

*A polgárság
erénye és bölcsessége*

Ünnepi tanulmányok a 60 éves

HÖRCHER FERENC

tiszteletére



LUDOVIKA
EGYETEMI KIADÓ



A POLGÁRSÁG ERÉNYE ÉS BÖLCSESSÉGE

ÜNNEPI TANULMÁNYOK
A 60 ÉVES HÖRCHER FERENC
TISZTELETÉRE





A POLGÁRSÁG ERÉNYE ÉS BÖLCSESSÉGE

ÜNNEPI TANULMÁNYOK A 60 ÉVES HÖRCHER FERENC TISZTELETÉRE

Szerkesztette
Jancsó András és Pócza Kálmán



LUDOVIKA
EGYETEMI KIADÓ
Budapest, 2026

A kötet szerzői

Balázs Zoltán	Mezei Balázs M.
Csink Lóránt	Orbán Balázs
Cs. Kiss Lajos	Paár Tamás
Darabos Ádám	Daniel Pitt
Deli Gergely	Schanda Balázs
Gájer László	Simon Attila
Gulyás Gergely	Smrcz Ádám
Gyulai Attila	Szabó Márton
Horváth Attila	Szilágyi Márton
Karácsony András	Takáts József
Körmendy Imre	Tóth Kálmán
Körösényi András	Török Bernát
Lázár Kovács Ákos	Varga Péter András
Ryszard Legutko	Wettstein Domonkos

Szakmai lektor

Ujházi Lóránd

Kiadja a Nemzeti Közszerzői Egyetem

Ludovika Egyetemi Kiadó

A kiadásért felel: Deli Gergely rektor

Székhely: 1083 Budapest, Ludovika tér 2.

Kapcsolat: kiadvanyok@uni-nke.hu · ludovika.hu

Felelős szerkesztő: Pordány Katalin

Olvasószerkesztők: Csinta Áron, Gergely Zsuzsánna

Tördelőszerkesztő: Kilián Zsolt

Korrektorok: Csémi Judit, Gergely Zsuzsánna

Nyomdai kivitelezés: OOK-Press Kft.

Felelős vezető: Szathmáry Attila ügyvezető

ISBN 978-963-653-202-4 (nyomtatott)

ISBN 978-963-653-203-1 (ePDF)

DOI: https://doi.org/10.36250/01280_00

© A szerzők, 2026

Szerkesztés © Jancsó András, Pócza Kálmán, 2026

© A kiadó, 2026

A mű elektronikus változata a CC BY-NC-ND 4.0 nemzetközi licenc feltételeinek megfelelően felhasználható.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>





TARTALOM

Előszó 9

LAUDÁCIÓK

„Pannónia dicsérete” 13

Köszöntő 15

Hörcher, Scruton and Me 17

POLITIKAELEMÉLET ÉS ESZMETÖRTÉNET

Ryszard Legutko

Plato’s Two Democracies 23

Tóth Kálmán

A kereszténység mint politikai utópia
Kossuth Lajos *The Future of Nations* című előadásában 37

Gájer László

Lord Acton katolicizmusa:
Az I. vatikáni zsinat és következményei 55

Paár Tamás

A természetes erkölcsi törvény fogalma és hagyománya
a macintyre-i dialogikus felfogás kontextusában 67

Varga Péter András

Margójegyzet a katolikus filozófia fogalmáról,
avagy Karl Rahner „episztemikus konkupiszenciái” 89

Lázár Kovács Ákos

Anamnetikus ész vagy eurodarwinizmus?
Johann Baptist Metz ajánlata
a kortárs társadalomkritika számára 143

Körösényi András

Ellenségképek és politikai eszmék 161

Gyulai Attila
 Politikai olvasás:
 Cselekvésvezérlés a realista politikaelméletben 167

Karácsony András
 Természetes – mesterséges 191

Mezei Balázs M.
 Apokalüptikon:
 Személyfogalmaink inkonzisztenciája 207

Szabó Márton
 Az elemi társadalmi viszony 219

Smrcz Ádám
 Politicae Finis est Beatitudo Civitatis:
 Barangolások a politika- és városfilozófia
 határmezsgyéjén 231

Balázs Zoltán
 A formákról 247

Takáts József
 Politika az irodalomtudományban 255

JOGELMÉLET

Csink Lóránt
 Gondolatok a láthatatlan
 és a történeti alkotmányról 265

Cs. Kiss Lajos
 Az államelméleti alap kutatás irányai és tematikái 275

Horváth Attila
 Kommentár a Nemzeti hitvallás egyik sorához 301

Schanda Balázs
 Az elfogadott és megélt ünnep:
 Nemzeti ünnepek az Alaptörvényben 321

Török Bernát – Darabos Ádám
 Összhangban az emberi méltóság védelmében:
 Párhuzamos antropológiai megfontolások
 Ferenc pápa mesterséges intelligenciáról szóló tanításában
 és az új technológiák európai uniós szabályozásában 331

ESZTÉTIKA ÉS ÉPÍTÉSZET

Simon Attila

Járvány és politika Homérosznál 363

Szilágyi Márton„Nem költői ábrándozás ez”:
Kölcsey Ferenc Mohács-esszéjéről 375*Körmendy Imre*

Közös gondolkodás – az idők jele 387

*Wettstein Domonkos*Kultúrtáj vagy a vidék urbanizációja?
Az autonómia értelmezése Gion A. Caminada svájci építész
alpesi perifériáról alkotott téziseiben 395*A kötet szerzői* 413



ELŐSZÓ

A folyamatos és egyre hangosabb közéleti csatazajban sokszor a hangerő felváltja az érvek erejét. Gyakran úgy tűnik, egyre kisebb az igény, hogy elmélyülten és összetett mondatokat használva vizsgáljuk a közéleti, politikai eseményeket. A politika szereplői pedig különösen ritkán tehetik meg, hogy a döntések tucatjainak történeti, filozófiai hátterét elemezzék. Mégsem férhet kétség ahhoz, hogy mindegyre szükség van, sőt a színvonalas, értékrendet tükröző és érveken alapuló közéleti diskurzus hiánya az ország egészére káros.

Most egy olyan ember tiszteletére kiadott könyvet tart kezében a kedves olvasó, aki tudásával és bölcs világlátásával példaként szolgálhat a konzervatív gondolkodású embereknek. Egy oly sokat alkotó professzor pályáját méltatjuk, aki már egy egész nemzedéket indított útjára egyetemi tanári munkássága során. Horkay Hörcher Ferenc írásainak olvasása a kortárs politika, politikai filozófia és különösen a konzervativizmus iránt érdeklődőknek nélkülözhetetlen. Személyében felkészült és integritással rendelkező filozófust tisztelhetünk, akinek következetesen hagyománytisztelő gondolatai mércét állítanak. Fordítóként, szakmai lektorként oroszlánrésze van abban, hogy a magyar olvasóközönség megismerkedhetett az angolszász konzervatív gondolkodók alpműveivel, és ezzel jelentősen hozzájárult ahhoz is, hogy a magyar jobboldal használhatja az általa közkinccsé tett ismereteket. Ezért is örömteli, hogy ez a könyv megszülethetett. Egyszerre szolgál szellemi iránytűként a magyar konzervatívoknak és hívja fel a figyelmet egy kiemelkedő életműre.

A szuverenitás védelmének eszközei és szempontjai nagyjából éppen azokkal az államelméleti és politikatudományi témákkal függenek össze, amelyekkel Horkay Hörcher Ferenc hosszú idő óta foglalkozik. A szellem ereje pedig mindig mélyrehatóbb a hivatalokénál. Amikor megoldásokat keresünk korunk nagy kihívásaira, bátran fordulhatunk az ő gondolataihoz. Ez már csak azért is így van, mert ez a küzdelem nem csupán politikai, de eszmei síkon is folyik, hiszen a tudományos világban is egyre többen vannak, akik megkérdőjelezik az államok és a nemzeti szuverenitás létjogosultságát. Az államelméletnek válaszokat kell adnia azokra a felvetésekre, amelyek az állam mint entitás szükségességét és

létjogosultságát vitatják. Tény, hogy ma egyes globális vállalatok nagyobb költségvetéssel és befolyással rendelkeznek, mint jó néhány állam, miközben erejük és helyzetük folytán sikerrel kísérelték meg kivonni magukat a nemzeti joghatóság alól. Ahogy a történelem sem ért véget, úgy az államelmélet sem elégedhet meg azzal, hogy régi gondolatait ismételteti.

Magyarország Alaptörvényének Nemzeti hitvallása úgy fogalmaz, hogy „[f]elöltséget viselünk utódainkért, ezért anyagi, szellemi és természeti erőforrásaink gondos használatával védelmezzük az utánunk jövő nemzedékek életfeltételeit”. A szellemi erőforrások megőrzésében és gyarapításában Horkay Hörcher Ferenc munkásságával maradandó érdemeket szerzett.

A politikának tekintettel kell lennie arra, hogy küzdelmeinek megalapozása erős ideológiai és szellemi háttérrel igényel. Ehhez a küzdelemhez elengedhetetlen segítség és tiszteletre méltó hozzájárulás Horkay Hörcher Ferenc munkássága.

Jó olvasást kívánok a könyvhöz!

Gulyás Gergely
Miniszterelnökséget vezető miniszter



LAUDÁCIÓK



„PANNÓNIA DICSÉRETE”

Tudomány, irodalom, képzőművészet, filozófia, gazdasági teljesítmény, kultúra és persze a nyelv – egy nemzet értékeinek a leírásakor általában ezeket a területeket szokás kiemelni. A nyelv szerepe ezen belül különleges, hiszen minden nyelv már önmagában mindenki számára rendelkezésre álló filozófiai rendszert alkot, amelynek segítségével nem csupán le tudjuk képezni és le tudjuk írni külső és belső világunkat, de azon keresztül tudjuk gondolkodásunk számára egyáltalán hozzáférhetővé tenni, és a segítségével tudjuk alakítani is. Azt hiszem, ha van hely a világon, ahol nem szükséges a nyelv fontosságát hangsúlyozni, az éppen Magyarország. Sok területen alkottak már a magyarok maradandót. A magyar természettudomány méltán híres például amiatt, hogy az egy főre eső Nobel-díjasok tekintetében tizenegyedikiek vagyunk a világon. A zene tekintetében is sokat adtunk a világnak, mint ahogy képzőművészeink is mestermunkákat tettek le az asztalra. A magyar nyelv szerepe mégis különleges még e gazdag teljesítményen belül is.

A magyar nyelv gyönyörű, egyedi és összetéveszthetetlen. Nem csoda, hogy kevesen beszélik és értik. A magyar líra és próza páratlanul gazdag, s bár le lehet fordítani más nyelvekre, igazi pompájában mégiscsak anyanyelvünkön tündököl, ahogyan azt sok magyarul megtanuló német, angol vagy francia is megállapította már. Van ugyanakkor egy terület, amely jellegét tekintve elsősorban nyelvi ugyan, mégis könnyebben átültethető a magyar és más nyelvek között. Ez a terület a filozófia. Sőt, a filozófiát művelő magyarok vagy magyarul tudó külföldi tudósok körében nemegyszer hangzott el a megállapítás, hogy a magyar nyelv sajátos felépítése és gazdag szókincse segíti a tiszta gondolkodást. Minden adott tehát, hogy a filozófia virága szárba szökkenjen Pannóniában.

És valóban: sok tehetséges és eredeti filozófus élt és él Magyarországon. Gondoljunk csak Apáczai Csere Jánosra a 17. századból, a 19. század magyar politikai gondolkodóira, a liberális Eötvös Józsefre vagy a konzervatív Asbóth Jánosra, vagy akár Hamvas Bélára a 20. századból. Azért említem kifejezetten ezeket a neveket, mert az ő életpályájukat áttekintve átfogóbb látéleletet kapunk a magyar filozófia korábbi századaiból.

Ugyanis életművük jelentős része magyar nyelven íródott. Egy részüket lefordították más nyelvekre, más részük továbbra is csak számunkra, magyarok számára hozzáférhető. A kedvező nyelvi adottságok ellenére tehát a magyar filozófia egyelőre nem lett a magyarság különös ismertetőjegye. Eddig kevés olyan magyar gondolkodó akadt, aki nemcsak anyanyelvén alkotott, hanem beszélte korának uralkodó filozófiai nyelvét is.

A filozófia művelésének ugyanis minden korban megvoltak az uralkodó nagy nyelvei. Napjainkban az angolszász minta a domináns, hiába az európai kontinens jóval gazdagabb hagyománya. Az angol nyelvű analitikus filozófia logikai és fogalmi szigora napjainkban meghatározó, ez nem vitás. Viszont az sem, hogy jelenleg Magyarország éppen olyan szabad korszakát éli, amikor kifejezetten van érvényes mondanivalója a világnak, még akkor is, ha ezek a gondolatok elsősorban magyar nyelvi közegben születtek.

Ilyenkor van szükség igazi közvetítőkre. Olyanokra, akik egyszerre értik koruk nemzetközi filozófiai vitáit, otthonosan mozognak a filozófia minden ágában, és ugyanilyen otthonosan érzik magukat a magyar gondolkodás hagyományaiban is. Olyanokra, akik képesek a magyar gondolatokat megismertetni és megértetni a hazainál szélesebb közönséggel. Szerencsére egyre több ilyen ember van a magyarok között, s közülük is kiemelkedik Hörcher Ferenc. Egyaránt bír az angolszász gondolkodásra jellemző fogalmi és logikai szigorral, s mozog otthonosan az európai filozófia még olyan ezoterikusnak számító területein is, mint például a fenomenológia, s nem melleleg a magyar konzervatív hagyomány kitűnő ismerője.

Nem csoda, hogy a világ számos pontján érdeklődnek Hörcher Ferenc munkássága iránt, tanított és kutatott Göttingenben, Cambridge-ben, Edinburgh-ben és az Indiana állambeli Notre Dame Egyetemen. Azon kivételes magyar gondolkodók közé tartozik, akiknek a műveit neves nyugati tudományos kiadók rendre publikálják.

Az érdeklődéssel párosuló nemzetközi megbecsültség minden bizonnyal annak tudható be, hogy Hörcher Ferenc képes közvetíteni az angolszász, az európai és a magyar világ között. Úgy is mondhatnánk: legalább három világ polgára!

Mindezek ellenére Hörcher Ferenc sosem fordított hátat hazájának, s a nemzetközi megbecsültség mellett továbbra is Budapesten, s minő szerencse, épp a Ludovikán kutat, oktat és tanít. Születésnapján nemcsak a tudományos világ, hanem mindannyian hálával és elismeréssel gondolunk rá – még sok boldog, alkotó évet kívánva neki!

*Orbán Balázs
a miniszterelnök politikai igazgatója*



KÖSZÖNTŐ

Nagy tisztelettel köszöntöm professzor urat és mindazon kiválóságokat, akik megtisztelik jelenlétükkel az eseményt.¹

Kedves ünneplő közösség!

A polgárság erénye és bölcsessége rendkívül kifejező címmel köszönti a mai konferencia Hörcher Ferenc professzor urat 60. születésnapja alkalmából. A polgár erényének és bölcsességének a kérdése már az ókori Rómában is jelentős figyelmet kapott. Bár az erény, a „virtus” fogalma számtalan jelentésmódosuláson ment keresztül, már kezdetben is kapcsolódott jelentéséhez „a világra való hatás képessége”. Nem véletlen tehát, hogy a „virtus” kifejezéssel jelölték a római polgár katonai feladatokra való rátermettségét, de egyfajta erkölcsi többletet is kifejezett a fogalom. Luciliusnál már egyenesen azt olvashatjuk, hogy „a virtus nem más, mint hogy tudja az ember, mi a helyes”. Így kapcsolódik össze – ha elfogadjuk a Cicerónak tulajdonított latin mondás bölcsességét – a *virtus* a *prudentiával*: *prudentia in delectu bonorum et malorum cernitur*, azaz „a bölcsesség abban nyilvánul meg, hogy különbséget tud tenni jó és rossz között”.

A kerek évfordulók mindig lehetőséget adnak, hogy az erény és a bölcsesség így felfogott jelentésében mérlegre tegyük életünket; hogy különbséget tegyünk helyes és helytelen, jó és rossz között. A személyes számvetés mellett egy ilyen jeles ünnep a közösség számára is alkalmat kínál a köszönetre és az elismerésre. A mai napon az *universitas* szellemében hallgatók és oktatók, mesterek és tanítványok, kollégák és pályatársak együtt köszöntik a 60 éves Hörcher Ferenc professzor urat és tisztelegnek munkássága előtt.

Hat évtized munkáját nem csak az évek súlya teszi elismerésre méltóvá. Hörcher Ferenc klasszikus bölcseleti tanulmányait Oxfordban és Brüsszelben egészítette ki politika- és jogelméleti tudással. Akadémiai pályafutásának sikerét

¹ Elhangzott a 60 éves Hörcher Ferenc tiszteletére szervezett *A polgárság erénye és bölcsessége* című konferencián 2024. február 21-én.

elnyert hazai és nemzetközi elismerései, publikációinak és idézettségének kiemelkedő száma mellett a hallgatók körében végzett munkája is jelzi. Több mint két évtizedig volt a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Esztétika Tanszékének szervezője, a *Kultúra és Kritika* meghatározó egyetemi lap alapító szerkesztője. Az MTA Filozófia Intézetének igazgatójaként hat éven keresztül szervezte az akadémiai életet a legfelsőbb szinteken.

Professzor úr világra való hatása – a virtus – jól tükröződik sokrétű munkásságán, amely példaértékű minden kutató számára. Hörcher Ferenc a kortárs magyar bölcsészet- és társadalomtudományok, az esztétika és a politikai filozófia meghatározó alakja, aki kiemelkedő munkásságával a nemzetközi tudományos életben is elismerésnek örvend.

Széles szakmai ismertségét, figyelemre méltó kapcsolatrendszerét mutatja, hogy különleges kapcsolat fűzte az angol konzervatív gondolkodóhoz, Sir Roger Scrutonhoz. Vele kapcsolatban egy interjúban így fogalmazott: „Én magam is sokat köszönhetek neki, sokszor találkoztunk, mindig bátorított, s amikor közösen adtunk elő, akkor is nagyon inspiratív volt az, amit csinált.” A magam és a Nemzeti Közszolgálati Egyetem nevében én most professzor úr inspiratív munkásságáért mondok köszönetet. A Politika- és Államelméleti Kutatóintézetünk alapítója ugyanis olyan, az egyetem szellemisége szempontjából is kiemelten fontos témákat képvisel, mint a konzervativizmuskutatás vagy a polgári attitűd politikatudományi vizsgálata.

Engedjék meg, hogy zárásként a már említett Sir Roger Scruton gondolatait idézzem: „korunk konzervatív üzenete [...] egy politikán túli üzenet, egy liturgikus súlyú és tekintélyű üzenet.” Hörcher professzor úr munkássága ezt az üzenetet méltón képviseli. Kívánom, hogy még hosszú, továbbra is kimagaslóan értékes munkával teli, szakmailag gyümölcsöző éveken keresztül legyen ennek az üzenetnek a képviselője.

Köszönöm, hogy meghallgattak. Örömteli ünneplést kívánok!

Deli Gergely
a Nemzeti Közszolgálati Egyetem rektora



HÖRCHER, SCRUTON AND ME

Professor Ferenc Hörcher is arguably one of the leading Scruton scholars of our time, and he is certainly the preeminent Hungarian Scruton scholar. He has published multiple articles, given academic papers in the United Kingdom and the United States on Scruton and his thought. Ferenc has also written an outstanding research monograph on him called *Art and Politics in Roger Scruton's Conservative Philosophy*.¹ This monograph successfully combines two key aspects of Sir Roger's work on aesthetics (his true love) and political thought (a topic he believed that he has a duty to work on).

Ferenc's study of Scruton's thought is not at arm's length. Before Roger's untimely demise, Ferenc had a decades-long acquaintance with Sir Roger. They met at numerous academic events over the years. Moreover, Ferenc also interviewed Scruton on various occasions while working in journalism.

Ferenc's and my personal and intellectual connections to Scruton drew us together. I was a Master's degree student at the University of Buckingham on the MA Philosophy programme in 2017–2018. This programme was established by Roger, who held the inaugural Professor of Philosophy position at the time. This was my second master's degree; I had been corresponding with Roger for a while and I just could not turn down the chance to study with *the* preeminent conservative philosopher. Scruton's influence on my thought has been profound and especially his thought on architecture and beauty are now in my blood system, so to speak. During the MA Philosophy programme, we studied topics such as freedom, morality, love, religion, science, politics and art. I loved it. It was an intellectual pleasure. Scruton's work was so profound for me because he uses philosophy to cast light on to our lives. After graduating from the MA programme, Roger became an academic mentor to me, and I went on to study for my PhD at the University of Hull with Professor Philip Lord Norton of Louth. Now, Ferenc is going to be delivering the Norton Lecture on Scruton at the University of Hull, which seems to have a cyclical feel to me.

¹ HÖRCHER 2023.

Both of us knowing Roger has created a unique working relationship. Yet perhaps more importantly, we share a fundamental understanding of what philosophy is for. As Hörcher writes in *Art and Politics in Roger Scruton's Conservative Philosophy*: For philosophy is not simply about epistemic claims – for example, of certain truths concerning the natural world and the human realm. It is also about character formation, and the efforts to live a meaningful and whole life.²

We both share this understanding. We both also cherish the Scrutonian legacy. Scruton's work on the common law, rule of law and his interest in constitutions. Scruton's work on civil society, culture and religion as well as the place of piety in conservative thought, the role of authority and the character of unwritten rules within a body politic.

Ferenc's work has also influenced me greatly. His book *A Political Philosophy of Conservatism*³ gave me a more conceptually coherent and historically grounded understanding of prudence. Moreover, Ferenc's studies on Micheal Oakeshott have also provided much clarity for me, especially on such concepts as practical knowledge within politics⁴ and why Oakeshott was in favour of nomocratic rule and his views on the functions and limits of government.⁵

Ferenc and I have endeavoured to build networks together of those who share an interest in conservative thought. We have done this by organising important conferences and events to assess and reassess contemporary conservatism in the hopes of renewing and deepening the understanding of it. At these conferences we have aimed at scholarly exchanges, but also to form character and virtue and develop our understanding of what it is to live a meaningful life. We brought together a range of scholars from different disciplines to produce stimulating and valuable findings both in the form of papers and edited books. First, we organised *The Post-Liberal Turn and the Future of British Conservatism* conference with our colleague Phillip Blond and the Danube Institute in Budapest in March 2022. The Conference was a great success, so Phillip Blond and I edited a book on the topic that was published by the Ludovika University Press.⁶ Ferenc, who was keen to publish the book at Ludovika University Press, wrote a tremendous chapter on *Central European Anglophilia: Personal and Historical Recollections*. This is a superb chapter for deep diving into Ferenc's life and thought.

² HÖRCHER 2023.

³ HÖRCHER 2020.

⁴ HÖRCHER 2018.

⁵ HÖRCHER 2019.

⁶ PITT-BLOND 2024.

We then moved onto organising two more conferences in 2023 and 2024. One in Cambridge and then another one back in Budapest. At Churchill College, Cambridge our topic was *British Intellectual Conservatism: Past and Present*. We teamed up with the American Intercollegiate Studies Institute (ISI) and ResPublica for this conference. Again, it was a great success and Ferenc and I developed a volume called *British Intellectual Conservatism: From Burke to Scruton* that is under contract with Routledge. Our 2024 conference had the fundamental theme of free speech and freedom of thought within the conservative tradition. We also added a ‘European’ angle to this conference, and we discussed the ideas around Conservative visions for the future of Europe.⁷ Next, we move on to the USA for our 2025 conference.

We also created together the Conservative Philosophy Club, which is an online international group that discusses a variety of topics. The name is, of course, in homage to the Conservative Philosophy Group that Scruton was involved in setting up.

Ferenc is a leading scholar in political thought in both conservatism and liberalism; he is a deep thinker, and he is a supportive colleague. I am grateful for his advice and mentorship over the last few years, but most of all I am grateful for his friendship.

Daniel Pitt

Co-founder of the Conservative Philosophy Club

REFERENCES

- Danube Institute (2024): Free Speech and Freedom of Thought. Part 2. *YouTube*, 24 June 2024. Online: https://www.youtube.com/watch?v=mHU_JelJaeM
- HÖRCHER, Ferenc (2018): Two Concepts of Practical Knowledge in Politics. In TREPANIER, Lee – CALLAHAN, Eugene (eds.): *Tradition v. Rationalism: Voegelin, Oakeshott, Hayek, and Others*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- HÖRCHER, Ferenc (2019): Government as a British Conservative Understands It: Comments on Oakeshott’s Views on Government. In KOS, Eric S. (ed.): *Michael Oakeshott on Authority, Governance, and the State*. London: Palgrave Macmillan, 177–189. Online: https://doi.org/10.1007/978-3-030-17455-2_9
- HÖRCHER, Ferenc (2020): *A Political Philosophy of Conservatism*. London: Bloomsbury Publishing. Online: <https://doi.org/10.5040/9781350067219>
- HÖRCHER, Ferenc (2023): *Art and Politics in Roger Scruton’s Conservative Philosophy*. Cham: Palgrave Macmillan. Online: <https://doi.org/10.1007/978-3-031-13591-0>
- PITT, Daniel – BLOND, Phillip (2024): *The Post-Liberal Turn and the Future of Conservatism*. Budapest: Ludovika. Online: https://doi.org/10.36250/1272_00

⁷ Danube Institute 2024.



POLITIKAELEMÉLET ÉS ESZMETÖRTÉNET



Ryszard Legutko

PLATO'S TWO DEMOCRACIES

The description of the degeneration of regimes in the eighth and ninth books of Plato's *Republic* is a strikingly perceptive part of the dialogue, yet it provokes little controversy among the commentators.¹ All seems fairly clear: first aristocracy, then timocracy followed by oligarchy and democracy, and finally tyranny. In the major works on the *Republic*, the comments on the degeneration argument occupy relatively little space. The aim of this paper is to give a certain interpretation to this argument and to place it within a larger context.

I will start by describing two peculiarities that distinguish Plato's democracy from the type of constitution that characterised all the previous stages: aristocracy, timocracy and oligarchy. The first – usually accepted in the commentaries – is that, properly speaking, democracy is not a constitution at all;² the second – rather ignored by the commentators – is that there are, in fact, two concepts of democracy in this part of the dialogue. In the sections that follow, I will try to give my own interpretation of the role of the non-constitution in Plato's argument. Finally, I will make a few remarks about the relevance of Plato's views on democracy.



Until democracy emerged, transitions from one regime to another were – to use a modern expression – of an evolutionary or rather devolutionary character: the changes unveiled themselves slowly, and the use of force was occasional and

¹ Most commentaries on the *Republic* entirely or almost entirely ignore this part of the dialogue. Among those that have some comments on it are: WILLIAMS 1973; STRAUSS 1978: 129–133; ANNAS 1981: 294–305; BLOOM 1991: 414–425; DORTER 2006: 253–286; SCHOFIELD 2006: 107–120.

² 'Politically [...] *democracy* stands not for a kind of constitutional government, but for a non-constitutional condition, the only principle of which is to treat all men as equal and to have no other principles' (CROMBIE 1962: 135).

not excessive (551b). The transition from aristocracy to timocracy, as well as the transition from timocracy to oligarchy, were both primarily triggered by a factor of wealth. In the first case, it was the party of wealth that, in its conflict with the party of honour, managed to make a compromise sanctioning private property; and while the lovers of honour had the political power and dominated the life of a community, it was the initial compromise instituting private property that set a stage for an evolutionary process changing people's mores and attitudes (547b7–c3). The political power was limited to external control and superficial forms of behaviour; what really mattered was property or lack thereof. Although – Plato says – the timocratic community likes warfare, its members

will be passionate about material wealth like those in oligarchies, and will fiercely revere their gold and silver under cover of darkness inasmuch as they have collected storehouses and private treasures with places to deposit and hide them and again walled up in their homes, literally private nests where they can spend and squander it on women and anyone else they choose (548a5–b2).³

The process of devolution which starts with aristocracy has a clear logic. As the system changes, the principle of government – which at the beginning was unity – undergoes disintegration. Gradually, various factors that constituted it began to fall off as a result of the destructive impact of wealth and of all those desires with which it is correlated. First, wisdom and intellectual qualities decline, then honour and military virtues, and finally, an interest in art, culture and education.

What emerges is precisely the situation against which Plato warned at the outset of his political argument in the *Republic*: when there is no sense of the community, particular groups, usually differentiated according to wealth, will regard themselves as different 'states', that is, they will be totally separated from each other, treating each other as enemies (422e–423b). The two 'states' thus form themselves – the rich and the poor. As the former lost political will to govern and degenerated into creatures 'lackadaisical where both pleasure and pain are concerned, and lazy' (556c1–2), the poor, seeing their enemies' 'panting heavily and know knowing which way to turn' (556d4–5), make a revolution by physically eliminating their opponents. 'A democracy emerges – as Plato explained – when the poor are victorious and put some of their opponents to death and exile others and give those left an equal share of the state and its government' (557a2–5).

³ All quotations are from the *Republic's* 2013 Loeb Edition, translated by Chris Emlyn-Jones and William Preddy.

However, the revolutionary character of this act does not reveal itself only in the abruptness of the political change and the deep cleavage between the two hostile parties.⁴ With the democratic revolution, the nature of the system undergoes – somewhat miraculously – a radical transformation. Whereas the previous societies were constitutions, albeit imperfect ones, democracy is, in real terms, non-constitution; it becomes anarchy, i.e. a society with no government, no authority, no law, no principle that could organise political life.

What follows this state of anarchy is the final stage of the degeneration – tyranny. The latter also establishes itself through a political takeover rather than through a gradual change in the mentality of a new generation. The masses ‘appoint someone outstanding to take charge of them’ (565c9–10) who demands ‘personal bodyguards in order that the people’s mainstay may be kept safe for their sake’ (566b7–8). Having been granted this, he brings down ‘having cast down many others he stands in the chariot of the state having ended up as an absolute tyrant instead of people’s champion’ (566d1–3).

Tyranny also marks another qualitative change in the process of degeneration. Whereas democracy signified a shift from constitution to non-constitution, tyranny is a regime that pushes the degeneration even further down: from the human to the non-human. Plato describes a tyrant as someone who ‘turned from man into wolf’ (566a4), showing the ‘untamed savage’ side of his nature (571c5), tasting ‘human entrails’ (565d9) and ‘shedding the blood of his fellow tribesmen’ (565e4), having ‘desires [...] of a terrifying, wild and unlawful kind’ (572b4–4). If the tyrant can be compared to a human being, then he will be a beastlike creature, ‘a madman with a deranged mind [...] who] expects he’s capable of ruling not only humans, but gods as well’ (573c3–5), someone whose unchecked desires are let loose – ‘trying to have sex with a mother [...] or with any other human being, or god, or wild beast [...] committing] any kind of bloodthirsty murder [...] not holding back from] any folly or shamelessness’ (571c9–d4).

The whole process of degeneration has thus three distinctive stages. The first, which covers aristocracy, timocracy and oligarchy, consists of a gradual disintegration of the original system. The second is a democracy, or rather anarchy, where no common and stable political principles are accepted. The third, tyranny, is a state where the power reappears but in a perverse form and where not only the political but also the moral principles on which human nature is based are rejected.



⁴ The concept of ‘revolution’ seems to fit in some contexts, and no wonder some translators use it, for instance, SHOREY 1935; EMLYN-JONES – PREDDY 2013.

The second peculiarity about the notion of democracy in the *Republic* is that it is not consistent with everything Plato said about this regime. The one sketched above has its alternative in a somewhat different system, a populist democracy, politically and economically stratified and certainly not devoid of government. Plato discusses it at length in the sections describing the last phase of oligarchy and the last phase of democracy. In the populist model, democracy has three classes: the ‘drones’, politically active and efficient in their self-serving activities; the wealthy, who are ‘naturally best organized’ and who therefore succeed financially (564e6–7); and, finally, ‘the ordinary people [...] those who work for themselves and don’t take part in politics [...] the most populous and powerful group in the democracy whenever it is gathered together’ (565a1–3).

In a certain respect, this regime resembles a reversed oligarchy: there are two major economic classes – the rich and the poor, the latter dominating the former. What makes a difference is the existence of the third group – the idlers. The ultimate power is with the poor, but they do not use it often. When they do, however, it has an enormous impact: it is they who brought democracy into being by overthrowing oligarchy, and it is they who contribute to its destruction when afraid of the oligarchic restoration, they appoint a leader and give him power to crush, in the defence of their interests, a real or imagined plot of a wealthy minority. The actual management of the affairs is in the hands of the ‘drones’. The last group does not satisfy itself with action; it is also a party of ‘speaking’. In fact, it is the only group that articulates the views to be accepted by the rest. Both the wealthy and the poor are speechless in the sense that they do not challenge the drones’ monopoly of defining and interpreting the populist democracy’s narrative. What is more, both groups live in ignorance of the power that the party of speaking has acquired and do not see how deeply this power influences their own behaviour.

This type of democracy differs in at least two important respects from anarchy. First, it has a clear structure and – up to a certain point – a fairly stable form of government. The relationship between the rich and the poor is certainly not that between two hostile ‘states’, as was the case in the last stage of oligarchy. Nothing Plato says would suggest such hostility, and some things he says exclude it: the poor – it will be recalled – are not interested in politics, while the rich are ‘naturally best organized’ for pursuing their economic goals and have no political ambitions either. The only group that threatens the system is the drones. It seems that were it not for the drones and for the poor’s tolerant attitude towards them, the regime might have a longer life. One can infer this conclusion from Plato’s advice to ‘ensure that they can be eradicated as quickly as possible with

the honeycombs and all' (564c3–4). Still, in spite of the menacing presence of the drones, populist democracy has a certain limited degree of viability, which stems from the peacefulness of the two main social groups as well as from the unquestionable authority of one of them.

What has been said about this type of democracy does not apply to anarchy. Anarchistic democracy does not have a tripartite, or let alone dual structure, but is a society of thriving pluralism where no particular group or person holds power or even occupies a dominant position. No group interest is likely to emerge in a society where 'each individual would make whatever arrangements he likes for his own life there' (557bb8–10), and where the constitution resembles 'a cloak brightly embroidered with all kinds of flowers' (557c5–6). In fact, this society is ruled by egalitarian sentiments so deep that it eventually abolished the hierarchical distinctions between free men and slaves, parents and children, teachers and students, men and women, people and animals.

Second, in a populist democracy, the economic factor plays an essential role, both as a source of identification and as an ideological ploy to mobilise one group of society against the other. 'Everyone is aiming to make money', writes Plato (564e6) in the context of the few rich, who do best financially because of their discipline. The majority are less successful, but the economic motive is also important for them.

The essential role of the economic factor does not square with the anarchistic form of democracy. The democratic man living in a society of 'colourful variety' was a person of many desires and aspirations, wealth being one of them, and certainly not a privileged one. He insists – Plato writes – that desires 'are all alike and of equal value', and his life is a perfect illustration of this. Sometimes he indulges

in wine to the sound of the flute, and at others drinking water and pining away. Again, there are times when he takes exercise, but there are times when he's idle and neglects everything, while at others he's apparently engrossed in philosophy. He frequently takes part in politics and leaps up and says and does whatever occurs to him. And if he can ever admire some military men, that's the side he inclines toward; or if businessmen, then again, he inclines that way; and there is no order or necessity in his life, but he calls this existence truly pleasant and free and blessed and applies himself to it throughout the whole of his life (561c8–d10).

Of these two regimes – anarchistic democracy and populist democracy – the former seems more puzzling. The latter is a well-known concept in Greek political thought. Although Plato may have given it an original interpretation, the basic elements are not new. The economic division of the society (even if for the Greeks, the terms ‘the poor’ and ‘the wealthy’ also had a non-economic meaning, e.g. educated and non-educated), the group interest prevailing over the interest of the state, the ultimate power being with the majority (as contrasted with the regimes ruled by a minority and by one man), the poor being manipulated ideologically by the demagogues, all these ideas recur in most of the depictions of democracy in ancient writers from Pseudo-Xenophon to Aristotle.

Anarchistic democracy is a far more original notion. Some commentators, however, find it dubious on the ground that political pluralism does not represent Athenian experience.

If parts of his description – wrote with unconcealed irritation Julia Annas – are aimed at contemporary Athens, they miss. Plato presents democracy as defined by tolerant pluralism, but Athens was a populist democracy, with a clearly defined way of life separating those with power from those without, and about as tolerant of openly expressed nonconformity as McCarthyite America.⁵

Despite a somewhat misplaced comparison, Annas’s remark poses an important question: what type of experience was behind this rather unusual, by contemporary Greek standards, description of democracy?

No less amazing is the fact that Plato’s attitude to this regime is far from unequivocal. He may be mocking the extreme forms of equality, writing about the bitches being ‘like their mistresses’, and about horses and mules going about ‘in total freedom, always haughtily barging into those who get in their way, unless they step aside’ (563c6–10). He might find grotesque the decline of authority in family and in school where ‘old men humour the young with banter and are full of wisecracks and imitate the young so as not to appear disagreeable and authoritarian’ (563b1–4). All this, however, does not change the overall impression that Plato is not as critical of democracy as he should be, considering its evidently low

⁵ ANNAS 1981: 300. Strauss made a somewhat similar point, speaking about ‘Socrates’ exaggeration of the licentious mildness of classical democracy. According to him, ‘Plato writes as if the Athenian democracy had not carried out Socrates’ execution, and Socrates speaks as if the Athenian democracy had not engaged in an orgy of bloody persecution of guilty and innocent alike when the Hermes statues were mutilated at the beginning of the Sicilian expedition’ (STRAUSS 1978: 132).

position on the scale of degeneration. He is definitely not as critical of democracy as he has been, say, of oligarchy, which is theoretically a less corrupted regime. Crombie maintains that

Plato's sentiments did not obey his reason, and it is evident that he despises the oligarchic man, whereas, about the democratic man, he says that such a man sometimes manages to find a place for all his desires and becomes a man of great versatility. Of one who thus succeeds, Plato says that he becomes *agreeable, free, and blessed*; I do not find it easy to take this simply as sarcasm. Socrates, after all, had loved Alcibiades.⁶

Whether Plato is really divided between his emotional and philosophical judgments is a moot point, but Crombie is undoubtedly right that sarcasm cannot exhaust the philosopher's attitude to democracy. Versatility that characterises the democratic man, even if superficial and sometimes caricatural, is not to be easily dismissed. Contrary to other human types, the man in democracy has all parts of his soul active. One may deplore the fact that they are not made proper use of, but one cannot doubt that they are at least partly capable of influencing people's behaviour. In particular, the democratic man still has some interest in philosophy and is not insensitive to higher aspirations.

Also worth reflecting upon is the fact that, unlike populist democracy, anarchy seems to have no obvious logical place within the structure of the degeneration part of the dialogue and of the whole argument of the *Republic*. That populist democracy has such a place is fairly obvious. Viewed from a broader perspective, this regime is simply a continuation of the struggle for wealth that, since the first cleavage in the aristocratic system, had been the essential motive in the process of degeneration. The revolution that established this system was to achieve what the previous system was incapable of achieving, namely, to give access to wealth to the majority of the population. It not only failed in that respect but also created the potential for further wealth-based conflicts, which finally resulted in the destruction of human relations among the members of society.



Pluralistic democracy does not seem to fit into those perspectives as it promoted neither a struggle for wealth nor a struggle for power. Whence this revolutionary

⁶ CROMBIE 1962: 235.

spirit that, instead of promoting the interests of the poor, embarks on creating a rather abstractly conceived project of widespread equality and liberty? Does the regime cultivating colourful variety have any role to play in the argument, or should we rather see in it, as Crombie suggested, proof that Plato, despite his critical animus, was unable to sever his emotional links with the democratic tradition or, maybe, as Annas implied, the rampant pluralism is a caricature of those few elements of freedom that miraculously survived in the essentially intolerant Athenian democracy? I do not think there is an obvious and definite solution to this problem, the solution which the commentators, for some reason, have so far failed to discover. I will, however, try to argue for an answer which I think has some plausibility.

The answer is that pluralistic democracy, as conceived by Plato, is not only a stage in degeneration but also satisfies the essential condition that is required for the process of political regeneration. In other words, I will argue that if Plato ever thought of reversing the corruption of the regimes and intended, ultimately, to build the philosopher's state, he could think of pluralistic democracy as a society in which such a process might start.

One of the basic conditions that, according to Plato, must be fulfilled for political reform to succeed is a social and political *tabula rasa*. He mentions this notion twice in the *Republic*:

They [the ruling philosophers – RL] would take a state and people's way of life, rather as you do a writing tabled. First of all, they would wipe it clean – not an easy task. The point is, you know, they would immediately differ from other people in this: in not wanting to deal with either an individual or a state, or even draft laws, before they had taken over a clean slate, or had cleaned it themselves. [...] I think, as they complete the work, they would frequently look carefully in each direction: toward what is naturally just, good, and temperate, and all suchlike, and on the other hand to what they would put into human beings (501a2–b8).

'All those in the state who happen to be more than ten years old, let them [the same "them" as above – RL] send them all out into the fields, but let them take over their children and keep them away from the traditions which their parents hold and bring them up according to their own ways and customs, these being those we have discussed before' (540e5–541a5).

Of all regimes characterised in the *Republic*, anarchistic democracy comes closest to the 'clean slate' condition. Whereas other regimes reflected, in an

increasingly diluted form, the original idea of the best regime, in anarchy, there is no trace of the original order left. It is, politically speaking, an institutional vacuum, a zero state, from which we can either go further down – and this would be falling below the human level as illustrated by tyranny – or, theoretically at least, go up, trying to rebuild the institutions in the right way.

The 'clean slate' in democracy may be understood both negatively and positively. Negatively, it would mean that the democratic society is indeterminate and thus ready to take any form that is imposed on it. Having no institution and no political life in the proper sense allows the reformer to take the steps that other regimes would certainly defy. In other words, democracy is like building material that, in the hands of the ruler, will transform itself, without resistance of the democratic men, into an architectural construction. Plato may have implied here that democratic disintegration, though essentially a deplorable process, has at least one positive consequence that qualifies democracy above other less imperfect regimes. Those regimes may be more ordered, but they are also inherently one-sided, whereas the disintegrated chaos has laid bare all elements that were constitutive of the initial order. Under anarchistic democracy, all political tendencies are present, all desires and aspirations of the human soul are potentially available, and – one may hope – all, under propitious conditions, may be made beneficial use of.

This notion of anarchy as building material for a better regime has another side to it. Let us note that Plato never mentions coercion as a necessary measure, as if excluding the possibility that the ruler will have to resort to drastic means. In this, the *Republic* differs from Plato's later political dialogues, for instance, from the *Statesman*, where such drastic means seem to belong to a natural procedure of the ruler (293c–d, 308e–309a). This exclusion of the coercive measures makes sense only with respect to anarchy. If Plato says that the philosopher-king should 'take over their children and keep them away from the traditions which their parents hold', this, when applied to oligarchy or timocracy, would mean a violent assault on the existing communities. In anarchy, such a step does not seem particularly brutal, as such communities – at least Plato sees it that way – practically cease to exist. The same refers to other social hierarchies, which retained some viability from the original system and which, under democracy, disintegrated into omnipresent egalitarian amorphousness.

Looked at differently, the pluralist society may resemble a child or a young man who is still malleable in the sense of being as yet unformed and uneducated but who has many possibilities that may be actualised – not through coercion,

but through education. Indeed, Plato himself called democracy a ‘beautiful and youthful’ regime (563e3–4).⁷ This naive light-heartedness of the democratic life, which Plato often portrayed with irony, could, of course, have a sinister aspect. While it was true that from this beautiful and youthful regime tyranny grows, it might be no less true that democratic youthfulness, like any other form of youthfulness, gave some prospect of hope. It was probably this aspect of democracy – absent in other more mature and, therefore, more rigid and less docile regimes – that mitigated Plato’s harsh critique of pluralism.

The ‘clean slate’ of anarchistic democracy may also have a more positive meaning: not only the state of formlessness but a certain inclination. The pluralist society is, Plato says, full of *exousia* where everyone ‘would make whatever arrangements he likes for his own life’ (557b8–10). The word *exousia*, meaning either *licentia* or *potestas*, suggests that this regime not only lifts the prohibitions or obstacles that stand in the way of human endeavours, but also provides people with opportunities to materialise their plans. This is said in the context of the democratic men who do not have coherent and far-reaching plans. Whether this would also apply to a situation when the philosopher-king who would try to reorganise the system totally is, of course, uncertain, but Plato’s words do not exclude such a possibility.

The *exousia* in the democratic pluralism – he says – makes possible political experiments. This system is, properly speaking, not one political regime but many regimes being in the state of constant experimentation: it is, as Plato says, a sort of general store for political systems, i.e. a society in which various forms of human cooperation are being tried, and none becomes the prevailing one. This should also give a chance, however slim, to philosophy-inspired serious reformers. Democracy is, and Plato’s words seem to support this hope,

the useful place [...] to look for the constitutions. [...] Because it contains all kinds of constitutions owing to the freedom allowed, and it’s likely when a person wants to build such a state, which we were doing just now, that he will have to go to a democratic state and choose whichever aspects of it please him, just like going to a bazaar displaying constitutions, and make one’s choice and so establish it (557c10–d9).

⁷ According to Adam, the phrase *kalē kai neanikē* should be translated as ‘fair and proud’. The adjective *neanikos* means ‘youthful’, but also ‘vigorous’. Most translators prefer the latter meaning, which seems acceptable as far as it goes. But I do not see why not to render it as ‘youthful’. It makes perfect sense, considering that the democratic man seems conspicuously immature.

This need not mean that if the philosopher tried to establish his regime in a democracy, he would naturally find acceptance and obedience among the citizens. It may mean, however, that at least among some members of the pluralist society, if anywhere at all, a philosopher may find a sympathetic ear because it is in this society, not in any other, that – alongside the clean state condition and a penchant for political experiments – we encounter some sympathy for philosophy. And since the appreciation of philosophy and the authority of reason are the essential prerequisites of political regeneration, the democratic man is the most promising, if not the only possible, addressee of the philosopher-king's message.



Plato's attitude to democracy – if the above analysis is justified – is not only a historical phenomenon. Nor is it merely a matter of a textual exegesis that would settle a long-discussed question of the practicability of the philosopher-king's state. There are reasons to believe that what Plato said set a standard for several important arguments that were to animate the debate about the nature and viability of a democratic order, the debate which reappeared in the postmedieval world and has been going on until today. It would be interesting to trace the reception of Plato's arguments in later political philosophy, but this, of course, is a most complex task, far exceeding the size and framework of this paper. In the concluding paragraphs, I will mention only two of those ideas that, I think, were crucial in Plato's critique of democracy and that did not disappear with the fall of democratic Athens.

