*. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern, 1981. 143.

¹⁰ (Keller) Imre (szerk.): *Dr. Böhm Károly élete és munkássága*. I–III. Besztercebánya, Madách Társaság, 1913. 1913, 78.

gyes és Pauler Ákos filozófiája is a rendszeralkotás jegyében építkezett.¹¹

A disputákban résztvevők munkásságában figyelemre méltó az európai tradíció *keresztény* vonulatának hatása és vonatkozási pontjai. Az egyik fókuszpont az ágostoni értelemben definiált hiány fogalmköre, amely a rossz megjelenésének következménye, s a mérték, a forma, a rend arányainak felbomlásával jön létre. E gondolat a hegeli teljesség-fogalommal együtt megjelenik *Brandenstein Béla* bölcséleti rendszerében, amelyben a hegeli triadikus, s ezzel együtt a neokatolikus trinitárius elvet is alkalmazza. Amikor az Abszolútum, Isten hiánynélküliségét tételezi, akkor az Aquinói által is képviselt tételt egészíti ki, és az univerzalitás-igénnyel fellépő rendszerkoncepciójában az emberi létteljesség, a mikrokozmosz értelmezésekor a hiány kérdéskörét is tematizálja.

A másik markáns vonulatot a korabeli gondolkodók közül azok alkotják, akik *elutasítva a rendszerszemléletet* egy történelmileg adott, konkrét egzisztenciális léthelyzetre reflektálva alakítják ki koncepciójukat a lét hiányaira, illetve a hiány-lét kérdésköreire vonatkozóan azzal az alapozással, hogy mindenekelőtt definiálják, vagy legalábbis körülírják a lehetséges teljes emberi lét paramétereit.

A disputában részt vevő és nem rendszerben gondolkodó filozófusok közül *Révay József* a filozófiai és ezzel együtt az etikai rendszerek létjogosultságának megkérdőjelezésével és az erkölcsi paradoxonok elemzésével tulajdonképpen azt a lételméleti álláspontot képviseli, mint később Sartre. Központi kérdés nála is a hiány fogalmkörének tisztázása, illetve a hiány életvilágbeli megjelenéseinek értelmezése. Kiinduló tézise a következőképpen összegezhető: van valami, ami itt és most számomra nincs, ugyanakkor nem semmi. Jelenváló életvilágomban nincs, de kell, hogy számomra legyen, hiszen adott életvilágomban a teljesség akkor jöhet létre, ha a nincs „vanná” válik. Ez a valami valahol úgy van, hogy az én „életvilágomban még nincs”, de ahhoz, hogy az, vagyis életvilágom teljes legyen, itt-létté kell tegyem. Meglátása szerint a hiány-fogalom paradoxonai

¹¹ Itt jegyzem meg, hogy az általános rendszerelmélet és a filozófiai rendszerek elmélete sok tekintetben Zalai Béla munkáiban jelenik meg új és eredeti módon. Erről írt tanulmányomban erről bővebben szólok: Az a priori értelmezésének problémája Zalai Béla és Brandenstein Béla rendszer-koncepciójában, in: *Az a priori rejtjelei a magyar filozófia történetében*, szerk. Veres Ildikó, Pro Philosophia Füzetek 52. 2010. Pro Scientia Humana Vesprimiensis, 142–148.

alapvetően nem az erkölcs területén jelenlévők, hanem végső soron a létben és annak nyelvi kifejeződésében megjelenő dilemmákat vet fel. Amellett érvel, hogy a filozófia történetében nem sikerült kijelölni azt a legalapvetőbb instanciát, tényállást vagy problémát, amely a mindenség, az a priori, a tárgyi, az emberi világ és az Abszolútum közös gyökere, s amely a legegységesebb szempont lehetne. Az univerzalizációs-igény nem teljesíthető. A filozófiai reflexiókban minden erre irányuló bármely kísérlet egyoldalúságot eredményez, s vannak egymásra már vissza nem vezethető instanciák, egymás mellett több végső pont, több filozófiai tárgy van. Úgy véli, hogy ennek megfelelően a filozófiai diszciplínák inkább egymás mellett vannak, mint egymás fölött.

A korabeli disputák aktív résztvevője *Hamvas Béla*, aki bölcseleti munkáiban egy sajátos (egzisztenciál)filozófiai álláspontból értelmezi – szintén elutasítva a rendszerszemléletet – a *létteljesség* és a *hiány*, és ebből következően a *hazugság*, az *öncsalás* és a *maszk* topográfiáját. A történeti ember kerül gondolkodásának fókuszába, aki elszakadt a status absolutus-tól, aminek következtében az aranykor „hiánytalansága” után következett a „nagy hazugságok” kora. Ez a történeti válság szükségképpen szellemi válságot is létrehozott, s arra a kérdésre keresi a választ, hogy milyen lehetőségeket kaphat és találhat az ember a válságból való kilépésre, amely folyamatos, s megoldása szinte lehetetlen. Lehetséges néhány „élethelyzetben”, vagy kiváltságosak számára, akik nem szakadtak el a tiszta szellemi világtól, akik „éberek” tudtak/tudnak maradni. Az a lét zárult be a köznapi ember számára, amely lét nyitottságának fő irányai a következők voltak: a természetben túl lévő természetfölötti világ, az életen túl fekvő túlvilági lét, a lélek misztériumai és az összes élőlény felé, elsősorban a másik ember felé. Mindegyik irányba bezárult, lezárult az élet, megszűnt a közvetlenség, s helyébe a reflexió lépett. Ezt a lezártágot meg kell szüntetni, amelyre csak az éber lét képes.

Azonban gondolatvilágában lényegét tekintve a klasszikus lételméleti dimenziók mentén, részben más fogalmi és nyelvi keretben, de ő is *lét – valóság – lehetőség* összefüggéseiben, törvényszerűségeiben és struktúrájában gondolkodik. A *testi – szellemi – lelki* egységét feltételezi az embernek, s úgy találja, hogy ennek az egységnek a helyreállítása következtében újra előállhat az éberség állapota.

Úgy tűnik, nem tud elszakadni – bármennyire is ellene van, és bármennyire szeretné – a klasszikus filozófiai kerettől, illetve disz-

ciplínáktól, hiszen felfogásának vannak határozott ontológiai, metafizikai, ismeretelméleti és etikai vonatkozási, valamint koordinációs pontjai és összefüggései. A primordinális egész visszaállítását elemzi a reintegráció folyamatában, amelyben három alapvető egységet gondol át: az esztétikait, a logikait és a morálist. Tudomány-rendszerként ez azt jelenti, hogy a lételméleti és metafizikai elemzések mellett felveszi az értékelmélet klasszikus hármását: a logikát, az etikát és az esztétikát, s az emberi testi–lelki–szellemi képességeket e struktúrában látja értelmezhetőnek és értelmezendőnek.

Hamvas a logikai – morális – esztétikai hármasságot tehát ugyanúgy tételezi az emberi teljes lét magyarázatakor, mint a filozófiai rendszerben gondolkodók, értelmezésében is a normális ember az igaz, az éber és az egészséges egyben. A normális ember a morál, az esztétika és a logika síkján is ép, testben, lélekben, szellemben.

A FILOZÓFIA MINT OLYAN

E háttérből tekintve válik igazán érdekessé az, hogy hogyan ütköztek az érvek a filozófia *mibenlétéről*, amelyről az Athenaeum-vitauilések egyike szólt, s amelyen a bevezető előadást *Kornis Gyula* tartotta, aki szintén a klasszikus filozófiai rendszer keretében vetette fel a központi kérdéseket. Tételei röviden összefoglalva a következők voltak arra a kérdésre vonatkozóan, hogy mi a filozófia? – s a válaszokra az alábbi aspektusokból közelít. Meglátása szerint a tudomány és a filozófia fogalmának definíciója koronként változik, de mindenekelőtt meg kell határozni a tudomány általános fogalmát, amely a korabeli értelmezések között leginkább a tudományelméletet jelenti, s ezen belül a logikát és az ismeretelméletet.

Mivel az egyes szaktudományok a tapasztalati valóság egyes részterületeit vizsgálják különböző szempontokból, de egyik sem kérdez rá a létező vagy a valóság általános fogalmára, ezért az egyetemes jellegű, univerzalitásra törekvő lételmélet vagy metafizika az, amely nem tudáselmélet, hanem általános világelmélet, illetve világmagyarázat lehet. Mindemellett gyakorlati kérdéseket is meg kell oldania a filozófiának, vagyis azt, hogy milyen preferált értékeket hordoz a valóság az individualitás számára. E szempontok mindenképpen felvetik az érvényességi fok kérdéseit, így azt is, hogy melyik részterület a legezszaktabb és melyik a kevésbé az. Ma a filozófiának a *kritikai*

vizsgálódás az elsődleges feladata, amelynek párosulnia kell a szellemi egészben-látás igényével, de az életformáló funkciója sem lehet kérdéses.

Dékány István megítélésében a filozófia örök szükséglet, de keresnünk kell ugyanakkor a Kornis által felállított váz „lakóját”, a filozófust, aki tevékeny, aktívan cselekvő lény, s hisz abban, hogy az értékekben rangsor van, és azokat mindenképpen irányfogalmakként kell értelmeznünk. Ebben az értékrangsor felállító folyamatban a lényeglátás segíti a bölcselő embert, s ugyanakkor az egészet, a valóságban jelenlévő értékeket összefüggéseiben kell értelmeznie. A vitában felszólaló *Mátrai László* szintén a filozófus szerepének árnyalt megközelítését és körülírását tartja lényegesnek akkor, amikor az elvek és lét, a filozófia és az életforma összefonódásáról, egybeszővődéséről fejt ki gondolatait.

A továbbiakban azt követem nyomon, hogy Brandenstein miben ért egyet Kornissal, s mi az, amivel kiegészíti. Egyetértés mutatkozik abban, hogy a filozófia a végső elvek és a legegyetemesebb előfeltételek tudománya. Lét, érték, ismeret kérdései csak kölcsönös vonatkozásokban vizsgálhatók, s ennek következtében csak az értékkel telített létről szerezhetünk ismereteket, ezért a metafizika mint a szellem metafizikája nem lehet értékmentes. A tárgyilagosságot tekintve a logika és az ismeretelmélet (amely a tudományelmélet részeit alkotja) Kornis szerint objektívebb a metafizikánál és az értékelméletnél. Brandenstein meglátása is az, hogy a metafizika nem lehet értékmentes több okból. Nem alaptudomány, inkább „tudományfölötti”, ugyanakkor tudomány-mivolta nem egyértelmű, hiszen, „[...] mindennemű metafizikai álláspont végső elemzésben bizonyos értékbeli meggyőződéstípusokra vezethető vissza.”¹² Azzal többé-kevésbé egyetért, hogy nem szerkeszthető szaktudományok nélkül igazolt metafizika, ezért a filozófia feladata az „egészbenlátásra” törekvése a szellemnek. Azonban amikor összehasonlítja az egyes korabeli szaktudományok értékelési mechanizmusait, azt látja, hogy legtöbbszörük működik az egzisztenciális kötöttség, és ebből következően is a szemléletmódnak meghatározó szerepe van. Valójában nincs semmiféle tárgyi alap arra vonatkozóan, hogy a metafizikát más kritériumok alapján tekintsük tudománynak, mint a többit. Miről is van szó? Brandenstein kérdése és válasza mint megfonto-

¹² I. m. 20.

landók a következőkben válnak világossá: „Valóban a metafizika kiváltsága, avagy defektusa-e a gondolkodáshoz való egzisztenciális kötöttség, az egyéni értékszempontokra való épülés? [...] Aki a mai viharos korfordulóban figyeli az európai szellemtudományok alakulását, az bizony úgy látja, hogy a legtöbb nagy filozófiai rendszer értékelési és tanítási különbségei szinte elfakulni kezdenek a történettudomány, a közgazdaságtan, a társadalomtudomány körében jelentkező ellentétek mellett: ezek nemcsak e tudományok „filozófiai” elveiben jelentkező ellentétek, hanem a konkrétabb kérdések megítélésében is jelentkeznek. Mennyire eltérően ítélik meg például a Habsburgok négyszáz éves magyarországi uralmát, mind egészben, mind részleteiben! Mekkora értékelési különbségek húzódnak meg olyan egyszerű névkülönbségek mögött, amikor például egy konkrét nemzeti mozgalmat szabadságharcnak, avagy forradalomnak, esetleg egyenesen felkelésnek hívunk! Milyen ellentétesen ítélik meg a tudósok is a liberális gazdasági rendszert vagy pedig a kommunizmust, az államszocializmust! És ez mind szaktudomány akar lenni! [...] Valójában nincs is értékszempontoktól teljesen független tudomány, [...] semmiféle alap nem adódik arra, hogy a metafizikát elvileg más tudomány-kritériumokkal mérjük, mint a többi tudományt.”¹³

Brandenstein amellet érvel, hogy a kutatás tárgyát tekintve természetesen vannak különbségek a tudományok között, de itt is ragaszkodik álláspontjához, amivel többen egyetértettek: az őstények, az őrealitások, a valóság általános dimenziói, az erő, az anyag, a lélek általános fogalmának vizsgálata a metafizika terepe, s a tudományos filozófia mindezek reduktív-regresszív módszerrel való vizsgálata.

A *filozófia jelenéről* szóló disputa főelőadója Halasy-Nagy József volt, s a következőkben azt gondoljuk át, hogy melyek azok a csomópontok, amelyek e vonatkozásban kardinálisak. A „becsületestájékoztató” szerepére vállalkozik, aki egy „beteg szívet” vizsgál, amely „[...] egyenetlenül dobog, kihagy, majd nekilendül, aztán ellankad, és sok remegés van benne. ... Korunknak nincs olyan Napja, amely mindnyájunknak egyformán világítana, mint például az antik világnak az Ész, a középkornak a Hit. Az újkor szakított a transzcendens világgal, ezért nagy sötétségben botorkál, vagy mesterséges fényforrásokat használ, amelyek világánál csak kisebb csoportok bújhatnak

¹³ I. m. 22.

össze.”¹⁴ A Halasy-féle összkép felvázolja azokat a korabeli filozófiai térképen megjelenő jelentősebb bölcseleti eredményeket és az időszerű áramlatok kavalkádját, amelyek gyakran a bizonytalanságok és az útvesztők sorozatait is rejtik, s kevésbé adnak biztos kapaszkodókat a korabeli életvilágban élő, reményvesztett individualitás számára.

A filozófia helyzetét ezekben az évtizedekben Halasy érvelése szerint alapvetően a kanti gyökerek határozzák meg, aki az Értelmet a tények előtti meghajlásra készítette akkor, amikor azt kérdezte, hogyan lehetséges matematikai természettudomány és erkölcs. Az általános tudat (Bewusstsein überhaupt) mint egyetemes világalkotó be van zárva saját korlátaiba, s az egész világ e korlátok között értelmeződik. A világom határainak falait az egyetemes tudat építi fel az egyetemes törvények működésével, s a konkrét emberi világ esetlegességei nem bonthatják le azokat. Halasy meglátása szerint Kant nyomában az általános tudat útkereséseit a konkrét egyéni tudat ismerési mechanizmusai váltották fel a pozitívizmusban, az angolszász pragmatizmus pedig, amelynek képviselői megítélésében lelki alkatuknál fogva sosem voltak képesek megérteni Kantot, – „[...] jazz-muzsikájával harsogta túl az újkantiánus filozófia ciripelését”.¹⁵ Az angolszász gondolkodók alapvetően az Élet valóságirányító szerepét emelik ki az Értellemmel szemben (Darwin, Spencer), miközben a hegeli spekulatív rendszer romjain az Élet, és ezzel együtt az ösztönök „metafizikája” épülget (Mill, Taine, Mach), amely maga köré bástyazza Marxot és a tudásszociológiát. Ami végül is alapvető és örök filozófiai kérdésként újra fölmerült, és a megerősödő filozófiai antropológia segítségével többé-kevésbé megválaszolódhat, az a *mi az ember?* dilemmája, s a válaszadásban segítséget kér és kap az intuicionizmustól és a pszichoanalízistól (Bergson, Freud, Adler, Jung).

A modern filozófiai gondolkodás emberközpontúsága, az élet-észt parallelizmusa olyan filozófus-mentalitást követelt a 19. század végén és a 20. században, amelyet Nietzsche, Dilthey, Husserl, Heidegger, Scheler, N. Hartmann, Magyarországon Böhm Károly és Pauler Ákos képviselt. Halasy vázlatának második felében – ő maga aposztrofálja így előadását, amely ténylegesen vázlat, de egy rövid előadásban nem is vállalkozhat másra – a fenti mesterekre pillant. Mit oldottak meg,

¹⁴ I. m. 191.

¹⁵ I. m. 192.

vagy mit próbáltak megoldani? Nietzsche a dionysosi és az apollói elem kettősségével az ember természeti és szellemi kettősségét, e kettő harcában való emésztődést fejezte ki, s Übereimensch-elméletével az e fölötti győzelmet, szabadságot igenelte, mindeközben a kor profetikusk és egyik legnagyobb hatású elméjévé vált.

Nem így Dilthey, aki tudós professzori attitűdjével közelíti meg a problémát, bekapcsolva a szaktudományokat, a történeti ember valóságának fogalmi hálával történő leírását. Ő az Életet tudósi, művészi, filozófusi apparátussal kívánta leírni. Másfajta utat, „énünknek fájó élveboncolását” választotta az egzisztenciális filozófia Kierkegaardtól Heideggerig és Jaspersig. „E zordon időkben fájó és sebzett lelkek felsikoltása ez, keserű és heroikus szembenézés a halállal és a Semmivel, mely a kor lelkén rettenetes hatalommá vált, szinte az egyetlen bizonyos valósággá. Isten nélkül, örökkévalóság nélkül, két Semmi kurta határa közé bedobva az érző és eszmélő lélek a világban, ezzel a filozófiával kiált bele a közömbös ürbe.”¹⁶ A filozófiát és lírát ötvözi Halasy szerint ez a filozófusi mentalitás. Igazából a fenomenológia (Husserl és iskolája) az, amely diadalt arat a század elején, s óriási hatása Scheler és Hartmann filozófiájáig is elér. Halasy Hartmannat tartja filozófiai és antropológiai vonalon egyaránt annak a gondolkodónak, aki hidat jelent a jövő filozófiájához, aki szerint – kritikával illetve a neokantiánus felfogást – értéktudatunk különböző erkölcsi normákhoz igazodik, s mint mondja: „[...] az ember élethelyzetének változásával más és más értékcsoportok lesznek centrális értékke; lesznek aktuálisak.”¹⁷

A korban kialakult tehát egy színes, átmosódásokkal teli filozófiai-szellemi kavalkád, amelyben – hasonlóan Szókratész és Platon korához – az emberek vágyódnak a rendre, harmóniára, a zavaros és szörnyűségekkel teli európai valóság kitisztulására, a pozitív töltésű állandóságra. E várakozás közepette válik lehetővé a philosophia perennis örökös felvállalójának, a skolasztikának újraéledése, amit Magyarországon Schütz Antal képvisel leginkább, s Halasy szerint e filozófiai kontextusban válik lehetővé egy új filozófiai szintézis.

Több irányzat is jelen van a hazai filozófiai életben, s Halasy is úgy gondolja, a magyar filozófia sokban „magnöveli és továbbfej-

¹⁶ Athenaeum-Tár, Pannon Panteon Comitatus, Veszprém 1998. *A mai filozófia*. 195.

¹⁷ I. m. 196.

leszti” azokat.¹⁸ A disputában saját gondolkodói – filozófusi – írói mentalitásuknak megfelelően nyilvánultak meg a hozzászólók. Így *Hamvas Béla* is, aki mint láttuk, a rendszerben építkező bölcséletet elutasítva, azt az epigrammatikus filozófiát preferálja, amely Schopenhauernél jelenik meg először, s azóta a filozófusra – meglátása szerint – kötelező a „stílus”. Amellett érvel, hogy a rövid, esszézerű megfogalmazások a huszadik században is többet mondanak ki, mint a terjedelmes filozófiai művek. (Így például Heidegger *Was ist Metaphysik?* vagy Hölderlin tanulmánya.) *Mátrai László* a disputákban oly sokszor felmerült dilemmát, a filozófia és a szaktudományok kapcsolatát emeli ki, s azt az ismert összefüggést bontja ki, hogy a filozófia a szaktudományokon keresztül érintkezik a konkrét valósággal, ennek következtében a lélek, a történelem, a kultúra problémái is polgárjogot nyertek a bölcséletben. Meglátása szerint is jogos Halasynak az a feltételezése, hogy Hartmann munkásságában egyfajta szintézis jelei mutatkoznak. Kráhl Vilmos is egy új, huszadik századi szintézist vár, amely hasonló az ókorhoz és középkorhoz.

Brandenstein összefoglalójában, szemben Hamvással, egyetértve Halasyval itt is azt a véleményt képviseli, hogy a filozófia „[...] tárgyi természete szerint a végső létösszefüggéseket vizsgálja, és ezért csakis rendszeres lehet: ilyen is volt minden nagy filozófia, nemcsak az európai, hanem az ezenkívül még igen jelentős hindu is [...]”.¹⁹

A *filozófia jövőjéről* Brandenstein tartott vitaindító előadást. Alapvetően a megfelelő módszer megtalálásában látja a kulcsot, amely a tárgyi meghatározottság után/közben tisztulhat le, válhat tudatossá. Ezt a módszert a fenomenológia és a tárgyelmélet alakította ki, amelyben Brandenstein dominánsnak látja a lényegszemléletet és a tárgyi leírást. Módszertanilag a fenomenológiai-tárgyelméleti lényegszemlélet és leírás ugyanolyan jogosult, mint a regresszív-reduktív analízis, de ez utóbbit tartja leginkább alkalmazható módszernek a közvetlen bölcséleti tárgyi lényegszemléletnél. Amellett érvel, hogy

¹⁸ Itt mindenképpen meg kell jegyezni, hogy többnyire nem találkozhatunk a hazai filozófia térképén például a logisztika, az analitikus filozófia (Frege, Wittgenstein, Russel), a pragmatizmus (Peirce, James, Dewey, Mead), a strukturalizmus (Saussure, Lévi-Strauss) képviselőivel, de nem figyelnek fel, úgy tűnik, a francia skolasztika olyan kiemelkedő alakjaira sem, mint Maritain, vagy Marechal, vagy a perszonalizmusra (Buber, Ebner). A dialektikai teológiával együtt a korabeli protestáns filozófia viszont (Gogarten, Brunner, Barth) elsősorban a kolozsvári filozófusok közvetítésével jelen van.

¹⁹ Atheneum-Tár, Pannon Panteon Comitatus, Veszprém 1998. *A magyar filozófiai társaság vitaülése Brandenstein Béla* – 201.

magának a filozófia tudományának a helyzete olyan a korban, hasonlóan több, a nagy szintéziseket megelőző korszakok kavalkádjához, hogy lehetővé válik a letisztulás folyamata, és szintézise alakul ki a különféle irányzatoknak, amely úgy alapozhatja meg a philosophia perennist, hogy ugyanakkor tudatosan kapcsolódik a klasszikus európai rendszerekhez is.

A filozófia tárgyi tartalmát tekintve azt tartja megfontolandónak, hogy a valóság és a lét mélyebbre ható, analitikusabb vizsgálata mindenképpen alapvető kell, hogy legyen. Nem utal ugyan Heideggerre, de – ismerte filozófiájának alapelemeit – világos számára, hogy a korban a lét-fogalom sokkal kevésbé kidolgozott, mint az értékfogalom.²⁰ Visszatekintve Platónra, Arisztotelészre, a skolasztikára, meglátása szerint a modern bölcsélet központi tárgykörei: a létten (ontológia) és a valóságtan (metafizika). „A végső megalapozást csakis a lét egyetemes alkatát és ennek nyomán a valóság és érték, valóság és megismerés viszonyát is felderítő vizsgálódás, illetőleg tudomány adhatja meg. Ennek tehát külön sajátos, semmiféle szaktudománytól nem vizsgált tárgya van, amely a szaktudomány tárgyainak egyetemes alapja, tehát a szaktudományos megismerést logikailag megelőzi. És éppen ez az a megismerés, amit a jövő filozófiájától legelső sorban kell – és talán lehet is – várnunk. A megalapozás egyúttal a különféle szaktudományok, főleg a természettudományok és a kultúratudományok elvi összehangolását is biztosítja: mivel pedig a természet és az emberi kultúra összehangolását tárgyilag maga az ember szolgáltatja, ebben az összehangolási feladatkörben az egyetemes lételméletre építő bölcséleti embertanra vár a legfontosabb szerep. Ez a bölcséleti embertan azután közvetlenül válaszol arra a kérdésre, amelynek megoldását a filozófia jövő feladatai között végsőnek – de

²⁰ A Heideggerről szóló disputa végszavában összevetve Hartmann és Heidegger koncepcióját, arra a következtetésre jut, hogy kettőjük közötti alapvető különbség az elméleti és a praktikus megközelítési módban mutatkozik meg. Amíg Hartmann teoretikus bölcselate a semmiben magára maradt ember elméleti reflexióját mutatja, addig Heidegger olyan praktikus filozófiát épít fel, amely „... igen mély és megragadó és korunk sok emberének élet-hangulatát jól kifejezi; ebből is magyarázható hatásának nagy része, amely azonban a közösségi lét és tudat modern elöretörésekor megcsökkent [...] magányos ember életérzését fejezi ki leginkább.” i.m. 189–190. Brandenstein azt azonban nem világítja meg, illetve nem szól részletesen arról, hogy milyen modern közösségi létről eshet szó. De mindenképpen bízik a jövő bölcséletében, amelyben a múltbeli értékekre szövdőnek az új, a modern ember és világa értékpreferenciái. Heidegger kérdésekkel teltett, válasz nélküli filozófiájában a semmi azért játszik központi szerepet, mert a labilis és zavarodott létben, valóságban a biztos pont: a semmi és a halál.

nem utolsónak – soroltuk fel: hogy igazában mi az ember, mi a világhelyzete és hivatása?”²¹

Brandenstein a Nietzsche által elindított, és nyomában a modern ember által képviselt emberkép értelmezésekor kitér arra a sajátos felfogásra, amely a következőképpen festi le fajunkat: „[...] meg nem állapodott, ingatag állat, esetlen, sérülékeny, beteges és sokszor beteg, elfajulásra és eltorzulásra képes, rosszul sikerült állat; több, mint állat, bár talán szörny; a nevető állat, mert talán a legszomorúbb és a legnyomorultabb; viszont fondorlatos eszével – épp eredeti gyengesége folytán – a legerősebb és a legfélelmetesebb állat, amely tudatbetegségben megbetegedve elvesztheti életfenntartó ösztöneit; de azért ő az emlékező és beszélő, az ígérő és az önmagáért jóállani tudó állat, így már megint lényegileg több, mint állat, a legérdekesebb és önmagát jócskán fel is fújó világlény; végül mégis csak ingó híd az állat és a több-mint-ember között, átmenet és múló alábukás.”²² E mondataival világosan jelzi a korabeli emberképek kavalkádját, s azt is jól látja, hogy erre a szemléletmódra is szükség lehet egy modern bölcseleti antropológia teljességéhez. Nem szól saját koncepciójáról, de mint jeleztük, a „filozófiai embertan” nála rendszerelméleti alapon konstruálódik. A hozzászólók között rövid eszmefuttatásaikban *Zemplén György* és *Angyal Endre* a szellem abszolutizálását, a tapasztalaton felüli világ elismerését és az ismeretelméleti realizmust tartja olyan alapköveknek, amelyek a jövőbeli filozófiában meghatározóak. Ugyanakkor Zemplén is a filozófia antropológiai problémáit tartja a legégetőbb megoldandó bölcseleti kérdéseknek.

A vitában résztvevők közül figyelemre méltóak *Hamvas Béla* és *Joó Tibor* meglátásai. Joó világosan kifejti, hogy a filozófiának sem módszere, sem tárgya nem fog változni, hiszen azt mindig csak keresi, s kérdezi mibenlétét, s ez a kérdés mindig a valóság és igazság titkára utal. Ez a titok maga a mindenség, amelynek megfejtését a jól bevált egyetemes módszerrel, az emberi gondolkodás különféle speciális és általános technikájával végezhetjük el. Nincs ebben semmi új. Kijelenti azt is, hogy „[...] nem változik a filozófia abban a tekintetben sem, hogy végleges ismeret ezután sem várható tőle. Az emberi szel-

²¹ I. m. 660. Itt jegyzem meg, hogy Brandenstein munkásságának egyik igen jelentékeny részét jelenti az 1937-ben megjelent nagyszabású (mintegy 1700 oldalas) filozófiai antropológiája, *Az ember a mindenségben* című, amelyben kora szaktudományi színvonalán állít össze egy alapos filozófiai antropológiát.

²² I. m. 661.

lem szakadatlan kísérletezése, készülődése marad örökre. Mikor már azt hiszi az ember – amint ezt a filozófia történelme tanúsítja –, hogy megtalálta a mindent megoldó módszert, vagy éppen a megtámadhatatlan igazságokat, olyan tapasztalatok rohanják meg, melyekkel nem tud megbirkózni a módszer, melyek nem egyeznek egyetlen tételeivel, s nem illeszkednek sehogyan sem bele ismereti rendszerébe. Mindent kezdhet előlről.²³ Ehhez a dilemmához csatlakozik gróf Révay József is, aki mélységes szkepszissel tekint a filozófia jövőjére és annak rendszerben való értelmezésére, hiszen magát a kérdésfeltevést is megkérdőjelezi abban a vonatkozásban, hogy meglátása szerint a filozófiának nincs „időszerűsége”, nem lehet sem tárgyáról, sem módszeréről időtől függően beszélni, hiszen örök kérdések a megoldandók, s várhatóan a módszerek sem lesznek újszerűek. Ennek ellenére, véli Joó, úgy tűnik, egy új filozofikus korszakot várhatunk, hiszen egy egész emberi világot újra kell építeni. (Ne felejtjük el, 1942-ben vagyunk!) A csalódott ember a bölcsességbe kapaszkodik, a filozófia benne lesz az egész emberi életben, harmóniát akar, rendbe akarja tenni a káoszt.

Hamvas Béla a rendszerelvű filozófiát elutasítva egy sajátos egzisztenciális állapotot, az *éberséget* tartja a jövő filozófiájától, filozófusától elvárható alapvető igénynek, követelésnek. Mit is jelent ez a hamvasi fogalomhasználatban? Megszokhattuk tőle, hogy mindig is a lét egzisztenciális állapotát ragadja meg egy-egy lényeges lételméleti kérdés átgondolásakor. Nos, itt abból a valós tényből indul ki, hogy az újkori bölcséletben a valóság szemlélet elhanyagolt állapotba került – utalva a főelőadásra –, s igazából a művészet, az irodalom, a regény, a költészet többet mondott a valóságról, mint a bölcsélet. Ez tény. A filozófia azt mondja meg, hogy mi az, ami van! Ne használjon rendszereket! A kollektív szenvedélyekből a filozófus nem tudott az évszázadok folyamán kilépni. Mi az oka? Hamvas válasza: „Az éberség hiánya.” A jövő filozófusa ne szolgáljon a szenvedélyeknek, amelyek hatására különböző világszemléleteket konstruál, hanem olyan legyen: „Aki az Olajfák hegyén, az utolsó éjszakán, mikor az áruló a fegyveresekkel már közeledik, ne képzelődéseivel és álmaival szundikáljon, hanem lássa azt, ami: van. Aki ismeri a valóságot. Tudja,

²³ I. m. 664.

hogy mi történt és mi történik. Ez az egyetlen igény, az egyetlen várakozás, az egyetlen követelés. Ez az egy szó: az éberség.”²⁴

Zárszavában Brandenstein Hamvással együtt vallja, hogy a filozófiai éberség nem más, mint a létet látó szellem éberségében a válaszkeresés, a felelet kutatása a lét örök kérdéseire. A filozófiai igazság mélysége és teljessége a létrend összefüggő átlátásában tárulhat fel, bár mint zárszavában mondja: „Valamilyen mértékben talán mindannyiunknak csak a halál jelenti a teljes létrebredést.”²⁵

A háború kellős közepén vagyunk. Két jellemző filozófusi attitűd bontakozik ki a fenti mozaikkép után. Egyrészt a véres valóságot s a tényleges emberi egzisztenciális lehetőségeket többnyire figyelmen kívül hagyó szemléletmód, amely a kor által felvetett kérdések megoldásában csak teoretikus szinten kíván részesülni. A rendszerszemlélet és a klasszikus kérdések újrafeltevése, újragondolása a fő trend, amiből az is következik, hogy a philosophia perennis számukra az egyetlen járható út a zaklatott világban. A másik filozófusi mentalitás a „veszélyeztetett lét” kérdéseinek megfogalmazása és egy lehetséges válaszreakció elindítása mind elméletileg, mind az egyéni példaadás szintjén.

A FILOZÓFIA MINT KRITIKA

A hazai bölcselet egyes korszakait feldolgozó *Hanák* Tibor a filozófiát többek között kritikaként is értelmezi, mely megjelenik saját filozófusi, filozófiatörténeti mentalitásában és munkásságában. Az 1945 előtti hazai polgári filozófia feldolgozásakor is törekszik a kritikai attitűd kibontására. Ezen túl a hazai marxista filozófia kritikáját nem csupán a megértés, a történelmi helyzetből adódó (ideológiai és egzisztenciális) korlátok ismeretében térképezi fel, hanem szigorú szakmai szempontokat érvényesít, és a marxizmust bíráló marxista filozófusok egymás közötti együttműködésének, illetve együtt nem működésének koordinátáit is kitapogatja. E vonatkozású írásai a „nyugati” szellemi élet pluralizmusának szemszögéből tekintenek rá az 1945 utáni hazai és a kisebbségben élő magyarság filozófiai, filozófiatörténeti, esztétikai, szociológiai írásaira, vagyis a

²⁴ I. m. 663.

²⁵ I. m. 668.

kommunista diktatúra által „megengedett” vagy „elnézett”, megtűrt diszciplínákra, és a szépirodalom néhány termésére.

A filozófia időszerű funkciója megítélésében kettős: egyrészt negatív és másrészt pozitív, leleplező és mentő. A filozófiai kritika egyrészt negáció, másrészt feladata megmutatni, hogy időnként az egyes teóriákban a „[...] megoldás valójában a megoldás látszata [...] a negáció tehát nem értékeket tesz tönkre, hanem felismeri az értéktelent, nem az igazról mondja, hogy téves, hanem az igaznak hitt tévesről.”²⁶ A filozófia végét prognosztizáló elméletekről többnyire azt gondolja, hogy egyesek azért vélekednek így, mert azok az értékkepzetek hanyatlanak, amelyek alapján a filozófia fogalmát definiálták. Talán éppen ezért a filozófia bizonyos típusai érték el a végső határokat, s nem feltétlenül a bölcsélet általános csődjéről van szó. Való világunk – ez a Hanák korabeli valóságra is érvényes – pénz- és érdekcetrikus körforgásában nem csodálkozhatunk azon, ha a filozófia klasszikus értékeinek devalválódásáról beszélhetünk, legyen az bármilyen pozitívást felmutató. Ő maga is, amikor a kritikai attitűd szükségességét és érvényét helyezi előtérbe, a menthető értékek mellett érvel, amellyel hogy a „[...] konstans bajok nem a tagadásból és a bírálatból erednek, hanem az állításból, a pozitivitásból, az érvényesség tudatából és hirdetéséből, a negáció hiányából.”²⁷ A filozófia elsődleges feladata immár nem az, hogy arra keresse a választ, hogy az anyag és a tudat elsődlegességének kérdése miképpen oldható meg, a világ eredete milyen teóriákkal igazolható, a természet és a társadalom általános törvényszerűségei hogyan működnek, vagy éppen az Abszolútum miként befolyásolja a világmindenség működését. Mindezek vagy a szaktudományok körébe utalandók, vagy a magán-szféra területére, ahol a transzcendenciával kapcsolatos dilemmák az individualitás szférájába tartoznak. A feladat megakadályozni az „[...] emberi szellem elaltatásának, elbódításának kísérleteit, felülvizsgálni a tudományokból vagy a tudományokon kívüli régiókból érkező magyarázatok érvényét.”²⁸

A másik feladata a filozófiának a mentés, de mint a magyar filozófiatörténet-írás is mutatja, a szocializmusnak nevezett évtizedekben számos „polgárinak” titulált filozófus munkássága tiltottá vált,

²⁶ Hanák Tibor: *A filozófia: kritika*. Bécs, 1980. 10.

²⁷ I. m. 9.

²⁸ I. m. 11.

tabu lett, legjobb esetben egy-egy lexikoncikkben emlékeztek meg róluk. A kommunista politikai kurzusváltás nem tett lépéseket arra, vagy ha igen, csekély eredménnyel, hogy autentikus feldolgozást adjon a korábban az egész hazai bölcséletet meghatározó irányzatoknak. Hanák világosan látja, hogy erre, vagyis az autentikus magyar bölcséleti történetírásra nem azért lett volna szükség, hogy az egyes teóriákat valamilyen formában kövesse a későbbi generáció, hanem azért, hogy megmutassanak néhány „csodálatos” zsákutcát, amely nem vezet sehova. Azzal bizonyos fokig egyet kell értenünk, hogy egyes teóriák többnyire csupán saját maguknak bizonyítják tanaik érvényességét; továbbá azzal is, hogy bármely filozófiai koncepciót el lehet utasítani egy másik álláspontról. Azonban a „kritika” a szó eredeti értelmében ítéletalkotás, értékelés, s nem méltánytalan tagadása egy előző koncepciónak, hanem felhasználva a logika és a filozófia formális eszközeit, elméleti alapozású kell, hogy legyen.

• III. •

„DOLGOK” VITATOTTSÁGA
– KULTÚRA – TAPASZTALAT

BENJAMIN ÉS ADORNO VITÁJA A TÖMEGKULTÚRÁRÓL¹

Walter Benjamin és Theodor W. Adorno elméleti nézeteltérése a könnyű műfajok és a tömegek számára hozzáférhető művészet esztétikai megítéléséről egy egyébként szinte minden tekintetben harmonikus és inspiráló intellektuális viszony részeként zajlott le. Saját gondolati erőfeszítéseik keretein belül mindkettőjük számára döntő jelentőségű volt az a kérdés, hogy a 20. század húszas, harmincas éveiben egyre erőteljesebb önállósággal jelentkező új művészeti ágak hogyan ítéltethők meg a művészet alakulása szempontjából, jóllehet nem ugyanazt a művészeti ágat tartják szem előtt: Benjamin számára ebben az összefüggésben a film, míg Adorno számára a zene a paradigmaticus művészeti ág. Az alábbiakban e szembenezés főbb pontjait követem nyomon, s eközben főként a tartalmi problémákra adott válaszok plauzibilitásának kérdését választom vezérfonalként. Első lépésben pontosítom a kérdésfeltevést, kiegészítve azt Benjamin és Adorno gondolati viszonyának néhány általánosabb jellemzőjével. Ezután második részként Benjamin műalkotás-tanulmányát követem, majd Adorno különböző reakcióit vizsgálom, elsősorban a fétiskarakter-tanulmány gondolatmenetét tartva szem előtt. Végül néhány megjegyzést fűzök a körvonalazott elképzelések mai érvényességéhez és aktualitásához.

A 20. század számos alapvető újdonsága közül mindenképpen ki szokták emelni a tömeges termelést, mely nem hagyta érintetlenül a művészet területét sem. Jóllehet a tömegtermelés művészeti ágaként más és más formában jelentkezik, Walter Benjamin mégis egé-

¹ A dolgozat az MTA–ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport keretében, az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj és az OTKA K 100922 számú projektjének támogatásával készült.

szében véve alapvető mozgásnak tartotta e fejleményeket, olyan-nyira, hogy a művészet lényegi megváltozását vélte a műalkotás „technikai sokszorosíthatóságá”-ban² rögzíteni. Míg Benjamin, aki korábban fotótörténeti kötetecskét adott közre,³ az új művészet paradigmaticus képződményének a filmet tekintette, addig Adorno alapos zenei előképzettség és intenzív zenekritikusi tevékenység mellett alakítja ki filozófiai érdeklődését, melyben Benjamin munkái alapvető szerepet játszanak. E látszólag ártatlan körülményből egyébként már a kiindulópont szintjén az is következik, hogy Benjamin olyasmint tekint a tömegművészet modellértékű esetének, aminek nincs klasszikus megfelelője, „komoly” változata, míg Adorno számára a könnyűzene mellett önkéntelenül is megjelenik a komolyzene. Az alábbiakban vizsgálandó viszony tekintetében nem lehet kétségünk afelől, Benjamin meghatározóbb volt Adorno számára, mint fordítva. Adorno egyik legfontosabb szellemi forrásának és igazodási pontjának tekintette Benjaminget, akinek jellemzésére szolgáló sorai akár saját gondolati programjaként is olvashatók: „Benjamin tapasztalatfogalma a különösre vonatkozik, és szinte filozófiája egész törekvését meghatározhatnánk úgy, mint a különös megmentésének kísérletét.”⁴

Walter Benjamin a művészet lényegének megváltozásáról alkotott elképzelését a műalkotás-tanulmányban fejti ki, melyre Adorno közvetlenül a kézirat áttekintése után hosszú levélben reagál. Tartalmilag nem kétséges, hogy a fétiskarakter-tanulmány egyfajta választ

² Ld. Benjamin tanulmányát: „A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korszakában” (Benjamin és Adorno szövegeinek magyar fordítását helyenként külön jelzés nélkül módosítom). Weiss János pontosítandónak tartja a „Reproduzierbarkeit” kifejezés „sokszorosítás”-sal történő magyarra fordítását, mivel szerinte az eredeti kifejezés a termelésre utal, és ezt nem adja vissza az említett megoldás: „Benjamin a tanulmány címszavában a Reproduzierbarkeit kifejezést használja, ami elsősorban a termelés és az újratermelés fogalmi párosára utal (s így nem egyszerűen a „sokszorosíthatóság” jelenti, mint ahogy azt a magyar fordítás sugallja).” (Weiss (2014), 100). A megjegyzés annyiban nem teljesen meggyőző, hogy Benjamin gondolatmenetében a termékjelleg nem játszik szerepet. Ezenfelül a magyar fordításban nem lenne könnyű megőrizni ezt a jelentésárnyalatot, hiszen a „újratermelhetőség” kifejezést kellene használnunk. Németül pedig az azt kifejező igéből, hogy valamiből több példányt készítünk (vervielfältigen), nem tudunk a lehetőséget kifejező főnevet képezni.

³ Ld. Benjamin (1991).

⁴ Ld. Adorno (2004), 456. Ld. még [„Die Fähigkeiten, unablässig neue Aspekte herzustellen, weniger indem er Konventionen kritisch durchbrach, als indem er durch seine innere Organisation zum Gegenstand sich verhielt, wie wenn die Konvention keine Macht über ihn hätte – diese Fähigkeiten wird gleichwohl vom Begriff des Originellen kaum erreicht.” (Adorno (1997), 10/1 köt. 238.)

jelent Benjamin gondolatmenetére, függetlenül attól, hogy egyetértünk-e Heinz Steinerttel, aki szerint Adorno korábbi írásai is már ehhez a szembenezéshez tartoznak.⁵ Utóbbi felvetésre érdemben csak mindkettőjük gondolatmenetének áttekintése után térhetünk vissza. Ismeretes módon a Frankfurter Iskolához valamilyen szinten kapcsolódó gondolkodók közül szinte Walter Benjamin reagált egyedül rokonszenvezve az éppen megjelenő, és később összefoglalóan tömegmédiuumoknak nevezett új jelenségekre (fotó, film, rádió). Esetében, mint az alábbiakban látható lesz, nem eleve világos és nem is könnyű egyértelműen eldönteni, hogy rokonszenvének tárgya a *tömege-sen hozzáférhető* új művészet vagy az *új művészet*, mely tömegesen hozzáférhető. Még ha túlzás is lenne kitörő lelkesedésről beszélni, Benjamin legalábbis optimizmussal szemlélt bizonyos, elsősorban a filmben meglátott lehetőségeket, melyekben a lényegileg átalakuló művészet és kultúra jövőbe mutató vonásait vélte megpillantani. E megítélés sajátos előfeltevése a mód, ahogy Benjamin saját korát „újfajta barbárságnak” tartja: a roppant technikai fejlődéssel összefüggésben lezajló alapvető átalakulás, mely során az I. világháborúval eltűnik a tartós, megbízható, generációkon keresztül továbbadott, megfogalmazható tudás:

„soha még tapasztalatot alaposabban meg nem cáfoltak a világon, mint ahogy a stratégiaiakat az állóháború, a gazdaságiakat az infláció, a tesztiket az éhezés, az erkölcsieket a hatalom birtokosai. Egy nemzedék, mely még lóvasúttal zötyögött az iskolába, ott állt a szabad ég alatt egy olyan táj közepén, amelynek csak a fellegei nem változtak meg azóta, ott állt a romboló áramlatok s robbanások erőterében a parányi, törékeny emberi test. – Egészen új-forma szegénység tört a technikának e roppant kibontakozásával az emberiségre.”⁶

A tartósan megbízható és következő nemzedékeknek átadható tudást Benjamin „tapasztalat”-nak nevezi, és eltűnését kora lényegi

⁵ „Ich habe hier zu dieser Debatte vor allem beizutragen, dass der Jazz-Aufsatz Adorns ganz zentral zu ihr gehört, wie aus dem Briefwechsel ohnehin in hinreichender Eindeutigkeit zu entnehmen ist. Warum in der Literatur durchgängig so getan wird, als wären Benjamins „Kunstwerk” – und Adornos „Fetisch/Regression” – Aufsatz die einzigen hier interessierenden Dokumente, ist mir allenfalls [...] vage nachvollziehbar.” (Steinert (2003), 253.)