Plato was probably the first philosopher to raise the question of to what extent the order built on individual liberty and equality is negative; that is, to what extent it emerges through the disintegration or, more often, deliberate destruction of the bonds, institutions and moral practices that have been bequeathed to us through political continuity. His view was that revolution is a strong ingredient in establishing democracy and that the democratic spirit lacks a sense of, or tolerance for, such continuity.

The two concepts of democracy illustrate two aspects of the process. The destruction of the hierarchic institutions may present itself – as it did in the picture of anarchistic democracy – as a gradual spawning of pluralism, with all forms of life being possible and all arrangements feasible. However, this process leads to political amorphousness, as depicted by the clean slate metaphor, which, in turn, makes society susceptible to radical political experiments. Given that the argument from continuity has no longer any force, this society will likely fall into

various forms of radicalism. Whether this would also include Plato's proposal seems rather doubtful, but it is a problem for another study.

Populist democracy, although more stable, also essentially bases its functioning on disintegration, not on institution-building. The basic principle of the system – the rule of the poor over the rest – is systematically undermined by another power structure, the one managed by the drones, and the remaining groups – the demos and the oligarchs – are not aware of its scope, nor do they understand the control it exercises. The logic of the system, therefore, aims to eliminate the state, not to strengthen it.

The second view, which was to recur in later political philosophy, was – to use Tocqueville's well-known formula – the important role of general concepts in democracy. With the weakening of the social fabric and the disappearance of established practices, abstract concepts become the main tool to express the groups' aspirations, indignation and objectives. And Plato was aware of it. Without the democratic men's revolutionary passion for freedom and equality rather than for their own particular interests, there would have been only one type of democracy, as an anarchistic model would not have emerged. Obviously, Plato was not the first to discover this propensity of democratic men. Socrates and the sophists also recognised the connection between abstract concepts and democracy. Socrates attempted to give those concepts clear and absolute meanings, and the sophists tried to blur those meanings by relating them to a social context.

What Plato may be claimed to have discovered, however, is the connection between a process of political disintegration and a growing role of abstract concepts. Not only were those concepts the steering force in staging a democratic revolution to produce political anarchy, but also they had a role to play in populist democracy. Plato illustrated this by the drones who were in charge of defining freedom and equality (and probably other concepts, too), which gave them the instruments to hold power and to mobilise the masses against the alleged enemies of the democratic system.

Plato's general argument translated into a modern idiom would run as follows: democracy, though dependent on the abstract categories which, in the absence of traditional practices, express people's aims and help them communicate, has an inherent tendency to corrupt them by making them an element of a democratic pursuit of power; therefore, those concepts – i.e. freedom, justice, virtue, piety, goodness, beauty – cannot be supplied from within the democratic system and its self-proclaimed party of speaking but have to come from outside the mechanisms of democracy, that is, from philosophy practised as a disinterested pursuit of truth. To simplify, Plato left us with the following question: to what degree can

the democratic order be its own judge, and to what degree should it, let alone for the sake of its own survival, submit to some higher non-democratic standards?

REFERENCES

- ADAM, James (1902): *The Republic of Plato: Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices, I–II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ANNAS, Julia (1981): *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.
- BLOOM, Allan (1991): *The Republic of Plato*. New York: Basic Books.
- CROMBIE, I. M. (1962): *An Examination of Plato's Doctrines, I–II*. London: Routledge–Kegan.
- DORTER, Kenneth (2006): *The Transformation of Plato's Republic*. Lanham: Lexington Books.
- EMLYN-JONES, Chris – PREDDY, William (2013): *Plato: Republic, I–II*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- SCHOFIELD, Malcolm (2006): *Plato: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
Online: <https://doi.org/10.1093/oso/9780199249619.001.0001>
- SHOREY, Paul (1935): *Plato: Republic*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- STRAUSS, Leo (1978): *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press.
- WILLIAMS, Bernard (1973): The Analogy of City and Soul in Plato's Republic. In LEE, Edward N. – MOURELATOS, Alexander Phoebus D. – RORTY, Richard (eds.): *Exegesis and Argument*. Aassen: Van Gorcum, 196–206.



Tóth Kálmán

A KERESZTÉNYSÉG
MINT POLITIKAI UTÓPIA
KOSSUTH LAJOS THE FUTURE OF NATIONS
CÍMŰ ELŐADÁSÁBAN

A magyar forradalom és szabadságharc 1849-es vereségét követően Kossuth Lajos, a magyar forradalom politikai vezetője az emigrációban próbált meg támogatást szerezni a Habsburg Birodalommal szembeni magyar függetlenség ügyének. 1852-es egyesült államokbeli tartózkodása során a New York-i Broadway Tabernacle-ban tartott előadásában sajátos és figyelemre méltó nézeteket fejtett ki a világpolitika jövőjével kapcsolatban. A beszéd nyomtatásban a következő teljes cím alatt jelent meg: „A nemzetek jövője: mi biztosítja azt. Előadás, amelyet a New York-i Broadway Tabernacle-ban tartott 1852. június 21-én Kossuth Lajos, Magyarország kormányzója. Átnézve és javítva a szerző által.”¹

A politikai nézeteit a vereség tapasztalatának fényében újragondolni kényszerül² Kossuth általunk vizsgált beszéde szerint sem a szabadság klasszikus liberális kulcsfogalma, sem a demokrácia vagy a republikánus értékek, sőt még a szellemi és anyagi prosperitás sem képes önmagában garantálni egy politikai közösség vagy nemzet jövőbeni fennmaradását, hanem egyedül „Krisztus romlatlan vallása”.

Fontos leszögezni azonban, hogy Kossuth nem a keresztény vallás politikai célú kisajátítására vagy instrumentalizálására gondolt, amikor kijelentette, hogy a kereszténység az egyetlen út, amely „biztosíthatja a nemzetek boldog jövőjét”. Meglepő módon ugyanis kijelentette azt is, hogy „még eddig nem hordozott keresztény népet hátán a föld – egyetlenegy sem. Kimondtam a szót. Kemény, de igaz.”³

¹ KOSSUTH 1852.

² Kossuth 1849 utáni politikai gondolkodásának vázlatos áttekintését lásd SCHLETT 2018: 128–185.

³ „[T]here is yet no Christian people on earth – not a single one among all. I have spoken the word. It is harsh but true.” KOSSUTH 1852: 28. A beszédből vett idézeteket a főszövegben saját fordításomban közlöm, eredeti angol szövegüket pedig lábjegyzetben (T. K.).

Ezen megállapításból kiindulva, amely szerint egyetlen nemzet vagy ország sem volt még valóban keresztény, Kossuth a kereszténység eljövendő korszakának utópisztikus vízióját vázolja fel, amely szerinte egyedül biztosíthatja a nemzetek jövőjét. Ezen kevésbé ismert beszédben⁴ a politikait megelőző keresztény erkölcsi kötelességek jelentik a politikai cselekvés közös alapját mind nemzeti, mind nemzetközi szinten. Tanulmányomban a Kossuth által kifejtett, „a Krisztus törvénye” által kormányzott jövőbeni „keresztény világra” vonatkozó utópikus elgondolás alapelemeit kísérlem meg áttekinteni.

A MAGYAR ÜGY KÉPVISELETE AMERIKÁBAN

Bevezetésként Kossuth saját maga és családja helyzetét mutatta be, hangsúlyozva az elnyomott Magyarország siralmas állapotát, amely a „meggyilkolt jog Golgotája, az elnyomottak hazája, de a nem csüggedő bátraké is, a közelgő bosszú földje.”⁵ Köszönetet mondott a nemzetközi diplomáciai erőfeszítésekért, amelyek lehetővé tették, hogy elhagyhassa Törökországot, illetve édesanyja és testvérei elhagyhassák a Habsburg Birodalmat. Ünnepléses retorikával kinyilvánította elkötelezettségét az „osztrák zsarnokság” elleni küzdelem folytatására Magyarország szabadságáért: „örök ellenállásra esküdtem fel hazám elnyomóival szemben, és kinyilvánítottam, hogy népem előtt tett ünnepléses eskümhöz híven életemet hazám felszabadításának fogom szentelni.”⁶

Minden bizonnyal vendéglátói iránti udvariasságból Kossuth magasztalta „az emberiség hatalmas haladásának” eredményeit, amelyeket New Yorkban tapasztalt. Kifejezte elismerését az Egyesült Államok gyors felemelkedése iránt:

igen, majd egy szempillantás alatt, az ismeretlen vadonból hatalmas birodalom emelkedett ki, széles, mint az óceán, szilárd, mint a hegyi szirtok [...] és ezekben a városokban és a széles földeken egy nemzet, amely szabad, mint a hegyi levegő,

⁴ Peter Sherwood közelmúltban megjelent angol nyelvű tanulmánya eltérő szempontból közelít Kossuth szónoklatához. Vö. SHERWOOD 2021.

⁵ „[T]hat Golgotha of murdered right, that land of the oppressed, but also of undespending braves, and the land of approaching revenge.” KOSSUTH 1852: 5.

⁶ „[A]nd swore eternal resistance to the oppressors of my country, and declared that, faithful to the oath sworn solemnly to my people, I will devote my life to the liberation of my fatherland.” KOSSUTH 1852: 6.

független, mint a szárnyaló sas, élénk, mint a természet, és erős, mint szabad emberek millióinak hatalmas ereje.⁷

Ezen dicséret után azonban a „jövő” szót említi meg, és elmélkedve a szó jelentésén történelemfilozófiai értelemben a múltbeli nagyság ideiglenes voltára hívja fel a figyelmet számos példán keresztül, amelyek mutatják, hogy az ősi nagyság maradványai nem egyebek, mint „az emberi dolgok ingatag voltának szomorú emlékművei”.⁸

A NEMZETEK MULANDÓSÁGA ÉS ANNAK OKAI

Álláspontja szerint a hatalmas régi nemzetek dicsősége kultúrájukkal együtt tűnt el. Az emberi dolgok törékenysége szerinte „az emberiség szomorú végzete, hogy reményeit, félelmeit, elégedettségét és kívánságait pusztán a pillanatnyi megelégedés szűk hatókörében képes megragadni, így a történelem nagy tanulságának oktatása csaknem hiábavaló”.⁹ Az emberi közösségek jó szerencsésükre támaszkodnak, a hazafi

óvatlanságba ringatja magát azzal a szellemdús vigasztalással, hogy az ő országának a helyzete különböző – hogy az nem hajlamos azon visszataszító hibákra, amelyek más országok hanyatlásához és bukásához vezettek; hogy a kor más; a nemzet jellege és szelleme más; hatalma nem oly ingatag, és jóléte biztosabb alapokon áll; és ezért nem fog osztozni azok sorsában, amelyek álomként tűntek el.¹⁰

⁷ „[Y]es, almost within the turn of a hand, out of the unknown wilderness a mighty empire arose, broad as an ocean, solid as a mountain-rock [...] and in those cities and on that broad land a nation, free as the mountain air, independent as the soaring eagle, active as nature, and powerful as the giant strength of millions of freemen.” KOSSUTH 1852: 9.

⁸ „[T]heir very memory but a sad monument of the fragility of human things.” KOSSUTH 1852: 11.

⁹ „[T]he sad fate of Humanity that, encompassing its hopes, fears, contentment, and wishes, within the narrow scope of momentary satisfaction, the great lesson of history is taught almost in vain.” KOSSUTH 1852: 13.

¹⁰ „[L]ulls himself into carelessness by the ingenious consolation that the condition of his country is different – that it is not obnoxious to those faults which made other countries decline and fall; that the time is different; the character and spirit of the nation is different, its power not so precarious, and its prosperity more solid; and therefore, it will not share the fate of those which vanished like a dream.” KOSSUTH 1852: 13–14.

Kora legfőbb motivációjaként az anyagi javak hajszolását nevezve meg felteszi a kérdést, hogy ennek eredménye bármilyen tekintetben jobbá vagy boldogabbá tette-e az emberiséget:

[M]indaz a gazdagság iránti mértéktelen szomj, amely korunk uralkodó szelleme és a vállalkozó energia mozgatóereje, mindez a kincsek utáni vadászat és annak legszerencsésebb eredményei nemesebbé, jobbá vagy boldogabbá tették-e az embereket? Fejlesztette-e lelküket vagy akár csak testüket és egészségüket [...] vagy az anyagi haszon iránti kielégíthetetlen szomjúság tisztább hazafiságot eredményezett-e? Elkötelezettebbé tette-e az embereket hazájuk iránt, készebbé váltak-e áldozatot hozni a közjóért?¹¹

Az önérdeknek a közjával nem törődő egyoldalú érvényesítését Kossuth az „idióta” kifejezés eredeti görög értelmével hozza összefüggésbe. Az ókori görög poliszokban az olyan embert értették alatta, aki csak saját hasznával törődött, és nem érdekelte, hogy ez a közösségnek hasznára vagy kárára van-e. A szó jelentésének már a rómaiaknál elkezdődő megváltozását pedig az emberiség jellemének romlásával hozza összefüggésbe.¹²

Mindezek ellenére ő sem tagadja az anyagi jólétből származó előnyöket, ám óva int attól, hogy a társadalom szellemi alapjai is kizárólag az anyagi jólét biztosítása köré szerveződjenek: „A prosperitás természetesen hatalmas áldás; az emberi társadalom egyik célja; de ha a prosperitás túlságosan anyagiassá válik, nem minden esetben garantálja a jövőt.”¹³ Ha pedig a hazát veszély fenyegeti, az emberekben attól való félelmükben, hogy „magántulajdonuk kárt szenved, vagy egészen odavész, az önzés gyakran felülkerekedik a hazafiságon”, és inkább a behódolást választják, csak hogy megőrizték jólétüket akár honfitársaik millióinak kárára is.¹⁴

¹¹ „[A]ll that boundless thirst of wealth, which is the ruling spirit of our age, and the moving power of enterprising energy, all this hunting after treasures, and all its happiest results, have they made men nobler, better, and happier? Have they improved their soul, or even their body and their health [...] or has the insatiable thirst of material gain originated a purer patriotism? has it made mankind more devoted to their country, more ready to sacrifice for public interest?” KOSSUTH 1852: 17.

¹² KOSSUTH 1852: 18.

¹³ „Prosperity is, of course, a great benefit; it is one of the aims of human society; but when prosperity becomes too material, it does not always guarantee the future.” KOSSUTH 1852: 19.

¹⁴ „[F]rightened by the idea that in meeting the danger their private prosperity might be injured or lost, selfishness often prevails over patriotism [...] only that things may go on just as they go, though millions weep and nations groan [...]” KOSSUTH 1852: 19–20.

Kossuth nézete szerint azonban a klasszikus republikanizmus eszméivel szemben még a politikai szabadság sem képes önmagában biztosítani egy nemzet jövőjét:

A szabadság a menny legszebb ajándéka; de nem biztosítéka önmagának. A demokrácia megtestesülése a szabadságnak, amely önmagában nem több mint alapelv. De mi a demokrácia biztosítéka? És ha azt válaszolnák, hogy „az unió az”; akkor azt kérdezem, „[é]s mi biztosítja az uniót?”¹⁵

Kossuth itt az ókorból vett történelmi példákkal támasztja alá állítását, emlékeztetve hallgatóit arra, hogy az ókor demokratikus köztársaságai mind elbuktak: „a kisebbek külső hatalom által, a nagyobbak belviszályok következtében.”¹⁶

Annak belátása Kossuth részéről, hogy a szabadság és a demokrácia önmagában nem képes biztosítani az államok stabilitását, előrevetítheti a 20. századi német jogfilozófus és alkotmánybíró, Ernst-Wolfgang Böckenförde híres paradoxonát, amely a szekularizált liberális államról mondja ki, hogy az nem képes garantálni a saját létalapját biztosító prepolitikai alapokat.¹⁷ A Kossuthhoz képest több mint egy évszázaddal később élt, de hozzá hasonlóan keresztény és klasszikus liberális alapokon álló Böckenförde szintén elvetette az államnak az egyházzal való intézményes összefonódását, sőt Kossuthtal szemben a „keresztény állam” koncepcióját is meghaladottnak tartotta (bár itt nyilvánvalóan nem a Kossuth által felvázolt utópikus keresztény államra, hanem a történelem során megvalósult, magukat keresztényként meghatározó államokra gondolhatott). Ennek ellenére ő is az állampolgárok vallásos hite által közvetített értékrendben ismerte fel a szekuláris állam létalapjának biztosítékát.¹⁸

¹⁵ „Freedom is the fairest gift of Heaven; but it is not the security of itself. Democracy is the embodiment of freedom, which in itself is but a principle. But what is the security of democracy? And if you answer »The Union is«; then I ask, »And where is the security of the Union?» KOSSUTH 1852: 23.

¹⁶ „And all they perished; the small ones by foreign power, the large ones by domestic vice.” KOSSUTH 1852: 24.

¹⁷ BÖCKENFÖRDE 2020: 23.

¹⁸ „Mire támaszkodik ez az állam a válság pillanatában? Hegelt idézve még egyszer feltehetjük a kérdést, hogy végső soron nem azok a belső késztetések és kötelékek jelentik-e létalapját a szekularizált világi államnak is, amelyeket polgárai vallásos hite közvetít? Természetesen nem úgy, hogy az állam a keresztény állam stádiumába fejlődik vissza, hanem oly módon, hogy világi voltában ez az állam a keresztények számára már nem valamiféle idegen és hitükkel ellentétes képződmény, hanem esély a szabadságra, melynek megőrzése és megvalósítása az ő feladatuk is.” BÖCKENFÖRDE 2020: 24.

A KERESZTÉNY NEMZET UTÓPIÁJA

A nemzetek létének és fennmaradásának bizonytalan voltát alátámasztó történelmi példák ellenére Kossuth „Istenbe és az ő jótékony gondviselésébe” vetett hitét hangsúlyozta saját magyar nemzete jövőjével kapcsolatban:

Én ezért, aki nem esek kétségbe saját hazám jövőjét illetően, bár balszerencse árasztja el azt, bizonyos, hogy rendíthetetlenül hiszek az emberiség küldetésében, és bár oly sok elbukott nemzet gyászos példája arra tanít, hogy sem a tudás terjesztése, sem az ipari fejlődés, sem a jólét, sem hatalom, sőt még maga a szabadság sem képes jövőt biztosítani a nemzeteknek, mégis azt mondom, hogy létezik egyvalami, amely képes lehet biztosítani azt; van egy törvény, amelynek megtartása olyan sziklának bizonyul, amelyre a nemzetek szabadsága és boldogsága biztosan alapozható az idők végezetéig. És ez a törvény, hölgyeim és uraim, a törvény, amelyet Megváltónk hirdetett; ez a szikla Krisztus romlatlan vallása.¹⁹

Kossuth elfogadta ugyan az emberi történelem teleologikus felfogását, azonban a biztonság valamennyi szekuláris tartóoszlopát elutasította mint elégtelent és másodlagosat a kereszténység szerepéhez képest a politikai közösségek jövőjének biztosításában. Ezt az erős állítását a vizsgált beszéd első hallásra talán meglepő, azonban lényegileg nehezen vitatható kijelentése követi a keresztény politizálás gyakorlati megvalósulásával kapcsolatban:

Igen, hölgyeim és uraim, a mi Megváltónk törvénye, Krisztus vallása képes biztosítani a nemzetek boldog jövőjét. De jaj, eddig még egyetlen keresztény nép se élt a Földön – valamennyi között egyetlenegy sem. Kimondtam a szót. Kemény, de igaz. Közel kétezer év telt el azóta, hogy Krisztus kinyilatkoztatta Isten örök végzését, amelytől az emberiség boldogulása függ, és megszentelte azt önnön

¹⁹ „I therefore, who do not despair of my own country’s future, though it be overwhelmed with misfortunes, I certainly have an unwavering faith in the destinies of Humanity, and though the mournful example of so many fallen nations instructs us, that neither the diffusion of knowledge, nor the progress of industry, neither prosperity, nor power, nay, not even freedom itself, can secure a future to nations, still I say there is one thing which can secure it; there is one law, the obedience to which would prove a rock upon which the freedom and happiness of nations may rest sure to the end of their days. And that law, ladies and gentlemen, is the law proclaimed by our Saviour; that rock is the unperverted religion of Christ.” KOSSUTH 1852: 26–27.

vérével, és még sincs egyetlen nemzet sem a Földön, amely becikkelyezte volna törvénykönyvébe ezt az örök rendelkezést.²⁰

Véleménye szerint az a tény, hogy néhány ember követi a keresztény vallás parancsait, még nem tesz egy nemzetet vagy országot kereszténnyé: „a kereszténység kora még nem érkezett el, és ha elérkezik, akkor és csak akkor lesz a népek jövője biztos.”²¹

A felvilágosult politikai gondolkodás egyik legnagyobb tekintélyére, Montesquieu-re hivatkozva²² támasztja alá a keresztény vallás és a politikai zsarnokság összeegyeztethetetlen voltát: „Maga Montesquieu is, aki pedig aligha vádolható a köztársaságok iránti elfogultsággal, azt vallja, hogy a despotizmus összeegyeztethetetlen a keresztény vallással, mert a keresztény vallás a szelídséget parancsolja, a despotizmus pedig egy törekeny halandó kénye-kedvének biztosít teljhatalmat [...]”²³

A történelmi példák azt bizonyítják, hogy azóta is, hogy a kereszténység államvallássá lett a Római Birodalomban, „a despotizmus továbbra is kiemelkedően meghatározó maradt; alig mutatható fel egyetlen igazán demokratikus köztársasági hatalom is, amely egy évszázadnál hosszabb ideig fennállt, és bármiféle hatást gyakorolt volna a világ állapotára.”²⁴

Kossuth élesen elítélte a vallási türelmetlenség által szított üldözések évszázadait, de szerinte mindez valójában pont a keresztény tanítások tagadását

²⁰ „Yes, ladies and gentlemen, the law of our Saviour, the religion of Christ, can secure a happy future to nations. But, alas! there is yet no Christian people on earth – not a single one among all. I have spoken the word. It is harsh, but true. Nearly two thousand years have passed since Christ has proclaimed the eternal decree of God, to which the happiness of mankind is bound, and has sanctified it with His own blood, and still there is not a single nation on earth which would have enacted into its law-book that eternal decree.” KOSSUTH 1852: 27–28.

²¹ „[T]he era of Christianity has yet to come, and when it comes, then, only then, will be the future of nations sure.” KOSSUTH 1852: 28.

²² „La religion chrétienne est éloignée du pur despotisme: c’est que la douceur étant si recommandée dans l’Évangile, elle s’oppose à la colère despotique avec laquelle le prince se ferait justice et exercerait ses cruautés.” MONTESQUIEU 1844: 303. Sebestyén Pál fordításában: „A keresztény vallás távol áll a merő zsarnokságtól, mivel a jámborság, amelyet az evangélium annyira ajánl, ellenkezik azzal a zsarnoki indulattal, amellyel a fejedelem maga szerezhet magának igazságot, és gyakorolhatja kegyetlenségeit.” MONTESQUIEU 2000: 641.

²³ „Montesquieu himself, whom nobody could charge to be partial for republics, avows that despotism is incompatible with the Christian religion, because the Christian religion commands meekness, and despotism claims arbitrary power to the whims and passions of a frail mortal [...]” KOSSUTH 1852: 29.

²⁴ „[D]espotism has been pre-eminently dominant; you can scarcely show one single truly democratic republic of any power which had subsided but for a hundred years, exercising any influence upon the condition of the world.” KOSSUTH 1852: 29.

jelentette: „Mindez pontosan az ellenkezője volt; az a tény, hogy Krisztus vallását a gyakorlatban még sehol nem tekintették mindent felülíró törvénynek, amely iránti engedelmesség, felülírva minden más megfontolást, a nemzetek politikáját vezérelte volna [...]”.²⁵

A következőkben Kossuth részletesebben is kifejtette nézeteit a vallások kettős természetéről, reflektálva a személyes hit és a közösségi erkölcs különválasztására: „Minden vallás két részből áll. Az egyik a dogmatikus, a kultusz része; a másik az erkölcsi rész.”²⁶ A dogmatikus részt „szent területnek” tekintette, „amelybe e világi hatalomnak soha nem szabadna behatolni merészkednie, mert ott nincs hatalma akaratának kikényszerítésére”.²⁷ Kossuth szerint az egyház és az állam szétválasztását csak ebben a vonatkozásban kellene megvalósítani:

Viszont a vallás másik része, az erkölcsi rész, teljesen más. Az kötelességekre tanít saját magunk és embertársaink iránt. Ezért nem lehet közömbös az emberiség családja számára [...] Egy nemzet sem állíthatja magát teljes joggal keresztény nemzetnek, egy kormány sem magát keresztény kormánynak, amely nem a keresztény erkölcsre van alapozva, és amely nem tartja mindent felülíró törvénynek a Krisztus vallása által rendelt erkölcsi kötelességek teljesítését emberek és nemzetek iránt, amelyek nem mások, mint emberek közösségei, és az emberiség iránt, amely a nemzetek közössége.²⁸

Kossuth történelmi értékelése szerint a vallást csak ürügyként használták a korábbi évszázadokban. Nem a keresztény erkölcsiség, hanem „a hitvallási fanatizmus és a dogmatizmus örülete”²⁹ vezetett a különböző vallású és felekezetű nemzetek

²⁵ „It was precisely the contrary; the fact that the religion of Christ never yet was practically taken for an all overruling law, the obedience to which, outweighing every other consideration, would have directed the policy of nations [...]” KOSSUTH 1852: 30.

²⁶ „Every religion has two parts. One is the dogmatical, the part of worship; the other is the moral part.” KOSSUTH 1852: 30.

²⁷ „It is a sacred field, whereon worldly power never should dare to trespass, because there it has no power to enforce its will.” KOSSUTH 1852: 30.

²⁸ „Yet the other part of religion, the moral part, is quite different. That teaches duties toward ourselves and toward our fellow-men. It can be, therefore, not indifferent to the human family [...] No nation can, with full right, claim the title of a Christian nation, no government the title of a Christian government, which is not founded upon the basis of Christian morality, and which takes it not for an all overruling law to fulfill the moral duties ordered by the religion of Christ toward men and nations, who are but the community of men, and toward mankind, which is the community of nations.” KOSSUTH 1852: 31.

²⁹ „[I]t was the fanaticism of creed, and the fury of dogmatism.” KOSSUTH 1852: 31.

közötti háborúk kitöréséhez. Kossuth a kereszténység történetében „a keresztény erkölcs nemzetek iránti kötelezettségeinek”³⁰ teljesítésére irányuló politikai cselekvés hiányát róta fel. Tisztában volt a vallási felekezetek kormányokra gyakorolt befolyásával, és ezt a tényt a barát/ellenség dichotómiával hozta kapcsolatba, amely több mint fél évszázaddal később az ellentmondásos megítélésű német gondolkodó, Carl Schmitt elméletében a politikait más területektől elkülönítő lényegi ismérvként³¹ jutott meghatározó szerephez:

A dogmatizmus rejtélyei és a kultusz formái belépnek ezen szempontok közé; belépnek még a politikába is, és döntenek gyűlöletről és vonzalomról; de bizonyosan nincs sem egyetlen nemzet, sem egyetlen kormány, amelynek politikáját valaha is azon erkölcsi törvény szabályozta volna, amelyet Megváltónk Isten örök törvényeként hirdetett, amelynek valamennyi ember és ember közti viszonyban engedelmeskedni kellene.³²

A KERESZTÉNY ETIKA POLITIKAI PRIMÁTUSÁNAK VÍZIÓJA

Ebben a vonatkozásban azonban Kossuth tagadta, hogy a később Schmitt által hirdetett barát/ellenség dichotómia lenne a politikum megváltoztathatatlan lényege, és egyértelműen a morál primátusa mellett foglalt állást a politikaival szemben. Klasszikus liberálisként óva intett „az egyház és az állam nyílt vagy burkolt összeolvadásának” veszélyétől, „mert az hatással van az emberek egyéni szabadságjogaira, többek között mindezek legdrágábbikára, a lelkiismeret és a gondolat szabadságára”.³³ Úgy vélte, hogy az Egyesült Államokat ez a veszély nem fenyegeti, mert létezik a vallásszabadság, és kifejezte reményét, hogy vendéglátó nemzete képes lehet „újjáéleszteni Krisztus törvényét, akár az egész Földön”.³⁴

³⁰ „[T]he fulfillment of the duties of Christian morality towards nations.” KOSSUTH 1852: 31.

³¹ Vö. SCHMITT 2002: 18–20.

³² „The mysteries of dogmatism, and the manners of worship, enter into these considerations; they enter even into the politics, and turn the scales of hatred and affection; but certainly there is not one single nation, not one single government, the policy of which would ever have been regulated by that law of morality which our Saviour has promulgated as the eternal law of God, which shall be obeyed in all the relations of men to men.” KOSSUTH 1852: 32.

³³ „[T]he direct or indirect amalgamation of Church and State [...] because it affected the individual rights of men, and among them, the dearest of all, the liberty of conscience and the freedom of thought.” KOSSUTH 1852: 32.

³⁴ „[T]he hope that your nation will revive the law of Christ, even on earth.” KOSSUTH 1852: 32.

Azonban, véleménye szerint, az Egyesült Államok alkotmánya által garantált vallásszabadság „csak negatív része egy keresztény kormányzatnak. Ezenfelül még pozitív kötelezettségeket is teljesíteni kell.”³⁵ A keresztény vallás erkölcsi követelményeit Kossuth a nemzetállam és a nemzetközi kapcsolatok szintjére is kiterjesztette. A legnagyobb különbséget az Ó- és az Újszövetség erkölcsisége között abban látta, hogy az előbbi negatív érdemeken alapul:

[A]z ember, aki nem öl, még nem tarthat számot arra, hogy erényes embernek nevezzék. És épp ebben rejlik a keresztény vallás végtelen érdeme. Míg Mózes a mindenható Isten nevében csak negatív módon rendelkezett az embertársainkhoz való viszonyulásról, a keresztény vallás pozitív erényeket parancsol. Isteni rendelkezéseit nem azáltal tölthetjük be, ha nem teszünk rosszat; azt kívánja tőlünk, hogy cselekedjünk jót. Jézus Krisztus tanítása fenséges a maga magasztos egyszerűségében. „Szeresd Istent mindenek fölött, és szeresd felebarátodat mint tenmagad.”³⁶

Vizsgált beszédében Kossuth amellet foglalt állást, hogy „ez a fenséges tanítás”, a felebaráti szeretet vallása kellene hogy meghatározza a politikai gondolkodás és a politikai cselekvés sarkalatos erényét. Szerinte ez a sarkalatos erény nem a gyakorlati bölcsesség, az arisztotelészi *phronészisz* vagy a cicerói *prudentia*,³⁷ hanem a felebaráti szeretet: „Úgy cselekedj másokkal, ahogy szeretnéd, hogy mások cselekedjenek veled!”³⁸ Kossuth szintén elveti a magán- és közügyek, az *otium* és a *negotium* közötti különbségtételt is. Kifejtett álláspontja szerint nem szabad „különbséget tenni a magánéletben és a közélet területén megnyilvánuló erény között; mintha a felebaráti szeretet isteni törvénye csak bizonyos szűk körű viszonyokra adatott volna, és nem valamennyi ember és ember közötti viszonyra.”³⁹

³⁵ „[I]s but a negative part of a Christian government. There are, besides that, positive duties to be fulfilled.” KOSSUTH 1852: 33.

³⁶ „[A] man who does not murder has not yet occasion to the title of a virtuous man. And here is precisely the infinite merit of the Christian religion. While Moses, in the name of the Almighty God, ordered but negative degrees toward fellow-men, the Christian religion commands positive virtue. Its divine injunctions are not performed by not doing wrong; it desires us to do good. The doctrine of Jesus Christ is sublime in its majestic simplicity. »Thou shalt love God above all, and love thy neighbor as thou lovest thyself.«” KOSSUTH 1852: 33.

³⁷ A fogalom részletes filozófiatörténeti értelmezését lásd HÖRCHER 2020: 13–75.

³⁸ „Do unto others as thou desirest others to do unto thee.” KOSSUTH 1852: 34. Az „arany-szabály” névvel is illetett bibliai idézet forrása: Máté 7:12; Lukács 6:31.

³⁹ „[M]ake a distinction between virtue in private life and virtue in public life; as if the divine law of Charity would have been given only for certain small relations, and not for all the relations between men and men.” KOSSUTH 1852: 34.

Kossuth arra is kitért, hogy saját helyzete milyen viszonyban áll a keresztény erkölcsi erények politikai alkalmazásával. Köszönetet mondott mindazoknak, akik egybegyűltek, hogy enyhítsenek családi magánbajain, azonban ő nem tehet különbséget személyes sorsa és hazája sorsa között: „[A] kínzó fájdalom, amelyet önök enyhítenek, amely azonban nem gyógyítható másként, mint igazságszolgáltatással és jócselekedetekkel hazám iránt.”⁴⁰ Kitért az Egyesült Államok közvéleményének megosztott voltára a Magyarország szabadságért és függetlenségért folytatott küzdelmének támogatásával kapcsolatban, azonban álláspontja szerint ebben a vonatkozásban nem vitatható, hogy mi a kereszténység erkölcsi parancsa:

Nézeteik megosztottak ebben a tárgyban, az lehetséges; de lehet-e véleménykülönbség azon tekintetben, hogy Isten parancsa az, hogy úgy szeresd felebarátaidat, mint magadat? Hogy ez kötelessége a keresztényeknek, hogy ez a keresztény vallás alapelve, hogy azt tedd másokkal, amit szeretnéd, hogy mások tegyenek veled?⁴¹

Ennek az erkölcsi alapelvnek a politikai alkalmazását illetően még egy erős állítást fogalmazott meg: „Az önök politikája vagy egyezik Krisztus törvényével, vagy nem egyezik vele. Ha azonban nem egyezik vele, akkor az önök politikája nem keresztény; ha viszont egyezik, akkor nem okozok megosztottságot önök között.”⁴² Magyarország végzetét a keresztény politizálás világméretű hiányára vezette vissza:

Elnyomott vagy, ó, hazám! Mert a kereszténység alapelveit még nem hajtották végre a gyakorlatban; mert a kereszténység kötelességeit nem töltötték be; mert nem engedelmeskednek a kereszténység elveinek; mert a kereszténység törvénye nem vezérelte a nemzetek politikáját; mert sok istentelen kormány létezik, amely megsérti Krisztus törvényét, azonban egy sem, amely megtette volna a Krisztus által parancsolt kötelességeket.⁴³

⁴⁰ „[T]he torturing pains of which you ease, but which cannot be cured but by justice and charity done to my fatherland.” KOSSUTH 1852: 35.

⁴¹ „Your views are divided on the subject, it may be; but can your views be divided upon the subject that it is the command of God to love your neighbors as you love yourselves? That it is the duty of Christians, that it is the fundamental principle of the Christian religion, to do unto others as you desire others to do unto you?” KOSSUTH 1852: 36.

⁴² „Your politics either agree with the Law of Christ, or they do not agree with it. If they don't agree, then your politics are not Christian; and if they agree, then I cause no division among you.” KOSSUTH 1852: 36.

⁴³ „Thou art oppressed, O my fatherland! because the principles of Christianity have not been executed in practice; because the duties of Christianity have not been fulfilled;

Kossuth előadásának utolsó részéből nyilvánvalóvá válik, hogy a keresztény erkölcsiség általa kívánt politikai alkalmazása még maga a szónok számára is inkább utópisztikus ideál, mint reális cél, mivel maga is elismeri, hogy még sehol sem valósult meg a földkerekségen, és már ekkor Kasszandra szerepét öltötte magára, másfél évtizeddel az Ausztriával való kiegyezés előestéjén Deákhoz intézett híres levele előtt:

A kereszténységnek el kell jönnie; de még nem jött el – sehol! Sehol a Földön! És míg a szerencsétlenség éles szeme áthatja a jövő sötét fátylát, és Kasszandra nyelvvel arról, amit látok, elsírom a magas mennyekig, és elkiáltom a Földre: „Nemzetek, büszkék pillanatnyi hatalmatokra [...] hatalmatok hiábavaló, szabadságotok hiábavaló, iparotok, gazdagságotok, virágzásotok szintén hiábavaló; mindezek nem fognak megmenteni attól, hogy osztozzatok a régi nemzetek gyászos sorsában [...] Egyedül Krisztus törvénye, egyedül a kereszténység kötelességei biztosíthatják jövőtöket, biztosítva egyúttal az emberiséget is.”⁴⁴

HATALMI POLITIKA HELYETT FELEBARÁTI SZERETET?

Kossuth szerint a keresztény felebaráti szeretet pozitív parancsát „szabad és hatalmas nemzeteknek” kellene végrehajtaniuk. Kifejezte hitét annak lehetősége iránt, hogy ez az utópikus eszme a jövőben valósággá válhat. Nézetei szerint Krisztus nem tanított lehetetlenségeket: „Azzal, hogy felebaráti szeretetet parancsolt embertársaink iránt az emberi viszonyokban, ugyanúgy megparancsolta azt a kormányoknak is.”⁴⁵ Ezért kötelessége a keresztény kormányoknak és

because the precepts of Christianity have not been obeyed; because the law of Christianity did not control the policy of nations; because there are many impious governments to offend the law of Christ, but there was none to do the duties commanded by Christ.” KOSSUTH 1852: 37.

⁴⁴ „Christianity has yet to come; but it is not come – nowhere! Nowhere on earth! And with the sharp eye of misfortune piercing the dark veil of the future, and with the tongue of Cassandria relating what I see, I cry it out to high Heaven, and shout it out to the Earth »Nations, proud of your momentary power [...] your power is vain, your freedom is vain, your industry, your wealth, your prosperity are vain; all these will not save you from sharing the mournful fate of those old nations [...] There is only the law of Christ, there are only the duties of Christianity, which can secure your future, by securing at the same time humanity.«” KOSSUTH 1852: 37–38.

⁴⁵ „By commanding charity toward fellow-men in human relations, He commanded it also to governments.” KOSSUTH 1852: 38.

nemzeteknek, hogy segítsék „az elnyomott nemzeteket, az önhibájukon kívüli áldozatait Krisztus törvénye legsúlyosabb megsértésének”.⁴⁶

Nyilvánvalóan utópikus elképzelése szerint kifejezte kívánságát, hogy a nemzetközi kapcsolatokat a keresztény erkölcsiség alapján intézzék, ezt tekintve a szabadság és jövőbeli biztonság egyetlen valódi biztosítékának:

[M]indaddig, míg a keresztény erkölcsiség alapelvei nincsenek átültetve a nemzetközi kapcsolatokba – ameddig a politikai kényszerűségek ingatag bölcsessége felülírja Krisztus tanításait, nincs tartós szabadság, és egy nemzet jövője sem biztos. De ha egy hatalmas nemzet, mint az önöké, felemelné a keresztény erkölcsöt közéleti cselekvésébe, annak a nemzetnek olyan jövője lesz, amelyen még maga a pokol kapui sem fognak tudni soha erőt venni.⁴⁷

Kossuth szerves összefüggést tételezett egy nemzet mint nemzetközi politikai szereplő erkölcsé, illetve az azt alkotó egyének erkölcsé között. A keresztény erkölcsöt a belügyek és a külkapcsolatok terén egyaránt követő szabad nemzetek közössége kölcsönösen garantálná egymás számára a szabadságot és a biztos jövőt, de Kossuth az isteni akarat szerepét is hangsúlyozza az általa kifejtett eszme megvalósíthatóságát illetően:

[Egy keresztény nemzet] politikájának erkölcsös volta elő fogja segíteni az igazságosságot és a szabadságot a Földön, és ezáltal gyarapítani fogja a szabad nemzetek számát, amelyek mindnyájan ugyanazon alapelvet követve cselekszenek, saját jövőjüket valamennyiük garanciája alá helyezve, megőrizve azt az idegen fenyegetéstől – amelyet jobb megelőzni, mint visszaverni. És jövőjét maga a Mindenható fogja garantálni.⁴⁸

⁴⁶ „[O]ppressed nations, the victims, not of their own faults, but of the grossest violation of the law of Christ [...]” KOSSUTH 1852: 38.

⁴⁷ „[A]s long as the principles of Christian morality are not carried up into the international relations – as long as the fragile wisdom of political exigencies overrules the doctrines of Christ, there is no freedom on earth firm, and the future of no nation sure. But let a powerful nation like yours raise Christian morality into its public conduct, that nation will have a future against which the very gates of hell itself will never prevail.” KOSSUTH 1852: 39.

⁴⁸ „The morality of its [of a Christian nation] policy will support justice and freedom on earth, and thus augmenting the number of free nations, all acting upon the same principle, its very future will be placed under the guarantee of them all, and preserve it from foreign danger – which is better to prevent than repel. And its future will be placed under the guarantee of the Almighty himself [...]” KOSSUTH 1852: 39.

Kossuth a politikai hatalmat teológiai összefüggésbe is helyezte, összekapcsolva azt az Istentől rendelt erkölcsi alapelvekkel: „A hatalom önmagában még soha nem állt biztos alapokon. A jogok teszik a hatalmat szilárdná; és a jogokat a közösség teszi biztossá.”⁴⁹

Teljes mértékben tisztában lévén eszméje utópikus mivoltával, keserűségét fejezi ki felett, hogy a felebaráti szeretet még a keresztény világból is hiányzik: „A felebaráti szeretet evangéliuma nem uralkodik még a keresztény világban sem; és felebaráti szeretet nélkül a kereszténység, önök is tudják, nem egyéb, mint »zengő érc és pengő cimbalom«.”⁵⁰

Ez az utalás Pál apostol korinthusiakhoz írott első levelére⁵¹ erőteljes kifejezése Kossuth helyzetértékelésének, amely szerint az úgynevezett „keresztény nemzetek” a közügyek intézése terén nem követik a keresztény erkölcs alapelveit. Megállapítása szerint az egyes ember soha nem lesz képes ezen változtatni, csakis az egész nemzet: „ez nem egy ember feladata, hanem egy nemzeté.”⁵² A kereszténység igaz tanításával kapcsolatos teológiai viták rövid történeti áttekintése után egyértelműen emellett foglal állást, hogy a keresztény vallás legfontosabb alapelve a felebaráti szeretet, amely nem valósítható meg dogmákról való vitákkal:

Ezen dicsőséges haladás feladatát kizárólag egy szabad és hatalmas nemzet fogja tudni elvégezni, mert ez a feladat cselekvésből, és nem tanításból áll. [...] csakis egy nemzet hatalma tudja azt felemelni, hogy az egész Földet uraló törvényt lehessen; és míg ez meg nem történik, a kereszténység diadalma még nem érkezett el – és ezen diadal nélkül még a leghatalmasabb nemzet szabadsága és virágzása sincs biztonságban egy pillanattal sem a belső hanyatlástól vagy a külső erőszaktól.⁵³

Kossuth beszédében több ponton utalt arra, hogy ő az Egyesült Államoktól várta, hogy betöltse azon nemzet világtörténelmi szerepét, amely felebaráti szeretetből bel- és külpolitikai téren egyaránt védelmezni fogja az igazságosságot: „Melyik

⁴⁹ „Power in itself never yet was sure. It is right which makes power firm; and it is community which makes right secure.” KOSSUTH 1852: 40.

⁵⁰ „The gospel of charity rules not yet the Christian world; and without charity, Christianity, you know, is »but sounding brass and a tinkling cymbal.«” KOSSUTH 1852: 40.

⁵¹ Vö. 1Kor 13.

⁵² „[T]hat is no task for a man, but for a nation.” KOSSUTH 1852: 40.

⁵³ „The task of this glorious progress is only to be done by a free and powerful nation, because it is a task of action, and not of teaching. [...] it is only the power of a nation which can raise it to become a ruling law on earth; and before this is done, the triumph of Christianity is not arrived – and without that triumph the freedom and prosperity even of the mightiest nation is not for a moment safe from internal decay, or from foreign violence.” KOSSUTH 1852: 42.

[nemzet] fogja ezt megtenni, ha nem az önöké? Amelyet az Úr mindenekfelett megáldott, amelyiktől sokat vár, mert sokat bízott rá.”⁵⁴

Azonban figyelmeztetést is megfogalmazott amerikai közönsége felé ezen magasztos cél gyakorlati megvalósításával kapcsolatban: „emlékezzenek szerény szavaimra, és emlékeztessék azokat, akik kegyes szívvel hallgatják szent szavaikat, hogy a fél erény egyáltalában nem erény, és hogy nincs különbség a felebaráti szeretet kötelességeiben a köz- és a magánélet terén!”⁵⁵

Ez a kijelentés értelmezhető a realista politikai gondolkodás delegitimálására irányuló kísérletként, radikális politikai teológiként, amely a teológiai és a politikai fogalmak közötti strukturális analógiát⁵⁶ meghaladva egyesíti a két területet, a teológiai és a politikait, egyetlen erkölcsi alapú ideológiában: „[A] jogot és igazságosságot felebaráti szeretettel gyakorló nemzet példája a Földön a keresztény vallás leghatalmasabb propagandája lenne.”⁵⁷

A keresztény politizálás legradikálisabb formájának felvázolása után Kossuth visszatér a nemzetek biztonságának garanciáihoz. Tagadja, hogy bármely szekuláris érték vagy intézmény biztos alapot jelenthetne valamely nemzet fennmaradásához:

[E]mlékezzenek, hogy a szabadság, a hatalom és a virágzás, amely hazájuk dicsőségét hirdeti, nem új tünemény a Földön; mások is birtokolták ezeket, és mégis eltűntek. A gyakorlati bölcsesség, amelyre ősatyáink alapozták ezt az államközösséget, az a bátorság, amellyel önök azt fejlesztik, más nemzeteknél is megvolt, és mégis eltűntek.⁵⁸

Reménységét ezért a női nembe veti, és hangsúlyozza a nők döntő szerepét eszméje megvalósításában:

A férfiak szíve az önök gyengéd kezeibe van helyezve. [...] Az önök minden hivatása a szeretet, és élete a felebaráti szeretet. A felebaráti szeretet vallása azt

⁵⁴ „Which [nation] shall do it, if not yours? Whom the Lord has blessed above all, from whom He much expects, because He has given her much.” KOSSUTH 1852: 42.

⁵⁵ „[R]emember my humble words, and remind those who, with pious hearts, listen to your sacred words, that half virtue is no virtue at all, and that there is no difference in the duties of charity between public and private life.” KOSSUTH 1852: 42.

⁵⁶ Vö. SCHMITT 1992: 19–27.

⁵⁷ „[T]he example of a nation exercising right and justice on earth by charity, would be the mightiest propagandism of Christian religion.” KOSSUTH 1852: 43.

⁵⁸ „[R]emember that freedom, the power, and the prosperity in which your country glories, is no new apparition on earth; others also had it, and yet they are gone. The prudence with which your forefathers have founded this commonwealth, the courage with which you develop it, other nations also have shown, and still they are gone.” KOSSUTH 1852: 43.

akarja, hogy apostolai legyenek, és megkívánja segítségüket. Önökhöz fordulok ezért, és szerény eszme-futtatásaim magasztos tárgyát az önök keresztény szívének elmélkedésére hagyom. És ezzel teljesítettem mai feladatomat.⁵⁹

Kossuth ezzel az Egyesült Államok asszonyaihoz intézett kéréssel fejezte be a keresztény vallásra és különösen a keresztény vallás erkölcsi követelményeinek gyakorlati alkalmazására alapozott politikai utópiájának kifejtését, és saját helyzetére tett utalással zárta beszédét, miszerint ő és családja rászorul a felebaráti szeretetre, de nem adja fel Istenbe vetett bizodalját, és kész munkálkodni saját hazája szabadságáért: „Ma a fiú és a testvér megtette feladatát; önök nagylelkű jótékonyággal viszonzták munkáját; a fiú és a testvér ezért köszönetet mond önöknek, és a hazafi, hogy folytathassa feladatát, szívélyes és forró búcsút vesz önöktől.”⁶⁰

ZÁRÁSKÉNT

A kereszténység és a politika kapcsolata soha nem volt feszültségektől mentes. A Kossuth által kifejtett gondolatmenet ezt az ellentétet az intézményesült egyház és a felebaráti szeretetet hirdető krisztusi tanítás különválasztásával próbálta meg feloldani. Amellett érvelt, hogy az államnak a vallás- és lelkiismereti szabadságot garantáló szekuláris alapokon kell állnia, viszont mind a kormánzatnak, mind az egyes állampolgároknak a keresztény erkölccsel összhangban kell eljárniuk a magán- és közügyek terén egyaránt, mert csak ez a prepolitikai alap biztosíthatja az államok stabilitását és fennmaradását. Az elemzett beszéd figyelmes olvasója számára világossá válik, Kossuth nem a keresztény vallás politikai instrumentalizációjára gondolt, amikor arról beszélt, hogy a kereszténység gyakorlati alkalmazása az egyetlen út, amely képes lehet megakadályozni egy nemzet belső hanyatlását vagy külső hatalom általi elpusztítását. Ahogy az erkölcs egyre inkább eltávolodik valódi keresztény gyökereitől a valamikor kereszténynek nevezett világban, egyre súlyosabb konfliktusokkal kell szembesülnie az emberiségnek globális szinten. Kossuth meglátásai helytállóan bizonyultak abban, hogy a szekuláris értékek

⁵⁹ „The heart of man is given into your tender hands. [...] All your vocation is love, and your life is charity. The religion of charity wants your apostolate, and requires your aid. It is to you I appeal, and leave the sublime topic of my humble reflections to the meditation of your Christian hearts. And thus, my task of today is done.” KOSSUTH 1852: 43–44.

⁶⁰ „Today, the son and the brother has done his task; you have requited his labour by a generous charity; the son and brother thanks you for it, and the patriot, to resume his task, bids you a hearty, warm, farewell.” KOSSUTH 1852: 44.

és intézmények nem elegendők a békés nemzetközi kapcsolatok és a nemzetek biztonságának fenntartásához. Sajnálatos módon azonban a keresztény erkölcsiség által uralt világ általa felvázolt víziója napjaink világában is utópia marad, mikor az önző érdekeket leplező hamis moralizálás dominál, és talán még távolabb vagyunk gyakorlati megvalósításától, mint Kossuth korában.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang (2020): *Állami jog és erkölcsi rend: Válogatott tanulmányok*. Ford. Arató Balázs. Budapest: L'Harmattan.
- HÖRCHER, Ferenc (2020): *A Political Philosophy of Conservatism: Prudence, Moderation and Tradition*. London: Bloomsbury. Online: <https://doi.org/10.5040/9781350067219>
- KOSSUTH, Louis (1852): *The Future of Nations: A Lecture*. New York: Fowlers & Wells.
- MONTESQUIEU (1844): *L'esprit des lois suivi de la défense de l'esprit des lois*. Paris: Lavigne.
- MONTESQUIEU (2000): *A törvények szelleméről*. Ford. Csécsy Imre, Sebestyén Pál. Budapest: Osiris–Attraktor.
- SCHLETT István (2018): *A politikai gondolkodás története Magyarországon, II*. Budapest: Századvég.
- SCHMITT, Carl (1992): *Politikai teológia*. Ford. Paczoly Péter. Budapest: ELTE Állam- és Jogtudományi Kar.
- SCHMITT, Carl (2002): *A politikai fogalma: Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Ford. Cs. Kiss Lajos. Budapest: Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor.
- SHERWOOD, Peter (2021): Marginalia: „You Should Have Heard Him in Hungarian”: Aspects of Lajos Kossuth’s English Oratory. *The Slavonic and East European Review*, 99(2), 317–334. Online: <https://doi.org/10.5699/slaveasteurorev2.99.2.0317>



Gájer László

LORD ACTON KATOLICIZMUSA

– AZ I. Vatikáni Zsinat és Következményei –

2014 tavaszán ismeretlenül kerestem fel Hörcher Ferenc tanár urat az Országház utcában, a budai Várban, ahol az Akadémia Filozófiai Intézetének vezetőjeként dolgozott. Katolikus papként akkoriban már hét éve végeztem lelkipásztori tevékenységet különböző plébániákon, és ezekben az években kevés szellemi munkára nyílt lehetőségem. Nagyon szerettem a plébániákat, ugyanakkor éreztem, hogy az értelmem is szomjas. Vágytam a tudományos munkára. Ezt az akkori plébánosom, Snell György atya, aki nagyon jól ismert, és helyesen szeretett engem, pontosan tudta. Nemcsak engedett, de biztatott is, hogy kezdjek valamit ezzel a szellemi kíváncsiságommal.

Hörcher tanár úr irodájában egy nagy Váli Dezső-kép lógott, ami némiképpen fokozta a szorongásomat, amikor oda beléptem, amikor aztán meghívott a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Karának Politikaelméleti Doktori Iskolájába. Erről a találkozásról a lord Actonról írt könyvem előszavában tanár úr is megemlékezett később.¹ Az iskolát – amely azóta már nem létezik – kijártam, és érdekes, hogy azt rövidesen a Várba, az Országház utcai épülettel szomszéd Úri utcába költözve fejeztem be, a Magyar Katolikus Egyház talán legnagyobb intellektusának közvetlen csapatában dolgozva. Azóta sok mindennel foglalkoztam, és mára magam is akadémiai pályára kerültem. Korábbi tudásvágyam lassan megfelelő mederbe került. Tudom azonban, hogy azok az évek a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Karán, egy mester szárnyai alatt, kitörölhetetlen nyomot hagytak bennem.

Alább tehát az akkori kutatásomból osztok meg néhány gondolatot. Egy olyan időszakot szeretnék röviden elemezni, amelyet vizsgálva megfigyelhetjük egy egyetemes zsinat politikai fogadtatását. Az I. vatikáni zsinaton (1869–1870)

¹ GÁJER 2020: 16.

elfogadott dogma a pápai tévedhetetlenségről sokak elutasítását kiváltotta, látni fogjuk azonban, hogy érveik nem tisztán teológiai érvek voltak. A kritikus hangok között találjuk John Acton (1834–1902) véleményét is, aki a tévedhetetlenséget elutasítók táborát gyarapította, liberális katolikus elveinek adva ezzel hangot.

A PÁPAI TÉVEDHETETLENSÉG DOGMÁJA

John Acton Németországban tanult, a katolikus pap és egyháztörténész Ignaz von Döllinger (1799–1890) iskolájában. A nagy angol egyetemekre elsősorban katolikus hite miatt nem vették fel. Von Döllinger mellett nemcsak tudományos módszert, de hozzáállást, világszemléletet is tanult. Nem volt átlagos katolikus. A katolikusokra vonatkozó kategóriák valahogy nehezen illettek rá. Angliába visszatérve a Whig Párt liberális politikáját képviselte, egyszerre volt tehát meggyőződéses liberális és őszinte katolikus abban a 19. században, amikor e két kategória ritkán találkozott egymással. Lord Acton pedig lelkiismeretesen kereste az általa képviselt értékek együttes érvényre juttatásának lehetőségét akár az angol politikában, akár a világegyház nagy folyamatainak részeseként. Élete végéig elkötelezett híve volt a katolikus egyháznak, mégis következetes ellenzője az egyház életét alakító központosító tendenciáknak.² Az 1860-as évek eleje óta folyamatosan vitában állt az egyházi hierarchia, főleg a Római Kúria és a Kúriában befolyásos jezsuiták politikájával, illetve a pápaság e világi hatalmát határozottan támogató ultramontán csoportokkal.³ Ezek a nézeteltérések az évtized végére elmérgesedni látszottak. Erre az időre mindenki előtt világossá vált, hogy a pápai állam, amely ekkor már csak Róma környékén maradt fenn francia csapatok védelme alatt, ezeréves történetének valamiképpen a végéhez érkezett, és hogy a kialakult helyzet jelentősen befolyásolja majd a pápaság e világi hatalmának értelmezését. A pápai állam léte az egyház szuverenitását volt hivatott biztosítani, amelynek megszűnése nemcsak az egyház politikai hatalmát csökkentette volna elhanyagolhatóan jelentéktelenné, hanem magát az egyház önállóságát is veszélyeztette. A pápák éppen az egyház szuverenitásának védelme érdekében kezdték hangsúlyozni a pápa e világi hatalmának fontosságát, amellyel párhuzamosan a pápai tévedhetetlenség kérdése is napirendre került ebben a kontextusban. 1858-tól lord Acton alsóházi képviselő volt a londoni Parlamentben, ahol a legtöbb angol politikus legszívesebben a modern liberális

² WATT 1966: 493–494.

³ HIMMELFARB 1993: 35–55.

és egységes olasz monarchia fővárosaként látta volna Rómát, és nem a reakciós pápaság uralma alatt.⁴

Acton 1869 októberében tette közzé a *The Pope and the Council*⁵ című cikkét, amely gyakorlatilag Von Döllinger azonos című, Janus álnéven megjelent könyvének ismertetése volt. Ugyan tudta, hogy ki a könyv szerzője, de a *North British Review*-ban megjelenő kritikában nem említette ezt. Von Döllinger törekedett világosan elválasztani a péteri elsőség ókori tanítását a modern pápaságtól, amelyet az egyház testén lévő eltorzult beteges kinövésnek nevezett. Több szempontból szembeállította az ókori pápaság működését a primátus 19. századra kialakult értelmezésével. Tette ezt azért, hogy a pápai tévedhetetlenségről szóló tanítás fogadtatását befolyásolja. Bírálta a szándékot, amely az egyházat a pápaság kiterjesztett uralma alatt akarja központosítani, kifejezetten gúnyolta a jezsuiták *Civiltà Cattolica* folyóiratát, amely szerinte a pápát nem egyszer *summum oraculum*ként tisztelte, de megvetően szólt Róma egész klerikális, alapvetően olasz gondolkodásmódjáról is.⁶ A pápai tévedhetetlenség kapcsán Von Döllinger arról írt, hogy ennek dogmaként való elfogadása esetén a pápa minden kérdésben, tehát nemcsak a hitet, hanem az erkölcsöt és a társadalmat érintő kérdésekben, így tisztán állami ügyekben is tévedhetetlennek minősül majd. Ebben a pillanatban pedig – figyelmeztetett Von Döllinger – könnyen abban a helyzetben találhatja magát az egyszerű hívő, hogy egy abszolút egyeduralkodó hatalma alá került, aki bármikor kénye-kedve szerint korlátozhatja majd a joghatósága alá tartozók életét és befolyásolhatja azok lelkiismereti meggyőződését.⁷

Lord Acton a pápai hatalom korlátlan megnövekedésétől – amelyet azonban úgy, ahogy azt Von Döllinger leírta, az I. vatikáni zsinat sosem akart megformálni – nem az egyház nagyobb szabadságát várta az egyes államokkal szemben, hanem éppen az egyház szabadságát féltette, csatlakozva ezzel a liberális katolikusok csoportjához.⁸ Az egyes keresztények és a szubszidiáris egyházi szervezetek és közösségek szabadságát védte a pápa esetlegesen kialakuló korlátlan politikai, erkölcsi és joghatósági hatalmától. Attól tartott, hogy a pápaság további működésének érdekében olyan torzulások is létrejöhetnek majd az egyház hierarchikus felépítésében, amelyek orvosolhatatlanul eltávolítják azt annak eredeti küldetésétől. A katolikus hívők lelkiismereti szabadságát éppúgy sérülni látta az új dogma esetleges kihirdetésével, mint a katolikus teológusok kutatási és tanítási

⁴ SCHUETTINGER 1976: 94.

⁵ *The Pope and the Council* 1988: 280–289.

⁶ GÁJER 2020: 97–99.

⁷ JANUS 1870: 36.

⁸ PEZZIMENTI 2000: 9–21.

szabadságát. Von Döllinger vérbeli teológus volt, jóllehet érvei mögött történeti és politikai érvek is meghúzódnak. A történeti források alapos ismerőjeként komoly hivatkozási alapot jelentett számára, hogy ahogy írja, „tizenhárom századon át az egész egyházban és irodalmában megfoghatatlan hallgatás uralkodott egy ilyen fontos alaptétel felett”.⁹

Acton idézett cikkében a politikai érvek jóval erősebbek voltak a teológiai szempontoknál. Von Döllingerhez képest ő sosem vált igazi teológussá. Sokkal inkább történész és politikai gondolkodó volt. Abból indult ki, hogy sokan – a protestánsok, a német püspökök, egyes francia püspökök vagy éppen az angolok – fenntartásokkal vannak a pápai tévedhetetlenség dogmájával szemben. Csak érdekesség, hogy az osztrák és a magyar püspökök a német püspökökkel egységben léptek fel a tévedhetetlenség ellen a zsinaton, bár a magyar püspökök meggyőződése nem feltétlenül egyezett meg az osztrákok által elvárt, képviselt véleménnyel.¹⁰ Acton így fogalmazott akkor:

A katolikusok között számosan komolyan elítélik a pápák despotizmusát, az emberi, a polgári és az isteni jog felett érvényesített felsőbbbségét, azt a kizárólagosságot, amellyel magát az isteni jog egyetlen magyarázójának hirdeti ki, valamint a folyamatos harcát a lelkiismeret, a tudomány és a szólás szabadsága ellen.¹¹

Különbséget tett a római egyház első évezredbeli önértelmezése és a modern pápaság működése között, és megállapította, hogy korábban akár arra is találunk példát, hogy a pápát az egyetemes zsinat ítélte el, vagyis hogy a pápa egyáltalán nem volt teljhatalmú, hanem a közösségi akaratképzés felülbírálhatta őt. Megjegyezte, hogy a pápaság központosított joghatósági elsőbbségének gondolata csak a 9. századtól kimutatható, és VII. Gergely alatt erősödött meg igazán, de még ezután is előfordult, például a konstanzi zsinaton (1414–1418), hogy ki nyilvánították: a legfőbb jogi tekintélye az egyházban nem a pápának, hanem az egész egyházat képviselő zsinatnak van. Lord Acton hozzátette, hogy mind a protestánsok, mind a keleti egyházak helyrehozhatatlan hibának fogják tartani a pápai dominancia ilyen szintű megerősítését, amely hosszú távon ássa majd alá a keresztények egységének lehetőségét, de politikailag is elszigeteli a pápa által vezetett katolikusokat a nem katolikus országokban. Megjegyezte azt is, hogy sokan az ultramontánok közül a gallikanizmus, vagyis a nemzeti egyházak

⁹ JANUS 1870: 57.

¹⁰ ADRIÁNYI 1975.

¹¹ *The Pope and the Council* 1988: 280.

megerősödésének veszélyével riogatnak, és ennek a veszélynek a tudatában érvelnek az erős központosítás mellett. Ez a veszély azonban, jóllehet valós, szerinte nem lényeges. A kár ugyanis, amely a centralizáció nyomán keletkezik, sokkal jelentősebb, mint a gallikán tendenciák okozta károk. Ellenérvként a pápa tévedésének lehetőségét is felvetette. Ilyen esetben ugyanis előfordulhat, hogy a pápa kiközösíti azt, akinek igaza van, miközben ő maga marad tévedésben. Mint látjuk, a politikai túlhatalomtól való félelme lord Actont a teológiai, egyháztörténeti és politikai érvek érdekes keverékének kidolgozására készítette. És jóllehet utólag egy-egy érve alaptalannak tűnik, akkoriban, a formálódó egyházi viták és háttérfrakciózások idején nehezen is lehetett tisztán látni annak tekintetében, hogy mire lehet valójában számítani. Szemlélete mögött leginkább az a megközelítés húzódott meg, hogy a pápa e világi hatalmi törekvéseinek megerősítésével markánsan annak a régi rendnek a híve marad majd, amely a politikai szabadság ellensége, jóllehet a kereszténységnek éppen ezt a szabadságot kellene előmozdítania.¹²

Lord Acton 1869 novemberében érkezett Rómába, családját is odaköltöztetve egy időre, és rögtön kapcsolatba lépett olyan befolyásos emberekkel, akik elleneztek a tévedhetetlenség tanítását. Lánya, Mary Elizabeth Anne Acton megemlíti kéziratban maradt visszaemlékezéseiben, hogy egész gyermekkorát Aldenhamban töltötték egészen 1878-ig, kivéve egyetlen alkalommal, amikor a zsinat idején édesapjukkal Rómába költöztek, hogy kapcsolatba léphessen a tévedhetetlenséget ellenző legbefolyásosabb püspökökkel.¹³ Lord Acton nem volt jelen a zsinati üléseken, hiszen azokon csak a püspökök és teológusai vehettek részt. De Rómában tartózkodott, és folyamatosan beszélgetett a zsinaton részt vevőkkel. Törekedett arra, hogy rendszeresen továbbítson és publikáljon Rómából érkező híreket, amelyek elsősorban Von Döllingertől származtak, aki a zsinati aulából figyelte az eseményeket. Ezeket az összefoglalókat Von Döllinger később az *Allgemeine Zeitung*ban Quirinus álnéven közölte, ezért Quirinus-levelek néven váltak ismertté.¹⁴ Szent Quirinus egyébként egy 3. századi mártír volt, akinek relikviái éppen a bajorországi Tegernseeben találhatóak, nem messze az Acton család birtokától egy bencés monostorban.¹⁵ A Quirinus-leveleket alapvetően Von Döllinger küldte a sajtónak, aki már az év elején kezdte használni az újságokat arra, hogy a zsinatot bíráló szövegeket közöljön. Ezekből az írásokból is kitűnik, hogy Von Döllinger és lord Acton

¹² FASNACHT 1952: 126–139.

¹³ Cambridge University Library, Acton Papers, MSS Add., 8119 (9)/427/5.

¹⁴ SCHUETTINGER 1976: 95.

¹⁵ HILL 2000: 200.

gondolkodása mennyire hasonló volt a kérdésben. A szarkasztikus stílusú és polemikus Quirinus-levelek, amelyek az I. vatikáni zsinat legfontosabb történeti forrásai közé tartoznak, akkor szenzációszámba mentek. Ezek a kiváló publicisztikai anyagok hamar nemzetközi érdeklődést váltottak ki, és több nyelvre lefordították azokat.

AZ I. VATIKÁNI ZSINAT KÖVETKEZMÉNYEI

Acton 1870. január 1-jén így írt William Gladstone-nak: „Az egyetlen törvényhozó hatalom a pápára lett bízva. Ez magában foglalja a dogmatikus határozatok megfogalmazásának jogát, de magával vonja mindenféle tévedhetetlenség birtoklását az egyház igényeinek megfelelően.”¹⁶ Acton aggodalmát fejezte ki a miniszterelnöknek rendszeresen küldött leveleiben azzal kapcsolatban, hogy a pápa ezután egyedül fogalmaz meg határozatokat, és a zsinat semmilyen szerepet nem játszik majd az egyház hitének alakulásában. Kifejezte az attól való félelmét, hogy a pápa ezután majd a természettudományokhoz is hozzá kíván szólni, érvényesítve a tévedhetetlenséget, és teljesen figyelmen kívül hagyja majd a tudományok autonómiáját. Ezek a gyakran alaptalan előítéletek erősödtek benne, amelyeknek következtében hangsúlyozni kezdte, hogy a pápai tévedhetetlenség gyakorlatilag a pápai abszolutizmus kiterjesztése, amely a politikai szabadságjogok, a természettudományok autonómiája és így egyben a modern világ ellensége.¹⁷ Az abszolutizmus vádja akkor, amikor a liberális vívmányok megvalósulásának lehetősége vált a politikai események fokmérőjévé, erős érvnek bizonyult. Nem is a pápaságra nézve, mert az már ennél többet is kibírt, és ismerve a dogma szövegét, tudjuk, hogy ilyen jellegű abszolutizmusról az alapján szó sem volt. Sokkal inkább lord Acton és köre érvelési lehetőségeire nézve volt determináló hatása ennek a vádnak. Abban a pillanatban ugyanis, amikor a pápai tévedhetetlenség dogmáját azonosították a pápa politikai abszolutizmusával, nem sok lehetőségük maradt arra, hogy a zsinat által elfogadott dogma mellett köteleződjenek el. 1870. február 16-án lord Acton egyenesen azt írta Gladstone-nak, hogy „[a] tévedhetetlenség, amely dogmatikai kérdés, közvetetten veszélyes a társadalomra”.¹⁸ Március 10-én pedig így írt a miniszterelnöknek:

¹⁶ *The Vatican Council: Correspondence with William Ewart Gladstone* 1988: 340.

¹⁷ GEROLIN 2009: 74–81.

¹⁸ *The Vatican Council: Correspondence with William Ewart Gladstone* 1988: 348.

A katolikusok meg lesznek kötve, nemcsak a jövő pápáinak akaratától, de a korábbiakétól is, ahogy ez ünnepélyesen ki lett jelentve. Nem lesz meg a szabadságuk, hogy visszautasítsák a megerősített hatalmat, az inkvizíció módszereit vagy más olyan büntetendő gyakorlatokat és ötleteket, amelyeket a kiközösítés büntetése alatt létrehoztak. Egyben összeegyeztethetetlen ellenségeivé válnak a polgári és vallásszabadságnak. Az erkölcs hamis rendszereit kell gyakorolniuk, és meg kell tagadniuk a közlés és a tudományosság szabadságát... A pápa tévedhetetlensége feltétlen és korlátlan lehet tehát, és ő egyedül kell hogy eldöntse, mi szükséges a hit megőrzéséhez.¹⁹

Néhány hónappal a *Pastor Aeternus* dogmatikus konstitúció megjelenése (1870. július 18.) után, amellyel a zsinat kihirdette a pápai tévedhetetlenség dogmáját, kitört a francia–porosz háború. Ennek következtében a francia seregek visszavonultak Rómától, és feladták annak évtizedes védelmét. Nem védték tovább a pápát és a pápai államot, az olasz király hadserege pedig szeptember 20-án bevonult a városba. Mivel az olasz hadsereg elfoglalta Rómát, a zsinat nem tudott tovább ülésezni, így meghatározatlan időre elnapolták a következő ülés összehívását. Acton keserűen nyugtázta, hogy a pápa a tévedhetetlenséget támogató szélsőséges párt mellett kötelezte el magát,²⁰ a zsinat pedig aránytalanul megnövelte a pápai hatalmat anélkül, hogy annak politikai erejét meg tudta volna növelni. Gyengítette az egész püspöki rendet, 1800 éve nem látott módon koncentrált a hatalmat Rómában, és miközben a vallás folyamatosan veszítette el a befolyását a társadalomban, a pápa aránytalanul megnövelte e világi hatalmát.²¹ 1875-ben lord Acton végleg visszavonult a nyilvános politikai vitáktól, legyenek azok egyházpolitikai ügyek vagy az angol pártpolitika eseményei. A zsinat után csalódottan és fáradtan tért vissza bajorországi családi birtokára. Meg volt arról győződve, hogy a zsinaton kisebbségben maradt szárny tagjai, az ő elvbarátai, akik a pápai tévedhetetlenséget ellenezték, valójában az egész katolikus világot képviselték, így furcsa módon a katolikus többség maradt kisebbségben.²² A dogmát ellenző csoportnak pedig ezután nem volt módja elutasítani azt úgy, hogy egyben az egyházzal való közösséget el ne utasította volna, azt pedig szinte senki sem akarta.

Később, 1887. április 16-án saját helyzetéről Acton ezt írta egy levelében Mandell Creightonnak: „Ha megpróbálnám részletesen kidolgozni és igazolni a

¹⁹ *The Vatican Council: Correspondence with William Ewart Gladstone* 1988: 351–352.

²⁰ FIGGIS–LAURENCE 1917: 106.

²¹ *The Vatican Council* 1988: 336.

²² CHADWICK 1998: 103.

történelemről szóló elméletemet, elveszíteném az összes barátomat, és árnyék vetődne rám.”²³ Jellemző lesz ez a mondat Acton egész életére és gondolkodására is. Külön utas maradt mindig, aki olyan meggyőződésekét próbált összeegyeztetni, amilyeneket a korban gyakorlatilag lehetetlen volt egyszerre képviselni. Ugyanakkor a pápai tévedhetetlenség általa végrehajtott értékelését erős előítéletek terhelték. John Lukacs ezt később így foglalta össze:

A pápai csalhatatlanság hívei valószínűleg eltúlozták azt a veszélyt, amelyet a politikai és elméleti liberalizmus, különösen pedig a pápaság világi hatalmának 1870-es vesztesége (amikor az olaszok elfoglalták Rómát) jelentett az egyháza és a hitre nézve. De valószínűleg Acton is tévedett, amikor eltúlozta a csalhatatlansági dogma következményeit.²⁴

Von Döllinger a zsinat után hajthatatlan maradt. Levelét írt a müncheni érseknek, Gregor von Scherrnek, amelyben hivatalosan is kijelentette, hogy elutasítja a dogmát. Meg volt győződve arról, hogy politikai alapon sem fogadhatja el, elutasítva ezzel a pápai abszolutizmust, de teológiai alapon sem érthet egyet azzal, hiszen az első évezredbeli pápaságról szóló kutatásai a dogmával ellentétes következtetésekre vezették őt. Néhány héttel a levelét követően – miután püspöke felszólította őt a *Pastor Aeternus* elfogadására, de ő visszautasította, hogy a német püspökök kérésére aláírjon bármilyen nyilatkozatot –, 1871. április 17-én Von Döllingert kiközösítették. Acton kitartott Von Döllinger mellett, de a katolikus egyházat nem hagyta el. Nem utasította tehát el a pápai tévedhetetlenség dogmáját. Von Döllinger ezután németre fordította Acton *The Vatican Council* című esszéjét, amely ezután került indexre, vagyis a katolikus egyház által tiltott könyvek listájára. Von Döllinger a szíve mélyén katolikus pap maradt, de egyre szorosabb kapcsolatot ápolt a zsinat tanítását elutasító ókatolikus mozgalommal, amelynek azonban tagja soha nem lett.

A KIDDERMINSTERI ELŐADÁS

1871 januárjában lord Acton előadást tartott az angliai Kidderminsterben, többnyire laikus katolikus hallgatóságnak.²⁵ Az itt elmondottakból kibontakozó

²³ Cambridge University Library, Acton Papers, MSS Add., 6871.

²⁴ LUKACS 2001: 113.

²⁵ *Lord Acton on the Roman Question* 1988: 355–363; NEILSON 1949: 211.

egyházkép szokatlanul előremutató volt, jóllehet Acton csalódott a római egyházban, mert az események nem az általa igaznak tartott irányba fordultak. Az egyházi közélettől visszavonulva is tovább gondolkodott azonban a hit és a keresztény közösség nagy kérdéseiről. Ez az előadás erről a töprengésről tanúskodik. Acton egyik első mondata, amely így hangzik: „[a] legjobb biztonsági intézkedés a vallásos szenvedély vaksága és erőszakossága ellen nem a közömbösség, hanem a felebaráti szeretet”;²⁶ meg is adja számunkra az előadás alaphangját. Olyan jövőbeli egyházzól beszélt, amelyben csökken a távolság az egyes keresztény felekezetek között, és alapvetően rendeződik át a katolikus egyház és a politikai hatalom viszonya. Beszélt a vallásszabadságról, valamint a vallás és a politika kapcsolatáról. Arról a meggyőződéséről, hogy a vallási különbségek által létrehozott akadályok, amelyek az angolokat elválasztják egymástól, egyre csökkennek majd. Acton hangot adott azon reményének, hogy ugyan őt mint katolikust Angliában korábban páriaként kezelték, a katolikusokban azonban egyre jobban bízni fognak Angliában is.

Ezután rátért a keresztények politikai hatalomhoz való viszonyának kérdésére. „A katolicizmus ősi kapcsolata a világi hatalmakkal, az állami védnökséggel és a politikai privilégiumokkal szétesőben van egész Európában.”²⁷ Laikus keresztényként arról beszélt, hogy az egyháznak ott lesz erős a tekintélye, ahol odafordul a szegényekhez, és éli az evangéliumot. A történelem során ugyan igaz volt, hogy „a tekintélyhez kapcsolódó és a szabadsághoz ragaszkodó katolicizmus nem mindig volt harmóniában egymással”.²⁸ Meggyőződése volt azonban, hogy küszöbön áll az idő, amikor a polgári hatalmak gyámkodása egyre kevésbé lesz fontos az egyház és vezetői számára.

Az egyházat korábban gyakran vádolták őszintétlenséggel és következtelenséggel, mert a vallás szabadságát követelte ott, ahol gyenge, kisebbségi helyzetben volt, de elvetette a politikai szabadságjogokat, így a vallásszabadságot is ott, ahol erős többséggel rendelkezett: „Megengedő magatartásunk csak feltételes volt.”²⁹ Acton arról beszélt, hogy a katolikusoknak el kell ismerniük, hogy egyes országokban kisebbségi létben harcoltak ugyan a szabadságért, de csak érdekből, mert a szívük mélyén nem tartották tiszteletben mások vallásszabadságát. Szavai a II. vatikáni zsinatra (1962–1965) emlékeztetnek bennünket. Az ő eszményi elve az volt, hogy a szabadság lesz az egyház egyedül igaz védelmezője, így a kereszténység és a politikai szabadság szövetsége alapvető szabállyá válik majd.

²⁶ *Lord Acton on the Roman Question* 1988: 355.

²⁷ *Lord Acton on the Roman Question* 1988: 356.

²⁸ *Lord Acton on the Roman Question* 1988: 357.

²⁹ *Lord Acton on the Roman Question* 1988: 357.

Lord Acton beszélt Kidderminsterben az egyház függetlenségének szükségességéről is, és a pápa melletti kiállásra szólította fel a hallgatóságot, amikor így fogalmazott: „Minden államférfi észreveszi, mennyire fontos nemcsak az, hogy a pápa legyen független, de az is, hogy az egész világ meg legyen győződve és meg legyen elégedve az ő függetlenségével.”³⁰ A pápa függetlensége garanciája az egész egyház függetlenségének. Ha pedig az egyház politikailag nem független, az súlyos veszélyt jelent az államra, de az egész világ békéjére nézve is. Ilyen értelemben is igaz, hogy „a Szentszék függetlensége nem dinasztikus, hanem a népről szól”.³¹ Hitbeli és erkölcsi tekintélyénél fogva szükséges, hogy szuverén legyen, így fejtheti ki szabadon tanítását a népek javára, és így kerülheti el, hogy bárkinek is az eszközévé váljon.

Lord Acton saját eredeti meggyőződésének hangsúlyozásával fejezte be ezt az előadást: „Ezért reménységgel és bizalommal kérem a hozzájárulásokat ehhez a felvetéshez, amely számomra úgy tűnik, mint ami helyesen testesíti meg a katolikus és a liberális megközelítés egységét.”³² Röviddel az I. vatikáni zsinat befejezése után született meg ez a szöveg. Ezek a nézetek mégis valami mély bizalomról tanúskodnak. Acton írásai gyakran hallatlanul összetettek és szerteágazók. Ez a szöveg azonban mintha ki lenne könnyítve. Üzenete nem kevésbé súlyos, mint komoly történelmi apparátust felvonultató tudományos cikkeinek mondanivalója. Nem bíralt senkit és nem is magyarázkodott. Egyszerűen csak bemutatott egy víziót, amely katolikus és liberális meggyőződésének együttes érvényesítéséből bontakozott ki. Olyan kérdéseket vetett fel, mint a keresztények egysége, a katolikus egyház és a politikai hatalom viszonya vagy a pápaság és az egyház függetlensége, miközben előrevetített egy témát, amely hamarosan a nevéhez kötődő eredeti elgondolássá növekedett. A politikai szabadság történetét taglaló írásai ezután keletkeztek, és új fejezetet nyitottak szerteágazó életművében.

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Lord Acton tehát katolikus maradt. Autonóm, független katolikus gondolkodó. Én személy szerint örülök ennek. És annak is, hogy vannak ma is autonóm katolikus gondolkodók. Isten éltesse, tanár úr!

³⁰ *Lord Acton on the Roman Question* 1988: 358.

³¹ *Lord Acton on the Roman Question* 1988: 361.

³² *Lord Acton on the Roman Question* 1988: 362.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- ADRIÁNYI, Gábor (1975): *Ungarn und das I. Vaticanum*. Köln–Wien: Böhlau.
- CHADWICK, Owen (1998): *Acton and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FASNACHT, G. E. (1952): *Acton's Political Philosophy*. London: Hollis & Carter.
- FIGGIS, John Neville – LAURENCE, Reginald Vere szerk. (1917): *Selections from the Correspondence of the First Lord Acton*. London: Longmans, Green & Co.
- GÁJER László (2020): *Lord Acton: A politikai liberalizmus és a római katolikus tanítás összeegyeztetésére tett kísérlet a 19. században*. Budapest: Gondolat.
- GEROLIN, Alessandra (2009): *Persona, libertà, storia: Studio su Lord Acton*. Milano: Vita e Pensiero.
- HILL, Roland (2000): *Lord Acton*. New Haven – London: Yale University Press.
- HIMMELFARB, Gertrude (1993): *Lord Acton: A Study in Conscience and Politics*. San Francisco: ICS Press.
- JANUS (1870): *A pápa és az egyetemes zsinat*. Pest: Légrády testvérek.
- Lord Acton on the Roman Question (1988). In FEARS, J. Rufus (szerk.): *Selected Writings of Lord Acton. III: Essays in Religion, Politics, and Morality*. Indianapolis: Liberty Fund, 355–362.
- LUKACS, John (2001): Lord Acton. *Klió*, 10(3), 116–119.
- NEILSON, Francis (1949): Lord Acton, a Great European (Part I). *The American Journal of Economics and Sociology*, 8(3), 209–221. Online: <https://doi.org/dmv8qk>
- PEZZIMENTI, Rocco (2000): *The Political Thought of Lord Acton: The English Catholics in the Nineteenth Century*. Roma: Millennium Romae.
- SCHUETTINGER, Robert (1976): *Lord Acton: Historian of Liberty*. La Salle, IL: Open Court.
- The Pope and the Council (1988). In FEARS, J. Rufus (szerk.): *Selected Writings of Lord Acton. III: Essays in Religion, Politics, and Morality*. Indianapolis: Liberty Fund, 280–289.
- The Vatican Council (1988). In FEARS, J. Rufus (szerk.): *Selected Writings of Lord Acton. III: Essays in Religion, Politics, and Morality*. Indianapolis: Liberty Fund, 290–338.
- The Vatican Council: Correspondence with William Ewart Gladstone (1988). In FEARS, J. Rufus (szerk.): *Selected Writings of Lord Acton. III: Essays in Religion, Politics, and Morality*. Indianapolis: Liberty Fund, 339–354.
- WATT, Edward D. (1966): Rome and Lord Acton: A Reinterpretation. *Review of Politics*, 28(4), 493–507. Online: <https://doi.org/10.1017/S003467050001322X>



Paár Tamás

A TERMÉSZETES ERKÖLCSI TÖRVÉNY FOGALMA ÉS HAGYOMÁNYA – A MACINTYRE-I DIALOGIKUS FELFOGÁS KONTEXTUSÁBAN¹

A természetes törvény fogalmának emlegetése sok félreértésre adhat okot – még ennek a hagyománynak az ismerői is gyakran eshetnek bizonyos tévedésekbe e filozófiai tradíció heterogenitása miatt. Az alábbiakban ezek elkerülése érdekében kijelölöm a fogalom tartalmát, röviden elhelyezve azt történeti összefüggésben – a kifejezés fordítási kérdéseit is megválaszolva. Ebben a rekonstrukcióban elsődlegesen egy konkrét koncepció szempontjából körvonalazom ezt a hagyományt – ez nem más, mint Alasdair MacIntyre-é, aki a kilencvenes évektől fogva a természetes erkölcsi törvényt újszerűen, egyfajta dialogikus megközelítésben rekonstruálta. Tehát az alábbiakban a célom, hogy a MacIntyre elméletéről nyújtott saját értelmezésem számára jelöljem ki a természetes erkölcsi törvény fogalmának és hagyományának kereteit.²

BEVEZETŐ MEGJEGYZÉSEK EGY IDÉZETHEZ

A fogalommal kapcsolatos legvalószínűbb félreértés a laikusok részéről az lehet, hogy a természetes törvény címke alatt a mai értelemben vett természettudományok által azonosított szabályszerűségekről lenne szó. A természetes törvény sajátos eszmei hagyománya azonban kifejezetten az emberekre vonatkozó törvényekről beszél. Viszont ez korántsem azt jelenti, hogy a fizikai, kémiai, biológiai

¹ Jelen tanulmány *Az igazság közös keresése: A természetes erkölcsi törvény dialogikus megközelítése Alasdair MacIntyre-nél* című, 2021-ben a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen benyújtott és megvédett disszertációnak egyes szakaszainak átdolgozott változata. Mint ahogy a teljes disszertáció, ez a szöveg sem jöhetett volna létre témavezetőm, Hörcher Ferenc segítségével és érdemi tanácsai nélkül.

² A koncepció lényegének bemutatását lásd a 3. szakaszban, alapjaihoz lásd PAÁR 2024a.

stb. törvényeknek azon szeletét foglalja magában a természetes törvény, amely az ember szintjére vonatkozik (így például azt az összefüggést, hogy az egy X- és egy Y-kromoszómával rendelkező magzataból férfi fog kifejlődni, vagy hogy az alma egészséges az emberek számára). A természetes törvény jellegében is eltér a természettudományos törvényektől, nem csak tárgyát és hatókörét tekintve.

Ugyanakkor a félreérthetőség nem teljesen véletlen; a természettudományos törvényeknek van köze az itteni értelemben szereplő természetes törvényekhez. MacIntyre egyenesen azt állapítja meg, hogy az előbbieket az utóbbiak mintájára kezdték el „természettörvényeknek” (vagy „természeti törvényeknek”) nevezni – vagyis az itteni értelemben szereplő természetes törvények eszmetörténetileg megelőzték a természettudományosakat. MacIntyre azt írja:

Robert Boyle [...] volt az, aki sikeresen átültette a *lex naturalis* fogalmát az etikából a tudományba anélkül, hogy elhagyta volna e fogalom teológiai háttérét. Istennek céljai vannak az emberekkel és a természettel, ezek eléréséhez egy törvény az eszköze, amelyet mind az emberek, mind a bolygók számára kimond.³

Ebben az idézetben több fontos mozzanat is megjelenik. Az első, hogy a „természetes törvény” fogalma változáson ment át. A MacIntyre által azonosított változása azonban nem kivételes és nem is végleges. Nem kivételes, ugyanis ezen kívül a fogalom több módosuláson is átmert az idők során, bár nem feltétlenül ilyen nagymértékű transzformáción. Másrészt ez a jelentésmódosulás nem végleges abban az értelemben, hogy a „természettörvény” terminust Boyle után is használták olyan értelemben, mint őt megelőzően – így Boyle idején inkább kétértelművé vált; az egyik jelentése nem váltotta le teljesen a másikat. A természetes törvény korábbi hagyományát különböző módokon folytató szerzők (mint például MacIntyre) ma sem a természettudományos értelemben beszélnek „természetes törvényekről”.

A fenti, Robert Boyle-ról szóló idézet további releváns aspektusa, hogy kiemeli a természetes törvény és a teológia összekapcsolódását. Mind a természettudományos törvények, mind az itt szereplő értelemben vett természetes törvények Isten parancsolataiként értelmeződnek Boyle korában. A természettudományos törvények azonban elváltak azóta a teológiától; a természettudomány nem Isten parancsolataiként fogja fel az általa feltárt törvényeket. Még ha egyes tudósok meg is engedik, hogy ezek Isten parancsolatai is *lehetnek* akár, a természetben található szabályszerűségekkel kapcsolatban az erre vonatkozó kérdést a

³ MACINTYRE 1978: 22.

természettudományok általában nem teszik fel. Ez a természetes erkölcsi törvénnyel kapcsolatban is előforduló lehetséges eljárás, mint arról az alábbiakban szót ejtek még.

Egy másik fontos mozzanat a fenti idézetben, hogy Boyle *az etikából* emelte át ezt a fogalmat. A természetes törvény klasszikus hagyománya etikai kérdéseket igyekezett megválaszolni. MacIntyre a már idézett helyen azt is írja: a boyle-i felfogás szerint a „természettudós feladata, mint ahogy a moralistáé is, hogy megfejtse és rekonstruálja a *lex naturalist*”.⁴ Ebből tehát láthatjuk, hogy az erkölcsfilozófus feladata e hagyomány szerint a természetes törvény megállapítása. Az erkölcs törvényei pedig más természetűek, mint a természettudományos törvények: ahogy az idézetben szereplő bolygók esetében világos, saját (mozgás)törvényeiknek a testek – a csodák kérdését leszámítva – mindenkor (és szükségszerűen) engedelmesskednek. Az emberek azonban nem ilyenek, nem feltétlenül engedelmesskednek a saját magukra vonatkozó törvényeknek. Ebből érthetjük meg, miért nem olyan törvényekről van szó, mint például az, hogy a cián mérgező az emberek számára. Annak a természettörvénynek nem tudunk nem „engedelmesskedni”, hogy nagy mennyiségű cián szervezetünkbe juttatásába belehalunk. Viszont például a természetes törvény MacIntyre-nél szereplő azon parancsa, hogy tiszteljük a másik embert, már nem ilyen jellegű: az emberek nagyon is képesek másokat szemernyi tisztelet nélkül kezelni.⁵

A természetes törvény hagyományának legtöbbször paradigmaticusként elismert alakja Aquinói Szent Tamás: MacIntyre is őt követi sok tekintetben, tomistának vallva magát. Szent Tamásnál megtalálhatjuk az örök törvény fogalmát, amely a fenti idézetben szereplő természetes törvény kettősségét egyszerre foglalja magában: ez az isteni törvény „maga a dolgok kormányzásának eszméje,

⁴ MACINTYRE 1978: 22.

⁵ Balázs Zoltán vetette fel számomra azt a lehetőséget, hogy a természetes törvény hagyományos felfogása ahhoz lenne hasonló, mint amikor leírjuk egy ország polgárainak jellemző viselkedését. Ez nem determinisztikus törvény, hiszen változó lehet az, hogy pontosan hányan viselkednek a leírt módon. Úgy gondolom, ez nem lenne elégséges a természetes törvény megragadásához, ugyanis az ilyen statisztikai összefüggés még mindig nem normatív. Ha például az emberek többsége szereti az almát, akkor ezt a „törvényt” nem *szegem meg* azáltal, ha én nem szívesen eszem almát, és nem követek el semmi immoralísit azzal, ha soha nem eszem almát. Bár lehet az almaevés jellemző emberi cselekvés, ettől még nem lesz a természetes törvény előírása az almaevés. És megfordítva: attól még, hogy egy előírás a természetes törvényhez tartozik, még lehet, hogy nem minden társadalomra jellemző statisztikailag. Például a tisztelet hiánya lehet egy társadalom általános jellemzője is. Szent Tamás saját példája erre, hogy a lopást a germánok nem tekintették helytelennek. Vö. MACINTYRE 2007b: 66. Lásd ehhez bővebben PAÁR 2024c.

amely Istenben mint a világegyetem Urában létezik”.⁶ Ez magában foglalja a fizika, kémia stb. törvényeit, de az emberre vonatkozó parancsolatokat is:

[M]inden lény valamennyire részesedik az örök törvényből, amennyiben az örök törvény hatására irányulnak saját actusaikra [leegyszerűsítve: cselekedeteikre] és céljaikra. A többi lények közül az értelmes teremtmény kiválóbb módon van alávetve az isteni gondviselésnek, amennyiben ő maga is részesedik a gondviselésből, magáról és másokról gondoskodva.⁷

Ezt plauzibilisnek tűnik úgy olvasni, hogy a többi létezővel szemben mi, emberek tetteinkkel saját szándékainkat, akarásainkat visszük véghez, ezért a mi tetteink (egy része) nevezhető aktív gondviselésnek, míg a természet más dolgairól ez nem mondható el – és az állatoktól is e szándékoltságban és akarásban különbözünk, amennyiben ez a mi esetünkben szabad.⁸ Vagyis a természetes törvény Tamásnál egy része az örök törvénynek, mégpedig azon része, amelyre a megvalósítása tekintetében nekünk, embereknek lehet hatásunk. E törvények gondviselést jelentenek – az, hogy részt vehetünk ezen törvények megvalósításában, azt jelenti, hogy részt vállalhatunk az isteni gondviselésben –, mégis alapvetően cselekedhetünk máshogy is.⁹

Általánosságban ezekről az erkölcsi törvényekről elmondhatjuk, hogy a bolygómozgásokat leíró törvényektől eltérően nem leírnak egy jelenséget és szabályszerűséget (vagyis valami olyasmit, ami minden esetben vagy egyes törvények esetében legalábbis nagy valószínűséggel bekövetkezik), hanem előírnak, elrendelnek valamit. Ebben a tekintetben például a Magyarországon hatályos törvényi rendelkezésekhez hasonlíthatunk. Bár más tekintetben az ehhez hasonló pozitív törvények a természetes törvény fontos ellenpontjai is, ugyanakkor abban hasonlókká hozzá, hogy ilyen törvényeket, például a lopás büntetéssel való sújtását,

⁶ AQUINÓI 2008: 569. ST I-II q91 a1 c.