⁶ Ld. „Tapasztalat és szegénység”, Benjamin (1980), 738, valamint szinte teljesen azonos szöveggel: „A mesemondó. Gondolatok Nyikolaj Leszkovról” (Benjamin (1969), 94–5.)

jellegetességének tekinti: „Igen, valljuk csak be: Ez a tapasztalatszegénység nemcsak magánjellegű, de az emberiség-szintű tapasztalatok szegénységét is jelenti. S ezzel – újfajta barbárságot.”⁷ A gondolkodó csak sejteti, de nem fejt ki, miben állhat pontosabban az összefüggés: a technikai fejlődés feldolgozhatatlanul gyorsan alakítja át az emberi élet környezetét – olyan gondolat, melyet az új médiumok XX. század végi megjelenése látványosan igazol. Hogy a tapasztalat-fogyatkozás a technikai fejlődésre megy-e vissza, vagy egy általános törés eredménye, az a felhozott példákban nem válik világossá – de az éhezés borzalma és a hatalmasok gyakori erkölcstelensége bizonyosan nem új tapasztalat. Jelen összefüggésben mindazonáltal eltekinthetünk ettől az értelmezési problémától, mivel a művészet tárgyalása szempontjából az döntő, hogy Benjamin az új barbárságnak tekintett korban az előre menekülést részben pozitív lehetőségként ragadja meg, mégpedig az eltökélt újrakezdés értelmében.⁸ Bizonyos értelemben az új kezdet esélyét pillantja meg a műalkotásban is, mely meggyőződése szerint az új feltételek mellett lényegileg megváltozott.

Azoknak a feltételeknek a mibenlétét, melyek a műalkotás szempontjából új korszakot alkotnak, már a tanulmány címe fő vonásként a „technikai sokszorosíthatóság” formulával adja meg. A több változatban napvilágot látott tanulmányban Benjamin a modern műalkotások létrejöttének megváltozott feltételeit azért akarja feltárni, hogy eljusson egy művészetfoglalomhoz, mely a művészet demitologizálása révén törekszik azt politikai eszközzé tenni. Konkrétabban ez azt jelenti, hogy a „materialista művészetelmélet”,

⁷ Uo. 739.

⁸ Hannah Arendt hasonlóképpen megfogalmazza egy olyan olvasat követelményét, melyben mintha először olvasnánk a klasszikusokat: Arendt a modernség alapvető nehézségét látja abban, hogy bármiféle tradíció érvénytelenné vált számára. Többször hangsúlyozza nyomatékosan, hogy a tradícióhoz való viszony korunkban már nem tekinthető magától értetődően folytonosnak, s ennyiben a mi gondolkodásunk – a már a totalitarizmus-könyvben is látott fordulattal – csak „fogódzkodók nélkül” lehetséges. Korunk jellemzőjévé vált, hogy nem lehet a hagyományra támaszkodni, mert az elveszítette magától értetődő érvényességét. Arendt hagyományon azt a „múlton végighúzódo vezérfonalat” érti, „melyhez a világ és saját tapasztalata megértéséhez akarva-akaratlan minden új nemzedék kötődik” (Arendt (1995), 33). A hagyomány kríziseként leírt helyzetnek mindazonáltal kedvező aspektusát pillantja meg abban, hogy lehetővé válik egy megváltozott viszonyulás a hagyomány szövegeihez: „a hagyomány fonala megszakadt, s magunknak kell felfedezni a múltat – vagyis úgy kell a régi szerzőket olvasnunk, mintha előttünk soha senki nem olvasta volna őket” (Arendt (1995), 211).

melynek megalkotását egy levélben büszkén jelenti be,⁹ a politika fasiszta „esztétizálása” ellen irányítja. Benjamin eközben feltételezi, hogy az általa kidolgozott művészetelméleti kategóriák a faszizmus számára használhatatlanok – olyan tézis ez, melyet az értelmezők hevesen vitatnak. A politika fasiszta esztétizálására a kommunizmus – így az esszé utolsó mondata – „a művészet politizálásával válaszol”.¹⁰ A dolgozat bizonyos központi fogalmai – auratikus jelleg, mitologikus jelleg, eredetiség – sajátos felhangokat kapnak azáltal, hogy a faszizmus ezekkel törekszik igazolni magát. Ennélfogva elméletileg vonzónak tűnik fel Benjamin számára az aurától mentes művészet elgondolása, hiszen eleve elkerüli a faszizmus által kompromittált, hamis aura veszélyét.

Walter Benjamin érzékeny reakciója a kultúra területén végbe menő változásokra, s ezen belül is elsősorban az új médiumok megjelenésére bizonyosan összefügg azzal a gondolattal, hogy az észlelés képessége történeti változások alá van vetve: „Nagy történelmi korszakokon belül az emberi kollektíva egész létezési módjával együtt megváltozik érzékelésének módja is.”¹¹ Minden további nélkül nem világos, összefügg-e egyáltalán, és ha igen, hogyan, az észlelés történeti megváltozásának diagnózisa a műalkotás megváltozott helyzetével. Bárhogy álljanak is az oksági viszonyok, az új médiumok (fotó, film, rádió) megváltoztatják a világ észlelését, és alapvetően átalakítják a művészet befogadását. A tanulmány egyik lényegi megfontolása pontosan erre vonatkozik: a sokszorosítási technikák annyira megváltoztatták a művészet lényegét és befogadását, hogy hagyományos kategóriák, mint alkotás, zsenialitás, örök érték, titok, már nem tekinthetők érvényesnek. A változás oka, hogy a sokszorosíthatóság felszámolja az aurát, ami a „műalkotás »itt«-je és »most«-ja, vagyis egyszeri létezése azon a helyen, ahol van”.¹² Az aura elvesztésével tisztázandó kapcsolatban álló további szempont Benjaminnál a tömeg,

⁹ 5, 199 [Handbuch 229]

¹⁰ Benjamin (1969), 334: „Fiat ars – pereat mundus”, hirdeti a faszizmus, és mint Marinetti vallja, a háborútól várja a technikával megváltoztatott érzékelés művészi kielégítését. Ez nyilvánvalóan a tőkély fokára emelt l’art pour l’art. Az emberiség, amely egykor Homérosznál az olümposzi istenek szemlélődésének tárgya volt, most magára maradt. Önelidegenedése elérte azt a fokot, hogy saját megsemmisülését elsőrangú esztétikai élvezetként élje át. Ez a helyzet a politika fasiszta esztétizálásával. A kommunizmus erre a művészet politizálásával válaszol.”

¹¹ Benjamin (1969), 307.

¹² Benjamin (1969), 305.

ami felől nézve szerinte a művészethez való viszony szokásos formáit újra kell gondolni: „A tömeg mátrix, amelyből jelenleg minden műalkotásokhoz való szokásos viszonyulás újjászületve lép elő. A mennyiség minőségbe csapott át: a résztvevők sokkal nagyobb tömegei a részvétel megváltozott módját hozták létre.”¹³ Megjegyzendő, hogy a tömeg fogalma egyértelműen felértékelődik Benjamin más, egyidejű írásainak negatív felhangjaihoz képest: „[Baudelaire idejében] létezett már a járókelő, aki beékelődött a tömegbe; de létezett még a kószáló is, akinek mozgástérre volt szüksége, és aki nem akar lemondani a privatizálásról. Dologtalanul vonul, mint valami személyiség; így tiltakozik a munkamegosztás ellen, mely specialistát csinál az emberekből. És a serénység ellen is tiltakozik.”¹⁴ Benjamin áttekintést ad a művészeti alkotás történetéről, mely átfogja az öntvényt, a nyomatot, a fametszetet és a rézkarcot, ahol a döntő fordulópontot nem pusztán az a lehetőség jelenti, hogy több példányt lehet valamiből készíteni, hanem az, hogy tömegével elő lehet állítani azt: ezt először a fotográfia felfedezése éri el a 19. század közepén. Az Eduard Fuchsról szóló tanulmányban („Eduard Fuchs, a műgyűjtő és történész” (1937)) Benjamin idézi Fuchs téziséit, melynek értelmében „[m]inden kornak pontosan meghatározott sokszorosítási technikák felelnek meg. Ezek reprezentálják a mindenkori fejlődés lehetőségeit, és [...] eredményei az illető kor szükségleteinek. Ez okból egyáltalán nem csodálatos az a jelenség, hogy minden nagyobb történelmi átalakulás, amely az addig uralkodó osztályok helyére más osztályokat [...] juttat uralomra, rendszerint a képi sokszorosítás technikájának megváltozását eredményezi.”¹⁵ Benjamin kulcstézise ennek fényében úgy fogalmazható meg, hogy a fotó és a film képviselik a tömegek jellemezte kor sokszorosítási technikáit, és tendenciájukban leértékelik a műalkotás egyszerűségét és egyediségét. Az új technikák a sokszorosítás és elszállítás lehetősége révén megingatják a mű egyszerűségét, és ezen a ponton merül fel az „aura” alapfogalma: Benjamin ezzel azt az egyszerűséget jelöli, mely a szemlélőt distanciólásra készíti, és melynek alapjában véve az isteni jelenlétéhez van köze. Mielőtt a részletekbe bocsátkozhatnánk, meg kell jegyezni, hogy Benjamin ezekkel a megfontolásokkal az irodalmat és azzal

¹³ Benjamin (1969), 329. A tanulmány magyar fordítását helyenként külön jelzés nélkül módosítottam.

¹⁴ Ld. „A Második Császárság Párizsa Baudelaire-nél” (1938), Benjamin (1980), 873.

¹⁵ Benjamin (1969), 373.

együtt a sokszorosítás szinte kezdetektől meglévő lehetőségét (a könyvnyomtatásról nem is beszélve) nem veszi kellőképpen figyelembe. Az irodalmi műalkotásra Benjamin érvelése csak nagyon korlátozottan tűnik érvényesnek, és a könyvnyomtatást, tehát az írás technikai sokszorosíthatóságát ugyan említi, de tartalmilag figyelmen kívül hagyja. Felállíthatnánk tehát a tézist, hogy az irodalom a legkevésbé „auratikus”, ha egyáltalán értelmezhető vele kapcsolatban a fogalom – egy tézis, melyet itt nem követhetünk részleteiben. Továbbá a tanulmány érvelési stratégiáját szolgálja, hogy a műalkotást hallgatólagosan képzőművészeti alkotásként értjük, mivel ez előkészíti a film paradigmaticus funkcióját – ezt az összevetést Benjamin korábbi írása, a *Kleine Geschichte der Photographie* előlegzi meg.

A sokszorosíthatóság központi jelentősége már a tanulmány címéről leolvasható: sajtóságos korszakot alapoz meg, melyben a műalkotás lényegileg megváltozik – legalábbis a cím Benjamin e meggyőződését sugallja. Nem világos mindenesetre, hogyan függ össze a sokszorosíthatóság a marxizmussal, vagy óvatosabban fogalmazva, egy „marxista esztétikával”? E vonatkozásban Benjamin visszafogottan nyilatkozik a tanulmány bevezetőjében: a tanulmányban kifejtettek „nem annyira a proletariátus hatalomra jutása utáni művészetről szóló tézisek [...] – az osztály nélküli társadalom művészetéről nem is beszélve –, mint inkább a jelenlegi termelési feltételek mellett végbenő művészeti fejlődésről szóló tézisek.”¹⁶ Másrésztől egy levélben úgy fogalmaz, hogy „rendkívüli és egészen új belátásokból és fogalmakból kiinduló megfogalmazásokhoz jutottam el. És most állíthatom, hogy a művészet materialista elmélete, amelyről sokat hallottunk, de még senki se látta saját szemével, most már létezik”.¹⁷ Benjamin számára mindenesetre kézenfekvőbb volt, mint számunkra, hogy az új reprodukciós eszközök megjelenését politikai változásokkal, konkrétan a szocializmus eljövételével kösse össze.

A sokszorosíthatóság magában véve a művek megalkotott voltából következik: „A műalkotás alapvetően mindig sokszorosítható volt. Amit emberek hoztak létre, azt emberek mindig újra meg tudták csinálni.”¹⁸ A sokszorosíthatóság tehát Benjamin számára nem általában véve, hanem csak sajátos formájában, technikai sokszoro-

¹⁶ Benjamin (1969), 302.

¹⁷ Benjamin (1999), 199.

¹⁸ Benjamin (1969), 302.

síthatóságként lényeges, ahol a „technikai” jelző a tömeges sokszorosításra utal, ahogyan azt a könyvomat példája mutatja. A könyvomat a sokszorosítás technikájának „alapvetően új foka” tűnik fel, mivel „első ízben tette lehetővé a grafika számára nem csupán azt, hogy – mint korábban is – tömegesen, hanem azt is, hogy nap mint nap új alakban dobhassa piacra termékeit.”¹⁹ Anélkül tehát, hogy meg tudná adni a pretechnikai és a valóban technikai reprodukció közötti különbség pontos időpontját, Benjamin a technikai sokszorosíthatóság eljöveteletét az aura zsugorodásának gondolatával értelmezi.²⁰

A sokszor idézett meghatározás szerint az aura „valamely távolság egyszeri megjelenése, bármilyen közel legyen is”.²¹ Fenomenológiailag tekintve tisztázatlan marad, miféle messzeségről van itt szó. A lábjegyzetben adott magyarázat szerint e meghatározás „nem más, mint a műalkotás kultuszértékének megfogalmazása a tér-időbeli érzékelés kategóriáiban. A távolság a közelség ellentéte. A lényegesen távoli a megközelíthetetlen.”²² Zavaró marad, hogy Benjamin az aurát szinte ugyanott egyszerűen azonosítja a műalkotás „egyszeriségével”, melyet aztán „a tradíció összefüggésébe való beágyazottságával” fejt ki.²³ Az aura meghatározását továbbá pontosítani kell, mivel bizonyos szó van természeti tárgyak aurájáról is: „Ha nyári délutáni pihenőn szemünkkel követjük egy hegy vonulatát a látóhatáron, vagy egy pihenő emberre árnyékot vető ágat – ez azt jelenti, hogy magunkba szívjuk ezeknek a hegyeknek, ennek az ágnak az auráját.”²⁴ Ha komolyan vesszük a természeti jelenetre tett utalást, akkor nem egyszerű az egyes felhozott példákon túl pozitíve meghatározni az aura lényegi vonásait. A meghatározás lényegi vonatkozása egy „itt és most”-ra, melyet formulaszerűen átfog az auratikus három jellemzője – „Unnahbarkeit”, „Einmaligkeit”, „Echtheit” –, csak

¹⁹ Uo. 303.

²⁰ Weiss János szerint „indokolatlan az a középponti szerep, amelyet az értelmezők neki [az aura-fogalomnak] tulajdonítanak. Ez ugyanis a tanulmány egész programjának háttérbe szorításához és leáryköléséhez vezetett” (Weiss (2014), 101).

²¹ Benjamin (1969), 308. Érdekes aura és nyom szembeállítás, jóllehet nem tisztázza az aura kétértelműségeit: „Nyom és aura. A nyom a közelség megjelenése, bármi távol legyen is, ami hátrahagyta. Az aura a távolság megjelenése, bármi közel legyen is, ami előhívta. A nyomban a dolgot birtokba vesszük, az aurában bennünket kerít hatalmába a dolog.” (GS V. 1. 560)

²² Uo. 386–7.

²³ Uo. 309.

²⁴ Uo. 308.

kihangsúlyozza bizonyos művészeti ágak (pl. irodalom és zene) értelmezésének említett nehézségét e minta alapján. Ismeretes, hogy az aurafogalom többértelműségét többször szóvá tették a másodlagos irodalomban.²⁵

Benjamin számára az aurafogalom egyrészt arra szolgál, hogy szisztematikus kapcsolatot teremtsen rituálé és régi típusú műalkotás között, másrészt pedig jellemezze a technikait megelőző sokszorosíthatóságot. Ebből a szempontból döntő az a megfontolás, hogy „a műalkotásoknak ez az auratikus létezési módja sohasem válik el teljesen rituális funkciójától”, mely eredetileg mágiával, kultusszal és vallással függött össze.²⁶ Benjamin a régi műalkotást a rituálé alapján értelmezi: a műalkotás megalapozottsága a rituáléban még „a szépség szolgálatának legprofánabb formáiban is felismerhető mint elvilágiasodott szertartás.”²⁷ De hogyan igazolható, hogyan látható ez be? Az egyszerűség a felfokozott individualitás és egyszerűség értelmében bizonyosan lényeges tulajdonsága a műalkotásoknak, s ezt sokszor megfigyelték már. Hogyan értelmezhető azonban az „elvilágiasodott szertartás”? Még ha ezt egyáltalán nem is sikerül tisztázni, az ily módon felállított összefüggés lehetővé teszi Benjamin számára, hogy a művészet történetében egy alapvető fordulópontot diagnosztizáljon: a műalkotás technikai sokszorosíthatósága első ízben „szabadítja fel a művet a szertartásokon való élődsi részvételtől”, ami a művészet társadalmi funkcióját radikálisan megváltoztatja, amennyiben a művészet nem a rituáléban, hanem a politikában alapozódik meg.

Az új feltételek mellett a műalkotás kiállítási értéke (Ausstellungswert) és árujellege lép a korábbi időkben domináló kultuszérték helyébe, mely utóbbi Benjamin kultikus és vallási értelemben a képződmény jelenléteként ért, szembeállítva láthatóságával: „A műalkotás technikai sokszorosításának különböző módszereivel a mű kiállíthatósága oly hatalmas mértékben megnövekedett, hogy a két pólusa közötti mennyiségi eltolódás [...] természetének minőségi megváltozásába csap át.”²⁸ Ahogy már fentebb említettem, Benjamin számára a film a paradigmaticus művészeti forma, s egyúttal nemauratikus modellként is szolgál, mely az új korszak műalkotásának

²⁵ Ld. pl. Kramer (2003), 92–3.

²⁶ Benjamin (1969), 310.

²⁷ Uo.

²⁸ Uo. 312.

lényegi vonásait tárja fel. A passzázsmű egyik szöveghelye egyértelműen megfogalmazza az ennek alapjául szolgáló meggyőződést, mely szerint „a mai művészet minden problémájának végleges megfogalmazását a film összefüggésében találja meg”.²⁹ A film tárgyalása során Benjamin olyan ismertetőjegyekre hívja fel a figyelmet, melyek az aura eltűnése, illetve zsugorodása ellen próbálnak hatni. Így például a sztárkultuszt a filmiparban aurapótléknak tekinti: a színész már nem egy hallgatóság előtt, hanem egy szerkezet előtt beszél, mely technikailag „teszteli” őt: „A döntő az marad, hogy egy – vagy a hangosfilm esetében két – felvevőgép számára játszanak.”³⁰ A nézők számára mindazonáltal már nem a kultikus befogadás a meghatározó, hanem „a recepció a feloldódó szórakozásban”,³¹ mely Walter Benjamin szerint „növekvő nyomatékkal jelentkezik a művészet minden területén, és az érzékelés mélyreható változásainak szimptomája.”³² Amikor Benjamin itt megjegyzi, a filmben rejlik a feloldódó szórakozás „tulajdonképpen begyakorlásának eszköze”, akkor ma, sajnos, ezt a megfigyelést nemcsak megerősíthetjük, hanem kiterjeszthetjük a digitális médiumokra is: vezető magyar írók jelentik ki nyilvánosan, hogy egyszerűbb nyelvi eszközökkel fognak dolgozni, hogy a közönség jobban be tudja fogadni műveiket, és esetenként a gyors, snittszerű váltásokat az egérklikkelés prózában történő megvalósításaként, egyfajta kompozíciós elvként alkalmazzák.

E ponton bocsátkozik bele Benjamin a befogadás tárgyalásába, s feleleveníti a populáris művészet elleni régebbi ellenvetéseket is. „Láthatjuk, ez alapján véve a régi panasz, hogy a tömegek szórakozást keresnek, a művészet azonban koncentrációt [Sammlung] kíván a szemlélőtől. Ez közhely.”³³ Közbevetőleg érdemes megjegyezni, hogy Horkheimer és Adorno *A felvilágosodás dialektikájában* a kultúr-iparnak szentelt fejezetben ezt a közhelyet meggyőződéssel képviselik – amire még visszatérünk. Benjamin szerint az előző korokban a műalkotást egyedül, másoktól izoláltan és ennyiben „aszociálisan” koncentrált szemlélésben fogadták be. Ezzel szemben a jelen korban

²⁹ GS V/1, 498.

³⁰ Benjamin (1969), 316.

³¹ A „Zerstreuung” kifejezés fordítása nem egyszerű feladat, melyre csak a talán kicsit nehézkes, de reményeim szerint pontos „feloldódó szórakozás” megoldást találtam, mivel így erősebben behallhatjuk a szétszóródás, ellazulás, feloldódás mozzanatát.

³² Benjamin (1969), 331.

³³ Benjamin (1969), 330.

a filmet kollektív módon és egyidejűleg többen fogadják be, mégpedig kontempláció nélkül, amit a képek sokszerű váltakozása kifejezetten szabotál is. Az új, kollektív befogadási formát a képek hirtelen, sokszerű váltogatásával érik el, és ez a folyamat egyúttal annak a kiteljesedését is jelenti, ahogy a műalkotás auratikus jellege leértékelődik. Összefoglalóan hozzá kell tennünk, hogy Benjamin nem fejt ki részleteiben, hogyan képzeli el a tömeg feloldódó szórakozását a művészet recepciójában. Egyes helyeken úgy tűnik, üdvözli az auratikus, autonóm művészet eltűnését, miközben fél attól, hogy semmi nem lép annak megürült helyére, aminek kritikai potenciálja lenne. E kifejtetlenség összeköthető a kontempláció és az egyéni befogadás nagyra értékelésével, mely az évtizeddel korábban befejezett szomorújáték-könyv traktátus- és írásfogalmát ugyanúgy jellemezte, mint a sétáló figurájának specializációellenes mozzanatait.

A gondolatmenet rétegeit a tömegkultúra tárgyalása szempontjából vizsgálva három aspektust különíthetünk el. Egyrészt az egyes műalkotások létrehozásáról van szó, mely már felmerül Benjamin korábbi munkáiban is, mint például „Az alkotó mint termelő” című írásban.³⁴ Másrészt a már idézett kiinduló tézisről van szó, mely az észlelési mód történeti feltételezettségére vonatkozik. Végül – harmadrészt – Benjamin a politikát az új művészet alapzataként tárgyalja. Míg az első szempontot inkább csak mellékesen említi, addig az észlelés megváltozásának taglalása fontos helyet tölt be. Korábban láttuk Benjamin vonatkozó alaptézisét: „Nagy történelmi korszakokon belül az emberi kollektíva egész létezési módjával együtt megváltozik észlelésének módja is. Azt a módot, ahogyan az emberi érzékelés szerveződik – azt a közeget, amelyben végbemegy –, nem csupán a természet, hanem a történelem is befolyásolja.”³⁵ Alaposabban szemügyre véve világosan kell látnunk, nem pusztán az észlelés megváltozásáról van szó, hanem az átfogó életforma megváltozásán belüli változásáról – jóllehet Benjamin nem adja meg annak okát, miért függne össze e két tényező. Benjamin a Bécsi Iskolát képviselő Alois Riegl és Franz Wickhoff elképzelését negatív háttérként használva fejt ki ezt az összefüggést, s azokat a társadalmi változásokat törekszik felmutatni, melyek az érzékelés átalakulásában

³⁴ Benjamin (1980), 757–780.

³⁵ Benjamin (1969), 307.

kifejeződnek, és ennek megfelelően azt ígéri, hogy az aura eltűnésében kimutatja annak társadalmi feltételeit.

Végül térjünk ki a politika aspektusára, melyet Benjamin tanulmánya emfatikusan, de kifejtés nélkül érint. Ahogy korábban említettem, Benjamin feltételezi, az általa kidolgozott művészetelméleti kategóriák használhatatlanok a fasizmus számára. A tézis értelmét az értelmezők hevesen vitatják. A probléma kontextusához tartozik az új médiumok megítélésének ingadozása. Míg Benjaminszintet lenyűgözte Eisenstein *Patyomkin páncélosa* és általában véve az orosz film, ugyanakkor érezte, hogy a nemzetiszocialisták propagandacélokra használják a filmet. A közvetlen politikai helyzet vetette fel számára a kérdést, vajon az új művészet emancipatív potenciált hordoz vagy inkább a totalitárius tendenciáknak kedvez? Ebben az összefüggésben kell értenünk az esszé első pillantásra bizonyára rejtélyes mondatát: a politika fasiszta esztétizálására a kommunizmus „a művészet politizálásával válaszol”.

Benjamin tanulmányának összegzésekképpen elmondhatjuk, hogy a tömegkultúrára, pontosabban a filmre vonatkozó pozitív értékelése az európai esztétikai gondolkodás egyik régi és alapvető előfeltevésének megkérdőjelezésén alapul: a magányos és koncentrált befogadó előfeltevésén.³⁶ Az aurafogalom, eltekintve egyes tisztázatlanságoktól, bizonyosan képviseli ezt a feltevést, és a Benjamin által diagnosztizált hanyatlása jelenti egyúttal a tömeges befogadás felértékelését. A film nevezetű új médium üdvözlése – ahogy mai elektronikus megfelelői is – azon áll vagy bukik, sikerül-e meggyőzően kétségbe vonni ezt az előfeltevést. Benjamin ezt nézetem szerint sem a műalkotás-tanulmányban, sem további írásaiban nem tudta meggyőzően kimutatni.

Theodor W. Adorno álláspontjának ismertetése, ahogy fentebb jeleztem, csak bizonyos megszorításokkal szorítkozhat a fétisjelleg-tanulmányra. Adorno ugyanis ír két olyan memorandumot a 30-as években, melyekben legalábbis nem volt eleve érzéketlen a tömegkultúra pozitív elemzésének szempontjai iránt, jöllehet kézzelfoghatóan olyan aspektusokat állított előtérbe, melyek bizonyos társadalomkri-

³⁶ „E változások lényege, hogy a műalkotásban az áruforma, közönségében a tömegforma azelőtt sohasem látott közvetlenséggel és hevességgel jut felszínre” („Zentralpark”, Benjamin (1969), 288).

तिकai feltevéseknek és előzetes meggyőződéseknek jobban megfeleltek. A zene fétisjellegét tárgyaló tanulmány, mely először 1938-ban jelenik meg, azonban már eleve háttérbe szorítja az esetlegesen pozitív vonásokat, s ezt annak eldöntése nélkül is megállapíthatjuk, vajon az amerikai tapasztalatok nyomán vagy azoktól függetlenül fogalmazódik meg Adorno radikális tömegkultúra-kritikája.³⁷ A tanulmány az „új zenei állapotot” kívánja feltérképezni,³⁸ s abból indul ki, hogy a zene előállítása és fogyasztása dialektikus kapcsolatot alkot, melyben az előállítás meghatározó. Adorno ennek megfelelően először az előállítást vizsgálja, majd ennek hatását elemzi a fogyasztás oldalán. Bizonyos módosításokkal a cím is kifejezi ezt, amennyiben sugallja a két mozzanat, vagyis a zene (előállításának fetiszizálódása) és a hallás (regressziója) kettős vezérmotívumát. Az előállítás terén viszont Adorno meggyőződése szerint olyan negatív mozzanatok találhatók, melyek végzetesen befolyásolják a befogadói oldalt. A fétisjelleg-tanulmány kiinduló diagnózisa az önálló ítélőképességgel, kreativitással és elvárásokkal rendelkező „individuum likvidálódása”.³⁹ Az esztétikai minőségek megítélésének képességeként értett ízlés Adorno meggyőződése szerint meghaladottá vált, mert helyébe lép a zeneművek tömegmédiák közvetítette ismertsége.⁴⁰ A filozófus számára a szórakoztató zene veti fel azt a kérdést, hogy

„egyáltalán kit szórakoztat még a szórakoztató zene. Ez a fajta zene mintha inkább kiegészítője lenne az emberek elnémulásának, a kifejezést szolgáló beszéd elsovadásának, a közlésképtelenségnek. Ez a zene a hallgatás réceiben telepszik meg – azokban a récekben, amelyek a szorongástól, hajszáttól, feltétlen engedelmességtől deformálódott emberek között keletkeznek. Ez a zene mindenütt és észrevétlenül felvállalja azt a siralmas szerepet, amelyet számára a kor és a némafilm bizonyos szituációja kijelöl. Már csak háttérként appercipiálják.”⁴¹

³⁷ Weiss János szerint fontos eleve „elkerülni azt az értelmezést, amely Adorno radikális tömegkultúra-kritikáját az *amerikai tapasztalatokhoz* köti” (Weiss (2014), 97).

³⁸ Adorno (1998), 285.

³⁹ Uo.

⁴⁰ „A sláger ismertsége lép a neki tulajdonított érték helyébe: egy slágert kedvelni csaknem ugyanaz, mint egy slágert felismerni” (Uo. 280).

⁴¹ Adorno (1998), 281.

A szöveghely visszautal Adorno dzsessz-tanulmányára, melynek bizonyos érveit meg is ismétli. A tömegkultúra vizsgálata, ahogy bevezetőben említettem, Adorno számára a zene tömegkultúráját jelenti, s eközben az elmélet szintjén két fronton harcol. Egyrészt a „komoly” zenén belül igyekszik elkülöníteni „haladást” és „reakciót”, azaz egy emfatikus értelemben vett modern művészetet – melynek Schönberg a mintaképe – és egy hanyatlást jelentő művészetet –, melynek hálátlan szerepe Igor Sztravinszkijre esett. Másrészt mindkettőt elhatárolni törekszik a szélesebb rétegek által kedvelt „könynyűzenétől”, melynek első megközelítését a dzsessz-tanulmány dolgozza ki.⁴² A tanulmány alapvető gondolatként mondja ki, hogy a dzsessz valójában csak látszatszabadságot és látszatindividualitást tartalmaz. Adorno a dzsesszt a funkcionalizmus és hasznosság kategóriáiban ragadja meg, melyek révén az árutermelő társadalomhoz kapcsolja azt. A művekre nézve ebből az a követelmény adódik, hogy preformáltak és sztereotipizáltak legyenek. Ezzel viszont a dzsessz, s a tömegkultúra is, melynek az előbbi modellje, az örök azonosság és változatlanság világaként jelenik meg, melyet hiába próbál átlépni vagy meghaladni.⁴³

⁴² Tanulságosan tükrözi a kultúrtermékek társadalomelméleti beágyazottságát Horkheimer lelkesedése egy Adornónak 1936. október 23.-án írt levélben: „Die Jazzarbeit erscheint mir als eine besonders ausgezeichnete Studie. Sie machen in der strengen Analyse dieses scheinbar belanglosen Phänomens die ganze Gesellschaft mit ihren Widersprüchen sichtbar” (idézi Wiggershaus (1986), 187).

⁴³ Az 1953-as „Zeitlose Mode. Zum Jazz” című tanulmány is az örök azonosság meghatározásból indítja a dzsessz tárgyalását: „All das ändert aber nichts an einer Immergleichheit, die das Rätsel aufgibt, wieso Millionen von Menschen des monotonen Reizes immer noch nicht überdrüssig sind” (GS 10, 124). Heinz Steinert kortünetként és morális értekezésként olvassa Adorno dzsessz-kritikáját: „Heute, im Rückblick, ist überdeutlich, wie sehr Adornos Schriften als moralische Traktate gelesen wurden, als Anweisung, wie man als Intellektueller »nach Auschwitz« leben kann und zu leben hat. ... – Insofern interessiert Adorno auch nicht als Person, sondern ... als Exponent einer Form von kritischer Intellektualität, deren Randbedingungen heute nicht mehr gegeben sind, was in seiner Theorie (z.B. als »Kulturindustrie«) reflektiert wird. Die Jazz-Theorie interessiert ... als Beispiel für eine verbreitete Form, wie damals in Europa über Jazz gedacht wurde. Die Jazz-Theorie und die von ihr ausgehende Theorie von Kulturindustrie sollen als Bestandteile eines Entwurfs der sozialen Bedingungen von kritischer Intelligenz untersucht werden” (Seinert (2003), 8). – Steinert ezenfelül még a műesztétikák végét is konstatálja Adorno jazz iránti értetlenségén, mivel ez rámutat, „dass unsere traditionelle Vorstellung von Kunst als einem »Werk«, was auch heißt: einem isolierbaren physischen Objekt (Tafelbild, Partitur, Statue, Manuskript, etc.) schon immer eine einseitige Abstraktion aus dem tatsächlichen Vorgang war und heute offensichtlich nicht mehr passt. Angemessener ist es, Kunst als ein Ereignis zu verstehen, an dem ein breites Geflecht von Institutionen und Normen – und Akteuren, darunter der

A fétisjelleg-tanulmány átveszi a dzsessz elemzésében is elhangzó ellenvetést, melynek értelmében a zene háttérbe húzódik. A megfigyelés azonban most egy általános társadalomkritikai keretben fogalmazódik meg, amely a kapitalista társadalomra Adorno szerint jellemző hatások következményeként adódik. Az egyéni gondolkodásra, véleményalkotásra, ízlésítéletre képtelen, végtelenségig manipulálható személy jelenik meg a kapitalista társadalom embereként. A zenei termelésre vonatkozó diagnózis a zenefejlődés klasszikus korának háttére előtt értelmezhető, melyben még a zene totalitás és érzékileg csábító mozzanatok, szintézis és kifejezés, felszín és mélyrétegek egyensúlyával rendelkezett. Az egyensúly megbomlása a csábító mozzanatok önállósodása révén történik, aminek másik oldala a szintézisnek, a műalkotás egységének megbomlása és szétesése. E folyamat nyit utat annak, hogy klasszikus művek részletei nagyon ismertté váljanak, ami egyenértékű a sláger megjelenésével, legyen szó egy klasszikus mű részletéről vagy könnyűzenéről. „*A varázsfuvola* után a komoly- és könnyűzene külön útra tér, s többé már nem kényszeríthető egyazon fogalom keretei közé.”⁴⁴ A kétféle zenei irány szétválasztását Adorno nem túl határozottan teszi meg, különösen azért, mert a komolyzenében is észlelni vél olyan tendenciákat, melyek a könnyűzenének felelnek meg. A komolyzene területe – „a fétisek birodalma. A sztárelv totálissá vált. A hallgatók reakciói elváltak a zenei folyamathoz fűződő viszonytól, közvetlenül az akkumulált sikernek szólnak; a siker pedig nem a hallgató múltbeli spontán élményei alapján, hanem a kiadók, a filmmágnások és rádiós urak vezényszavára visszavezetve válik érthetővé. Korántsem csak híres személyek neve jelzi a sztárkultuszt. Hasonló szerepet kezdenek játszani bizonyos művek is.”⁴⁵ A fétis fogalma tehát egyrészt a hangversenyélet kínálatszűkülésére vonatkozik, másrészt pedig az egyes népszerű részletek, slágerek kialakulására.⁴⁶

Künstler und das Publikum – beteiligt sind” (Steinert (2003), 9). Az esztétikai elmélet összefüggésében látni fogjuk, hogy ez a gondolat nem meggyszó.

⁴⁴ Adorno (1998), 282.

⁴⁵ I.m. 285.

⁴⁶ Adorno érvelése, némileg meglepő módon, ezeken a pontokon megelőlegzi a művészet-szociológiai közelítést, mely teljességgel manipulálhatónak tekinti a művészetfogyasztást, s ezért azt a társadalmi réteghelyzet függvényeként törekszik megérteni. Adorno voltaképpen azt állítja, ha eleget sulykolják, mi a zene, ki az érvényes és jó előadó, akkor az attól tetszeni fog. Természetesen nem kell tagadnunk, hogy létezik műsorpolitika, lehet bírálni egy meg-

A fétisjelleg gondolata nem csak Marxra utal vissza, de megadja Adorno érvelésének egy mélyebb rétegét is, amennyiben a marxi elgondolás szerint a fétisjelleg az áruszerkezet alapvető indikátora. Bonyolítja Adorno gondolatmenetének értelmezését, hogy több minden, szinte a zenei élet minden mozzanata fétisjelleggel mutat fel elemzéseiben: zenedarabok részletei, a hangversenyélet és a karmester egyaránt fetiszizálódik. A tanulmány maga is utal arra a nevezetes helyre, ahol Marx a fétisjelleggel a következőképpen határozza meg:

„Az áruforma titokzatossága [...] egyszerűen abban áll, hogy az áruforma az emberek számára saját munkájuk társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza, mint maguknak a munkatermékeknek tárgyi jellegét, mint ezeknek a dolgoknak társadalmi természeti tulajdonságait, ennél fogva a termelőknek az összmunkához való társadalmi viszonyát is úgy, mint tárgyaknak rajtuk kívül létező társadalmi viszonyát.”⁴⁷

Marx a gondolatot az áruformához kapcsolja, melyet az érték absztraktív kialakulása határoz meg. Minőségeikben lényegesen különböző dolgok, állatok, készítmények egyaránt meghatározott pénzüsszeggel egyező értékűek lehetnek, s ez érvényes módon fejezi ki az értékformát. Az „áru fétisjellege” ezzel megismerhetővé és átláthatóvá válik:

„Az áruvilágnak ez a fétisjellege [...] az árukat termelő munka sajátos társadalmi jellegéből ered. [...] – Csak cseréjükön belül tesznek szert a munkatermékek érzékileg különböző használatitárgyiságuktól elválasztott, társadalmilag egyenlő értéktárgyiságra. A munkatermékeknek ez a kettéhasadása hasznos dologra és értékdőlogra gyakorlatilag csak akkor érvényesül, amikor a csere már eléggé kiterjedtté és eléggé fontossá vált ahhoz, hogy hasznos dolgokat csere céljából termeljenek.”⁴⁸

Marx újra meg újra visszatér az áruk e „mitikus” tulajdonságára, s ez a látszat szerinte azáltal jön létre, hogy a termelő és a piacon áruikat kicserélő személyek nincsenek tudatában annak, izolált termelők és fogyasztók „társadalmi viszonyáról” van szó, mely számukra –

határozott zenei életet azzal, hogy túl konzervatív ízlést kíván kiszolgálni. De mindenképpen túlzásnak tűnik, ha ezeket azonosítjuk.

⁴⁷ Marx (1967), 75–6.

⁴⁸ MEW 23, 87.

tőlük elidegenedve – „dolgok”, „értékkel” rendelkező áruk viszonyaként jelenik meg. Közvetlenül Marx e megfontolásaiból kevésbé világos, mi is a hozadéka annak, ha mindezt átlátjuk; másként fogalmazva, nem teljesen világos, milyen belátáshoz kellene eljutnunk a fétisjelleg átlátásával. Mindenesetre a marxi fetisizmus jelentését úgy foglalhatjuk össze, hogy önállóságot tulajdonítunk valaminek és ezért kultikusan tiszteljük azt, aminek valójában nincs önálló, csak a mi viszonyainktól függő létezése.

Hogyan bontható ki az így értelmezett fetisizmus a zene vonatkozásában? Adorno a marxi elképzelést abba az irányba viszi el, hogy az általa fetisizáltként jellemzett mozzanatok (slágerek, zeneművek, karmester, énekhang) áruvá válását s ezzel lényegi deformálódását emeli ki. A felsorolt jelenségekre nézve mindazonáltal nem könnyű egységes jelentést tulajdonítani ennek a minősítésnek, ahogy az sem igazán válik világossá, hova kellene elvezetnie a zene fetisizált jellegébe nyert belátásnak.⁴⁹ „A zenei fetisizmus fogalmát nem pszichológiailag kell levezetni. Az a körülmény, hogy »értékeket« fogyasztanak, és hogy azok affektusokat váltanak ki anélkül, hogy a fogyasztók tudata felfogná a fogyasztott értékek sajátos minőségét: ebben a szóban forgó értékek árujellege fejeződik ki. Mert ma az egész zenei életben az áruforma uralma érvényesül: az utolsó prekapitalista maradványokat is felszámolták.”⁵⁰

Adorno tehát az áruformában lokalizálja a korabeli zene alapproblémáját, s ehhez rendeli hozzá a termelés ellenpólusaként értett regrediált hallgatást mint a fogyasztás megfelelőjét. Az áruforma a tanulmány értelmében azt jelenti, hogy a művészeti termék fogyasztásának valódi motivációja annak pénzben kifejezhető értéke, azaz az érte kifizetett összeg: „A siker pusztá reflexiója annak, amit az ember a termékért a piacon fizet: a fogyasztó tulajdonképpen azt a pénzt imádjá, amelyet maga adott ki a Toscanini-koncertre szóló jegyért.”⁵¹ És ezen a ponton világítja meg Adorno a fetisizálódás folyamatát a művekre vonatkoztatva: „Szó szerint ő [a fogyasztó – O.Cs.] »csinálta« a sikert, amelyet eldologiasít, és mint objektív kritériumot fogad el anélkül, hogy magára ismerne benne. Ám nem azzal »csinálta« a sikert, hogy a koncert tetszett neki, hanem azzal,

⁴⁹ Weiss Jánosnak (Weiss 2014) sem igazán sikerül a fetisizmus jelentésének általa elkülönített négy dimenzióját egységükben megragadnia.

⁵⁰ Adorno (1998), 287.

⁵¹ Uo.

hogy megvette a jegyet. A kultúrjavak területén persze sajátos módon jut érvényre a csereérték. Mert ez a terület úgy jelenik meg az áruk világában, mint amelyet a csere nem tud hatalmába keríteni, mint *a javakhoz való közvetlen viszonyulás területe*; a kultúrjavak egyedül ennek a látszatnak köszönhetik csereértéküket. A kultúrjavak egyúttal teljességgel beletartoznak az áruk világába, piacra készülnek, és a piachoz alkalmazkodnak.”⁵²

Feltűnően elmosódottak Adorno meggondolásai a művészeti termékek csereértékéről. Természetesen nem lehet megkérdőjelezni, hogy a műveket piacra készítik, s ezért piaci igényekhez alkalmazkodnak. De kérdésesnek tűnik, nem túloz-e Adorno, amikor a csereértékre hegyezi ki a zene fogyasztását: miközben hangsúlyozza, hogy a kultúrjavak területe az azokhoz való közvetlen viszonyulás területe, azalatt nem tudja meggyőzően felmutatni e javak csereértékét, s ezzel marxi értelemben vett árujellegét. A tanulmány egy egészében véve tervszerűen kiszámított, szabványosított módon működtetett rendszer önállóan elemeiként kezeli a zenehallgatókat – legyen szó akár könnyű-, akár „komoly” zenéről⁵³ –, akik a társadalomhoz való igazodásuk részeként fogyasztják azt, amit eléjük raknak.

A zene fetiszizmusa mellett Adorno a befogadói oldal tekintetében a hallgatás regresszióját fogalmazza meg. A kifejezést a német filozófus nem abban az értelemben használja, hogy egy képesség, a zenehallgatás, visszafejlődne egy korábbi, fejletlenebb fokra, hanem úgy, hogy egy eleve fejletlen, gyerekes szinten rögződik: „a jelenkori zenei hallás maga regrediált: infantilis fokon rekedt meg. A zenét hallgató szubjektumok a választás szabadságával és felelősségével együtt nemcsak hogy elvesztik a zene tudatos megismerésére szolgáló képességüket – elvégre ez mindig is csak szűk csoportokra korlátozódott; a

⁵² I. m. 287–88 – az én kiemelésem.

⁵³ „A hivatalosan „klasszikus” és a könnyűzene befogadása közötti eltéréseknek már nincs reális jelentőségük.” (I. m. 285). Adorno meggyőződése, hogy a komolyzene régebbi alkotásai úgyszólván könnyűzenévé váltak: „A művek, amelyek alá vannak vetve a fetiszizációnak, kulturális javakká válnak, ezáltal konstitutív módon megváltoznak. Depraválódnak. A vonatkozás nélküli konzum hatására szétesnek. Nemcsak arról van szó, hogy a kevés újra és újra játszott mű elhasználódik, ahogy a Szixtuszi madonna a hálószobában. Az eldologiasodás megragadja a belső struktúrájukat. Pusztá ötletek konglomerátumává alakulnak át [...]” (I. m. 289.)

zenét hallgató szubjektumok egyszerűen makacsul tagadják az ilyen megismerésnek még a lehetőségét is.”⁵⁴

A regresszív hallás jellemzésében Adorno a felfokozott hatású reklám jelenségét veszi alapul: ilyenkor „a hirdetés túlerejét látva, a tudat már csak kapitulálni tud, megvásárolni saját lelki békéjét, miközben szó szerint a saját ügyévé teszi a rátukmált árut”.⁵⁵ Ezzel a tanulmány megfogalmaz egy sémát, mely a könnyűzene befogadásának alapszerkezetét adja vissza: „A plakát által sugalmazott magatartásmód, vagyis az, hogy a tömegek a nekik kínált árut saját akciójuk tárgyává teszik, valójában éppen ez a könnyűzene befogadásának sémája. A tömegek azt akarják, azt követelik, amit bebeszélnek nekik. Azáltal lesznek úrrá a monopolista termeléssel szembeni tehetetlenség érzésén, hogy azonosulnak a megkerülhetetlen termékkel.”⁵⁶

Mindazonáltal a fetiszizált könnyűzenei termékek kialakítanak befogadásmódokat is, melyeket Adorno a koncentrálóképeség beszűkülésével, s végső soron elvesztésével jellemez. „Az a perpció magatartásmód, amely a tömegzene elfelejtését és hirtelen újrafelismerését előkészíti, a dekoncentráción alapul. A címszószzerűen feltűnő részecskék kivételével egymáshoz reménytelenül hasonlító, szabványosított produktumokat nem lehet koncentráltan hallgatni anélkül, hogy a hallgatók ne éreznék kibírhatatlannak őket; a hallgatók később már egyáltalán nem is képesek zenét koncentráltan hallgatni. Nem tudnak feszülten figyelni; rezignáltan átadják magukat annak, ami éppen történik velük [...] Benjamin utalt arra, hogy a filmet a szórakozottság állapotában appercipiálják a nézők. Ugyanez történik a könnyűzenében is. A szokványos kommersz dzsessz például pusztán azért láthatja el feladatát, mert nem az összpontosított figyelem jegyében fogadják be, hanem beszélgetés közben, főként pedig tánc kíséretéként.”⁵⁷

Adorno azon meglátása, hogy a hallgatásban lehetséges koncentráció a könnyűzene hatására végérvényesen beszűkül, bizonyosan nem meggyőző. Még ha rögzülő és habitualizálódó viszonyulásnak tartjuk is, nyilvánvalóan fejleszthető és finomítható készségről van szó, még ha visszafejlődésre is képes. Fontosabb ennél Adorno értékelése, mely Walter Benjamin elképzelése ellen irányul. Míg Benja-

⁵⁴ Adorno (1998), 294.

⁵⁵ I. m. 295.

⁵⁶ Uo.

⁵⁷ I. m. 296.

min, ahogy fentebb láttuk, pozitív lehetőségeket vél felfedezni a film tömeges befogadásában, addig Adorno felfogásában ebből már csak a veszteség, a dekoncentrált szórakozás marad: „miután a hallgató nem képes követni a struktúrát, a mű ilyet már nem is kínál neki”.⁵⁸ Azok a kísérletek, hogy a zenehallgatók a „kényszerfogyasztó” passzivitásából kilépve aktivizálódjanak, Adorno meggyőződése szerint nem járnak sikerrel, s egyetlen eredményük a látszatakritika. A tanulmány ennek szemléltetésére hallgatói típusokat különböztet meg (rajongó [Enthusiast], barkácsoló [Bastler], remek fickó [patenter Kerl]), s azt törekszik kimutatni, mennyiben vétik el e típusok eleve a zenét, pontosabban – jellemző módon – a könnyűzenét.