⁷ AQUINÓI 2008: 570. ST I-II q91 a2 c.

⁸ Vö. MACINTYRE 1999b: 53–55; ahol MacIntyre kifejti, az ember abban különbözik Szent Tamás szerint a (többi) állattól, hogy képes indokait felülvizsgálni. A „nem emberi állatok” azonban nem tudnak saját ítéleteikről ítélni, azaz nem racionális lények a szó kitüntetett értelmében, és így nincs szabad akaratuk. MacIntyre szerint az embernek épp racionalitása, indokainak felülvizsgálatára való képessége a megkülönböztető jegye – legalábbis potenciálisan. Lásd még MACINTYRE 2002b: 628.

⁹ A természetes törvény ilyen felfogása tehát alapvetően előfeltételez valamiféle szabad akaratot (legyen az úgynevezett kompatibilista vagy inkompatibilista jellegű). A mindenféle szabad akaratot elvető álláspontokat itt azonban nem tárgyalom. Ezekkel szemben két érvet vázol fel BERNÁTH–PAÁR 2017.

azért kell előírni, mert nem szükségszerű, hogy az emberek lopjanak, és az sem, hogy ha lopnak, akkor büntetésben lesz részük. Ha minden ember szükségszerűen lopna, akkor se tiltani, se (emberileg) előírni nem lenne értelme.¹⁰ Bár a természetes törvény hagyománya ebben a kérdésben nem teljesen egységes, és nem is teljesen egyértelmű ez sok szerző esetében, de nagy általánosságban legalábbis megfogalmazhatjuk, hogy – mint az az eddigiekből kitűnt – az etikai értelemben vett természetes törvény normatív, nem deskriptív: előíró, és nem leíró természetű.

Végül az utolsó pont, amelyre fel kell figyelniünk az idézett passzusban, hogy a természetes törvény eredetinek tekinthető, latin megfelelője a *lex naturalis*. Bár MacIntyre ebben a cikkében nem szerepelteti az angol kifejezést, ám más írásaiiban ugyanerre a *natural law* szókapcsolatot alkalmazza. Ezt azért kell kiemelni, mert magyar nyelven ugyanerre a hagyományra, ugyanerre a gondolatiságra és fogalomra több, egymástól eltérő megnevezést is használnak – ezek közül talán a „természetjog” az egyik legelterjedtebb alternatíva, de találkozhatunk a „természeti törvény”, a „természettörvény” és a „természetes törvény” kifejezéssel is. Ennélfogva rá kell térnem arra, hogy miért az itt preferált alak mellett döntöttem.

FORDÍTÁSI MEGFONTOLÁSOK

A fenti, Robert Boyle-lal kapcsolatos idézetből következik fordítási döntésemnek egy lehetséges indoklása. Ha eredetileg ugyanis részét képezte a fogalomnak az, hogy rokonságban áll a természet más értelemben vett (mai jelentésében természettudományos) törvényeivel, akkor a „természetjog” fals kifejezés lenne – hiszen a természettudomány nem ismeri a „jog” fogalmát. Ám ez az indoklás csak részlegesen játszhat közre a terminus kiválasztásában. Egyrészt ugyanis a természetes törvény (mint rámutattam) országaink törvényeivel is analógiát mutat – és ezek összességére kifejezetten alkalmazzuk a „jog” szót.¹¹ Másrészt itt – mint az alábbiakból kiderül – inkább leválasztani kívánom a természettudományos összefüggésekről vagy az emberrel kapcsolatos szabályszerűségekről és az emberi természet legtöbb aspektusáról a természetes törvényt. Tehát felvethető a kérdés:

¹⁰ Azon filozófusok szerint, akik úgy gondolják, hogy nem létezik szabad akarat, sokan úgy látják, hogy eközben van értelme törvényileg viselkedésünket szankcionálni. Erre a vitára itt nem fogok kitérni, ezért fogalmaztam úgy, hogy „ha minden ember lopna” – vagyis ha a lopás számunkra ugyanolyan értelemben természetes volna, mint egy adott bolygó esetében az, hogy milyen irányban kering.

¹¹ A jogba időnként a törvényeken kívül beleértik a kormányrendeleteket is – ennek azonban itt nincs jelentősége.

ezenkívül milyen komolyabb indokaim vannak arra, hogy nem a „természetjog” fordulatot használom a MacIntyre-nél szereplő *natural law*-ra?

Mind latinban, mind angolban megvannak a megfelelői mind a „természetes törvénynek” (ezeket már láttuk: *lex naturalis* és *natural law*),¹² mind a „természetjognak” (*natural right*, illetve *ius naturale*). MacIntyre pedig az utóbbi alakokat legjobb tudomásom szerint sosem használja,¹³ de annyi legalábbis szinte biztos, hogy saját koncepciójának a megnevezésére nem alkalmazza. Ez talán már elégséges indok a „természetjog” szó itteni alkalmazása ellen¹⁴ – ehhez azonban két további is csatlakozik. Az egyik Szent Tamás szóhasználata, a másik MacIntyre jogkritikája.

Szent Tamásnál mind a *lex naturalis*, mind a *ius naturale* szerepel. Ám műveiben az utóbbi kétértelmű. Azt írja róla:

[V]alamit a természetjogból következőnek kétféle módon mondhatunk. Egyik módon, mert a természet arra irányul: például nem szabad másnak jogtalanságot okozni. Másik módon, mivel a természet nem okozza annak ellentétét: ahogy mondhatjuk, hogy az ember természetjogilag meztelen, mert nem a természet ruházta fel.¹⁵

Ebből láthatjuk, hogy a természetjog olykor valami normatívát, előírót, parancsolót jelent, máskor azonban csak olyasmit, amit a természet valamilyen állapotban létrehozott, ám normatív módon ettől ez még nem érvényes (például nem kell örökre mezteleneknek maradnunk).

Ezenkívül Szent Tamásnál az utóbbi értelemben vett jogról is úgy tűnik – bár nem mindig használja következetesen így ezt a fogalmat –, hogy szigorú értelemben csak egy részét képezi a természetes törvénynek. Ugyanis nála a jog az igazságosság tárgyát jelenti, ám az igazságosság csak egy partikuláris, sajátos erény. Mégpedig olyan erény, amelynek van egy nagy különbsége a többi erényhez képest. Ez abban áll, hogy „az igazságosság [...] a máshoz való viszonyaiban irányítja az embert”.¹⁶ Szent Tamásnál pedig értelmezésem szerint a természetes törvénynek

¹² Egyes szerzők MacIntyre-től eltérően a *law(s) of nature* kifejezést használják ilyen értelemben – amely szintén kétértelmű: jelenthet fizikai és erkölcsi törvényeket is.

¹³ Viszont a *natural rights* e többes számú alakban természetesen előfordul nála, de az emberi jogokra utalva.

¹⁴ Bár az egyetlen általam ismert magyar MacIntyre-szöveg, amely saját koncepciójára vonatkoztatva alkalmazza ezt a kifejezést, épp ezt a formát használja. Lásd MACINTYRE 2002a: 89.

¹⁵ AQUINÓI 2008: 592. ST I-II q94 a5 ad3. Vö. 606–610, 636–63. ST I-II q97, q100 a8.

¹⁶ AQUINÓI 2014: 355. ST II-II q57 a1 sc.

nemcsak olyan rendelkezései vannak, amelyek másokra vonatkoznak, hanem olyanok is, amelyek saját magunkkal kapcsolatosak,¹⁷ MacIntyre-nél pedig megjelenik az a gondolat, hogy már a saját gondolkodásunk során is követnünk kell a természetes törvényt.¹⁸ Mindezek fényében nem lenne szerencsés a természetes törvényt „természetjognak” nevezni itt.

MacIntyre esetében pedig egy különösebb, bár az előző kettőnél kevésbé perdöntő oka is van annak, hogy elképzelésére nem érdemes a „természetjog” terminust használni. Ez abban keresendő, hogy az emberi jogok egyik nagy kritikusaként ismert napjainkban – szerinte ugyanis nem léteznek az elterjedt értelemben vett emberi jogok, amelyeket az emberjogi gondolkodás hagyományának korábbi szakaszában gyakrabban neveztek „természetes jogoknak”.¹⁹ És bár ezek a „jogok” nem ugyanazt jelentik, mint a „jog” általában, és nem is azonos a megnevezésük alakilag – mégiscsak félreértésekhez vezethetne a szakértők körén kívül, ha MacIntyre-t „természetjogi” gondolkodóként mutatnám be. Jóllehet tulajdonképp vele szemben másutt amellet érveltem, hogy koncepciója nem összeegyeztethető saját, emberi jogok elleni érveivel,²⁰ mégis: a felfogása és az emberi (avagy természeti) jogok közti túl szoros viszonyt sugallana, ha a kezdetek kezdetétől a „jog” szót használva utalnék a nézetére.

Ha azonban a „természetjog” kifejezés használatát el is vethetjük itt, még mindig megmarad a „természetjog”, a „természetes törvény” és a „természeti törvény” alternatíva. Milyen alapon választhatunk ezek közül?

A MacIntyre által a természetes törvényről idézett források egyik legfontosabbja nem más, mint Szent Tamás *Summa Theologiae*-ja. E mű bevett magyar fordítása a *lex naturalist* a „természetjog” kifejezéssel adja vissza. A másik fontos forrás a természetes törvényről, amelyet MacIntyre idéz, a *Veritatis splendor* enciklika – ennek magyar fordítása jellemzően a „természetes törvény” alakot használja: három alkalommal a „természetes erkölcsi törvény”, majd egyszer a „természetes erkölcsi igazság” fordulat szerepel itt²¹ – ám előfordul egyszer ugyanezen értelemben a „természetjog” is.²² A „természeti törvény” kifejezés – jóllehet legalább az az előnye megvan, hogy a latin és az angol kifejezéshez

¹⁷ Ehhez a problémához lásd PAÁR 2024b.

¹⁸ Lásd MACINTYRE 1994: 184–185.

¹⁹ Vö. MACINTYRE 1991: 104.

²⁰ PAÁR 2019.

²¹ II. JÁNOS PÁL 1994: 54–55. Az eredetiben *lex moralis naturalis* alakban, illetve ragozott alakokban is szerepel a kifejezés, valamint többször szerepel a *legis naturalis* terminus és ragozott alakjai is.

²² II. JÁNOS PÁL 1994: 19.

hasonlóan két szóval utal a *lex naturalis*ra – ezekben a fő forrásokban, pontosabban magyar fordításaikban nem szerepel, emiatt is zártam ki mint lehetséges jelöltet.

A két fennmaradó jelölt közül („természettörvény” és „természetes törvény”) a „természetes törvény” tűnik számomra a legszerencsésebbnek abban, amit sugall. A „természetes törvény” voltaképp egybevág azzal az értelmezéssel, hogy a természetes törvény természetszerűleg ismert az emberek körében – tehát egy számunkra természetes, természetesen tudott törvényről van szó.²³ Erre utal a *Magyar Katolikus Lexikon* is, amely a szóban forgó fogalmat „természetes erkölcsi törvény” alakban szerepelteti, az alábbi meghatározást nyújtva:

[A]z erkölcsi életet szabályozó első és alapvető normák összessége, az erkölcsi rend meghatározója. A [természetes erkölcsi törvény] az embert belülről, a lelkiismeretben készíti a jó megtételére és a rossz kerülésére. Föltételezi a cselekvő szabad akaratát, mellyel magáévá teszi a természetes erkölcsi törvényben foglaltakat. [...] A [természetes erkölcsi törvény]t nem az általánosan értett természetre utalva nevezzük természetesnek, hanem azért, mert az ember természetes úton, kinyilatkoztatás nélkül is képes helyes erkölcsi belátásra jutni.²⁴

A „természetes” szó persze nem csak ezt sugallhatja, ám talán ez az alak illik össze leginkább ezzel az asszociációval. Ráadásul ez az alak sokkal kevésbé zavarhatja meg elsőre az olvasót, hiszen valószínűleg kevésbé kelti azt a benyomást, hogy a természettudományos törvényekre vonatkozna. Emiatt döntöttem végül is a „természetes törvény” alak mellett; noha itt nem az alak a döntő kérdés, és voltaképp elkerülhetetlenül számos félreértés alapja lehet bármely megnevezés.

A MACINTYRE-I DIALOGIKUS FELFOGÁS ÉS EGYES ELŐKÉPEI

Míg MacIntyre maga a természetes törvény Szent Tamás-i felfogását tekinti mérvadónak, a Szent Tamás nevével fémjelzett hagyomány más szereplői közül

²³ Ez ráadásul analóg lenne a Szent Tamásnál gyakran szereplő „természetes ész” fordulattal is. Lásd például AQUINÓI 2008: 570, 629. ST I-II q91 a2 c, q100 a3 c.

²⁴ BERLÁSZ 2008: 886. Vö. a szócikk utalását arra, hogy a fogalmat a természetjog fogalmától sokféleképp különböztetik meg, illetve az utóbbira vonatkozó, a lexikonban jóval kevésbé hangsúlyosan szereplő szócikket: SZURÓMI 2008. Itt említhető meg az a teljes kifejezés hangsúlyozásával kapcsolatban nem mellékes körülmény, hogy tudtommal Az *erény nyomában* oldalain egyszer fordul elő a fogalom, és ott MACINTYRE 1999a: 24 a másik felét kiemelve „erkölcsi törvénynek” nevezi.

többekre is hivatkozik pozitívan a természetes törvény tekintetében,²⁵ így Francisco Suárezre,²⁶ Jacques Maritainre,²⁷ részben Michael Bertram Crowe-ra,²⁸ továbbá a Germain Grisez és John Finnis képviselte „új természetes törvény” irányzatra is – ám az utóbbi két szerzővel szemben többségében inkább kritikus.²⁹ Ezek a hivatkozások azonban általában meglehetősen rövidek, és pont az e szerzőkhöz fűzött megállapításaiban MacIntyre sok tekintetben önellentmondásos is. A további említett, MacIntyre által hivatkozott szerző pedig sok probléma vonatkozásában egymással is inkonzisztens nézeteket vall, és értelmezésük is nyitott kérdést jelent – ráadásul korántsem egyértelmű, MacIntyre pontosan milyen mértékben ért velük egyet.

Szent Tamás jelent a rövid utalások alól kivételt, akinek a természetes törvényre vonatkozó tanát sokszor tárgyalja bővebben MacIntyre – kiegészítve Suárezzel, akinek az elméletét a természetes törvény előírásainak típusairól elfogadni látszik, és egyértelműen azt állítja vele kapcsolatban, hogy az következik a tamási elméletből. Viszont MacIntyre sokszor nem egyértelmű azzal kapcsolatban, hogy Tamás egy-egy gondolatát elfogadja-e, és egy vagy két esetben biztosak lehetünk abban, hogy elutasítja a *Doctor Angelicus* saját álláspontját a természetes törvényről: az egyik kérdés, amelyet a természetes törvénnyel kapcsolatosan relevánsnak tekinthetünk, az, hogy léteznek-e természetes (született) rabszolgák,³⁰ a másik pedig az, hogy megengedhető-e morálisan bármely hazugság.³¹

Ami MacIntyre újszerű állításának tűnik, az pontosan a természetes törvény dialogikus, avagy vizsgálódásközpontú megközelítése. Ezzel kapcsolatban ő maga azt írja:

[T]ovábbmegyek Maritainnél, ám Szent Tamás közelében maradok, amikor azt állítom, hogy [...] az az élet, amely kifejezi közös emberi természetünket, egy gyakorlati vizsgálódással és gyakorlati okoskodással (*practical reasoning*) eltöltött élet, és képtelenek vagyunk nem előfeltételezni a természetes törvény

²⁵ A fent említetteken kívül valamennyire idesorolhatjuk (elődként) Arisztotelészt és Szent Ágostont, valamint II. János Pált, akikre MacIntyre szintén pozitívan hivatkozik – őket több helyen is hosszabban elemzi.

²⁶ MACINTYRE 2006b: 58–59.

²⁷ MACINTYRE 2000: 108–109.

²⁸ MACINTYRE 2006b: 43; 1998: 217; vö. 1988: 188.

²⁹ Vö. például MACINTYRE 1988: 188; 1990: 133–134; 2000: 107–108; 1997: 98; 1993. A MacIntyre és Finnis közti néhány hasonlósághoz lásd SCHLUETER 2015.

³⁰ MACINTYRE 2016: 85–88.

³¹ Lásd ehhez PAÁR 2022.

előírásait, amikor olyan alapvető kérdéseket teszünk fel és válaszolunk meg mindennapi cselekvéseinkkel és gyakorlatainkkal [mint hogy mi a saját javam, és mi a közös javunk].³²

Röviden összefoglalva ez a természetes erkölcsi törvény MacIntyre-féle dialogikus megközelítésének esszenciája: az erkölcsi törvényt az alapján állapíthatjuk meg, hogy a megismeréshez szükséges közös racionális gondolkodás, dialógus milyen elvek betartását feltételezi.

MacIntyre eléggé egyértelműen Tamásnak is tulajdonítja ezt a fajta dialogikus megközelítést. A *Dependent Rational Animals* című könyvben azt írja: „deliberáció szükséges ahhoz, hogy elérjük közös javunkat [...] Aquinói e[gyes] szabályoknak erre az aspektusára tekintettel jellemezte őket úgy, hogy a természetes törvény előírásaihoz tartoznak”³³ – amiből kitűnik, hogy szerinte Szent Tamás is lényegileg tekintettel volt a deliberációra, illetve dialógusra a természetes törvény megállapításakor. Azt pedig, hogy mit foglal magában szerinte a dialogikusan felfogott természetes törvény, MacIntyre azonosítja a tamási természetes törvény előírásaival.³⁴ Ám ez utóbbi lépés is kisebbfajta ellentmondásnak tűnik annak fényében, hogy – mint utaltam rá – kettejük tanítása eltér például a hazugságokra vonatkozóan; míg Szent Tamás tilosnak tartja a hazugságot, addig MacIntyre szerint a természetes törvény egyenesen megköveteli, hogy bizonyos esetekben hazudjunk. Az általam dialogikusnak nevezett megközelítésre pedig – legjobb tudomásom szerint – nincs szövegszerű bizonyíték Szent Tamásnál. Való igaz, hogy Tamás módszere – ahogy MacIntyre több helyen kiemeli – dialogikus;³⁵ és MacIntyre legitim módon értelmezi úgy Tamás dialogikus módszerét, mint amely a kérdések lezárhatatlanságát és folyton felvethetőségét jelzi,³⁶ amely MacIntyre számára is fontos gondolat. Ám mindez még nem jelenti azt, hogy az imént MacIntyre-től idézett érveléshez hasonló megfordult volna a fejében –

³² MACINTYRE 2000: 109.

³³ MACINTYRE 1999b: 111; vö. 2009b: 129.

³⁴ MACINTYRE 2006e: 79. Itt azt írja, hogy a „közös racionális vizsgálódás” alapvető morális szabályai megegyeznek a Szent Tamás-i természetes törvény előírásaival.

³⁵ Például MACINTYRE 2006d: 129.

³⁶ A *Summa Theologiae* felépítéséről a következőképp ír: „bár minden egyes kérdés [*quaestio*] következtetése egy egységes hierarchikus demonstratív struktúrába ágyazódik, amely [...] a tudományok végleges és tökéletes hierarchiáját képviseli, amelyben a teológia a zárókö, mégis, Szent Tamásnak az egyes kérdésekre konklúzióként adott felelete, saját módszere szerint, nem lehet több, mint az eddig elért legjobb megoldás. Ebből adódik [a *Summa*] lényegi befejezetlensége. [...] A Szentíráson és a dogmatikus hagyományon kívül nincs véglegesség.” MACINTYRE 1990: 124–125. Idézi BALÁZS 2003: 26.

vagyis hogy a természetes törvény előírásait szerinte is előfeltételezték volna a legfontosabb kérdéseinkről vagy akár csak a közjóról folytatott vizsgálódásaink.

Benyomásom szerint talán egy hely akad, amely egy dialogikus megközelítés alapjául szolgálhat a *Summa Theologiae*-ban, amikor is Tamás azt írja: „van az emberben hajlam a jóra, a sajátos, eszes természete szerint [...] Ennek alapján a természettörvényhez tartozik mindaz, ami ezzel a hajlammal kapcsolatos, hogy az ember ne legyen tudatlan, ne bántsa meg azokat, akikkel érintkeznie kell.”³⁷ Ezt a passzust kiegészíthetjük olyan okfejtéssel, amely a természetes törvény dialogikus felfogása felé mutat, mégpedig a következőképp. Mivel ez a részlet az eszes természetünkől indul ki, ezért plauzibilis azt állítani, hogy mind a tudatlanság leküzdése, mind a más emberek megbántásának tiltása racionalitásunkon alapul. Az utóbbi kötelesség következhet abból, hogy eszes lényeket eleve nem szabad megbántanunk (legalábbis alapesetben), de abból is (ami nem zárja ki az előző szempontot), hogy a tudatlanságunk leküzdéséhez kell jó viszonyt ápolnunk másokkal – és emiatt nem szabadna őket megbántanunk: tudniillik annak érdekében, hogy az ő segítségükkel és velük együtt vizsgálódhassunk tudnivalóinkról.

Az említett eltérések és ez a dialogikus megközelítés összehasonlíthatatlanul nagyobb hangsúlyozása MacIntyre-nél azonban okot ad arra, hogy elkülönítsük elméletét Szent Tamásétól – és többé-kevésbé tőle függetlenül tárgyaljuk azt. Ezek (és a fentebb említett) okok miatt sem Szent Tamást, sem a természetes törvény hagyományának különböző képviselőit nem feltétlenül szerencsés mérvadónak tekinteni, amikor MacIntyre álláspontját interpretáljuk. Emiatt arra térek rá, hogy a természetes törvény tradíciójának melyek a legmeghatározóbb központi tézisei, és röviden azt is jelzem, MacIntyre-nél ezek hogyan jelentkeznek.³⁸

A TERMÉSZETES TÖRVÉNY HAGYOMÁNYÁNAK HÁROM KÖZPONTI TÉZISE

A természetes törvény hagyományának több centrális tézise is van – ám ezek nem feltétlenül reprezentálják az összes e tradícióhoz sorolt szerző véleményét a témáról (Szent Tamást pedig az eltérő vélemények mentén sokszor különbözőképp is értelmezik). Ám a hagyomány meghatározó megállapításai közé sorolhatónak tűnik, hogy léteznek olyan normák (ezek a természetes törvény előírásai),

³⁷ AQUINÓI 2008: 588–589. ST I-II q94 a3 c; vö. MACINTYRE 2006e: 64.

³⁸ Ennek részletes bemutatása ugyanakkor szétfeszítené jelen tanulmány kereteit – így az alábbiakban utalok olyan helyekre, ahol a felmerülő kérdéseket komplexitásukban tárgyaltam.

amelyek univerzálisak – minden ember és minden kultúra számára kötelezők és objektívek –, és függetlenek attól, hogy mit gondolunk róluk.

Ezek a kitételeken túlmenően van három olyan tézis, amely a természetes törvény hagyományának bemutatásakor elhanyagolhatatlan. Ezek a tanok a következők: a természetes törvény felsőbbrendű a pozitív törvényhez képest; a természetes törvény a természetes ész fényénél felismerhető; valamint a természetes törvény a természettel áll összefüggésben.

Az első tézis, miszerint a természetes törvény felsőbbrendű a pozitív előírásokhoz képest, kapcsolódik az imént említett univerzalitáshoz – hiszen a pozitív előírásokat gyakorlatilag tekinthetjük a partikuláris, lokálisan érvényben lévő normáknak. Ezek viszonya MacIntyre egy olyan cikkében is megjelenik, amelynek írásakor még nem köteleződött el a természetes törvény hagyománya mellett: a patriotizmus erényéről szóló híres cikkében már világosan látja, hogy mi is lenne a viszony a természetes törvény előírásai és az egyes közösségekben működő etika közt. Azt írja ugyanis, hogy a tradicionális patriotizmus kompatibilis lehet egy egyetemes erkölcsi törvénnyel, amely „korlátokat jelöl ki, és egyszerre szentesíti, valamint korrigálja is a patrióta partikularista morálját”.³⁹ Mint hozzát teszi: e kompatibilitást elfogadták mindazok, akik „egyszerre voltak patrióták és hittek a tamási természetes törvényben”.⁴⁰ Tehát miután MacIntyre csatlakozott ehhez a hagyományhoz, maga is elfogadja ezt a kompatibilitást, és azt, hogy a természetes erkölcsi törvény magasabb rendű a partikuláris erkölcsnél, álljon az legitim módon elfogadott és kimondott szabályozásokból vagy akár ki nem mondott helyi szokásokból.

Ugyanezt a tézist a már említett John Finnis egyik gondolata felől is megközelíthetjük. Ő ugyanis helyesen állapítja meg, hogy a természetes törvény eszméje több filozófiai diszciplína számára is közvetlenül releváns – ugyanis mindegyik területén érvényesülnie kellene: a morálban, a politikában és a jogban.⁴¹ Az utóbbira vonatkozó diszciplínára, a jogfilozófiára nézve a természetes törvényben gondolkodók nagyjából általános álláspontja az a tézis, amelyet Szent Ágoston szállóigéjével szokás megfogalmazni, miszerint „az igazságtalan törvény nem törvény”.⁴² Ez azt jelenti itt, hogy abban az esetben, ha a tételes, az adott helyen papíron vagy a lokális szokás(jog)ból adódóan érvényben lévő törvény ellentmond a természetes törvény előírásainak, akkor nem kell jogerősnek tekintenünk, nem

³⁹ MACINTYRE 1984: 15.

⁴⁰ Szerinte ugyanaz jellemző általában a keresztény és/vagy az emberi jogokat elfogadó patriótákra is.

⁴¹ FINNIS 2011: v.

⁴² ÁGOSTON 1989: 67.

kell engedelmeskednünk neki – sőt, adott esetben kötelességünk megszegni.⁴³ Viszont ez nem jelenti azt, hogy minden törvénynek, amelyet jogerősnek kell tekintenünk, a természetes törvényből kell következnie – lehetséges például, hogy egy politikai közösség legitim vezetője előír valamit a polgárok társas életének koordinálása, harmonizálása érdekében. Ha ez nem mond ellent a természetes törvénynek, ugyanúgy meg kell felelnünk neki.⁴⁴ A természetes törvény és az úgynevezett pozitív (azaz a tételes, az adott politikai közösség vagy a vezetők által elfogadott) törvény és a természetes törvény ilyen viszonyát MacIntyre is elfogadja – és ez egyértelműen releváns politikai kérdésekben is.⁴⁵

Továbbmenve: az a hagyomány számára központi tétel, hogy az úgynevezett „természetes ész fényénél” képesek vagyunk felismerni a természetes törvény előírását, arra vonatkozik részben, hogy – mint ezt a *Magyar Katolikus Lexikon* szócikkében már láthattuk – ehhez nincs szükség a kinyilatkoztatás fényére.⁴⁶ Jóllehet, ez a két „fény”, a kinyilatkoztatásé és a lelkiismeretünké, avagy természetes eszünké nyilván eredhet ugyanabból a forrásból. Ahogy Szent Tamás írja: „a természetes ész fénye, amellyel felismerjük, hogy mi a rossz, és mi a jó, ami a természettörvényhez tartozik [...] semmi más, mint az isteni fénynek bennünk való hatása.”⁴⁷

⁴³ Vö. MACINTYRE 1984: 15.

⁴⁴ Vö. FINNIS 2011: 26–28.

⁴⁵ Lásd erről PAÁR 2020a; vö. BERNÁTH–PAÁR 2017: 20–21.

⁴⁶ A kinyilatkoztatást lehetséges többféleképp is értelmezni. Legalább két típusát szokás megkülönböztetni Szent Tamás nyomán: az általános és a speciális kinyilatkoztatást. Az előbbi Isten önközlése a természetben és az emberi észben, így akár a lelkiismeretben – amelyhez a legtöbb embernek hasonló hozzáférése van. A speciális kinyilatkoztatásról ez nem mondható el: ez egyes emberekre, közösségekre korlátozódik – vagyis nem azonos minden esetben és nem hozzáférhető az összes mindennapi ember számára. Az utóbbi fajtához sorolható keresztény kontextusban a Jézus tettei és szavai által nyújtott kinyilatkoztatás, a Szentírás vagy akár Szent Pál istenélménye a damaszkuszi úton. Előfordul, hogy egyes szerzők mindkét fajtát értik akkor, amikor a „kinyilatkoztatás” szót használják. Én azonban, amikor utalok rá, minden egyes esetben csak a szűkebb, speciális értelemben veszem a kinyilatkoztatást. Érdemes megjegyezni, hogy a természetes törvény vallási értelmezésben az előbbi típusú kinyilatkoztatáshoz sorolható, ugyanakkor egyes partikuláris, speciális kinyilatkoztatások tartalmazhatnak rá vonatkozó iránymutatást (például a tízparancsolat, Jézus viszonyulása a házasságtörő asszonyhoz vagy a misztikus élményekben megmutatózó erkölcsi tartalom).

⁴⁷ AQUINÓI 2008: 570. ST I-II q91 az c. A *Veritatis splendor*, II. János Pál enciklikája ezt úgy kommentálja: „[e]bből következik az is, miért hívják e törvényt természetes törvénynek. Nem azért, mert az értelem nélküli létezők természetével van kapcsolatban, hanem mert az értelem, amely kihirdeti, az emberi természet sajátja.” II. JÁNOS PÁL 1994: 60.

A természetes törvény gondolatának egyik legjelentősebb megfogalmazása Pál apostol rómabeliekhez írt levelében található meg, eszerint

Isten szemében a törvénynek nem a hallgatója válik igazzá, hanem a megtartója igazul meg. Amikor a pogány törvény híján a természet szavára jár el a törvény szerint, törvény híján saját magának a törvénye. Ezzel igazolja, hogy a törvény-szabta cselekedet a szívébe van írva. Erről lelkiismerete tanúskodik és öntétele, amely hol vádolja, hol menti majd.⁴⁸

Vagyis a kinyilatkoztatás megismerése nélkül is tudhat a lényeges törvényekről az ember, lelkiismerete által.

Szent Pál (vagyis a kinyilatkoztatás!) összességében azt látszik sugallani, hogy a természetes törvény a kinyilatkoztatás nélkül, a pogányok által, tehát Isten természetének explicit és pontos megismerése nélkül is megismerhető – és bár az ateistára kifejezetten nem utal ez a rész, magától adódik, hogy a hitetlenekre is vonatkoztassuk. Ennek megfelelően, talán egy lépéssel továbbmenve azt is állítja a természetes törvény hagyományának sok képviselője, hogy egyenesen Istenről való tudásra sincs szükségünk ahhoz, hogy megismerjük a természetes törvény alapvető előírásait. Grotiust szokás az elsőnek tartani, aki radikális lépést tett ebben az irányban – amikor is azt írta 1625-ös *A háború és a béke jogáról* című művében, hogy az általa természetjognak nevezett törvény akkor is állna, és akkor is igazak lennének a bevezető gondolataiban róla elmondottak, „ha feltennők – márpedig ezt a legnagyobb bűn elkövetése nélkül még feltételezni sem lehet –, hogy Isten nem létezik, vagy nem törődik az emberek dolgaival”.⁴⁹ Ám Finnis azt állítja, hogy ez a gondolat korántsem Grotiustól származik. Szerinte

[f]el kell tételeznünk, hogy Grotius tudott róla (ha csak Suárezen keresztül is), hogy a kötelesség gyökerének vizsgálata céljából Isten nemléteének (vagy

⁴⁸ Szent István Társulati Biblia [é. n.]: Róm 2,13–15. Erre hivatkozik MACINTYRE 2009a: 344; vö. II. JÁNOS PÁL 1999: 76; valamint a következő ószövetségi helyvel Mózes ötödik könyvéből, amely ugyan kifejezetten a zsidóknak adott specifikus törvények után áll, ám általánosságban (különösen az Újszövetség perspektívájából) szintén vonatkozhat a természetes törvényre: „Ezek a törvények, amelyeket ma szabok neked, nem túlságosan nehezek és nem elérhetetlenek számodra. Nem az égben vannak, hogy azt kellene mondanod: Ki hatol fel értük az égbe, ki hozza le és hirdeti őket, hogy hozzájuk szabhassuk tetteinket. [...] Egészen közel van hozzád a törvény, a szádban és a szívedben, így hozzá szabhatod tetteidet.” Szent István Társulati Biblia [é. n.]: MTörv 30,11–14; vö. Jer 31,33; Zsid 8,10; 10,15–18.

⁴⁹ Ehhez viszont rögtön hozzáfűzi: „[é]rtelmünk és a töretlen hagyomány ennek a feltételezésnek éppen az ellenkezőjét oltotta belénk.” GROTIUS 1999: 11.

közömbösségének) hipotézise közhelyszámba ment a teológiai vitákban legkésőbb a 14. század közepe óta. És sokan a skolasztikusok közül ugyanebből a célból hasonló hipotézissel éltek.⁵⁰

Finnis maga, úgy tűnik, ezt példaértékűnek tartja, és hasonlóan jár el *Natural Law and Natural Rights* című könyvében.

Finnis ezt a gondolatot magának Szent Tamásnak is tulajdonítja (megítélésem szerint helytállóan), amennyiben szerinte a természetes törvény elsődleges elvei önevidensek számunkra, ám Isten léte nem az – tehát ez a két tudás egymástól független.⁵¹ Ugyanakkor ez nem feltétlenül követel meg semmiféle hipotézist (akár munkahipotézist) Isten létéről vagy nemlétéről, sem egyfajta (a természettudományokhoz hasonló) módszertani agnoszticizmust, illetve ateizmust. Nem kell Isten létét vagy a teológiát teljesen zárójeleznünk ehhez – csupán azt követeli meg ez a fajta megközelítés, hogy még ha a kinyilatkoztatásból vagy a teológiából inspirálódik is egy állítás, azt ettől függetlenül is tudjuk racionálisan alátámasztani – vagy legalábbis törekedjünk erre.⁵² Jóllehet MacIntyre Finnisnél ellentmondásosabb ezzel a tézissel kapcsolatban, végeredményben értelmezésem szerint azzal mindenképp egyetértene, hogy a természetes törvény elsődleges előírásai megismerhetők a kinyilatkoztatás támasza nélkül is.⁵³

Az utolsó tézis, amelyet itt röviden bemutatnék a természetes törvény hagyományára számára fontos állítások közül, hogy ez a törvény összefügg a természettel. Ez az állítás nem véletlenül homályos, ugyanis legalább kétértelmű – emiatt összezavaró lehet. Megvilágítónak találok viszont idevonatkozóan a következő megállapítást:⁵⁴

Már az ókorban két értelmezés ismeretes. Cicero a természeti törvényen az ember értelmes természetében gyökerező erőt látta, amellyel képesek vagyunk ítélni; ezzel szemben Ulpianus – jogi látásmóddal – az ember fizikai természetébe „épített” törvényszerűségeket értette a természeti törvényen. Aquinói Szent Tamás

⁵⁰ FINNIS 2011: 43.

⁵¹ FINNIS 2011: 48.

⁵² Finnis is hasonlóan jár el az említett könyvben, de eljárása bizonyára közel áll a fideizmust elvető MacIntyre-höz is, aki egy interjúban a következőt nyilatkozta: „A filozófiám – ahogy sok más arisztotelianusé is – teista, ám tartalmában nem kevésbé szekuláris, mint bármely másik.” MACINTYRE–BORRADORI 1998: 266.

⁵³ Bővebben lásd PAÁR 2020b: 72–78.

⁵⁴ BÁN 1987: 118.

mindkét értelmezést átvette [...],⁵⁵ s az ő nyomában a katolikus teológiában is helyet kapott az Ulpianus-féle látásmód. Pedig ez ma már tarthatatlan. Összekeveri az ember biológiai struktúráját emberi természetével.⁵⁶

Valóban nem azonosíthatjuk az ember természetét materiális, biológiai mechanizmusával. Az ember természetéhez lényegileg hozzátartozik, hogy értelemmel rendelkezik, s maga irányítja sorsát. „Az emberi személynek nem úgy kell alkalmazkodnia a természet programjához mint sorsszerű adottsághoz. Igazában a természet csak felkínálja azokat a lehetőségeket és képességeket, amelyeket az emberi személy felhasználhat, hogy valóban emberként éljen.”⁵⁷

Erre utaltam fordítási megfontolásaimat ismertetve, amikor megállapítottam, hogy a természetes törvény és a természettudományos törvények közt azért fennáll bizonyos komplex kapcsolat. Szent Tamás az állatvilággal is összeveti, hogy mi a természetes az ember számára, és ez alapján is érvel azzal, hogy ami az állatok számára nem természetes viselkedés, az az ember számára sem lehet az⁵⁸ – így biológiai törvényszerűségeket legalábbis valóban figyelembe látszik venni a természetes törvény megállapításakor. Tamás voltaképp természetünk három aspektusát, ha úgy tetszik, háromfajta természetünket különbözteti meg: az egyik szubsztancia voltunk (MacIntyre-nél ez fizikai létező voltunkként fog megjelenni), a másik közös természetünk az érzékelő lényekkel (biológiai természetünk), és csak a harmadik lesz nála az eszes természet. Tamás felsorolja azt, ami szubsztancia- és érzékelő természetünkénél fogva jó nekünk – és ezek mellé veszi azt, ami racionális természetünkénél fogva érték számunkra.⁵⁹

Ám az első két értelemben vett természetünkre való hivatkozás kétségessé teszi Szent Tamás koncepcióját, mivel így minden mással közös hajlamaink összessége legitimálható lenne – és racionálitásunkból, szabadságunkból adódó lehetséges (vagy akár szükségszerű) vágyaink, amelyek semmi mással nem közősek, megengedhetlenek lennének.⁶⁰ Bizonyos hagyományosan természetesnek tekintett

⁵⁵ Itt a szerző a következő helyre utal: AQUINÓI 2008: 586–588. ST I-II 994 a2. Ám a következő hely talán egyértelműbb ezzel kapcsolatban: AQUINÓI 2008: 589. ST I-II 994 a3 adz.

⁵⁶ DUPRÉ 1964: 44.

⁵⁷ GULA 1982: 41.

⁵⁸ Vö. AQUINÓI 2008: 588–589. ST I-II 994 a3.

⁵⁹ AQUINÓI 2008: 588–589. ST I-II 994 a3 c.

⁶⁰ Ha a természetes törvény leolvasásában túlságosan is ráhagyatkoznánk például az állatvilág vagy a biológia tényeire, akkor könnyen a szociáldarwinizmushoz vagy épp a természeti törvények egyik első képviselőinek, a szofisták elképzeléséhez jutnánk. Utóbbiak kritikájához lásd PAÁR 2017.

vágyainkról olykor könnyű hosszú időre vagy akár örökre lemondani, egyes természetellenesnek vélt vágyainkról pedig sokszor szinte lehetetlen. Emiatt is könnyen tűnhet úgy, hogy egyes helytelen hajlamaink nagyon is természetesek.⁶¹

Ez a kérdéskör már csak azért is komplikált, mert bizonyos értelemben mindent tekinthetünk természetesnek: emberek vagyunk – semmi emberi nem idegen tőlünk. Ahogy Tamás írja: „az ész és az akarat minden tevékenysége bennünk abból származik, ami a természet szerint van.”⁶² Mindent azonban mégsem tart megengedhetőnek a természetes törvény szerint. (Arról nem is beszélve, hogy érvelése alapján voltaképp a ruházkodás utáni vágyunk is természetellenes lenne, hiszen ez csak emberi vágy, nem közös más létezőkkel – sőt, mint fent láttuk: a neutrális értelemben vett természetjog egyenesen meztelenségre ítélt minket.)⁶³

Szent Tamás maga is tud róla, hogy bizonyos hajlamaink természetesek, ám ettől még szerinte is lehetnek vétkesek, sőt bűnösök. Megvilágító ebből a szempontból például a fősvénység bűnös voltára vonatkozó artikulusa. Itt a fősvénység bűn voltával szemben megfogalmazódik egy ellenvetés: „amik az ember természeténél fogva jönnek elő, nem bűnök. Ámde a fősvénység az ember természeténél fogva az öregség [...] következménye.”⁶⁴ Erre Szent Tamás így felel: „az öreg emberek a természet fogyatékosága miatt mohóbban keresik a menedéket biztosító eszközöket [...] de nem mentesülnek a bűntől, ha az ész kellő mértékét túllépi.”⁶⁵ Úgy tűnik, Tamás elfogadja, hogy az ember öregségére legalábbis *valamivel* fősvényebb természetű lesz⁶⁶ – ám még ha úgy is vesszük, hogy válaszában ezt elutasítja (abban az értelemben, hogy az öregek nem fősvényebbek, mert védtelenségük miatt indokoltan érzik nagyobb szükségét az anyagi javaknak, amelyekre bizonyos mértékig valóban inkább szükségük is van, mint fiatalságukban), az mégis minden esetre egyértelmű: az ész az, ami a helyes mértéket megszabja szerinte.

Az általam követett módszer már csak ezekből a nehézségekből fakadóan sem természetünk aspektusainak egymás mellé helyezése, hanem a Tamás által harmadikként felsorolt természet kiemelése.⁶⁷ Módszerem szerint elsőként ugyanis

⁶¹ Erre e természetes törvény keresztény képviselőit Pál apostol is figyelmeztetheti, aki azt írja: „A belső ember szerint az Isten törvényében lelem öröömöt, de tagjaimban más törvényt észlelek, s ez küzd értelmem törvénye ellen, és a tagjaimban levő bűn törvényének rabjává tesz.” Szent István Társulati Biblia [é. n.]: Róm 7,22–23.

⁶² AQUINÓI 2008: 570. ST I-II q91 a3 ad2.

⁶³ Vö. AQUINÓI 2008: 592. ST I-II q94 a6 ad3.

⁶⁴ AQUINÓI 2014: 699. ST II-II q158 a1 arg3.

⁶⁵ AQUINÓI 2014: 700. ST II-II q158 a1 ad3.

⁶⁶ Vö. ARISZTOTELÉSZ 1997: 114. 1121b.

⁶⁷ Vö. II. JÁNOS PÁL 1994: 60; vö. a *Veritatis splendor* Tamás-kommentárjával kapcsolatos lábjegyzettel.

a racionalitást kellene figyelembe venni, hogy eldönthessük, annak fényében jó, avagy szükséges-e valami számunkra, illetve hogy a kérdéses dolog nélkül racionalitásunk csorbát szenvedne-e. MacIntyre maga ugyanezt az eljárást követi, amikor rámutat a játék és ezzel együtt a szórakozás értékességére.⁶⁸

Álláspontom szerint MacIntyre-t is úgy lenne célszerű értelmezni, hogy ez az elsődleges nála természetünkre nézve;⁶⁹ voltaképp az érvelésben a kiindulás nála sem az ember fizikai, biológiai természete – még ha ezekre is tekintettel kell lenni szerinte a természetes törvény megállapításakor. Bár MacIntyre is többször hivatkozza egyetértőleg Tamástól azt a helyet, ahol természetünk három rétegeről és az ezeknek megfelelő javainkról, illetve ezekből származó kötelességeinkről beszél – mégis nehezen látható be, hogyan lehetne ez lényeges és fundamentális a természetes törvény dialogikus megközelítése számára.⁷⁰

A racionalitás kérdése tehát a felsőbbrendű itt módszertanilag, illetve logikailag. A racionalitás normativitásából és az észhasználatból nem léphetünk ki teljesen, legfontosabb kérdéseink megválaszolásához pedig erre van szükségünk – ezért elsődleges itt ez a szempont. Emiatt lesz legalábbis logikailag minden másodlagos (még ha metafizikailag, sürgősség szempontjából vagy más értelemben nem is feltétlenül).

ÖSSZEGLÉS

A természetes törvény nem a viselkedést leíró szabály vagy általánosítás, hanem normatív, erkölcsi parancs. Ránk vonatkozásának feltétele, hogy szabad akarattal rendelkezünk – hogy eldönthessük: megvalósítjuk-e, vagy sem. Teista értelmezésben neki engedelmeskedve az isteni gondviselésben való közreműködést vállalhatjuk magunkra, ugyanakkor Isten létének felvetése nélkül is tárgyalható. Konklúzióm továbbá, hogy a természetes törvény és a természetjog fogalmát nem szerencsés szinonimaként kezelni, mivel a „törvény” kitétel eszmetörténetileg fontos, és mivel Szent Tamásnál megtalálható a természetjog és a *lex naturalis* megkülönböztetése. Ez a szétválasztás különösen is fontosnak tűnik, ha MacIntyre-ről beszélünk, mivel a természetjog és az emberi jogok túl könnyen moshatók össze – pedig az a kérdés, hogy a természetes törvényből következnek-e a természetes jogok, külön filozófiai tárgyalást igényel. Végezetül a természetes törvény

⁶⁸ Lásd MACINTYRE 2006b: 55–60.

⁶⁹ Vö. például MACINTYRE 1994: 184; 2016: 56–57; 2009b: 129.