A fétisjelleg-tanulmányt a fennálló viszonyokkal szembeni heves indulat fűti, ami nem teszi könnyűvé a leírások tartalmi mozzanatainak és a prekoncepcióból eredő jellemzéseknek az elkülönítését. Nyilvánvaló túlzásai következtében Adorno leírásával nehéz egyetérteni,⁵⁹ miközben tagadhatatlanul érvényes szempontokat emel ki. Ehhez járul továbbá, hogy Adorno a művészeti termelés és fogyasztás oldalát összefüggőnek láttatja, ahol egymásra hatásukkal eleve számolni kell. A kölcsönhatás gondolata felől viszont nehéz megállapítani, vajon a megváltozott módon létrehozott művek alakítják ki megváltozott közönségüket, vagy pedig az átalakuló közönség igényeihez, pontosabban igénytelenségéhez alkalmazkodik a művek előállításuk. Ennyiben nem teljesen osztom Weiss János megállapítását, aki szerint Adornónál a tömegkultúra nem egyszerűen a tömeg kultúrája, hanem a tömeg maga is a tömegkultúra hatására jön létre. Weiss erre utaló célzást vél felfedezni *Az új zene filozófiájának* előszavában, ahol azt olvashatjuk, a tömegkultúra hatására a „szten-derdizált társadalomban” egy „antropológiai elmozdulásnak” lehetünk tanúi.⁶⁰

Jelen összefüggésünkre nézve – azaz magas- és szórakoztató művészet megkülönböztetésére nézve – a fétisjelleg-tanulmány első ránézésre nem sok hozadékot nyújt. Ahogy utaltam rá, Adorno provokatív módon többször állítja, egységesen kell kezelniük komoly- és könnyűzenét, aminek egyik aspektusa a hallás mindkettőre nézve

⁵⁸ Uo.

⁵⁹ Ld. Wiggershaus kritikus megjegyzéseit Adorno zenei spekulációinak önkényességéről (Wiggershaus (1986), 212–3).

⁶⁰ Weiss (2014), 98. Ld. Theodor W. Adorno: *Philosophie der neuen Musik*, in: uő: *Gesammelte Schriften*, 12. köt., 9.

érvényes visszamaradottsága. Alaposabban szemügyre véve viszont azt találjuk, hogy a komolyzene hallgatását sokkal kevésbé törekszük leírni; a megjegyzések, jellemzések döntő többségében a könnyűzene, a slágerek fogyasztását érinti. Az olvasónak az a benyomása támad, hogy egyes mozzanatok önállósodásának (énekhang, részletek, sztrórolt művek) kritikáján túl Adorno nem kíván belebocsátkozni a komolyzene hallgatásának nyilvánvalóan koncentrált tevékenységébe. Ezzel viszont mégis egy olyan implicit különbséghez jutunk, melyet érdemes kiemelni: Adorno nem tagadja a „klasszikus” zene komplex jellegét, még ha fenyegetve látja is az ezt követni képes érzékenységet. Megfogalmazhatjuk tehát azt a javaslatot, hogy az Adorno számára elkorcsosuló hallgatás mögött tételezzük fel legalább a szellemi orientáció és esztétikai élmény lehetőségét. Ráadásul ez találkozik Adorno korábbi, 1932-es álláspontjával, amikor még a művésznek a zene árujellegéhez fűződő viszonya alkotta a zene tipizálásának kritériumát.

Ha a fétisjelleg-tanulmány végeredménye felől tekintünk vissza Benjamin és Adorno vitájára a tömegművészetről, először is látnunk kell az eltérő kérdéscsoporthatárokat. Egyetérthetünk Sven Kramerrel, aki megállapítja, Benjamin pozitív értékelése a filmnek mint médiumnak a lehetőségeit illetően abból eredtek, hogy az új technikából új észlelési módokat látott kifejlődni. Reményei szerint ebből a világhoz való új viszony, új látásmódok és a praxis új formái is kialakulhatnak:

„Elsősorban azt reméli, hogy a műalkotások gyakorlással le tudják küzdeni az észlelés túlerőltetéseit, melyek sokkakként csapódnak le, és az emberi észlelőapparátust a technikával egyenrangúvá tudják tenni. Míg tehát Benjamin meg gondolái középpontjába a technikai fejlődés, észlelés és művészet összefüggését állítja, addig Adornonál a tömegművészet kapitalista bekebelezésének Benjaminnál ugyan meglévő, de nem kifejtett bírálata alkotja a reflexió irányát. Adorno az árujelleget tekinti a 'könnyű művészet' meghatározó mozzanatának. Ezen hangsúlyeltolódás révén Benjaminszólástól eltérően értékeli a művészetet a tömegkultúrában.”⁶¹

⁶¹ Kramer (2003), 30–1.

Ha eltekintünk attól, hogy legalábbis a fétisjellel-tanulmányban nem csak a könnyű-, hanem a komolyzene árujellegét is állítja Adorno, akkor is azt mondhatjuk, hogy Benjamins bizonyos elvárások teszik érzékennyé a tömegesen befogadható, aura nélküli művészet iránt, mely elvárások és remények beigazolódását kétségbe kell vonnunk. Hasonlóan kell megítélnünk a tömegművészet politikai dimenzióira vonatkozó reményt Benjamin részéről,⁶² melyhez mindenképpen hozzá kell tennünk, hogy hangsúlyozottan reményről van szó; az utóbbi fejlemények viszont nem igazolják a kollektív befogadás bármiféle pozitív hatását. Benjamin esetében még az sem igazán látszik, ő maga mennyire látta beteljesülni saját reményeit. Bármennyire is tetszik több értelmezőnek, hogy Benjamin nem ítéli el a „feloldódó szórakozást” nyújtó kultúripart, ettől még az ő saját, nagyon határozottan politikai szándékú reményei nem teljesülnek be.

IRODALOM

- Adorno, Theodor W. – Horkheimer, Max (1990): *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Budapest: Gondolat – Atlantisz.
- Adorno, Theodor W. (1997): *Gesammelte Schriften*. 20 kötet. Szerk. Rolf Tiedemann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Adorno, Theodor W. (1998): „A zene fétisjellege és a zenei hallás regressziója”, in: uő: *A művészet és a művészetek*. Budapest: Helikon.
- Adorno, Theodor W. (2004): „Notizen zur neuen Anthropologie”, in: *Briefe und Briefwechsel - Band 4: Theodor W. Adorno/Max Horkheimer. Briefwechsel 1927–1969. Band 4.II: 1938–1944*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah (1994): *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München: Piper.
- Arendt, Hannah (1995): *Múlt és jövő között*. Budapest: Osiris – Readers International.

⁶² „Während also Arnold Hauser und die übrigen Vertreter der Kritischen Theorie den Unterhaltungswert der Massenkunst, die Suche nach Zerstreuung im Film ausschließlich negativ bewerten, vertritt Benjamin eine ganz andere, differenziertere Haltung, die mit der Hoffnung verbunden ist, dass sich die Massen die Künste aneignen, statt von der Ästhetisierung der Politik (bei Benjamin Merkmal des Faschismus) vereinnahmt zu werden” (Danko (2012), 9).

- Arendt, Hannah (2002): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München/Zürich: Piper. (VA)
- Benjamin, Walter (1969): „A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korszakában”; in: uő: *Kommentár és prófécia*. Budapest: Gondolat.
- Benjamin, Walter (1980): *Angelus novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Budapest, Magyar Helikon.
- Benjamin, Walter (1991): „Kleine Geschichte der Photographie”; in: uő: *Gesammelte Schriften*. II/1, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991, 368–385. (GS)
- Benjamin, Walter (1999): *Gesammelte Briefe*. 5. köt. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Danko, Dagmar (2012): *Kunstsoziologie*. Bielefeld, transcript.
- Honneth, Axel (1993): „A Kritikai elmélet”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1993/1–2, 242–280.
- Kramer, Sven (2003): „Benjamin und Adorno über Kunst in der Massenkultur”. In: R. Duarte – O. Fahle – G. Schweppenhäuser (szerk.): *Massenkultur: Kritische Theorie im interkulturellen Vergleich*. Münster: Lit Verlag, 21–41.
- Marx, Karl (1967): *A tőke*. 1. kötet. MEM 23. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Olay Csaba (2012): „A tömegtársadalom kultúrája a Frankfurti Iskola és Arendt gondolkodásában”; in: Lengyel Zsuzsanna – Jani Anna (szerk.): *A másik igazsága*. Budapest: L'Harmattan. 109–128.
- Radnóti Sándor (1999): *Krédó és rezignáció. Esztétikai-politika tanulmány Walter Benjaminről*. Budapest: Argumentum Kiadó – Lukács Archívum.
- Radnóti Sándor (2012): *Jöjj, és láss!* Budapest: Atlantisz.
- Schulze, Gerhard (1993): *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt/New York: Campus.
- Somlyó Bálint (2014): *Kerülő úton*. Budapest: Kijárat.
- Steinert, Heinz (2003): *Die Entdeckung der Kulturindustrie*. Münster: Verlag Westphälisches Dampfboot.
- Weiss János (2014): „Kísérlet Adorno Fétiskarakter-tanulmányának újraolvasására”, in: Olay Csaba – Weiss János (szerk.): *A művészettől a tömegkultúráig*. Budapest: L'Harmattan – Könyvpont Kiadó. 97–110.

- Wellmer, Albrecht (2008): *A modern és a posztmodern dialektikája. Az északkritika Adorno után.* Budapest: Gond-Cura.
- Wessely Anna (szerk.) (2003): *A kultúra szociológiája.* Budapest: Osiris.
- Wiggershaus, Rolf (1988): *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung.* München/Wien: Carl Hanser Verlag.

MOZGÁS, KÉP, MOZGÓKÉP – A MOZGÓ SOROK ARISZTOTELÉSZI-ZÉNÓNI PARADOXONJA ÉS A FILMMONTÁZS¹

I. Az arisztotelészi természetfilozófia ütközése-szembesülése a zénóni mozgásparadoxonokkal egy példája a vitának, így kapcsolódik jelen esszé a tanulmánykötet témájához. A példa sajátja, hogy a paradoxonok egyedül a *Fizikából* ismertek, más, Arisztotelésztől független forrás hozzájuk nem ismert. A paradoxonok *Fizikabeli* előadásáról az is nehezen dönthető el, mennyire kötődik a zénóni nyelvhez és gondolatmenethez. Így azonban a zénóni szemléletet ért arisztotelészi bírálat nehezen ítéltető meg, a bíráló és bírált elképzelések értelmezése egyaránt csupán a bíráló szövegére hagyatkozhat. Tanulmányozható ugyanakkor a zénóni és az arisztotelészi mozgásértelmezéseknek Arisztotelésztől megrajzolt különbsége, hiszen e különbség az előzménye, nem pedig a származéka a szembenállásnak, a vitának, továbbá mert a *Fizika* úgy tárgyalja a két mozgáselképzelést, hogy mindkettő magyarázóereje határaitra-korlátaira is rávilágít.

II. A *Fizikabeli* zénóni mozgó sorok (avagy stadion) paradoxonértelmezései abban ugyan többnyire egyetértést mutatnak, hogy készíthető-készítendő a paradoxonhoz képi szemléltetés, az értelmező ábrák mégis szembeötlően különböznek egymástól, továbbá meglepő módon szűkszavú, olykor megjegyzés nélkül marad az ábrák vagy különbségeik magyarázata vagy ütköztetése. Úgy fest, az ábrázolások – kimondva vagy hallgatólagosan – maguk is sajátos mozgás-értelmezéshez kötődnek.

III. A zénóni mozgás szemléletet több olvasat is „mozgóképszerűnek” érti: előbb Bergsoné, majd Lee Zénón-monográfiájáé is. A mozgókép létrejötté, a mozgás filmi megjelenítése mintha a zénóni mozgásértelmezés igazára vallana. Lee monográfiája a film

¹ A tanulmány az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI támogatásával valósult meg.

kiteljesedésének korában születik. Ez időben több filmkészítő művészetfilozófiai-esztétikai igénnyel is tanulmányozta a filmet, igyekezett szerzett tapasztalatait a film műfaji-technikai sajátosságainak leírásában kamatoztatni. Noha nem utalnak Arisztotelészre vagy a *Fizikára*, a filmkészítők megfigyeléseiből kibontakozó mozgásszemlélet, úgy fest, egybecseng a paradoxon mozgásszemléletével, amelyet a *Fizika* szembeállít az arisztotelészivel. Az állóképekből a váznon keletkező mozgás nem írható le természeti mozgásként, amelyet a végtelen oszthatósággént értett folytonosság elve határoz meg.

I.

A zénóni mozgásparadoxonokat a végtelen oszthatósággént értett folytonosság szövegkörnyezetébe szerkesztették (*Fizika* VI. könyv.): elemzésük, értelmezésük nem von le belőlük a mozgást tagadó vagy eltörülő következtetést. Olyan szövegkörnyezetben sem találni utalást Zénónra, ahol a mozgás és a természet tagadásával járó eleata (Parmenidésznek és Melisszosznak tulajdonított) elképzeléseket tárgyalja a *Fizika*.² Úgy fest, a munka nem úgy tekinti a zénóni paradoxonokat, hogy azok a mozgást cáfolni vagy eltörölni hivatottak.³ Az arisztotelészi mozgásértelmezést a folytonosság jellemzi: folytonos a mozgó dolog, a hely kiterjedése, valamint az idő, és szakadatlanul, örökké történik mozgás a mindenségben. Úgy fest, a *Fizika* szerkesztése alkalmasnak találta a zénóni paradoxonokat arra, hogy velük szemléltesse az ellentétes elképzelést, amely szerint (a mozgó dolog és a hely) kiterjedése és az idő oszthatatlan alkotókból áll. (A paradoxonok leírása ugyanakkor nem kapcsolja össze a zénóni elképzelést az atomista filozófiával.)

² Ld. Arist. Phys I. 2–3. 185a17–187a10, I. 8. 191a23–b34. A 185b5–25 szakasz sem említi Zénónt, amely azzal cáfolja a „minden létező egy” állítását, hogy sem a folytonosság, sem az oszthatatlanság értelmében nem lehet minden egy. (Most és a továbbiakban utalás nélkül használom *Fizika*-fordításomat és -értelmezésemet, illetve támaszkodom rá, ld. Arisztotelész 2010. A vonatkozó helyek a Bekker-számok révén azonosíthatók.)

³ Zénón paradoxonjai azonban értelmezhetők a mozgás cáfolataiképp, eltörleseiüképp. Ld. pl. Lee 1936: 103. vagy pl. KRS 1998:397., vagy pl. Barnes 1979: 292. Az arisztotelészi természetfilozófia számára a természet és a mozgás létezése magától értetődő, bizonyítása téves feladat (a nyilvánvalót a homályosabból kellene bizonyítani) és üres fecsegés, ld. Arist. Phys II. 1. 193a1–9, vö. még Arist. Phys. II. 1. 192b8–193a9 (a természet a mozgás forrása).

A *Fizika* mindkét természetértelmezést magyarázó erejük határáig vezeti. A zénóni paradoxonokban képtelen következményekre mutat rá: a mozgó nyíl mozgása közben áll, a mozgó test sosem ér célba, a gyors futó nem éri utol a lassú állapotot, ha csekély előnyt ad neki, a másik mozgó és a nyugvó sor mellett mozgó sort alkotó első tömegtest egyazon időben különböző időt tölt.⁴ Ám az arisztotelészi szemlélet képtelen következményére is rámutat. A múlt és jövő határáként értett most pillanata feszültségekkel terhes. Egyrészt: szabatosan szólva, mint határnak, amely oszthatatlan, a most pillanatának nincs tartama, ám abban, aminek nincs tartama, nem lehetséges sem mozgás, sem nyugvás.⁵ Ám ha ragaszkodunk ehhez, akkor nem használhatnánk folyamatos jelen idejű igealakokat sem a kérdésben, sem a rá adott válaszban, hogy „mit csinálsz most?”. A *Fizika* rámutat, hogy a mindennapi nyelv nem köti magát a tudományos szabatos-sághoz, és a most-on a most pillanathoz közeli időtartamot ért. Csakhogy a mindennapi értelemben vett most nem alkalmas rá, hogy általa tudományos igénnyel számoljunk vagy mérjük az időt.⁶ Másrészt: a határ egybefogja és elválasztja azt, ami megelőzi, és ami követi. Mint elválasztó, egyazon határ kettő: vég és kezdet (a megelőző vége és az elkövetkező kezdete). A kiterjedés határa a pont. Akkor, amikor a pont valóságosan elválaszt, nem történhet nála mozgás, különben egyszerre kettő mozgás történnék ugyanott ugyanazzal. A pontnál lehetséges is a nyugvás, a megállás.⁷ Az időtartam határa a pillanat. Mint elválasztó, a pillanat is kettő: a múlt vége és a jövő kezdete. Ezért a valóságos, a múltat és a jövőt elválasztó pillanatban

⁴ Ld. Arist. Phys. VI. 9. 239b5–240a18.

⁵ Ld. Arist. Phys. VI. 3. 233b33–234b9. A görög *nūn* szót fordítom a most pillanatának, illetve pillanatnak.

⁶ Ld. Arist. Phys. IV. 13. 222a10–20.

Olyan feszültségek is vannak a tudományos-szabatos és a mindennapi élet természet- vagy mozgásszemlélete közt, amelyekre a *Fizika* nem emel be a tárgyalásába. Pl. Arist. Phys. VI. 5. fejezete bizonyítja azt, hogy nem létezik olyan „első idő”, amikor először kezd változni, először van változóban a test (236a7–15), és azt, hogy a megváltozott testnek nincs olyan része, amely elsőként változott volt meg (236a27–35). Mégis mindennapi, vagy épp történetírói igényeink egyike, hogy megragadjuk, rögzítsük valamely változás kezdetét (a változás első mozzanatát, vagyis nem azt a helyzetet, amikor még nem vette kezdetét semmi). Az arisztotelészi szabatos szemlélet szerint azonban bármit is válasszunk ki mint első mozzanatot vagy első időt, mindig lesz még korábbi mozzanat, még korábbi idő, amelyben már változás történik.

⁷ Szemléletesképp: a vonat megáll annál az állomásnál, amely valódi megállóhelye, kettőszta így a vonatutat, ám a mellett az állomás mellett, amely nem valóságos megállóhelye, nem áll meg és nem is választja ketté az utat.

sem történhet mozgás, csak nyugvás. Csakhogy ez lehetetlen, mert a megálláshoz, a nyugváshoz is időtartam kell, márpedig a pillanatnak nincs tartama (lévén határ). Kevésbé meghökkentő következménye ennek az, hogy amennyiben elvlasztja a múltat és a jövőt, maga a most nem idő, csupán járuléka az időnek.⁸ Az igazán meghökkentő következménye azonban az, hogy mint elvlasztó határ a most nem létezhet valóságosan, csupán a lehetőség módján.⁹

Mi ösztönözheti a választást a két szemlélet közt? A *Fizika* szerkesztését tekintve –amennyiben az első mozgatóról a VIII. könyvben adott leírásban és bizonyításában találjuk meg gondolatmenete összegződését –, alighanem a mozgás örök, szakadatlan történésére adott magyarázat. Mindig van mozgás a mindenségben, de hogyan lehetséges? A „mindig” azonban nem úgy értendő, hogy a világban taláломra valahol mindig történik mozgás, mert így elkerülhetetlenül adódhat olyan helyzet, amikor épp sehol nem történik, vagyis amikor megszűnik a mozgás. Az, hogy mindig van mozgás, olyan mozgásra utal, amely örökké tart, szakadatlan és szükségképp nem hagy alább.¹⁰ A szakadatlanúság követeli a folytonosságot: ha elkülö-

⁸ Ld. Arist. Phys IV. 11. 220a21–24.

⁹ Ld. Arist. Phys IV. 13.222a10–20.

A *Fizika* egybetartja a feszültségeket. A most, az idő szabatos és mindennapi értelmét nem játssza ki egymás ellen. Hasonlóképp a most belső nehézségét nem fordítja a természeti idő ellen, jóllehet Arist. Phys IV. 11. 219b33–220a1 állítása szerint: „nyilvánvaló, ha nincs idő, akkor most sem létezik, és ha nincs most, akkor idő sem létezik.” A mellette szóló érvt ld. 220a1–4.

A most pillanatának feszültségét a *Vallomások* kiélezi. A *Fizika*hoz hasonlóan Ágoston is az idő mérésével összefüggésben ütközik bele a jelen ellentmondásosságába, amelyből arra a végletes következtetésre jut, hogy nem létezik természeti idő: Conf. XXIV. 31.: „az idő tehát nem azonos a test mozgásával” (Ágoston 2002: 31., 68.), vö. XXIII. 30.: „Ne mondja tehát nekem senki, hogy az idő nem más, mint az égitestek mozgása” (Ágoston 2002: 67.). Vö. még XV. 20.: „a jelennek pedig semmilyen időtartama nincs [*praesens nullum habet spatium*]” (Ágoston 2002: 62.), XVIII. 23.: „Ha ugyanis vannak a jövendők és az elmúltak, tudni akarom, hol vannak. [...] tudom azt, hogy bárhol vannak is, nem mint jövendők vagy elmúltak vannak ott, hanem mint jelenvalók. Mert ha ott is jövendők, még nem ott vannak, ha ott is elmúltak, már nem ott vannak. Tehát bárhol vannak is mindazok, amik vannak, csakis mint jelenvalók vannak [*ubicumque ergo sunt quaecumque sunt, non sunt nisi praesentia*]” (Ágoston 2002: 63.), XXI. 27.: „Ami [...] a jelen időt illeti, hogyan mérjük [*praesens vero tempus quomodo metimur*], ha nincs tartama? Akkor mérjük tehát, amikor elmúlik, és ha elmúlt, nem mérjük, hiszen nem lesz az, ami mérhető lenne. Ámde honnan, mi által és hová múlik el, amikor mérjük? [...] abból, ami még nincs, azon keresztül, aminek nincs tartama, abba, ami már nincs. [...] Csakhogy nem mérjük azt, ami még nincs. [...] nem mérjük azt, ami nem tartam. [...] Nem mérjük [...] azt, ami már nincs” (Ágoston 2002: 65.).

¹⁰ Vö. Arist. Phys. VIII. 1–3. 250b11–254b6.

nült és oszthatatlan mozzanatokból állna a mozgás, akkor az alkotók találkozásánál meg kellene szakadnia. Ám arra, hogy a megszakadás után miért következnek el ismét mozgás, az arisztotelészi elképzelésben nem adódhat magyarázat.¹¹

II.

A mozgó sorok szemléltető ábrái közti különbségek-eltérések a paradoxon *Fizikabeli* szövegének eltérő értelmezéseire vallanak. A sorokat alkotó egységnyi tömegtestek [*onkosz*] számának különbsége a közép, a fele út, a fele, illetve a kétszeres idő különböző értelmezéseire (a közép, amelytől a B mozgó sor indul, a fele út, amennyiben a B mozgó sor feleannyi tömegtest mellett halad el, mint a C mozgó sor, és a fele idő, amely a kétszeressel egyenlő). Az alakzatok és jelölések, amelyek a különféle ábrákon a tömegtesteknek felelnek meg, és az alakzatok, jelölések egymáshoz képest való elhelyezésének különbségei a korábbi és későbbi eltérő értelmezéseire vallanak (a két helyzet, amelyben a mozgó sorokat egymáshoz képest a szöveg leírja, milyen módon követi egymást). Az ábrák leolvasási-értelmezései az olyan fogalmazások lehetséges többféle értelmére irányítják a figyelmet, mint „mellette elhalad”, „mellette van”, „középtől” vagy „szélről indul”.¹²

¹¹ Az örök, szakadatlan mozgás magyarázatával összekapcsolható az az arisztotelészi követelmény, amely szerint a szakadatlan mozgáshoz szükséges, hogy a mozgató mindvégig érintkezze a tőle mozgattal. Ez egyike a követelményeknek, amelyeknek teljesülniük kell ahhoz, hogy valamely mozgás egy, vagy identikus legyen. Az örök, szakadatlan mozgáshoz nem elegendő tehát, hogy az első-végső mozgató mozgásba hozza a mozgattat, hanem azzal mindvégig megszakítás nélkül érintkezve kell mozgatnia. Az arisztotelészi természetfilozófia cáfolja a deista világmagyarázatot. (Intelligibilis létező lévén az első mozgató úgy van érintkezésben a tőle mozgattal érzékelhető létezővel, hogy nincs vele kölcsönhatásban.) Ld. Arist. Phys. VIII. 10. 266b27–267a20.

¹² A paradoxon *Fizikabeli* szövege (239b33–240a17): „A negyedik azokról az *egymás mellett* [*para*] egyenlő számban [*elhaladó*], egymással egyenlő tömegekről szól, amelyek a pályán egymással ellentétes irányból [indulnak], az egyik a pálya végétől, a másik a *középtől* [apomeszú], ugyanazzal a sebességgel. Ebben [Zénón] szerint azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a *fele idő* egyenlő a *kétszeresével* [*khronon diplaszioi ton hémiszi*]. A megtévesztés ott van, hogy azt sugallja: úgy a mozgó, mint a nyugvó [tömeg] *mellett* [*para*] egyenlő ideig *halad el* [*phereszthai*] az egyazon kiterjedésű és egyazon sebességű [tömeg]. Csakhogy ez nem igaz. Például legyenek az álló, egyenlő tömegek az AA, a *középtől kezdő* [*arkhomenoi apo tú meszú*], velük azonos számúak és nagyságúak a BB, és a *szélről* [*apo tú eszkatú*] [*kezdő*], velük azonos számúak és nagyságúak és a B-kkel azonos sebességűek a CC! Ebből tehát az következik, hogy *egymás mellett haladva* [*par' alléla kinúmenón*] az első B ugyan-

Az ábrák eleget tesznek annak a szövegértelmezésnek, hogy a B mozgó sor az A nyugvó sor közepéről indul. De hogyan értendő a sor közepe? Mi van a sor közepén? Lehet két elemi tömegtest találkozása, érintkezése, eszerint a közép az a kiterjedés nélküli pont, ahol két elemi tömegtest érintkező határai együtt vannak, a szó szoros értelmében véve tehát középben nincs tömegtest. Ebből az következik, hogy a sort alkotó tömegtestek száma páros. Ám lehet úgy is érteni a sor közepét, hogy ott tömegtest van, tőle mindkét irányban pedig azonos számú tömegtestek így alkotják a sort. Ekkor a sort alkotó tömegtestek száma páratlan.

A választást eldöntheti annak a fogalmazásnak az olvasata, amely szerint (240a10–12, értelmező betoldások nélkül) „a C mindegyik mellett elhaladt, a B azonban csak a fele mellett”. Érthető viszonylagosan, azaz az első B mozgó tömegtest feleannyi másik tömegtest mellett haladt el, mint amennyi mellett az első C mozgó tömegtest. Érthető azonban teljes érvényűen, vagyis az első B-től megtett utat

akkor lesz az utolsó [C]-nél [epi], mint amikor az első C [az utolsó B-nél]. Következik továbbá, hogy az [első] C *mindegyik* [B] *mellett elhaladt* [para panta diexelélüthenai], az [első] B azonban csak a *fele* [A] *mellett* [para ta hémiszü], úgyhogy az idő csak *fél* idő, mert mindegyik [tömeg] egyenlő [időt] *van* a másik *mellett* [esztin par]. Ugyanakkor az is következik, hogy az első B az *összes* C *mellett elhaladt* [para panta pavelélüthenai], mert az első B és az első C egyszerre *lesz* az ellenkező *széleken* [esztai epi toisz eszkhatoisz] – [Zénón] állítása szerint *mindegyik* B *mellett* ugyanannyi időt *lesz* [par’... gignomenon], mint amennyit *mindegyik* A *mellett* –, mert mindkét [sor] egyenlő időt *lesz* az A-k *mellett* [para ... gigneszthai].” (A szövegben kiemeltem azokat a részeket, amelyeknek eltérő értelmezéseire utalnak az ábrázolások különbözőségei, a szögletes zárójelben dőlt betűvel a görög megfelelőket, normál betűvel értelmező betoldásaimat jelölöm – B.L.).

Ross 1936 görög főszövege kettős betűvel jelzi a sorokat („AA”, „BB”, „CC”), a kommentár négy elemi tömegtestből rajzolja meg a sorokat, a szövegkritikai jegyzetek ugyanakkor ismernek olyan kódexeket, amelyek három vagy négy betűvel jelölik őket. A kommentár és a főszöveg közti eltérést nem indokolja a kommentár.

Ross 1936 kommentárja részletesen taglalja, hogy a „középtől induló” B sor minnek a közepétől indul? Szöveges válasza szerint egy U alakú pálya fordulója-kanyarja volna a közép, maguk a sorok pedig az U szárjaival párhuzamosan állnának-mozognának (Ross 1936: 663. sk.), ám ez a közelítés csupán előkészíti, ám értelmező-leolvasó módon nem egészíti ki kommentárja ábráját (amelyen a B mozgó sor az A nyugvó sor közepétől indul). A szöveges válasz ábrázolását Ross meg nem jelentetett kéziratából közli Conford, in: Aristotle 1930:188. sk., ld. még Lee 1936: 86. sk.

A középről indulás másik kérdése, hogy a mozgó sor mijével indul középről, a mozgás irány szerinti elejével vagy a végével. Ugyanezt veti föl a „végéről indul” megfogalmazás is. Az aszimmetrikus utalásokat Lee 1936: 86. sk., 90. dramatizálással, színpadra-állítással magyarázza: az arisztotelési szöveg feltételezhetően szemléltető ábrához köthető: az ábra leolvasása eszerint nem a nézők-hallgatók, hanem az ábra oldalán álló előadó látószögét szolgáltatója meg. Ezek a megfontolások azonban kevésbé járulnak hozzá az ábra értelmezéséhez-leolvasásához.

nem az első C-től megtett úttal vetjük össze (a megtett utakat a tömegtesteknek mint mértékegységeknek a számával kifejezve), hanem a sorokat alkotó tömegtestek változatlan számára vonatkoztatjuk: az első C minden tag mellett elhaladt, az első B a sorok tagjai számának a fele mellett (mindhárom sor egyenlő számú tömegtestekből áll, akármelyiket tekintjük is, ugyanannyi tagot számolhatunk). A viszonylagos olvasat nem támaszt követelményt a sorok tagjai számot illetően, eldöntetlenül hagyja a kérdést. Ám a teljes érvényű olvasatnak az a velejárója, hogy a sorok tagjainak száma felezhető, vagyis páros.

A tagok számának párosságát a teljes érvényűnek olvasott felezhetőséggel indokolja Szimplikiosz.¹³ Ross 1936 elfogadja Szimplikiosz ábráját és érvelését: figyelmeztet rá, hogy a szimmetrikusnak rajzolt kezdőhelyzet nehezen egyeztethető a görög szöveggel, ám azért ezt választja, mert ez összeegyeztethető a későbbi helyzetről rajzolt szimmetrikus ábrával.¹⁴ Ábrájával Ross 1936: 666. olyan értelmezést ad, amely alátámasztja-szemléltetheti a Zénónt illető arisztotelészi kritika Szimplikiosztól adott értelmezését, amely szerint Zénón következtetése hibás.¹⁵

Lee 1936: 101. ábrája („Fig. 11.”) a kezdő helyzetről csupán első nézésre azonos Szimplikioszéval és Rosséval, gyökeresen más értel-

¹³ Szimplikiosz 1895: ad p. 239b33, 1016. 21–23. sor, 1017. 5–8. sor, 1018. 1–2. sor. Szimplikiosz ábráját a három sor kezdő helyzetéről ld. Szimplikiosz 1895: 1016. 18–24. sor.

¹⁴ Ross 1936: 660. sk. szerint gondot okoz, minek a közepétől és szélétől indul a két mozgó sor. Ha a két helymeghatározás egyaránt az A nyugvó sorra vonatkozik (vagyis ha az A sor közepéről és széléről van szó), akkor nem lehet szimmetrikus a három sor kezdő helyzete. Csakhogy a sorok második helyzete szimmetrikusan rendezett. Az aszimmetrikus kezdőhelyzetből nem lehet levezetni a szimmetrikus későbbi helyzetet.

Ross 1936: 663. sk. megoldása: a „szél” a pálya széle (innen indul a C sor úgy, hogy az utolsó C tömegtest lesz a stadion szélénél), a közép azonban nem az A nyugvó sor közepe, hanem a pálya fordulója. Másképp fogalmazva: az U alakú pálya egyik szárának széle, innen indul a B mozgó sor úgy, hogy az utolsó B tömegtest a fordulóban, avagy az szár kanyar felőli szélénél lesz. Puzstán Ross 1936:661. ábráját tekintve (Fig.2.) azonban más leolvasása is lehetséges (azt látni, hogy a B mozgó sor az A nyugvó sor közepétől indul, ez az olvasat a szél és a közép referenciáit választaná külön).

¹⁵ Bevezetőjében azonban Ross 1936: 81–84. Szimplikioszétól eltérő értelmezését adja a paradoxonnak. Eszerint Zénón agyafúrtabb [*acute*] annál, mint hogy arra a feltevésre építse a paradoxont, amely szerint egyakkora testek egyenlő ideig haladnak el egyakkora mozgó és egyakkora nyugvó test mellett (utóbbi értelmezést ld. Szimplikiosz i. m. 1018. 13–15. sor). Ross 1936: 82. értelmezésében Zénón azt az elképzelést veszi célba, amely szerint a kiterjedés és az idő oszthatatlan végső összetevőkből áll. Rámutatva, hogy ez képtelen következményre vezet, Zénón azt az állítást látszik megerősíteni, hogy a kiterjedés és az idő sem nem osztható a végtelenségig, sem nem osztható tovább oszthatatlan összetevőkre, hanem egyáltalán nem osztható, ugyanakkor nem cáfolná a kiterjedés és az idő létezését.

mezést mellékel az ábrához. Rámutat: az ábrázolások hallgatólagosan azt is értelmezik, hogy milyen módon korábbi és későbbi a két helyzet, amelyet az arisztotelészi szöveg túlreagor vesz. Szimplikiosz ábrázolása azzal a gondolattal párosul, hogy lehetséges számtalan köztes helyzete-elrendezése a három sornak egymáshoz képest, amelyet azok a szövegtől vizsgált két helyzet között elfoglalnak. Vagyis a két vizsgált helyzet úgy korábbi és későbbi, hogy nem szomszédosak. Erre vall az arisztotelészi megfogalmazás szimplikioszi értelmezése, amely szerint a mozgó sorok első tömegestestei a másik sor minden tagja mellett elhaladnak.¹⁶ Lee 1936: 100–102. szerint nem lehetséges köztes elrendezés, vagyis a két vizsgált helyzet úgy korábbi és későbbi, hogy szomszédosak. Ez azonban igazolja Zénón következtetését.¹⁷

Barnes két tömegestestből álló sorokat állít, ezért tárgyalható értelmezése a páros tagból álló sorok csoportjában, noha választását, miért épp kettő, azzal indokolja, hogy ez a legegyszerűbb lehetőség. Nem felejt el megjegyezni, hogy a zénóni „érv szemszögéből lényegtelen” a sort alkotó tömegestestek száma, továbbá, hogy a Fizikában a sorokat jelölő két betű csupán arra utal, több alkotója van a sornak, de nem arra, mennyi.¹⁸ Látványosan szakít a hagyományos értelmezé-

¹⁶ Ld. „has passedallthe [...]”, Lee 1936: 99. Vö. „hé [...] *par'alléla kinészisz poieito en toisz eszkhatoisz allélón gineszthai*” (Szimplikiosz 1895: 1017. 29. sor.) imperfectumi infinitivusza, amely az arisztotelészi szöveg „*par'alléla kinúmenón*” (240a10, vö. még Szimplikiosz 1895: 1017. 22., 28. sor) imperfectumi participiummal szerkesztett fogalmazását értelmezi, szemben az arisztotelészi szövegben ezt követő perfectumi alakválasztással (*diexelélüthenai* – 240a11, *parelélüthenai* – 240a14). Vö. még a további imperfectumi alakokkal Szimplikiosznál: „*dieiszí*” (Szimplikiosz 1895: 1018. 4., 16., 17. sor), „*kineítai*” (ua. oldalon 6., 8. sor). A perfectumi és imperfectumi alakok jelentőségéhez vö. még: a *Fizika* VI. 10. 240b31–241a2 érve szerint az oszthatatlan testnek csak akkor volna mozgása, ha az idő most-pillanatokból állna, „csakhogya a most pillanatában mindig egy már megtett mozgás után, vagyis már megváltozott állapotban volna [*kekinémenon an én kai metabéblékos*], következőképp noha sosem mozog [*kineiszthai*], mégis mindig végzett volt mozgást [*kekinészthai*]”. A kritikával illetett szemlélet értelmében nem lehetne imperfectumi igealakokat használni, nem lehetne lefolytásában, megtörténésében nyelviileg megragadni a mozgást.

Bevezetésében Ross 1936: 82. azt állítja, hogy Zénón a hely és az idő oszthatatlan alkotóinak elképzelését veszi célba a paradoxonnal, elemzése és kommentárja gondosan követi az arisztotelészi fogalmazás perfectumi alakjait (240a11, a14 sorokra vonatkozóan ld. Ross 1936: 417., 664.), mégis azzal érvel a tömegestesteket hézagokkal [*gaps*] elválasztó rajzok ellen, hogy azoknak számolniuk kellene azzal az időtartammal, amely közben a hézagok mellett haladnak el a tömegestestek (Ross 1936: 661.). Utóbbi megjegyzés arra vall, az ábrán a köztes helyzetek lehetőségének elképzelését osztotta maga Ross is.

¹⁷ Ld. „we see that Zeno's conclusion follows”, Lee 1936: 102. Ezzel szemben Ross 1936: 81–84. értelmezése szerint Zénón következtetése nem helytálló, amennyiben képtelen következményre futtatja ki az oszthatatlan alkotókból álló hely és idő elképzelését.

¹⁸ Ld. Barnes 1979: 286., 622. 19. jegyz.

sekkel.¹⁹ Két értelmezői választat jelez: az egyik elfogadja az arisztotelészi bírálatot, amely a zénóni érvelést, lefokozva annak teljesítményét, elemi hibában marasztalja el, a másik az arisztotelészi olvasat ellenében az atomista elméletet vetíti bele az érvelésbe. Mindkettőt bírálja: Arisztotelész kritikája nem Zénón érvére szabott („inadequate”), a másik értelmezői megoldásnak nincs filozófiatörténeti fedezete.²⁰ Barnes értelmezésében Zénón egyrészt a mozgásfogalom belső feszültségeire („incoherent”, „incoherence”) irányítja a figyelmet, filozófiai üzenete ma is érvényes („[...] Zeno’s Stadium

¹⁹ Vö. „[...] I have expounded [this reconstruction] at some length because it goes against the prevailing orthodoxy”, Barnes 1979: 290.

²⁰ A két értelmezői hagyomány leírását ld. Barnes 1979: 290.sk., Barnes kritikáit ld. 291.sk.

Barnes filozófiatörténetet ír, ez érthetővé teszi, hogy mért épp a filozófiatörténeti fedezet („historical support”) hiánya miatt marasztalja el azokat az értelmezéseket, amelyek Zénón érvelését az oszthatatlan elemekből álló hely és idő elképzelésének cáfolataknak olvassák. Barnes filozófiatörténeti látóköre nem vádolható beszűkültséggel, messzemenően érdeklődik a zénóni érvelés érvényessége, napjainknak szóló, eleven üzenete iránt (az érvényesség és az üzenet kifejtését ld. Barnes 1979: 292–294., pld. „If Zeno’s Stadium encourages us to clarify our [!] conception of motion in that way, then that, I submit, is enough to make an honest argument of it” (293. sk.), ld. még, [...] the rejection of ‘absolute’ motion does not require a whole sale change in our [!] everyday [!] language of movement [...]” (292. sk.). Barnes ezzel megfelel annak a programnak, amelyet a kötetét megjelentető sorozat címe is jelez: „The Arguments [!] of the Philosophers”, már ha elfogadjuk, hogy bármely érv csakis mint érvényes, igaz vagy hamis érv képzelhető el.

Csakhogy Zénón érvelésének összekapcsolását az oszthatatlan alkotókból álló kiterjedés és idő elképzelésével maga a *Fizika*, a VI. könyv szerkesztése kezdeményezi: a zénóni paradoxonok tárgyalását követő 10. fejezet mellett sorol érveket, hogy oszthatatlan (részek nélküli) testek nem végezhetnek mozgást másképp, csak járulékosan. Ebben a környezetbe ágyazva, a mozgó sorok paradoxonja épp a *Fizika* szellemében értelmezhető úgy, mint az oszthatatlanság elképzelésének egyik cáfolata (mondhatni: mint a cáfolatok egyik lehetséges előzménye). Elfogadva ezt a közelítést, a magyarázatra nem az szorul a szerkesztés számára, hogy miért tekinthető cáfolatnak, hanem inkább az, miért csupán előzmény, miért nem elég „sikeres”, elég „meggyőző” a zénóni érvelés a *Fizika* sajátmozgás-elképzelése számára. Ez magyarázhatja, hogy a paradoxon ismertetésén miért a bírálat (az elégedetlenség, az elmarasztalás) hangja uralkodik, a 10. fejezet a szerkesztésével vall arról, hogy tárgyilag helyénvaló a zénóni érv, hogy az érv igényét megértette.

A *Fizika* nem filozófiatörténetet ír, a természetről, a mozgásról adott értelmezésének igénye a konfrontáció az elődök és kortársak elképzelésével. A VI. könyv 10. fejezete nem említi atomista filozófusokat, az oszthatatlan alkotórészek elképzelését azonban több irányból is cáfolja. Az atomista elképzeléseknek a zénóni paradoxonba történő belevetését illető barnes-i kritika csak korlátozással látszik helyénvalónak: akkor, ha az arisztotelészi-zénóni érvelés tematikus igényét filozófiatörténeti megfeleltetésekkel közelítik. Szembeöltő ugyanakkor, hogy sem Ross 1936, sem Lee 1936 nem vonja be a mozgó sorok paradoxorról adott értelmezésébe a VI. könyv 10. fejezetét.

A zénóni érvelés helyreállított („refurbished”) változatában Barnes 1979: 291. sk. maga is egységekkel számol, ezek oszthatóságáról-oszthatatlanságáról nem beszél, e megkülönböztetés nélkül szerkeszti meg a zénóni érvet.

encourages us to clarify our conception of motion [...]”), másrészt ezzel az érveléssel Zénón saját elképzelését támasztja alá, amely szerint nem lehetséges mozgás („general attack on motion”). Barnes tehát megtalálja, helyreállítja és érvényesnek mutatja be (igazolja) Zénón érvét.²¹ Barnes értelmezését eleve az vezeti, hogy érvre bukkanjon a zénóni paradoxonban, mégsem ép, jól formált, csiszolt érvet keres. Ilyet nem tart lehetségesnek részint a *Fizika* szövegének homálya, ám részint Zénón gondolkodói viselkedése miatt, akit nem tekint eredeti filozófusnak. Az első szofistaként jellemzi, aki inkább csupán „zavarba ejt, tagad, rombol és vitatkozik”, igaz, mindezt lenyűgözően teszi.²²

A paradoxont értelmező Barnes filológiai-logikai érzékenysége különbözik a korábbi elemzőkétől (mintha értelmezői paradigma-váltást hajtana végre), így több olyan akadályt is elgördít, amelyen mások fennakadtak.²³ Ami a korábbi és a későbbi helyzet ábráját illeti: a kritikus későbbi helyzet leírásából származtatja a korábbi helyzet rajzát, a kritikus helyzetre több rajzot is javasol, köztük az érv konstrukciójának igényével választ. Csakhogy a későbbi helyzet választott rajza nem származtatható a korábbi helyzetről adottból. Hasonló feszültségbe ütközött Ross 1936: 660. sk. is, amelyen már-már erőltetett nyelvi fejtegetésekkel is²⁴ csupán enyhíteni tudott. Barnes 1979: 289. viszont megfordítja a megoldandó feladatot: „A kérdés nem az, hogy [a korábbi rajz] átvezet-e [a későbbibe]. A kérdés: gondolhatta-e Zénón, vagy megteremthette-e a hitelt érdemlő látszatát a gondolatnak, hogy [a korábbi a későbbibe] átvezet [yields].” Válasza szerint (Barnes 1979: 290.) érvelésével a paradoxon megteremti ezt a látszatot, igaz, nem zökkenőmentesen. Ezt követően azonban másik ábrát is kínál a korábbi helyzetre, amelyből levezethető a későbbinek az ábrája, ám amellyel szemben filológiai

²¹ A zárójelben idézet megfogalmazásokat ld. rendre Barnes 1979: 292., 293. sk., 292. Az érv helyreállítás előtti változatát ld. uo. 289. sk., helyreállított változatát 291. sk.

²² Zénón jellemzését ld. Barnes 1979: 294. sk. Logikai és tapasztalati mércéket sem támaszt a zénóni érveléssel szemben, ld. uo. 289. Vö. még „[...] I have already discussed more than one argument in dubitably Zenonian and of less subtlety than the Aristotelian Stadium”, ld. uo. 291.

²³ Barnes 1979-től nem áll távol a szövegűsűgre törekvés, ld. pld. filológiai érvelését amelyet, hogy nem a B illetve a C mozgó sorok haladnak el egymás mellett, hanem csupán a mozgásirány szerinti első tömegtestek (289. old., 622. 20. jegyz.), vagy filológiai ellenvetéseit a korábbi helyzetet ábrázoló rajz ellen (622. 24. jegyz.), ugyanakkor a „pálya széle” fogalmazást minden indoklás nélkül „az A [nyugvó sor] széle” megfogalmazásra váltja (286., 288.).

²⁴ Ross 1936: 662–664., vö. hozzá Lee 1936: 86–88. ellenvetései.

aggályokat jelez. Végül (Barnes 1979: 290.) letesz a döntésről, mivel az érv filozófiai ereje szemszögéből csekély jelentősége van („philosophically speaking, it matters little”), melyik rajzot választjuk.