⁷⁰ Lásd erről bővebben PAÁR 2020b: 70–72.

hagyományának mindhárom centrális tézise megerősíthető egy MacIntyre-féle dialogikus megközelítésben: hogy ez a törvény a pozitív jog felett áll, hogy megismerhetjük a kinyilatkoztatástól függetlenül, és hogy emberi természetünkkel szorosan összefonódik. Ugyanakkor utóbbi tézist érvelésem szerint szerencsésebb elsősorban eszes mivoltunkra vonatkoztatni – és ez védhetőbbnek tűnik a dialogikus felfogás kontextusában is, mivel ennek középpontjában a racionális eszmecsere és az igazság megismerése áll.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- ÁGOSTON, Szent (1989): *A boldog életről – A szabad akaratról*. Ford. Tar Ibolya. Budapest: Európa.
- ARISZTOTELÉSZ (1997): *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest: Európa.
- AQUINÓI Tamás, Szent (2008): *A teológia foglalatata II/1*. Ford. Tudós-Takács János. Budapest: Gede Testvérek.
- AQUINÓI Tamás, Szent (2014): *A teológia foglalatata II/2*. Ford. Tudós-Takács János. Budapest: Gede Testvérek.
- BALÁZS Zoltán (2003): Kolnai Aurél (1900–1973). In BALÁZS Zoltán (szerk.): *Kolnai Aurél*. Budapest: Új Mandátum, 7–60.
- BÁN Endre (1987): Az erkölcs és a mai világ. In KORZENSZKY Richárd OSB (szerk.): *Küldetésben: Tanulmánykötet a Teológia folyóirat húszéves jubileumára*. Budapest: Teológia, 115–132.
- BERLÁSZ Jenő (2008): Természetes erkölcsi törvény. In DIÓS István – VICZIÁN János (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon XIII*. Budapest: Szent István Társulat, 886–888.
- BERNÁTH László – PAÁR Tamás (2017): Szabad-e hinnünk az erkölcsi felelősségben? *Magyar Filozófiai Szemle*, 61(3), 9–30.
- DUPRÉ, Louis (1964): *Contraception and Catholics: A New Appraisal*. Baltimore: Helicon.
- FINNIS, John (2011): *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- GROTIUS, Hugo (1999): *A háború és a béke jogáról, I–II*. Ford. Haraszti György, Brósz Róbert, Diósi György, Muraközi Gyula. Budapest: Pallas Stúdió – Attraktor.
- GULA, R. M. (1982): *What are they Saying about Moral Norms?* New York: Paulist Press.
- JÁNOS PÁL, II., pápa (1994): *Veritatis splendor*. Ford. Diós István. Budapest: Szent István Társulat.
- JÁNOS PÁL, II., pápa (1999): *Fides et ratio*. Ford. Diós István. Budapest: Szent István Társulat.
- MACINTYRE, Alasdair (1978): Objectivity in Morality and Objectivity in Science. In ENGELHARDT, Tristram – CALLAHAN, Daniel (szerk.): *Morals, Science and Sociality*. Hastings-on-the-Hudson: Hastings Center, 21–39.
- MACINTYRE, Alasdair (1984): *Is Patriotism a Virtue?* Lawrence: University of Kansas.
- MACINTYRE, Alasdair (1988): *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- MACINTYRE, Alasdair (1990): *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

- MACINTYRE, Alasdair (1991): Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights. *Listening: Journal of Religion and Culture*, 26(2), 96–110. Online: <https://doi.org/grc42v>
- MACINTYRE, Alasdair (1993): Finnis, John: Moral Absolutes – Tradition, Revision and Truth. *Ethics*, 103(4), 811–812. Online: <https://doi.org/10.1086/293555>
- MACINTYRE, Alasdair (1994): How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach? *The Thomist*, 58(2), 171–195. Online: <https://doi.org/10.1353/tho.1994.0026>
- MACINTYRE, Alasdair (1997): Natural Law Reconsidered. *International Philosophical Quarterly*, 37(1), 95–99. Online: <https://doi.org/10.5840/ipq199737165>
- MACINTYRE, Alasdair (1998): Moral Relativism, Truth and Justification. In KNIGHT, Kelvin (szerk.): *The MacIntyre Reader*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 202–222.
- MACINTYRE, Alasdair (1999a): *Az erény nyomában*. Ford. Bíróné Kaszás Éva. Budapest: Osiris.
- MACINTYRE, Alasdair (1999b): *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. London: Duckworth.
- MACINTYRE, Alasdair (2000): Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity. In MCLEAN, Edward (szerk.): *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*. Wilmington, DE: ISI Books, 91–115.
- MACINTYRE, Alasdair (2002a): A politika, a filozófia és a közjő. In HORKAY HÖRCHER Ferenc (szerk.): *Közösségtől politikai filozófiák*. Budapest: Századvég, 73–96.
- MACINTYRE, Alasdair (2002b): Virtues in Foot and Geach. *Philosophical Quarterly*, 52(209), 621–631. Online: <https://doi.org/10.1111/1467-9213.00289>
- MACINTYRE, Alasdair (2006a): Aquinas and the Extent of Moral Disagreement. In MACINTYRE, Alasdair: *Ethics and Politics: Selected Essays, II*. Cambridge: Cambridge University Press, 64–84. Online: <https://doi.org/bbwnwd>
- MACINTYRE, Alasdair (2006b): Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas. In MACINTYRE, Alasdair: *Ethics and Politics: Selected Essays, II*. Cambridge: Cambridge University Press, 41–63. Online: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511606670.004>
- MACINTYRE, Alasdair (2006c): Philosophy Recalled to its Tasks: A Thomistic Reading of Fides et Ratio. In MACINTYRE, Alasdair: *The Tasks of Philo Philosophy: Selected Essays, I*. Cambridge: Cambridge University Press, 179–196. Online: <https://doi.org/p5qg>
- MACINTYRE, Alasdair (2006d): The Ends of Life, the Ends of Philosophical Writing. In MACINTYRE, Alasdair: *The Tasks of Philosophy: Selected Essays, I*. Cambridge: Cambridge University Press, 125–142. Online: <https://doi.org/p5qh>
- MACINTYRE, Alasdair (2006e): Truth as a Good: A Reflection on Fides et Ratio. In MACINTYRE, Alasdair: *The Tasks of Philosophy: Selected Essays, I*. Cambridge: Cambridge University Press, 197–215. Online: <https://doi.org/p5qj>
- MACINTYRE, Alasdair (2009a): From Answers to Questions: A Response to the Responses. In CUNNINGHAM, Lawrence S. (szerk.): *Intractable Disputes about the Natural Law: Alasdair MacIntyre and Critics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 313–351. Online: <https://doi.org/10.2307/j.ctv14rms3x>
- MACINTYRE, Alasdair (2009b): The Illusion of Self-Sufficiency. In VOORHOEVE, Alex: *Conversations on Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 111–131. Online: <https://doi.org/p5qk>
- MACINTYRE, Alasdair (2016): *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press. Online: <https://doi.org/p5qm>

- PA ÁR Tamás (2017): Miért ne legyünk „szofisták”? *Elpis*, 10(1), 131–145. Online: <https://doi.org/p5qn>
- PA ÁR Tamás (2019): MacIntyre természeti törvényről és emberi jogokról. In FRIVALDSZKY János – TUSSAY Ákos (szerk.): *A természetjog napja, II.* Budapest: Pázmány Press, 171–190.
- PA ÁR Tamás (2020a): Lehetséges-e egy macintyre-i dialóguspolitika? A tolerancia és a cenzúra problémája. *Politikatudomány Online*, 9(1), 1–21.
- PA ÁR Tamás (2020b): The Place of the Natural Law: A MacIntyrean Reconstruction. *Prometeica*, (20), 68–79. Online: <https://doi.org/10.34024/prometeica.2020.20.10180>
- PA ÁR Tamás (2022): Autonóm igazmondás: Az igazságra törekvés szerepe a természetes erkölcsi törvény MacIntyre-féle dialogikus felfogásában. In DARÓCZI Enikő – LACZKÓ Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 19. A vita.* Szeged: Pro Philosophia Szegediensis Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus, 244–251.
- PA ÁR Tamás (2024a): Etikai felfogások, eszmecserés feloldások. In FRIVALDSZKY János – TUSSAY Ákos (szerk.): *A természetjog napja, III.* Budapest: Pázmány Press, 111–130.
- PA ÁR Tamás (2024b): A természetes erkölcsi törvény mint szabályrendszer kihívásai. In FRIVALDSZKY János – TUSSAY Ákos (szerk.): *A természetjog napja, III.* Budapest: Pázmány Press, 131–146.
- PA ÁR, Tamás (2024c): *Winch contra MacIntyre: Relativism and Natural Law.* Kézirat.
- SCHLUETER, Nathan (2015): A Conservative Conversation Worth Having: Alasdair MacIntyre and John Finnis on Morality, Politics and the Common Good. *Perspectives on Political Science*, 44(2), 102–108. Online: <https://doi.org/10.1080/10457097.2015.1011481>
- Szent István Társulati Biblia [é. n.]. *Szentírás.hu*. Online: <https://szentiras.hu/biblia/szit>
- SZUROMI Szabolcs Anzelm (2008): Természetjog. In DIÓS István – VICZIÁN János (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon, XIII.* Budapest: Szent István Társulat.



Varga Péter András

MARGÓJEGYZET
A KATOLIKUS FILOZÓFIA FOGALMÁRÓL
– AVAGY KARL RAHNER „EPISZTEMIKUS KONKUPISZCENCIÁI” –

Vedd hozzá mindehhez, hogy / csak az
embernél magasabb kerítés választ el a
vadontól. / [...] És ezen a határon tört át
a tudatlan özsuta. / Szaladgált fel és alá,
hullámos mozgással, olyan / harmonikusan,
mint egy álomban, keresve / a kitörési pontot,
ahol visszatalálhatna az elveszett édenbe.

– HORRAY HÖRCHER FERENC:

Egy eltévedt őz a Notre Dame campusán I.¹

BEVEZETÉS: A TEOLÓGIA ÉS A FILOZÓFIA
„MONOGÁM HÁZASSÁGÁNAK FELBONTÁSA”?

„[A] teológiának ideje felbontania a filozófiával vállalt monogám házasságát, és érdemes új társat keresnie a társadalomtudomány »személyében«” – fogalmazott nemrég Görföl Tibor katolikus teológus, a nagy múltú katolikus értelmiségi havilap, a *Vigilia* kiváló főszerkesztője *Lehet-e még újat mondani Istenről?* című írásában.² Felhívásával nincs egyedül. Az írásának megjelenése óta eltelt röpke másfél év ellenére találunk már egyetértő idézőt, aki Görföl kijelentését egyben a nagy német teológus Karl Rahner (1904–1984) megállapításához kapcsolta, miszerint „[a] filozófia és a teológia közti tényleges viszony nemcsak a filozófiák nagyobb száma miatt változott meg napjainkban”, hanem Rahner alapján azért is,

¹ Eredeti megjelenés: HÖRCHER 2010: 43.

² GÖRFÖL 2022: 19–20.

mert a filozófia már nem az egyetlen, sőt, ténylegesen nem is a legfontosabb olyan tudatforma, amely közvetíti a »világot« a teológia számára [...] Napjainkban a modern tudományok (a történelem-, a természet-, a társadalomtudományok) ebben a tekintetben is partnerei lettek a filozófiának.³

Ez a hozzárendelés egyébként magától Görföltől származik, aki nyitóidézetünket így vezette be: „Karl Rahner már több mint fél évszázada kijelentette [...]”⁴ Görföl ugyanakkor nem jelölt meg pontos Rahner-szöveghelyet. Az imént idézett helyen, amelynek forrása a Karl Rahner és szerzőtársa, Herbert Vorgrimler (1929–2014) – Rahner tanítványa, münsteri katedrájának örököse, később életműkiadásának egyik szerkesztője – által készített, hét nyelvre, köztük magyarra is lefordított és széles körben recipiált teológiai kisszótár volt, alaposan megnézve nem a filozófia és a teológia házasságának explicit felbontásáról volt szó, hanem még csak arról, hogy „a teológiának [...] a tudományok is partnerei a dialógusban”.⁵

Talán önmagában ez a megfogalmazás is – amelyet Görföl is idézett korábban⁶ – feszegetheti a metafora etikai kereteit (ami ebben a kontextusban korántsem lehet közömbös, s még vissza is fogunk térni rá), egyelőre azonban azért szolgálhat kézenfekvő kiindulópontként a *Teológiai kisszótár* (*Kleines theologisches Wörterbuch*) definíciója a katolikus filozófia⁷ fogalmára irányuló szerény vizsgálódásaihoz

³ TÖRÖK 2023: 116.

⁴ GÖRFÖL 2022: 19.

⁵ RAHNER–VORGRIMLER 1980: 226.

⁶ Lásd GÖRFÖL 2016: 91; 2018: 30–31.

⁷ Jelen tanulmányban konzekvensen a „katolikus filozófia” terminust használom a sokkal elterjedtebb „keresztény filozófia” megnevezés helyett (utóbbi kutatásának magyar seregszemléje: SÁRKÁNY 2023), elsősorban mivel vizsgálódásaimat valamely konkrét, történetileg létező tradícióra és az azt fenntartó hordozócsoport, nevezetesen a katolikus egyház által meghatározott igényekre kívánom vonatkoztatni (filozófiailag nézve – fenomenológiai szellemben – pedig a nem közvetlenül instanciált absztrakciós szintek elkerülése végett). Egyszerűen tekinthetjük ezt úgy, mint azt, amire a katolikus szerzők gondolnak, amikor „keresztény filozófiát” mondanak. Amennyiben a hordozócsoport igényei felől tekintjük, azonban éppen *nem* érthetünk egyet Sárkány jellemzésével, aki szerint „a keresztény filozófia nem azonosítható a filozófiának mint szolgálóleánynak a felfogásával vagy az Egyház hivatalos álláspontjával” (SÁRKÁNY 2023: 156). Véleményünk szerint ezt támasztja alá a *Fides et ratio* enciklika Sárkány által hivatkozott 76–77. pontja is, sőt Szent II. János Pál szerint a teológiának tett „nélkülözhetetlen szolgálat” funkciójában a filozófia egyenesen „a Tanítóhivatal tekintélye és megítélése alá tartozik” (FR: 77, vö. 49 skk., különösen 50. pont), ami egyébként összhangban van a hagyományos manualista felfogással, amely a „katolikus igazságok” címszava alatt még bizonyos „filozófiai igazságokat” is explicit módon a magisztérium hatókörébe sorolt (lásd például BARTMANN 1923: 5), a filozófia

(a szótár saját hatástörténeti jelentőségén túlmenően), mivel e szótár *három pregnánsan különböző szövegváltozatban* is létezik, jól leképezve a katolikus filozófiai-teológiai reflexióban az utóbbi évtizedekben végbement változásokat. Mesterének halálát (1984) követően az évezredfordulón Vorgrimler egyrészt saját szakállára elkészítette a miniciklopédia új változatát a konfrontatív *Új teológiai szótár* (*Neues theologisches Wörterbuch*) címmel, amely egyébként szintén olvasható magyarul. A vonatkozó szócikk új változata itt még kevesebb jót ígér a filozófiát korszerűtlen módon relevánsnak gondolni igyekvő katolikusok számára (a fenti első mondat megismétlése mellett): „Manapság – megelőzve a filozófiát – a modern tudományok (a történelem-, a természet-, a társadalomtudományok) váltak a teológia világgal történő [...] találkozásának helyévé.”⁸ Emlékezzünk: a Rahner-társszerzőségű változat szerint a tudományok ebben a világközvetítő tevékenységben még csak „partnerei lettek a filozófiának”;⁹ az „új” szövegváltozat szerint pedig immár ki is szorították ebből a szerepből azt (hasonlóan: az „a tudományok is partnerei [...]” mondatból kikerült az „is”).¹⁰

Megjegyzendő, hogy a filozófiának a modern tudományokra – különösen a társadalom- és a jellegzetes modern német terminológiával humántudományoknak nevezett diszciplínákra – történő lecserélésének eme tézise jól reprezentálja a (nyugat-)európai katolikus gondolkodás főáramát: a nemrég lezárult németországi szinodális út (*Synodaler Weg*) háromszáz oldalt kitévő hivatalos döntéseiben például a „filozófia” szó csak sporadikusan (öt alkalommal), alkalmasint kifejezetten negatívan konnotált kontextusban¹¹ fordul elő, míg a „tudomány” és származékai nemcsak több mint félszázszor kerülnek az olvasók szemébe, hanem a tudományra, különösen az ominózus humántudományból származó eredményekre és meglátásokra megalapozó szerep hárul, például a „Biblia-értelmezés kritériumai”,¹² „az idők jeleinek” értelmezése,¹³ „a nőknek a szentségi [diakónusi, papi, püspöki] hivatalban való részesedése”,¹⁴ végül, de nem utolsósorban pedig a

iránti igény sajátos, egyházjogi terminusokban artikulált kifejeződéseként (ennek visszfénye a hatályos egyházjog [1983 CIC] 750. kán., 2. §-a [„ami szükséges ahhoz, hogy [...] magyarázni lehessen”), habár sem itt, sem Szent II. János Pál pápa ezt a §-t beiktató 1998-as *Ad tuendam fidem motu proprio*ájában, sem ennek kommentárjában [vö. ERDŐ 2014: 403] nem esik szó kifejezetten a filozófiáról).

⁸ VORGRIMLER 2006: 187. Kiemelés – V. P. A.

⁹ RAHNER–VORGRIMLER 1980: 226.

¹⁰ RAHNER–VORGRIMLER 1980: 226.

¹¹ *Beschlüsse des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland* 2023: 170.

¹² *Beschlüsse des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland* 2023: 33.

¹³ *Beschlüsse des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland* 2023: 42.

¹⁴ *Beschlüsse des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland* 2023: 163.

katolikus szexuáletika megújítása (*Beschlüsse des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland* 2023: 237, 240, 305)¹⁵ terén (ennyiben akár konzekvensnek is nevezhetjük a fenti metaforikát). Ugyanezen jelenkortörténeti panoráma része persze, hogy még a professzionális filozófusok között is egyre többen adnak hangot abbéli meggyőződésüknek, miszerint – ahogyan legutóbb Tózsér János fogalmazott nagy visszhangot kiváltó könyvében – „a filozófusok mindezidáig egyetlen filozófiai problémát sem tudtak megoldani”,¹⁶ amely megállapítás, ha hitelt adhatunk szerzőjének, nem éppen a filozófiával való kooperációra motívál.

KISSZÓTÁR NAGY KIJELENTÉSEKKEL

Mielőtt végleg rászégeznénk a koporsófedelelet a katolikus filozófiára (és képviselőire), érdemes talán – már csak a filológiai teljesség kedvéért is – utánajárnunk a *Teológiai kyszótár* említett első szövegváltozatának. A tragikus sorsú magyar katolikus filozófus-teológus Endreffy Zoltán¹⁷ által készített magyar fordítás ugyanis az eredeti mű tizedik kiadását (1976) vette alapul, amelynek szövege jelentősen megváltozott az eredetileg 1961-ben – *nota bene*: még a II. vatikáni zsinatot megelőzően – napvilágot látott első kiadáshoz képest.¹⁸ Ez az eredeti szövegváltozat sem mondható hatástörténetileg irrelevánsnak – az első kilenc német kiadás összesen 120 000 példányban került a német könyvpiacra, valamint angol (1965), olasz (1966), spanyol (1966) és francia (1970) fordítások alapjául szolgált (amelyek közül egyedül az angolt [1981] fordították újra), nem is beszélve arról a teológiatörténeti jelentőségről, miszerint a II. vatikáni zsinat alatt „Rahner számos dedikált példányt ajándékozott el” a résztvevőknek¹⁹ –, igazi jelentőséget azonban a két kiadás közti beszédes szövegeltérések szolgáltathatnak neki. A filozófia és a teológia kapcsolatáról szóló szócikk esetében a két kiadás lényegi különbsége egy betoldáson²⁰ – amely tovább nehezíti Rahner és szerzőtársa amúgy is nagyon

¹⁵ Utóbbi kapcsán egyébként a filozófia is felvonul érintőleges pozitív hivatkozási alapként: *Beschlüsse des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland* 2023: 318, 322.

¹⁶ TÓZSÉR 2018: 49.

¹⁷ Életéről lásd MÁRTONFFY 2005, amely egyben Endreffy kontroverz teológiai-egyházpolitikai nézeteit is szemlélteti.

¹⁸ RAHNER–VORGRIMLER 1961.

¹⁹ SW 17/1: 69. (A keletkezés- és kiadástörténeti adatok forrása SW 17/1: 67 skk.)

²⁰ A RAHNER–VORGRIMLER 1980 szövegében a 220. oldal alján kezdődő és a 221. oldal tetején befejeződő mondat („E megállapítás [...] és teológiájának”), amely már általános tudományos szóhasználat („a filozófia nélkülözhetetlen *kommunikációs partnere* [...]”; kiemelés – V. P. A.) szerint sem származhat a hatvanas évek elejéről. Ez utóbbi, a hetvenes

elméleti-professzori, *horribile dictu* filozófiai prózájának olvashatóságát (amivel a fordító Endreffy egyébként becsületesen próbált megbirkózni)²¹ –, valamint az eredeti szövegből történt egy teológiaiilag releváns elhagyáson túlmenően ugyanis abban áll, hogy a szócikk második fele²² egyszerűen hiányzik az eredeti kiadásból, és csak a 10. kiadástól került oda.

Rahner és szerzőtársa eredeti koncepciója a katolikus filozófia és teológia viszonyáról tehát a *szemünk előtt rejtőzött* a szócikk első felében,²³ amelynek szövege így, önmagában véve sokkal jobban érthető is. Alapállítása, hogy a filozófia ugyan „»első« (alap-)tudomány”, amennyiben a filozófiát „már nem előz[i] meg más tudomány mint az ő alapja”, azonban „megelőzi” a filozófiát „a nálánál nagyobb, realizált valóság”.²⁴ A filozófia felől nézve mindez abból ered, hogy Rahner (és szerzőtársa) szerint a filozófia „az egész filozófiai tradícióval összhangban” nem más, mint „transzcendentális reflexió”,²⁵ ami filozófiailag úgy bontható ki, hogy a konkrét valóság (*Dasein*) „a reflexió által adekvát módon nem kifejezhető”, „tartalmilag” feldolgozhatatlan.²⁶ Fontos megjegyezni, hogy Rahner szerint ez nem olyan hiányosság, amelyben a „kereszténynek [...] abszolutizálnia [kel-lene] teológiáját a filozófia kárára”.²⁷ „Ha így tenne, összetévesztené teológiáját annak Istenével” – teszik hozzá.²⁸ Innen érthető az eredeti szöveg imént említett zárómondata is, amelyben a szerzőpáros a jezsuita spiritualitás hagyományában így fogalmaz: Isten „mindig nagyobb, mint a filozófia és a teológia”.²⁹ E koncepció alapját tulajdonképpen a pluralizmus szócikk adja (amely az eredeti német szövegben egyébként a következő lapon található), ahol a szerzőpáros vékony

évek gondolatvilágát tükröző tagmondat egyébként nyomokban sem szerepel Vorgrimler saját művében, amely összefoglalva közli a közös szócikkük első részét (VORGRIMLER 2006: 184).

²¹ Fordítói érdemeiről tanúskodik, hogy a kínálkozó literális fordítás helyett – amely a korai Nyíri Tamástól egészen napjainkig adatolható sporadikusan – a magyar filozófiai fordítói hagyománnyal összhangban („reflektív”, vö. például RAHNER–VORGRIMLER 1980: 220) fordítja a Rahner által melléknévi-határozói használatú „reflex” szót, amely a német filozófia prózában is idioszinkretikus, amint ezt Rahner kritikusa szóvá is tette (BERGER 2004: 74; Rahner e kritikusanak értékeléséről lásd később).

²² Nevezetesen az „Istenére, aki mindig nagyobb, mint a filozófia és a teológia” RAHNER–VORGRIMLER 1980: 224. után következő részek.

²³ RAHNER–VORGRIMLER 1980: 220–224.

²⁴ RAHNER–VORGRIMLER 1980: 223.

²⁵ RAHNER–VORGRIMLER 1980: 222–223.

²⁶ RAHNER–VORGRIMLER 1980: 222.

²⁷ RAHNER–VORGRIMLER 1980: 221.

²⁸ RAHNER–VORGRIMLER 1980: 221.

²⁹ RAHNER–VORGRIMLER 1980: 224; kiemelés az eredetiben.

mezsgyén próbál egyensúlyozni a gondolati totális szintézis lehetőségének elutasítása és a relativizmus között, miközben e fogalom hatóköre alól érthető módon ki akarják vonni magát Istent. Ezt a huszárvágást egy kriptofenomenológiai érveléssel próbálják végrehajtani: „az emberi tapasztalat maga eredendően több forrásból táplálkozik”, „amelyek összjátéka eleve nem egységesen strukturált”, s a kívánt szintézis számunkra csak „metafizikai posztulátumként és eszkatologikus reményként” lehet adott, amelyben az ember „teremttségének jelét” pillanthatja meg.³⁰ Eltekintve attól, hogy a „metafizikai posztulátum” értelmében megengedett rendszertotalitás lehetőségére egy közepesen ügyes transzcendentálfilozófus viszonylag sok mindent tudna ráépíteni, Rahner és szerzőtársának eredeti, 1961-es koncepciója tulajdonképpen hízelgő is lehetne a katolikus filozófus számára, mégis nehéznek tűnik filozófusként kiegyezni vele – s ebben a gesztusban megmutatkozhat a filozófia azon jellemzője, hogy akár saját kárára is törekszik az igazság keresésére –, ugyanis Rahnerék koncepciója *egyrészt* nagyon konkrét filozófiadefiníciót feltételez (tudniillik a filozófia szerintük csak és kizárólag „transzcendentális reflexió” lehet), *másrészt* az egész koncepció olyan fogalmon, nevezetesen a pluralizmus fenti értelmezésén alapul, amely akár lehet vonzó is, de fogalmilag otthontalan, hiszen *per definitionem* a filozófián és a teológián kívül helyezendő el. Aligha szükséges hangsúlyozni, hogy a filozófia fogalmának ilyen leszűkítése mind filozófiatörténetileg, mind a filozófia ma preferált irányzatai felől tekintve tarthatatlan.

Másként fogalmazva: a filozófia saját természetére, határaitra és a lehetséges Másokhoz fűződő viszonyaira irányuló filozófiai reflexió, az úgynevezett *metafilozófia* számára – márpedig a rahneri szócikk, illetve a jelen tanulmány címében jelzett kérdésfeltevés *a filozófia felől nézve* diszciplinárisan idesorolandó – az igazi nehézség éppen abban rejlik, hogy nem feltételezhet sem filozófián kívüli, sem filozófián belüli arkhimédészi pontot, azaz egyfelől nem történhet magán a filozófián kívül (hiszen a filozófia totális intellektuális horizontot kínál), másfelől nem történhet egy önkényesen kiválasztott filozófiai irányzat talaján sem, hanem reflektálnia kell a filozófia szinkron (egymással vitatkozó rendszerek, álláspontok és keretek kakofóniájában megmutatkozó) és diakron (filozófiatörténeti) pluralitásának legkésőbb G. W. F. Hegel (1831) halála és a nevével fémjelzett, a filozófiatörténet pluralitását egyszerre genuin filozófiai problémává emelő és azt egy processzuális logika talaján meghaladva megoldani kívánó szintéziskísérlet

³⁰ RAHNER–VORGRIMLER 1961: 290 (az eredetiből fordítva a magyar filozófiai-fenomenológia fordítói hagyománnyal való egység érdekében); vö. RAHNER–VORGRIMLER 1980: 566–567.

összeomlása óta megkerülhetetlen metafizikai tapasztalatára. Kielezve talán azt is mondhatnánk, hogy Rahner és szerzőtársa saját csapdájába esik, amennyiben a filozófia és a teológia kapcsolatáról bemutatott koncepciójuk éppen az általuk proponált esszenciális pluralitás felől nézve mutatkozhat optimistán leegyszerűsítőnek. Persze, vethetnénk ellen, nem mérünk-e túl szigorú mércével, amikor, legyen az akár a katolikus filozófia maradék legitimitásának biztosítására tett utolsó kísérlet, (meta)filozófiai diszkusszióba próbálunk bocsátkozni egy lexikonszócikkkel.

A KERESZTÉNY FILOZÓFIA (AVAGY A NEOTOMIZMUS) „BETEGSÉGE”?

Rahner a katolikus filozófia lehetőségéről és annak a teológiához fűződő viszonyáról vallott saját nézete szempontjából tanulságos szemügyre vennünk először egy fiatalkori vitahozzászólását, nemcsak azért, mivel ez még a II. vatikáni zsinat kezdete (1962. október 11.), sőt a zsinat gondolatának felmerülése (1959. január 20.)³¹ előtti időszakból származik, hanem legfőképpen azért, mivel itt nem pusztán teoretikus fejtegetésekről, hanem konkrét vitahelyzetről van szó. A polémia kiváltó oka egy, a keresztény filozófia krízisééről szóló vitacikk volt a *Wort und Wahrheit* (*Zeitschrift für Religion und Kultur*) német katolikus folyóiratban. Ez a szerkesztőségi vezércikkeket, esszéket, verseket és művészeti reprodukciókat is közlő periodikum egyébként a hasonló profilú *Hochland* mellett (ahol a zsinat előtti német katolicizmus számtalan fajsúlyos cikke jelent meg)³² analóg szerepet töltött be a német katolicizmusban, mint hazánkban a Görföl Tibor főszerkesztette *Vigília*, habár a *Vigiliával* szemben az előbbieket sajnálatos módon megszűntek a zsinat utáni évtizedekben, ami jól dicséri az üldöztetést megélő magyar katolikus egyház rezilienciáját. Az egyházon belüli diskurzus ilyen nyílt térszégmenségben jelent meg tehát egy nem azonosítható szerző írása, ami a neotomista katolikus

³¹ Vö. JOHN XXIII 2000: 326.

³² Az ünnepelt érdeklődési köre (vö. például HÖRCHER 2014: 87 skk.) felől tekintve hadd hivatkozzunk a neves német jogtudós és alkotmánybíró Ernst Wolfgang Böckenförde-re, aki egy önéletrajzi beszélgetésében a *Hochlandot* ezekkel a – talán Hörcher Ferenc intellektuális *ars poeticájától* sem távol eső – szavakkal jellemezte: „Ez abba a kontextusba tartozott, hogy a katolikusok intellektuálisan a világhoz fordulnak: azaz kifelé a gettóból, kapcsolatba lépni a modern kultúrával – és részt is venni abban. A folyóirat [...] elsősorban nem azt akarta terjeszteni, amit a [római] tanítóhivatal prezentált, hanem önállóan publikálni a világra nyitott katolikus alapállásból.” BÖCKENFÖRDE–GOSEWINKEL 2011: 392.

filozófia *status quo*ját szembesítette kritikusan és meglehetősen szókimondó módon azzal, hogy miként járna el „Szent Tamás, ha ma élne”.³³

Ekkor még alig több, mint egy évvel vagyunk XII. Piusz pápa *Humani generis* kezdetű enciklikája után, amelyben külön *A mai filozófia veszélyes irányai* című szakasz szerepel,³⁴ sőt *expressis verbis* felelevenítette a kánonjogi rendelkezést, miszerint a klerikusok képzésénél Aquinói Szent Tamás műveit kell alapul venni.³⁵ Utóbbi előírással³⁶ kapcsolatosan ugyanakkor nemcsak az jegyzendő meg, hogy az a jelenleg hatályos változathoz hiányzik,³⁷ amely egyébként a II. vatikáni zsinatnak a papnevelésről szóló *Optatam totius* kezdetű rendelkezését ismétli meg (utóbbival még találkozni fogunk), hanem arra is érdemes felfigyelnünk, hogy ez a szigorú rendelkezés csak a papnevelés, nem pedig a filozófia általános egyházi művelésének kontextusában fogalmazódik meg, ellentétben azzal az eredeti maximálprogrammal, amely X. Piusz egyik utolsó *motu proprio*jában nyert kifejezést, ahol a pápa még az összes egyházi oktatási intézmény számára írta elő, hogy „Aquinói Tamás elveit és fontosabb tételeit sértetlenül őrizni kell” – ámde a rendelkezés hatálya csak Olaszország és Szicília területére terjedt ki.³⁸ Ez a differenciáltabb szituációkép tükröződik abban is, hogy a *Humani generis* egy talán kevésbé citált szöveghelyén XII. Piusz amellet tör lándzsát, miszerint „az egyház nem kötheti magát semmiféle rövid életű filozófiai rendszerhez”,³⁹ s a teológia által használt fogalmi felépítményt pedig igyekezett távolítani magától a filozófiától (eközben egy korai neoskolasztikus metaforát alkalmazva a kinyilatkoztatás heurisztikus szerepének hangsúlyozására e fogalmi rendszer megalkotása során).⁴⁰ Mindez tovább erősítheti benyomásunkat: az ultramontán pápákat elsősorban *pragmatikus, pasztorális* szándék vezethette a

³³ PETERS 1952: 85.

³⁴ DH 3877–3878. Megjegyzendő, hogy a szakasz cím nem található az eredeti kiadásban, vö. AAS 42 (1950): 562.

³⁵ Vö. DH 3894.

³⁶ 1917 CIC: k. 253, 3. §.

³⁷ 1983 CIC: k. 251.

³⁸ Idézve DH 3601–3624 bevezetőjében [691].

³⁹ AAS 42 [1950] = DH 3883 [ford. mód].

⁴⁰ A vezérlő csillag (*stella rectrix*) metafora a neoskolasztika kialakulásának korai szakaszában, még az I. vatikáni zsinatot és XIII. Leó pápaságát megelőzően fogalmazódott meg, ráadásul nem is közvetlenül a filozófia kontextusában: „Mert ha a természettudományok elsősorban csak saját, ésszel megismert alapelveikre támaszkodnak is, katolikus művelőiknek azért az isteni kinyilatkoztatást mint irányító csillagot kell szemük előtt tartaniok.” (ASS 8 [1874]: 439 = DH 2877 [IX. Piusz: *Tuas libenter* (1863)]) – A neoskolasztika kialakulásához német nyelvterületen lásd WALTER 1988.

neoskolasztikus-neotomista filozófia preferálásában. Ahogyan XIII. Leó fogalmazott a neotomizmus intézményesülése szempontjából mérföldkönek számító *Aeterni Patris* című enciklikájában: Aquinói Szent Tamás filozófiája nemcsak „győzhetetlen fegyvereket [*arma invictissima*] szolgáltatott” a teológia számára, hanem annak szándékolt restituálásából még „a természeti tudományok [*physicae disciplinae*] is, melyek ma oly nagy becsülésben részesülnek s annyi kítűnő találmány után mindenfelé nem csekély csodálatot keltenek [...] nemcsak hogy kártól nem tarthatnak, hanem inkább nagy előmenetelt remélhetnek”.⁴¹ Ugyanezen érme másik oldala persze az, hogy az ultramontán pápák szándékukkal valójában a filozófia számára fogalmaznak meg elvárt sikerkritériumokat. Mit is jelent ez?

Napjainkban ismét visszhangzik egyes nemzetközi filozófiai kontextusokban az *Ite ad Thomam!* (Menjetek [vissza] Tamáshoz!) felszólítás, amelyet eredetileg XI. Piusz⁴² fogalmazott a Vulgatában az éhező egyiptomiakhoz címzett felszólítás mintájára (*Ite ad Ioseph et, quidquid vobis dixerit, facite.* – Gen 41,55 [„Menjetek Józsefhez, s amit ő mond nektek, azt cselekedjétek!”]):

Ahogyan Józsefet elhagyták a testvérei, ezeket a tomistákat megvetően a teológiai vadonba lökte a *nouvelle théologie*. Ám most, amikor az új teológia örökösei látják az egyház és a világ válságát, az Aquinói, hasonlóan Józsefhez, várakozik: kész megbocsátani, és felajánlani bőséget a szükségét szenvedőknek.⁴³

Sőt az utóbbi hónapok (2024. október felől tekintve) fejleménye, hogy az *Ite ad Thomam!* immár a hazai színtéren is felhangzik, nem kevésbé emfaticusan.⁴⁴ Mégis fontos látni egyrészt azt, hogy e felszólítás elsődleges címzettje nyilvánvalóan nem a teológia (azaz ez a mozgás nem valami olyasmi, ami önmagában véve hatalmában állna a teológiának), másrészt azt is érdemes látni – ami talán még fontosabb –, hogy még ha sok szempontból az ínség idejét éljük is, ez a mozgás a filozófia részéről sem lehet diszkrecionális, teljesen akaratlagos mozgás, amennyiben alapul

⁴¹ ASS 12 [8979]: 111. Idézve a korabeli teljes magyar fordítás alapján: XIII. Leó pápának körlevele a keresztény szellemű bölcsélet visszaállítása érdekében 1886: 36; 41. (ASS 12 [1879]: 109, 113). A Denzinger-kézikönyv jelenlegi kiadásából ezek a részek hiányoznak, vö. „a katolikus hit védelmére és dicsőségére, a társadalom javára, minden tudomány gyarapodása érdekében” (DH 3140).

⁴² AAS 15 [1923]: 323. *Studiorum Ducem* (1923). A Denzinger-kézikönyv modern kiadásaiból hiányzik (vö. DH 3665).

⁴³ FESER 2023: 142.

⁴⁴ CHVÁLA 2024: 44.

vesszük a legutóbbi szent pápa szavait az emberi ész sebzettségéről (*ignorantia*), „amely akadályozza [az emberi eszt] a teljes igazsághoz vezető úton” és az ezzel egyidejűleg deklarált „autonómiá[t], melynek a filozófia örvend”.⁴⁵

Nem véletlen, hogy a neoskolasztika-neotomizmus abban a filozófiatörténeti korszakban született, amelyre amúgy is jellemző volt a filozófiai panteon nagyjainak aktualizáló adaptálása (Magyarországon ez különösen jól lemérhető azzal, hogy a neoskolasztika Kiss János [1854–1930] szinte egyidejűleg jutott professzori katedrához [rendkívüli professzor: 1898; rendes professzor: 1904] a budapesti tudományegyetem Hittudományi Karán azzal a folyamattal, ahogyan ugyanazon egyetem Bölcsészettudományi Karán katedrához [rendkívüli professzor: 1895; rendes professzor: 1904] jutott kortársa, a szekuláris neokantiánus Alexander Bernát [1850–1927]).⁴⁶ Az a speciális metafizikai helyzet, amely a 19. század második felében ezt a filozófiatörténeti visszanyúlást egyszerre lehetségessé és indokoltá tette, nevezetesen a poszthegeliánus akadémiai filozófia (*Universitätsphilosophie*) identitáskrizise és funkcióvesztése⁴⁷ valójában még XIII. Leó pápa enciklikáján – csakúgy, mint sok más úttörő neoskolasztika munkán – is átszűrődik a természettudományok az imént idézett „kitűnő találmányai” és e diszciplínák ebből eredő „nem csekély csodálata” formájában, sőt szót kap az enciklikában a poszthegeliánus filozófia filozófiatörténeti kakofón pluralitásának fent említett metafizikai tapasztalata is: nevezetesen az, hogy „a különböző bölcseleti rendszerek könnyedén módfelett szaporodtak, s egymástól eltérő, sőt egymással ellenkező vélemények jutottak felszínre oly kérdések megoldásában is, amelyek az emberi ismeretek terén fő fontosságúak”.⁴⁸

Az 1950-as évekre mindez már kézzelfoghatóvá vált. A szekuláris filozófia színterén addigra már le is zajlott az erre a metafizikai krízisre válaszként kibontakozó poszthegeliánus kontinentális filozófia első heroikus korszaka is, sőt már a posztstrukturalizmus (posztmodern) előszelét is érezni lehetett.⁴⁹

⁴⁵ FR: 32, 61. [22., 49. pont].

⁴⁶ Az intézménytörténeti párhuzam – akadályokat sem nélkülöző – részleteihez lásd külön-külön HERMANN–ARTNER 1938: 456; GERGELY 1976: 10 skk. – A magyarországi professzionális szekuláris és önálló identitású katolikus (neoskolasztikus-neotomista) filozófiák párhuzamos keletkezéstörténetének megrajzolása még a hazai filozófiatörténet-írás *desideratuma*.

⁴⁷ Vö. például BEISER 2014: 15 ff.

⁴⁸ ASS 12 [8979]: 111. Idézett fordítás: XIII. Leó pápának körlevele a keresztény szellemű bölcselet visszaállítása érdekében 1886: 39. A fordítás enyhe módosításainak okát mindössze a magyar (szak)nyelv időközben történt értelemváltozásai adják, nem pedig a Kiss János fordításával szembeni nyelvtani kifogás.

⁴⁹ A kontinentális filozófia történetét illetően magyarul lásd a kiegyensúlyozott és informatív, habár csak a szekuláris főáramra szorítókozó bemutatást: OLAY–ULLMANN 2011.

Eközben Rómában még arról beszéltek, a *Humani generis* „fényes világosságot vet” az éppen „néhány héttel” az enciklika megjelenését követően ülésező „tomista kongresszus témáira”, amelynek fő előadója „a világhírű dominikánus”, Réginald Garrigou-Lagrange (1877–1964) volt.⁵⁰ Őt később „tomista dinoszaurusz”-ként jellemezték, „egy kihalt faj utolsó példánya”-ként;⁵¹ és kevésbé meglepő módon Garrigou-Lagrange az egyik protagonistája a „vadon”-ba száműzött neotomisták-ról szóló fent idézett felhívásnak is. A szocialista Kelet-Közép-Európában persze ekkoriban úgy vélekedtek, „az enciklikákat bankárok írják alá”,⁵² a vasfüggönytől nyugatra nyújtott „dollárkölcsonök összegét és az enciklikák tenorját szorosán összehangolták”.⁵³

Mit lépett ebben az ambivalens helyzetben Rahner maga? Talán meglepő, de a magiszteriális retorzió fenyegetését lendítette meg a tomista filozófia sikerességét megkérdőjelező vitacikk szerzőjével szemben: „Ez az írás alapján véve éppen a metafizika történeti relativizmusának azon [álláspontját] képviseli, amelytől nemrég a *Humani generis* óvta a filozófusok közti keresztényeket.”⁵⁴ Rahner szofisztikált módon jár el, mivel a vitacikk ellen felhozott gyanút részben visszaveszi, szinte már szakmai szolidaritásra apellálva („Mindent egybevetve igazságtalannak találnám ezt a vádat.”),⁵⁵ miközben azt továbbra is játékban tartja: „Azonban talán jobb lett volna a tanulmány valódi szándéka számára, hogy *gondosabban* kerülte volna el egy ilyen vád veszélyét.”⁵⁶ Elég egy rövid pillantás az imént említett *nouvelle théologie* történetére annak alátámasztásához, hogy az 1950-es évek elején korántsem lehetett következmények nélküli a katolikus egyházban valakit az éltélt modernizmus hatálya alá eső tétellel vádolni (Jürgen Mettepenningen szerint a pápa egyenesen arra „használta fel az enciklikát, hogy [ezt] a mozgalmat

⁵⁰ A korabeli magyar katolikus sajtó tudósítása: *Új Ember*, 6(38) [számozatlan], 4.

⁵¹ SHANLEY 2002: 5. E kijelentés egy részét egyetértőleg idézi az itthon és külföldön is befolyásos Jürgen Mettepenningen (METTEPENNINGEN 2018), aki szerint Garrigou-Lagrange „befolyása ugyanolyan nagy volt, mint karikatúraszzerű egyszerűsége mindazzal való szembeszállásában, ami letért a skolasztikus útról” (METTEPENNINGEN 2018: 64).

⁵² Útunk [sic!] *Irodalom, Művelődés, Élet*, 5(17), 7.

⁵³ *Népszava*, 78(133), 4. Az *A Vatikán a haladás ellen* című recenziót – amely közvetlenül az *Illegális diákszervezetek létrehozását kísérelték meg a klerikális reakció egyes ügynökei* főcímű tudósítás mellett jelent meg – az irodalmi körökben járatos olasz–angol egyházellenes pamfletíró Avro Manhattan (1914–1990) eredetileg *The Catholic Church Against the Twentieth Century* című, magyarul két kiadásban (Szikra, 1950, ford. Gömöri Endre) megjelent művéről Faludy György írta.

⁵⁴ SW 2: 368.

⁵⁵ SW 2: 368.

⁵⁶ SW 2: 368; kiemelés – V. P. A.

a teológia szemétkosarába űzze”, és azon ironizált, vajon pusztá *lapsus calami* lehet-e, hogy az enciklikát a hivatalos vatikáni közlöny „MDCCCL”-re datálja).⁵⁷ Egy másik német teológus, Hans Küng, aki *sensu strictu* nem sorolható a *nouvelle théologie* képviselői közé, azonban korántsem hiányzó reformer konfrontatív hajlandóságának hiánya okán (hanem inkább a Sorbonne-doktorátusa ellenére *de facto* hiányzó frankofón kötődése és generációs okok miatt) életvégi emlékirataiban plasztikusan felidézte, a *Collegium Germanicum*-ban – amelynek nevéből és hallgatói közül egyébként az iménti okok miatt hiányoztak a magyarok – töltött diákévei alatt „milyen gyakran olvastam az *Osservatore Romanó*-ban a triumfáló jelentést erről vagy arról a szerzőről, aki [...] végül magát »alázatosan alávetette«. »*Humiliter se subiecit.*« Győzelem a tanítóhivatal számára, még ha a történelem később igazságot is szolgáltatna a megalázkodottnak” – tette hozzá az idős Küng a *missio canonica*, ámde nem az állami teológiaprofesszori állás elvesztésének vártájáról.⁵⁸ „A római tanítóhivatal az 1950-es években diadalmasan jelenthette, hogy az összes francia pap [egyres munkáspapok kivételével] és teológus az engedelmesség szellemében »alávetette« magát a római intézkedéseknek: »*Humiliter se subiecerunt.*«”⁵⁹ „Az egyház »*quand même* *notre Mère* – mégiscsak az Anyánk«” – mondta Küngnek visszaemlékezése szerint a Szent Péter-bazilikában Henri de Lubac a II. vatikáni zsinat alkalmával, amit kevésbé vésett szívébe a német teológus. (Küngről egyébként maga Szent VI. Pál pápa mondta egy privát audiencián egy másik francia reformteológus zsinatnaplója szerint: „Azt reméltem, ő lesz a jövő teológiai vezére. De hiányzik belőle a szeretet.”)⁶⁰ Csak spekulálni tudunk, hogy mi lehetett volna a fiatal Rahner közvetlen reakciója, ha találkozott volna – a saját biográfiai fejlődés közvetítő hatása nélkül – idősebb kori önmagának radikálisan filozófiaellenes nézetével (habár, reméljük, nem hiányzott volna e reakcióból a szeretet).

Rahner 1952-es gesztusa helyi értékének megítéléséhez érdemes továbbá figyelembe venni, hogy a *Wort und Wahrheit* által szimultán közölt többi reakció jóval visszafogottabb volt. Rahner rendtársa, a modern katolikus filozófia historiógráfusaként elévülhetetlen érdemeket szerzett Emerich Coreth (1919–2006)⁶¹ szerint az inkriminált vitacikkben „valódi és őszinte szándékok jutnak szóhoz”, s ő inkább amiatt támasztott kifogásokat, hogy szerinte „ezen kívánalmakat

⁵⁷ METTEPENNINGEN 2018: 26; lásd AAS 42 [1950]: 578. Egyébként a *Corrigenda* ([számogatlan] 960.) ezt nem tartotta szükségesnek javítani.