Az eddig tárgyalt szerzők, akik páros tömegtestből építik föl a paradoxon sorait, nem tagadják a viszonylagosan értett felezhetőséget.²⁵ Akár igaznak, akár hamisnak ítélik is a zénóni érvelést, azt a viszonylagos felezhetőség szerint elemzik. Ha nem követelmény a teljes érvényű felezhetőség, akkor semmi akadálya, hogy a sorok páratlan számú tömegtestből álljanak. Ez az értelmezés nem okvetlenül ütközik a kéziratos hagyománnyal.²⁶

Evellin 1893: 385. három tömegtest alkotta sorokat állít. Ábráján a kezdő helyzetben a sorok szélső tagjai egy oszlopba rendeződnek. Megfeleltetés a kezdő helyzet *Fizikabeli* leírásának (hogy hogyan értendő ezen az ábrán a közétről és a szélről indulás) nem található a szövegben.²⁷ Evellin 1893: 386. old. arra a kérdésre hegyezi ki a paradoxont, hogy mivel a jobbra mozgó sor bal szélső tagja a kezdő helyzetben a balra mozgó sor bal szélső tagjával, a következő hely-

²⁵ Szimplikiosz, Ross 1936, Lee 1936 a teljes érvényű felezhetőségre építi értelmezését. Barnes 1979 szerint ugyan lényegtelen, hány tömegtestet számlálnak a sorok, mégis beszél a nyugvó A sor feléről. Utóbbihoz ld. a sorok kölcsönös elhelyezkedését vizsgáló szakaszokban használja a „fele” fogalmazást, „the first B has passed half [!] the As; C1 has passed two As” (Barnes 1979: 287.), „B1 has passed half [!] as many As as C1 has” (uo. 288.), ám rekonstrukcióiban szembeötlően kerüli: „[...] Now C1 has passed two As and hence two Bs [...] But [...] B1 has passed only one [!] A” (uo. 290.), „For the passage of B1 past the single [!] A gives $T = 1 \text{ k}j$ ” (uo. 291.).

²⁶ A 14. századi Laetianus 87.7 kézirat (Ross 1936 és Bekker-Gigon 1960: 240. szövegkritikai jegyzeteiben egyaránt F-fel jelölik) a nyugvó A sort három alpha betűvel, a mozgó B sort négy béta betűvel (ad 240a5, ezt a változatot mindkét említett szövegkiadás mutatja), a mozgó C sort egyetlen gamma betűvel jelzi (ad 240a7, ezt a változatot csak a Bekker-Gigon 1960 mutatja). A különbséget értelmezhetjük úgy, hogy a B sort jelölő első betű a sor megkülönböztető betűjele, a többi három béta pedig a sor tagjainak a számát mutatja, továbbá az A sort jelölő három alpha a sor tagjainak a számát mutatja, a C sort jelölő egyetlen gamma pedig a sor megkülönböztető betűjele. Másképp aligha lehet értelmesse tenni az F kézirat jelöléseit, hiszen az is ismeri a szövegrészt, amely szerint a sorok ugyanannyi tömegtestből állnak. Ha elfogadjuk ezt az olvasatot, akkor az F kézirat megerősíti azt az elképzelést, hogy a sorok három tömegtestből állnak. A kéziratot Ross a *Fizika* mértékadó (*leading*) és „minden más kéziratától független” forrásnak tekinti (Ross 1936: 102., 109.), ám ennek a helynek a feszültségét nem taglalja. Lee 1936 nem foglalkozik ezzel a kéziratváltozattal.

²⁷ Alighanem a megfeleltetés igénye sem merül fel Evellin 1893 szövegében. Ezt magyarázhatja, hogy az ellentmondás megalkotásához, amelyet az ábrával szemléltet, és amely nagyon is a sajátja a paradoxonnak, nincs szükség a nyugvó sorra, a mozgó sorok nyugvó sorhoz viszonyított helyzetére.

Evellin 1893: 385. ábráját közli még Cajori 1915:258. is. Evellin 1893 csak a kezdő helyzetről közöl ábrát, Cajori 1915 a neki megfelelő későbbi helyzet ábráját is megrajzolja.

zetben a balra mozgó sor jobbszélső tagjával van egy oszlopban, vajon a balra mozgó sor középső tagjával találkozik-e vagy sem. Ha a kezdő helyzetben előtte volt és a következőben utána lesz, akkor azt várjuk, hogy valahol egymás mellett is kellett, hogy legyenek, ám ez a vártkozás nem teljesülhet, ha áll a kikötés, hogy oszthatatlan elemekből áll a kiterjedés, a hely, az idő.²⁸

Russell 1929: 53. három tömegtestből szerkeszti meg a sorokat. Miután idézi a paradoxon szövegét, a kezdő helyzet rajzán a három sor szélső tagjai egymás mellett vannak,²⁹ ám nála sem találni megfeleltetést az ábra és a paradoxon szövege közt. A kérdésre, hogy a jobbra haladó sor bal szélső tagja mikor találkozik a balra haladó sor középső tagjával, Russell azt a választ adja, hogy valamikor a két helyzet közti időben. Az a lehetőség fel sem bukkan, hogy esetleg ne találkoznának, mivel pedig kell, hogy találkozzanak, azért Russell inkább elveti a kikötést, amely szerint a két egymást követő helyzet (amelyeket az ábrák szemléltetnek) szomszédos, egymásra rákövetkező volna.³⁰

Salmon 1970: 11. három tagból szerkeszti meg a sorokat, ábrái már megfelelnek a paradoxon *Fizikabeli* leírásának. Az első helyzet ábráján mindkét mozgó sor a nyugvó sor közepén álló tömegtest mellett áll (vagyis a két mozgó sornak a közepén álló tagja egymás mellett helyezkedik el), a második helyzet rajzán pedig a három sor egymás mellett áll úgy, hogy szélső tagjaik egymás mellett állnak. Figyelemre méltó, hogy Salmon felcserélte azokat az ábrákat, amelyeket Evellin–Cajori és Russell az egymás utáni helyzetekről adott.³¹

²⁸ Evellin 1893: 386. azt állítja, hogy ha nem is találkoznak, de létezik olyan, a sorokra merőleges egyenes, amelyet – ha különböző oldalról is, de – érint mind a jobbra mozgó sor bal szélső tagja, mind a balra mozgó sor középső tagja. Lechals 1893: 399 Evellinnel vitázva, az oszthatatlanság kikötésére hivatkozva, tagadja, hogy a két tömegtest megérintkezhetnének egyazon egyenessel. Vö. még Brochard 1926: 8. hasonlóképp az illető két tömegtest találkozásának a kérdésre futtatja ki értelmezését.

²⁹ Noha Russell nem hivatkozik Evellin 1893 szövegére, mégis hozzá egészen hasonló ábrát rajzol a kezdő helyzetről. Rajzaik közt a különbség: Russell a nyugvó sort a két mozgó sor között helyezi el, Evellin a nyugvó sort szélén.

³⁰ Russell 1929: 54. a paradoxon elkerülésére három utat jelöl meg: vagy azt kell állítani, hogy a hely, a kiterjedés, az idő végtelenül osztható, vagy tagadni kell, hogy a tér és az idő pontokból és pillanatokból áll, vagy tagadni kell a tér és az idő valóságos létezését (reality). Russell szerint Zénón ez utóbbi következtetésre hajlik.

³¹ Vagyis Salmon első helyzetről adott rajza megfelel annak az ábrának, amelyet Evellin–Cajori és Russell a második helyzetről adott, és Salmon második helyzetről adott ábrája megfelel annak, amit Evellin–Cajori és Russell a kezdő helyzetről adott.

Ezzel elérte, hogy a rajzok megfeleljenek a *Fizikabeli* szövegnek, ugyanakkor sikerült megtartania Evellin és Russell kérdését.³²

Az ábrák áttekintése:³³

	Ross 1936: 660–661. ábrái. Lee 1936: 90–91. ugyanezek az ábrákat rajzolja, ám Rossétól különböző értelmezéssel. Ugyanezt az ábrát adja Brochard 1926: 7.	
Ross kezdő helyzetről adott kompromisszumos ábrája. Ld. még Szimplikiosz 1895: 1016. Az ábrát közli KRS 1998: 400. is mint Aphrodisziászi Alexandrosz diagramját, amelyet Szimplikiosz közöl.		a második helyzetről
AAAA B BBB C CCC		A AAA B BBB C CCC
Ross kezdő helyzetről adott szöveghű ábrája		
A AAA B BBB C CCC		

³² Salmon 1970: 12. szerint semmikor sem történik meg, hogy a jobbra mozgó sor bal szélső tagja elhaladjon, találkozzék a jobbra mozgó sor középső tagjával. Összegzésében Zénón „minden lehetséges menekülő utat igyekszik elválni attól a következtetéstől, hogy a tér, az idő, a mozgás nem valóságos”.

³³ A szemléltetés nem azonos az eredeti ábrákkal, csupán jelzése azoknak. A nagybetűk helyén olykor egymással érintkező négyzetek, téglalaprak rajzát látni. Az eredeti ábrák betűjelzései is mások. A szemléltetésben egységesítettem a betűket az összevethetőség végett. A nyugvó sort „A”-kkal, a két mozgó sort „B”-ékkal és „C”-ékkal jelzem, az A tagjai mellett nincs szám, mert a sor nyugalomban van, a mozgó sorok tagjait számmal jelzem, a mozgás iránya szerint az első tagot 1-gyel.

	Barnes 1979:287–290. ábrái	
a kezdő helyzetről		a második helyzetről
C2 C1 B1 B2 A A		C2 C1 B1 B2 A A
a kezdő helyzetről adott adoptált ábra		
C2 C1 B1 B2 A A		

Evellin 385 ábrája	Evellin ábrái	Cajori: 258 ábrája Evellin értelmezését szemléltetendő
a kezdő helyzetről		a második helyzetről
A AA B1 B2 B3 C3 C2 C1		A AA B1 B2 B3 C3 C2 C1

	Russell 1929: 53. ábrái	
a kezdő helyzetről		a második helyzetről
B3 B2 B1 A A A3 C1 C2 C3		B3 B2 B1 A AA C1 C2 C3

	Salmon 1929: 11. ábrái	
a kezdő helyzetről		a második helyzetről
A AA B3 B2 B1 C1 C2 C3		A AA B3 B2 B1 C1 C2 C3

Barnes 1979: 287. két ábrát is rajzol a sorok második helyzetéről, amelyek, mint arra rámutat, mindketten megfelelnek (consistent) a *Fizika* leírásának:

az ábra, amelyet a helyreállított zénóni érv hitelesít	Barnes 1979 ábrái a második helyzetről	az ábra, amelyet a helyreállított zénóni érv nem hitelesít
C2 C1 B1 B2 A A		C2 C1 B1 B2 A A

Vagyis mindkét ábra eleget tesz annak a kikötésnek (ld. Barnes 1979: 286., 287.), hogy a B1 és a C1 minden A mellett elhaladt (has passed). Csakhogy az egyik ábrán C1 a jobb szélső A-val egy oszlopban van, míg a másik ábrán a jobb szélső A oszlopától jobbra látható! Hasonlóképp B1 az egyik ábrán a bal szélső A-val van egy oszlopban, a másik ábrán a bal szélső A oszlopától balra látható! Hogyan kell leolvasni az ábráról azt, hogy valamely tömegtest a másik mellett elhaladt? Akkor is elhaladt mellette, ha mellette látható, és akkor is, ha túllépett rajta?

Barnes 1979: 290. olyan másik rajzot is megenged a kezdőhelyzetről, amelyen B1 a jobb szélső A-val van egy oszlopban, a C1 pedig a bal szélső A-val. Barnes 1979: 622. (24. jegyz.) filológiai aggályokat fogalmaz meg az ábrával szemben: úgy ítéli, mindenképp át kell alakítani a paradoxon szövegét, olyik változtatást megengedhetőbbnek ítéli, olyikat csak végszükség esetén látja elfogadhatónak, végül nem tartja lényegesnek, melyiket választja valaki. Barnes engedékenysége szembeötlő.

Hasonlóképp szembeötlő Ross 1936: 660. sk. nagyvonalúsága, amellyel letesz saját, a paradoxon szövegéhez illeszkedő ábrájáról egy a szövegnek nekifeszülő rajz javára (és ehhez is igazítja hozzá a szöveget). Az ábrák sokfélesége az ábrák leolvasásának szabatoságára irányítja a figyelmet. Amikor egyik sor tömegteste a másik „mellett” van vagy „mellette” elhalad, akkor ehhez milyen ábra rendelhető szabatosan: olyan, amelyen a két tömegtest egyetlen oszlopban látható, vagy olyan, amelyen szomszédos oszlopokban. Hasonlóképp, a „szélén” van „szélről” indul úgy értendő, hogy a két tömegtest egy oszlopban látható vagy két szomszédos oszlopban? Lehetséges-e

különbséget tenni a kétféle ábrázolás között? Igen, ha különbséget teszünk az együtt, a külön, az érintkezés, a közbülső, a sorban következés, az összekapcsolódás és a folytonosság közt, vagyis ha elfogadjuk az arisztotelészi szemléletet, a kiterjedés és az idő végtelen oszthatóságát, azt a szemléletet, amelynek épp az ellenkezőjét hivatottak mutatni az ábrák.³⁴ Így bizonytalanság keletkezik a rajzok leolvasásában.³⁵ Figyelemre méltó, hogy a paradoxon *Fizikabeli* szövege nem írja le a sorokat alkotó tömegtestek soron belüli egymáshoz való kapcsolatát.³⁶

III.

Kulesov és az arisztotelészi, zénóni mozgásértelmezések összevetése mellett szól, hogy mindkettő számára elsődleges a mozgás: a mozgás egyfelől az arisztotelészi természetfilozófia első témája, mert a természet a mozgás forrása,³⁷ másfelől a film első feladata a mozgás ábrázolása, mert a művészet többi műfajától ez a feladata különbözteti meg.³⁸

³⁴ Ld. Arist. Phys. V. 3. 226b18–227a32. A 227a27–32 szakasz maga is utal a tárgyalt fogalmaknak (*khórisz, tohapteszthai, tometaxü, toephész, toekhomenon, toszünekhesz*) az összekapcsolódására a végtelen oszthatósággal, ld. kiváltképp uo. 227a27–32: ha léteznek különálló pontok, akkor azok nem lehetnek egységek, mert az egységekhez a sorban következés, de a pontokhoz az érintkezés társul.

³⁵ Ld. pl. Evellin 1893: 385: „trois lignes droites horizontales formées d'éléments *contigus*”. Ld. még Ross 1936: 661: „(the diagrams given by writers on the subject of ten represent the bodies *as divided by gaps* [...], but if gaps had been intended Zeni could not have failed to take account of the time spent in passing them [...]).” Ld. még Barnes 1979: 286.: „Aristotle does not say that the members of each group are *contiguous* [...] but the argument plainly requires that assumption”. [Minden kiem. tőlem – B.L.] A leírások nem feleltethetők meg az Arist, Phys V. 3. fejezetben szabatosan meghatározott egyik kapcsolatnak sem.

³⁶ A paradoxon szövegében szerepel az „*eszkhaton*” (széle valaminek), ld. 240a7, 15. A szó megtalálható ugyan az Arist. Phys. V. 3. fejezetben is, ld. 226b24, 227a13, csakhogy ott nem a meghatározandók, hanem a meghatározást megfogalmazó szavak közt, továbbá a használata kötetlen (társalós), hasonló jelentésben ugyanott szerepel még az „*akra*” (226b23) és a „*perasz*” (227a12).

³⁷ Ld. Arist. Phys. II. 1. 192b8–193a9.

³⁸ Ld. pl. Kulesov 1985: 88.: „A film tehát olyan fotografikus eszköz, amely mozgást rögzít”, uo. 103: „Ahhoz, hogy a néző tisztán és egyszerűen leolvashassa a filmvásznonról azt, amit nyújtanak neki, a mozgást és a mozgások irányát valamiféle szervezett, nem pedig kaotikus formában kell bemutatni”, uo. 91.: „A montázs a filmanyag megszervezése.” Ld. továbbá Iryzkowski 1924: 16.: „Ahogyan a festészet és az építészet a nyugalom művészeté, úgy a kinematográfia [...] a mozgás művészeté [...]”, uo. 18.: a film „a mozgás köl-

Lee a mozgóképszerűséget a folytonossággal állítja szembe.³⁹ Ám a vágás nem más, mint a folytonosság megszakítása. A premier plán mellett épp a vágás adja a film lényegét.⁴⁰ A vágást a mozgás filmi ábrázolása érdekében vizsgálja Kulesov. A filmi és a természetfilozófiai mozgásfogalom egymásra vonatkoztatása, összevetése Lee 1936 kezdeményezését törekszik folytatni. Lee 1936 megjelenésére az orosz filmek már ismertek voltak Cambridge-ben, mint arra Hitchcock utal beszélgetéseiben: „1925–26 táján néhány, nagyrészt cambridge-i egyetemi hallgató komolyabban kezdett a filmművészet iránt érdeklődni – főleg az orosz meg olyan európai filmek hatására, mint René Clair *Le Chapeau de paille d'Italie*. Ekkor alapították meg a London Film Society-t, amely vasárnap délutánonként vetítéseket tartott az

tészete. A szorosan vett kinematografikus koncepciónak azonban nem kell szükségszerűen mellékesnek maradnia, a mozgás a fő témává válhat”, uo. 20.: „a mozi egyenlő mozgás”. Ld. továbbá Balázs Béla 1924-es esszéjét, Balázs 1984: 28. „A film a felület művészete [...]”, a mozgás és a szerves folyamatosság ábrázolásának időben játszódó művészete [...] a film lélektana és értelme nem a gondolatok 'mélyebb tartalmában' rejlik, hanem minden esetben szemmel látható és a felületen maradéktalanul érzékelhető.”

³⁹ Vö. „This figure with cubes fits very well the 'cinematographic' motion I shall describe. Each cube is supposed to move into the *next* cubical place of the same dimensions *without passing through any intermediate positions* [kiem. tölem – B. L.]”, továbbá „Roughly speaking, the motion must be supposed to be cinematographic *and not continuous* [kiem. B. L.] [...]”, továbbá „[...] for what we mean when we say that motion is cinematographic or *discontinuous* [kiem. B. L.] is that it consists in occupation of a series of different *positions* at different *instants*” (ld. rendre Lee 1936: 98., 100., 101. – másképp nem jelzett kiem. ered.).

⁴⁰ 1926-os „A filmszem” írásában Vertova gyártás egészét a vágás fogalmával értelmezi: „[...] a montázs a látható világ megszerzése”, megkülönbözteti: „1. A megfigyelés időpontjában végzett montázt. (Ez szabad szemmel történő tájékozódás bárhol, bármikor). 2. A megfigyelés után végzett montázt. (Ami a látottak [...] gondolatbeli megszerzése.) 3. A felvétel idején történő montázt ([...] Alkalmazkodás a felvevőgéppel felszerelt szem részéről. Alkalmazkodás a felvétel során bekövetkezett némileg módosult körülményekhez.) 4. A felvétel utáni montázt (A felvett anyag [...] durva megszerzése. A montírozáshoz szükséges montázsdarabkák megállapítása.) 5. A montázsdarabkák összeállítását. 6. A végleges montázt, ami a nagy témák mellett létező kisebb, rejtett témák feltárása. Az egész anyag optimális egymásutániságban való átszervezése”, ld. Vertov 1973:107–108. Szűkebb értelemben a 4–6-ként sorolt tevékenységet értjük vágáson.

Vö. még: Pudovkin 1965: 110–166. „montázs-alakként” írja le a filmszínészt. Eszközválasztásában korlátozzák: megszabják, melyik testrészével játsszon. Elszakítják a nézőtől: rájuk tett hatásának tapasztalatát nem építheti bele a játékába. Elválasztják játszótársaitól és tárgyi környezetétől. Kénytelen nem a cselekmény sorrendjét követve játszani: nem építhet az alakítása. Többször ismételnie kell jelenetrészleteket. Játéka nincs hatással a film végző üzenetére.

Az orosz montázs iskola vágástechnikájának összefüggéseit a cselekményvezetéssel, a forgatókönyvvel, a filmidővel, a filmritmussal, a néző befogadói aktivitásával, a kamera állásával, a térrel, a világitással és a színészi munkával, továbbá az átapoló és a kihagyásos vágást, a nem diegetikus inzertet elemzi Thompson–Bordwell 2007: 152–163.

értelmiségi közönségnek. Lelkesedésük nem fűtötte őket annyira, hogy hivatások akartak volna lenni, rajongói voltak a filmeknek, főleg a külföldieknek”.⁴¹ Lee, a cambridge-i oktató („Fellow and Tutor of Corpus Christi College, Cambridge” – mint azt kötete belső címdala mondja), 1936-ban Cambridge-ben megjelent Zénón-monográfiája olyan szellemi környezetben születik, amely a szovjet-orosz filmek ismeretében értelmezi a „mozgóképszerűség” megfogalmazását.

A kulesovi és arisztotelészi mozgáselképzelés feszültségét jelzi az a *Fizikabeli érv* – egyike azoknak, amelyek az oszthatatlan kiterjedés mozgását hivatottak cáfolni –, amely szerint: oszthatatlan kiterjedés [*ameresz*] csak akkor mozoghatna, ha az idő a most pillanatokból állna, a pillanatban azonban mindig valamely megelőző változás után van a kiterjedés, következésképp úgy lesz mindig megváltozott állapotban, hogy előzőleg sosem mozog. Más szóval, állóképek egymásutánja ebből a közelítésből sosem ad mozgást.⁴² Márpedig a film azt

⁴¹ Truffaut–Hitchcock 1996: 72. 1. oszlop, vö. 93. 1. oszlop: „[1944-ben] Angus Macphail a British-Gaumont forgatókönyv-részlegének vezetője volt és egyike a film iránt érdeklődő fiatal cambridge-i értelmiségieknek”.

Vö. még Thompson – Bordwell 2007: 56–65., 79–95., 100–102., 109–111., 126–127., 135–138., 149–150., 167–177., 182–186., 209–213., 217–234., 237–248., 259–266., 270–278., 294–296., 300–301., 307–311., 320–322., 349–359., 379–382. leírásai: az 1930-as évekre következik el a filmipar globalizációja, amelyet a már eleve nemzetközi piacra termelő nemzeti gyártók közti verseny jellemez; bárhol készüljön is a film, rövid időn belül megjelenik az európai forgalmazásban.

⁴² Vö. Arist. Phys. VI. 10. 240b30–241a6. Az érv szabatosabban azt cáfolja, hogy oszthatatlan kiterjedés sosem lehet mozgásban (kétszer is folyamatos főnévi igenevet olvasni, *kineiszthai*, 240b31, 241a1). Ugyanez a fejezet másik bizonyítást is ad (241a23–26), eszerint: az oszthatatlan kiterjedés csupán a most pillanatokban mozoghatna, ám a most pillanataiban nem lehetséges mozgás, mivel a most pillanata határ, amelynek nincs kiterjedése, következésképp az oszthatatlan test nem mozoghat.

A „kiterjedés” szóval értelmezem a szöveget (az „*ameresz*” nem szabja meg, mi az, aminek nincsenek részei), megoldásomat hitelesítheti a „pont” és az „más oszthatatlan” közti szembeállítás ugyanezen fejezetben (241a7: „*út esztigmén, út’ alloadiaireton*”). Kiterjedés lehet síkbeli alakzat is, így a kép, amelyet a filmszalag rögzít, vagy amely a vászonra vetül.

A folytonos mozgásról adott más arisztotelészi leírás is szembeötlővé teszi a különbséget a természeti és a filmi idő közt. Ld. pl. Arist. Phys. V. 3. 226b27–34, eszerint az, ami folytonos mozgást végez, semmi közbülsőt nem hagy ki abból, aminek a vonatkozásában mozog. (Vö. Arist. Phys. V. 3. 227a7–10, 226b26–27, 226b23–35: A közbülső az ellentétek közt lehetséges, a mozgás ellentétek közt történik, így a közbülső az, amihez a folytonos módon mozgó dolog természete szerint előbb jut el, mint mozgása végállomáshoz.) Ha mozgó kiterjedést-alakzatot látunk filmen, és két egymással szomszédos filmkockán a kiterjedés-alakzat két különböző helyen van, akkor nincs olyan filmkocka, amelyen a két különböző hely között volna a kiterjedés-alakzat. A filmkockák tanúsága szerint tehát a két hely közt nem tartózkodik semmi közbülsőnél, köztük nincs sehol.

mutatja: állóképek egymásutánja mozgást ad, a külön filmkockákban mozdulatlan alakzatok mozgását, továbbá az alakzatokban és mozgásukban megmutatkozó változások (pl. cselekmény) folyását. Korántsem szükséges azonban, hogy ez az egymásután a képek forrásul szolgáló (a kamerától felvett, rögzített) természeti testek természeti mozgását mutassa (jelenítse meg, képezze le, másolja, ábrázolja). Természeti testekhez sem kell kötődnie a képeknek (a filmtörténet kezdetétől készültek animációs filmek).⁴³ A filmen keletkező mozgásnak és természeti forrása természeti mozgásnak különb-

⁴³ A film, ellentétben a fényképpel, elszakad természeti forrásától. A fénykép és forrása egymásrautaltsága miatt a képtől mást várunk, mint a filmtől. Efféle várakozást fogalmaz meg Barthes: „A fotográfia [...] nem azzal hat rám, hogy visszaállítja azt, ami megszűnt [...], hanem azzal, hogy igazolja: csakugyan létezett az, amit látok. [...] Lengyel katonák pihe-nőidőben a mezőn (Kertész 1915[-ös fényképe]), [...] egyetlen realista festő sem tudná visszaadni, hogy *ők ott voltak*; az, amit látok, nem emlék, nem képzelődés, nem helyreállítás [...], hanem a valóság elmúlt állapotában: egyszerre múlt és valóság. Az, amit a fotográfia nyújt nekem, [...] az együtt-létezés tisztá misztériuma. [...]a fotográfia bármilyen művészetnél inkább tesz hozzáférhetővé valami közvetlen, együttes jelenlétet [...]”, in Barthes 1985: 94–96. (Ferch Magda fordításán igazítottam, kiem. ered.).

A filmnek nincs olyan dokumentumereje (tanúsító, tudósító képessége), amilyen van a fényképnek. (A fénykép Barthes esszéjében a külvilág létének valamiféle bizonyítékaként jelenik meg.) Épp ez ad különös jelentőséget a mozgó testről készült tüéles fényképnek: a test mozgása és a felvétel egyidejű, a fényképezés idejére a test nem állt meg, a lenyomat a fényérzékeny felületen a mozgásban lévő testtől származik, az élesség mégis arra vall, az expozíciós idő közben (amelynek tartama van) a test nem mozdult el, különben elmosódott volna a kép. A tüéles fénykép, úgy fest, igazolja Zénón nyíl-paradoxonját: a mozgó nyíl csakugyan áll. Megtévesztésről, lelki változásról aligha beszélhetünk: a fényérzékeny felületen keletkező lenyomat nem intellektuális tevékenység eredménye, hanem természeti jelenlét. Az éles fénykép nem érthető az arisztotelészi mozgásértelmezés közelítésében. A filmbeli mozgás nem követeli meg, hogy a filmkockák tüélesek legyenek, a motion blur nem rontja, inkább javítja a mozgásérzetet. Vö. „amíg egy fotón a bemozduló tenis�ütő hibának tűnhet, addig a filmen elengedhetetlenül fontos eleme a szemünk számára a folyamatos mozgásélménynek. Ha ugyanis csupa tüéles képet vetítünk, akkor [...] a mozgás szétesik stroboszkópszerű, szaggatott, ugráló képek villogó sorozatára. A szem számára a mozgásélmény akkor tűnik [...] folyamatosnak, ha az egyes állóképek pontosan annyi ideig exponálódnak, mint amennyi ideig kivetítjük azokat”, ez utóbbi magyarázatául ld. „[két filmkocka között] a hiányzó mozdulatfázisok alatt a moziban is sötét van, hiszen a vetítógépnek is továbbtania kell a filmkockákat, és ez alatt a vetítőlámpa fénye természetesen el van takarva. Viszont ezeket a hiányzó mozgásfázisokat az agyunk pótolja ki. Hiszen pont annyi ideig nem látunk a moziban, mint ameddig felvételkor nem exponálódtott a film, és a hiányzó időpillanat a valóságban is pont annyi ideig tartott, mint vetítéskor a moziban. [...] És bár szemünk nem látja ezt a pillanatot, de az agyunk közé képzele. [...] mint amikor pislogunk. A kimaradó sötét részt agyunk kiegészíti, és észre sem vesszük [!], hogy a pislogás alatt nem látjuk a világot”, in Szabó 2013: 23. Vö. továbbá: a hagyományos kamerák expozíciós ideje kötött: 1 / 50-ed másodperc, de a fényképezésnél az expozíció szinte tetszőlegesen gyorsítható (Szabó 2013: 20.). Vö. továbbá: tárgy-animáció ritkán mutat motion blur jelenséget, többnyire minden kép éles, a mozgáson „látszik is [...] a szaggatottság”, mégsem zavaró, mert „megszoktuk [!], hogy az animációs filmek így mozognak” (Szabó 2013: 43.). Vö. még: a rövid expozí-

sege, elválasztottsága nélkül nem volna lehetséges montázs, így Kulesov-hatások sem. Más szóval, nem a montázs következménye a két mozgás elszakítotttsága, hanem fordítva: elkülönültségük szükségese előzménye a montázsnak, különállásuk nyit az utat a montázs számára.

Az összevetés egyik tanulsága lehet, hogy megerősíti az arisztotelési közelítés érzékenységet, amellyel a *Fizika* rátapint: az oszthatatlan részekből felépülő (*ameresz, adiaireton*) kiterjedés és időtartam összeegyeztethetetlen a természeti idő elvével, avagy sérti annak elvét, arisztotelési nyelven szólva nemcsak gondolatban, de a dolgok létezésében egyaránt. (Ez elv a végtelen oszthatóságként értelmezett folytonosság.)

A mozgó sorok paradoxon arisztotelési elemzése nem elégszik meg azzal, hogy a sorok egymást követő két helyzetében rámutat a feszültségre (képtelenségre, ellentmondásra) a között, hogy egyazon tömegtest új helyének korábbi helyéhez képest való távolságát máképp és máképp határozhatjuk, mérhetjük meg, és a között, hogy az így mért különböző távolságok egyazon időtartamhoz vannak rendelve. A *Fizika* egy további feszültségre is rámutat, hogy egyazon időtartamban egyazon tömegtest más és más mért időt „tölt el”. Az időmérés nem különül el a távolságméréstől.⁴⁴ Ám a távolságmérés csupán annyit vesz tekintetbe a mért testen, hogy az máshol „van”. Ennyit vesz tekintetbe, ennyit használ fel számításában, számítása ennyit lát a testből. Így is érzékeltet valamit a feszültségből, hogy viszonyítástól függően különbözőnek mért távolságra „van” attól a helytől, ahol „volt”. A feszültséget, hogy egyszerre, egyidejűleg van különböző távolságra ugyanattól, mégsem tudja megjeleníteni. Az időmérés azonban többet vesz számításba a testből (többet lát belőle): nemcsak azt állítja, hogy az máshol „van”, hanem azt is, hogy úgy „került” máshová, hogy előzőleg „mozgott”. A sebesség, az idő, az

ciós idő a mozgásábrázolás manipulálásának egyik eszköze (Szabó 2013: 40. sk.,vö. még Szabó 2012: 9.).

Szabó megfogalmazásai („észre sem vesszük”, „megszoktuk” – az idézetekben kiemelve) mutatják: a látás nem magától elkövetkező természeti-lelki jelenség, hanem megszilárdult, begyakorolt értelmezői viselkedés.

⁴⁴ Vö. pld. Arist. Phys. IV. 12. 220b22–32: a kiterjedésre, a mozgásra és az időre egyaránt áll, hogy mennyiség, folytonos és osztható, és úgy aránylik az idő a mozgáshoz, ahogyan a mozgás a kiterjedéshez.

út számításában mindig „megtett” úttal, a „mozgás” idejével számol.⁴⁵ Az időmérés többlete már képes megjeleníteni a mért adatok közti ellentmondást. Ám csakugyan „megteszi” a számításbeli utat, csakugyan „mozog” a számításbeli időtartamban a test, ha oszthatatlan?!

A paradoxonok leírását követő fejezetében arra mutat rá a *Fizika* (240b30–240a6), hogy az oszthatatlan kiterjedés minden pillanatban úgy van változás utáni, megváltozott állapotban, hogy sosem mozog. Minden pillanatban „mozgott volt” az oszthatatlan kiterjedés, ám „sosincs mozgásban”. Vagyis a számításba vett „megtett” utat a szó szoros értelmében nem „teszi meg”, a számításba vett időtartamban nem „mozog”. A mozgás (úton-lét, változóban-lét) nélkülözhetetlen a számításhoz. A mérésnek követelménye, hogy mozogjon a test. A „megtett útból” arra következtetni, hogy előzőleg csakugyan megtette azt, nyelvileg hiteles: az elért állapotot megfogalmazó befejezett, perfectumi alak (*kekinészthai, metablékenai*) egyenesen kínálja, hogy az állapotot megelőző történést folyamatos, imperfectumi alakkal fogalmazzuk meg (*kineiszthai, metaballein*). Az arisztotelészi érvelés arra mutat rá, hogy az oszthatatlan kiterjedések körében az elért állapot elválik a hozzá vezető változástól.

A film nemcsak példa rá, hogy mozognak, változnak oszthatatlan kiterjedések, hanem azt is megmutatja, hogy ha a természeti mozgásra szabott viszonyulásmódokon közeledünk a filmi mozgásokhoz, akkor csakugyan képtelenségekre jutunk, olyan ellentmondásokba ütközünk, amelyekre épp a *Fizika* mutatott rá. A film ebben az értelemben megerősítése az arisztotelészi természetfilozófia elveinek, megerősítheti az arisztotelészi leírásokat a természeti mozgásokra korlátozva.

Az összevetés másik tanulsága lehet, hogy az Arisztotelész és Zénón közti természet- vagy mozgásértelmezés különbsége felől közelítve

⁴⁵ A sebesség a paradoxon szövegében: 240a3: „iszótakhei”, 240a8 „iszótakeisz”. Az arisztotelészi közelítésben az idő a mozgás mozgással mért száma. Vö. Arist. Phys. IV. 11. 219b1–5 szerint az idő a korábbi és későbbi szerint meghatározott mozgás száma (azért száma a mozgásnak az idő, mert a többet és a kevesebbet számmal, a több és kevesebb mozgást az idővel határozzuk meg). Vö. még Arist. Phys. IV. 12. 220b14–32 amellel érvel, hogy az időt és a mozgást egymással mérjük. Az idő számlálása és a tartam nélküli, határáként értett most kapcsolatahoz vö. még Arist. Phys. 219b5–21, 22–25: az idő olyan szám, „amit”, és nem olyan, „amivel” számolunk, továbbá az időt a „most-tal” és nem a helyváltoztató testtel számoljuk: mert bár a helyváltoztató testtel ismerni rá a korábbira és a későbbire, ám mint megszámlálható, a korábbi és későbbi nem más, mint most.

A sebesség és az idő kiszámításához vö. Szimplikiosz 1895: 1018. sk., Lee 1936: 92. sk., 99. sk., Owen 1958: 149. sk., Barnes 1979: 289. sk., 291. sk.

rámutat: hogyan nyílik meg a lehetősége annak, hogy a film mozgásvilágában a hétköznapi-természeti mozgásvilágétól eltérő hatások, tapasztalatok érik a nézőt, hogy másképp viselkedjék a néző a filmhez viszonyulva, mint a hétköznapi-természeti világhoz. Az orosz montázs-iskola egyik eredménye, hogy rámutatott: a film értelme (a cselekmény, a történet) a néző alkotó-értelmező közreműködése nélkül nem születik meg. A néző mégis azokat a tapasztalatokat, vára-kozásokat mozgósítja, amelyeket a hétköznapi-természeti világban szerzett.⁴⁶ A két világ nem szakad el egymástól a nézőben. A néző nem kényszerül meghasonlásra, ha a filmi vagy a természeti környezetben van. A filmi környezet alighanem inkább felébreszti a néző tevékeny értelmezői viselkedését (vagy éppen ráébreszt arra, hogy a néző alkotó, tevékeny, értelmező módon viselkedik),⁴⁷ a természeti környezet inkább elfedi a benne élőnek a tevékeny, értelmezői visel-

⁴⁶ A filmet nézve, a mindennapi, a természeti mozgások körében szerzett tapasztalatok mozgósításáról, arról, hogy az oszthatatlan elemekből álló dolgok viselkedésének értelmezésébe hogyan lopózik be a végtelen oszthatósággal párosuló látásmód vagy gondolkodás-mód, szemléletes leírást ad Evellin 1893: 386 saját töprengése, okfejtése: „[...] Pour passersous B2, il faut qu'il [C3] se trouve, à un moment donné, vis-à-vis de lui. Mais où rencontre rce moment? En un instant unique B2 est venu occuper, de droit à gauche, un lieu contigu au sein, tandis que, de son côté, C3 est venu occuper de gauche à droite un lieu si tu éau-dessous de celui qu'occupait B2. [...] Si, en cet instant même, ilssontdjaarrivés, comment auraient-ilstrouvé le temps de passer l'un devant l'autre? On insistera. Visiblement C3 et B2 se croisent. – On se croise e dans le continu de l'espace; ici c'est l'impossible. Où voulez-vous qu'ait lieu ce prétendu croisement? C3 avance d'un rang je le vois alors et tout de suiteau-dessous du lieu occupé à l'origine par B2, mais ce lieu est vide, B2 est parti. A son tour, B2 avancé d'un rang en sense inverse. Le voilà d'un coup au-dessous du point de départ de C3, mais C3 a marché, il n'est plus là. Quand on parle de croisement, on raison ne commes'il existait entre B2 et C3 une verticale sur la quelle pussent passer en même temps les deux mobiles [...] C'est le contraire de l'hypothèse mais la figure elle même trompe l'oeil; l'imagination voit un intervalle là où il est justement impossible.”

⁴⁷ Vö. Kulesov 1985: 96.sk. „Helyes montázs esetén [...] a jelenet értelme úgyis úgy jut el a nézőhöz, ahogyan azt a vágó akarja, mert *a néző fejezi be* [...] *a snittnek a kidolgozását*, és azt látja, amit a montázs sugall neki” (kiem. tőlem – B.L.). A néző alkotó, értelmező együttműködése alkalmas cáfolat arra, hogy a film technikai értelemben – hatásának nem tartalmát, hanem létmódját tekintve – megtevesztés, illúzió. A film nem „hiteti el velünk”, hogy két szomszédos filmkocka között léteznék még köztes kép, nem a film „tesz úgy, mintha lenne ott egy köztes”, és a néző ezt a hamisítást befogadná (elszenvedné), hanem értelmezésével maga a néző látja bele a montázsokba azt is, ami nem szerepel egyetlen filmkockán sem. A film értelme nem a vásznonra vetített képekben, azok pusztá látványában (a pusztá befogadásban) van, a film értelméhez az a többletértelem is hozzájárul, amely a néző megértésében, értelmezésében keletkezik.

Deleuze 2001: 7–15. Bergsonra utalva azzal cáfolja, hogy a film illúzió volna, hogy gondolkodásunk és nyelvünk mindenhez, ami mozog, természete szerint úgy viszonyul, hogy előbb mozdulatlan elemekre bontja fel, majd a nyugvó elemekből intellektuális eszközökkel mozgást alkot. (Más értelemben Deleuze is elfogadja, hogy illúzió a film: szabatosan szólva

kedését, ám az elfedés nem oltja ki, nem szünteti meg a viselkedést. Szabatosabb megfogalmazásban: az arisztotelészi természetfilozófiától adott értelmében vett természeti környezet fedi el és a korai fil-

a vásznon csak állóképeket látni, gyors egymásutánjuk csak táplálja a mozgás illúzióját, amely elménk tevékenységének eredménye.)

Deleuze célja a film természetének, Bergsoné az emberi elme természetének a megvilágítása, ehhez hívja segítségül a mozgóképet, amely a mozgás mozdulatlanokra bontásának, majd a mozdulatlanokból való konstrukciójának technológiai mintája, Zénón pedig ugyanezen felbontásnak és konstrukciónak intellektuális mintája. Nemcsak Bergson közelítését a filmhez az is meghatározza, hogy 1907-re csupán a filmtörténet korai alkotásaiból meríthetett tapasztalatot.

Bergson 1907: 277. sk. elemzése a filmre vonatkoztatva az állóképektől nem egyenest az elméhez irányít. Az állóképeket nem az elme, hanem a vetítógép rakja össze mozgássá („a mozgás a készülékben van”). Az eredeti, természeti mozgást előbb mozdulatlan állapotokra egyszerűsíti a felvevőgép, majd a mozdulatlan elemeket az eredeti mozgótól elkülönült, vele kapcsolatban nem álló eszköz, a vetítógép, ismét mozgásba hozza. (Vö. még Szabó 2013: 13–19.: A vetítógépben a megvilágítás idején nem mozoghat a filmkocka, különben nem lehetne mozgást látni. Kockánként kell megállítania tekercest a megvilágítás röpké idejére, a filmkocka-váltás idejére pedig a megvilágítást kell megszakítani. A vetítógép kezdetben a varrógéptől kölcsönözte a működését, de a felvevőgép is ugyanezen elven dolgozik.)

Bergson 1907: 281 kritikája szerint az antik és az újkori gondolkodás egyaránt nem férve érkezik a mozgás megragadásához, mert visszatekintve szemléli, következőképp nem fér hozzá az alakulóba-léthez. „[...] a már megvalósult mozgás, útja mentén mozdulatlan pályát fektetett le, amelyen annyi mozdulatlanságot számlálhatunk, amennyit akarunk. Ebből arra következtetünk, hogy a *megvalósulóban lévő* mozgás minden pillanatban maga alá tett egy helyzetet, amellyel megegyezett. Nem látjuk, hogy a pálya egy csapásra teremődik meg, még ha kell is hozzá bizonyos idő, és hogy bár tetszőlegesen fel tudjuk osztani a már megteremtett pályát, a megteremtését nem tudjuk felosztani, amely kibontakozó tevékenység és nem valamiféle dolog.” Ennek mintáját adja Bergson 1907: 280 értelmezésében Zénón: „A repülő nyíl nézzük? Minden pillanatban, mondja Zénón, mozdulatlan, nincs ideje mozogni. [...] Egy adott pillanatban, egy adott ponton nyugvásban van tehát. Pályájának minden pontján, az egész időben, miközben mozog, mozdulatlan. Igen, ha feltesszük, hogy a nyíl képes valaha is pályájának valamely pontján *lenni* [être]. Igen, ha a mozgó nyíl valaha is egybeesik valamely mozdulatlan állással. Csakhogy a nyíl pályája egyetlen pontján sincs [n'est] soha. Legfeljebb azt mondhatnánk, hogy abban az értelemben volna képes ott lenni, hogy arra járván megállhatna ott. Igaz, ha megállna, ott is maradna, és azon a ponton nem volna többé dolgunk mozgással.”

A *Fizika* is ismeri a „valahol lenni” Bergsontól mozgósított jelentését. Ld. Arist. Phys. VIII. 8. 262a21–28: az egyenes két vége közt bármelyik pont, amely a lehetőség módján közbülső, csak akkor lesz valóságosan közbülső, ha felosztja az egyenest, vagyis akkor, ha a mozgó test megáll benne, majd onnan újra indul. Továbbá ld. Arist. Phys. VIII. 8. 262b5–7: ha a helyváltoztató test számára egy közbülső pont kettő – azaz végpont is és kezdőpont is –, akkor mivel a pont megkettőzésének tevékenységét végzi, nem végezhet egyszerre helyváltoztatást is ugyanott, tehát szükségképp áll. Vö. még Arist. Phys. VIII. 8. 262a31–b4: ha a folytonos helyváltoztatást végző test valamely közbülső pontban megérkezett is és onnan elindult is, akkor helyét változtatva a test mégis mindig állna. Mert ha csakugyan megérkezett a test a pontba és onnan elindult, akkor más pillanatban kell, hogy történjék a megérkezés, mint az elindulás, vagyis lesz köztes idő, amikor nyugvásban lesz a test. Ez minden közbülső pontra áll. (Az arisztotelészi érvelés, úgy fest, megerősíti a röptében mozdulatlan nyíl zénóni paradoxonjának észjárását!)

mesektől adott értelmében vett filmi környezet ébreszti fel alkotó értelmezői viselkedésünket, ébreszt rá értelmezői tevékenységünkre.⁴⁸

Az arisztotelészi-természeti és a kulesovi-filmiközéltetés különbözőképp határozza meg, mikor egy valamely mozgás. Az arisztotelészi szemléletben akkor egy a mozgás, ha egy a mozgatott, ha egy a mozgató, ha a mozgató megszakítatlanul érintkezésben áll a tőle mozgatottal, ha a mozgásban-mozgatottságban nincs szakadás-szünetelés, hanem folytonosan történik, ha mozgást-mozgatást eleve meghatározó cél mindvégig változatlanul egy marad.⁴⁹

⁴⁸ Vö. Kuhn egyik teljesítménye, hogy a természettudományos szemléletnek a normál tudományoktól elfedett paradigmatiskus beágyazottságára, intellektuális-értelmezői feltevéseire rámutat: bármennyire is magától értetődő, mit mér és mit lát a tudós, a tudományos szemléletet, a megfigyelői érzékelést az érvényben lévő paradigma, a normál tudományos képzés határozza meg. (Ha az alaklétektantól leírt Gestalt-switch jelenségét veszi is mintául, Kuhn szakít a pszichológizáló magyarázattal. Jelen esszé másrt ért „értelmezésen”, mint Kuhn köteté.) [d. pl. „az a gyanú, hogy magának az érzékelésnek is előfeltétele valami paradigmamiféle *something like a paradigm is prerequisite to perception itself*]. Hogy mit lát az ember, függ [...] attól is, hogy korábbi vizuális-fogalmi tapasztalatai minék a meglátására tanították meg” (Kuhn 1984:155). Vö. még: „A csillagászat történetében sokszor előfordult, hogy paradigma-változás változtatta meg a tudományos észlelést [*paradigm-induced changes in scientific perception*]” (Kuhn 1984: 159). Vö. még: ahogyan „a csillagászok régi objektumokat régi eszközökkel vizsgálva új dolgokat vettek észre, annak kimondására készthet, hogy Kopernikusz után egy másik világban éltek” (Kuhn 1984: 160.). Továbbá: „Mindezek után a látás átalakulásának kell minősítenünk azt, ami Galileit Arisztotelésztől, illetve Lavoisier-t Priestley-től elválasztja. Valóban másrt láttak, amikor ugyanazt nézték? [*Did the semen really see different things when looking at the same sorts of objects*]” (Kuhn 1984: 164). Továbbá: „Aki úgy látta a lengő követ, mint Galilei, annak a számára a közvetlen tapasztalásból adódtak azok a szabályszerűségek, amelyek az arisztotelészi kutató számára nem is léteztek volna (és amelyek pontosan így valóban nem is fordultak elő a természetben) (Kuhn 1984: 168.). Továbbá: „Annak azonban, amit Galilei tapasztalt a leeső kő megfigyelésekor, más volt a közvetlen tartalma, mint annak, amit Arisztotelész tapasztalt” (Kuhn 1984: 170.). Továbbá: „Nem képzelhető el olyan nyelv, amely [...] „az adotról” teljesen semleges és objektív leírással szolgálna” (Kuhn 1984: 173.). Továbbá: „Annak a tudósnak vagy filozófusnak, aki megkérdezi, hogy miféle mérések vagy ideghártya-lenyomatok teszik az ingát azzá, ami, már képesnek kell lennie az inga felismerésére, ha megpillant egyet. [...] az ideghártya-lenyomatokra vagy egyes laboratóriumi műveletek eredményeire vonatkozó kérdések [...] előre feltételeznek egy érzéki és fogalmilag felosztott világot [*a world already perceptually and conceptually subdivided*]” (Kuhn 1984: 175). Továbbá: „A [daltoni] elmélet elfogadása után [a kémikusoknak] a természetet hozzá kellett igazítaniuk [*they had still to beat nature into line*], s ez a munka végül is majdnem egy emberöltőnyi ideig tartott” (Kuhn 1984: 181.).

⁴⁹ Az arisztotelészi leírás meglepő lehet számunkra. Amikor arról beszélünk, hogy a játékos a tizenegyes vonaláról gölt rügött, azaz bevitte a hálóba a labdát, akkor az arisztotelészi szabotosság szerint ez nem állítható, mert a játékos csak addig mozgatója a labdának, amíg lába érintkezik vele, csakhogy a hálóba repülő labdával már nem érintkezik a tizenegyes vonalán álló játékos, szabatosan szólva a labdával érintkező közeg, az azt körülvevő levegőrés az, amely a hálóba juttatja a labdát. Egyetlen vonatútra váltunk jegyet, vagyis egy mozgással utazunk másik városba akkor is, ha menet közben a vonat más, köztes városok megállóhe-

A montázzsal alkotott-ábrázolt mozgás egységéhez nem szükséges, hogy a mozgás egyazon, folytonosságot alkotó természetszerű helyen történjék: a különböző városok különböző nevezetes építményei előtt felvett mozzanatokból szerkesztett montázst látva a néző a különféle helyeket együvé tartozónak látja-érti.⁵⁰ Nem szükséges a mozgó test természeti egysége: a különböző játzó-k-színészek különböző testrészeinek különböző időben felvett mozgásrészeleiből szerkesztett összeállítást a néző egyazon személy mozgásaként látja-érti, amely személynek nincs természeti valósága, különböző személyekből ollózta össze a vágás.⁵¹ A példa arra is rámutat, hogy a montázsban, az összeállításban található mozzanatok-beállítások természeti egymásutánja-sorrendje (amikor rögzítette őket forgatáson a felvevőgép) egyáltalán nem kell megfeleljen a montázsbeli összeállítás egymásutánjával-sorrendjével. A montázs szerint való mozgó és legközelebbi mozgatója természetes testekként egyáltalán nem kell, hogy érintkezzenek egymással, vagyis nem szükséges egyazon beállításban látni őket ahhoz, hogy a néző mozgó és tőle mozgatott kapcsolatában lássa-értelmezze őket.⁵² Kulesov megfigyelte, egyazon tekintetet aszerint lát-ért másként és másként a néző, hogy milyen beállítás előzte meg, a beállításban rögzített természeti mozgás és a montázzsal létrehozott mozgás céljainak különbözőségéről vall. Nem a színész játéka (avagy természeti mozgása) határozza meg, hogy a vele felvett beállítás milyen értelmet kap a filmben.⁵³ A montázzsal létrejött mozgás célja nem szükséges, hogy azonos legyen a beállítá-

lyein is megáll. Arisztotelészi szabatosággal azonban nem beszélhetünk egy mozgásról, ha a vonat köztes állomásnál megáll: a megállással véget ér egy mozgás, az állomásról továbbindulva új mozgás veszi kezdetét. Az ütőről, falról visszapattanó labda mindennapi szemléletünkben egyazon mozgást végez, ám az arisztotelészi okfejtés rámutat: a visszapattanás, a fordulat olyan irányváltás, amely közben megáll a mozgó test, következésképp a visszapattanó labda mozgása voltaképpen több mozgás.

⁵⁰ Vö. Kulesov 1985: 71., 95.

⁵¹ Vö. Kulesov 1985: 72., 95. sk., 179.

⁵² Vö. Kulesov 1985: 72. „[...] a színésznek egyáltalán nem kell tudnia, milyen okok készítetik arra, hogy a bánatba vagy az örömben 'élje bele magát', s hogy a filmen semmifajta színészi érzelem kifejezése nem függ az ezt az érzelmet szülő okoktól.”

⁵³ Vö. Kulesov 1985: 38.: „[...] a színész Moszsukinnak a premier plánban felvett arcát különféle más képekkel vágtam össze (egy tányér leves, egy kislány, egy gyerekkoporsó képével). A montázs révén létrehozott összefüggésben ezek a képek különféle értelmet nyertek. A vásznon látható ember élményei különbözőeknek tűntek. Két képből egy új értelem, egy új kép keletkezett, amit egyikőjük sem tartalmazott – egy harmadik kép született. Ez a felfedezésképzett.” Vö. még uo. 96. sk.

sokban elkövetkező mozgásmozzanatok céljával, céljaival.⁵⁴ A mozgás egy voltának arisztotelészi követelményei közül egyiknek sem kell teljesülnie tehát ahhoz, hogy a montázsban egy mozgást (egy cselekményt vagy egy történetet) lásson-értsen meg, egy mozgásra ismerjen rá a néző.⁵⁵

Kulesov kísérletei a filmes ábrázolás alapmódjainvá váltak. Mozgásértelmezését a legújabb filmek is megerősítik. Pálfi György „Hölgyeim és uraim! FinalCut” filmje egyetlen férfi és egyetlen nő szerelmének történetét mutatja be. A filmet már meglévő, ismert filmekből vágta össze, vagyis a nyersfelvételeket nem forgatással alkották meg, hanem más (többnyire nem szerelmes) filmek beállításából vették át. A kiválasztott beállításokon rögzített természeti mozgásoknak (a forgatáson a színészi játéknak, az élettelen testek mozgásainak) a célja eleve különbözött attól a dramaturgiai céltól-értelemtől, amelyet a beállítások saját eredeti lelőhelyükön, a forrásfilmben a vágással nyertek. Ez az értelem pedig pusztán attól, hogy a beállítást egy másik montázsban (összeállításban), vagyis Pálfi filmjében helyezték el, eltűnt: másik, új értelmet nyert a konkrét beállí-

⁵⁴ A különbség aközött, ahogyan a színész a színpadon és a forgatáson játszik, megközelíthető a dramaturgiai célhoz való viszonyának különbsége szerint. A színpadon a színész valószínűleg meg a dramaturgiai célt a saját mozgásával, a forgatáson – Kulesov megfontolásai szerint – mozgása csupán nyersanyag, játékát a montázs elválasztja a dramaturgiai céltól. Bizonyítandó, hogy a természetben jelen van a cél, Arist. Phys. II. 8. 199a12–20 párhuzamot von a természet és a mesterség közt: a természet adta dolgok a mesterségtől sem jöhetnek létre másképp, mint a természettől és a mesterséges dolgok a természetben sem jöhetnek létre másképp, int a mesterségtől. Következésképp, mivel mindkettőben ugyanaz az egymásutániság van, és mivel a mesterség célszerűen alkot, azért a természetben is van cél. Az Arisztotelésztől vont párhuzamot alkalmazva a színész játékára állíthatjuk, hogy színpadon mesterember módjára viselkedik a színész: mivel a dramaturgiai cél csak játéka által és játékában érhető el, ezért saját magának estéről estére ki kell tűznie a célt (más szóval, azonosulnia kell vele), és minden tette a megvalósítást kell előmozdítsa, a céltól nem fordulhat el. Megfelel ennek, hogy színpadi testi-lelki mozgása a természeti mozgás hasonlatosságára folytonos (más szóval, játékának építkezése, íve van).

⁵⁵ Kísérleteiről, felfedezéseiről maga Kulesov is a sodalkozás hangján számol be. Ld. pl. Kulesov 1985: 32. „Az egyik legmeglepőbb felfedezés [...] a különböző helyszínek montázs révén történő egységesítése volt.” Ld. még uo 38.: „Ez a felfedezés elképesztett. Megbizonyosodtam a montázs hihetetlen erejében”. Ld. még uo. 41., amelyben a premier plán hatásosságára ébred rá: „A parancsnokság azzal bízott meg bennünket, hogy vegyük fel a Donguzszkaja állomás elleni rohamot [...] Először páncélautóból akartunk filmezni, de kényelmetlennek bizonyult [...] A forgatás szempontjából [...] semmi érdekes nem történt. [...] egyszerre csak száz lépésre előttünk állt egy kozák ágyú [...] elromlott az autónk. [...] Ekkor tapasztaltam, hogy fest egy találékony és bátor operatőr: Tisze gyorsan lekapta a nehéz [...] kamerát az állványról, s egyik kezével a melléhez szorítva, a másikkal a kamera karját tekerve lekapta néhány közvetlenül mellettünk becsapódó lövedék robbanását. Mindez rendkívül hatásos lett a vásznon.”

tás. Kulesov állítása fokozott értelemben is igaznak bizonyul: nemcsak különböző testrészek montázsa hoz létre, alkot meg egy korábban természeti módon nem létezett személyt, de több száz, egymástól minden vonásban, teljes testében és személyiségében különböző, egymás után vágott személy is hitelesen ábrázol egyetlen új, természetben fel nem lelhető személyt (Pálfi filmjének férfi és női főszereplőjét).⁵⁶

Ellenpróbaképp megfogalmazható a kérdés: a természeti mozgás folytonosságával mozgó kamerával, természeti folytonossággal mozgó személyeknek és testeknek természeti folytonosságot alkotó környezetben (háttérben), vágás nélkül rögzített mozgása vajon folytonos, megszakítástól mentes mozgást jelenít-e meg a filmen? Kortárs példát, Tarr Béla „Macbeth”-jét választva a válasz: nem okvetlenül. Tarr filmje két beállításból áll, egy 5 és egy 67 percesből. Ez utóbbi beállítás térben és időben egymástól elhatárolódó cselekedeteket-történeket egymástól való elválasztottságukban ábrázol belső vágás révén. Tehát a képkivágás (plán) tartalmának-szerkezetének természeti folytonosságot mutató változása nem jár együtt a filmen megjelenített mozgás (cselekmény, történet) folytonosságával.⁵⁷

IRODALOM, RÖVIDÍTÉSEK FELOLDÁSA

- Ágoston 2002 = Szent Ágoston 2002 „Vallomásainak tizenegyedik könyve”. Ford. Heidl György. In: *Tanítvány* 7. évf. 4. sz.
 Aristotle 1930 = Aristotle 1930 *The Physics*. Vol. II. English transl. Ph. H. Wicksteed, F. M. Cornford. Cambridge/Mass. – London: Harward UP – W. Heinemann (Aristotlein 23 vols., 5.).

⁵⁶ Pálfi filmje vágásának elemzéséhez ld. Varga 2013: 25–59., különösen „A K-effektus” szakaszt (uo. 45–52.), amely a kulesovi vágás-elvek szerint elemzi a filmet.

⁵⁷ Vö. Kovács András Bálint elemzését Tarr „Macbeth”-jéről, KAB 2013: 75. sk., Tarr egyetlen folyammá teszi a cselekményt, nincs üres hely a filmben az idő- és térugrások jelzésére. Mindazonáltal Tarr számára rendelkezésre állt egy minta, mégpedig Jancsó Miklós filmjeiben, amelyek ugyanezzel a problémával néztek szembe. Jancsó elbeszélései is több idő- és téregységet sűrítettek egyetlen beállításba [...]. A jancsósi megoldás az, hogy a szereplők és a kamera, valamint néha a világítás folyamatos változtatása jelzi az idő- és térugrásokat. [...] Két fontos dologban azonban Tarr nem követi Jancsót. Az egyik, hogy szinte soha nem használ nagyotált, csak kistotalokat, félközelieket és közeliakat. A másik az előzőhöz kapcsolódik: a színészek nem mozognak annyit, mint egy Jancsó-filmben.”

- Arisztotelész 2010 *A természet*. Ford., jegyz., elemzés Bognár László. Budapest: L'Harmattan.
- Balázs 1984 = Balázs Béla 1984 *A látható ember. A film szelleme*. Budapest: Gondolat.
- Barnes 1979 = Barnes, Jonathan 1993 *The Presocratic Philosophers*. London – New York: Routledge (The Arguments of the Philosophers, ed. Ted Honderich) - 1. kiadása 1979.
- Bathes 1985 = R. Barthes, Roland 1985 *Világoskamra. Jegyzetek a fotográfiáról*. Budapest: Európa.
- Bekker-Gigon 1960 = Aristotelis 1960 *Opera*. Vol. I. Ex rec. I. Bekkeri, ed. AcademiaRegiaBorussica, ed. altera O. Gigon. Berlin: W. deGruyter.
- Bergson 1907 = Bergson 1930 *Teremtő fejlődés*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia (Az Akadémia filozófiai könyvtára, 2.) – 1907-ben jelent meg a *L'Évolution créatrice*.
- Brochard 1926 = Brochard, Victor „Les Arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement”, in Uő. 1926 *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: J. Vrin, 3–14.
- Cajori 1915 = Cajori, Florian 1915 „History of Zeno's Arguments on Motion: Phases in the Development of the Theory of Limits.” In: *The American Mathematical Monthly* Vol. 22. A tanulmány részei: „I.” in No. 1, 1–6. „II.”, „III.” in No. 2, 39–42., 43–47. „IV.” in No. 3, 77–82. „V.” in No. 4, 109–115., „VI.” in No. 5, 143–149., „VII.” in No. 6, 179–186. „VIII.” in No. 7, 215–220., „IX.” in No. 8, 253–258., „X.” in No. 9, 292–297.
- Deleuze 2001 = Gilles, Deleuze 2001 *A mozgás-kép. Film 1*. Budapest: Osiris.
- Evellin 1893 = Evellin, Francois 1893 „Le mouvement et les partisans des indivisibles”. In: *Revue de métaphysique et de morale* 1. évf. 382–395.
- Irzykowski 1924 = Irzykowski, Karol 2011 *A tizedik múzsa. A filmesztétika kérdései*. Budapest: Magyar Képzőművészeti Egyetem Doktori Iskola – Brozsek Kiadó.
- KAB 2013 = Kovács András Bálint 2013 *A kör bezárul. Tarr Béla filmjei*. Budapest: XXI. század Kiadó.
- KRS 1998 = Kirk, G. S. – Raven, J. E. – Schoefield, M. 1998 *A preszókratikus filozófusok*. Budapest: Atlantisz (A kútnál).
- Kuhn 1984 = Kuhn, Thomas 1984 *A tudományos forradalmak szerkezete*. Budapest: Gondolat.

- Kulesov 1985 = Kulesov, Lev 1985 *Filmművészet és filmrendezés*. Budapest: Gondolat.
- Lechalas, Georges 1893 „Notesur les arguments de Zénon d'Élée”. In: *Revue de métaphysique et de morale* 1. évf., 396–400.
- Lee 1936 = Lee, H. D. P. 1936 *Zeno of Elea. A Text, with Translation and Notes*. Cambridge: University Press.
- Owen 1958 = Owen, G. E. L. „Zeno and the Mathematicans”. In: Salmon, Wesley C. (ed.) 2001 *Zeno's Paradoxes*. Indianapolis / Cambridge: Hackett, 139–163. A tanulmány eredetileg a *Proceedings of the Aristotelian Society*, N. S. LVIII (1957–58) 199–22. jelent meg.
- Pudovkin 1965 = Pudovkin, Vsevolod 1965 *A filmrendező és a film-színész művészete*. Budapest: Gondolat.
- Ross 1936 = Ross, William David, Sir 1998 *Aristotle's Physics*. A Rev. Text with Introd. and Comm. Oxford: Oxford University Press, 1. kiadása 1936.
- Russell 1929 = Russell, Bertrand „The Problem of Infinity Considered Historically”. In: Salmon, Wesley C. (ed.) 2001 *Zeno's Paradoxes*. Indianapolis / Cambridge: Hackett, 45–58. A tanulmány Russell *Our Knowledge of the External World* 1929-es kötetének részlete.
- Salmon 1970 = Salmon, Wesley C. „Introduction”. In: Salmon, Wesley C. (ed.) 2001 *Zeno's Paradoxes*. Indianapolis / Cambridge: Hackett, 5–44. A kötet 1. kiadása 1970.
- Szabó 2013 = Szabó Gábor 2013 *Utazás a kamera körül. Habilitációs értekezés*. Budapest: Színház- és Filmművészeti Egyetem Doktori Iskola.
- Szabó 2012 = Szabó Gábor 2012 *A filmes kameramozgás fejlődése és beépülése a kortárs filmnyelvbe. Doktori [DLA] disszertáció*. Budapest: Színház- és Filmművészeti Egyetem Doktori Iskola.
- Szimplikiosz 1895 = Simplicii 1895 In: *Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria*. Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae. ed. H. Diels. Berlin: G. Reimer (Commentaria in Aristotelem graeca, vol. 10.)
- Thompson – Bordwell 2007 = Thompson, Kristin – Bordwell, David 2007 *A film története*. Budapest: Palatinus.
- Truffaut – Hitchcock 1996 = Truffaut, François 1996 *Hitchcock*. Budapest: Magyar Filmintézet – Pelikán Kiadó.

Varga 2013 = Varga Balázs 2013 *Final Cut*. [Final Cut. Hölgyeim és uraim. Pálfi György filmje.] *Tankönyv*. [Színház és Filmművészeti Egyetem Oktatási segédanyag]. Budapest: L'Harmattan.

Vertov 1973 = Vertov, Dziga 1973 *Cikkek, naplójegyzetek, gondolatok*. Budapest: Magyar Filmtudományi Intézet és Filmarchívum.

A SZERETET / SZERELEM
KARTEZIÁNUS FOGALMÁTÓL
AZ EROTIKUS FENOMÉNIG

Esettanulmány a filozófiai viták köréből

*Az erotikus fenomén*¹ kétségkívül az európai szeretetfilozófia nagy könyveinek egyike. Mint Ágoston *Vallomásai* vagy Ficino kommentárja Platón *Lakomájához* Marion műve is arra vállalkozik, hogy vitázva újrainterpretálja „a legtermészetesebb érzélem” élménypaszlatát olyan nézőpontból, olyan háttér előtt s olyan módszertannal közelítve meg, amelyek mindhárman egyrészt annak a korszaknak különös történeti és filozófiai szituációját tükrözik, amelyben a művet megírni adatott, de persze másrészt szerzőjének személyes meggyőződéseit és preferenciáit is.

A korszak a szekularizációnak nevezett időszak, amelyben a keresztény vallás elfogadottsága általában véve sem magától értetődő, s amelyben a szeretet tapasztalatának keresztény megközelítése sem magától értetődően érvényesül, legyen szó ennek akár Szent Ágostonnál, Aquinói Szent Tamásnál, Clairvaux-i Szent Bernátnál vagy akár Ficinónál fellelhető kimunkálásáról – a nézőpontok változatosága nem nyom sokat a latban e tekintetben.

Ami a szerzőt illeti, korábbi munkáiban egyrészt mélyenszántó vizsgálódásokat folytatott a keresztény gondolkodásmód és értékek elhalványulásáról abból kiindulva, amit ennek egyfajta első kulminációs pontjának is tekinthetünk Descartes és általában a „klasszikus kor” gondolkodásában. Másrészt ő a fenomenológiai irányultságú filozófiai gondolkodás, valamint a filozófia és a keresztény teológia együttes művelésének egyik legnevesebb és legeredetibb mai képviselője. Így aztán amit várni lehet a szeretet/szerelemről szóló munkájától, az már előzetesen a szeretet/szerelem *fenomenológiájának*

¹ J.-L. Marion: *Az erotikus fenomén. Hat meditáció.* Budapest: L'Harmattan, 2012 (fordította Szabó Zsigmond), eredetileg: *Le Phénomène érotique. Six méditations.* Paris: Grasset, 2003.

tekinthető – beágyazva azt a szeretet Istenének teológiai gondolkörébe –, melynek kiindulópontja az, ami a „klasszikus kor” kezdeteként jelent meg a filozófia történetében. Ebben az előzetes várakozásunkban nem is csalódik az olvasó.

Mégis, mivel nem recenziót, hanem vita-filozófiai esettanulmányt szándékozom írni, a magam saját kiindulópontja Marion szövegének egy külső nézőpontból, egy másik mai „amorózus” szerző írása felőli megközelítése: Julia Kristeva *Histoires d’amour* című könyvére gondolok.² E „históriák” között találunk kettőt is, amelyek mintegy kézenfekvően alkalmazhatók a Marion-szöveg megközelítésének céljára: az egyik fejezet a „Dieu est agapé”,³ a másik az „Ego affectus est”⁴ címet viseli. A „Dieu est agapé” című fejezet összegzi és interpretálja a szeretet/szerelem filozófiai koncepciójának átalakulását a kereszténység kezdetekor, vagyis amikor az istenközéppontú szeretet egészen új eszméje felforgatta és megújította a szeretetfilozófia hagyományát. Ez az eszme az Isten-Atyáé, aki „elsőként szeret”. E felforgató megújítás láttán nála a következő kérdés merül fel: „Vajon a mi számunkra még mindig botrány vagy örülség, mint volt Szent Pál szerint Krisztus passiója a zsidók s a görögök számára?”⁵ Nézetem szerint *Az erotikus fenomént* erre a kérdésre adott válaszként is olvashatjuk, amennyiben új, „posztkeresztény” értelmet igyekszik adni az elsőként szeretés már Szent Bernáttól oly hangsúlyosan kidolgozott gondolatának, ahol is a szeretet ingyenes adomány, és nem foglal magában semmilyen kölcsönösségi kényszert. Marion „posztkeresztény” gondolatmenete nem kezdődik, mint ahogy nem is kezdődhet az istenszeretettel, de még csak a keresztény ember állapotába helyezkedéssel sem, aki „meg van bizonyosodva afelől, hogy szeretik, függetlenül tulajdonságaitól”.⁶ Mégis, amit elérni igyekszik, az az elsőként szeretés tézisének visszahelyezése a mi saját korszakunk kitüntetett létezőjének gondolkörébe, azé a létezőébe, aki önmagát *deunculus*nak, kis istennek tekinti s olykor még így is nevezi, vagyis az *ego cogitans*éba. Arra törekszik, hogy alkalmazhatóvá tegye a középkori keresztény gon-

² Paris: Édition Denoël, 1983.

³ *I. m.* 173–189.

⁴ *I. m.* 190–215.

⁵ *Est-elle toujours pour nous un scandale ou une folie, comme le fut selon Paul la Passion du Christ pour les Juifs et pour les Grecs ? Y a-t-il une actualité post-chrétienne ?* 175.

⁶ *est assuré d’être aimé, indépendamment de ses qualités.* Kristeva, op. cit., 174.

dolkodás affektív dinamikáját, azt a dinamikát, amely pontosan annak az egónak bizonyosságában fejeződik ki, amely *affectus est*, azzal az egóval szemben, amely „pusztán” *cogitans est*. Arra törekszik, hogy felváltsa a bizonyosság tiszta gondolkodás általi keresését, sőt megtalálni vélését – amelyet hiábavaló próbálkozásnak tekint – annak a bizonyosságnak keresésével s megtalálásával, amely a szeretet hatásának felismerésében teljeseedik ki.

Úgy vélem, fontos, hogy ebben az összefüggésben Kristeva maga is utal *à un beau livre de Marion*, Marion szép könyvére, tudniillik a *Sur la théologie blanche de Descartes* (Descartes fehér teológiája) című kötetre. Ám nem csupán az jelez határozott érdeklődést a szeretet/szerelem keresztény kontextusbeli problematikája iránt Marionnál (most függetlenül személyes elköteleződésétől), hogy abban a korábbi műben vizsgálat tárgyává tette, hogyan alakul át a hasonulás/azonosulás (*homologation*) élménytapszatalata az első keresztényeknél az analógia teoretikus kérdésévé a kései skolasztika filozófiájában és Descartes-nál. Valójában Marion már korábban is szentelt egy tanulmányt a szeretet karteziánus fogalma határozott elutasításának a maga részéről a „L’ego altère-t-il autrui? La solitude du *cogito* et l’absence d’*alter ego*” címen,⁷ amely beleilleszkedik annak a vitának az összefüggésébe, amelyet Marionon kívül A. Matheron⁸ és D. Kambouchner⁹ folytatott (s egy ponton magam is hozzászóltam Kambouchner írásához,¹⁰ míg a jelen írás első változata éppenséggel Marion jelenlétében hangzott el). Már abban az írásban is a szeretet descartes-i fogalmára s elméletére való megújult reflexió összefüggésében aláhúzta, hogy ez a szeretetfogalom nem hagyja el a magányos egónak azt a szféráját, amelyet Descartes a metafizikában alapozott meg. Ez magyarázza, hogy *l’absence d’alter egoról*, a másik ego hiányáról beszélhet Descartes-nál. A szeretet témáját keresztény kontextusban másfelől a *Prolégomènes à la charité* című könyve¹¹ is tárgyalta már. Így tehát *Az erotikus fenomént* úgy is tekinthetjük, mint

⁷ Gyűjteményes kötetben lelőhelye: *Questions cartésiennes*, I. kötet, Paris: PUF, 1991, 189–219.

⁸ „Amour, digestion et puissance selon Descartes”, in: *Revue philosophique de la France et de l’Etranger*, 178 (1988) 4: 433–445.

⁹ Magyarul előbb jelent meg, mint franciául vagy angolul: „A szeretet fogalma Descartes-nál”, in: Boros Gábor (szerk.): *Ész és szenvedély*. Budapest: Áron Kiadó, 2003, 77–94.

¹⁰ „Descartes és a testi szeretet”, in: Boros Gábor (szerk.): *Ész és szenvedély*. Budapest: Áron Kiadó, 2003, 109–124.

¹¹ *Prolégomènes à la charité*. Paris: Éditions de la Différence, 1986.

összegzését, mérlegét annak, amit mondandó volt a szeretetről/szerelemről a mai korban.

E szöveg formája mindazonáltal különbözik az említett többi műtől annyiban, hogy ez utóbbi nem utal nevekkal filozófusokra – kivételt képez persze az első, bevezető jellegű fejezet –, hanem egyes jellegzetes kifejezések feladata lesz, hogy felidézzenek egyes filozófusokat. A *conatus in suo esse perseverandi*s a hozzá hasonló kifejezések, gondolati minták árulkodnak az éppen kifejtett, vagy az esetek többségében: *vitatott* gondolatok eredetéről. De ebben a könyvben nem foglalkozik ezeknek az eszméknek a történeti kontextusával, hanem egyik vagy másik értelmezésük mellett kötelezi el magát hallgatóságosan annak érdekében, hogy jobban haladhasson előre szisztematikus vezérfonalát követve. Ugyanakkor a szöveg formáját említve ennél kissé többre is gondoltam. Nézetem szerint ugyanis noha Marion nem ért egyet Descartes-tal a szeretet/szerelem filozófiai értelmezésével kapcsolatban, a szöveg elrendezését és analitikus előadásmódját mégiscsak a descartes-i *Elmélkedések az első filozófiáról* című műből kölcsönözte.¹² Az olyan alcímek, mint a *De la chair, qu'elle s'excite*¹³ [Med 5 : [...] *de Dieu qu'il existe*] vagy tipikus megfogalmazások, mint „egy feneketlen szakadék nyílt meg a lábam alatt, melyet immár sem betemetni, sem átlépni nem tudok”,¹⁴ vagy akár tipikus érvek, mint a következő is, egyértelmű homológiákra utalnak: „A kérdésre ugyanis [Szeret-e egyáltalán bárki is magamon kívül?] ha egyáltalán valaha megválaszolhatónak bizonyul, mindenképpen csak kívülről, magamon túlról kaphatok feleletet. Ezáltal ez a végzetes kérdés visszavonhatatlanul kiszolgáltat engem valami olyasminnek, amit sem uralni, sem kényszeríteni, sőt még csak elgondolni vagy elképzelni sem nagyon tudok. Egy másnak, egy másiknak, egy rajtam kívülinek, egy *alter egónak*, mindenesetre egy olyan idegennek, akiről azt sem tudom, honnan jön, csak annyi bizonyos, hogy nem belőlem.”¹⁵ E gondolatmenet egyszerre idézi fel a Második elmélkedés démon-jelenetét és a Harmadik elmélkedés erre is válaszoló érvét, amely Isten – immár nem a démon – létezését mint „egy rajtam

¹² Bizonyára ezzel függ össze az alcím is: „Hat meditáció”, hisz a Descartes-mű is hat elmélkedésből áll.

¹³ A magyar fordítás természetesen nem tudja visszaadni az eredeti „hangzását”: „A húsról és a hús izgathatóságáról”.

¹⁴ Vö. Descartes második elmélkedésének kezdetén az örvényhasonlatot.

¹⁵ *Az erotikus fenomenén*, 61. A pusztá oldalszámok ettől kezdve erre a kötetre fognak utalni.

kívülit” bizonyítja, amelytől függök. Ebben a könyvben nem találkozunk Isten nevével egészen az utolsó fejezetekig, ám strukturálisan megvan már a helye kezdettől fogva, sőt el is foglalja ezt a helyet egy *je-ne-sais-qui*, egy nem-tudom-kicsoda, melynek egyetlen funkciója, hogy szeressen engem – „nem belőlem”. Vajon annak az Istennek rejtett újrafelbukkanásáról van itt szó, aki botrány a zsidók s a görögök számára, merthogy elsőként és teljesen egyetemes módon szeret? A „görögöt” ebben az esetben természetesen Descartes jeleníti meg, a *filozófus*, aki láthatólag (látszólag?) túl naturalista-racionalista a maga szeretetfogalmával, amely végső elemzésben mégiscsak az *ego cogitans*ból származtatható. Így aztán komolyan kell venni azt, amit a könyv bevezetője, „A szerelem hallgatása” mond: „A metafizikai meditációkat erotikus meditációkkal kell helyettesíteni.” (18) Vagyis „[f]elül kell majd vizsgálnunk az ego teljes leírását, és ezt a leírást az ész rendje és alakzatai szerint úgy kell majd [ismételten] kifejtenünk, hogy közben érvényt szerezzünk Luynes herceg perdöntő kiegészítésének, melyet a *Meditationes* latin szövegén önhatalmúlag tett.¹⁶ Az *ego cogitót*, aki nem szeret, egy olyan egóval kell helyettesítenünk, amelyik eredendően szeret.” (17)

„Szeret-e engem egyáltalán valaki is?” (*M’aime-t-on – d’ailleurs?*) Pontosan azért idézem ezt a kérdést, mert ez az, ami döntő motívumként jelentkezik annak a redukciónak elvégzésében, amely a vizsgálódást túllendíteni hivatott a tiszta *ego cogitans*on. S persze azért utaltam arra a másik kérdésre, amely az Isten-Szeretet elsőségére vonatkozik, mert ez az első kérdés – „Szeret-e engem egyáltalán valaki is?” – nem képes megalapozni kielégítő módon azt a redukciót, amely Marionnál erotikus redukció. Mialatt a kérdezés-redukció ez első változata a kutatót rávezeti ama másik eszméjére, melynek felbukkanása megtöri az ego szuverenitását, a második visszafordítja azt önmagára mint olyasvalakire, aki elsőként szeret. Elsőként szeretni – igen hasznos eszköznek bizonyul arra, hogy az ego autonómiája ismét megkaphassa azt a jelentőséget, amelyet már elveszíteni látszott. Az egy másik kérdés persze, hogy vajon ezt kívánta-e elérni Marion.

De nem szándékozom túl messzire menni. *Az erotikus fenomén* – persze csak futó – elemzésével nincs más célom, mint néhány meg-

¹⁶ A francia fordítás kiegészíti a latin eredetiben olvasható listát a gondolkodó ego műveiteiről a „szeretni” s a „gyűlölni” igével.

jegyzést tenni, illetve kérdéseket fogalmazni meg arra az átmenetre vonatkozóan, amely elvezet a szeretet karteziánus fogalmától a radikalizált erotikus redukció eredményéhez, amely a következő kérdés formájában jelenik meg: „Képes vagyok-e én szeretni először?” (97) Megjegyzéseim és kérdéseim zöme Marion Descartes- és esetleg Spinoza-interpretációja körül forog majd, mivel természetesen Spinoza rejtőzik a gyakran idézett kifejezés mögött: „*conatus in suo esse perseverandi*”.

Ami Descartes-ot illeti, Marionétól eltérő értelmezésem szerint ő nem az *ego cogito* magányos gondolkodója, hanem egyike a szeretet nagy filozófusainak. Vagyis ha igazán érvényre szeretnénk juttatni Luynes hercegének kiegészítését, és az *ego cogito* helyére tesszük az *ego amanst*, akkor ez azért történik, mert noha ez a szó hiányzik az *Elmélkedések* latin szövegéből, ám már eleve sem hiányzik magából Descartes gondolkodásából. Kiindulópontom az lesz, amit arról a bizonyosságról olvasunk, mely a szöveg szerint azonos a tárgyak és az őket bizonyossá tevő *ego* tekintetében (29–31). „Tehát az én létezőm is csak ugyanúgy bizonyos, mint a tárgyaimé: a jelen pillanatban, pillanatról pillanatra, a jövő bármi garanciája nélkül.” (27, a fordítást módosítottam.) Marion érvelése a második elmélkedést nyitó híres szövegrészre támaszkodik, ahol Descartes így fogalmaz: „Olyannyira, hogy – mindent kellően megfontolván – végül is le kell szögezni: az >én vagyok, én létezem< kijelentés – valahányszor kimondom vagy elmémmel megragadom – szükségszerűen igaz.”¹⁷ Ugyanakkor azonban ki kell emelnünk, hogy *a tézis itteni kimondása nem alkotja az elmélkedés végpontját, hanem sokkal inkább a kezdetét.* Az *Elmélkedések* kontextusában sokkal inkább a második elmélkedés utolsó állítását kell felruháznunk Descartes *satis superque pensitatis* nézetének kitüntető címével: „ha ugyanis úgy ítélek, hogy létezik a viasz, méghozzá annak alapján, hogy látom, akkor bizonyára sokkal evidensebb módon áll előttem az a tény, hogy én magam is létezem, éppen azon az alapon, hogy a viaszt látom. Mert lehetséges, hogy az, amit látok, valójában nem viasz, s az is lehetséges, hogy egyáltalán nincs szemem, amivel valamit is láthatnék, az azonban egyáltalán nem lehetséges, hogy miközben látok valamit, vagy – s ez alatt immár

¹⁷ AT VII, 25, magyarul: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Budapest: Atlantisz, 1994, 34. Latinul: *Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.*

ugyanazt értem – azt gondolom, hogy látok valamit, én magam, aki gondolkodik, ne legyek valami. Ugyanígy, ha az alapján, hogy megérintem, úgy ítélek, hogy a viasz van, akkor újra levonható a fenti következtetés, hogy ti. én vagyok. Ha az alapján ítélek így, hogy elképzelem, vagy bármilyen más alapon, az eredmény ugyanez lesz. De amit most a viasszal kapcsolatban megfigyeltem, az összes többi rajtam kívül lévő dologra is alkalmazható.” (AT VII, 31, *Elmélkedések*, 42.) Vagyis kell, hogy legyen egyfajta reflektív gondolkodás, amely tudatos önmagamon *innen* zajlik bennem, s amely éppúgy alkalmaztatik önmagamra mint látóra, elképzelőre, akaróra, és – miért ne, miért is kellene egy ilyen típusú felsorolást teljesnek tekinteni? – szeretőre, gyűlölőre, mint az összes többi dologra, amelyek azt a szituációt alkotják, amelyben találok magamat. Ez a kifejezés „az összes többi dolog” máris láthatóvá teszi, mire szeretném irányítani a figyelmet: tudniillik arra a tényre, hogy Descartes *ego cogitans*a nyitott a jövő felé, még ha természetesen igaz is az, hogy garantálni semmiképp sem tudja azt. Az a szöveg, amely tanúsítja az egónak ezt a nyitottként létét minden jövő felé, az *Értekezés a módszerről* nevezetes passzusa az 5. részből, ahol az észről mint egyetemes eszkörről van szó. „Míg ugyanis az ész egyetemes eszköz, amely minden esetben feltalálja magát, addig ezeknek a szerveknek minden különös tevékenység számára különös diszpozícióra van szükségük; ennél fogva erkölcsileg lehetetlen, hogy annyiféle diszpozíció legyen egy gépezetben, hogy azok az élet minden helyzetében úgy késztessek cselekvésre e gépezetet, mint ahogyan bennünket késztet cselekvésre eszünk.”¹⁸ Tehát míg az állatok és *a fortiori* minden más, alacsonyabb rendhez tartozó létező szükségképp a jelenre orientálódik, az emberi létező esze révén nyitott minden eljövendő szituációra, a legváratlabbra is, vagyis: a jövőre. S így azok az igék, melyeket a második elmélkedés és a harmadik elején felsorol Descartes – *dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans, sentiens* –, nem olyan igenevek, amelyek az egónak *mint gondolkodónak* a műveleteit jelentik, kimerítő listáját tartalmazva e műveleteknek, mint ahogyan – olvasatomban – Marion interpretálja őket. Ezek az igenevek sokkal inkább az *ego cogitans*nak csupán *néhány* alapvető műveletét nevezik meg, melyeket mind szükségképp kísér *az ész egyetemes eszköz*

¹⁸ AT VI 57 ; magyarul: *Értekezés a módszerről*, Budapest: Ikon Kiadó, 1992, 65. A fordítást módosítottam.

voltából fakadó, mélyebb értelemben vett gondolkodás, amely teljesen nyitott a jövő felé. Így aztán nézetem szerint a lista nem kevésbé teljes a latin eredetiben, mint Luynes hercege francia fordításában – ahol a harmadik elmélkedés elején olvassuk „aki szeret, aki gyűlöl” –, illetve másfelől a francia fordítás sem kevésbé hiányos, mint a latin eredeti, mert egyik lista sem tart ígényt a kimerítő felsorolás státuszára. A „szeretni” pontosan és éppen csak *egyike az ego* műveleteinek, mint *sok más művelet még*, melyeket még az *Elmélnedések* francia változata sem tart fontosnak külön megnevezni.

Egy másik megjegyzésem arra a kérdésre vonatkozik, amely bevezeti az erotikus redukciót: „mire jó?” (29). Nézetem szerint ez egy olyan kérdés, amelynek valóban zavarba kell ejtenie mindenkit, aki ragaszkodik egy egológiai alapon megalapozott filozófiához. Az egológiai megalapozás hiábavalósága szembeötlő e kérdéssel szembesülvén. Mármost ha megnézzük azt az egológiát, amelyet Marion egyfajta weberi értelemben vett *ideáltípus*ként támad – vagy talán éppen husserli értelemben (ahogyan még a fiatal Heidegger is Descartes-ba öltöztetett Husserlt támad, ezáltal akarva-akaratlan husserlizálva a Descartes-képet) –, akkor úgy vélhetjük, Marionnak teljesen igaza van. Másfelől nekem mégiscsak úgy tűnik, hogy Descartes maga is támadná a megalapozásnak ezt a módozatát. Mivel ha hozzám hasonlóan úgy értelmezzük az *ego cogitans* mint olyan létezőt, amely teljességgel nyitott a szituációra, s mint olyan létezőt, amely azon igyekszik, hogy harmóniába oldja az „igazi ember” és környezete közötti viszonyt, akkor nem fogunk ott megállni, ahol a legközelebbi környezet végződik. Az *Értekezés a módszerről* 6. részének bibliai allúzióját is úgy kell értelmezni, mint az ego e „províziójának” meghosszabbítását – melynek másik formája természetesen maga a hírneves „provizórikus morál” az *Értekezés* harmadik részében. Descartes itt arról biztosítja az olvasót, hogy erőfeszítéseinek célja egy olyan gyakorlati filozófia megtalálása, „amely által oly alaposan ismerjük meg a tűz, a víz, a levegő, a csillagok, az égboltozat és a bennünket környező egyéb dolgok erejét és működését, mint ismerjük mesterembereink különböző tevékenységeit, akkor ugyanúgy felhasználhatjuk őket mindarra, amire alkalmasak, s ezzel a természetnek mintegy uraivá és birtokosaivá válhatnánk.” (AT VI, 62, *Értekezés* 68 sk., a fordítást módosítottam.)

Ha összegyűjtjük Descartes ehhez hasonló megjegyzéseit, szinte rekonstruálhatjuk is az *ego cogitans* jóakarátú „províziójának” kon-

centrikus köreit, ahogyan csak a sztoikusok megkívánták. Az első kör tartalma *az egónak mint gondolkodónak belső élete (direction de l'esprit)*, a második *az „igazi emberre”* terjed ki, amely a testből s a lélekből tevődik össze, továbbá a lélek szenvedélyeinek körére a nemeslelkűséggel mint „végső gyümölcscsel”, amely már előre is utal a harmadik körre, amely nem más, mint *a teljes emberiség – az Értekezés* hatodik részének megfelelően Descartes előfeltételezi létezését egy olyan „törvénynek, amely arra kötelez bennünket, hogy tőlünk telhetően az emberek közös jólétén fáradozzunk.”¹⁹ (AT VI, 61, *Értekezés* 68) –, míg a legszűkebb kör már *az egész természetet* is magában foglalja a *Teremtés könyvére* való, imént idézett utalás értelmében. Ennélfogva jól látható, hogy *az ego cogitans* elszigetelésének hiábavalósága teljességgel világos Descartes számára, s hogy minden nehézség nélkül képes volna válaszolni a „mire jó?” kérdésre még a szeretet nyelvét használva is, s válaszát egyszersmind úgy is értelmezhetjük, mint egy teljességgel pozitív választ a marioni kérdésre – „Szeret-e engem bárki is magamon kívül?” Igen, Isten az, aki szeret engem, egy „másik” az én számomra, aki szeret, éspedig elsőként.

Arról, hogy a descartes-i elmélet csakugyan az általam jelzett irányban értelmezendő, kétségkívül egy tágabb körű okfejtés győzheti meg az olvasót annál, mint amilyet eddig adtam. Mivel azonban már több írásomban is bemutattam ennek az okfejtésnek különböző aspektusait, most megelégszem a rájuk tett utalással,²⁰ illetve egy rövid összefoglalóval, amely egyszersmind elvezet azoknak a további kérdéseknek a megfogalmazásához, amelyek, nézetem szerint, még megfogalmazhatók *történeti oldalról* a marioni fejtegetések kapcsán. Kétségkívül megfogalmazhatók még „szisztematikusabb” jellegű kérdések is, de ezekre most nem fogok kitérni.

A szeretetnek – *az ego cogitans* „províziós köreivel” megfelelően – különböző realitásai vannak. Az első ilyen realitást pszichológiai-nak nevezhetjük, mert a szeretet mentális és testi aspektusának – vagyis a melegségnek, a hőnek mint életelvnek – egymáshoz való viszonyára vonatkozik. A mentális aspektus az a – bármennyire is

¹⁹ [L]oy qui nous oblige a procurer, autant qu'il est en nous, le bien general de tous les hommes.

²⁰ Ld. *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig. A morális univerzum kitérülése a mechanikai filozófiában*. Budapest: Áron Kiadó, 2003, 82–98, 99–151; *Descartes és a korai felvilágosodás*. Budapest: Áron Kiadó – Brozsek Kiadó, 2010, 364–380, 403–418; *A szeretet/szerelem filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó – ELTE BTK, 2014, 141–176.

homályosan érzékelt – gondolat, amelynek révén úgy tekintjük magunkat, mint akik egy egésztestet alkotunk a nekünk megfelelő dologgal, a testi aspektus pedig az a melegség, a hő, amely mozgásra készíti a „lélekszemleket” a szívtől az agy felé, az agytól pedig az ölelésre nyíló karok felé. Descartes azt írja egyik Chanut-höz írt levelében, hogy „ez a két szeretet rendszerint együtt jelenik meg”, vagyis hogy a szeretet egyik aspektusával „rendszerint együtt jár a másik”, „amíg [...] lelkünk hozzá van kapcsolódva a testhez”.²¹ Ez a megfogalmazás persze hagy kívánnivalókat maga után, mert vajon melyik az a pillanat, amelytől fogva a két szeretet elkezd, illetve megszűnik egymáshoz kapcsolódni, s vajon mitől függ az elválásuk. E tekintetben egyetértek Denis Kambouchnerrel, aki szerint „[v] alójában azonban nem szabad, hogy a szeretet e két formáját a szükséges mértéken túl is elkülönítsük. [...] azt kell majd mondjuk a lélekről, hogy >ebben az életben< sohasem szeret teljesen egyedül. Azzal a testtel együtt szeret, amellyel összekapcsolódott, vagy, másként fogalmazva, csak annyiban érzi a legnagyobb hatású szeretetet, amennyiben egyesítve van a testtel, s amennyiben érzékeli bizonyos benne végbemenő mozgások hatásait [...] a szeretet a maga legáltalánosabb pszichológiai realitásában olyan szenvedély vagy affekció, amelyet az eszes lélek *mint* eszes kell hogy felügyeljen, biztosítva, hogy ne legyen túlzó vagy rosszul megalapozott.”²²

A magam részéről azonban jobban kihangsúlyoznám az *ego cogitans* „provizórikus” tevékenységét, a korábbiakban szóba hozott sztoikus értelemben. Ennek eredménye az, ha a testnek sikerül harmonikusan beilleszkednie minden adott, illetve újonnan adódó szituációba, bármennyire váratlanok legyenek is azok, mind kognitív, mind affektív értelemben. Vagyis azt lehet mondani, hogy éppen a szeretet jegyében terjed ki az eszes léleknek mint „egyetemes eszköznek” a tevékenysége az ember és univerzuma közötti viszonyokra.