⁵⁸ KÜNG 2007: 554.

⁵⁹ KÜNG 2002: 211.

⁶⁰ CONGAR 2012: 733.

⁶¹ Lásd különösen CORETH–NEIDL–PFLIGERSDORFFER 1988.

már régóta érzékelik és dolgoznak rajtuk”.⁶² Ugyancsak a nyitottság jele, hogy a szerkesztők leközölték nemcsak az ekkor szabadúszó világi íróként tevékenykedő filozófus-művészetkritikus, Walter Warnach (1910–2000) véleményét, miszerint „még az [vitacikkben] helyenként megjelenő a polemikus élesség is valamennyire jogos azon tapasztalatok fényében, amelyeket néhány fiatal teológus még ma is szerezhet az egyetemek [hittudományi fakultásainak] úgynevezett kötelező filozófiai előadásain”.⁶³ Warnach egyébként maga sohasem tanult teológiát (hanem inkább a szekuláris filozófiaoktatásról szerezhetett személyes tapasztalatokat), azonban az 1930-as években együttműködött az akkor már karmelita szerzetes Keresztes Szent Terézia Benediktával (Edith Stein; 1891–1942), akinek első kézből szerzett tapasztalatai voltak – az egyeteminél jóval magasabb szinten – a professzionális világi és a teoretikus és intézményi késő neotomista filozófia közti szomorú diszkrepanciákról.⁶⁴

Ráadásul olyan gesztus révén, amely *mutatis mutandis* talán ma is provokatív-nak számítana, a *Wort und Wahrheit* helyt adott a tragikus sorsú bécsi katolikus szocialista gondolkodó, August Zechmeister (1907–1963) jeremiájának. A keresztény filozófiának a vitacikk címében jelzett betegsége Zechmeister szerint „abban áll, hogy az egyházon belül a dogmákhoz való kötöttségen túl sincs meg a gondolkodás valóságos szabadsága”.⁶⁵ Az alsó középosztályi származású, fiatalon árvaságra jutott, majd szerzetesi képzését félbehagyó Zechmeisternek minden oka megvolt panaszkodni: 1935-ben szerzett teológiai doktorátusát követően először Ausztria nemzetiszocialista megszállása tette lehetetlenné számára a tudományos pályafutást, illetve az értelmiségi életkörülmények – alkalmanként a pusztta megélhetés – szavatolását. Még 1937-ben jelentette meg a laikusok eszkatologikus teológiáját felvázoló művét, amely a laikusok feladatát „nem adminisztratív, apostolkodási és misszionárius tevékenységben” látta, mintegy „az intézményi lelkigondozás meghosszabbított karjaként”, hanem valódi tennivalójukat „a kultúra és az állam iránt viselt felelősségben [*Sorge*]” vélte megpillantani.⁶⁶ A háború után könyvtárosi állást kapott, de írói tevékenységével kiváltotta a hivatalos egyház rosszallását. Írásai 1951 és 1959 között magánkiadásban jelentek meg *Kirche und Kircheng Volk. Elemente und Gestalten einer theologischen Soziologie (Az egyház és a hívek közössége. Egy teológiai szociológia építőelemei és alakzatai)* főcím alatt (ezen írások egyikének kiadhatatlanságát panaszolja fel jelen vitacikkében).

⁶² RAHNER et al. 1952: 403.

⁶³ RAHNER et al. 1952: 403.

⁶⁴ Lásd JANI 2015: 128 skk.

⁶⁵ RAHNER et al. 1952: 402.

⁶⁶ GLAUS 1985: 294.

„A legszegényebb körülmények között élt egy bécsi padláslakásban” – emlékezett vissza Zechmeisterre a folyóirat-kiadó Ludwig von Ficker (1880–1967). Kiadványait, „amelyekkel [Zechmeister] a katolicizmusnak a baloldal irányába történő nyitását munkálkodott, saját költségén vagy legfeljebb adományokból finanszírozta”.⁶⁷ A II. vatikáni zsinat dokumentumainak megszületését már nem érthette meg: a magányos halott több napot feküdt lakásában, mire a rendőrség rátalált. Saját sorsára is vonatkozhatott az itt tárgyalt vitacikkben kimondott diagnózisa: „az egyházbéli szeretet kudarca.”⁶⁸

Az, hogy Rahner ilyen határozottan lépett fel 1952-ben, talán abból eredt, hogy a vitacikk által nem egyszerűen a neotomista filozófia presztízsét, hanem magát a filozófiát látja fenyegetve: „Helyes-e [...] [azt mondani], hogy a filozófiának kudarcot kell vallania, s ez olyan ismeret lenne, amely a mai gondolkodás pozitív eredményeihez tartozna?”⁶⁹ A válasszal sem marad adósunk Rahner, amelyet jól felismerhetően a manualista (későbbi kedvenc kifejezésével: iskolás [*schultheologisch, schulphilosophisch*]) keretek között ad meg (alig félreérthetően célozva a potenciális retorziókra):

Nem lett volna óvatosabb – és helyesebb – azt mondani: a filozófia „nyitott” kell hogy maradjon arra, ami több, mint ő (nevezetesen a kinyilatkoztatásra), és a filozófia újra és újra ténylegesen kudarcot vall – egészen nézve – mindenütt, ahol nélkülözi a Krisztus kegyelméből fakadó gyógyítást?⁷⁰

RAHNER ÉS HEIDEGGER, AVAGY „FÁBÓL VASKARIKA”

Érdekes, hogy 1952-ben Rahner a *filozófia* kudarcáról beszél, nem pedig a *filozófuséról*. Mint ismeretes, másfél évtizeddel korábban maga Rahner sikertelen kísérletet tett arra, hogy filozófiai doktorátust szerezzen a freiburgi egyetem filozófiai (nem katolikus teológiai!) fakultásán. Erről maga emlékezett meg egy, az élete utolsó heteiben – de még élete utolsó konferenciárszvétele előtt, amelyre éppen a budapesti marxizmus–kereszténység dialógus részeként került sor – felvett rádióinterjúban: „Disszertációm [...] két éven át írtam. [Martin]

⁶⁷ METHLAGL 2014: 30. A Zechmeister halála kapcsán elhangzott beszélgetés naplóbejegyzése. Zechmeister életrajzához lásd GLAUS 1985.

⁶⁸ RAHNER et al. 1952: 402.

⁶⁹ SW 2: 368.

⁷⁰ SW 2: 368.

Honecker elutasította. Egyszerűen túl heideggeriánus volt számára. Azt hiszem, nem volt rossz munka.”⁷¹ Saját értékítélete alátámasztására az időkori Rahner itt arra hivatkozik, hogy disszertációja pozitív szakmai fogadtatást kapott,⁷² miután önállóan megjelentette néhány évvel később Ausztriában ahelyett,⁷³ hogy máshol próbálkozott volna (utóbbi eljárás ma is furcsának tűnhet, amely aligha lett volna lehetséges a jezsuita rend infrastrukturális és morális támogatásának háttéré nélkül). Ennél fontosabb azonban számunkra Rahner visszaemlékezésének az a

⁷¹ RAHNER 1986: 14.

⁷² Hungarikumadalékként és az érintett magyar szerző iránti morális tiszteletből is érdemes megemlíteni, hogy Rahner könyvét megjelenésekor ismertette a szekuláris szakmai nyilvánosság korabeli központi fórumán a magyar katolikus pap és egyházi író, Ervin Gábor (1912–1944). A recenzió meglehetősen kritikus hangnemű, ami jól példázza, hogy a korban létezett az a tomista perspektíva, ahonnan nézve Rahner műve – a rákövetkező teológiai életmű ismerete nélkül – elégtelennek tűnhetett. Ervin nemcsak Rahner azon híres-hírhedt gesztusát kifogásolta, hogy Rahner (az első részben) a *Summa Theologiae* egyetlen *quastióját*, sőt azon belül is egyetlen *articulust* (I q84 a7) kommentál, hanem szerinte „[m]ég jobban megnehezíti a megértést Rahner szerencsétlen terminológiája” (ERVIN 1941: 95). Amint ez a megjegyzése mutatja, az igazi választóvonal valójában a heideggeri filozófia bármilyen szintű recepciója iránti nyitottság. Ervin szerint ugyanis Rahner azzal, hogy „a skolasztikus terminusok helyett helytel-közzel Heideggert is túlszárnyaló heideggereskedéseket hoz” (ERVIN 1941: 95), „Szent Tamás kristálytisza, áttetsző, világos” (ERVIN 1941: 95) gondolatai helyett „mesterséges ködfelhőt” gerjeszt (ERVIN 1941: 96). – A párbeszédhiány azért is tragikus, mert Ervin ugyanazon év januárjában fogalmazott úgy (talán éppen Rahnert olvasva, vagy tőle inspirálva), hogy a *potentia oboedientialis* fogalma – amelyet Rahner, mint ismeretes, a skolasztikus rendszerből fő továbblépési tapadási pontként választott – „a szenttamási bölcsélet szíve és alapja” (JÁNOSI et al. 1941: 207; vö. lentebb, különösen 113. lábjegyzet). Vajon létrejött volna-e kettőjük dialógusa – és mivel gazdagodhatott volna tovább a magyar teológia- és filozófiatörténet –, ha Ervin Gábor nem a Duna jeges hullámai közt végzi? – Ervin Gábor kontrafaktuális filozófiai fejlődését immanens szempontok alapján rajzolta meg Frenyó Zoltán: „bizonyosan alkotott volna további rendszeres munkákat, s a jelek arra mutatnak, hogy ezek középpontjában [...] az esztétikum állott volna”, mégpedig „szélesebb és teljes értelemben”, „metafizikai és axiológiai alapon” (FRENYÓ 2012: 97). Turgonyi Zoltán pedig az Ervin által követett katolikus intellektuális szerepfelfogást jellemezte találóan (ami lehetőséget adna az 1945 utáni időszakra történő extrapolációra): úgy „tudta a nyilvánosságban [...] is közérthető módon és élvezetes stílusban képviselni a katolicizmust és ezen belül a tomizmust, hogy ezért közben a legcsekélyebb engedményeket sem tette a tudományos színvonal és a lényegi alapelvek rovására” (TURGONYI 2012: 101). Vajon létrejött volna-e azonban – a kontrafaktuális perspektívától eltekintve, sőt nemzetközi szinten is ritkaságszámba menő – érdemi dialógus a manualista neotomizmus és az új teológia között?

⁷³ RAHNER 1939 = SW 2: 1–300.

része, amely ezt az epizódot a kontingens egyetemi-személyes indítékok világát meghaladva saját szakmai fejlődésének kontextusába helyezi, ami Rahnert a kontrafaktuális filozófus szerepétől a ténylegesen megvalósult teológuslétig vezette: „Nekem Honecker reakciója nem okozott problémát, mivel időközben egészen más sínre lettem áttéve Innsbruckban. Így tehát életem legnagyobb részét [sc. az 1970-ben megkapott filozófiai díszdoktorijáig] filozófiai doktori fokozat nélkül töltöttem el.”⁷⁴ Erről az epizódról korábban ellentmondásos beszámolók keringtek a magyar szakirodalomban is: Nyíri Tamás (1920–1994) egy helyütt úgy vélekedett, „a másik bíráló, M[artin] Heidegger sem szállt síkra mellette”.⁷⁵ Úttörő jellegű monográfiájában pedig Szabó Ferenc SJ (1931–2022) ugyan visszafogottabban mutatta be a disszertáció elutasításának körülményeit, azonban hagyományozta azt a hagiografikus mozzanatot, miszerint a kézirat első megjelenésének évében „Heidegger [...] Innsbruckba utazik, hogy meglátogassa híressé vált tanítványát”.⁷⁶ Utóbbi zarándoklatot eléggé valószínűtlenné teszi, hogy anakronisztikus Rahner hírnevéről beszélni 1939-ben, amikor ő még csak frissen habilitált egyetemi tanár volt Innsbruckban (arról nem is beszélve, hogy az Anschlusst követően, 1938 nyarán felszámolták az innsbrucki állami egyetem katolikus teológiai fakultását, majd 1939. október 12-én erőszakkal bezárták az innsbrucki jezsuita rendházat, ami után Rahner Bécsbe vonult belső emigrációba). Valóban, a modern Rahner-kutatás⁷⁷ megerősíti, hogy a Rahner–Heidegger-találkozás 1939-ben legfeljebb egy közös konferenciárészvétel periferiáján jöhetett létre, valamint ami még fontosabb, Heideggernek lehetősége sem volt „síkra szállni” Rahner mellett, mivel a disszertáció egyszerűen nem lett beadva (azaz nem található doktori iratka az egyetemi levéltárban), hanem Rahner csak informális előzetes véleményezésre adta le a szövegét Martin Honecker (1888–1941) filozófiaprofesszornak, aki 1924 óta töltötte be a II. világnézetileg kötött, úgynevezett konkordátumkatedrát előbb Edmund Husserl (1859–1938), majd Martin Heidegger (1889–1976) mellett.⁷⁸ Honecker valóban meglepően hosszan kezei között tartotta a szöveget, mielőtt elutasította volna azt, azonban fontos kronológiai elem – amely Rahner visszaemlékezésében is

⁷⁴ RAHNER 1986: 14.

⁷⁵ NYÍRI 1989: 359.

⁷⁶ SZABÓ 1983: 377.

⁷⁷ Vö. SW 2: szerkesztői előszó.

⁷⁸ NEUFELD 2004: 111. Véleményem szerint Neufeld itt tévesen állítja, hogy Honecker katedrája a teológiai fakultáshoz tartozott volna, amit *prima facie* cáfol egy pillantás az egyetemi évkönyvbe (lásd például Rahner beiratkozásának félévében HONECKER 1934: 34; valamint OTT 2006 (Honecker profiljához: 447 skk.).

szót kap –, hogy Rahner pályaváltása, sőt gyors ütemben megszerzett teológiai doktori fokozata megelőzte Honecker elutasító válaszát. Rahner életrajzírója szerint⁷⁹ Honecker elutasító válaszában szerepet játszhatott a belső konkurencia Gustav Siewerthtel (1903–1963), aki 1931-ben doktorált Honeckernél a Rahneréhez tartalmilag hasonló disszertációval, s ekkor már folyamatban volt a habilitációs eljárása, amely 1937-ben zárult le. Honecker döntési helyzetbe kényszerült „egy néhány évvel korábban nála beadott és elfogadott disszertáció, valamint az ugyanarról a témáról szóló más javaslat között”,⁸⁰ ami értelemszerűen Rahner elutasításához vezetett.

Azt is meg kell említenünk ugyanakkor, hogy Martin Heidegger az utóbbi évtizedben megjelent szennécszámba menő kontroverz szövegeiben – az úgynevezett *Fekete füzetek*ben (*Schwarze Hefte*) és kapcsolódó dokumentumokban – olyan kijelentéseket tett, amelyek talán új értelmezői helyzetet hoznak létre a heideggeri filozófia teológiai felhasználása szempontjából.⁸¹ Nem csak arról van szó, hogy Heidegger szöveghelyeken zabolátlanul fogalmaz, sőt alkalmasint mintha élvezné, hogy dekonstruálja olyan filozófiai-teológiai irányzatokhoz fűződő viszonyát, amelyek akár a tág értelemben vett „egzisztencializmus” címkéje alatt, akár az utólagos értelmezők szemében pozitív viszonyulást építettek ki Heidegger filozófiájával.⁸² Sajnos mindezen túlmenően található olyan szöveghelyek, ahol Heidegger (látens) egyházellenessége egészen problematikus gondolati tartalmakkal látszik összefolyni. Egy markáns példa már a világháború lezárulta utáni időszakból: „A keresztény egyházak rabszolgatartók a nagyfasizmus számára [*Sklavenhalter für den Großfaschismus*].”⁸³

⁷⁹ NEUFELD 2004: 114 skk.

⁸⁰ NEUFELD 2004: 118.

⁸¹ Nem áll módunkban itt részletesen ismertetni e Heidegger-kiadások időközben könyvtárryira duzzadt – és sajnos méretéhez képest aránytalanul repetitív – általános szakirodalmát (bevezető áttekintéshez: TRAWNY 2014; HEINZ 2016; a legigényesebb apológiai kísérlet talán: HERRMANN–ALFIERI 2017; magyar szerzőtől: FEHÉR 2021), annyit azonban fontos hangsúlyozni, hogy a *Fekete füzetek* esetén valamennyire megkomponált, szerkesztett gondolati naplóról (*Denktagebücher*) – nem pedig efemer feljegyzésekről – van szó, amelyeket ráadásul szerzőjük kifejezetten megjelentetésre szánt, mégpedig posztumusz nem szövegkritikai életműkiadása (*Gesamtausgabe*) záróköveként. Ennyiben nem *levele* illegitim bevonnai e szövegeket Heidegger-értelmezéseinkbe.

⁸² Tömör példa (még a nemzetiszocialista hatalomátvételt megelőzően): „Az úgynevezett »dialektikus teológia« jelentéktelensége és szélhámossága [*Schwindel*] nem érdemi meg, hogy azt figyelemre méltassuk. Ez a protestáns jezsuitizmus a legrosszabb megnyilvánulási formájában.” GA 94: 51.

⁸³ GA 97: 247; vö. 249.

Továbbá Heidegger egyes teoretikus kijelentései, amelyek eddig produktív feszültségeket látszottak hordozni is – például *Fenomenológia és teológia*⁸⁴ című előadásának híres-hírhedt kitétele, miszerint „a keresztény filozófia [...] fából vaskarika [*hölzernes Eisen*]” lenne⁸⁵ –, mintha összezárulnának, különösen annak a distinkciónak a mentén, amelyet Heidegger saját gondolkodása (*Denken*) és a pejoratív értelemben vett filozófia között von meg:

Nem vagyok keresztény, mégpedig egyedül azért, mert nem lehetek az. [...] Lehet, hogy van „keresztény filozófia”, amelynél azért meg kellene kérdezni, mennyire gondolkodik ez a filozófia. Feltehetően csak annyira, amennyire hisz; azaz csak látszataból gondolkodik. Azonban nincs olyan keresztény gondolkodás, amely gondolkodás lenne.⁸⁶

Egy másik háború utáni feljegyzésében pedig így fogalmazott: a „Φιλοσοφία christiana” „»eszméjében« és »gyakorlatában« pénzhamisítás [*Falschmünzerei*]” rejlik.⁸⁷

A fenti distinkció vártájáról azután Heidegger olyan következtetéseket von le, amelyek szinte a *Fekete füzetek* más problematikus tartalmainak gondolati közelségébe kerülnek: „a keresztény hívők a gondolkodás ellenségei [*Feinde des Denkens*].”⁸⁸ Sőt, kifejezetten a *Fekete füzetek* antiszemita asszociációs terminológiáját⁸⁹ mobilizálva:

A gondolkodás ellenségei gyűlölködő, s ezért alattomos, tehát [zsidó módra] machináló [*machenschaftlichen*], azaz romlott értelemben azok a hívők, akik magukat minden igazság jogosultjainak [lefordíthatatlan szójáték: *Gläubigen – Gläubiger*] tartják, és az egyházvezetés segítségével a legártalmatlanabb körökbe is elérnek csápjaik és eljuttatják funkcionáriusaikat.⁹⁰

Ha ez nem lenne elég, Heidegger ezt a distinkcióját teológiai, istentani irányba is kitérítette, elkülönítve az általa megcélzott istent – „mint sokkal istenibbet” – a zsidókeresztény hagyomány Istenétől: „Ábrahám Istene, aki senki hozzá hasonlót nem tűr maga mellett, és akinek a Fia, Jézus, mindenkit a pokolba küldött, aki

⁸⁴ Tübingen, 1927; Marburg, 1928.

⁸⁵ GA 9: 66.

⁸⁶ GA 97: 199.

⁸⁷ GA 97: 75.

⁸⁸ GA 97: 509.

⁸⁹ Vö. TRAWNY 2014.

⁹⁰ GA 97: 509.

nem szerette őt, és ott megsüttette őket.”⁹¹ Földhözragadtabb szinten Heidegger a testvérének (Fritz Heidegger; 1894–1980) írott levelében a háború befejezése utáni hónapokban a német politikai katolicizmus korabeli vezető erejének számító centrupárt (*Zentrumspartei*) újraéledéséről panaszkodik, amely „naponta növekvő keresztény frontot alkot a felekezeti határokon túllépve”.⁹² Felpanaszolja, hogy „a kar 95%-a »keresztény«”.⁹³ Ennek következtében „a szellemi terror ott még erősebb lesz, mint a nemzetiszocializmus [!] idején”.⁹⁴

Innen nézve a fiatal Karl Rahner talán mégis jól tette, hogy nem Heideggert választotta doktori konzulensének, valamint talán elméleti szempontból jóval szűkebbnek mutatkozik a gondolati alap Heideggernél a katolikus filozófiai-teológiai továbbépítkezés számára, mint azt ezekben a korai évtizedekben Rahner maga vagy kortársai és későbbi értelmezői esetleg gondolták⁹⁵ (persze nem kizárva a vélelmezhető szerzői intención túllépő produktív olvasatokat).⁹⁶ Az érem másik oldala, hogy egyúttal sokkal termékenyebbnek mutatkozhatnak a vallásfilozófiai továbbgondolás számára a freiburgi fenomenológuskonstelláció és a katolikus Heidegger-recepció más, eddig Heidegger árnyékába rejtett, „kisebb” gondolkodói.⁹⁷

ENGEDELMESSÉG ÉS KONKUPISZCENCIA

A 3. szakaszban elemzett vita során Walter Warnach próbálta kidomborítani a neotomista filozófia eddig elért tényleges eredményeit,⁹⁸ aminek alátámasztására

⁹¹ GA 97: 409.

⁹² HOMOLKA–HEIDEGGER 2016: 128.

⁹³ HOMOLKA–HEIDEGGER 2016: 129.

⁹⁴ HOMOLKA–HEIDEGGER 2016: 129.

⁹⁵ A bevett nézetet recepciótörténetileg korán összefoglalja: FEHÉR 1993. Kiemelendő, hogy az érett Heidegger számára – az 1920-as évek derekától – a teizmus csak módszertani szerepet töltött be. *Mutatis mutandis* hasonló állapítható meg véleményem szerint az ezredforduló körüli évtizedek „új” francia fenomenológiájában vélelmezett úgynevezett „teológiai fordulat” (*tournant théologique, theological turn*) esetében. Utóbbi egyik fő referenciaszerzője (vö. JANICAUD et al. 2000) röviddel a halála előtt úgy vélekedett: „a »teológiai« jelzőt idézőjelek közé kellett volna helyezni, hiszen ironikusan” használta (JANICAUD 1998: 9). Ezt a módszertani értelmezést osztotta egyébként Tengelyi László is (GONDEK–TENGYELI 2011: 11; TENGYELI 2017: 161).

⁹⁶ Kifejezetten a heideggeri *Feketei füzetekre* reflektálva (saját vallásbölcseletének előterében): MEZEI 2019.

⁹⁷ Lásd különösen VINCZE 2021; JANI 2024.

⁹⁸ SW 2: 404.

többek között éppen Rahner egy korábbi művét citálta – mégpedig nem a sikertelen freiburgi disszertációt, hanem az 1941-ben napvilágot látott *Hörer des Wortes (Az ige hallgatója)* című könyvét, amely alcíme szerint hozzájárulás kíván lenni „a vallásfilozófia megalapozásához”. Valóban: az olvasónak úgy tűnhetett, mintha figyelmen kívül hagynánk, hogy Rahner életműve közvetlenül *sui iuris* a keresztény filozófia kánonjának részét alkotja. Némileg árnyalja ezt az ítéletet, ha pillantásunkat például a kurrens német könyvpiacnak az ezt a kánont reprezentálni hivatott legújabb produktumaira vetjük, legalábbis úgy tűnik, a vallásfilozófia szekuláris panteonja inkább hajlandó befogadni Rahnert, mint az egyházi kiadóé.⁹⁹ Nyíri Tamás – aki szerzőnkkel nemcsak közeli barátságban volt, hanem saját bevallása szerint egyenesen „Karl Rahner miatt” „tartottam ki a hitben”¹⁰⁰ – saját, a magyar katolikus filozófiarecepció számára sokáig mérvadó filozófiatörténetében ugyan értelemszerűen részletesen foglalkozott Rahnerrel, azonban ő is úgy vélekedett, Rahner „nem alkotott filozófiai rendszert”, és fő érdemének azt tudta be, „ez volt az első kísérlet, hogy valaki elkülönítse a keresztény filozófiát a fundamentális teológiától mint teológiai filozófiától”.¹⁰¹ Az a filozofikusság mérlegserpenyőjébe kerülhetnek továbbá Rahner életrajzírójának egyértelmű megállapításai, miszerint „Rahner sohasem adta ki magát filozófusként, és ezt mindig hangsúlyozta ellenkező kijelentésekkel szemben”,¹⁰² főhősünk „nem ismerte a filozófiai éroszt”,¹⁰³ ennél fogva a fent elemzett kényszerű karrierváltása „a tárgynak megfelelő korrekció volt”,¹⁰⁴ sőt a Rahner-biográfus még a disszertációt sem hajlandó elsődlegesen filozófiai

⁹⁹ Reprezentatív német kiadók (Suhrkamp vs. Herder) recens egykötetes vallásfilozófiai áttekintéseinek tükrében: KÜHNLEIN 2018: 577–587 vs. BREUL–LANGENFELD 2023. Előbbiben Rahner önálló fejezetet kap a vallásfilozófia (avagy inkább valláskritika?) reprezentálásaként, utóbbiban Rahner nem kap, sőt egészében alulreprezentált. Ez a különbség természetesen nem független attól, hogy a fundamentálteológiát önálló – illetve egyáltalán számunkra ismert – diszciplinának tekintik-e a különböző intézményi közegek (vö. 8. szakasz lentebb), valamint Rahner prominens szekuláris szerepeltetése mögött közelebbről szemügyre véve intézményi indok, nevezetesen a Rahner-tanítvány (müncheni Rahner-asszisztens; lásd NEUFELD 2004: 270) Karl Lehmann (1936–2018) bíboros finanszírozói szerepe (lásd KÜHNLEIN 2018: 13) állhat.

¹⁰⁰ NYÍRI 1971: 200, 1. lábjegyzet.

¹⁰¹ NYÍRI 2001: 500. Rokay Zoltán (1947–2024) azonban már két kiemelkedő „filozófiai” (vallásfilozófiai) alkotást tulajdonított Rahnerek (ROKAY 2018: 123).

¹⁰² NEUFELD 2004: 110.

¹⁰³ NEUFELD 2004: 120.

¹⁰⁴ NEUFELD 2004: 121.

műként olvasni.¹⁰⁵ Persze ezek a szakirodalmi vélemények önmagukban nem perdöntők.

Kérdésünknek, amely talán a nyitóanekdota által jelzett probléma magjához vezethet minket, további pontosításához először azt kell tisztázni, hogy a sikertelen freiburgi disszertáció ugyan valóban *sui iuris* a (katolikus) filozófiatörténet részévé teszi Rahner – azonban legfeljebb egy lábjegyzet erejéig.¹⁰⁶ Ez a korai munka ugyanis csak a teológiai életmű felől válik relevánssá, amely életműnek a filozófiához való viszonyára kérdésünk irányul. Mi volt tehát a teológiai életmű saját mondanivalója a (katolikus) filozófia és a teológia viszonyáról?

A *Hörer des Wortes (Az ige hallgatója)* szövege Rahner 1937 augusztusában Salzburgban tartott nyári egyetemi előadásain alapul, amikor a sikertelen freiburgi epizódot követően rövid ideig úgy tűnhetett, a fiatal pátert rendje a fundamentál-teológia, nem pedig a dogmatika professzorának szánja.¹⁰⁷ Ebből a történeti kontextusból érthető a mű témamegjelölése, amelyet Rahner az előadásainak eredeti, még az 1937-ben megjelent konferenciakötetben közölt összefoglalójában így fogalmazott meg: „a vallásfilozófia és a teológia viszonya elsősorban a vallásfilozófia felől tekintve.”¹⁰⁸ A szöveg érdekessége, hogy Rahner tömör összefoglalását nyújtotta saját tervezett hozzájárulásának is: „az ember a kinyilatkoztatás iránti *potentia oboedientialis*ának ontológiája.”¹⁰⁹

A *potentia oboedientialis* (engedelmeskedési lehetőség, *Gehorsamsvermögen*) fogalmának Rahner előtt rendelkezésre álló értelmét mutathatja a vonatkozó szócikk a *Lexikon für Theologie und Kirche* (²LThK) nyolcadik kötetében, az első teljes zsinati évben, még Rahner-hivatkozás nélkül megjelent definíciója: így „nevezük az ember [...] lényegét, amennyiben az [...] nyitott Isten önközlésére, amely csak akkor juthat osztályrészül egy létezőnek annak lényege megszüntetése nélkül, ha az nincs eleve rögzítve és behatárolva a lényege révén egy bizonyos lét- és hatásterületre”.¹¹⁰ A *potentia oboedientialis* ilyen fogalmi

¹⁰⁵ Vö. NEUFELD 2004: 119.

¹⁰⁶ Ez tükröződik abban a korlátozott szerepben, amely még a Kecskés Pál (1895–1976) által felállított filozófiatörténeti kánonban jut osztályrészül Rahner számára (posztumusz megjelenés: KECSKÉS 1981: 510). Egyébként ez a limitált szerep is már valamennyire Rahner időközben szerzett *teológiai* hírnevének tudható be, hiszen az 1944-ben megjelent 2., átdolgozott kiadásból még hiányzik Rahner.

¹⁰⁷ Lásd NEUFELD 2004: 132.

¹⁰⁸ SW 4: 287.

¹⁰⁹ SW 4: 287.

¹¹⁰ ²LThK: 648.

bonyolultságára azért van szükség, hogy anélkül alapozza meg a transzcendenciára való fogékonyság lehetőségét a teremtményben, hogy eleve feltételeznék az isteni kinyilatkoztatás faktumát (avagy erre vonatkozóan Istennel szemben fogalmilag valamiféle „elvárást” jelentene). Fontos kiemelni még e korabeli perspektívából, hogy a *potentia oboedientialis* olyan skolasztikus fogalomnak tartották, amely ugyan csak sporadikusan fordul elő Szent Tamásnál,¹¹¹ azonban később széles körben ismert és használt fogalommá vált.¹¹² Rahner esetében tehát nem a skolasztikus építmény eldugott fogalmi anomáliájának szubverzív használatáról van szó, hanem egy eleve előtérben lévő fogalmi elemet használt fel ahhoz, hogy a skolasztikába oltsa a transzcendentális filozófiai módszert. A *potentia oboedientialis* ilyen előtérbeli jellegét erősíti meg a magyar neoskolasztikus teológus-filozófus – Garrigou-Lagrange lelkeségi (!) könyvének magyar fordítója – Ervin Gábor (1912–1944) is: „Isten és a lélek egymásra találása rejlik a »potentia oboedientialis« – a természet kívánságait és a kegyelem természetfölötti valóságát bölcseszélesen finoman elhatároló – körmönfont és nehéz skolasztikus fogalma mögött”, sőt e fogalomban rejlik szerinte „a szenttamási bölcseszéles szíve és alapja” – hacsak nem feltételezhetjük már Rahner közvetlen vagy közvetett hatását mind az 1963-as német lexikonszócikk, mind Ervin Gábor megnyilatkozása mögött.¹¹³

Rahner egyúttal meglepően világosan meghatározza, hogy a transzcendentális filozófiai módszer a klasszikus teológiába történő ilyen beleoltása milyen következménnyel jár e két diszciplína egymáshoz fűződő absztrakt viszonyaira nézvést: a „filozófia” úgy válik „kereszténnyé”, „ha magát – a hegeli értelemben –

¹¹¹ Vö. különösen QDV q29 a3 ad 3.

¹¹² A *potentia oboedientialis* újkori alkotó továbbépítéséhez (*potentia oboedientialis activa*) lásd LEINSLE 2007: 293–294.

¹¹³ JÁNOSI et al. 1941: 206, 207. A ²LThK-szócikk nominális szerzője a (tudományos életben) kevésbé ismert Friedrich Buuck SJ (1909–1981), aki a zsinat alatt (1962. szeptember – 1966) a *Collegium Germanicum-Hungaricum* rektora volt (a nehezen fellelhető életrajzi adatok forrása: NÉMETH 2009: 93, 480. lábjegyzet, 141), amely szerepében Buuck nyilvánvalóan és adatoltan találkozott Rahnerrel. Tényleges szerzőségét illetően beszédes, hogy a szócikk a (nominális) plágium határát súroló módon átkerült a *Kisszótár* új kiadásába (RAHNER–VORGRIMLER 1980: 508). – Rahner feltételezett hatása Ervin Gáborra már produktívabb kérdés (vö. fentebb 72. lábjegyzet), habár magát a terminust Ervin nem vehette Rahner filozófiai disszertációjából, hacsak nem került kezébe – a fenti konferenciaköteten túl – Rahner terminológiai tanulságos recenziója a *Zeitschrift für katholische Theologie*, 63(1–4)-ből (SW 2: 366–367, lásd 367), avagy nem tartozott a *Hörer des Wortes* nagyon korai olvasói közé. – Azt, hogy a *potentia oboedientialis* fogalma ezt megelőzően közkeletű volt a magyar skolasztikában, bizonyítja például KÜHÁR 1930: 182, amely ezt a fogalmat a korban (túl)használt *gratia non destruit, sed perficit naturam* maxima felől olvassa.

megszüntetve megőrzi [*aufhebt*] a teológiában”.¹¹⁴ Ezt a dialektikus műveletet konkrét témamegjelöléséhez köti: „Ez akkor következik be, ha a [filozófia] antropológiája filozófiai okokból a kinyilatkoztatás iránti *potentia oboedientialis* ontológiájává válik.”¹¹⁵ Ugyanezzel a tézissel találkozunk az 1941-ben megjelent műben is („ha a filozófia magát a kinyilatkoztatás iránti *potentia oboedientialis* ontológiájaként fogja fel [...]”¹¹⁶), amely ugyanakkor további tartalmi részletekkel is szolgál. Először is Rahner hagyományos, kevésbé specifikus terminológiában is megfogalmazza tézisé: a filozófia kereszténysége abban mutatkozik meg,

hogy éppen mint igazi, mint „puszta” filozófia túlmutat magán [...] egy potenciálisan lehetséges kinyilatkoztatásra, hogy az evangéliumra való előkészületté [*praeparatio evangelii*] válik abban az értelemben, hogy az embert önmagánál fogva természeténél fogva keresztényként [*naturaliter christianus*] fogja fel, mint aki kinyilatkoztatást képes befogadni.¹¹⁷

Rahner egyúttal performatív érveléssel igyekszik elutasítani azt az ellenvetést, hogy ez a filozófia és a teológia közti diszciplináris „határok elmosásához” vezetne, mivel az, hogy a filozófia „így az evangéliumra való előkészületté válik [...], csakis magából annak végigviteléből ered”.¹¹⁸ Fontos elhatárolódás továbbá, hogy a filozófia nem válhat valláspótlékká (amely kísértés valóban fenyegeti a *theologia naturalis* művelőit): „a vallásfilozófiának alapvetően nem szabad hogy szándéka és lehetősége legyen arra, hogy önmagában nyugvó vallást alapítson, amelyet aztán a kinyilatkoztatott teológiának kellene tovább megtöltenie vagy elvetnie.”¹¹⁹ Máshelyütt még élesebben fogalmaz, ami talán érthető a korabeli pseudoegzisztencialista heideggerianizáló gondolkodásmód iránti oldalvágásként (amely felől egyébként Rahner oly lelkes recepcióban részesült): az ilyen babérokra törő filozófia „valójában keresztényellenes [*widerchristlich*] lenne, mivel arra merészkedne, hogy az emberi ittlétet [*Dasein*] az élő Isten kinyilatkoztatásától függetlenül alapozza meg”.¹²⁰

Mindezek alapján Rahner nemcsak visszanyúl a hegeli dialektikus logika metafizikai kereteihez („a filozófia [...] magát a saját eszközeivel akkor

¹¹⁴ SW 4: 286; vö. 293.

¹¹⁵ SW 4: 286.

¹¹⁶ SW 4: 42; vö. 38.

¹¹⁷ SW 4: 39–40.

¹¹⁸ SW 4: 40.

¹¹⁹ SW 4: 24.

¹²⁰ SW 4: 42.

konstituálja »megkeresztelhetőként«, ha magától abba a készenléti állapotba kerül, hogy megszüntetve megőrződjön [*aufgehoben*] egy potenciálisan az Isten által alapított teológiában¹²¹), hanem örömteli módon megpróbálja tartalommal is megtölteni e hegeli kategória kontúrjait. Egyrészt Rahner félreérthetetlen módon azonosul e dialektikus művelet negatív (antitetikus) mozzanatával: a „filozófia megszünteti magát [*schafft ... ab*]”,¹²² mégpedig a fent látott performatív értelemben, azaz „saját dolgának [*Geschäft*] ledolgozása” révén, aminek eredménye éppen a fenti elhatárolódás belátásában rejlik, tudniillik a filozófia „felemészti igényét, hogy az emberi ittlét [*Dasein*] végső egzisztenciális megalapozása legyen”.¹²³ Másrészt Rahner a hegeli operációban jelen lévő meghaladási mozzanathoz is kapcsolódik: a filozófia ezáltal „magasabb szintre kerül”, ahol „saját beteljesedését találja a valóságosan megtörtént kinyilatkoztatásban”.¹²⁴ Harmadrészt Rahner csatlakozik a hegeli processuális gondolkodásnak azon, a vulgárhegelianizmusokban (különösen a [vulgár]marxizmusban) gyakorta asztrálról lesöpört meglátásához, miszerint az egész teleologikus folyamat nem egymást időben leváltó statikus epizódok sorozatát akarja felvázolni, hanem az időbeliségében ugyan (ideáltipikusan) azonosítható, azonban logikailag szimultán jelen lévő rendet. Ennek talaján érthető Rahner megjegyzése, hogy a teológia mindig újratételezi a filozófiát.¹²⁵

Aligha hisszük, hogy a (katolikus) filozófia és a teológia viszonyának e cizellált metafizikai modelljében bármely filozófus kivétlenül találhatna (egyedül talán az nem világos, hogy pontosan mi is töltené be a hegeli dialektikus mechanizmus működéséhez szükséges antitézis szerepét a teológiához mint szintézishez vezető logikai úton). A kérdés inkább csak abban rejlik, hogyan jutott innen Rahner a tanulmány elején bemutatott leegyszerűsítő, negatív és metaforikájában is ambivalens modellig.

A FILOZÓFUSOK ÚTJA AZ ANONIM KERESZTÉNYSÉGTŐL A ROSSZ KISKERTSZOMSZÉDISÁGIG

A fejlődéstörténeti tisztánlátást Rahner életművében nem segíti, hogy a *Kisszótár* első kiadásával párhuzamosan megjelent a *Hörer des Wortes* új kiadása a később a

¹²¹ SW 4: 41.

¹²² SW 4: 41.

¹²³ SW 4: 41.

¹²⁴ SW 4: 42.

¹²⁵ SW 4: 42.

felszabadítás teológiáinak főáramú katolikus képviselőjeként híressé vált Rahner-tanítvány, Johann Baptist Metz (1928–2019) gondozásában, aki a főszövegben végzett változtatásait – esetünkben egy enyhe távolítást-bizonytalanítást az előadott metafizikai koncepcióban¹²⁶ – még egyeztette mesterével, a lábjegyzeteket azonban, amint időközben kiderült, saját szakállára fogalmazta meg. Utóbbiakban ennek fényében talán furcsának hat a Metz-önhivatkozások túlsúlya, habár jogosnak tűnik hivatkozása a filozófia–teológia demarkáció kapcsán¹²⁷ saját zsinat előtti lexikonszócikkére a keresztény filozófiáról,¹²⁸ amelyben hangsúlyozza, hogy a transzcendentális fogalmi (re)konstrukció lehetőségén túl és azt megelőzően itt filozófiatörténetileg adott partikuláris gondolkodói hagyományról és az ahhoz történő érdemi filozófiai kapcsolódás lehetőségéről van szó.

Rahner filozófiához való viszonyának alakulása szempontjából *terminus post quem* a *Filozófiai és teológia* című szövege,¹²⁹ amelyet Rahner 1961 szeptemberében adott elő, tehát mielőtt még Franz König (1905–2004) bíboros, bécsi érsek felkérte volna őt személyes zsinati teológus szakértőjének (*peritus*), amely felkérést Rahner egyébként eleinte húzódozva fogadott,¹³⁰ hozzásegítve ezzel Rahnert a nemzetközi sztárteológusi státushoz és teológiájának zsinati átültetéséhez. Valaki akár ezt a Rahner-szöveget is idézhetné, ha a filozófia fontosságát szeretné illusztrálni a katolikus teológia számára. Utóbbi jellemzés nem túlzás, hiszen Rahner itt a filozófia teológia általi dialektikus előfeltételezése korábban is megfogalmazott tézisét („nincs teológia filozófia nélkül”¹³¹) gondolja tovább a filozófia státusza szempontjából. A teológia „lehetőségfeltételeként” értett filozófia ugyanis egyben a keresztény *kérügma* „előreküldött követnöi”.¹³² E szöveghelyen Rahner még attól teszi függővé a megtiszteltetést a filozófia számára,

¹²⁶ Vö. például az első kiadás „[e]z a nehézség csak úgy oldható meg [...]” (SW 4: 16) kihúzása (amely változtatás a rákövetkező szövegrészt már nem *mint definitív megoldást* mutatja be).

¹²⁷ SW 4: 41, 22. lábjegyzet.

¹²⁸ ²LThK II [1958]: col. 1141–1148.

¹²⁹ STh 6: 91–103.

¹³⁰ A pontos datáláshoz: NEUFELD 2004: 230–231. Rahner csak az első ülészak során (1962. október végén) lett központi zsinati *peritus* (NEUFELD 2004: 242), majd befolyásos bizottsági tag; habár már ezt megelőzően döntő hatást gyakorolt a progresszív (későbbi terminológiával: „többségi”) szárny áttörésében a hivatalos *De fontibus revelationis* szövegtervezet kritikájaként Joseph Ratzingerrel közösen készült és informálisan széles körben terjesztett *De revelatione Dei* alternatív szöveggel (első teljes kiadása: KLINGER–WITTSTADT 1984: 33–50).

¹³¹ STh 6: 101.

¹³² STh 6: 91.

hogy az elfogadja-e ezt az (implicit) feladatot; később azonban a filozófia (történeti) egésze már e szándék manifesztációjának mutatkozik, amennyiben Isten végső soron, mondhatnánk, azért teremtette a filozófiát, hogy aztán kinyilatkoztathassa önmagát: „Isten csak azért akarta a filozófia igazságát, mert saját önfeltárásának igazságát akarta [...] hogy az isteni kinyilatkoztatás az lehessen, ami.”¹³³ Fontos látni, hogy – korábbi koncepciójával összhangban – Rahner el akarja kerülni, hogy a teológia közvetlen logikai függésbe kerüljön a filozófiától, amit azzal a szofisztikált megfontolással ér el (amelyben már a késő egzisztencialista, illetve posztmodern gondolkodás lehetétét érezhetjük), miszerint a teológia a filozófiai ismeretet éppen mint a teológiai ismerettől radikálisan különbözött, „éppen *mint* mást tételezi saját lehetőségének feltételeként”.¹³⁴ A filozófia ilyen kitüntetettséget viszont Rahner nem akarja elmosni vagy metaforikus értelemre redukálni: az „nem egyszerűen a kinyilatkoztatás hatása [*Offenbarungseffekt*]”,¹³⁵ azaz valami olyasmi jellemzés, amely külsőleg társul a filozófiához a kinyilatkoztatás *faktuma* révén, hanem „a kinyilatkoztatott ismeret [*Offenbarungserkenntnis*] a filozófiának is funkciója”.¹³⁶

Rahner metafizikai koncepciójának teológiai hátterét a vallásteológiájának körvonalazódása adja, nevezetesen az anonim keresztények híres-hírhedt rahneri fogalmának megjelenése. Erről már a zsinati kortársak is megállapították, hogy ezzel a kérdéssel „Rahner már egy [...] 1961. évi előadásában foglalkozott”, amely megjelent Rahner addigra már közfigyelmet kiváltó előösszkiadásának a zsinat hajnalán napvilágot látott kötetében,¹³⁷ erre a kérdéskörre „az »anonim keresztény« címszót alkotta, és ebben számára a [zsinat] [...] új támpontot, sőt akár megerősítést nyújtott”.¹³⁸ Tekintve, hogy az előadás 1961. április 28-án hangzott el, teológiatörténetileg is figyelemre méltó lehet, hogy az ugyanezen év októberi *Filozófiai és teológia* szövegben Rahner a filozófiának tett nagy ívű metafizikai gesztusát, tudniillik, hogy a „filozófia valamilyen mértékben akaratlanul is keresztényként aktualizált filozófia”,¹³⁹ akként fejt ki, hogy e megállapítás

¹³³ STh 6: 96.

¹³⁴ STh 6: 94; kiemelés az eredetiben.

¹³⁵ STh 6: 94.

¹³⁶ STh 6: 94.

¹³⁷ STh 5 [1962]: 136–158.

¹³⁸ Sz. N. 1965: 176. Valóban, a tanulmány egyik centrális tézise szerint „a nem keresztény vallások (a mózesin túl is) nemcsak a természetes istenismeret elemeit tartalmazzák [...] hanem a kegyelem természetfeletti mozzanatait is, amelyeket Isten ajándékozott Krisztus [érdemei] révén az embereknek” (STh 5: 143), sőt Rahner explicit módon használja az „anonim keresztény” kifejezést is (154 és passim).

¹³⁹ STh 6: 100.

nemcsak és nem is elsősorban azokra a filozófusokra vonatkozik, akik „magukat keresztényként tudják”,¹⁴⁰ hanem akkor is, „amikor olyan emberek filozofálnak, akiket anonim kereszténynek nevezhetünk (ami elviekben *minden* emberre vonatkozik [...]), mivel [...] megvilágítja őket a kegyelem fénye, amelyet Isten egyetlen embertől sem tagad meg”.¹⁴¹

Ugyan már a kétezres évek óta tudjuk, hogy az *extra ecclesiam nulla salus*¹⁴² problémával Rahner már egy 1940-es évekbeli hagyatéki szövegtervezőben foglalkozott,¹⁴³ maga az „anonim keresztény” kifejezés talán 1948-ban „született spontán egy vita során W[olfgang] Stegmüller-rel”,¹⁴⁴ aki egyébként filozófus és az analitikus filozófia egyik prominens osztrák szálláscsinálója volt, mielőtt Rahner ezt a fogalmat újraaktiválta már az 1950-es évek végén.¹⁴⁵ A teológiai terminológia-történeti értéknél fontosabb azonban, hogy Rahner ezt a vallásteológiai kategóriát *expressis verbis* vonatkoztatta a filozófiatörténetre, ahonnan nézve a (kinyilatkoztatott) teológia „a kegyelemmel átítatott általános kinyilatkoztatásnak és annak történetének tematizálása”-ként jelenik meg.¹⁴⁶ Ez a vallásteológiai háttér adja annak a frappáns, de felszínesebbnek tűnő megjegyzésének is a mélyebb értelmét, miszerint „minden filozófiában már akaratlanul, *nem tematizált módon* teológiát művelünk”,¹⁴⁷ illetve a vallásfilozófia eszkatológiai perspektívája teszi komollyá azt az elsőre meglepő kijelentést, hogy akár a „közös keresztény világfilozófia” is létrejöhet.¹⁴⁸ Mi kellhet ennél több a katolikus filozófia jelen szerény perspektívája felől nézve? Talán annak megértése, hogy Rahner miért hagyta ott ezt a metafilozófiai álláspontját.

A *Kisszótár* eredeti kiadása datálás szempontjából zavaróan közel esik 1961-hez (habár, mint jeleztük, szerzősége és tudományos diskurzusbeli terhelhetősége korántsem egyértelmű). Mindenesetre egyértelmű *terminus ante quem* lehet Rahner egy szövege, amelyet főhősünk 1967 folyamán számos alkalommal adott elő németül és angolul,¹⁴⁹ valamint rögvest megjelentetett sajtó elősszkiadásán

¹⁴⁰ STh 6: 100.

¹⁴¹ STh 6: 100.

¹⁴² Vö. DH: 802.

¹⁴³ SW 10: 657–666.

¹⁴⁴ SW 2: xxiii.

¹⁴⁵ Vö. SW 2: 23. A hazai teológia – Rahner erős magyar jelenléte révén érthetően – hangsúlyosan recipiálta ezt az elméletet; pozitív értékeléséhez a kortárs magyar teológiában lásd különösen PATSCH 2006.

¹⁴⁶ SW 2: 98.

¹⁴⁷ SW 2: 100; kiemelés – V. P. A.

¹⁴⁸ SW 2: 103.

¹⁴⁹ Lásd SW 22/1a: 14–15.

belül,¹⁵⁰ majd egy évre rá az ígéretes című, habár szerzőgárdájában – Rahnertől és Paul Ricœurától (1913–2005) eltekintve – ehhez az ígérethez képest kiábrándító *Die Zukunft der Philosophie*¹⁵¹ kötetben. Ehhez a privilegizált, potenciális ellenvéleménytől sem fenyegetett helyzethez illően markánsak Rahner kijelentései, amelyek nemcsak a *Kisszótár* első kiadásában fellelt metafizikai koncepció precízebb körvonalait rajzolják meg, hanem egyben metaforánkhoz is közelebb visznek. Rahner faktumként konstatálja a neoskolasztikus filozófia mint „(viszonylag) lekerekített »rendszer«” összeomlását,¹⁵² pontosabban azt, hogy ez a vélelmezett filozófiai szintézis és a teológia számára kínált referenciapartner „valóságosan feloldódott filozófiák sokaságává”,¹⁵³ miközben kereste a kapcsolatot választott filozófiatörténeti viszonyítási pontjával és saját kortársaival. Erre a megállapításra egyébként a vasfüggönyön innen, egy *Materialista világnézeti folyóirat* alcímű periodikumban is felfigyeltek,¹⁵⁴ alig titkolt örömmel (habár az anonim kereszténység elmélete láthatóan zavart okozott a marxista elkötelezettségű értelmezők számára).¹⁵⁵

A differenciálódás Rahner szerint nemcsak a neoskolasztika örököseire jellemző, hanem a teológia általában véve „filozófiák pluralizmusával találja magát szemben napjainkban, „[...] amelyeket sem maguk [a filozófiák], sem a teológia nem tud adekvát módon szintetizálni”.¹⁵⁶ Sőt ez a folyamat nem áll meg a filozófia határainál: „napjainkban az is elkerülhetetlen, hogy sok teológia van” (mégpedig nem egyszerűen a régi, manualista teológiai véleménykülönbségek értelemében, amelyek „még integrálhatók voltak egy magasabb egységbe”¹⁵⁷). Az így létrejövő helyzet leírására Rahner a magyar olvasó számára talán kevésbé, a mai német kultúrkör számára annál is ismertebb *Schrebergärten*¹⁵⁸ (apró személyes hobbi-kertek sokasága a városok szélén) metaforáját alkalmazta:

¹⁵⁰ STh 8, 66–87.

¹⁵¹ *A filozófia jövője*. Olten: Walter, 1968.

¹⁵² STh 8: 68.

¹⁵³ STh 8: 68.

¹⁵⁴ VIDRÁNYI 1979: 19.

¹⁵⁵ A másik oldalról viszont Hoppál Bulcsú Kál az anonim kereszténység elméletét éppen a fennálló viszonyokkal történő „együttműködés teológiai megalapozásának” tartja (HOPPÁL 2010: 201).

¹⁵⁶ STh 8: 73.

¹⁵⁷ STh 8: 76–77.

¹⁵⁸ STh 8: 80.

[N]em tudjuk mindegyiket végigjárni vagy személyesen beültetni, mindegyikben van egy kevés, amit a szomszéd kertecske nem nyújt, a kerítéseken át a szomszédok barátságosan cserélnék egy pár hagymát vagy kajánul átdobják a gyomot, azonban már nem jön létre a nagyobb, nagyszabású, teljesen megtervezett kert, amelyben minden virágzik.¹⁵⁹

Sőt Rahner még azzal a gondolattal is eljátszik „utópikusan”, hogy ez a pluralitás az egyház tanbeli egységére is kiterjedhet: „A jövőben nem kellene hogy annyi »tanítóhivatal« [németben többes szám] legyen, ahány teológia?»;¹⁶⁰ sőt ennek példájára a transzszubsztanciációnak a transzszignifikációra vagy a transzfinalizációra történő lecserélését lebegteti meg, ami körül éppen ezekben az években lángolt fel újra a vita VI. Pálnak a II. vatikáni zsinat negyedik ülészakánának kezdete előtt promulgált *Mysterium fidei* enciklikája nyomán.¹⁶¹

Sem a *gemütlich* életvilágbeli metaforika, sem az egyházpolitikai kiszólás nem feledtetheti azonban, hogy Rahner ehelyütt elméleti érzékenységgel nyúl a metafilozófiai problémához. Nemcsak a *Kisszótár* eredeti kiadásából fent megismert kriptofenomenológiai pluralizmusmagyarázattal találkozhatunk,¹⁶² hanem szerzőnk igyekszik elméletileg kicövekeltetni a számára rendelkezésre álló vékony mezsgyét: még ha el is utasítjuk a „szkeptikus relativizmust”, a „filozófiák pluralizmusa” jelenkortörténeti faktum.¹⁶³ A tanulmány néhány utalásából tanulságosan kirajzolódik az is, Rahner milyen filozófiatörténeti helyzetet érzékelt jelenvalóként: „a modern filozófia, különösen Hegel után, más alakot öltött (vö. például

¹⁵⁹ STh 8: 80. Ezen álláspont korabeli magyar egyházi recepciója (Rahner egy más metaforáját használva): „A mai teológia úgy van a filozófiával, mint a nagyvárosi ember szomszédjaival: nagyon sok a szomszédja ahhoz, hogy egy igazi legyen.” NYÍRI 1972: 731.

¹⁶⁰ STh 8: 83.

¹⁶¹ DH: 4410–4413, különösen 4413. Az eucharisztikus jelenlét alternatív konceptualizációjának bemutatásáról és értékeléséről lásd PUSKÁS 2012: különösen 128 skk. A reformer perspektívába enged (retrospektív) bepillantást Hans Küng, aki számára az enciklika „az első rossz előjel [*böses Omen*]”, amelyben a „pápa olyan római manualista teológia [*Schultheologie*] elkötelezettjeként mutatkozik, amelyre sem az egzegézis, sem a történeti kutatás, sem az elmúlt évtizedek teológiai reflexiói nem gyakoroltak semmilyen hatást. [...] Úgy megyünk tovább a középkori terminológiával [...] mintha a római neoskolasztika nem szenvedett volna hajótörést a zsinaton?” KÜNG 2002: 835. Nem véletlen a *Kisszótár* megengedő megfogalmazása sem „a létösszefüggés megváltozásának fenntartása mellett” (RAHNER–VORGRIMLER 1980: 753).

¹⁶² Vö. STh 8: 74.

¹⁶³ STh 8: 73.

Marx, Nietzsche, Heidegger és Sartre)”, ami Rahner szerint abban nyilvánul meg, hogy „mindenképpen jól érzékelhető bizonyos visszafogottság a »filozófia« és a »filozofálás« fogalmával szemben”.¹⁶⁴ Fontos látni, hogy Rahner láthatóan elutasítólag viszonyul az így érzékelt posztmodern metafizikai tendenciához, a „filozófia vége” tézishez („Ezt a »véget« ugyan sok oldalról hirdetik, azonban ez korántsem világos tézis”¹⁶⁵ – mondja); hajlamos ezt – tegyük hozzá, nem teljesen alaptalanul – a szkeptikus relativizmus elméletcsoportjához sorolni. Ennyiben Rahner konzekvens, hiszen a fent elemzett 1952-es folyóirat-polémiában az általa támadott eredeti cikk álláspontja – amelyről a fenti recepciótörténeti elemzésben még nem is esett szó – éppen a telivér (vulgár)posztmodernizmus volt: „ma már tudjuk, hogy nincs olyan objektivitás, amely független lenne a szubjektivitástól.”¹⁶⁶ Rahner a zsinat után sem akart ehhez a diagnózishoz csatlakozni, ugyanakkor visszafogottabb volt, látván korának filozófiai panorámáját. Utóbbi tájkép pozitív része talán legalább annyira dezilluzionáló lehetett számára, mint a dekonstruktív képrészletek; legalábbis Rahner érzékeli a „modern nyelvfilozófia” és a „logisztika” (mai kifejezéssel: szimbolikus vagy matematikai logika) térhódításait,¹⁶⁷ sőt értékelendő intellektuális őszinteséggel megvallja ezekkel szembeni ismerethiányait.¹⁶⁸ Tekintve, hogy az angolszász analitikus filozófia a rendszerváltást követően – a nemzetközi fellépéséhez hasonló konfrontatív módon¹⁶⁹ – immár hazánkba is megérkezett, sőt úton van a domináns intézményi helyzet eléréséhez, közvetlenül is meggyőződhetünk ezen irányzat teológiai affinitásáról és meritumairól.¹⁷⁰ A zsinat utáni évek Rahnere inkább a „hermeneutika”,¹⁷¹ az interkulturális filozófia, sőt – sajátos adalékként a vizsgálódásunkat bűvópatak-ként végigkísérő vasfüggöny mögötti perspektívához – a „marxista filozófia”¹⁷²

¹⁶⁴ STh 8: 67, 8. lábjegyzet.

¹⁶⁵ STh 8: 84.

¹⁶⁶ PETERS 1952: 89.

¹⁶⁷ STh 8: 75.

¹⁶⁸ STh 8: 75.

¹⁶⁹ Az évezredforduló magyarországi analitikus-kontinentális vitájának – amelynek kirobbantója éppen a fent említett metafizikai szkepticizmus fő képviselője, Tőzsér János volt (TŐZSÉR–ESZES 2005) – áttekintéséhez lásd BÁC S et al. 2011.

¹⁷⁰ Az analitikus filozófiát a teológia lehetséges (egyik) új partnerének tartja: GÖRFÖL 2022: 19. Ugyanebbe az irányba mutat Tőzsér János és tanítványa prominens fellépése vallásfilozófusként (BERNÁTH–TŐZSÉR 2022; további egybeesés, hogy ugyanezen folyóirat recenziórésze [341–343] is a Tőzsér-iskola egyik tanulmánykötetével foglalkozik).

¹⁷¹ STh 8: 77.

¹⁷² STh 8: 77.

felől remélt termékenyítő hatásokat; habár mindezeket „a hagyományos filozófia funkcióvesztése”-nek¹⁷³ előterében látta, ennek megfelelő visszafogottsággal.

Ugyanakkor leegyszerűsítés lenne azt mondani, hogy Rahner egyszerűen magáévá tette az 1952-es vitacikk által sugallt másik stratégiát. A filozófiáról nyújtott (vulgár)posztmodern tabló végén ugyanis retorikai kérdés állt: „S hogyan reagáltak filozófusaink és teológusaink a modern természettudomány eredményeire? Egyáltalán semmilyen választ nem tudnak rá.”¹⁷⁴ Rahner ebben az írásában éppen tartózkodik attól, hogy – a filozófusokat maga mögött hagyva – valamiféle reflektálatlan szcientizmus ölelő karjai között keressen vigasztalást. Jól látja, hogy a „pluralisztikusan létező tudományok” eme módja „filozófiátlan”,¹⁷⁵ azok a teológia számára „kritikai ösztökeként” szolgálhatnak, „mielőtt a filozófia szóhoz jutna”, amely megőrzi „érvényességét [...] formális tudományelméletként”.¹⁷⁶ A tudományok ilyen tranziens szerepe és az általuk szolgáltatott tranziens „ittlétmegértés [*Daseinsverständnis*]”¹⁷⁷ a pragmatikus oka, hogy azok válnak Rahner meglátása szerint „a teológia döntő beszélgetőpartnereivé”,¹⁷⁸ amit csak az a félig teoretikus érv tud kiegészíteni, hogy a formális filozófia lemondott (lemondani kényszerült?) a „történetiség és a jövőre való irányultság” tartalmi elgondolásáról.¹⁷⁹ Ezt a faktikus szituációt nevezi Rahner „az »ismeretelméleti konkupiszcencia« helyzetének”,¹⁸⁰ avagy – abban a megjelenési formában, miszerint a tudásegész az emberi elme korlátai miatt bizonyosan átfoghatatlan (a szimbolikus alexandriai könyvtár tudásszintetizáló tapasztalatát megidéző „újfajta alexandrianizmus” tapasztalataként) – „a szellem másodfokú konkupiszcens helyzetének”.¹⁸¹ A metaforika e sajátos csavarára még szintén visszatérünk, előtte azonban – ennek kulcsaként – Rahner metafizikai metamorfózisának okát szeretnénk megérteni. Kézenfekvő feltételezés lenne, hogy az itt elemzett véleményváltozás nem volt független attól az eseménysorozattól, amely Rómában vette kezdetét 1962. október 11-én. Avagy mégsem?

¹⁷³ STh 8: 87.

¹⁷⁴ PETERS 1952: 91.

¹⁷⁵ STh 8: 84.

¹⁷⁶ STh 8: 84–85; kiemelések az eredetiben.

¹⁷⁷ STh 8: 84.

¹⁷⁸ STh 8: 83.

¹⁷⁹ STh 8: 86.

¹⁸⁰ STh 8: 73, vö. 77.

¹⁸¹ STh 8: 79.

A TOMISTA FILOZÓFIA
A ZSINATI BIZOTTSÁGOK ÉS SZAVAZÁSOK ERDEJÉBEN

A modern filozófia elítélésének és a neotomizmus egyházi támogatásának vége – röpke 15 évvel a *Humani generis* enciklika után – meglepően feltűnésmentesen következett be a II. vatikáni zsinaton (ami megerősíti fenti megállapításunkat [lásd 3. szakasz], miszerint a neotomizmus egyházfegyelmi preferálása minden retorikai pátosz ellenére alapvetően pragmatikus indítékú volt, és a filozófiával kapcsolatos modern, poszthegeiánus elvárásrendszerhez kötődött).

A filozófia eleve nem számított a zsinat kiemelt témái közé,¹⁸² és a szemináriumi neotomizmusoktatás jogilag kodifikált preferálását¹⁸³ megszüntető rendelkezés, a papnevelést újraszabályozó *Optatum totius* dekrétum¹⁸⁴ szövegtervezete viszonylag későn, a harmadik ülésszak végén, 1964. november közepén került a zsinati atyák elé. Addigra már nemcsak az első ülésszak drámai, szinte forradalmi pillanatán voltak túl, amikor a zsinat második hónapjának kezdetén, 1962. november 14-én Josef Frings (1887–1978) kölni érsek, akinek a személyes teológus szakértője (*peritus*) maga Joseph Ratzinger volt, szinte félve ellentmondott a Szent Officium¹⁸⁵ teljhatalmú vezetője, Alfredo Ottaviani (1890–1979) által a pápára hivatkozva beterjesztett első szövegtervezetnek – „A tervezetet, ha szabad őszintén beszélnem, nem támogatom”¹⁸⁶ –, elindítva a zsinatot azon az úton, hogy az előre elkészített szövegtervek jóváhagyó össze-

¹⁸² Vö. Diós István tárgymutatójával, immár a *Fides et ratio* enciklika részletes megnyilatkozásai felől visszatekintve: II. VZs: 801–802. Érdekes, hogy egy korabeli magyar konkordancia, amely aztán átkerült a zsinati okmányok első magyar kiadásába (II. VZs: 1975), jóval nagyobb hangsúlyt helyez a filozófiára, sőt – talán utóvéddharcként – kifejezetten Szent Tamásra: MÉSZÁROS 1971: 48–49, különösen 11, 149; vö. még például a valamelyest anakronisztikusan ható LELOVICS 1968: különösen 12.

¹⁸³ 1917 CIC: 1366. k., 2. §.

¹⁸⁴ II. VZs: 349–364. A diszkontinuitást a kortársak is érzékelték, kontrasztot vonva a (neo)skolasztika és egy szinte már aufklérista filozófiaideál között: „Meglepő és újszerű mindaz, amit a határozat a filozófiáról mond. Eddig a filozófiai oktatás nagy erőfeszítéseket tett annak érdekében, hogy a növendékek megismerjék és elsajátítsák [...] a skolasztikát, amelyet Szent Tamás neve fémjelez. A határozat nem ebben látja a filozófiai oktatás célját, hanem abban, hogy elősegíti, kiműveli a növendékekben a kritikus látás képességét [...] [és hogy] tájékoztatást nyújtson az antik és modern szellemáramlatokról [...]” Goják János bevezető kommentárja. II. VZs 1975: 206 = II. VZs: 346.

¹⁸⁵ A későbbi Hittani Kongregáció, ma: Hittani Dikasztérium.

¹⁸⁶ AS I 3: 34. E kezdőmondat írásos változatából hiányzik a provokatív jellegű „ha szabad...” mellékmondat, lásd AS I 3: 36.

jövetelétől, amilyen a szintén XXIII. János által összehívott, röpké egy hétig tartó 1960-as római egyházmegyei zsinat volt, amelyet eleinte sokan „az egyetemes zsinat »főpróbájának«” tartottak,¹⁸⁷ a katolikus egyház modern, ha nem teljes történetének egyik legfontosabb eseményévé váljon. Sőt, mire a zsinati atyák a filozófiával foglalkozhattak volna, már az első repedések is megmutatkoztak ezen az optimista összképen (összhangban egyébként a ma könnyen elfelejtett, de a résztvevők számára húsba vágó nemzetközi világtörténeti helyzettel: a zsinati reformer „többségnek” a kubai rakétaválság elhárulása utáni haladás-optimizmus helyzetében történő felülkerekedésére árnyékot vetett a későbbi ülészakokon az időközben bekövetkezett Kennedy-gyilkosság).¹⁸⁸ Marcel Lefebvre (1905–1991) érsek, aki eleinte a zsinatot előkészítő vatikáni bizottság tagja volt, a zsinat után pedig annyira egyházpolitikai ellenzéki pozícióba sodródott, hogy röviddel halála előtt önmagától beálló (*latae sententiae*) kiközösítést vont magára engedély nélküli püspökök szentelésével,¹⁸⁹ már két hónappal a filozófiát említő tervezet tárgyalása során „veszélyes következményekkel” és „nagy veszteséggel” fenyegetőzött a vallásszabadságról szóló nyilatkozat elfogadása esetén.¹⁹⁰ A harmadik ülészak záróhatárán pedig – még mielőtt sor került volna a filozófiát említő szövegtervezet zárószavazására – felszínre tört a püspöki kollegialitás és a pápai primátus addig látens feszültsége, amely az időszakot a zsinat történetírása „fekete hétnek”¹⁹¹ vagy – kicsit visszafogottabban – „az ülészak zavaros zárónapjainak” is nevezi.¹⁹²

Tanulságos, hogy a zsinat magyarul megjelent modernebb történetírása – *de facto* egységben a Rahner-tézissel – nem tesz említést a filozófiáról,¹⁹³ pedig a források alapján differenciáltabb kép rajzolható: a november 12-én tárgyalásra bocsátott, *De institutione sacerdotali* (*A papok képzéséről*) munkacímét viselő

¹⁸⁷ O'MALLEY 2015: 151.

¹⁸⁸ Ez a hatás túlmutat a mentalitástörténeti általánosságokon: a befolyásos bostoni érsek, Richard Cushing (1895–1970) bíboros, aki meghatározó szerepet játszott a harmadik ülészak vallásszabadsággal kapcsolatos vitáiban, például „a Kennedy család személyes barátja volt” (O'MALLEY 2015: 295).

¹⁸⁹ Vö. 1983 CIC: 1387. k.

¹⁹⁰ AS III 3: 491, 492; az elfogadott dekrétum (*Dignitatis humanae*) végleges szövege: II. VZs: 493–506.

¹⁹¹ WILTGEN 1999: 234.

¹⁹² O'MALLEY 2015: 325.

¹⁹³ Vö. O'MALLEY 2015: 327–328. Az eredeti kiadás 2008-ban jelent meg, szerzője jezsuita egyetemi professzor; míg WILTGEN 1999 szerzője verbita misszionárius, aki informális sajtóirodát működtetett a zsinat alatt, és nagy hatású könyve a zsinat lezárása utáni évben jelent meg.

szövegtervezet ugyanis – szemben a végleges változat korábban látott diffúz utalásával – még konkrétan előírta, hogy a „növendékek világosan megismerjék az örök filozófia alapelveit [*perennis philosophiae principia*], és elsajátítsák koherens szintézisét”, s csak ehhez kapcsolta hozzá „más egyéb filozófiai rendszerek, különösen a modernek, amelyek a saját nemzetben nagy hatást váltanak ki”, megismerését.¹⁹⁴ Utóbbi kitétel lehet akár a lokális kultúrához való adaptáció – katolikus szakzsargonban: inkulturáció – részeként, avagy antiizolacionista horizonttágításként értelmezni. Ennyiben az eredeti szövegváltozat jóval kevésbé jelent törést, még akkor is, ha az 1964. novemberi kiinduló szöveg, amely az előző ülészak során megkezdett bizottsági újrafogalmazás (tézisekre tömörítés, majd újra bővítés) eredményeként jött létre, jóval visszafogottabb volt, mint a zsinati előkészítő bizottság előzetes javaslata, amely megismételte Szent Tamás eddigi tanítóhivatali preferálását (tompítva a „nem pusztán statikusan, hanem sajátosan és dinamikusán értelmezve” kitételrel a történeti tomizmuskutatás számára tett engedményként).¹⁹⁵ A vita során kifejezetten hiányolta az explicit Tamás-hivatkozást a filozófiáról szóló részből Ernesto Ruffini (1888–1968) bíboros, palermói érsek, aki felidézte a korábbi tanítóhivatali álláspontot, és úgy fogalmazott, „[Szent] Tamást ünneplem”;¹⁹⁶ de még a progresszívnek számító montreali érsek, Paul-Émile Léger (1904–1991) bíboros is kifogásolta a filozófiáról szóló részben, hogy „az »örök érvényű filozófia [*philosophia perennis*]« kifejezés önmagában teljesen homályos”.¹⁹⁷ A „skolasztikus filozófia” megfogalmazás véleménye szerint már konkrétabb lenne, azonban szerinte az sem eredményezett „koherens szintézist”,¹⁹⁸ nem is beszélve arról, hogy amint éppen Szent Tamásra hivatkozva megjegyezte, „a filozófiai vizsgálódás [...] nem tekintélyből, hanem a dolgokból [kiindulva] halad”.¹⁹⁹ Ezért végkövetkeztetése szerint „nem feladata a zsinatnak, hogy valamely filozófiát javasolja”.²⁰⁰ Mindez jól kijelölte a frontvonalakat, amelyeket csak

¹⁹⁴ AS III 7: 545.

¹⁹⁵ ADP III 2: 172–177 [idézet: 172]. A tomizmus történeti kontextusa felől a neotomista filozófia legimitálásával szemben tett ellenvetésre utalt legutóbb Deák Hedvig OP székfoglaló előadása (2024. november 4.) a Szent István Tudományos Akadémián (lásd Magyar Kurír 2024); vö.: „amit XIII. Leó enciklikája [...] védett, valójában nem az atyák és a középkori mesterek teológiája: a 20. század ötvenes éveiben uralkodó teológia nem egyenlő Szent Tamással.” DEÁK 2017: 51–52.

¹⁹⁶ AS III 7: 705.

¹⁹⁷ AS III 7: 709.

¹⁹⁸ AS III 7: 709.

¹⁹⁹ AS III 7: 709.

²⁰⁰ AS III 7: 709. A teológiai oktatásban azonban Léger szánt explicit szerepet Szent Tamásnak, lásd (csak ezt illetően) WILTGEN 1999: 223.

külön adalékokkal gazdagítottak (avagy retorikailag túlmagasítottak, esetleg petícióba fordítottak),²⁰¹ ám érdemben nem differenciáltak a hozzászólások, amelyek sokszor feloldatlan feszültséget hordoztak.²⁰² Eközben már a filozófiával szembeni – a Görföl–Rahner-tézist előrevetítő – bizalmatlanságról tesz tanúbizonyságot a zsinati főszereplők közé nem tartozó Jaime Flores Martín (1906–1974) spanyol kisvárosi püspök megjegyzése, miszerint „papjaink filozófiai ismeretei napjainkban nagyon felületesek”,²⁰³ ami éppen problémákat hordoz magában, „mivel a külsődleges filozófiai műveltség [*eruditio*] veszélyes”, hiszen az pusztán „a filozófia fiktív ismerete”.²⁰⁴ Hungarikumvonatkozásként említendő, hogy a frissen püspökké szentelt Cserháti József (1914–1994) írásos beadványa – többek, köztük más magyar zsinati delegáltak támogatásával – „a mai pszichológia és pedagógia” meglátásaira építi pragmatikus javaslatait, a filozófia érdemi felhasználása nélkül.²⁰⁵ Végül, ahogyan ez testületi döntési folyamatoknál nem szokatlan, a szöveget bekezdéscsoportonként megszavazták, mégpedig a zsinati tipikus számszerű erőviszonyokhoz képest is jelentős többséggel (a filozófiát is érintő 15. pont 83 százalékos támogatást kapott, mindössze 5 ellenszavazattal, habár kiugróan magas [319] volt a bizonytalan igenek [*placet iuxta modum*] száma); majd az elfogadottnak tekintett szöveget egy bizottság kapta kézhez stiláris finomításra.

A zsinat negyedik, utolsó ülészakja során, 1965. október 11-én beterjesztett véglegesített szöveg talán szintén nem meglepő módon szignifikánsan megváltozott: a szóban forgó 15. pont kétszeresére duzzadt, és ami még fontosabb, tovább tompította a *philosophia perennis* fogalmát, és immár pusztán „az örök érvényű filozófiai örökségre (*patrimonio philosophico perenniter valido*)”

²⁰¹ Tomista filozófiai petíció a kánonjogi megfogalmazás terminológiájával: AS III 8: 355 (a hús aláíró között számos befolyásos bíboros, például maga Ottaviani).

²⁰² Például „a mai szerzők”, akik „a leggyakrabban vallástalanok”, „nem tudják kielégíteni [...] [a szív] nyugtalanságát”, ugyanakkor az örök érvényű filozófiára „a mai emberekkel dialógusban, nem pedig [...] az alapelvek rendszerezésével” van szükség (AS III 7: 745; Jean-Baptiste-Étienne Sauvage [1908–1991] francia kisvárosi püspök). A később a liturgikai vita tradiconalista szárnyához kerülő Antonio Bacci (1885–1971) kuriális bíboros egyfelől azt hangsúlyozta, hogy Szent Tamást „a 13. századtól a jelenlegi pápáig 80 pápa [...] magasztalta”, másfelől „a filozófiai tudomány [...] haladásának” szükségességét szögezte le (AS III 8: 17).

²⁰³ AS III 7: 742.

²⁰⁴ AS III 7: 743.

²⁰⁵ AS III 8: 274. A „pszichológiai fenomén (*phaenomenon psychologicum*)” (AS III 8: 308) elemzése dominált a burgenlandi magyar címzetes püspök László István (1913–1995) pragmatikus, habár kultúrkritikus, korának „materializmusát és ateizmusát” (AS III 8: 308) felpanaszoló írásbeli beadványában is.

történő „támaszkodásról” beszélt,²⁰⁶ amelyet egyébként a hetvenes évek derekán megjelent hivatalos magyar kiadás tovább tompított – a terminológiai kapocs elmosásával – „mindig érvényes filozófiai örökségre”, amely jelölhet a *philosophia perennis* konkrét egyházi hagyományától függetlenül tényleg bármilyen olyan filozófiai irányzatot, amelynek az időtállóságáról meg vagyunk győződve.²⁰⁷ Itt nem feladatunk foglalkozni azzal a filozófiai-teológiai (politika- és vallásfilozófiai, illetve fundamentálteológiai és ekkleziológiai) kérdéssel, amelyet a fentebb vázolt tényleges kialakulási folyamat értékelése jelentene (ami véleményem szerint ugyan megoldható, ámde csak egy realiztikus, kellően differenciált ontológia – például a többség-kisebbség viszonya, bizottságok, szövegek és fordítások – talaján).

DISZCIPLINÁRIS HATÁRÁTLÉPÉSEK

Vizsgálódásunk szempontjából inkább arra érdemes felfigyelnünk, hogy Rahner (illetve König bíboros, akinek Rahner a személyes teológiai tanácsadója volt) nem vállalt prominens szerepet a filozófiai neotomizmus ezen (sikertelen) utóvéd-harcában. Rahner ugyanis inkább egy másik korabeli vitában vett részt, amelynek referenciapontja a II. vatikáni zsinat fent elemzett, a neotomizmus preferálásának véget vető zsinati határozati pontja előtt szereplő, külső szemlélő számára ártatlannak tűnő megjegyzése volt, miszerint „az egyházi tanulmányokat megfelelő ideig tartó bevezető kurzussal kell kezdeni”.²⁰⁸ E rendelkezés alapja még a zsinat előtti intenzív viták során fogalmazódott meg. 1962 januárjában jelent meg a *The Furrow* című befolyásos ír katolikus hetilapban Denis Eugene Hurley (1915–2004) dél-afrikai érsek vitairata, amely „erősen kérügmaticus és pasztorális jelleggel rendelkező bevezető év” beiktatására tett javaslatot a szemináriumi képzésbe,²⁰⁹ hogy megszüntesse a „teológia” és a „hit bemutatása”,²¹⁰ azaz a „tudományos tudás” és „kommunikálható tudás” között érzékelt diszkrepanciát.²¹¹ Röggvest kirajzolódik e javaslat metafizikai relevanciája, ha egy pillantást vetünk a szövegre, ugyanis Hurley céltábláját a „skolasztikus módszer” alkotta, amely

²⁰⁶ AS IV 4: 25 (az idézett fordítás: II. VZs: 359).

²⁰⁷ 1975 II. VZs: 213. A dekrétum keletkezéstörténetéhez (AS szöveghely-hivatkozások nélkül!) lásd NEUNER 1967: különösen 309. skk, 339–342.

²⁰⁸ II. VZs 358 (*Optatam totius* 14.). – Keletkezéstörténetéhez lásd: NEUNER 1967: 338–339.

²⁰⁹ HURLEY 1962: 27.

²¹⁰ HURLEY 1962: 18.

²¹¹ HURLEY 1962: 17.

szerinte „idegen az emberiség nagy többségének gondolkodásától”.²¹² A korabeli szemináriumi tanrendben először a filozófiai tárgyak következtek, elkülönülve a teológiaiaktól: „mindvégig két szint [...] bár mindvégig elkülönülve, de semmi képpen sem ellentmondásban, hanem az alsó, a filozófia egyértelműen a felsőre, a magasabbra irányul. A filozófia – »*ancilla theologiae*«, »a teológia szolgálóleánya«” – emlékezett vissza római tanulmányaira Hans Küng,²¹³ aki meglepő módon dicsérő szavakat is talált: „terminológiai pontosságot tanulok, átlátható szerkezetet, koherens érvelést, a distinkciók művészetét: egyszóval a gondolkodás latin tisztaságát”;²¹⁴ habár abban ő is kételkedett (legalábbis visszapillantva), hogy a bemagolt absztrakt szillogisztikus levezetések valóban „ütőképes tisztaságot” nyújtanának, „amely minden vitát győzedelmesen kiállhat”.²¹⁵

A hatvanas évek derekára már egyértelműen a szkeptikusok kerültek túlsúlyba. Hurley szerint az így szerzett tudás „gyakran papagájszerű, felületes”, amely „képtelen lelkesedést kiváltani egy kisebbségtől eltekintve”, sőt a többség számára „nem kicsit kegyetlen”.²¹⁶ Ennek megfelelően a filozófia nem kapott szerepet az általa javasolt bevezető évben, azonban úgy gondolta, utóbbi segítségével a növénydekeket kellően felvértezte az elkülönült filozófiai „emelet” megmászására, azaz nem javasolta a filozófiai tartalomnak a teológiai tárgyakba történő integrálását, legfeljebb naprakészebbé tette volna őket.²¹⁷

Ez az elképzelés már részét alkotta a zsinati atyák elé a harmadik ülészakon került szövegnek, azonban a bevezető év praktikusán „bevezető tárgyá” zsugorodott,²¹⁸ amelynek kifejezett feladata volt célba venni „a különálló filozófiai és teológiai tárgyak”²¹⁹ összefüggésrendszerét. A szövegjavaslattal párhuzamosan erről kibontakozó vitában értelemszerűen központi kérdéssé vált a filozófia szerepe a bevezető tárgyban, hiszen „a filozófia, bármennyire fontos és kihagyhatatlan legyen is, nem alkotja a központi foglalkozási tartalmat” a leendő papok számára.²²⁰ Nagy visszhangot kiváltó hozzászólás volt ebben a vitában Rahner egy 1964 decemberében a német katolikus nyilvánosság központi fórumán, a *Stimmen der Zeit* havilapban megjelent, privilegizált forráshelyzetű – az éppen

²¹² HURLEY 1962: 18.

²¹³ KÜNG 2002: 110.

²¹⁴ KÜNG 2002: 115.

²¹⁵ KÜNG 2002: 111.

²¹⁶ HURLEY 1962: 20.

²¹⁷ HURLEY 1962: 24 skk.

²¹⁸ AS III 7: 545.

²¹⁹ AS III 7: 545.

²²⁰ MUSCHALEK 1965: 56.

jóváhagyott zsinati munkadokumentumból idéző – írása,²²¹ amelyben Rahner emfaticusan érvelt e bevezető tárgy praktikus szükségessége mellett. A teológia napjainkban már nem valamiféle „felépítmény [Überbau]”²²² a seminaristák hitén meglévő alapzatán, amely ezért „teológiai *art pour l’art*”²²³ módon művelhető, hanem a teológia oktatásakor a „hitínséggel” kell szembesülni a mai, „teljesen pluralisztikus milióból”²²⁴ érkező seminaristák körében. Ebben a helyzetben Rahner javaslata szerint az „új »fundamentálteológia« mint »alapkursus«”²²⁵ diszciplína kellene hogy magára vállalja a hit megalapozásának feladatát, hiszen e diszciplína hagyományos önértelmezéséhez (*demonstratio religiosa, christiana, catholica*), azonban modern eszközökkel. Rahner javaslatának sajátossága lemérhető annak kritikus recepciójából is: amint tanítványa és rendtársa, Georg Muschalek (1927–?) – aki egyébként később otthagyta a jezsuitákat és a katedráját, majd az évezredfordulóra a tradicionalista egyházpolitikai szárnyhoz csatlakozott – megjegyezte, Rahner a hit megalapozását, azaz „a hit [ismeretelméletileg] másodlagos alapjaira történő reflexiót” tűzi ki céljául, nem pedig annak „bemutatását, hogy miben hiszünk”.²²⁶ A rahneri attitűd szerinte nemcsak intellektuálisan túlterhelő lehet egy bevezető tárgy keretében, hanem éppen kibúvóul szolgálhat: „az Istennek való kiszolgáltatottság vallásos aktusa elől kitérni a vallásos aktusra történő distanciált reflexió révén.”²²⁷

Azonban – ami a jelen metafizikai kérdésfeltevés szempontjából perdöntő – Rahner azt a következményterhes döntést hozza, hogy „jelen helyzetben helyesebbnek tűnik, ha a filozófiát először ezen a fundamentálteológiai-dogmatikai alapkursuson belül műveljük”.²²⁸ A filozófia és a teológia viszonyának metafizikai problémája, amelyet Rahner eddig még szofisztikált fogalmi eszközökkel (a hegeli dialektikus logikával vagy az anonim kereszténység rahneriánus vallásteológiájával) vizsgált, tulajdonképpen diszciplináris megoldást kap: olyan diszciplína jön létre, amely *per definitionem* különbözik mind a filozófiától, mind a teológiától, azonban Rahner ráterhelheti azokat a funkciókat, amelyeket eddig a filozófiától várt (miközben, mint láttuk, szofisztikált fogalmi eszközöket kellett

²²¹ STh 6: 139–167. A megjelenés éve tévesen „1965” az átfogó Rahner-bibliográfiában: RAFFELT 2018: 85; vö. STh 6: 556.

²²² STh 6: 144.

²²³ STh 6: 144.

²²⁴ STh 6: 145.

²²⁵ STh 6: 152.

²²⁶ MUSCHALEK 1965: 56.

²²⁷ MUSCHALEK 1965: 57.

²²⁸ STh 6: 158–159.

igénybe vennie ahhoz, hogy a teológia ne váljon függővé a filozófiától, illetve a filozófia ne kezdje magába kebeleznii a teológiai témákat).

Aligha véletlen, hogy ennek az írásnak az évszáma, 1964 szerepel a késői *opus magnum*, az 1976-ban megjelent *Grundkurs des Glaubens (A hit alapjai)* előszavában mint a mű „hosszú történetének” kezdete;²²⁹ de teljesen világossá teszik Rahner explicit utalásai az *Optatam totius* által bevezetett új diszciplínára;²³⁰ habár keletkezéstörténetileg árulkodó lehet megfigyelni, hogy Rahner állítása, miszerint az *Optatam totius* ezt a diszciplínát „Krisztus misztériumába való bevezetésnek (*introductio in mysterium Christi*) nevezi”,²³¹ valójában *sensu strictu* nem igaz a zsinati dokumentumra (abban ez a kifejezés nem szerepel *tantárgynévként*), hanem csak az eredeti szövegtervezetre vonatkozóan lehet igaz,²³² ami ismét csak mutatja Rahner privilegizált forráshelyzetét a zsinati folyamatban.

Ez az összefüggés mutatkozik meg abban is, hogy a vizsgálódásunkat mind- eddig kísérő *Kisszótár* koncepciójának második, az eredeti kiadásban nem szereplő része jelentős szövegátfedéseket mutat a *Grundkurs* koncepciójával két érdemi tézis vonatkozásában (a nem filozofikus tudományok a teológia preferált dialóguspartnerei, a teológiában viszont módszertani aggályok nélkül filozofálhatnak),²³³ habár a szövegátfedések inkább tartalmi részletekben, semmint literális kifejezésmódokban mutatkoznak meg, ami vagy további szövegkapocsra utal, vagy konzisztens azzal, hogy a *Grundkurs* hosszú textuális genezist tudhat maga mögött, asszisztensek és titkárnők bevonásával, sőt tulajdonképpen nem is tekinthető lezárt, végszerkesztett könyvnek.²³⁴

Ami a lényegét illeti, Rahner megörökölte korábbi koncepciójából a vallás- teológiai bátorítást, amelyből erőteljes ellenérvet tud kovácsolni a teológiai *via negativa* kizárólagosságával szemben: „feltétlenül van az emberben valamilyen pozitív [...] fogékonyság (*Affinität*) azokra a keresztény titkokra, amelyek a hit legfőbb alapelemei.”²³⁵ Rahner aztán valóban „skrupulus nélkül”²³⁶ vág bele a teológiai filozofálásba a *Bevezetés* utolsó, harmadik szakaszában egy klasszikus

²²⁹ SW 26: 5. A magyar fordításból az évszám érthetetlen okokból hiányzik (vö. RAHNER 1983: [számozatlan] 15).

²³⁰ Vö. SW 26: 10, 19 (ford. RAHNER 1983: 19, 29).

²³¹ SW 26: 19; RAHNER 1983: 29 (a latin kifejezés az eredeti németben is szerepel).

²³² Vö. AS III 7: 545.

²³³ SW 26: 14–15 (RAHNER 1983: 24–25) ≈ RAHNER–VORGRIMLER 1980: 226–227; SW 26: 17, vö. 35 skk. (RAHNER 1983: 26–27) ≈ RAHNER–VORGRIMLER 1980: 224–225.

²³⁴ Lásd NEUFELD 2004: 314 skk., különösen 315.

²³⁵ SW 26: 18; ford. RAHNER 1983: 28.

²³⁶ SW 26: 17.

fenomenológiai gondolati hagyományt (Franz Brentano, eidetikus fenomenológia, fundamentálonológia) mozgósítva annak kimutatása érdekében, hogy rendelkezünk olyan „transzcendentális tapasztalattal”, amelyből kibontható „bizonyos anonim és nem tematikus tudás Istenről”.²³⁷ E gondolatmenet több elemével kapcsolatosan talán lehetne filozófiai megjegyzést tenni (különösen a klasszikus, Husserl-fenomenológia vártájáról): az a lépés, amely „a lehetséges tárgyak mindig adott végtelen hosszú nem tematikus horizontjától”²³⁸ közvetlenül végtelenségtapasztalatra („a szubjektum korlátlan, a szubjektumra jellemző nyitottságának tapasztalatához”²³⁹) vezet, tartható akár *non sequitur*nak is (avagy legalábbis további fogalmi, reflexiós szinteket igényel). Általánosabban: önmagában az a lépés, ahogyan Rahner egy fogalmi elemzéssel feltárható nem tematikus tapasztalati struktúrát közvetlenül „tapasztalat”-ként, sőt „transzcendentális tapasztalat”-ként²⁴⁰ kezel, kifogásolható, hiszen ignorálja azokat a módszertani-architektonikai nehézségeket, amelyek áthidalására a transzcendentális fenomenológia a többszintű (eidetikus, konstitúcióelméleti és filozófiai) reflexivitás bonyolult fogalmi apparátusát (*epokhé*, redukciók etc.) kifejlesztette; habár kétségtelenül nem példa nélküli az ilyen rövidre zárás éppen a történeti fenomenológusok körében. Akárhogyan is álljon ezen megjegyzések filozófiai jogosultságával; azok már filozófiaiak, nem pedig metafizikaiak, azaz nincs helyük jelen vizsgálódásban (pragmatikailag pedig pusztán megfogalmazhatóságuk révén azt bizonyítják, hogy Rahner bizonyos értelemben igenis sikeresen filozofált). Avagy egyszerűen csak fogadjuk meg Rahner kifejezetten a magyar olvasóknak címzett tanácsát, és ne foglalkozzunk a *Bevezetéssel*.²⁴¹

Egyedül a Görföl Tibor furcsa házasságfelbontási felszólításához tartozó eredeti Rahner-idézettel nem találkoztunk eddig; habár talán nem feltétlenül bánunk igazságosan Rahnerrel, ha történeti kísérletet teszünk ennek lokalizálására. Életrajzírója ugyanis éppen az 1970-es évek elejét illetően, amikor Rahner münsteri dogmatikaprofesszori pozícióját a müncheni jezsuita filozófiai főiskola tiszteletbeli (lényegében: emeritált) professzori pozíciójára cserélte, utal az öregkori „erőfogyatkozás” jeleire.²⁴² A keresett Görföl-metaforánk forrása pedig, nevezetesen az a beszéd, amelyet Rahner éppen a München közeléből (Pullach)

²³⁷ SW 26: 17; ford. RAHNER 1983: 37.

²³⁸ SW 26: 17.

²³⁹ SW 26: 17; ford. RAHNER 1983: 36.

²⁴⁰ SW 26: 17; ford. RAHNER 1983: 36–37.

²⁴¹ RAHNER 1983: 5. Ez a magyar előszó hiányzik a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtárban elérhető faksimile digitalizátumból.

²⁴² NEUFELD 2004: 315; vö. 301.

a nagyvárosba költöztetett és – a zsinat utáni évtizedekben kibontakozó és egyre gyorsuló szekularizáció okozta hivatáscsökkenés miatt – a rendtagok belső képzési intézetéből a világiakat megcélzó filozófiai felsőoktatási intézménnyé alakított *Hochschule für Philosophie* új épületének avatóünnepségén tartott 1971. november 13-án, kétségtelenül alkalmas lehet a fenti életrajzírói állítás illusztrálására, s nem pusztán azért, mert Rahner nominálisan a *Teológia és filozófia határkérdései* professzúra betöltésére volt hivatott, azaz mondhatni éppen annak a mezsgyének a létezését tagadta, amelyet művelnie kellett volna.²⁴³ Akár ezen életrajzi okokból kifolyóan, akár csak az előadásszöveg létrejöttének materiális aspektusai miatt (Rahner ekkor már nem írt, hanem magnetofonra diktált, és a szövegek végleges irodalmi formájával személyesen nem foglalkozott)²⁴⁴ Rahner kétségtelenül állt egy olyan józan mértéket mind a metaforák túlzó, mind a gondolati tartalmak leegyszerűsítő használatakor, amelyen túl talán az ő érdekében és éppen nagyságának elismeréseként nem feltétlenül lenne érdemes követnünk őt. Az 1968-as német diákmozgalmas hírheft negatív jelzőjét („*Muff* [dohosság]”) használja az I. vatikáni zsinat kapcsán,²⁴⁵ és kijelenti, ez a zsinat „kimondta, hogy a filozófiának alapjában véve ugyanolyan – sőt talán: ugyanolyan súlyú – jelentősége van, mint a teológiának”.²⁴⁶ Ezt (filozófusként) nehéz elméletileg értelmezni, hiszen a Rahner szerint „dohos” zsinat éppen azt a sztenderd tomista nézetet²⁴⁷ tartotta szükségesnek megerősíteni, miszerint a kinyilatkoztatás azért is tartható „föltétlenül szükségesnek”, mivel egyes isteni igazságok „az emberi elme felfogóképességét teljességgel felülmúlják”,²⁴⁸ sőt még „a hit által megvilágosított ész” sem lesz soha „alkalmas azokat annyira átlátni, mint azon igazságokat, amelyek az ő saját tárgyát képezik”, mivel azokat „mindig a hitnek fátyola fogja takarni és egyfajta homály burkolni” az e világi életben, „még a kinyilatkoztatás megtörténte és a hit elfogadása után is”.²⁴⁹ Nem véletlenül teszi hozzá röggvest Rahner: „a manualista teológus természetesen kiáltani fog, és azt mondja, a zsinati atyák annak idején ezt nem így értették.”²⁵⁰ Valóban, a kánonok részeként éppenséggel anatómia alá

²⁴³ Az intézmény történetéről lásd *Geschichte der Hochschule für Philosophie* [é. n.].