Van azonban ettől a pszichológiainak nevezettől eltérő realitása is a szeretetnek. „Metafizikai realitásnak” nevezem azt a realitást, amely az istenszeretben fejeződik ki, vagyis abban a harmóniában, amely Isten, az ember és a testi természet között figyelhető meg.

²¹ Descartes Chanut-nek, 1647. február 1., magyarul: *Test és lélek, morál, politika, vallás*. Budapest: Osiris, 2000, 226., illetve 225.

²² Id. tanulmány, in: *Ész és szenvedély*, 90, 91.

Az Erzsébet hercegnővel való levelezésében Descartes partnere értésére adja, hogy elgondolása szerint nem csupán a természeti törvények fogalomcsírái vannak jelen *természetes módon* mindannyiunk elméjében – hogy lehetségessé válják a világ *természetes* megismerése –, hanem megvan az elmében a *természetes* istenszeretet csírája is. Az 1645. szeptember 15.-i levélben utal erre Descartes: „és mivel a szeretet igazi tárgya a tökéletesség, valahányszor Istenhez emeljük elménket, hogy a maga valóságában szemléljük, olyan természetes hajlandóság támad bennünk az ő szeretetére, hogy balsorsunkban is örömet lelünk, arra gondolva, hogy az ő akarata valósul meg abban, ami bennünket sújt.”²³ Descartes felfedi tehát azt az elgondolását, mely szerint Isten filozófiai fogalma természetes módon hajlamossá tesz bennünket Isten szeretetére.

Két tanulság is levonható mindebből. Az egyik az, hogy megerősítést nyer az a nézet, mely szerint a lélek ebben az életben „sohasem szeret egymagában”, még akkor sem, ha Isten az, akit szeret. A második pedig az, hogy világosan látszik, a melegség nem valami külsőlegesen adódó, amúgy fölösleges dolog, hanem alapvető funkciója van mint a szeretet „jelének”. Vagyis általa inkarnálódik, kerül be a testek világába az a mozgató elv, amelyet az eszes lélekkel rendelkező lények világában a szeretet jelenít meg. Az „igazi ember” születése összekapcsolhatóvá és értelmezhetővé válik a szeretet ösképi megjelenésével az embrionális életben, valamint az „ésszerű” és akaratlagos tevékenység megjelenésének függvényében ahelyett, hogy mindent kizárólag a melegség indítana mozgásra, s ezáltal ténykedésre. Mert mindaz, ami az eszes lélek köre alatt helyezkedik el, a melegség révén mozgattatik és irányíttatik, miközben az ész tevékenységét a volta-képpen értelemben vett, vagyis a racionális szeretet irányítja. De akkor csak fel kell tenni a kérdést, hogy vajon mit gondol Descartes, mi irányítja végső soron a realitás *mindkét* körét, vagyis mi vagy ki az, ami vagy aki a világegész folyamatát véghez, ráadásul a *jó* véghez viszi? Nyilvánvalóan kétféle válasz adható erre a kérdésre: vagy az értékektől teljességgel megfosztott természet valósul meg ebben a folyamatban, vagy a természet már *eleve* értékkel ellátott, vagyis a jó felé irányíttatik (hogy a rossz felé is irányíttathatnék, az nem merül fel Descartes horizontján). Hol rejlik a *szeretet* – *mind a mentális, mind a testi értelemben felfogott szeretet* – univerzalitásának alapzata?

²³ *Test és lélek...*, 161.

Denis Kambouchner egy hasonlóan megfogalmazott kérdésre a következő választ adta: „Bármiként is, a lényeg a következő: a >szere-
tet< terminusa Descartes-nál pozitív értelemben a létező legálta-
lánosabb viszony. [...] *a priori* valamennyi dolog, amely megkülön-
böztető módon az én empirikus vagy mentális univerzumomban
helyezkedik el, a szeretet lehetséges tárgyát alkotja, s csupán annyi-
ban, amennyiben ezt az univerzumot enyémként ismerem fel [...]”.²⁴
Ezt a megoldást az egológiai megalapozásnak fogom nevezni. Úgy
vélem, Marion a descartes-i alapzatnak pontosan ezt az értelmezését
támadja mind *Az erotikus fenoménben*, mind a korábban írott tanul-
mányjaiban. Ha elfogadnánk Descartes igaz interpretációjaként ezt,
akkor Marionnal együtt arra a következtetésre kellene jutnunk, hogy
a karteziánus ego nem hagyja el azt a szerepet, amely reá zárul abban
a pillanatban, mihelyst környezetét objektiváló *cogitó*ként értelmezi
önmagát. Marion idézem, aki a „*L’Ego altere-t-il autrui*” című írás-
ban mondja a következőket: „Minden nehézség ebben az egy pont-
ban összpontosul: valóban nevezhetjük-e *alter egó*nak, >másik önma-
gamnak< azt, amit egyébként szüntelenül az >objektum< módján
tekintünk és jelenítünk meg, miközben az (*alter*) ego éppenséggel
és tulajdonképpeni módon a szemlélés, a megjelenítés gyakorlása-
ként jellemzi magát, röviden szólva: a *cogitatio*val? A szeretet karte-
ziánus tanítása számunkra teljességgel igazolni látszik a negatív
választ, amelyet már korábban szállított erre a kérdésre az alteritás
*Elmélgések*beli kontextusának vizsgálata.”²⁵

A magam véleménye azonban mégsem egyezik se Kambouchner-
rel, se Marionéval. Szemben azzal, amit Kambouchner állít, a
szerepet univerzalitásának alapzatát Descartes-nál nem kereshetjük
az egóban – mint ahogyan másrészt, de ugyanazzal a logikával a
metafizikai bizonyosság alapzata sem fedezhető fel a tisztán önma-
gában vett *ego cogitó*ban. Másfelől, szemben azzal, amit Marion állít,
nem gondolom, hogy a szent barátságként tekintett, az Újszövetség
istenének közreműködésével létrejövő karitás, ahogyan a Voetiushoz

²⁴ *Ész és szenvedély*, 87.

²⁵ „L’Ego altere-t-il autrui?”, in: *Questions cartésiennes*. Paris: PUF, 1991, 215. *Toute la difficulté réside en un seul point : peut-on nommer en vérité alter ego, “autre soi-même”, ce que par ailleurs l’on ne cesse pas de considérer et de se représenter sur le mode d’un “objet”, alors que, justement, l’(alter) ego se caractérise en propre par l’exercice de la considération, de la représentation, bref de la cogitatio ? (...) La doctrine cartésienne de l’amour nous paraît confirmer pleinement la réponse négative qu’avait déjà apportée à cette interrogation l’examen de la situation faite à l’altérité dans les Méditations.*

írott levél 7. fejezete vázolja, volna tekintendő ez egyetemes szeretet filozófiai alapzataként. Marion a következőképp foglalja össze ezt: „Az ego pontosan abban a mértékben szereti önmagát, amelyben, egymást követően, feladja a megjelenítését, azután szereti a megragadhatatlanságot (Istent), végül pedig visszatér a másikhoz annyiban, amennyiben a megragadhatatlan által szereti. Így tehát a karitásznak lesz meg az a funkciója, hogy megengedje az ego számára a *cogitatio* ontoteológiájának meghaladását azért, hogy végre eljusson a másikhoz mint olyanhoz.”²⁶

Miután már láttuk a mentális és testi, vagyis kettős értelemben vett szeretet egyetemességét, számomra nem tűnik lehetségesnek a visszatérés a karitás Istenéhez, aki pusztán csak az ember számára tartaná fenn a részesülést ebben az egyetemességben. Hiszen az egyetemességnek sokkal tágabb értelme van Descartes-nál, amint erről a Chanut-vel folytatott levelezés és a Burman-beszélgetés egyként tanúskodik.²⁷ Ez az egyetemesség azt jelenti, hogy a világegyetem valamennyi létezője Isten képére lett teremtve, ami pedig egyenértékű annak állításával, hogy valamennyi létező részesül „nagy adományokban” a saját természetük által megengedett módon. Következőképp az elsőként szerető Isten szeretete az egész világegyetemet áthatja, nem csupán az emberi kozmoszt: az észbeli szeretet irányítja az emberi világot a melegség kíséretében, amely a maga részéről az ész alatti világ folyamatainak egyedüli irányítója – mármint természetesen Isten eszközeként. A melegség és a szeretet kettős alapelve irányítja az élet minden megjelenési formáját. Az ember természetből fogva hajlik Istennek mint szuverénnek a szeretetére. Másfelől a hit által a legfőbb jóként felismert Isten gondot visel az emberre, és pontosan ebben az elkötelezettségben az ember jól-léte iránt, ebben fejeződik ki az isteni szeretet az ember iránt. Nem különösebben nehéz felsorolni Descartes gondolatmenetei alapján, milyen módon nyilvánul meg az az igen nagy adomány, amelyet Isten az embernek juttat. A legfőbbek a következők:

²⁶ *Op. cit.*, 219. „*L'ego aime l'autre dans la mesure exacte où, successivement, il renonce à le représenter, puis aime l'incompréhensible (Dieu) et enfin revient à l'autre en tant qu'aimé par l'incompréhensible. Ainsi la charité aurait-elle pour fonction de permettre à l'ego de passer, pour atteindre enfin l'autre comme tel, au-delà de l'onto-théologie de la cogitatio.*”

²⁷ Erről ld. a korábbi jegyzetben hivatkozott írásaimat.

A lélek épp abban a pillanatban helyeztetett a testbe, amelyben a test különlegesen jó táplálékhoz jutott, annak érdekében, hogy a szeretet két módozata ösképszerűen összekapcsolódhassék.

Az Istentől individuálisan s individualizálóan teremtett eszes lelket *természetes módon* irányítja a jó érzék (*le bon sens*).

„A karteziánus morál végső gyümölcse” (Rodis-Lewis) semmiképp sem lehet más, mint a jóindulat vagy a jóakarát (*bienveillance ou la bonne volonté*) felismerése mint olyan faktoroké, amelyek rejtett alaptatként irányítják az emberi cselekedeteket, melyek csakis az ismeret, nem pedig a jóakarát hiánya miatt téveszthetnek célt.²⁸

Ám ehhez hozzá kell tenni, hogy mivel nem ő az egyedüli kedvezményezett a világegyetemben, az ember alapvető attitűdje a többi teremtmény iránt nem a kizsákmányolás, hanem sokkal inkább a sztoikus értelemben vett *provisio*, a tudás révén irányított és irányító előrelátás, melynek révén kellemes és harmonikus életet próbál teremteni magának nem pusztán a többi ember között, de egyszerűen az egész természet részeként is. Következésképp úgy tűnik számomra, a szeretet karteziánus fogalmát inkább kellene kísérletként tekintenünk arra, hogy megújítsa a szeretet premodern fogalmát a 17. század körülményei között, mintsem egy új, modern, individualisztikus és egoisztikus fogalom bevezetőjeként.

²⁸ Vö. §. 154.

„A SOHA EL NEM TŰNŐ MARADVÁNY”

Schelling és Kierkegaard a szorongásról

A szorongás a létezés állandó kísérőjelensége. Szoronghatunk külső tényezők miatt, például valamilyen kellemetlen kényszer, egy ismeretlen helyzet, egy hozzánk közelálló ember kiszámíthatatlansága, vagy valamilyen agresszió miatt. A szorongás azonban felléphet az aktuális külső tényezőktől teljesen függetlenül is: szorongást okozhat az elérni vágyott ideális állapot és a valóság különbözősége, szorongást okozhatnak mások velünk szemben támasztott elvárásai, vagy saját magunk önmagunkkal szembeni elvárásai, szorongást okozhat egy tekintélyszemély jelenléte, vagy egy szeretett személy szeretetének elvesztése.

A szorongás filozófiai vagy egzisztenciális értelmezése ezekkel az ontikus állapotokkal szemben olyan alapvető ontológiai jelenségként írja le ezt a hangoltságot, amely az autentikus önmagóság fogalmához kapcsolódik. A szorongásban feltárul világban-benne-létünk sajátossága és alapvető különbségünk a világon belüli többi létezőhöz képest, feltárul menekülésünk önmagunk elől, továbbá feltárulnak legsajátabb lehetőségeink. A szorongás bizonyos értelemben szabaddá tesz önnön létezésünk értelmének felkutatására. Ahogy Heidegger írja: „A szorongás a jelenvalóletet létének tulajdonképpeniségére mint lehetőségre *való szabad létével* szembesíti, vagyis azzal, ami már eleve ő maga.”¹ A szorongásban a feltárlás lehetősége rejlik, mert a szorongás elmagányosít. „Ez az elmagányosodás visszarántja hanyatlásából a jelenvalóletet, és tulajdonképpeniségét és nem-tulajdonképpeniségét mint létének lehetőségeit nyilvánítja ki.”² Ontikus értelemben a szorongás lefedi mindazokat az affektív élményeket,

¹ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Budapest: Osiris, 2007. 221.

² Uo. 224.

amelyek a pszichológia és a pszichiátria tudományának hatáskörébe tartoznak.³ Ontológiai értelemben a szorongás feltárja a világot, feltárja egzisztenciánkat a világban, továbbá feltárja legsajátabb létlehetőségeinket.

A továbbiakban abból indulok ki, hogy Heidegger (és más XX. századi gondolkodók, pl. Sartre) szorongásról adott leírása a filozófia egy új témájának és területének a felfedezését jelenti, ám egyszermind le is szűkíti e témát, amennyiben kizárólag az autenticitás kontextusában értelmezi. A szorongás jelensége szélesebb értelmű ennél, és nem csak azért, mert ontikus jelenségek egész sorát tartalmazza a kényszeres gondolatoktól a fóbián keresztül a megsemmisüléstől való rettegésig. A továbbiakban azt szeretném megmutatni, hogy a szorongás *ontológiai értelme* is tágabb az autentikusan értett szorongásnál. A vágy, a büntudat és a tudattalan olyan jelenségek nevei, amelyek a szorongás bizonyos aspektusaival állnak kapcsolatban és túlmutatnak az autentikus szorongás egzisztenciális fenoménjén.

A következőekben e tágabb háttér előtt a szorongás három filozófiai értelmezéséről szeretnék beszélni. 1) Az első felfogás Schelling nevéhez köthető, aki a szorongást a teremtés előtti feszültség állapotaként ragadja meg. 2) A második értelmezés a szorongást szabaddá tevő mozgásként jellemzi: ez a szorongás klasszikus értelemben vett egzisztencialista felfogása, ami Kierkegaard, Heidegger és Sartre nevéhez köthető. 3) A harmadik megközelítés értelmében a szorongás nem szabaddá tesz, hanem énem egy olyan tartalmára utal, amely szimbolizálhatatlan és integrálhatatlan. Ez a tartalom bizonyos értelemben sem fel nem fogható, sem ki nem küszöbölhető, éppen ezért nyugtalanító és kísérteties. Ahogy Schelling fogalmaz: „a realitás felfoghatatlan bázisa [...], a soha el nem tűnő maradvány”.⁴ Egy ilyen felfogás nyomai Kierkegaard-nál és Schellingnél megtalálhatóak, de az autenticitásra összpontosító Heideggernél és Sartre-nál már nem jelennek meg.

³ Freud például megkülönböztet automatikus szorongást és szorongásjelzést. Az előbbi a szubjektum reakciója traumatikus helyzetekben, olyan külső vagy belső eredetű ingerfelgyülemelés alatt, amelyen nem tud úrrá lenni, az utóbbi egy olyan „jelzőkészülék”, amely egy lehetséges nagyobb szorongás elkerülésére elhárítási műveleteket indít be. Az előbbi esetben a szorongás eredmény, az utóbbi esetben az elhárítás kiváltója. Ld. J. Laplanche – J.-B. Pontalis: *A pszichoanalízis szótára*. Ford. Albert Sándor és mások. Budapest: Akadémiai, 1994, Különösen 59–60., 454–458.

⁴ G. W. F. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*. Ford. Boros Gábor és Gyenge Zoltán. Gödöllő-Máriabesnyő: Attraktor, 2010, 23.

„AZ ÉLET SZORONGÁSA”

A szorongás fogalmának értelmezése a XIX. század első felében szoros összefüggésben áll a hegeli filozófia kritikájával. Sőt, azt mondhatnánk, hogy a szorongás bizonyos értelemben Hegel ellenében tesz szert alapvető filozófiai jelentőségre. Nem azért, mintha Hegel „vak” lett volna a szorongásra, és nem tudta volna elhelyezni a szellem alakzatai között. A „boldogtalan tudatról” szóló fejtegetés *A szellem fenomenológiájában* tulajdonképpen megfeleltethető a szorongás állapotának: a gondolkodó öntudat önállósága a sztoicizmus, ezt követi az az alakzat, amelyben a szabad gondolkodással szemben a dolgok lényegtelenek, ez a szkepticizmus, ám ez sem végeredmény, mert a tudat belátja, hogy a lényegtelen tárgynak a gondolata is lényegtelen, és gondolkodás és tudat közvetlen egysége az egyéni tudat szintjén megragadhatatlan. Ez a boldogtalan tudat állapota, az öntudat meghasonlottsága és kiüresedése. „Az életnek, az élet létezésének és cselekvésének tudata csak a fájdalom e létezés és cselekvés miatt, mert benne csak ellentétének mint a lényegnek, valamint saját semmisségének tudatát találja.”⁵ Ezt az állapotot Hegel szerint csak az öntudat szintjéről az ész szintjére való áttérés képes megszüntetni. Ezen a magasabb szinten ugyanis az ésszerűnek tekintett valóság és az ésszerű gondolkodás már összeköthető. A boldogtalan tudat kétségbeesett, meghasonlott, kiüresedett állapota bizonyos értelemben az utolsó „szubjektív” állapot: utána már átlépünk az ész általános szintjére.

Hegel tehát nem volt vak a szorongással, a kétségbeeséssel és rokon állapotaikkal szemben. Ennél a feltevésnél bonyolultabb összefüggésről van szó. Talán azt mondhatnánk, hogy a Hegellel szembehelezkedő gondolkodás számára a hegeli filozófia alapgondolata és módszere bizonyult kritizálhatónak egy olyan fenomén felől, mint amilyen a szorongás – vagy általánosabban a lét alapvető hangoltsága. A Kant utáni filozófiában a hangulat, a hangoltság, az affektivitás akkor tesz szert jelentőségre, amikor a gondolkodás dialektikája túlságosan is formálisnak bizonyul. A formális dialektika ugyanis meg tudja ragadni a gondolkodás szerkezetét, de nem tudja megragadni az élet immanens mozgását.

⁵ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai, 1979, 114.

Schelling és Hegel útjai ezen a ponton válnak el egymástól. Schelling ugyanis úgy véli, hogy a történelem hegeli dialektikájában nincs helye sem az emberi szabadságnak, sem pedig a bűnnek. A hegeli filozófia roppant fogalmi apparátusa éppen e két, talán legfontosabb mozzanatot nem tudja ábrázolni és megragadni. *A szellem fenomenológiája* után két évvel, 1809-ben megjelenő *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről* című mű világosan mutatja azokat a jegyeket, amelyekken keresztül Schelling elfordul a dialektikus gondolkodástól. Hegel a szellem mozgását szakadatlan aktivitásként ábrázolja, aminek a negativitás munkája a motorja. A logika mozgásba jön, de a mozgás alapja nem a természet eleveisége (ahogy Schelling szerette volna), hanem a negativitás formalizmusa, a közvetítések és *Aufhebung*-ok szofisztikált, de valójában merev sorozata. A kérdés az, hogy van-e olyan példánk az eleveiségre, ami a szellem mozgását jobban meg tudná jeleníteni, mint a hegeli logika? Schelling válasza az, hogy van. Korábbi műveiben a természet és a művészet szolgáltatnak példát a nem dialektikus eleveiségre, kései filozófiájában pedig megjelenik egy további mozzanat, mégpedig a hangulat. Egy hangulat ugyanis mindig fogalom nélküli nyugtalanság, fogalom nélküli eleveiség. Helyesebben talán úgy kellene fogalmaznunk: van olyan hangulat, amely fogalom nélküli, illetve fogalom *előtti* eleveiség. A hegeli filozófia a fogalom nyugtalanságát a negatív munkáján keresztül ragadja meg, ám mivel itt ténylegesen fogalmi dialektikáról van szó, éppen a lényeg, az eleveiség sikkad el, ami csakis pozitivitásként gondolható el. Tudat és tárgy különbségét a szellem először negativitásként tételezi, majd ráébred minden fokon, hogy az önmagával szembeállított tárgy valójában az ő saját tételezésének eredménye, tehát a megkülönböztetést felszámolja, illetve megszüntetve megőrzi. Ez a séma azonban csak a fogalom elemében mozgó szellem dinamikájáról ad számot.

Schelling a szellem dinamikájának fogalom és negativitás révén történető megragadása ellen lép fel a *Szabadság*-tanulmányban. A két gondolkodásmód különbségét talán a következő mozzanatokkal lehetne szemléletessé tenni: Hegel filozófiájában a szellem az abszolútum felé tartó mozgásában van megragadva, Schelling viszont az abszolútum önkibomlásaként ábrázolja a természet és a szellem mozgását. Hegelnél a mozgást motiváló különbség fogalmi, negatív és ellentétként jelenik meg, Schellingnél a különbség valamilyen indifferens elemből való kibontakozás, egy olyan folyamat, amelynek a

fogalmi különbség csak a sokadik, levezetett állapota. Hegelnél a formális dialektika uralja a mozgást, Schellingnél egy olyan gondolati alakzat, amely egyedülálló a német idealizmuson belül: nem dialektikus logika, de nem is a gondolkodás elhagyása a költői beszéd irányában. Schelling korábbi filozófiájában a természeti vagy művészeti teremtés fogalma volt a rendszer alapja és záróköve, a *Szabadság*-tanulmányban a teremtést, illetve a realizálódást megelőző állapotok leírása kerül a középpontba.⁶

A fogalmi dialektikával szakító ezen gondolati alakzat lényege *Grund* és *Existenz* megkülönböztetése és sajátos viszonya. E kettő különbsége semmiképpen sem írható le a negativitás, vagy az ellentét terminusaiban. Isten egzisztenciájának, vagyis konkrét, megvalósult létezésének az alapja maga is Istenben van. „Ez a természet – Istenben; tőle elválaszthatatlan, de tőle különböző lényeg.”⁷ Alap és egzisztencia különbségének az a sajátossága, hogy maga ez a különbség csak az isteni lét megvalósulása felől mintegy *visszafelé* válik artikulálttá – ám ezáltal sem válik a múlt részévé. Az alapnak önmagában nincs léte, nem önálló princípium, az egzisztenciával való viszonyában válik – retroaktíve – az egzisztencia alapjává. Önmagában semmi. Nem pusztán hiány, de nem is létező. Valami, ami csak a belőle kinövő és általa létrejövő révén nyer egyáltalán alakot. Schelling természetfilozófiai példája a gravitáció és a fény viszonya: „A nehézkedési erő megelőzi a fényt, mint annak örök sötét alapja, amely maga nem actu létező és tovaszáll az éjbe, miközben a fény (az egzisztáló) felragyog.”⁸ Olyasfajta gondolati alakzatról van tehát szó, amelynek középpontjában egy különbség áll, ám e különbség nem a dialektikus ellentét mintázatát követi, hanem ha egyáltalán valamivel, akkor talán a heideggeri ontológiai differenciával, vagy Derrida *différance* fogalmával, vagy a lacani reális-szimbolikus különbségével rokonítható.

Ami nem azonos Istennel, az a keletkezés révén jön létre, ám semmi sem lehet Istenen kívül. Hogyan lehetséges ez? Úgy, hogy a

⁶ A hegeli dialektikával szembenálló és a szorongáshoz kapcsolódó gondolkodás problémájához ld. Bettina Bergo: „The Birth Pangs of the Absolute: Longing and Angst in Schelling and Kierkegaard”. In: Hagi Kanaan – Ilit Ferber (eds.): *Philosophy's Moods: The Affective Grounds of Thinking*. (Contributions to Phenomenology 63.) Dordrecht – Heidelberg – London – New York: Springer, 2011, 105–121.

⁷ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*. i. m. 22.

⁸ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*. i. m. 22.

„dolgok alapja abban van, ami Istenben nem ő maga, azaz abban, ami Isten egzisztenciájának alapja.”⁹ A teremtett létező Istentől való különbsége az alaptól függ. Másrészt a teremtett létező létében is megismétlődik alap és egzisztencia különbsége.

Ez az a pont, ahol a *Szabadság*-tanulmányban megjelenik a hangulat filozófiai problémája. Schelling ugyanis a mozgást megelőző és fogalom nélküli nyugalanságot vágyakozásnak (*Sehnsucht*) nevezi: „ez az a vágyakozás, amelyet az örök Egy érez arra, hogy megszüljön önmagát. A vágyakozás nem maga az Egy, de vele egyformán örök.”¹⁰ *Grund* és *Existenz* még meg nem valósult különbsége, vagyis az a különbség, ami soha sem lesz két szimmetrikus és egyidejű elem különbsége, egy bizonyos nyugalanságot jelent. Ez a nyugalanság eredetileg vágyakozásként artikulálódik, ennek az eredeti vágyakozásnak a keletkezés folyamatában azonban különféle alakzatai jelennek meg (például a szorongás is). Még nem tudatos akaratról van szó, hanem tudás nélküli sejtésről (vagyis nem intencionális szerkezetéről, hiszen a mozgásnak még nincsen tárgya), ezt az állapotot azután a belőle kiemelkedő alakzatok elnyomják és láthatatlanná teszik. „Az önkinyilatkoztatás (*Selbstoffenbarung*) örök tette után ugyanis a világban, ahogy most megpillantjuk, minden szabály, rend és forma; de az alapon még benne rejlik a szabály nélküli [...] és nem úgy látszik, mintha a rend és a forma lenne az eredendő, hanem mintha a kezdetben szabály nélküli válna rendd.”¹¹ Az eredendő vágyakozás ezért nem akarát még, csupán sejtése valaminek. Ez a vágyakozás és sejtés megismétlődik a teremtményben, az emberben pedig összekapcsolódik a bűn lehetőségével és ezáltal a szorongással.

Schelling összekapcsolja a személyiség és az élet fogalmát, ám éppen azért, mert a személyiség élet és elevenség, benne is megvan az, ami az életet az eredendő különbségben mozgatja. A személyiséget kétféle módon is az isteni *Grund* és *Existenz* alapvető különbségének tükörképe jellemzi. 1) „Csak a személyiségben van élet; s minden személyiség egy sötét alapra épül, amely ugyanakkor a megismerésnek is alapja.”¹² A személyiség fogalmából kiiktathatatlan a sötét alap fogalma – ami azonban még önmagában nem jelenti a bűnre való hajlamot, hiszen ez a sötét alap lehet az *Eigenwille*, az

⁹ Uo. 23.

¹⁰ Uo.

¹¹ Uo.

¹² Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*. i. m. 59.

önös akarat, de lehet a jóság mozgásának kiindulópontja is. 2) A valóságos életben mindig jelen van egy bizonyos többlet, vagy maradvány, amin azonban a dialektika és a logika nem tud úrrá lenni. „Ez a realitás felfoghatatlan bázisa a dolgokban, a soha el nem tűnő maradvány, az, ami bárhogy is törekszünk rá, nem oldódik fel az értelemben, hanem örökké az alapban marad.”¹³ A sötét alap és az el nem tűnő maradvány fogalmai egymásra rímelnék.

Az egész gondolati alakzat lényegét azonban az egyik legrejtélyesebb fogalom jeleníti meg: az alaptalan alap (*Ungrund*) fogalma. „Minden alap előtt és minden egzisztáló előtt, tehát egyáltalán minden kettősség előtt kell, hogy létezzen egy lényeg: hogyan nevezhetnénk másként, mint ősalapnak vagy *alaptalan alapnak*? Mivel megelőz minden ellentétet, ezért ezek nem lehetnek elkülöníthetők benne, és semmi módon sem lehetnek meg benne. Nem nevezhetjük tehát azonosságuknak, csupán feltétlen *indifferenciájuknak*.”¹⁴ Az alaptalan alapon az alap és az egzisztencia az ellentétet megelőző módon van együtt, de ez nem azt jelenti, hogy tagolatlan, homogén egyet alkotnának. Nem azonosak, de különbségük még nem aktualizálódott, vagyis nem artikulálódott. Az alaptalan alapon sejlő mozgás a vágyakozás és a sejtés nyugtalansága. Az emberben ez a nyugtalanság szorongásként jelentkezik, a szorongás feleltethető meg annak az állapotnak, amikor még nem dőlt el az ellentét aktualizálódásának iránya: vagyis hogy alap és egzisztencia különbsége vajon az önakarat (*Eigenwille*) sötét princípiumát hozza-e létre, vagy pedig a szeretet fénye felé törekszik. „Ha a két elv kétfelé húz, akkor egy másik szellem lendül fel arra a helyre, ahol Istennek kellene lennie, mégpedig a kifordított Isten; az a lény, [...] amely ugyan soha nincs, de mindig lenni akar.”¹⁵

Az ellentétet megelőző indifferens kettősség nem statikus állapot, hanem belső dinamikája van, amely az ember számára feszültségként, hangoltsággként jelenik meg: vágy, sejtés, szorongás alakjában. Noha magát a szorongás fogalmát Schelling kevésszer használja, a szorongás hangulatának világos helye van a rendszerben. Egy helyütt azt írja: „Az élet miatti aggodalom (*die Angst des Lebens*: inkább az élet szorongása) maga úzi ki az embert a középpontból, amelybe

¹³ Uo. 23.

¹⁴ Uo. 54.

¹⁵ Uo. 43.

beleteremtetett, mert a középpont mint minden akarat legtisztább lényege minden különös akarat számára elemészto tűz.”¹⁶

A vágyakozás és a szorongás olyan hangulatok, amelyek a fogalom előtti nyugtalanságra, a logikai vagy dialektikus ellentétnél eredendőbb feszültségre adnak példát. Az élet mindenütt ilyen formákban jelentkezik, olyan feszültségekben, amelyek csak magasabb potenciafokokon válnak kifejezett ellentétte vagy antagonizmussá (ahogy a tojásban is olyan eredeti feszültség van jelen, ami csak később válik formává). Schelling bizonyos értelemben más szinten ragadta meg a szellem mozgását, mint Hegel: Hegelnél a kifejezett ellentétek válnak témává, Schellingnél a kifejlődő, képződő, de önmagukban még nem ellentétes erők mozgása. Az önmagát tudó tudás filozófiája áll tehát szemben az önmagát érző élet elgondolásával. Úgy gondolom, nem tudás és élet kissé felületes, de a XIX. században természetesen szüntelenül jelenlévő szembeállítás jelenti meg Hegel és Schelling különbségét, sokkal inkább a dialektikus logika gondolati alakzata, és az alap és egzisztencia nem dialektikus különbsége közötti eltérés.

Kétségtelen, hogy van abban valamiféle antropomorfizmus, hogy ha az abszolút életét az emberi hangulatok mintájára gondoljuk el.¹⁷ Ennek ellenére Schelling törekvése világos: a filozófiának valamilyen módon meg kell ragadnia a még nem ellentétes kettősséget, vagyis a fogalom előtti feszültséget. Ez az eredeti állapotban észrevehetetlen vágyként lappang, szorongó sejtésként bukkan elő, vagy melankóliaként jelenik meg, amelyet a sejtett, de el nem ért magasabb állapottól való elválasztottság idéz elő.¹⁸ Alap és egzisztencia különbsége megelőzi szabadság és szükségszerűség magasabb vagy kifejtettebb különbségét, ám megelőzi passzivitás és aktivitás különbségét is.

¹⁶ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*. i. m. 37.

¹⁷ Az antropomorfizmus vádjá ellen Heidegger többször is megvédi Schellinget a *Szabadság-tanulmányról* tartott 1936-os előadássorozatában. Ld. Martin Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. Ford. Boros Gábor. Budapest: T-Twins, 1993.

¹⁸ A szellem három potenciája a kedély, a szellem és a lélek a *Stuttgarti magánelőadások* felosztása szerint. Mindhárom rész megismétli önmagán belül az egész hármas tagolódását, a kedély három oldala így a mélabú, a vágy és az érzelem. „A kedély a szellem sötét princípiuma [...]. A legmélyebb és a legsötétebb az emberi természetben a vágy, amely ugyanakkor a kedély belső nehézségi ereje, és ezért a maga legmélyebb megjelenésében a *mélabú*. Különösen ezen keresztül kerül közel az ember a természethez. A természet legmélyén is ott rejlik a mélabú, a természet is gyászol valami elveszítettet, minden élethez hozzátartozik a felszámolhatatlan melankólia, mert valami olyasmi áll *alatta*, ami független tőle. (Ami *felette* van, az felemeli, de ami *alatta*, az lehúzza.)” F. W. J. Schelling: *Stuttgarti magánelőadások*. Ford. Weiss János. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor, 2007, 46–47.

Szükségszerűség és szabadság ellentétét csakis valami olyasmi előzheti meg, ami egyszerre passzív és aktív: ilyen az affekció, az érzés és hangulat. Persze nem mindegyik. A szorongás különösképpen jelentős ebben a tekintetben, hiszen közvetlen kapcsolatban áll a szabadsággal és a bűnösséggel.

A SZORONGÁS ASPEKTUSAI KIERKEGAARD-NÁL

Kierkegaard gondolkodása Hegellel szembeni polémijában jelentős mértékben merít Schelling filozófiai attitűdjéből. Számára a bűn az egzisztencia része, adottság és tény, ugyanakkor felfoghatatlan paradoxon: legalább akkora paradoxon, mint a hit lehetősége. A bűn nem más, mint a vallással való szembeszegülés, vagy az attól való menekülés. 1844-ben jelent meg *A szorongás fogalma*, amely a bűn kérdésével és a bűntől való szorongással immár nem az életstádiumok keretein belül foglalkozik. Az életmű egyik, ha nem a legnehezebb szövege abból indul ki, hogy a racionális etikák nem érthetik a valóságos bűnt, mert egy ideális normarendszerből indulnak ki és előfeltételezik, hogy az erény tanítható és megvalósítható. Kierkegaard ezért a bűn kérdésében minden hagyományos etika perspektívájával szakít: a bűn valósága nem az igazság meg nem értésében rejlik, hanem az igazság nem akarásában és az igazságtól való szorongásban. A bűn lényege azért nem érthető meg és azért nem illeszthető az erkölcsfilozófiák rendszerébe, mert egy rejtélyes és levezethetetlen ugrással jelenik meg. Az eredeti ártatlanság állapotából váratlanul és paradox módon tör elő, ám nem az emberi nemre kívülről mért csapásként, nem egy eredendő és történetileg öröklődő bűnről van tehát szó, hanem olyasmiről, ami az emberi egzisztencia meghatározó és lényegi összetevője.

Ha eddig gondolati alakzatokról beszéltünk, akkor Kierkegaardnál egy újabb gondolati alakzat lelhető fel: a dialektikus logika és a nem dialektikus különbség gondolatának valamiféle keverése, más szóval a paradoxon logikája. Az ember test és lélek szintézise, vagyis szellem, szorongása pedig abból a sejtésből fakad, hogy van benne valami, amit még ő maga sem ismer (a szellem), s aminek révén létezése több mint egy pusztán természeti lény létezése. A szellem a szabadságtól való szorongásban ad hírt először magáról. A szorongás nem egy már elkövetett bűn következménye, sokkal inkább a bűn

lehetőségének megjelenését jelzi. A sorrend megfordul: a büntudat – a szorongás formájában – megelőzi az elkövetett bűnt, a bűn ilyen értelemben akár úgy is elgondolható, mint a szorongás csökkentésére irányuló kísérlet.

Kierkegaard kétféle szorongásról, illetve a szorongás két fázisáról beszél. Már az első emberpár ártatlanságát is szorongás kíséri, ez a szellemtől, a lehetséges tudástól való szorongás. A szorongás nem azonos a félelemmel, az állat például csak félni tud, szorongani nem. Az ártatlanság állapotában megjelenő szorongás valami ismeretlentől, vagyis a semmitől való szorongás. Ez átlényegülhet a szorongás második változatává, amikor már nem a semmitől, hanem saját szabadságától szorong az ember. Felismeri, hogy mi mindenre képes, homályos tudata ébred a tiltott lehetőségekről, és szorongása átalakul a szabadság lehetőségeitől való szorongássá. „Az ártatlanság ily módon eljutott a végsőkhöz. A szorongás révén a megtiltottal és a büntetéssel van kapcsolatban. Nem bűnös, mégis annyira szorong, mintha elveszett volna.”¹⁹ Mielőtt megértenénk jó és rossz különbségét, már szorongunk a szabadság lehetőségeitől, a szabadság ugyanis jóra és rosszra is vezethet. Ugyanígy a szorongás is kettős: nem csak a rossztól szoronghatunk, de a jótól is, az utóbbit nevezi Kierkegaard démoninak. A bűnös ugyanis felfogja, hogy megszabadulhatna bűnétől, ám elfogja a szorongás az ismeretlentől, ami jelenlegi életét megsemmisítené: elfogja a szorongás a hithez szükséges ugrástól.

A gondolkodás önmagában sohasem elégséges, szüksége van szenvedélyre, de leginkább hitre. *A halálos betegség* című 1849-es írás arról szól, hogy az egzisztencia sohasem meríthet elég erőt a gondolkodásból, ez utóbbi ugyanis kételkedéshez és kétségbeeséshez vezet (Hegelnél ettől csak az öntudat szintjéről az ész szintjére való átmenet ment meg). Ebben a műben Kierkegaard Anti-Climacus álneven immár nem a bűn eredetéről, hanem a bűn mibenlétéről beszél. A naiv erkölcsfilozófiai értelmezésekkel szemben a kereszténység bűnfogalmának lényege abban áll, hogy az ember eleve bűnben létezik, mert nem tudja eléggé akarni a jót, és ezért rá van utalva a hitre. A mű állítása az a paradox tétel, hogy a kétségbeesés bűn és a bűn kétségbeesés. Ennek két formája, hogy Isten előtt kétségbeesetten nem akarunk önmagunk lenni, vagy kétségbeesetten önmagunk akarunk lenni. A kétségbeesés maga a halálos betegség, és tartalma nem

¹⁹ Søren Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. Ford. Ráczi Péter. Budapest: Göncöl, 1993, 55.

más, mint a jótól való szorongás, az ugrás megtételére való képtelenség, amit azután mindenféle eszközökkel el akarunk tussolni magunk előtt. Az idealista rendszergondolkodást is egy ilyen menekülő magatartásnak tartja Kierkegaard, vagyis olyan gondolkodásnak, amely kétségbeesésből ered, és meg is marad abban. A két műben kibontakozó bűnfogalom lényege az, hogy a bűn az emberi egzisztencián belül torz viszony véges és végtelen, időbeli és örökkévaló, szabadság és szükségszerűség között. Ellentéte nem a morálisan helyes cselekedet, vagyis az általánosnak megfelelő erkölcsi erény: a bűn ellentéte a szellem épsége, vagyis a hit.

A szorongás pszichológiai leírásában Kierkegaard azt hangsúlyozza, hogy a szorongás természeténél fogva szimmetrikus emocionális ambivalencia. Egyszerűbben: a szorongás ambivalens, mert vonz és taszít: „szimpatizáló antipátia és antipatizáló szimpátia”.²⁰ A szorongás maga még nem bűn, nem teher és nem is szenvedés, hanem olyan ambivalencia, amely összeegyeztethető az ártatlanság állapottával. Kierkegaard a gyermeki szorongást hozza fel példaként, mint „a kalandos, a rémisztő, a rejtélyes iránti vonzódást”.²¹ Mivel az ártatlanság állapotában még nincs jelen a szellem, csupán a test és a lélek, ezért csak a szellem sejtéséről beszélhetünk: „A szellem tehát jelen van, de közvetlen, álmodó szellemként. Amennyiben viszont jelen van, bizonyos értelemben ellenséges hatalom, mert állandóan zavarja a test és lélek közötti kapcsolatot.”²² A szellem az ártatlanság számára kétértelmű hatalom, amelyhez csak szorongással viszonyulhat: megragadni még nem tudja, de már nem is menekülhet előle az állati vagy növényi lét közvetlenségébe.

Az ártatlanság elvesztése után ugyancsak ambivalens a szorongás, ezt Kierkegaard a szédülés és a szakadék metaforájával fejezi ki. „A szorongás tehát a szabadság szédülete, amely akkor jön létre, ha a szellem tételezni akarja a szintézist, a szabadság pedig saját lehetőségeinek a mélyére néz, és ott megragadja a végességet [...]. Ebben a szédületben a szabadság összeomlik.”²³ Ahogy majd Sartre később megfogalmazza, a szédülés a szakadék szélén nem félelem a lezuha-

²⁰ Uo. 52.

²¹ Søren Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. i. m. 52.

²² Uo. 53.

²³ Uo. 73.

nástól, hanem a vonzás és tasztítás kettős mozgása: szorongás attól, hogy a következő pillanatban majd le akarunk ugrani.²⁴

A kierkegaard-i leírásban az ártatlanság állapotát kikezdő szorongás maga is megkettőződik. Az első szorongás még a szellem semmitől szorong, a második szorongás azonban már egy specifikus semmitől: ez utóbbiban ugyancsak kettős mozgás jelenik meg. A szubjektum felfedezi, hogy mi mindenre képes, ugyanakkor azt is felfedezi, hogy vannak tiltott dolgok. A képességek és lehetőségek felfedezése nem is lenne szorongással teli állapot, ha egyszermind nem bukkanna fel a tiltás, az elutasítás, sőt a büntetés képzete.

Kierkegaard ugyan azt a címet adta művének, hogy „A szorongás fogalma”, de a műből világosan kiderül, hogy a szorongás nem fogalom és fogalomként nem is rögzíthető. Erre utal az „ambivalens” jelző többféle használata. A szorongás az egzisztencia fogalmi rögzülése előtti mozgás. A szorongásban a semmi a sejtés, az álmodó szellem semmije, vagyis egy fogalmi alakot még fel nem öltött mozgás. A szorongás nem egyszerűen nem fogalom, de még csak nem is a fogalom ellentéte. Bizonyos értelemben túl van fogalom és nem fogalom különbségén: a szorongás minden fogalmi ismeret nem konceptuális alapja és háttere. Ezt maga a mítosz is kifejezi, hiszen éppen az ártatlanságban ébredő szorongás készíti Ádámot arra, hogy egyen a tudás fájának almájából. A tudást és a tiltást, vagyis a szimbolikus rendezett világot *megelőzi* a szorongás állapota.

Ezzel az eredeti ambivalenciával párhuzamos, ám azt felül is írja a szorongás etikai és vallásos értelmezése. Kierkegaard egyértelművé teszi, hogy a szorongás ambivalenciája etikai és vallásos értelemben felülírható a helyes és a bűnös szorongás megkülönböztetésével. Ebből lesz az egzisztencializmusban autentikus és inautentikus válasz a lét nyugtalanságára. Az inautentikus szorongás nem más, mint félelem a holnaptól, félelem a saját lehetőségektől, de leginkább félelem a jó egzisztencia lehetőségétől: ez utóbbit nevezi Kierkegaard démoninak. A bűnös szorongás a valódi halált megelőzően már kettős értelemben is halált jelent: az első halál a szorongás szellemtelen elutasítása, a szórakozásban, a hétköznapi életben, a világi tevékenységben való gondolatlan feloldódás. A második halál az engedés

²⁴ „Ha *semmi* nem kényszerít arra, hogy megmentsem az életemet, abban sem akadályoz meg *semmi*, hogy a mélységbe vessem magam.” Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. Budapest: L'Harmattan, 2006, 68.

a bűnös hajlamoknak, és általában magának a bűnnek. A végső és egyedüli bűn azonban Kierkegaard szerint a szellem, vagyis az önmagát elutasítása: egy hamis identitás kialakítása és az abban való szellemtelen, bűnös vagy beteg rejtőzködés.

Van azonban helyes szorongás is, és ezt meg kell tanulni. A „jó” szorongás ugyanis elvezet a hitbe való ugráshoz: „hogy a szorongásról szorongás nélkül le tudunk mondani, [erre] egyedül a hit képes.”²⁵ Ez a szorongás autentikus változata, helyesebben a szorongásra adott autentikus válasz.

TÚL AZ AUTENTICITÁSON

Kierkegaard alapgondolata az, hogy az ember két ellentétes mozzanat szintézise egy harmadikban: test és lélek szintézise a szellemben. Még ha esetleg el is tekintünk test és lélek alapvető ontológiai megkülönböztetésétől,²⁶ az alapszerkezet mégis eleven marad: az ellentétes elemek együtt tartása feszültséget és szorongást okoz. A szorongás ugyanakkor nem merül ki ambivalenciájának helyes és bűnös, autentikus és inautentikus feloldásában. A szorongásban nem csak démoni mozzanat rejlik, vagyis szorongás a jótól, dacos szembeszegülés a jóval, kétségbeesett rettegés a jó egzisztenciába való átmenet ugrásától. Ez utóbbi természetesen nem más, mint a megsemmisüléstől való félelem: az ugrás révén ugyanis jelenlegi létem megsemmisül, és semmiféle biztosíték nincs arra nézve, hogy létezni fogok az ugrás után is, és hogy az értelmes létezés lesz.

A szorongásban az autentikus lehetőségekkel való szembesülés és a jóval való démoni dacolás mellett még egy további mozzanat is felsejlik. Valami, ami kíséri a létet, de nem tud létezővé válni, nem tud kilépni a fényre, és nem tud alakot, értelmes formát öltetni. Sem az autentikus, sem az inautentikus egzisztencia nem tudja integrálni. A szorongás jelenségének ez egy olyan aspektusa, amely az affektív

²⁵ Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. i. m. 138.

²⁶ Heidegger kifejezetten utal Kierkegaard-nak arra a hajlamára, hogy gondolkodásában kritikátlanul átvegye az újkor ontológiájának alapfogalmait: pl. a test-lélek megkülönböztetést. A *Lét és idő* halálról szóló fejezetének első lábjegyzetében például azt olvashatjuk, hogy Kierkegaard „ontológiai tekintetben teljesen Hegel és az ő szemével látott antik filozófia befolyása alatt áll. Ezért ‘épületes’ írásaiból filozófiailag többet tanulhatunk, mint teoretikus vizsgálódásaiból, kivéve a szorongás fogalmáról szóló értekezését.” Heidegger: *Lét és idő*. i. m. 274.

ambivalenciát nem azonosítja a büntudat elveszettségével, a leküzdhetetlen kétségbeeséssel vagy a démoni daccal. Ez utóbbiak ugyanis eleve vagy a hit állapotába való ugrás lehetőségére, vagy az autentikus egzisztencia választásának lehetőségére utalnak.

Az is szorongást okoz, ami nem tehető fogalmivá, vagyis nem integrálható az egzisztenciába, akár autentikus, akár inautentikus egzisztenciáról van szó. Ez az, amit Schelling „a realitás felfoghatatlan bázisának” és „soha el nem tűnő maradványnak”²⁷ nevez. Mintha létünket kísértené valami, ami sehogy sem tud világos alakot öltetni, ami ugyan nem létezik, mégis létezésünk centrumában hat. Ugyancsak Schelling szavaival: „egy olyan lény, amely soha nincs, de mindig lenni akar”.²⁸

A szorongás fogalmának ez az a vonatkozása, ami a XX. századi pszichológia különös és sokértelmű felfedezéséhez: a tudattalanhoz köthető. Ha választ adunk valamilyen módon a szorongásra, akár autentikus, akár inautentikus módon, akár vállaljuk, akár elutasítjuk, mindkét esetben szimbolikusan rögzítjük, felfogjuk, integráljuk és beleszöjjük az élettörténetünkbe. Röviden: narratív identitásunk részévé tesszük. Van azonban olyan szorongás, amely nem tehető ilyen módon szimbolikussá, vagyis sehogy sem tud integráns része lenni narratív azonosságunknak. Ennek legalább két alakja lehetséges: 1) A trauma esetében olyan váratlan, idegen és fenyegető élményről van szó, amelyre ugyan tényszerűen emlékezik a szubjektum, ám mégsem képes feldolgozni és eltávolodni az emléktől. A trauma emléke tátongó lyukként van jelen az élettörténetében. Megtörtént, de bizonyos értelemben nem „igaz”. 2) A második forma ennek az ellentéte: valami, ami nem történt meg soha tényszerűen, mégis igaz. Valami, ami nem köthető konkrét eseményhez a múltban, mégis meghatározza a jelent.

Az első esetben olyan tudattalan emlékről van szó, amit a szubjektum nem képes elsajátítani és önmagáról alkotott képében elhelyezni. A második eset a tudattalanról is bonyolultabb képet ad. A tudattalan ez utóbbi értelemben meg nem történt, de mégis valóságos és igaz összefüggések rendszere. Nem elfojtott emlékek és vállalhatatlan fantáziaképzetek tárháza, ahogy a korai pszichoanalízis vélte, hanem sokkal inkább olyan mintázat, amely a megszokott,

²⁷ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*. i. m. 23.

²⁸ Uo. 43.

ritualizált, habitualizált affektív reakciók lenyomata. Tudattalan életünk affektív sémák és az ezekre épülő affektív válaszok „láthatatlan” hálózata.²⁹

Az egzisztencializmus a szorongás fogalmának sokalakúságát bizonyos értelemben egydimenzióssá tette. A szorongás Heideggernél és Sartre-nál egyaránt a feltárulás pozitív mozgásához (a világ feltárlásához, önnön szabad lehetőségeink megpillantásához, az autentikus létezés lehetőségének megmutatkozásához) köthető. A szorongás alaphangoltsága így olyan fogalmak sorozatába illeszkedik, mint a világ, a lehetőség, az önmagaság, a szabadság. A szorongás mintegy kinyilvánítja az emberi létező számára létezése ontológiai igazságát: semmisségét egyfelől, másfelől arra való szabadságát, hogy az legyen, ami valójában. A végesség felismerése egyszersmind annak a felismerése, hogy van egy hely, ahol helyettesíthetetlen vagyok – egzisztenciám lényege az, amiben mások nem léphetnek a helyembe: a saját szabadságom, a saját végességem, a saját halálom. Ez a hely pedig többnyire, ha nem is egykönnyen, de szimbolizálható (megragadható, felfogható, integrálható), sőt, bizonyos értelemben minden szimbolikus azonosítás és integrálás középpontjának bizonyul. Ami a szorongásban feltárul Heidegger és Sartre szerint, az vagyok én igazán.

Kierkegaardnál azonban mintha lenne a szorongásnak egy olyan aspektusa is, amely nem egyesíti a meghasonlott szubjektumot az autentikus elhatározottságban, hanem éppen meghasonlottságában ismeri fel a lényegét. Schellingnél pedig a szubjektumban lényegében rejlik valamiféle homályos vagy sötét oldal, ami nélkül ez a szubjektum nem lehetne éppen *ez* a szubjektum, és ami nélkül nem lehetne *szellem*. Van olyan szorongás is, ami sem nem autentikus, sem nem inautentikus, merthogy a tartalma éppen az, hogy „a soha el nem tűnő maradvány” nem válhat a szubjektum tudott, elfogadott, felszínre hozott részévé. Ez azonban nem valamiféle patológikus-ontikus létmód esetleges hiányossága, hanem a mindenkori szubjektivitás ontológiai alapzatának lényegi mozzanata. A tudattalan

²⁹ Proust regényében a narrátor nőkhöz való viszonya ugyanazt a mintázatot viseli magán: retteg, hogy szerelmei nem szeretik és elhagyják. Ez az affektív mintázat nyilvánvalóan összefügg az anyjával való viszonyával. Az anyja ugyan állandóan kényeztette és soha nem hagyta el, de a regény gyermekkori főhőse döntő pillanatokban mégis az elhagyatottságot éli át. Gondoljunk a regény szinte legelső fájdalmas emlékére: a gyermek a társaságból száműzve a szobájában várja anyja jóéjszakát-csókját, és már előre retteg, hogy anyja milyen gyorsan ismét ott fogja hagyni egyedül a szobájában. Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában*. I. Swann. Ford. Gyergyai Albert. Budapest: Európa, 1983.

fogalma egy ilyen értelmezéssel kiszakítható az ontikus szféra esetlegességeiből, és a „soha el nem tűnő maradvány” képletével ontológiai értelmezést nyerhet.

Nem biztos, hogy az tesz személylé, amit magamról állítok, és amit narratív identitásom részévé teszek. Talán fordítva áll a helyzet, talán éppen az tesz személylé, amit sehogyan sem tudok szimbolikusan rögzíteni és elbeszélte önazonosságomba integrálni. Szorongást éppen az a feldolgozhatatlan maradék okoz, amit nem tudok szimbolikusan megragadni, önmagamról alkotott képembe integrálni, élettörténetem részévé tenni. A létezés szorongása nem csak az egzisztencia elől való inautentikus menekülésből táplálkozik, hanem abból az árnyékszerű, tudattalan valamiből is, ami lényem legmélyén kíséri személyes létezésemet. Ez a valami, „amely soha nincs, de mindig lenni akar” a nyugtalan vágyakozásban, a sötét mélabúban, a szimbolikus rend szakadásaiban, és legfőképp a szorongásban ad hírt nem létező önmagáról.

„A TUDATTALAN FILOZÓFIÁJA”
– SIGMUND FREUD ÉS CARL GUSTAV JUNG
ELMÉLETÉNEK ÖSSZEHASONLÍTÓ VIZSGÁLATA

A pszichoanalízis tudománya jelentős hatást gyakorolt a 20. század eszmevilágára. Bár kialakulását tekintve orvosi diszciplína, azaz terápiás eljárás a lelki betegségek bizonyos fajtáinak kezelésére, azonban „metapszichológia”-ként is értelmezhetjük, amely provokatív előfeltevéseivel felkavarta a világot. A jelen tanulmány célja, hogy érzékeltesse Freud pszichoanalízisének a filozófiai-kritikai attitűd szempontjából joggal vitatható aspektusait, s mindezen keresztül reflektáljon a jungi „komplex” pszichológiával való összefüggéseire, szembenállására.

A pszichoanalízis már a kezdetektől messze túlmutatott önmagán – gondolva Freud tömeglélektani és művészettel foglalkozó írásaira. A pszichoanalitikus szemlélet gyakorlati alkalmazása több területet érintett: a művészetekre, az irodalomra, a politikára, a filozófiára, a pedagógiára és az orvosi gyakorlatra egyaránt hatást gyakorolt.

Az említett hatásokon kívül a pszichoanalízis előtérbe helyeződése a filozófiai gondolkodás kontextusa által is értelmezhetővé válik, azaz a Freud által vizsgált kérdéskörök a filozófiai tudat gondolkodói attitűdjét sem hagyták érintetlenül. A 20. század ötvenes és hatvanas éveiben a francia filozófiában jelenik meg a vágy erkölcsi szerepének a vizsgálata – gondolva Ricoeur és Lévinas munkásságára –, s ez a kérdés áll Lacan gondolatvilágának a központjában is.¹ Paul Ricoeur munkásságában a pszichoanalízis vizsgálata jelentős szerepet kap, tanulmánya a freudi pszichoanalízis filozófiai átgondolásának jeles írása.² Ricoeur a freudi tudattalan jelenségét voltaképpen a karteziánus hagyomány racionális alapú rendszerének a részévé teszi. Ricoeur

¹ Vö. Tengelyi László: „A vágy filozófiai felfedezése”, *Thalassa* (9.), 1998/2–3. (Ld. még Tengelyi László: *Élettörténet és sorsesemény*, Budapest: Atlantisz, 1998.)

² Paul Ricoeur: „Une interprétation philosophique de Freud (1966)”, in: Paul Ricoeur: *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil, 1969, (Magyarul ld. Paul

szerint Freud munkássága voltaképpen a szubjektum filozófiájának a krízise, amely a tudatosságot feladattá, problémává teszi, nem pedig adottsággként tételezi. Freud olvasása valójában a reflexió kalandja, mivel a valódi *cogito* csak az őt elrejtő „hamis *cogito*”-n keresztül lehetséges. Ricoeur a tudatossá válás küzdelmes feladatának a kontextusában joggal utal Freud 1917-ben írott esszéjére, amelyben a szerző a pszichoanalízist Kopernikusz és Darwin felfedezéséhez hasonlítja, a közös lényegiségük pedig abban rejlik, hogy emberiség nárcizmusát megsebezve elmozdították a világ és az élet középpontját. A tudatnak nincs többé közvetlen adottsága, sokkal inkább a tudatossá válás feladatáról beszélhetünk.³

A tudatossá válás tehát feladat az individuum számára. Gondolmenetünk következő lépéseként nézzük miképpen ragadható meg a freudi pszichoanalízisben az egyén interszubspektivitása. A pszichoanalízis az egyén jelentőségét vizsgálja, törekvésének, projekciójának, elfojtásának és „rossz közérzetének” a kontextusában, következésképp a pszichoanalitikus terápia végső célja az egyén autonómiájának, önismeretének koherenciájának a helyreállítása, illetve megerősítése. Freud a terápiájában olyan módszert látott, amelyen keresztül az egyén önreflexiója által hozzáférhetővé teszi az elfojtott tudattartalmakat, miközben a problémát saját magának kell megoldania, a lényeg tehát a szubjektum szabadságában rejlik.⁴

Mint ahogy említettük, a pszichoanalízis az egyéni szubjektum pszichológiájaként jött létre, azonban tekintettel volt azokra a társas feltételekre, amelyek az egyén életét meghatározzák. Az individuális és társas nézőpontok összetartozását jelzi az alábbi freudi gondolat: „A szociológia [...], amely az embereknek a társadalomban való

Ricoeur: *Freud filozófiai interpretációja*, in: *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*, szerk. Bókay Antal, Erős Ferenc, Budapest: Filum, 1998.

³ Paul Ricoeur: Une interprétation philosophique de Freud (1966), In: Paul Ricoeur: *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil, 1969, Paul Ricoeur: *Freud filozófiai interpretációja*, In: *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*, szerk. Bókay Antal, Erős Ferenc, Budapest: Filum, 1998, 261. „Ahol addig *Bewusstseins*, (tudatosnak lenni) volt, most *Bewusstwerden* (tudatossá válás) van.” (Vö. uo.)

⁴ Sigmund Freud: *Az őszvalami és az én*, Budapest: Hatágú Síp Alapítvány, 1991, 67. A fentiekkel összhangban tiltakozik Freud az analitikus személyének Felettes-Én-ként való megjelenése ellen a terápiás folyamatban, ez ugyanis „újabb korlátot emel az analízis munkája elé, amelynek hiszen nem az a célja, hogy a beteges reakciókat lehetetlenné tegye, hanem, hogy szabadságot teremtsen a beteg éjé számára, hogy az *maga tudjon határozni*.” – (Kiemelés Cs. K.) (Vö. uo.)

magatartását tárgyalja, nem lehet más, mint alkalmazott lélektan.”⁵ Ebben a kontextusban érdemes utalnunk Freud *Tömegpszichológia* című írására, amelyben szerzőt voltaképpen nem a tömeg lényegisége foglalkoztatja, hanem a tömegben létező és egyéniségét elvesztő individuum kérdésköre.⁶ Az említett mű gondolatmenetét a következőkkel lehetne összefoglalni: az elfojtott szexuális ösztönök az emberek között tartós kapcsolatokat hoznak létre, s a tömeg libidóelv alapján működő szerkezete voltaképpen abban rejlik, hogy a tagok az éniidealjuk helyére ugyanazt a tárgyat állították, s ennek eredményeként azonosultak, identifikálódtak egymással.⁷ Méltán állítható, hogy a szerző az analitikus szociálpszichológiai látásmód segítségével a tömegtársadalom torzulásait az egyén által elszenvedett elfojtásokból és frusztrációkból magyarázta, valamint az egyén *énvédő mechanizmusainak* a segítségével próbálta megközelíteni. Ebben a vonatkozásban teljesen osztjuk Theodor Adorno álláspontját, miszerint Freud a Le Bon-i megvetéssel jellemzett tömegképet formálja át, s teszi ezáltal egyben dinamikusá. A pszichoanalízis atyja ugyanis a tömeget nem pusztá csöccselékként veszi szemügyre, mint ahogy ezt Le Bon tette, hanem a felvilágosodás szellemében felteszi a kérdést, hogy valójában mi az, ami a tömeget tömeggé teszi, azaz az tömegben létező individuum lényegiségére kérdez rá.⁸

Freud életművét alapul véve nem lehet számunkra kérdéses gondolati útjának forradalmi újszerűsége és jelentősége. Jung a bécsi pszichoanalitikus legnagyobb teljesítményének azt tartja, hogy neurotikus betegeinek individuális lélektanát vizsgálva volt bátorsága szóhoz juttatni a kazuisztikát.⁹ A svájci pszichoanalitikus a freudi áttörést a pszichológia területén ekképpen jellemzi: „Freud bátor egyoldalúságának köszönhetően a medicina ma képes a neurózis esetek indivi-

⁵ Sigmund Freud: *Újabb előadások a lélekelemzésről*, Budapest: Filum, 1999, 199. A fentiekben idézett freudi gondolatot párhuzamba állíthatjuk Ferenczi Sándor véleményével: „Egy magasabb, általános szempontból nézve tehát úgy a társadalmi, mint a jogtudomány alkalmazott lélektan.” (Vö. Erős Ferenc: *Analitikus szociálpszichológia*, Budapest: Új Mandátum, 2001, 20.)

⁶ Sigmund Freud: *Tömegpszichológia, Társadalomlélektani írások*, Budapest: Cserépfalvi, 1995.

⁷ Sigmund Freud: *Tömegpszichológia, Társadalomlélektani írások*, Budapest: Cserépfalvi, 1995, 224.

⁸ Theodor Adorno: „Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda”, In: *The Frankfurt School Reader*, szerk. Arato, A. – Gebhardt, E., New-York: Urizen Books. 121.

⁹ C. G. Jung: *Emlékek, álmok, gondolatok*, Budapest: Európa, 1987, 208.

duális kezelésére, és a tudomány is gazdagabb lett egy olyan módszerrel, amely lehetővé teszi számára, hogy az individuális lelken mint a kutatás tárgyán dolgozzon. Freud fellépése előtt ez ritkaságszámba ment.”¹⁰

Freud tudattalanról vallott nézetei a 20. század első felében még széles körben nem voltak ismertek, Jung azonban Freud *Álomfejtését* olvasva elismerte a szerző jelentőségét, s az említett mű a „megvilágosodás forrását”¹¹ jelentette a számára, amely döntő jelentőségű a neurózisban szenvedő betegek gyógyítása területén.¹² A bécsi mester gondolatainak kiindulópontja, hogy álmunk korántsem a fantáziánk értelmetlen, összefüggéstelen csapongását tükrözik az éjszaka folyamán. Az álmok jelentősége ugyanis lényegi az egyén szempontjából, mivel képet adnak személyiségünkről, elfojtott vágyainkról, megélt traumáinkról. Vágyaink egy része titkolt, tiltott vágy, amelyet éber állapotunkban, a reális világban érthetően a legtöbb esetben nem tudunk megvalósítani. Az álmok megfejtésének kiindulópontjaként az álommunka fogalmát vezeti be Freud. Az álommunka az a folyamat, amit a tudatunk véghezvisz az éjszaka folyamán. Az álom magyarázata pedig az a *Via Regia* („Királyi út”), amely elvezet bennünket a *tudattalan* megismeréséhez.¹³ A pszichoanalízis atyja a *tudattalan* fogalmát az *elfojtás* jelenségéből vezeti le. „Az elfojtott számunkra a tudattalan mintaképe.”¹⁴ Mindezzel összhangban Jung nézete szerint az álom nem magyarázható a tudat pszichológiájával, ugyanis attól eltérő saját nyelve és törvényszerűsége van, s sok esetben nem csupán az egyén személyes konfliktusait, hanem az egyetemes emberi problémák ősi tapasztalatait, azaz a *kollektív tudattalan* megnyilvánulásait tükrözi.

¹⁰ C. G. Jung: *A szellem jelensége a művészetben és a tudományban*, Debrecen: Scolar, 2003, 43.

¹¹ C. G. Jung: *A szellem jelensége a művészetben és a tudományban*, Debrecen: Scolar, 2003, 48.

¹² Jung szavait idézve: „Már 1900-ban olvastam Freud *Álomfejtés*-ét. Akkor félretettem a művet, mert nem értettem. [...] 1903-ban újra elővettem az *Álomfejtés*-t, és rádöbbentem, hogy egybevág tulajdon elgondolással. Ebben az írásban leginkább az érdekelt, hogy hogyan alkalmazza Freud az „elfojtás mechanizmusának” a neurózis-pszichológiából átvett fogalmát az álom területén.” Carl Gustav Jung: *Emlékek, álmok, gondolatok*, Budapest: Európa, 1987, 184–185.

¹³ Sigmund Freud: *Pszichoanalízis*, Budapest: Kossuth, 1992, 50. Freud az álmok jelentőségét saját szakterületének vonatkozásában fontosnak tartja: „Ha azt kérdezik tőlem, hogyan lehet valaki pszichoanalitikussá, azt felelem, a saját álmai tanulmányozása révén.” Vö. uo. 51.

¹⁴ Sigmund Freud: *Az ősvalami és az én*, Budapest: Hatágú Síp Alapítvány, 1991, 13.

Az 1907 és 1912 közötti években Jung maga is pszichoanalitikus volt, s szoros kapcsolatban állt Freuddal. A kettőjük közötti emberi és munkakapcsolat a *Wandlungen und Symbole der Libido* című könyve (1911–1912) után vált feszültséggel terheltté, ennek ellenére Jung 1914-ig tagja maradt a Nemzetközi Pszichoanalitikus Társaságnak.¹⁵

Sokan úgy vélik, hogy Jung Freud hatására kezdett mélyebben foglalkozni az emberi elmével. Ezt maga Jung cáfolja meg: „Nem Freud indított az utamra, hanem Eugen Bleuler és Pierre Janet: ők ketten voltak első tanárim. Amikor nyilvánosan síkra szálltam Freudért, már neves tudós hírében álltam, amit Freudtól függetlenül végzett asszociációs kísérleteimnek és a rájuk alapozott komplexuselméletemnek köszönhettem. Freuddal való együttműködésemmé rányomta bélyegét, hogy elvi kifogásom volt a szexuális elmélet ellen, és kapcsolatunk csak addig tartott, míg Freud saját módszere segítségével le nem cövekelte szexuális elméletének elvi alapjait.”¹⁶

A két nagy „szellemóriás” szenvedélyes, harcos és egyben produktív munkakapcsolatának a kezdetére visszatérve megjegyezzük, hogy Jung és a felesége 1907-ben Freud meghívására Bécsbe utazott, ahol lelkesedve fogadták. Jung számára a találkozás örömteli várakozását azonban némi csalódás is beárnyékolta.¹⁷ Bár a pszichoanalízis atyjának ragyogó felfedezéseit elismerte a svájci tudós-gondolkodó – ezért több mint hat éven át együttműködött a mesterrel¹⁸ –, azonban

¹⁵ C. G. Jung: *Freud és a pszichoanalízis*, Budapest: Scolar, 2006, 7. (A fordítás alapjául szolgáló kiadás: C. G. Jung: *Freud und die Psychoanalyse*, in: *Gesammelte Werke Band 4*, Düsseldorf: Walter-Verlag, 1995.)

¹⁶ Edward A. Bennet: *Az igazi Jung*, (Jung összegyűjtött művei, 10.) Budapest: Animula, 1999, 544.

¹⁷ Az ambivalens viszonyulását jelzik az alábbi sorok: „Első találkozásunk tizenhárom teljes óráig tartott, s egyszer sem szakítottuk félbe. Csak beszélgettünk, beszélgettünk, beszélgettünk. Egyfajta széles áttekintés volt ez, amelyben megpróbáltam kiigazodni Freud sajátos észjárásán. Akkor bizony igazi csodabogárnak láttam, ahogy az idő tájt mindenki más is. Egy idő után egészen tisztán láttam, milyen álláspontot képvisel, s már akkor kapigálni kezdtem, hol az a határ, melyen túl már nem szabad követnem.” – idézi Jung gondolatait Bennet. (Vö. Edward A. Bennet: *Az igazi Jung*, Budapest: Animula, 1999, 20.)

¹⁸ Jung Freudot támogató attitűdjéről tanúskodik az alábbi jungi idézet: „Először akkor törtem mellette lándságt, amikor Münchenben egy kongresszuson a kényszerneurozisosokról szólt a referátum, az ő nevét azonban szándékosan elhallgatták. 1906-ban ehhez kapcsolódva cikket írtam a *Münchener Medizinische Wochenschrift*-be a Freud-féle neurozistanról, amely olyan jelentősen hozzájárult a kényszerneurozisosok megértéséhez. A cikkel kapcsolatban két német professzortól kaptam intő levelet: ha kitarok Freud mellett és továbbra is pártját fogom, akadémiai pályafutásomat veszélyeztetem. Így válaszoltam: 'Ha az, amit Freud állít, igaz, akkor kiállok mellette. Füttyölök az olyan karrierre, amelynek az a feltétele,

Jung a gyermekkori nemi traumák kizárólagos jelentőségét már abban az időben megkérdőjelezi; azaz tagadja, hogy minden neurózist szexuális elfojtás vagy szexuális traumák idéznek elő. Jung 1916-ban a pszichoanalízisről írt művében elismeri a freudi neuróziselmélet lényegét, amely a neurotikus ember életének nehézségeit, morális konfliktusait és hiányosságait a gyermekkori múltjából eredezteti.¹⁹ Freud azon véleményétől azonban elhatárolódik, miszerint az Ödipusz-komplexus vérfertőző vágyai a lényegi okai a gyermekkori fantáziákhoz való visszanyúlás jelenségének.²⁰ A regresszió okát a svájci pszichoanalitikus nem csupán a korai stádiumban fellelhető vérfertőző vágyakban találja meg, mivel a neurózisok eredetét nem a múltban, hanem sokkal inkább a jelenben keresi. Konklúziója az alábbi gondolatban fogalmazódik meg: „Azt kell mondanom, hogy a neurózis kizárólag nemi eredetű felfogása számomra túl szűknek tűnik. [...] Szeretném ezért azt javasolni, hogy a pszichoanalitikus elméletet szabadítsuk meg a kizárólag szexuális állásponttól.”²¹

A gyermekkori szexualitás prioritásának hangsúlyozása Jung véleménye szerint oda vezetett, hogy a valóban lényegi kérdésekről elvonja a figyelmet. Freud ugyanis az elfojtás okát főképpen a szexuális traumákban látta, ezzel szemben Jung a praxisában több olyan esetet vizsgált, amelyben a szexualitás csupán alárendelt szerepet kapott, s más tényezők álltak az előtérben, mint pl. a társadalmi beilleszkedés problémája, a tragikus életkörülmények kiváltotta lelki sérülések. Freud azonban nem fogadott el a szexualitáson kívül más motívumot.²² Mindazonáltal hangsúlyoznunk kell, hogy Jung nem utasítja el az ösztönök játékát, azonban ő nem csupán az ösztönök harca között képzei el a lelki konfliktust, hanem sokkal inkább a személyiség szerkezeti egységei között, s a kollektív tudattalanból

hogy az ember megnyirbálja a kutatást és elhallgassa az igazságot.” Carl Gustav Jung: *Emlékek, álmok, gondolatok*, Budapest: Európa, 1987, 186.

¹⁹ C. G. Jung: *Freud és a pszichoanalízis*, Budapest: Scolar, 2006, 250–251.

²⁰ C. G. Jung: *Freud és a pszichoanalízis*, Budapest: Scolar, 2006, 252. A fenti freudi nézet miatt hasonította a Mester a gyermekeknél megjelenő lelki incesztus-gát jelenségét ahhoz, ami a primitív népeknél incesztus-tabuként jelenik meg. (Vö. S. Freud: *Tótem és tabu*, Budapest: Hermit, 2011.) Az említett műben a szerző azt feltételezi ugyanis, hogy a természetközeli népek a valódi vérfertőzés iránti vágyuk megfékezésére alkották meg a törvényeket, ellenben Jung nézete szerint a vérfertőzéssel szemben felállított tabu a primitív emberek babonás félelméből fakad, s valójában nincs prioritása, mondhatnánk azt is: egy tabu a sok közül.

²¹ C. G. Jung: *Freud és a pszichoanalízis*, Budapest: Scolar, 2006, 58.

²² C. G. Jung: *Emlékek, álmok, gondolatok*, Budapest: Európa, 1987, 185.

feltörni igyekvő archetípusok és az őket eltompítani igyekvő én között. Minderről azonban a Mester nem vesz tudomást.

Lényegesnek tartom megjegyezni, hogy Freud elismerte Jung munkásságának egy meghatározott szeletét, azaz a pszichoanalízis fejlődéséről alkotott véleményét valóban fontosnak tartotta, ám csupán a saját gondolkörének medrébe irányítva azt. Mindezt jól szemlélteti az alábbi – Jung által felidézett – beszélgetés: „Kedves Jung barátom, ígérje meg, hogy soha fel nem adja a szexualitás-elméletet. Ez a legeslegfontosabb. Tudja, dogmává kell tennünk, megrendíthetetlen bástyává.”²³ A bécsi mester – oszta Jung álláspontját – egy olyan merev rendszert teremtett, amelynek az abszolutisztikus volta joggal kritizálható.²⁴

Jung szellemi vívódását érzékletesen festik le az alábbi sorok: „Mélységesen megrendültem, minden összezavarodott, összekuszálódott bennem. [...] Egyet tisztán láttam: Freud, aki minduntalan nyomatékosan utalt vallástalanságára, kiagyalt magának egy dogmát, vagy sokkal inkább: a számára elveszett, féltékeny Isten helyére becsempészte magát egy másik kényszerítő képzet, nevezetesen a szexualitásé; olyan képzet, amely amannál semmivel sem kevésbé szorongató, követelőző, parancsoló, fenyegető és morálisan ambivalens. Amiképpen a pszichésen erősebb és ezért félelmetes tényezőnek kijárnak az „isten” vagy a „démoni” jelzők, ugyanúgy nála egy *deus absconditus*, egy rejtőző isten szerepét a „szexuális libidó” vette át.”²⁵ Láthatjuk, hogy Freud szilárd, egyértelmű, „ércnél maradandóbb” rendszert akart, amely a „megrendíthetetlen” dogmák bástyájaként kizárja a lélek további tanulmányozásának lehetőségét. Pont azt, amelynek kutatását Jung oly nagyra becsülte, s amely a szellemi útját a későbbiekben meghatározta a lélektan tudatos és nem tudatos történelmi előfeltevéseit a tanulmányozása közben.

A jungi bírálat éle azonban némiképpen csökkenhet, ha a történelmi kor által determinálnak látjuk Freud egyoldalú, redukcionista felfogását. A pszichoanalízis atyja ugyanis a viktoriánus kor végén élt, amely az *elfojtás* korának is nevezhető. A politikai forradalmakat levertek, az erkölcs felszabadítására irányuló kísérletet a polgári közvélemény eltápostá, a kulturális értékek a polgári világgépet eszmé-

²³ C. G. Jung: *Emlékek, álmok, gondolatok*, Budapest: Európa, 1987, 188.

²⁴ C. G. Jung: *A szellem jelensége a művészetben és a tudományban*, Debrecen: Scolar, 2003, 37.

²⁵ C. G. Jung: *Emlékek, álmok, gondolatok*, Budapest: Európa, 1987, 189.

nyivé tették, amelyben a vallás – amely az elfojtás által determinált – játszott a főszerepet. Freudot *aufklärerista* szenvedély hajtja, amelyre utal egyik kedvenc Voltaire idézete: „Ecrasez l’infâme”.

Freud számára minden differenciált lelki jelenség, azaz művészet, filozófia, vallás lényegisége a szexuális ösztön elnyomásából vezethető le. Jung nézete szerint Freudot nem is annyira az igazság keresőjének, hanem sokkal inkább a múlt bilincseitől megszabadító rombolónak kell tekintenünk, aki „megszabadít egy megromlott régi szokásvilág egészségtelen nyomásától”.²⁶ Ebben a vonatkozásban osztjuk Jung nézetét, miszerint a pszichoanalízis atyjának valódi érdeme nem a szaktudományos értelmezésekben rejlik, hanem abban, hogy az ószövetségi prófétákhoz hasonlóan szétzúzta a hamis bálványokat, s a kortárs lélek gyarlóságát és romlottságát felvillantotta.²⁷ A hamis bálványok szétzúzása azonban – ismét elfogadva a jungi álláspontot – semmilyen pótlékot nem kínál számunkra. Bár a kritikus értelem könyörület nélkül rávilágít infantilis és romboló ösztönökkel jellemezhető énünkre, de arra nem ad választ, hogy a szétrombolt illúzióinkat mivel pótoljuk.²⁸ Következésképp a „rossz közérzet a kultúrában” voltaképpen abból ered, hogy a civilizáció védekezése az önpusztító ösztönök világa ellen nem minden esetben sikeres: „Az emberi faj létkérdésének tűnik, hogy vajon és milyen mértékben sikerül kulturális fejlődésének úrrá lenni az emberi agresszív és önpusztító ösztönöknek az együttélésben okozott zavarán. [...] Az emberek a természeti erők fölötti uralmukban odáig jutottak, hogy segítségükkel könnyű egymást az utolsó emberig kiirtaniuk. Innen származik jó része jelenlegi nyugtalanságuknak, boldogtalanságuknak, szorongó hangulatuknak.”²⁹

A freudi idézetből kiindulva jogosnak tűnik a jungi interpretáció, miszerint Freud képtelen arra, hogy meghaladja saját lélektanát, s pszichológiája egyúttal egy bizonyos fajta neurotikus állapot psi-

²⁶ Vö: C. G. Jung: *A szellem jelensége a művészetben és a tudományban*, Debrecen: Scolar, 2003, 39. A fenti gondolatmenetet követve Freud „megmutatja, hogy a szüleink által még hitt értékeket egészen más módon is érthetjük; gondolok itt a »csak gyermekeiért élő« szülők érzelmes csalására, vagy a nemes lelkű fiú témájára, aki »anyját egész életében a tenyerén hordozza«, vagy annak a leánynak ideájára, aki »mindenben megérti« apját.” (Vö. uo.)

²⁷ C. G. Jung: *A szellem jelensége a művészetben és a tudományban*, Debrecen: Scolar, 2003, 40.

²⁸ C. G. Jung: *A szellem jelensége a művészetben és a tudományban*, Debrecen: Scolar, 2003, 50.

²⁹ Sigmund Freud: *Rossz közérzet a kultúrában*, Budapest: Kossuth, 1992, 101.

chológiája, s valójában kritikátlan világnézetet alapul, amely sosem veszi górcső alá a feltételezéseit, s kritikai, filozófiai attitűd nélküli.³⁰ Mindezzel szorosan összefügg Habermas azon nézete, miszerint a pszichoanalízis félreérti önmagát, ha természettudományként próbál feltűnni.³¹ Freud – Habermas értelmezése szerint – a szcientista önfélreértés foglya maradt, a korabeli pozitivizmus Mach-féle felfogásához fordult vissza, azaz az objektivizmus áldozatává vált.³²

A freudi elmélettel szembeni kételyre reflektálva érdemes megemlítenünk Ricoeur álláspontját, aki Junghoz hasonlóan a pszichoanalízis totális voltát kérdőjelezi meg – s mindezt joggal teszi. Freud ugyanis vizsgálódásaiban az ösztönöknek csak azon szűk csoportjára koncentrált, amelyet a praxisában vizsgált; következésképp az én birodalmát csakis a „redukált tárgy-libidó” körhöz hozzákapcsolható én-ösztönök révén tárta fel. Méltán állíthatjuk, hogy a freudi fogalmak csakis saját határaikon belül működnek, tehát leképezik és bizonyítják egymást.³³ Ricoeur Freud filozófiai interpretációja vonatkozásában Junghoz hasonlóan hangsúlyozza azt, hogy a megértés önmegértést jelent, amelynek a szimbolikus univerzum a közege. Csakis a jelek interpretációjának hosszadalmas útján keresztül vehetjük birtokba a létező vágyainkat – állítja a gondolkodó.³⁴

Martin Heidegger a freudi fogalmak birodalmában vizsgálódva a *projekció* lényegiségét elfogadja, azaz az egyén azon késztetését, hogy a számára nem elfogadható, nem tudatképes, elfojtott tartalmakat a

³⁰ C. G. Jung: *Freud és a pszichoanalízis*, Budapest: Scolar, 2006, 338–339. Saját lelki kiindulópontunk önkritikus vizsgálata Jung szerint az „egészséges pszichológia” elengedhetetlen feltétele. Idézzük idevonatkozó sorait: „Tudatában vagyok, hogy minden általam kimondott szó mögött az én különleges és megismételhetetlen Selbstem áll a saját világával és történetével, s akkor is magamról beszélek, ha ez az állítólagos tapasztalati anyagok leple alatt történik. Csakis ezzel szolgálom az emberi tudás gyarapításának a célját, amelyet Freud is szolgálni akart, s amelyet mindennek ellenére szolgált is. A tudás nemcsak az igazságon nyugszik, hanem a tévedésen is.” (Vö. uo. 339.)

³¹ Jürgen Habermas: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

³² Jürgen Habermas: „A metapszichológia szcientista önfélreértése”, in: *Filozófusok Freud-ról és a pszichoanalízisről*, Budapest: Cserépfalvi, 1993, 93.

³³ Ricoeur: „Une interprétation philosophique de Freud (1966)”, in: Ricoeur: *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil, 1969, In: Paul Ricoeur: „Freud filozófiai interpretációja”, in: Bókay Antal – Erős Ferenc: *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*, (szöveggyűjtemény), Budapest: Filum, 1998, 257. A fentiek értelmében a „pszichoanalízis csak egy fény sugar az emberi tapasztalásra irányuló projektek között.” (Vö. uo.)

³⁴ Ricoeur: „Une interprétation philosophique de Freud (1966)”, In: Ricoeur: *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil, 1969, In: Paul Ricoeur: *Freud filozófiai interpretációja*, Bókay Antal – Erős Ferenc: *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*, szöveggyűjtemény, Budapest: Filum, 1998.

külvilágba vetítse. Azonban a *projekció* megnevezéshez szkeptikusan viszonyul. A német gondolkodó érvelését az alábbiakban lehetne összefoglalni: minden jelenvalóléthez hozzátartozik a másik emberrel szembeni rossznak lenni tudás. Ám amikor a rosszat valaki másnak tulajdonítom, akkor voltaképpen annak az elismerése ellen védekezem, hogy a többi emberhez hasonlóan én is a rosszhoz tartozom. Azonban ha valóban és tényszerűen projekcióról beszélhetnénk, a rossznak a másik emberre való projektálása után magam hirtelen jó emberré válnék. Erről pedig nincs szó, ugyanis a „tudomásul-venni-nem-akarás éppen azt jelenti, hogy benne vagyok a rosszban.”³⁵

A Freuddal szembeni jungi bírálatra visszatérve, a svájci tudós a pszichoanalízis atyjának lényegi gondolati gyarlóságát abban látta, hogy pszichológiai képletté degradálta a szellemet, azaz mint elnyomóról beszélt, eredeti lényegéről megfeledkezve. „Egyszer egy döntő beszélgetés során megkíséreltem közelebbről megértetni velem a „*probare spiritus si ex Deo sint*” („Megvizsgálni a lelket, hogy Istentől való-e.”) értelmét, sajnos nem sikerült. Így a Sors haladt a maga útján. Az ember áldozatul eshet önnön megragadottságának, ha képtelen az idők során megérteni, miért is ragadtatik meg az ember.”³⁶ A lélek Jung szerint „*naturaliter religiosa*”, azaz vallásos funkciója van. „Blaszfémia volna azt állítani, hogy Isten mindenütt kinyilatkoztatja magát, csak éppen az emberi lélekben nem. Sőt Isten és az emberi lélek bensőséges volta eleve kizárja a lélek bárminő leértékelését. Talán túl messzire mennénk, ha rokonviszonylatról beszélnénk, de mindenesetre kapcsolati lehetőség kell legyen a lélekben, valamiféle megfelelés Isten lényének, különben sosem jött volna létre az összeköttetés.”³⁷ Az idézett gondolatból kiindulva nem érhet bennünket meglepetésként, hogy Jung érdeklődése az évek során lassan elfordult a pszichiátriától, s a pszichoanalízisen keresztül az archetípusok elméleténél, majd a vallási motívumok lélektanánál ért rébbe.

A svájci géniusz húsz nagy kötetben kiadott, terjedelmes életművéből látni lehet érdeklődésének a komplexitását. Freudot követve ő is önálló iskola alapítására törekedett, azonban antropológiai, psi-

³⁵ Martin Heidegger: „Freudról és a pszichoterápiáról”, in: *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről*, Budapest: Cserépfalvi, 1993, 50.

³⁶ C. G. Jung: *A szellem jelensége a művészetben és a tudományban*, Debrecen: Scolar, 2003, 52.

³⁷ C. G. Jung: *Gesammelte Werke*, 9/1., Olten/Schweitz: Walter-Verlag, 1971–1995. 12., 23., 26–27.

chológiai, filozófiai, vallásfilozófiai jelentőségét nézve nem lehet pusztán az *analitikus pszichológia* jelszavával azonosítanunk őt. Méltán állítható, hogy egy filozófiai emberkép megalkotására törekedett, s a hangsúlyt az ontológiailag tétélezett kategóriákra fektette. Legfontosabb tétele, hogy nem csak *egyéni tudattalan* létezik, hanem a *kollektív tudattalan* ott rejtőzik az egyéni tudattalan mélyén. Következésképp Jung túllép a freudi *személyes tudattalan* fogalmán, amelyeket elfojtunk, mert számunkra kellemetlenek, s csak küszöb alatti ingerként érzékelünk. Ettől megkülönbözteti a *kollektív tudattalan* szféráját, amelynek tartalmai az emberiség történelmi kortól, helytől független általános emberi helyzetekre jellemző, ősidóktól fogva meglévő reakcióinak a lenyomatai. Mint például a félelem, veszélyérzet, harc a túlerővel szemben, nemek közti kapcsolat, szülő-gyermek közti kapcsolat, születéshez és halálhoz való viszonyulás. A tudat a külső realitáshoz alkalmazkodva egyénileg reagál egy adott helyzetre, a tudattalan reakciója ezzel szemben az emberiség tapasztalatát veszi alapul, s összhangban áll az ember belső életének törvényszerűségével.³⁸

„A kollektív tudattalan az emberi fejlődés óriási erejű szellemi öröksége, amely minden egyes agyi struktúrájában újjászületik.”³⁹ Míg a személyes tudattalan az egyén élete folyamán elfojtott tartalmak összességét jelenti, addig a kollektív tudattalan tartalmai hozzáférhetetlenek a tudat kritikai elve számára, az érintetlen őstermészet szól hozzánk. A kollektív tudattalant tehát nem egyénileg fejlesztjük ki, hanem örököljük.⁴⁰ A kollektív tudattalan tehát egy olyan világ képe, amely ősidók óta alakult ki a tapasztalatok a priori voltából. E képben bizonyos vonások, az *archetípusok* pontosan körvonalazódtak az idők folyamán. „Ezek uralkodnak, ezek az istenek, azaz domináns törvények és princípiumok képei, a képsorozatok általános szabályszerűségei, amelyeket a lélek újra meg újra átél.”⁴¹

A legmélyebb réteg, amit elérhetünk a tudattalan feltérképezésében – állítja Jung –, az, ahol az ember többé már nem individuum, ahol a lelke kitérül és beleolvad az emberiség lelkébe, az emberiség

³⁸ Vö: Jolande Jacobi: *C. G. Jung pszichológiája*, Budapest: Animus, 2009, 24.

³⁹ C. G. Jung: *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zürich: Rascher, 1931, 175.

⁴⁰ C. G. Jung: *Az archetípusok és a kollektív tudattalan*, Budapest: Scolar, 2011, 52.

⁴¹ C. G. Jung: *Bevezetés a tudattalan pszichológiájába*, Budapest: Európa, 1990, 175–176.

közös tudattalanjába, amely megegyezik mindannyiunkban.⁴² Ezek az emberi faj ősi tapasztalatai szimbólumokban kódolt formákban. Ezek az ősi minták, *archetípusok* az emberi élet alaphelyzeteit, alapviszonyulásait fejezik ki – mint ahogy már utaltunk rá. Összetett jelentéstartalmuk az elmondhatatlant tükrözik, s főleg az álmokban és a fantáziában manifesztálódnak. Mindebből kiindulva Jung terápiája voltaképpen az archetipikus tudattalan tartalmak feldolgozását tartja szem előtt. Az archetípusok hatalmas érzelmi és motivációs energiákat hordoznak magukban, s az álmok és a fantázia birodalmán kívül kulturális közlési forma által is megnyilvánulhatnak. A legősibb archetípusokat a keleti vallásokban találta, de a kereszténység kulturális hagyományát és jelképrendszerét sem hagyta figyelmen kívül a vizsgálódásaiban, nagy érdeklődéssel fordult a középkor misztikusai felé, akik mély és eleven átéléssel tapasztalták meg a lélek ősi erőinek a hatását.⁴³

A tanulmány konklúziójaként megállapíthatjuk, hogy a freudi gyökerekből táplálkozó Jung lélektana voltaképpen kísérlet arra, hogy a lelki átalakulás örök folyamatát a nyugati ember számára feltárja, s az emberi lét gyökereinek nyugtalanságától megszabadítva egyre magasabb tudatossági szintre vezesse: „Amióta a csillagok lehullottak az égről, és legmagasztosabb szimbólumaink elhalványultak, titokzatos élet uralja a tudattalant. [...] A mi tudattalanunk [azonban] kavargó vizet rejt magában, azaz természetivé testesült szellemet, attól háborog. Az ég fizikai világúrré silányult számunkra, a

⁴² C. G. Jung: *Analitikus pszichológia*, Pécs: Göncöl, 1987, 57–58. A fentiekhez kapcsolódva érdemes felidézni Jung különös tapasztalatát egy skizofrén betegével kapcsolatban. „Egyszer, amikor még a klinikán dolgoztam, egy skizofrén beteget vizsgáltam, akinek különös látomása volt és elmesélte nekem. Azt gondoltam, ez az ember örült, én normális vagyok, minek nyugtoldjek vízióival? De nem hagytak nyugodni. Azt kérdeztem magamtól, mit jelentenek. Nem elégedtem meg azzal, hogy egyszerűen örültségek. Később hozzájutottam egy Dieterich nevű német tudós könyvéhez, aki közreadta egy mágikus papirusz részletét. Nagy érdeklődéssel olvastam, majd a hetedik oldalon szóról szóra megtaláltam benne a betegem látomását. Nagyon megdöbbenem. Hogy a csudába lehetséges, hogy ennek a fikónak ugyanilyen látomása lehetett? Nem csupán egyetlen kép, hanem képek sorozata, és azok pontos ismétlődése. Nem akarok most abba belemenni, mert túl messzire vezetne minket. Nagyon érdekes eset, ami azt illeti.” (Vö. uo. 57.)

⁴³ Mindezen kívül Jung komplex pszichológiájának spiritiszta gyökereiről sem szabad megfeledkeznünk. Freud és Jung spiritualizmushoz való kapcsolatához ld. Gyimesi Júlia: *A pszichoanalízis és spiritualizmus*, Budapest: Typotex, 2011.

csillagos isteni menny pedig szép emlékké: hogy is volt ez egykor. ‘De szívünk izzik’, és nyugtalanság rája titkon létünk gyökereit.”⁴⁴

IRODALOM

- Adorno, Theodor: „Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda”, in: Arato, A. – Gebhardt, E. (szerk.): *The Frankfurt School Reader*, New-York: Urizen Books.
- Bennet: *Az igazi Jung*, Budapest: Animula, 1999.
- Bókay Antal – Erős Ferenc: *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*, (szöveggyűjtemény) Budapest: Filum, 1998.
- Erős Ferenc: *Analitikus szociálpszichológia*, Budapest: Új Mandátum, 2001.
- Freud, Sigmund: *Az ősvalami és az én*, Budapest: Hatágú Síp Alapítvány, 1991.
- Freud, Sigmund: *Pszichoanalízis*, Budapest: Kossuth, 1992.
- Freud, Sigmund: *Rossz közérzet a kultúrában*, Budapest: Kossuth, 1992.
- Freud, Sigmund: *Totem és tabu*, Budapest: Hermit, 2011.
- Freud, Sigmund: *Tömegpszichológia, Társadalomlélektani írások*, Budapest: Cserépfalvi, 1995.
- Freud, Sigmund: *Újabb előadások a lélekelemzésről*, Budapest: Filum, 1999.
- Gyimesi Júlia: *A pszichoanalízis és spiritualizmus*, Budapest: Typotex, 2011.
- Habermas, Jürgen: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- Habermas, Jürgen: „A metapszichológia szcientista önféltreértése”, in: *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről*, Budapest: Cserépfalvi, 1993.
- Heidegger, Martin: „Freudról és a pszichoterápiáról”, in: *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről*, Budapest: Cserépfalvi, 1993.
- Jacobi, Jolande: *C. G. Jung pszichológiája*, Budapest: Animus, 2009.
- Jung, Carl Gustav: *Analitikus pszichológia*, Pécs: Göncöl, 1987.
- Jung, Carl Gustav: *Az archetípusok és a kollektív tudattalan*, Budapest: Scolar, 2011.

⁴⁴ C. G. Jung: *Gesammelte Werke*, 9/1., Olten/Schweitz: Walter-Verlag 1971–1995. 9/1., 33.

- Jung, Carl Gustav: *Bevezetés a tudattalan pszichológiájába*, Budapest: Európa, 1990.
- Jung, Carl Gustav: *Emlékek, álmok, gondolatok*, Budapest: Európa, 1987.
- Jung, Carl Gustav: *Freud és a pszichoanalízis*, Budapest: Scolar, 2006.
- Jung, Carl Gustav: *Gesammelte Werke*, 9/1., Olten/Schweitz: Walter-Verlag, 1971–1995.
- Jung, Carl Gustav: *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zürich: Rascher, 1931.
- Jung, Carl Gustav: *A szellem jelensége a művészetben és a tudományban*, Debrecen: Scolar, 2003.
- Ricoeur, Paul: „Une interprétation philosophique de Freud (1966)”, in: Ricoeur: *Le Conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, Paris: Seuil, 1969.

EGY PRAGMATISTA VITA HERMENEUTIKAI TANULSÁGAI: RORTY ÉS SHUSTERMAN

Richard Rorty és Richard Shusterman két neopragmatista gondolkodó. A pragmatizmus rövid bemutatása után csupán három vitatott kérdést emelek ki filozófiai viszonyukból: a private-public szétválasztását; a tapasztalat, valamint a szómaesztétika kérdését. Ezek segítségével fogalmazok meg, egyre általánosabb szinten, néhány következtetést a filozófiai vitákról.

I.) A PRAGMATIZMUS ÁLTALÁBAN

A pragmatizmus ízig-vérig amerikai irányzat, de hazánkban számos félreértés övezi. A pragmatizmusról szólva elmondhatjuk, hogy már a klasszikus pragmatizmus képviselői messze túllépnek a haszonelvűség egyszerű felfogásán. E filozófiai irányzat három legjelesebb képviselője közül Charles Sanders Peirce (1839–1914) a pragmatizmus alapítója, a logika tudományának kiváló művelője; William James (1842–1910), aki a világhírű író, Henry James testvére, Franciaországban tanulva sajátítja el az európai műveltséget, majd a Harvardon tanít anatómiát, pszichológiát és filozófiát; és végül, de nem utolsósorban, John Dewey (1859–1952), aki majdnem évszázadnyi élete során nem csupán számtalan jelentős művet írt a világ szinte minden fontos kérdéséről, hanem tanárként, társadalomkritikusként, politikai aktivistaként is kivette részét mindenkori közönségeinek életéből.

Mi a klasszikus pragmatizmus máig eleven alapgondolata? Mit tartottak a neopragmatizmus legjelesebb képviselői (Rorty és Putnam) megújításra érdemesnek? Az igazság kardinális kérdését most nem érintve, azt mondhatjuk, hogy James és Dewey szerint *a filozófiának a tényleges életről kell szólnia, és önmagunk jobbat tételét*

kell szolgálnia. Az élet azonban elsősorban gyakorlat, és az elmélet maga is e legtágabb értelemben vett gyakorlat része. Ez a fiatal Heidegger filozófiájával világos hasonlóságot mutató álláspont messzemenőig tudatosítja és elfogadja emberi végességünket és radikális történetiségünket. A gyakorlatként értett életnek pedig társadalmi szinten nyilvánvalóan nem lehet annál humánusabb célja, mint jobbá tenni közösségi életünket. Ezért Dewey törekvéseinek végső intenciója egy minél demokratikusabb társadalom létrehozása.

II.) RICHARD RORTY

Ezen alapelveket viszi tovább a neopragmatizmus, mindenekelőtt eme irányzat alapítója, Richard Rorty. Mire jó a filozófia? Szerinte, ha a filozófia jó egyáltalán valamire, akkor ez társadalmi használata: egy szabadabb, jobb és igazságosabb társadalom szövetének szövéséhez használhatjuk. Ennek fényében kezdte Rorty – teljesen a tradicionális pragmatizmus, elsősorban James és Dewey, valamint a késői Wittgenstein, utóbb pedig Heidegger és Derrida szellemében – elméleti eszközökként alkalmazni a különböző filozófiákat a fontosnak ítélt kérdések megoldásában. Mint közismert, e filozófiai eszközök két fő típusa Rortynál a nyilvános (public) és a magánjellegű (private) filozófia. A nyilvános filozófia (pl. Mill, Marx, Dewey, Habermas és Rawls) segíthet nekünk jobbá tenni a társadalmat, a magánjellegű filozófia pedig (pl. Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger és Nabokov) személyiségünk fejlesztésében segíthet.

Az egyetlen víziót feladva Rorty kialakította *liberális ironikus* álláspontját. A szocializmus bukását látva felismerte, hogy a működő társadalmak közül politikailag és gazdaságilag legjobbnak a nyugati liberális tömegdemokráciákat tekinthetjük. Szakított családjá trociskista hatásával, és *liberálissá* lett.¹ A *Contingency, Irony and Solidarity*

¹ Történelmi tapasztalatai és elméleti megfontolásai alapján tehát Rorty a nyugati demokráciák híve: „Az olyan emberek (...) mint én, semmi rosszat nem látunk az (...) -izmusokban, és a felvilágosodás politikai és morális örökségében sem – azaz Mill és Marx, Trockij és Whitman, William James és Václav Havel legkisebb közös nevezőjében. Mi deweyánusok, tipikusan szentimentálisan hazafiasak vagyunk Amerikát illetően – hajlandók vagyunk ugyan elismerni, hogy bármikor beleszúszhat a fasiszmusba, de büszkéek vagyunk múltjára, és megfontoltan reménykedünk jövőjét illetően.

című, 1989-ben kiadott könyvében (*Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 1994) egy Judith N. Shklartól kölcsönzött definíciót ad a *liberális* fogalmára: „a liberálisok azok az emberek, akik úgy gondolják, hogy a kegyetlenség a legrosszabb mindabból, amit teszünk.” (EISZ, 13.)

Másrészt Rorty *ironikussá* is vált, mivel nem csupán a tradicionális pragmatizmus és a nyugati filozófia klasszikus műveit olvasta, hanem – többek között – Hegel, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, Heidegger és Derrida írásait is. Láthatóan nem pusztán azt tanulta meg belőlük, hogy minden radikálisan időbeli és történeti, hanem azt is – különösen Nietzschétől, Freudtól és Derridától –, hogy az esetlegesség sokkal nagyobb szerepet játszik világunkban, mint azt hisszük. Ebből adódóan *ironikus* az a személy: „aki szembenéz saját leginkább központi meggyőződéseit és vágyait esetlegességével – aki eléggé historicista és nominalista lévén felhagyott azzal az eszmével, hogy a központi meggyőzések és vágyak valami időn és véletlenül kívültre utalnak vissza.” (EISZ, 13.)

E művében tehát Rorty negyvenévi próbálkozás után feladta a valóság és az igazságosság egyetlen vízióban történő összefogásának platóni kísérletét. Lemondott arról a törekvésről, hogy egyetlen, univerzális filozófiai elméletben írja le a világot. Azt kívánta bemutatni, hogy milyen lehetne az intellektuális élet, ha képesek lennének feladni ezen egyetlen vízió álmát: „Ez a könyv megpróbálja megmutatni, miként néznek ki a dolgok, ha elvetjük egy olyan elmélet igényét, amely egyesíti a nyilvánost a magánjellegűvel, és belenyugszik abba, hogy egyformán érvényesnek, bár örökre összemérhetetlennek tekintsük az önteremtés és az emberi szolidaritás követelményeit.” (EISZ, 13.)

Mindebből Rorty levonta a társadalomelméleti következtetéseket is. Mint láttuk, az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* című művében Rorty megalkotta a liberális ironikus alakját, majd ezzel lényegében egyidejűleg, az individuum védelmében kialakította az egyaránt preskriptív és deskriptív *public-private* megkülönböztetést, kítűzte a

^A legfőbb ember a mi táborunkban (...) már feladta a szocializmust, ismerve az államosított vállalatok és a központi tervezés közép- és kelet-európai történetét. Hajlandók vagyunk elismerni, hogy a jóléti államkapitalizmus a legjobb, amit remélhetünk. Többségünk, akit trockistának neveltek most úgy érzi, be kell vallania, hogy Lenin és Trockij több kárt okozott, mint jót, és Kerenszkijt fenéken billentették az elmúlt 70 évről. De továbbra is hűségeseink tartjuk magunkat mindahhoz, ami jó volt a szocialista mozgalomban.” (FTR, 48–49.)

szolidaritás történelmileg elérendő célját, és egyértelműen védelmébe vette a modern liberális tömegdemokráciát.

„Ebben a könyvben egyik célom, hogy egy liberális utópia lehetőségét javasoljam: olyanét, amelyben az irónia, az itt tárgyalt értelemben, egyetemes. Egy metafizika utáni kultúra számomra nem tűnik lehetetlenebbnek egy vallás utáninál, és ugyanúgy kívánatos.” (EISZ, 14.)

Rorty nem csupán bármiféle metafizikai lényeg létét utasítja el, hanem ezzel összefüggésben az igazság korrespondenciafelfogását is. Az igazságot nem megtaláljuk, hanem létrehozuk. Minden emberit társadalmi konstrukcióként fog fel, és világunk – benne önmagunk – minden tudatos interpretációját nyelvinek tekinti (vö. FTR, 81.). Nem tudunk bizonyítani semmiféle végső, szubsztanciális realitást, hanem csupán saját, radikálisan időbeli és történeti, azaz állandóan változó világunkat írhatjuk le. Világunk minden interpretációja narratíva, amelyek sohasem lehetnek végérvényesek, univerzálisak, csak általánosak. Narratíváinkat, vagy saját kifejezésével *szótárainkat*, Rorty lényegében a wittgensteini nyelvjáték értelmében használja, ami köztudottan legalább három eltérő szintű jelentéssel bír: a.) egyrészt a szó szerinti értelemben vett nyelvjáték; b.) másrészt az életforma; c.) harmadrészt pedig a kultúra jelentésével. Rorty mindhárom jelentést használja, és azt állítja, hogy a narratív filozófia korában élünk, ahol folyamatosan leírva és újra leírva szituációinkat, terveinket, cselekedeteinket, stb., nem csupán önmagunkat, de társadalmunkat is teremtjük. Rorty szerint az emberi élet fő pillérei (a nyelv, az én és a közösség) esetlegesek, a szótárak alkotása – egyre inkább – képzelőerőnk függvénye, de ez nem jelenti azt, hogy egy új szótár megalkotása teljesen önkényes. Az együtt élő *public*, azaz nyilvános, közéleti szótárak – legalább relatív – koherenciájának biztosítására (vagy hamisságuk igazolására) folyamatosan törekedni kell, ha ez sokszor nem is vezet eredményre, egyébként működésképtelenné válnának. (Ez nem vonatkozik a *private* szótárakra, hiszen *public* és *private* elméletileg nem, csak gyakorlatilag férhetnek össze (vö. EISZ, 12.)) Rorty – többek között ezért is – az igazság (pragmatista módon átértelmezett) koherenciafelfogásának híve.

Rorty szerint a történelem menete is esetleges, és a szótárváltás nem akarati aktus, de nem is érvelés eredménye. A véges és radikálisan időbeli, történelmi emberi lény inkább leszokik bizonyos szó-

tárak használatáról, és rászokik bizonyos szótárak használatára.² Így történik ez a politikában is, hiszen a nyugati demokráciák képviselői, támogatói és szimpatizánsai számára már világos, hogy az ideológiai és politikai szótárak időről időre változnak. Ha azonban fenn akarjuk tartani a demokráciát, akkor bizonyos elvekhez és a rájuk épülő intézményrendszerhez, legalább egy történelmi kísérlet erejéig ragaszkodnunk kell. Ezen elveket azonban két okból sem szerencsés tartalmilag meghatározott értékek, morális alapelvek közül választani. Egyrészt ezek az értékek az első komoly társadalmi válsághelyzetben többnyire felmondják a szolgálatot, másrészt az értékek és alapelvek általánossága és a konkrét, egyedi cselekvési situációk közötti áthidalhatatlan szakadék miatt mindig nehézkes előbbieik alkalmazása, mely problémát már Arisztotelész is a fronészis segítségével igyekezett kiküszöbölni az erkölcs esetében. A demokráciát tehát célszerűnek tűnik olyan, a *gyakorlatban már bevált*, formális eljárásokra és hatalmi struktúrákra építeni, melyet az emberek többsége – legalábbis a nyugati demokráciákban – *tapasztalati alapon* fogad el, konkrét tartalommal pedig a mindenkori politikai, ideológiai aréna résztvevői töltenek ki.³

Politikai filozófiai álláspontját Rorty úgy határozta meg, mint egyfajta középutat Habermas és Foucault nézetei között. Tagadja Habermas azon meggyőződését, miszerint a demokratikus intézményeknek szükségük van filozófiai megalapozásra. Ugyanakkor Foucault-val ellentétben hisz abban, hogy lehetséges valamilyen „ideális” – demokratikus – társadalmi intézményrendszer (vö. Rorty 1988). Ez egyúttal azt is jelenti, hogy nem minden esetleges Rorty számára! Szinte mindennel szemben alkalmazza az iróniát, kivéve egy valamit: a *demokráciát*.

² „Európa nem *döntött*, hogy a romantikus költészet, a szocialista politika, vagy a Galilei-féle mechanika idiómáját fogadja el. Az ilyen fajta eltolódás épp annyira nem akarati aktus volt, mint ahogy érvelés eredménye sem. Inkább azt mondhatjuk, Európa fokozatosan elvesztette azt a szokását, hogy bizonyos szavakat használjon, és fokozatosan hozzászokott más szavak használatához.” (EISZ, 20.)

³ A modern politikai tömegdemokráciák persze messze nem tökéletesek. Számptalan negatívumot elmondtak róluk (a spengleri kultúra civilizációba hanyatlásától, a tömegek Ortega leírta lázadásán keresztül, az Adorno által megénekelte kultúrparig, a fennálló Foucault általi kritikájáig és tovább...), de néhány dolgot nehéz elvitatni. Egyrészt olyan mértékben csökkentette a természet és a társadalom okozta szenvedést, hogy ez kárpótol a megmaradt és az új kényszerekért. Másrészt a legjobb társadalmi formáció, mert nincs nála jobban működő, és azért is a legjobb, mert önmagában hordja saját fejlődésének lehetőségeit, tehát a jövőben meg a mostanál is jobb lesz.

III.) RICHARD SHUSTERMAN

Shusterman általános elméleti álláspontját olyan filozófiai esztéticizmusként írhatjuk le, amit erősen áthatnak demokratikus politikai intenciók. Mindez az ő esetében egy naturalista szómaesztétikában manifesztálódik, amit a pragmatizmus ama meliorista törekvése színez, miszerint a társadalmat demokratizálni kell, amennyire csak lehetséges. Shusterman a következőképpen definiálja a szómaesztétika lényegét:

„Ugyanez a meliorista orientáció alakítja szómaesztétikai kutatásomat, ami (...) röviden úgy határozható meg, mint kritikai és melioratív tanulmányozása a tapasztalatnak és ama test használatának, ami az érzéki-esztétikai elsajátítás (aesthesia) helye, illetve mint kreatív önformálás. A szómaesztétika, a szomatikus gondoskodást strukturáló vagy azt javító tudományok és tudás formáinak vizsgálatával átfogja a társadalom szomatikus értékeinek és viselkedésének kritikai tanulmányozását. Sőt, testi tudatosságunk és gyakorlatunk olyan átirányítását is, ami eltávolít a reklámparunkat átható, pusztán szomatikus sikert hirdető, elnyomó módon szűk és ártalmas sztereotípiáktól. Ehelyett a szómaesztétika a szomatikus érték és kiteljesülés jóval érdemlegesebb vízióira és elérésük jobb módszereire tökrekszik fókuszálni és azokat feltárni.” (TTB 182–183. “Pragmatism and Cultural Politics From Textualism to Somaesthetics”)

Mivel Shusterman szómaesztétikája a legfontosabb vonatkozásokban Dewey esztétikájára épül, magától értetődő, hogy alapvető hasonlóságokat találunk Shusterman és Gadamer nézetei között is. (Közismert, hogy Gadamer szerint az „esztétikának fel kell oldódnia a hermeneutikában” (IM 126.), és Dewey is az emberi élet egészébe törekedett beágyazni művészetfilozófiáját *Art as Experience* című, 1934-es művében.). Ugyanakkor nem lehet kérdés, hogy Shusterman, aki szintén a tapasztalat dominanciájára építi esztétikáját, Gadamerrel ellentétben, tágabb értelemben veszi az esztétikai tapasztalatot szómaesztétikájában. Shusterman természetesen külön kihangsúlyozta a különbségeket saját felfogása és Dewey nézetei között is. Ilyen különbségnek tekinthetjük például, hogy nem fogadja el Dewey „tapasztalati művészetdefinícióját és az esztétikai élményről alkotott esszencialista elméletét” (PE 23.). Továbbá Shusterman megkérdőjelezi „a populáris művészetekhez való bátortalan közeledését,” és vitatja, „hogyan túlságosan is a közvetlen tapasztalatra hagyatkozik,

mint minden gondolkodás alapjára és az esztétikai érték igazolásának kritériumára” (PE 23.). Mindezek a különbségek azonban nem érintik Gadamer és Shusterman művészetfilozófiai nézeteinek lényegi hasonlóságait a tapasztalat centrális pozícióját és a műalkotás viszony-szerű létmódját illetően.

Shusterman tehát – megítélésem szerint helyesen – vissza akarja állítani a tapasztalat kitüntetett szerepét, Richard Rorty, Stanley Fish és mások textualizmusával, illetve a nyelvi fordulat következményeinek analitikus túlzásaival szemben.

IV.) VITÁJUK KERETE ÉS KONKRÉTUMAI

Mind Rorty, mind Shusterman a neopragmatizmus képviselője. De az már kevésbé köztudott, hogy Shusterman Rorty hatására vált analitikus filozófusból a neopragmatizmus gondolkodójává. Barátságuk nem akadályozta meg őket abban, hogy számos kérdésben késhegyig menő vitákat folytassanak. Többek között (a) a közéleti szféra és a magánszféra viszonyáról, valamint (b) a tapasztalat és (c) az esztétika szerepéről, ugyanakkor halálosan komoly filozófiai összecsapásaik nem gyengítették barátságukat.

Elméleti közös nevezőként a neopragmatizmus biztosítja e vita keretét, egymás megértésének általános előfeltételét. Közös nevező nélkül ugyanis nemcsak a „szót értés” lehetetlen, de az egymás gondolataihoz való, érdemi elméleti kapcsolódás sem lehetséges. Az összefüggés olyan átfogó, hogy akár ontológiai szinten is általánosíthatjuk e gondolatot: két olyan *entitás*, melyeknek egyetlen közös tulajdonsága sincs, kapcsolatba sem kerülhet egymással, egyszerűen más dimenziókban állnak fenn.⁴ (Egy filozófiatörténeti példával élve, ez Descartes tobozmirigyben lakozó szellemi entitásának egyik feloldhatatlan problémája.) A neopragmatizmus viszont mint Rorty és Shusterman vitájának közös interpretációs kerete lényegében egyetlen jelentést jelent az antimetafizikus, antiesszencialista, pánrelacionista naturalizmus, valamint a meliorizmus tekintetében.

⁴ A filozófiai viták esetében a közös nevező – kuhni terminológiával – a közös paradigma, vagyis a közös alapfogalmak. – Nyilvánvaló természetesen, hogy két filozófus esetében egy minimális közös nevező lehetősége mindig adott, hiszen két emberi lényről van szó, akik életformája alapvetően azonos. De ez is csupán lehetőség, hiszen a filozófiai hermeneutika alapján köztudott, hogy nincsenek értelmezés nélküli tények.

Ha a vita konkrétumaira tekintünk, akkor a már említett *public-private dichotómia* kapcsán azt látjuk, hogy Shusterman igyekszik feltárni és megérteni Rorty álláspontjának előfeltevéseit, és csak utána kritizál:

„De, ahogy már megjegyeztük, Rorty határozott megkülönböztetése a magánszféra és a közéleti szféra között tarthatatlan, mivel magánteremtett személyiségünk és a nyelv, amit ráépít az önteremtés során már mindig társadalmilag konstituált és strukturált a közéleti szféra révén.” (CD 143.)

Rorty erre azt válaszolja, hogy tudja mennyire homályos és zavaros (fuzzy) ez a megkülönböztetés, viszont az önmagunkkal és másokkal szemben fennálló felelősség megkülönböztetésére szerintem megfelelő. Ez azonban – úgy gondolom – lényegében *nem* cáfolata Shusterman kritikájának, ugyanis e kétfajta felelősség elkülönítése akkor is lehetséges, ha figyelembe vesszük, hogy a magánszférában is jórészt a közösség által determinált nyelvet használjuk. Sőt, az *erős költő* kivételes önteremtésének egyéni metaforái sem működnének eme közös nyelvi háttér nélkül.

Rorty életművében minden bizonnyal a *tapasztalat* jelentőségének elutasítása okozza a legjelentősebb problémát. Shusterman a tapasztalat esetében is először felmutatja Rorty előfeltevéseit, és csak ezt követően fogalmazza meg kritikáját. A *Critical Dialogues* című tanulmánygyűjteményben csak rövid kritikát találunk Shusterman részéről, a „Reason and Aesthetics between Modernity and Postmodernity: Habermas and Rorty” című cikkében: „Rorty alapvető fontosságú gondolata a nyelv általi ön-alkotásról és önteremtésről, nemcsak megcáfolja erőteljes public-private dichotómiáját, hanem egy olyan csábító nyelvi esszencializmust is javasol, ami ugyan különbözik attól, amit elutasít, de éppen olyan károsnak tűnik. Rorty nézete ugyanis, miszerint a személyiség (self) semmi egyéb, mint egy nyelvi háló vagy narratívák halmaza, kényelmetlenül közel kerül az emberi természetnek egy olyan esszencialista felfogásához, amely szerint az kizárólag nyelvi.” (CD 143.) Emellett Shusterman azt sem hagyja figyelmen kívül, hogy „az egyetlen nem nyelvi, tapasztalati mozzanat, amit Rorty hajlandó elismerni, az a brutális fizikai fájdalom” (CD 143.).

A *Practicing Philosophy* című könyvének hatodik fejezetében viszont legalább két tucat oldalon keresztül mutatja be Shusterman, hogy miért volt fontos a tapasztalat Dewey számára, és Rorty miért utasítja el állandóan és következetesen filozófiai elemzését. Itt csak a végkövetkeztetést idézem Shusterman, „Somatic Experience. Foundation or Reconstruction?” című tanulmányából:

„Tehát, még ha Rortynak igaza is van, hogy a tapasztalat nem képes megoldani a metafizikai és episztemológiai kontinuitás elméleti problémáit, ez nem érvényteleníti Dewey tapasztalatfilozófiájának lényegét. Ez a filozófia (leghasznosabb konstrukciójában) ugyanis nem annyira a teoretikus kontinuitás igazolását célozta meg, hanem e helyett inkább a gyakorlati kontinuitás fokozását, az emberi élet kínos (bár gyakran öntudatlan) tapasztalati töredezettségének gyógyítását. Ez, ő (Dewey – K. S.) úgy vélte, csak azáltal érhető el, hogy újraszervezzük a szomatikus tapasztalat közvetlen dimenzióját, és ezt a felismerést időnként fundamentalista terminusokban fogalmazva félreértelmezte. (...) De mit jelent a filozófia számára e szomatikus dimenzió felismerése? Egyszerűen azt mondani, hogy létezik, akár az emberi tapasztalat szükség-szerű sajátosságaként, pusztán üres gesztusnak tűnik. A fogalmilag meg nem ragadott tapasztalatnak (nondiscursive experience) a tényleges életen belüli fontosságából nem következik, hogy az *filozófiailag* is fontos. És hogyan is lehetne, ha a filozófia, ahogy tradicionálisan művelték, nyilvánvalóan nem képes a tapasztalattal semmit tenni, kivéve azt, hogy fogalmilag visszaél vele a fundamentalista fantáziák javára? A szomatikus és a fogalmilag meg nem ragadott tapasztalat, ami oly központi jelentőségű volt Dewey és James pragmatista gondolatai számára, ennek következtében feladásra került a mai vezető pragmatisták által, mint filozófiailag haszontalan és zavaró gondolatok. Valóban, ahogy Rorty véli, a tapasztalat egész fogalmát ejtenünk kell, és helyette ahhoz kell ragaszkodni, hogy a nyelv a filozófia egész birodalmát kimeríti, követve Peirce tanácsát, miszerint „az általam használt nyelv saját magam (my-self) végösszege”.

Bár elismerem a nyelvi fordulatot, félek totalizáló tendenciáitól, és elutasítom a szomatikussal és a fogalmilag meg nem ragadottal való tradicionális pragmatista törődés feladását (amit még Peirce is elismert a „Firstness” fogalmában). A test temetése vagy egyszerű textualizálása előtt sokkal kritikusabban fel kell mérnünk a filozófia

tartózkodását a fogalmilag meg nem ragadott tapasztalattal szemben. Az ilyen tartózkodás ugyanis nemcsak érveken nyugszik, hanem mélyen megbúvó olyan előítéleteken is, amelyek a leghatásosabban a tudatos gondolkodás szintje alatt működnek.

Rorty leggyakoribb indoka, amit a fogalmilag meg nem ragadott tapasztalatnak a filozófiából történő kizárása érdekében felhoz, hogy az belevon minket az „adott mítosznak” fundamentalista nézetébe. *Azon kutatásunk során, amelyben a tudást valami tévedéssel szemben immunis dologgal szeretnénk megalapozni, visszavonulunk a nyers tapasztalati közvetlenséghez, aminek fogalmilag meg nem ragadott jellege immunissá teszi még a nyelvi tévedéssel szemben is. De a fogalmilag meg nem ragadott adottsághoz való eme fellebbezés mitikus, mivel az ilyen tapasztalat csak akkor funkcionálhat igazoló bizonyítékként, ha fogalmivá tesszük.* (PP 170–171. Jó ez a szám, nem eggyel több? – Kiemelés tőlem: K. S.)

Most csak Shusterman egyik érvét emeltem ki Rortyval szemben, de gondolatmenete folytatódik, és abban alapos kritikáját adja Rorty azon gondolatának, amelyben *teljességgel ellenzi bármiféle külön esztétika jogosultságát*. Rorty szerint ugyanis írtak néhány jó könyvet a festészetéről, az irodalomról, a zenéről és így tovább, de nem hiszi, hogy esztétikára általában szükség lenne: „Nem vagyok biztos benne, hogy szükségünk van egy „szomatikus esztétikára,” mivel nem vagyok biztos benne, hogy egyáltalán szükségünk van esztétikai elméletre vagy esztétikai programra.” (CD 156.)

Azt hiszem, ez önmagáért beszél, és nem szükséges ismertetnem Shusterman alapos kritikáját Rorty eme, az esztétikát a maga egészében elutasító, erőteljesen *textualista* álláspontja felett.⁵

V.) KONKLÚZIÓK

Először is, a „konkrétumok” szintjén a Rorty–Shusterman vitából leginkább az a következtetés vonható le, hogy mindkettőjükre erősen hatott Gadamer filozófiai hermeneutikája. Mindketten tudatosan alkalmazzák Gadamer hermeneutikai megközelítését és eredményeit. Rorty elsősorban az 1979-es *Mirror* könyvének nyolcadik

⁵ Vö. például Shusterman: „Pragmatism and Cultural Politics: From Textualism to Somæsthetics”, TTB 166–196.

fejezetében hivatkozik Gadamerre, de ez a hermeneutika későbbi írásaiban is működésben marad. Shusterman több elméleti szövegében utal Gadamerre, de ebben a vitában látható, hogy a gyakorlatban is alkalmazza a Gadamertól tanultakat. Egyrészt Shusterman egyértelműen megerősíti Rorty álláspontját (például a public-private elvlasztásánál, illetve a tapasztalat kérdésében) mielőtt bírálja (vö. IM 208.)⁶. Másrészt egyáltalán nem alkalmazza az asszimiláció vádját, azaz egyetért Gadamerrel abban, hogy a „szót értés” nem a más-ság asszimilálása. A „szót értés” ugyanis nem zárja ki, hogy csak a másik más-ságának megértése és elfogadása megtörténjen, de ez nem egyetértés (vö. IM 193.)⁷. Mindez teljes összhangban áll azzal a heideggeri-gadameri gondolattal is, hogy a megértés és az igazság alapvetően megtörténik velünk, és nem mi uraljuk e folyamatokat.

Ily módon juthatunk el a következtetések „második szintjére”. A filozófiai viták nyilvánvalóan minden filozófiai állásponttól megközelíthetők (nemcsak kuhni, wittgensteini, pragmatista, heideggeri és gadameri, de ágostoni vagy tomista, neotomista, stb. szempontból is, legfeljebb más-más konklúziókra jutunk), de számunkra itt és most a gadameri hermeneutikai nézőpont a fontos. Amennyiben a megértés-értelmezés négyfázisú gadameri eljárása felől közelítünk a vitákhoz (tradíció általi megszólítotttság, előítéletek felfüggesztése, kérdések és válaszok dialektikája, horizont-összeolvadás), kiderül, hogy bizonyos értelemben ez is elegendő a „szót értéshez”. A kifejezetten ideális gadameri eredményhez így nem jutunk ugyan el, hiszen szerinte az optimális eset, ha a dolgot kitesszük középre, és új nyelvet, közösséget alkotunk (vö. IM 1984, 264. o.). Ez azonban nemcsak a kölcsönös jó szándékot, hanem bizonyos alapvető interpretációs keretek közösségét is előfeltételezi. A gadameri négyfázisú folyamat ehhez nem elég, de a „szót értéshez” igen. Ugyanis az előítéletek felfüggesztése és a kérdések-válaszok dialektikája során vissza lehet menni a közös nevezőig, illetve a közös nevező hiányának felderítéséig.

⁶ Vö. még Fehér M. István részletes elemzésével: „Szót érteni egymással. Jegyzetek a Gadamer–Derrida vitához”. (In: *„Szót érteni egymással” – Hermeneutika, tudományok, dialógus.* Szerk.: Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Olay Csaba. Budapest: L’Harmattan Kiadó – MTA–ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport, 2013, 25. és 35–36.)

⁷ Vö. még Fehér M. István részletes elemzésével: „Szót érteni egymással. Jegyzetek a Gadamer–Derrida vitához”. (In: *„Szót érteni egymással” – Hermeneutika, tudományok, dialógus.* Szerk.: Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Olay Csaba. Budapest: L’Harmattan Kiadó – MTA–ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport, 2013, 24.)

Végül, a legáltalánosabb harmadik szinten koncentráljunk az inkommenzurabilitásra, hiszen ennek fennállása esetén igazi vitáról, vagyis argumentáló eszmecseréről sem lehet szó. Minden jelentős filozófus megfogalmazza valamilyen formában (expressis verbis vagy látens módon) más filozófusokhoz, végső soron a filozófia történetéhez való viszonyát, de érdemi vitára csak az *inkluzív* filozófusoknál számíthatunk. Az *exkluzív* filozófusok már eleve előfeltételezik saját álláspontjuk kizárólagosságát (Platón, Szt. Tamás, Hegel, stb.), és szélsőséges esetben a kommunikációt is eleve elutasítják. Viszont e kizárólagosság feladása az előfeltétele annak, hogy érdemi vita egyáltalán szóba jöhessen a „szót értés” reményében. (Még ha ennek csupán annyi eredménye lesz is, hogy megállapítjuk és elfogadjuk, illetve tiszteletben tartjuk a másik álláspontjának másságát.) Lényegében tehát a tág értelemben vett (a filozófiai hermeneutikát, a pragmatizmust, a kuhni, a késői wittgensteini és sok más megközelítést is magában foglaló) *narratív filozófia* álláspontjáról lehetséges leginkább érdemi vita a filozófiában.

IRODALOM

- Fehér M. I. “Szót érteni egymással. Jegyzetek a Gadamer–Derrida vitához”. In: “Szót érteni egymással” – *Hermeneutika, tudományok, dialógus*. Szerk.: Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Olay Csaba. Budapest: L’Harmattan Kiadó – MTA–ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport, 2013, 21–63.
- Gadamer, H-G. *Igazság és módszer*. Budapest: Gondolat, 1984. (IM)
- Rorty, R. *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Pécs: Jelenkor, 1994. (EISZ)
- Rorty, R. *Filozófia és társadalmi remény*. Budapest: L’Harmattan, 2007. (FTR)
- Rorty, R. *Critical Dialogues*, Szerk.: Matthew Festenstein and Simon Thompson. Cambridge: Polity Press, 2001. (CD)
- Rorty, R. *Solidaritát oder Objektivitát? Drei Philosophische Essays*. Stuttgart, 1988.
- Shusterman, R. *Pragmatista esztétika. A szépség megélése és a művészet újragondolása*. Kalligram, 2003. (PE)

Shusterman, R. *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life*. New York: Routledge, 1997. (PP)

Shusterman, R.: "Pragmatism and Cultural Politics: From Textualism to Somaesthetics," in *Thinking through the Body. Essays in Somaesthetics*. New York: Cambridge University Press, 2012. (TTB)

BAUER LILLA 28 éve dolgozik a közszférában – középiskolában volt magyar nyelv és irodalom, valamint filozófia szakos tanár, az oktatásigazgatásban főtanácsos, főosztályvezető, jelenleg a Nemzeti Közszoigalati Egyetem adjunktusa. Fokozatot a Budapesti Corvinus Egyetem Politikatudományi Doktori Iskolában szerzett, 2014-ben. Kutatásaiban a közelmúlt legfőbb oktatáspolitikai céljainak megvalósítását megalapozó szervezeti változásokat, államigazgatási reformokat vizsgálja, hasznosítva bölcsészettudományi, nyelvészeti és hermeneutikai szemléletét. Legutóbbi publikációi: Public Education Policy in the Years of Transition – Some Remarks (comments) on the centralization of the Public Education System in Hungary. Pro Publico Bono, *Public Administration Scientific Journal*. 2014/3. 148–162.; A Case Study in Hungarian Education Politics: The 2005 Reform of Middle School Final Exam and University Entrance Exam. *Juridical Current*. 51. évf. 2012/4. 107–118.

BOGNÁR LÁSZLÓ (1959) Budapesten él, filozófiatörténész, dramaturg, cukrász. Könyvei Arisztotelész természetfilozófiai munkáival és Csehov drámáival foglalkoznak. Két színdarabját mutatták be a Nagykörúton és a Nagymező utcában. A forgatókönyve és zenei koncepciója alapján készült *Ómagyar Mária-síralom* c. film a 2014-es holokauszt film-pályázaton a zsűri dicsérő oklevelét kapta. 1990 óta a WJLF Teológiai Karán, 1992 óta az ME BTK Filozófiai Intézetében oktat, 2001-ben szerzett PhD-minősítést az ELTE-n, 2012 óta az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoportjának tudományos munkatársa.

BOROS GÁBOR egyetemi tanár az ELTE BTK Újkori és Jelenkori Filozófia tanszékén. Fő kutatási területei a 17. századi filozófia, az

etika, különös tekintettel az érzelemfilozófiára. Publikációinak témája elsősorban Descartes, Spinoza, Leibniz, illetve tematikusan a szeretet/szerelem filozófiai fogalma körül forog. Legújabb kötete: *A szeretet/szerelem filozófiája: Szisztematikus-történeti tanulmányok* (Budapest: ELTE Eötvös, 2014).

CSEJTEI DEZSŐ (1951) a Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszékének professzora. Kutatási területe a modern spanyol és német filozófia története, a filozófiai thanatológia, a tájfilozófia. Fontosabb művei: *A spanyol egzisztencializmus története* (1986), *Történelem – kulcsra készen?* (2000 – Juhász Anikóval közösen), *Filozófiai metszetek a halálról* (2002), *Amerika felfedezése és az új globális rend* (2005 – Juhász Anikóval közösen), *Oswald Spengler élete és filozófiája* (2009 – Juhász Anikóval közösen), *Filozófiai elmélgedések a tájról* (2012 – Juhász Anikóval közösen). Számos fordítást készített egyebek között *Ortega y Gasset*, *Unamuno*, *Vitoria*, *Spengler*, *Nietzsche*, *Jaspers*, *Dilthey*, *Droysen* és *Jünger* műveiből.

CSERI KINGA (1973, Csorna) PhD, a győri Nyugat-Magyarországi Egyetem Apáczai Csere János Karán a Társadalomtudományi, Felnőttképzési és Közművelődés Intézeti Tanszéken oktató. Kutatási területei a hermeneutika, vallásfilozófia és etika. A Miskolci Egyetem filozófia, illetve magyar nyelv és irodalom szakán végzett 1999-ben. 2008-ban az ELTE Bölcsészettudományi Karán, a Filozófiatudományi Doktori Iskola Hermeneutika Programja keretében szerzett PhD-fokozatot. Erkölcsstani kurzusok vezetését végzi andragógia, tanító és gyógypedagógia alapszakon, valamint az Emberi erőforrás tanácsadó és a Kulturális mediáció mesterképzési szakon, továbbá kommunikációs kompetenciákat fejlesztő kurzusokat tart andragógia alapszakon.

FEHÉR M. ISTVÁN egyetemi tanár (ELTE BTK Filozófia Intézet), az MTA rendes tagja, kutatócsoport-vezető (MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport). Kutatási területe a 19–20. századi filozófia, elsősorban a német idealizmus és az életfilozófiai–fenomenológiai–hermeneutikai irányzatok. Ezekben a témakörökben tett közzé publikációkat magyar, német, angol és olasz nyelven. Fontosabb könyve: *Schelling – Humboldt: Idealismus und Universität. Mit Ausblicken auf*

Heidegger und die Hermeneutik (Frankfurt/Main – Berlin – New York: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2007).

IGNÁCZ LILLA (1974) PhD, a Honvédelmi Minisztérium Jogi Főosztályának jogi referense és az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport (Budapest) tudományos munkatársa. Kutatási területe a hermeneutika, vallásfilozófia, jogi hermeneutika. Doktori disszertációját *Hermeneutika és teológia Rudolf Bultmann gondolkodásában* címmel az ELTE BTK Doktori Iskolájának Hermeneutika Programja keretében 2008-ban védte meg. Válogatott publikációk: Molnár Tamás Heidegger-kritikája. In: Frenyó Zoltán (szerk.): *Molnár Tamás eszmevilága*. Budapest: Gondolat, 2010; Az Igaz és a Szép viszonya Balthasar teológiájában. *In memoriam Hans Urs von Balthasar*. Sapientia Füzetek 10. 2007; Hermeneutika és jogtudomány – a Gadamer–Betti-vita nézőpontjából. In: Fehér M István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Olay Csaba (szerk.): „Szót érteni egymással”: *Hermeneutika, tudományok, dialógus*. Budapest: L’Harmattan, 2013, 401–416; Rudolf Bultmann és a hermeneutika. In: *TÖBBLET*. VI 2014/1. Kolozsvár: LIBROFIL – EMFT; A logikai alapelvek Pauler Ákos filozófiájában In: Frenyó Zoltán (szerk.): *Pauler Ákos filozófiája*. 2014.

JANI ANNA (1980, Budapest) 2012. január 1-től az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport tudományos segédmunkatársa, majd 2015. január 1-től tudományos munkatársa, valamint 2006-tól a PPKE BTK Esztétika Tanszékének óraadója. Doktori disszertációját *Edith Steins Denkweg von der Phänomenologie zur Seinsphilosophie: Erlebniskonstitution und Zeitlichkeit als Grundriss des Steinschen Gedankengangs* címmel az ELTE Filozófiatudományi Doktori Iskola Hermeneutika Programja keretében 2013-ben védte meg. Kutatási területei a hermeneutika, a vallásfenomenológia és a fenomenológia. Legutóbbi publikációja a Mezei Balázssal közösen fordított kötet: Gondos-Grünhut László: *Szeretet és lét*. Budapest: Kairosz, 2013.

KISS ANDREA-LAURA (1975) az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport tudományos segédmunkatársa és az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola Hermeneutika Programjának doktorjelöltje, disszertációját a hermeneutika és pszichoanalízis összefüggéseiről írja. Kutatási területe a hermeneutika, pszichoana-

lízis, filmművészet. Válogatott publikációi: A humanizmus fogalmának heideggeri radikalizálása. In: Nyíró Miklós (szerk.): *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*. Budapest: L'Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság, 2009, 129–150.; Az irodalmi és a filozófiai nyelv metaforikusságáról. In: *Filozófia és irodalom*. Budapest: József Attila Kör – L'Harmattan, 2008, 76–86.; A kimondhatóság tökéletességének határaitól. In: Fehér M. István, Kulcsár Szabó Ernő (szerk.): *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*. Budapest: Osiris, 2004, 147–178.

KRÉMER SÁNDOR (1959) habilitált egyetemi docens, SZTE BTK Filozófiai Tanszék. Fő kutatási területei: hermeneutika, pragmatizmus, etika. Fontosabb publikációi: Understanding, Interpretation, Art and Neopragmatism, In: *Practicing Pragmatist Aesthetics. Critical Perspectives on the Arts*. Amsterdam/New York: Rodopi, 2014, 63–80.; *Pragmatism and Feminism*. (Alexander Kremer, editor) *Pragmatism Today*, Vol. 5, Issue 1, Summer 2014; Gadamer and Rorty on the History of Philosophy, *Philosophy Today*, Summer 2013 (DePaul University), 129–140. Szerkesztésében és fordításában jelent meg továbbá: *Szómaesztétika és az élet művészete. Válogatás Richard Shusterman írásaiból*. Szeged: JATEPRESS, 2014.

LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN (1976) PhD, az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport tudományos munkatársa és MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíjas. Kutatási területe: Heidegger, a hermeneutika, a fenomenológia, az idő- és végességfilozófia. Az ELTE BTK Filozófia Doktori Iskolájának Hermeneutika Programja keretében 2010-ben megvédett doktori disszertációja Cogito-díjat nyert. Monográfiája: *A végesség hermeneutikája. Az idő mint filozófiai probléma Martin Heidegger gondolkodásában*. Budapest: L'Harmattan, 2011. Újabb szerkesztett kötete Fehér M. Istvánnal közösen: *ELTE Doktori Iskola: Hermeneutika*. Kolozsvár: Librofil – EMFT, 2014.

NYÍRÓ MIKLÓS a Miskolci Egyetem BTK Filozófiai Intézet docense, az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport tudományos munkatársa. Kutatási területei a filozófiai hermeneutika és a neopragmatizmus. Monográfiája: *Nyelviség és nyelvfeleldség. Hans-Georg Gadamer és a nyelv hermeneutikája*. Budapest: L'Harmattan, 2006. A *Hermeneutika és jelenkor* című konferenciasorozat szervezője. Az e rendez-

vényekhez kapcsolódó, szerkesztésében megjelent legutóbbi kiadványa: *Filozófia mint de(kon)strukció: Heidegger és Derrida*. Budapest: L'Harmattan, 2012.

OLAY CSABA (1970) az ELTE BTK Filozófiai Intézet habilitált egyetemi docense, tanszékvezető, az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport tudományos főmunkatársa. Főbb kutatási területei: a hermeneutika és az életfilozófia, Heidegger, Gadamer, Hannah Arendt. Fontosabb publikációi: *Hans-Georg Gadamer. Phänomenologische der ungegenständlichen Zusammenhänge*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.; *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. Budapest: L'Harmattan, 2008.; Ullmann Tamással közösen: *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest: L'Harmattan, 2011.

SCHWENDTNER TIBOR (1962) az Eszterházy Károly Főiskola BTK Filozófia Tanszékén egyetemi tanár. Kutatási területe a fenomenológia és a filozófiai hermeneutika. Megjelent önálló könyvei: *Heidegger tudományfelfogása (Az 1919–1929-es időszak írásainak tükrében)*. Budapest: Gond – Osiris, 2000.; *Szabadság és fenomenológia*. Budapest: L'Harmattan, 2003.; *Die Wissenschaftsauffassung Martin Heideggers*. Wien: Peter Lang Verlag, 2005.; *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest: L'Harmattan, 2008.; *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*. Budapest: L'Harmattan, 2011.

SZALAI ERZSÉBET szociológus, az MTA doktora, egyetemi tanár. Kutatási területei a globalizáció kritikai elemzése, a létezett szocializmus, a rendszerváltás és az újkapitalizmus szociológiája, értelmiségi szerepek a létezett szocializmusban és az újkapitalizmusban. Újabb kötetei: *Koordinátákon kívül. Fiatal felnőttek a mai Magyarországon*. Budapest: Új Mandátum, 2011.; *Globális válság – magyar válság – alternatívák*. Budapest: L'Harmattan, 2012.; *Autonómia vagy újkiszolgáltatottság: Tanulmányok és publicisztikai írások, 2012–2014*. Pozsony – Budapest: Kalligram, 2014.

ULLMANN TAMÁS az ELTE BTK Filozófia Intézetének egyetemi tanára. Kutatási területe: a fenomenológia, a német idealizmus és a 20. századi francia filozófia. Könyvei: *La genèse du sens*. Paris: L'Harmattan, 2002.; *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*.

Budapest: L'Harmattan, 2010.; Olay Csabával közösen: *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest: L'Harmattan, 2011.; *Az értelem dimenziói*. Budapest: L'Harmattan, 2012.

VERES ILDIKÓ a Miskolci Egyetem BTK Filozófia Intézet habilitált docense, az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport tudományos főmunkatársa. Kutatási területei a Kolozsvári Iskola, Brandenstein Béla munkássága és a filozófiai rendszer-elméletek. Legújabb publikációi: *Hiány, filozófia, kritika. Válogatott tanulmányok a magyar filozófia történetéből*. Kolozsvár – Szeged: Pro Philosophia – SZTE Társadalomelméleti Gyűjtemény, 2011.; *Mikrokozmosz a Makrokozmoszban – Brandenstein Béla filozófiájának szegmensei 1944-ig – Mikrokosmos im Makrokosmos – Segmente der Philosophie Béla Brandensteins bis 1944*. (Magyar és német nyelvű kötet.) Wien: Integratio, 2014.