²⁴⁴ Lásd különösen rendtársa visszaemlékezését éppen az emeritálás utáni müncheni korszakból: „Amikor nem utazott, minden nap diktált [...] délelőtt kilenctől egészen délig [...] A munkája úgy jelent meg, ahogy lediktálta. Nem szerkesztette meg vagy írta újra.”
BATLOGG–MICHALSKI 2009: 207; vö. még különösen 244, 270–271.

²⁴⁵ STh 10: 75.

²⁴⁶ STh 10: 77.

²⁴⁷ Vö. például ScG I 3.

²⁴⁸ DH: 3005.

²⁴⁹ DH: 3016.

²⁵⁰ STh 10: 77.

is helyezték azt, „[a]ki azt mondja, hogy az isteni kinyilatkoztatásban nincsenek valódi és sajátos értelemben vett misztériumok, hanem” azt a természetes ész egészében „megértheti és bebizonyíthatja”;²⁵¹ habár, tegyük hozzá, a mai német teológia *a fortiori* nem ismeri el azt az I. vatikáni zsinaton szintén anatómával körülbástyázni próbált tézist sem, miszerint Isten léte a természetes ész világosságánál megismerhető lenne,²⁵² hanem ezt a tantételt legfeljebb „a hit megértésfeltételeiről szóló filozófiai számadásra történő utasításként” hajlandó „olvasni”.²⁵³ Utóbbi helyzet értelmezhető talán a jelen írásban követett kérdésfeltevés fonákjaként; a kérdés mindössze az, hogy megfelelően érzékeny hozzáférést ad-e ehhez a problematikához Rahner szóban forgó előadása az afféle kijelentésekkel, miszerint „az első vatikáni zsinat ismeretelméleti jellegű egzisztenciális pluralizmust hirdetett ki teológia és filozófia között”,²⁵⁴ sőt „a konkupiszcens pluralizmus zsinatja volt az elméleti ész dimenziójában”.²⁵⁵

Talán a fentiek fényében kell értékelnünk, hogy Rahner a metaforikában is túllép a *concupiscentia* fogalmán, amikor a teológia ismeretelméleti partner-választásáról értekezik: „A teológia napjainkban nem teheti meg azt a szívességet a tradicionális értelmű explicit filozófiának, hogy őt egyedül tekinti a saját világi partnereként. Majdhogy kajánul (*boshaft*) azt mondhatnánk: „ennek a monogámiának vége.”²⁵⁶ Elég egyértelmű szavak, sőt a metaforika etikai tartalmán túlmenően abból a szemszögből is értékelhetjük őket, hogy Rahner itt saját felfogása szerint a teológia nevében a segítségnyújtási aktust²⁵⁷ tagadja meg a bajba került filozófiától (amely problémával már ő is konfrontálódott az 1950-es években, de diagnózisként sokáig nem fogadta el): „nem lehet a teológia feladata [...] hogy a metafizikát életben vagy fénykorában tartsa [...] hanem az éppen élő emberhez kell igazodnia, akkor is, ha az úgy véli, hogy egy metafizika utáni korszakban él.”²⁵⁸ A metaforika legerősebb csavara ezután kérdő formában jelenik meg: „Véget ért tehát a filozófia és a teológia közel kétezer éves házassága,

²⁵¹ DH: 3041.

²⁵² Vö. DH: 3004, 3026.

²⁵³ PRÖPPER 2001: 95–96.

²⁵⁴ STh 10: 78.

²⁵⁵ STh 10: 78–79.

²⁵⁶ STh 10: 84–85.

²⁵⁷ Ezt értékelhetjük annak fényében is, hogy tágabb, szekuláris perspektívából nézve a teológia helyzete talán még a filozófiánál is törekenyebb. Így látja az újabb kiadású LThK egyik szócikkszerzője is: „Ezen differenciálódási folyamat során a teológia még a filozófiánál is jobban kiszorul a tudományból.”³ LThK 9: 1442. hasáb.

²⁵⁸ STh 10: 84.

vagy pedig – *sit venia verbo* (bocsánat a szóért) – különös párkapcsolati háromszöggé változott, amelynek saját joga szerint részesei a modern tudományok?”²⁵⁹

A *concupiscentiát*, a partnerválasztást, a monogámia felbontását, sőt a szerelmi háromszöget illetően Rahner rendelkezett bizonyos tapasztalati bázissal. Rahner halála után egy évtizeddel jelent meg Luise Rinser (1911–2002) ateista író – és, *inter alia*, az észak-koreai rezsim lelkes apológétája – *Gratwanderung* (*Borotvaélen táncolás*) című levélgyűjteménye.²⁶⁰ Rinser saját állítása szerint Rahner két évtized során 1800 levelet írt neki, sőt Rahner „merészelt egy nőt szeretni (szerelmesnek lenni bele; *lieben*), és ettől a szeretettől (szerelemtől; *Liebe*) mélyen szenvedni.”²⁶¹ A jelen tanulmányban vizsgált metaforika szempontjából nem közömbös, hogy Rinser állítása szerint szerelmi háromszög alakult ki közte, Rahner és egy „másik férfi, szintén egy szerzetes [*sc.* egy német rendtartományfőnök]”²⁶² között.²⁶³ Az 1962-ben indult kapcsolat első, érzelmileg intenzív fázisa két éven át tartott ebben a konstellációban, amely során Rahner „majdnem naponta” írt Rinsernek, „néha naponta öt levelet” is.²⁶⁴ Az író a másik férfi mellett döntött (miután a zsinat alatt közelebb kerültek egymáshoz), és Rahnerrel való kapcsolata „mély, hűséges barátsággá” alakult,²⁶⁵ állítása szerint Rahner még néhány órával halála előtt is telefonált vele. Rinser végül Rahnernek írt saját leveleiből közölt válogatást; Rahner levelei máig a hagyaték zárolt részét alkotják, habár jelenleg egy szűk kutatócsoport vizsgálja a nyilvánosságra hozatal lehetőségét.²⁶⁶

Rahner egy korábbi prominens kritikusa, aki egyébként későbbi saját életpályájával és közírói tevékenységével sokat tett azért, hogy eredeti integrista (mai kifejezéssel: tradicionalista) egyházpolitikai hovatartozását nehéz legyen névértéken venni, a Rahner–Rinser-levélváltás tényét arra használta fel, hogy elvitassa Rahner „»kiemelkedő életszentségét« mint az egyháztanítói státusz első kritériumát”,²⁶⁷ és azon élcelődött, hogy Rinser neve hiányzik a Rahner-biográfiából (ezen egyébként a későbbi bővített kiadás²⁶⁸ sem változtatott).

²⁵⁹ STh 10: 85.

²⁶⁰ RINSER 1994.

²⁶¹ RINSER 1994: 8.

²⁶² RINSER 1994: 9.

²⁶³ A harmadik személy identitását feloldja: ‘Mein Tor zu Gott’ – Karl Rahner und Luise Rinser. Er nannte sie „Wuschel” 2023. (az interjú 2023. február 10-án készült az ezzel a levelezéssel foglalkozó egyházi kutatócsoport egyik tagjával a kölni érsekség híroldalán).

²⁶⁴ RINSER 1994: 10.

²⁶⁵ RINSER 1994: 11.

²⁶⁶ Lásd a 263. lábjegyzetet.

²⁶⁷ BERGER 2002: 297.

²⁶⁸ NEUFELD 2004.

A kapcsolat tényét elismerte Rahner jezsuita tartományfőnöke is, hozzátéve, hogy Rahner „túlságosan bízott az emberekben és naiv volt”.²⁶⁹ Fontos ugyanakkor kihangsúlyozni, még maga Rinser sem állította, hogy Rahner átlépte volna a cölibátus fizikai határát. Erre tanú a szókimondó Hans Küng is, aki nemcsak személyesen ismerte Rinsert, hanem elidegenedett a korábban egyházpolitikai harcostársának gondolt Rahnertől, tehát lehetett volna indítéka diszkreditálni őt. Küng szerint Rahner egyenesen cölibátusának „a Rinserral való [...] intenzív barátság tekintetében” történő komolyan vétele miatt nem támogatta az ő ilyen tárgyú reformelképzeléseit.²⁷⁰

Anélkül, hogy a posztmodern hipermorál ma divatos magas lováról akarnánk ítélni, és esetleg annak révén delegitimálni tartalmi vitákat, a Rahner–Rinser-kapcsolat korai szakasza a napi öt levéllel, romantikus emocionális tartalmakkal és az ominózus térdelő szerelmi vallomással – amennyiben utóbbi epizód hiteles (aminek kérdése a levélkiadás egészét beárnyékolja)²⁷¹ – nemcsak Ferenc pápa *Vos estis lux mundi* motu proprioja (2019) nyomán kibontakozó fokozott érzékenység felől tekintve, illetve a mai formalizált összeférhetetlenségi szabályzatok terminusaiban tartható határátlépésnek, hanem más köznapi életállapotok józan logikája felől nézve is feltűnő lehet az a „hihetetlen naivitás”, amellyel Rahner belebocsátkozott ebbe a kapcsolatba.²⁷² Mindez végső soron valamiféle reflektálatlan, tisztázatlan tartalmi szintre utal, amely megjelenik a Rahner által a filozófia és a teológia viszonyára alkalmazott metaforikában is (különösen, amikor a metaforika túllép a *concupiscentia* fogalmán, hiszen utóbbi a keresztény teológia szerint a *conditio humana* általános jellemzője); még akkor is, ha mindennek eszmetörténeti forrása – Rahner *személyes* mentségére szólva – jelentős részben inkább a zsinat utáni évtizedek (nyugati) egyházpolitikai korszellemének egyes reformista túlkapásaiban, a cölibátus vulgáropszichologizáló

²⁶⁹ BATLOGG–MICHALSKI 2009: 222.

²⁷⁰ KÜNG 2007: 325, vö. 80 skk.

²⁷¹ Érdekes megfigyelni, hogy ebben az epizódban is megjelenik Rinser tendenciózus beleértelmezése: „Én, valóságosan szeretett Halad [*Fisch*; Rahner belső neve a kapcsolatban], nem is tudom Neked szavakba foglalni, mennyire megrázott a tegnapi óra, amikor előttem térdeltél [itt azonban *sensu strictu* nem a tényleírás folytatása, hanem Rinser értelmezése következik], a *szerelem* előtt térdeltél, amelyet tapasztalnod szabad volt, és amely előtt én is térdelek [...]” RINSER 1994: 95). Vajon melyik modalitást viszi tovább ezek után a „Te, Te szeretsz engem, Te! És nekem is szabad szeretnem Téged!” mondat (RINSER 1994: 95). Ez a hermeneutikai ambivalencia a levelezés más részeire is jellemző, és éppen Rinser aszimmetrikus értelmezői privilégiumának megváltoztatása érdekében lenne üdvözlendő, ha napvilágot láthatna (lásd 263. lábjegyzet fentebb) a rahneri *ipsissima verba* is.

²⁷² Utóbbi perspektívát hozva játékba: BATLOGG–MICHALSKI 2009: 370.

leértékeléseiben keresendő.²⁷³ Akárhogy is, filozófusként hozzátehetjük, hogy a metaforika sohasem közömbös. Másként fogalmazva: a fenti metafizikai érveken túl párhuzamos indokok is szólhatnak emellett, hogy Rahner korábbi filozófia–teológia konstellációit tartsuk megfontolásra érdemesebbnek; avagy talán nem merő véletlen, hogy a 6. szakaszban vizsgált változás *termini post et ante quem* közti időszaka éppen a Rahner–Rinser-viszony emocionálisan intenzív romantikus periódusára esik.

EPILOGUS, AVAGY HÖRCHER FERENC LAUDÁCIÓJA

Vajon mi van azonban, ha igaza van Görfölnék és a zsinat utáni Rahnernek? Elvégre ugyan egy klasszikus nagy gondolkodó fejlődéstörténeti fázisai rendelkezhetnek bizonyos autonómiával: gondolhatjuk azt, hogy Rahner freiburgi (beadatlan) filozófiai disszertációjának „teljesítményei nagy horderejűek”, „akármilyen átalakuláson ment keresztül Rahner gondolkodása [ez]után, különösen miközben Rahner keresztény teológiával foglalkozott”;²⁷⁴ avagy egyszerűen ragaszkodhatunk Rahner azon szövegeihez, amelyek alapján „a filozófia a teológia benső mozzanata” maradhat.²⁷⁵ Mégis minden nagy gondolkodó fejlődéstörténete rendelkezik legalább valamiféle elgondolkodásra késztető autoritással ugyanezen történet korábbi fázisaival szemben; annál is inkább, hiszen Rahner „filozófia-ellenes” saját álláspontjai hamar részévé váltak a magyar Rahner-recepciónak,²⁷⁶ amelybe – hazánk korabeli kényszerű teológiai elszigeteltségéhez képest – meglepő mélységben bekapcsolódott maga Rahner (sőt, mondhatni, Magyarország akár még Rahner halálában is közrejátszhatott).²⁷⁷

Kétélű kardnak bizonyulhat azonban e tézis igazsága, hiszen a filozófia mint a teológia *elbocsátott* „monogám házastársa” (avagy legalábbis korábbi szolgálóleánya) éppenséggel érezheti úgy, hogy ennek révén válóleulet (legalábbis menlevelet) kapott a diszciplináris önállóságra. Innen nézve nem véletlen a kortárs

²⁷³ Ezt a szempontot veti fel Howard Kainz, a Rinser-levelek recenzense: KAINZ 2013.

²⁷⁴ SHEEHAN 1987: 317.

²⁷⁵ ZIMÁNYI 2022: 111.

²⁷⁶ Lásd a 159. lábjegyzetet fentebb.

²⁷⁷ Rahner életrajzírója (NEUFELD 2004) mutat rá a születésnap körüli tudományos programok egészségügyi hatására, amelyek közül kiemelkedik Rahner budapesti szereplése a keresztény-marxista dialógus (HOPPÁL 2010: 192 skk.) részeként az MTA Filozófiai Kutatóintézetében megrendezett *Az ember felelőssége a mai világban* (1984. február 28. – március 1.) konferencián.

nemzetközi filozófia autonóm érdeklődése a korábban a teológia illetékességi körébe számító témák iránt, transzcendálva a filozófia számára korábban előírt metafizikai határokat. Mezei Balázs „filozofiko-teologikus” revelációgondolkodása²⁷⁸ nemcsak prioritásigénnyel lép fel a teológiával szemben, amely szerinte valójában „nem tudja feltenni azt a kérdést, hogy mi a kinyilatkoztatás”,²⁷⁹ hanem e kutatási programhoz legutóbb jelen *Festschrift* ünnepeltje is hozzájárult,²⁸⁰ habár talán a prioritásigényhez nem csatlakozva.

Hörcher Ferenc számára talán autobiografikus értelműek is legutóbbi Jelenitsnekrológjának szavai, miszerint „a művészet és a szépirodalom” lehet „királyi út [...] Istenhez”;²⁸¹ mégis *irányadók lehetnek a saját lehetőségeit kereső katolikus filozófia számára éppen Hörcher Ferencnek, ha nem is közvetlenül a szavai, hanem személyes tudományos példája, az a készség, amellyel szuverén módon és eredménnyel nyúl a legkülönbözőbb tudományos témákhoz és elméleti-történeti kontextusokhoz, amint erről nemcsak közel félezer publikációja tanúskodik – őt az egyik, ha nem a legtermékenyebb magyar filozófiai szerzővé avatva –, hanem mindazon pályatársai is bizonyosságot tehetnek, akik valaha is hallották őt akár csak egy számára (addig) ismeretlen témájú előadáshoz konstruktívan, gondolatébresztő és további kutatásokra sarkalló módon hozzászólni, amely benyomást csak tovább erősítheti a Hörcherrel való tényleges szakmai munkakapcsolat (amelyben jelen sorok szerzőjének immár több mint egy évtizede áll módjában részesülni).²⁸²*

Hörcher Ferenc ezen szakmai példája²⁸³ alapján talán olyan stratégia is kibontakozhat a katolikus filozófia kortárs művelői számára éppen a Rahner-tézis igazsága mellett – továbbá egyáltalán nem érvénytelenítve, hanem mindössze alázatosan kiegészítve a katolikus filozófia számára jelenleg is nyitva álló egyéb utakat (lásd még 4. szakasz fentebb) –, hogy *in concreto* fogalmi és ahhoz kapcsolódó aprómunkát végezzen diszciplináris kontextusokban és problémakonstellációkban, ahol és amikor a teológia ezt tőle szolgálatként igényli, vagy akár potenciálisan

²⁷⁸ MEZEI 2017: 197.

²⁷⁹ MEZEI 2025: 1; vö. MEZEI 2017: xx.

²⁸⁰ HÖRCHER 2024.

²⁸¹ HORKAY HÖRCHER 2024: 53.

²⁸² Hörcher Ferenc ezen filozófusi szerepfelfogásának metafizikai körvonala rajzolódik ki abban az aktusban is, amikor konzervatív politikafilozófiai *opus magnum*ának (HÖRCHER 2020) zárófejezetében performatív módon saját filozófusi vizsgálódására vonatkoztatja a *prudentia* erényét.

²⁸³ Talán nem alaptalan ugyanezen Hörcher-szerepfelfogás felől nézni az egykor iskolájában nevelkedett katolikus teológus-filozófus Gájer László legutóbbi egyházpolitikai intervencióit (GÁJER 2024), amelyeket már rövidebb megjelenésük után egyöntetűen pozitívan fogadtak, talán éppen a Hörcher-programból fakadóan konstruktív és (jó értelemben vett) irénikus megközelítése okán.

hasznosítani tudja, anélkül, hogy ezekhez a filozófia-teológia viszony totális elrendezését követelné meg, sőt anélkül, hogy e munkája előfeltételeként vagy következményeként valamiféle metafilozófiai prioritást vindikálna magának mint a teológiát hegeli dialektikus tézisként megelőző vagy akár azt anonim módon elővételező tudomány. Egy ilyen szerepfelfogásra kívánt *pars pro toto* példát kínálni jelen tanulmány a filozófia és a teológia konstellációinak vizsgálatával a katolikus hagyomány prominens jelenkori szerzőinél, de felbátoríthat minket erre a szerepfelfogásra éppen az az iránymutatás is, amelyet legutóbb Ferenc pápa adott a katolikus teológia művelői számára *Ad theologiam promovendam* kezdetű *motu proprio*ájában (2023. november 1.), a „konkrét szituációkból” kiinduló, „induktív módszerrel” haladó (8. pont), „alapvetően kontextuális” (4. pont), „transzdiszciplináris” (5. pont) tudomány ideáját vázolja fel „a múltbeli formulák és sémák absztrakt újramondása” (1. pont) helyett – hiszen eme tudományelméleti konstellációban a teológia bizonyára jól hasznát veheti a fogalmi örökségen végzett teoretikus rekonstrukciós és kreatív rekonfigurációs munkákra specializálódott filozófia *in concreto* alázatos segítségének (amely hozzáállás egyébként talán a tomizmus eredeti szerepfelfogásától sem áll távol, még ha értelemszerűen nem is mindig építkezhet rendszerének köveiből). Legalábbis optimizmusra adhat okot a katolikus filozófusok számára az, hogy Hörcher Ferenc mennyire termékeny és örömmel fogadott módon működteti a *mutatis mutandis* hasonló jellegű filozófusi szerepfelfogást az esztétika és a politikum univerzumaiban.

RÖVIDÍTÉSEK

AAS	Acta Apostolicae Sedis (1909 skk.). <i>The Holy See</i> . Online: https://vatican.va/archive/aas/index_sp.htm
ADP	<i>Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II (Praeparatoria)</i> (1964–1995). Róma: Typis polyglottis Vaticanis.
AS	<i>Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II.</i> (1970–1999). Róma: Typis polyglottis Vaticanis.
ASS	<i>Acta Sanctae Sedis</i> (1865 skk.). <i>The Holy See</i> . Online: https://vatican.va/archive/ass/index_en.htm
1917 CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i> (1917).
1983 CIC	ERDŐ Péter szerk. (2015): <i>Az egyházi törvénykönyv</i> . Budapest: Szent István Társulat.
DH	DENZINGER, Heinrich – HÜNERMANN, Peter (2004): <i>Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai</i> . Ford. Fila Béla, Jug László. Bányaterenye: Örökmécs – Szent István Társulat.
FR	JÁNOS PÁL, II., pápa (1999): <i>Fides et ratio</i> . Ford. Diós István. Budapest: Szent István Társulat.

- GA HEIDEGGER, Martin (1975): *Gesamtausgabe*. 102 kötet (nagyobb részt megjelent). Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- ²LThK HÖFER, Josef – RAHNER, Karl szerk. (1957–1968): *Lexikon für Theologie und Kirche*. 11 + 3 kötet. Freiburg: Herder.
- ³LThK KASPER, Walter et al. szerk. (2006): *Lexikon für Theologie und Kirche*. 10 + 1 kötet. Freiburg: Herder.
- STh RAHNER, Karl (1954–1984): *Schriften zur Theologie*. 16 kötet. Einsiedeln–Zürich–Köln: Benzinger.
- SW RAHNER, Karl (1995–2018): *Sämtliche Werke*. 32 kötet (40 alkötetben). Freiburg: Herder.
- II. VZs DIÓS István szerk. (2007): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Budapest: Szent István Társulat.
- 1975 II. VZs CSERHÁTI József – FÁBIÁN Árpád szerk. (1975): *A II. vatikáni zsinat tanítása: A zsinati döntések magyarázata és okmányai*. Budapest: Szent István Társulat.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- BÁCS Gábor et al. szerk. (2011): *Perlekedő rokonok? Analitikus filozófia és fenomenológia*. Budapest: L'Harmattan.
- BARTMANN, Bernhard (1923): *Grundriss der Dogmatik: Herders Theologische Grundrisse*. Freiburg: Herder.
- BATLOGG, Andreas R. – MICHALSKI, Melvin E. szerk. (2009): *Encounters with Karl Rahner: Remembrances of Rahner by Those Who Knew Him*. Milwaukee: Marquette University Press.
- BEISER, Frederick C. (2014): *After Hegel: German Philosophy 1840–1900*. Princeton–Oxford: Princeton University Press. Online: <https://doi.org/p5km>
- BERGER, David (2002): Karl Rahner: Ketzer oder Kirchenlehrer? Zugleich eine Antwort an die neueren Rahnerapologeten. *Theologisches*, 32(8), 287–304.
- BERGER, David szerk. (2004): *Karl Rahner: Kritische Annäherungen*. Siegburg: Franz Schmitt.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang – GOSEWINKEL, Dieter (2011): *Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht*. Frankfurt: Suhrkamp.
- BREUL, Martin – LANGENFELD, Aaron szerk. (2023): *Der Glaube im Denken: Eine Philosophiegeschichte*. Freiburg–Basel–Wien: Herder. Online: <https://doi.org/psqp>
- CHVÁLA Márton (2024): Vissza Tamáshoz! Történelmi megfontolások az Egyház jelenkori válságához. *Kommentár*, (2), 31–44.
- CONGAR, Yves (2012): *My Journal of the Council*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- CORETH, Emerich – NEIDL, Walter M. – PFLIGERSDORFFER, Georg szerk. (1988): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. II: Rückgriff auf scholastisches Erbe*. Graz: Styria.
- DEÁK Viktória Hedvig (2017): Michel-Marie Labourdette és a nouvelle théologie: egy teológiai vita tanulságai. In KUDARI Enikő (szerk.): *Az Igazság szolgálatában: In memoriam Szigeti József O.P.* Budapest: Kairosz, 43–64.
- ERDŐ Péter (2014): *Egyházjog*. Budapest: Szent István Társulat.

- ERVIN Gábor (1941): Rahner, Karl: Geist in Welt – Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Innsbruck, 1939. XVI + 296. *Athenaeum*, 27(1), 95–96.
- ESZES Boldizsár – TŐZSÉR János (2005): Mi az analitikus filozófia? *Kellék*, 27–28, 45–71.
- FEHÉR M. István (1993): Karl Rahner szellemi gyökereihez: Heidegger és a XX. századi teológia. *Existentia*, 3–4(1–4), 325–345.
- FEHÉR, M. István (2021): Hermeneutische Überlegungen zu Heideggers „Schwarzen Heften“ und zum Neudenken Seines Denkwegs (I). *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Philosophia*, 66(1), 139–162. Online: <https://doi.org/10.24193/subbphil.2021.1.07>
- FESER, Edward (2023): Thomists in the Wilderness. *First Things*, (November), 135–142.
- FRENYÓ Zoltán (2012): Ervin Gábor neotomista kultúr- és művészetfilozófiája. In FRENYÓ Zoltán (szerk.): *Ervin Gábor emlékezete: Ervin Gábor bölcséleti munkái*. Budapest: L'Harmattan, 87–98.
- GÁJER László (2024): *Mintázatok: Vázlatok Egyházam jövőjéről és lehetőségeiről*. Budapest: Új Ember.
- GERGELY András (1976): *Az Eötvös Loránd Tudományegyetem filozófiai tanszékének története 1867–1918*. Budapest: ELTE.
- Geschichte der Hochschule für Philosophie [é. n.]. *Hochschule für Philosophie München*. Online: <https://hfph.de/hochschule/portraet/geschichte>
- GLAUS, Beat (1985): August Zechmeister – Religiöser Sozialist und Laientheologe. *Neue Wege. Beiträge zu Religion und Sozialismus*, 79, 293–347.
- GONDEK, Hans-Dieter – TENGELYI, László (2011): *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp.
- GÖRFÖL Tibor (2016): A kritika hangja és a valóság szeretete: A kereszténység nyilvános képviselete korunkban. *Vigilia*, 81(2), 86–95.
- GÖRFÖL Tibor (2018): *A kritika hangja és a valóság szeretete: A kereszténység korunk európai kultúrájában*. Budapest: Gondolat.
- GÖRFÖL Tibor (2022): Lehet-e még újat mondani Istenről? Kortárs áramlatok a teológiában. *A Szív*, 108(7–8), 18–20.
- HEINZ, Marion (2016): Einleitung: Die neue Heidegger-Debatte. In HEINZ, Marion – KELLERER, Sidonie (szerk.): *Martin Heideggers „Schwarze Hefte“: Eine philosophisch-politische Debatte*. Berlin: Suhrkamp, 9–39.
- HERMANN Egyed – ARTNER Edgár (1938): *A hittudományi kar története, 1635–1935*. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von – ALFIERI, Francesco (2017): *Martin Heidegger: Die Wahrheit über die Schwarzen Hefte*. Berlin: Duncker & Humblot. Online: <https://doi.org/p5kn>
- HOMOLKA, Walter – HEIDEGGER, Arnulf szerk. (2016): *Heidegger und der Antisemitismus: Positionen im Widerstreit*. Freiburg–Basel–Wien: Herder.
- HONECKER, Martin szerk. (1934): *Vorlesungsverzeichnis für das Winterhalbjahr 1934/35 nebst Personalverzeichnis und Zählung der Studierenden von Sommerhalbjahr 1934*. Freiburg: Poppen & Ortman.
- HOPPÁL Kál Bulcsú (2010): Rendszerbe zárva: A magyar katolikus teológia helyzete a hetvenes években Nyíri Tamás munkásságának szempontjából. In BOROS Gábor (szerk.): *A hetvenes évek filozófiai lehetőségei és valósága*. Budapest: L'Harmattan – Német–Magyar Filozófiai Társaság, 187–201.

- HORKAY HÖRCHER Ferenc (2010): Egy eltévedt őz a Notre Dame campusán. *Vigilia*, 75(1), 43–45.
- HORKAY HÖRCHER Ferenc (2014): *A bölcsészettudományok hasznáról: Esszék és tanulmányok. Of the Usefulness of the Humanities. Essays.* Budapest: L'Harmattan.
- HORKAY HÖRCHER Ferenc (2024): Személyes példán keresztül közvetítette Isten tanítását: Jelenits István emlékére. *Mandiner*, 6(40), 53.
- HÖRCHER, Ferenc (2020): *A Political Philosophy of Conservatism: Prudence, Moderation and Tradition.* London: Bloomsbury. Online: <https://doi.org/10.5040/9781350067219>
- HÖRCHER, Ferenc (2024): „Beyond the Window That Can Never Be Opened”: Roger Scruton on „Moments of Revelation” in Human Life. *Religions*, 15(4), 485. Online: <https://doi.org/pskp>
- HURLEY, Denis E. (1962): Pastoral Emphasis in Seminary Studies. *The Furrow*, 13(1), 16–30.
- JANI, Anna (2015): *Edith Steins Denkweg von der Phänomenologie zur Seinsphilosophie.* Würzburg: Königshausen & Neumann.
- JANI Anna (2024): *Utak a vallás fenomenológiájában: Adolf Reinach, Martin Heidegger, Max Scheler, Edith Stein.* Piliscsaba: Makovecz Campus Alapítvány.
- JANICAUD, Dominique (1998): *La phénoménologie éclatée.* Paris: l'Éclat.
- JANICAUD, Dominique et al. (2000): *Phenomenology and the „Theological Turn”: The French Debate.* New York: Fordham University Press.
- JÁNOSI József et al. (1941): A skolasztika: A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1941. január 7-én. *Athenaeum*, 27(2), 187–215.
- KAINZ, Howard (2013): The „Balancing Act” of Karl Rahner and Luise Rinser. *Crisis Magazine*, 2013. május 8. Online: <https://crisismagazine.com/opinion/the-balancing-act-of-karl-rahner-and-luise-rinser>
- KECSKÉS Pál (1981): *A bölcsélet története.* Budapest: Szent István Társulat.
- XIII. Leó pápának körlevele a keresztény szellemű bölcsélet visszaállítása érdekében (1886). Ford. Kiss János. *Bölcséleti Folyóirat*, 1(1), 22–44.
- KLINGER, Elmar – WITTSTADT, Klaus szerk. (1984): *Glaube im Prozess – Christsein nach dem II. Vatikanum: Für Karl Rahner.* Freiburg–Basel–Wien: Herder.
- KÜHÁR Flóris (1930): *A vallásbölcsélet főkérdései.* Budapest: Szent István Társulat.
- KÜHNLEIN, Michael szerk. (2018): *Religionsphilosophie und Religionskritik: Ein Handbuch.* Berlin: Suhrkamp.
- KÜNG, Hans (2002): *Erkämpfte Freiheit: Erinnerungen.* München: Piper.
- KÜNG, Hans (2007): *Umstrittene Wahrheit: Erinnerungen.* München: Piper.
- LEINSLE, Ulrich G. (2007): *A skolasztikus teológia története.* Ford. Görföl Tibor. Budapest: Osiris.
- LELOVICS Lipót (1968): *Szent Tamás breviárium.* Budapest: Szent István Társulat.
- Magyar Kurír (2024): Deák Hedvig OP teológus székfoglaló előadást tartott a Szent István Tudományos Akadémián. *Magyar Kurír*, 2024. november 19. Online: <https://magyarkurir.hu/hirek/deak-hedvig-op-teologus-szekfoglalo-eloadast-tartott-szent-istvan-tudomanyos-akademian>
- MÁRTONFFY Marcell (2005): In memoriam Endreffy Zoltán (1944–2005). *Mérleg*, 41(1), 21–22.
- „Mein Tor zu Gott” – Karl Rahner und Luise Rinser. Er nannte sie „Wuschel” (2023). *Domradio.de*, 2023. február 10. Online: <https://domradio.de/artikel/mein-tor-zu-gott-karl-rahner-und-luise-rinser>

- MÉSZÁROS Károly (1971): *Konkordancia a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaiból*. Budapest: Szent István Társulat.
- METHLAGL, Walter (2014): *Brenner-Gespräche*. Innsbruck: Forschungsinstitut Brenner-Archiv.
- METTEPENNINGEN, Jürgen (2018): *Nouvelle Théologie – Új teológia: A modernizmus örököse, a II. vatikáni zsinat előfutára*. Budapest: Szent István Társulat.
- MEZEI Balázs (2019): Alles ist Seyn: Heidegger és a Fekete füzetek. In MAROSÁN Bence Péter (szerk.): *Élettörténet, sorsesemény, önazonosság: Tanulmányok Tengelyi László emlékére*. Budapest: L'Harmattan, 192–209.
- MEZEI, Balázs M. (2017): *Radical Revelation*. London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney: T&T Clark.
- MEZEI, Balázs M. szerk. (2024): *Divine Revelation and the Sciences: Essays in the History and Philosophy of Revelation*. London – New York: Routledge. Online: <https://doi.org/psqq>
- MUSCHALEK, Georg (1965): Zur Frage eines theologischen Grundkurses in der Priester-ausbildung. *Orientierung*, 29(5), 54–57.
- NÉMETH László Imre (2009): *Mindszenty megvalósult álma: A Santo Stefano Rotondo és a Szent István Ház*. Budapest: Szent István Társulat.
- NEUFELD, Karl HEINZ (2004): *Die Brüder Rahner: Eine Biographie*. Freiburg–Basel–Wien: Herder.
- NEUNER, Josef (1967): Decretum de institutione sacerdotali. [...] Einleitung und Kommentar. In ²LThK. *Das zweite Vatikanische Konzil: Konstitutionen Dekrete und Erklärungen. Kommentare. II*. Freiburg: Herder, 309–351.
- NYÍRI Tamás (1971): *Az idők jelei*. Budapest: Szent István Társulat.
- NYÍRI Tamás (1972): Karl Rahner emberképe. *Vigilia*, 37(11), 723–731.
- NYÍRI Tamás (1989): Rahner, Karl. In KIRÁLY István – SZERDAHELYI István (szerk.): *Világirodalmi lexikon*. Budapest: Akadémiai, 359–361.
- NYÍRI Tamás (2001): *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Budapest: Szent István Társulat.
- OLAY Csaba – ULLMANN Tamás (2011): *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest: L'Harmattan.
- O'MALLEY, John W. (2015): *Mi történt a II. vatikáni zsinaton?* Ford. Nemeshegyi Péter. Budapest: Jezsuita.
- OTT, Hugo (2006): Philosophie und Psychologie. In WIRBELAUER, Eckhard (szerk.): *Die Freiburger Philosophische Fakultät, 1920–1960: Mitglieder – Strukturen – Vernetzungen*. Freiburg: Alber, 440–467.
- PATSCH Ferenc (2006): Karl Rahner és a nem keresztény vallások: A teológus életműve a vallások teológiája mai horizontján. *Vigilia*, 71(11), 822–833.
- PETERS, Thomas (1952): Die Krankheit der christlichen Philosophie. *Wort und Wahrheit*, 7(2), 85–92.
- JOHN, XXIII, Pope. (2000): *Journal of a Soul*. London: Geoffrey Chapman.
- PRÖPPER, Thomas (2001): *Evangelium und freie Vernunft: Konturen einer theologischen Hermeneutik*. Freiburg: Herder.
- PUSKÁS Attila (2012): Törekvések az eucharisztikus jelenlét újraértelmezésére a 20. századi teológiában. In PUSKÁS Attila (szerk.): *Az élet kenyere: Az Eucharisztia ünneplése és teológiája*. Budapest: Szent István Társulat, 120–162.

- RAFFELT, Albert (2018): *Bibliographie Karl Rahner*. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek Freiburg.
- RAHNER, Karl (1939): *Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. Innsbruck: Rauch.
- RAHNER, Karl (1965): Ist das Christentum eine „absolute Religion“? *Orientierung*, 29(16), 176–178.
- RAHNER, Karl (1983): *A hit alapjai: Bevezetés a kereszténység fogalmába*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest: Szent István Társulat.
- RAHNER, Karl (1986): *Glaube in winterlicher Zeit: Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*. Düsseldorf: Patmos.
- RAHNER, Karl et al. (1952): Krankheit der christlichen Philosophie? Zu dem Beitrag von Thomas Peters. *Wort und Wahrheit*, 7(5), 401–404.
- RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert (1961): *Kleines theologisches Wörterbuch*. Freiburg: Herder.
- RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert (1980): *Teológiai kisszótár*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest: Szent István Társulat.
- RINSER, Luise (1994): *Gratwanderung: Briefe der Freundschaft an Karl Rahner, 1962–1984*. München: Kösel.
- ROKAY Zoltán (2018): *Filozófiatörténet. III: Legújabb kor (1900–2000)*. Budapest: Szent István Társulat.
- SÁRKÁNY Péter szerk. (2023): *A keresztény filozófia fogalma: Történeti és szisztematikus elemzések*. Budapest: Szent István Társulat.
- Sekretariat des Synodalen Weges szerk. (2023): *Beschlüsse des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland*. Bonn: Der Synodale Weg. Online: https://synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Rednen_Beitraege/beschluesse-broschueren/SW20_Beschluesse-Sammelband_DT_NEU.pdf
- SHANLEY, Brian J. (2002): *The Thomist Tradition*. Dordrecht–Boston–London: Kluwer. Online: <https://doi.org/10.1007/978-94-015-9916-0>
- SHEEHAN, Thomas (1987): *Karl Rahner: The Philosophical Foundations*. Athens, OH: Ohio University Press.
- SZ. N. (1965): Ist das Christentum eine „absolute Religion“? [Redaktionelle Vorbemerkung]. *Orientierung*, 16(29), 176.
- SZABÓ Ferenc (1983): Karl Rahner. In ALSZEGHY Zoltán et al. (szerk.): *Teológiai vázlatok VI. Tanulmányok a teológia és a filozófia köréből a II. Vatikáni Zsinat után*. Budapest: Szent István Társulat, 367–457.
- Teizmus versus agnoszticizmus. Bernáth László és Tózsér János vitája (2022). *Vigilia*, 87(4), 317–325.
- TENGELYI László (2017): *Őstények és világvázlatok*. Budapest: Atlantisz.
- TÖRÖK Beáta (2023): Az egyházi felsőoktatási könyvtárak szerepe, eredményei a tudomány szolgálatában. In MOLNÁR Andrea (szerk.): *Mitől korszerű egy szakkönyvtár? A modern szakkönyvtár régen és napjainkban: Emlékkötet Rózsa György (1922–2005), az Akadémiai Könyvtár főigazgatója születésének centenáriuma alkalmából*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Könyvtár és Információs Központ, 116–131.

- TÓZSÉR János (2018): *Az igazság pillanatai: Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest: Kalligram.
- TRAWNY, Peter (2014): *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt: Klostermann. Online: <https://doi.org/10.5771/9783465142386>
- TURGONYI Zoltán (2012): Ervin Gábor helye korának szellemi életében. In FRENYÓ Zoltán (szerk.): *Ervin Gábor emlékezete: Ervin Gábor bölcséleti munkái*. Budapest: L'Harmattan, 99–114.
- VIDRÁNYI Katalin (1979): Karl Rahner teológiája. *Világosság*, 20(12), melléklet.
- VINCZE Krisztián (2021): Bernhard Welte és a 20. század „talán legnagyobb keresője”: Heidegger katolikus recepciójának egy töredéke. In HIDAS Zoltán – JANI Anna (szerk.): *Hit és gondolkodás: Tanulmányok Mezei Balázs köszöntésére*. Budapest: L'Harmattan, 341–353.
- VORGRIMLER, Herbert (2006): *Új teológiai szótár*. Budapest: Göncöl.
- WALTER, Peter (1988): Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum. In CORETH, Emerich – M. NEIDL, Walter – PFLIGERSDORFFER, Georg (szerk.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts II. Rückgriff auf scholastisches Erbe*. Graz: Styria, 131–194.
- WILTGEN, Ralph M. (1999): *A Rajna a Tiberisbe ömlött: A II. Vatikáni Zsinat története*. Ford. Paulik Péter. Budapest: Szent István Társulat.
- ZIMÁNYI Ágnes (2022): Bölcselkedés a teológiában: Hit és ész összefüggése a teológia szemszögéből. *Teológia*, 56(3–4), 110–128.



Lázár Kovács Ákos

ANAMNETIKUS ÉSZ VAGY EURODARWINIZMUS?

– JOHANN BAPTIST METZ AJÁNLATA

A KORTÁRS TÁRSADALOMKRITIKA SZÁMÁRA –

Dolgozatunkban három, Johann Baptist Metz által sokat használt fogalmat próbálunk egymással termékeny vonatkozásokba hozni, annak érdekében, hogy kortárs keresztény polgári tanácsalanságaink és életgyakorlatunk miatt nehogy elveszítsük maradék önbecsülésünket is. E három fogalom: a *polgár* (*nemzeti*) *vallásossága*; illetve mindaz, ami nem az: *e vallásosság kísértései* (eurodarwinizmus; europrovincializmus; euroesztéticizmus); és egy lehetséges menekülési útvonal, amely *anamnetikus észhasználatként* áll előttünk. Az egyszerűség kedvéért most csak azzal a polgáridentitással foglalkozunk, amelyik egyházával termékeny kapcsolatot ápol (legyen zsidó, muszlim vagy éppen katolikus keresztény), és ezt a gyakorlatot életgyakorlatában sem tagadja meg. Karl Rahner jezsuita filozófus *Zur Situation des katholischen Intellektuellen* című írásában¹ megjegyzi, hogy esetünkben (a vallásos értelmiségi önértelmezésben) mind a *keresztény „általános”* (istengyermekség) hivataltudata, mind a „*speciális” egyedi*, az értelmiségi hivatás vállalása szerepel. Ez a kettősség egymást feltételező, korrelatív viszony, amelyben keresztényként értelmiségi, értelmiségiként keresztény az az egyházához tartozó gondolkodó, aki tudományos, kutató, tanári, papi, zenészi vagy egyéb értelmiségi tevékenységet végez. Továbbá: „az értelmiségi tudományos egzisztenciájának keresztény léte szempontjából is jelentősége van, és keresztény létének szintén megvan a jelentősége tudományos egzisztenciája szempontjából”,² vagyis nem különíthető el egymástól az általános és a speciális hivatal, ezek szervesen összetartoznak (legalábbis a rahneri értelmezésnek megfelelően). Ha az egyház meggyőződése és elvárása tehát az, hogy életgyakorlatában számoljon vele az értelmiségi polgár, akkor „az az értelmiségi, az a tudós, aki lelkiismeretének

¹ RAHNER 1965.

² RAHNER 1966: 368.

szavára hallgatva valóban katolikus keresztény akar lenni, *nem viszonyulhat* úgy az egyház igehirdetéséhez és az egyházi tanítóhivatalhoz, *mint valamiféle tetszőleges partnerhez*”, hanem alá kell vetnie magát neki.³ Rahner szerint ez a lelkiismereti döntés egyben magában foglalja az egyház melletti döntést és a (kritikus) szellemi pálya akarását is. Esetünkben tehát a polgár nem *gentleman* vagy bármiféle klasszikus vagy premodern szociális vagy etiketderivátum úriembere, hanem az az értelmiségi, aki vallásos életgyakorlatában szerves viszonyt ápol egyházával.

A POLGÁR NEMZETI VALLÁSÁN TÚL

A közjó fenntartása, amelyhez a vallás szabad gyakorlása is szervesen kapcsolódik, összefügg a nyilvánosság kérdésével, hiszen a politikai (politikai alatt nem pártpolitikai érdekek érvényesítését, hanem a városközösség, az állam ügyeiben való felelős, cselekvő jelenléte értve) életben való felelős részvétel igényének védelme a nyilvánosság különböző területeinek is feladata. „Elutasítják mindazokat a bizonyos területeken uralkodó politikai formákat, melyek korlátozzák az állampolgári vagy a vallásszabadságot, növelik a politikai szenvedélyek és bűntények áldozatainak számát, s a közjó előmozdítása helyett jogtalan előnyöket biztosítanak valamely pártnak vagy a vezetőinek.”⁴ Ha igaz, hogy „éppen legmagasabb rendű gondolata, az istengondolat teszi a vallást sajátos módon gyakorlati-politikai gondolattá”, s ezért ha „a keresztény vallás megtagadja politikai természetét, akkor nem válik istenfélőbbé, »krisztusformájúvá«, s végképp nem ragaszkodik jobban Istenhez, hanem – elfelejti Istent. Igaz ez fordítva is: ha a keresztény kudarcot vall a politika terén, az éppen azzal függ össze, hogy elfelejtette Istent.”⁵ Ha igaz ez, és ezzel összefüggésben az is igaz, hogy ez a politikai természet eszkatologikus irányultsága miatt kritikai, és pedíg társadalomkritikai természet, akkor az istengondolatot gyakorlati módon ápoló egyház nyilvánossága *eszkatologikusként kritikai nyilvánosság, az aszkézis nyilvánossága*, már ha aszkézisen a „nonkonformista, eszkatologikus reményt” értjük.⁶ Az eszkatológiai remény Metznél és másoknál éppen nem apokaliptikus, ugyanis az apokaliptikus várakozás az időbeli befejezést valamiféle időtlen és igazából a véggel nem számoló homályos eljöveteleként érti, szemben az eszkatologikussal, amely az idő végét a jelenbeli (apokaliptikusnak tűnő) életgyakorlathoz köti mint már itt lévő nyitott

³ RAHNER 1966: 374.

⁴ Pál püspök [é. n. a]: 73.

⁵ METZ 2004: 88.

⁶ A kérdésről bővebben METZ 2004: 119–157.

végső jövőt. Ez a jelenben érvényesülő nyitottság életgyakorlatában számol az idő konkrét végső végével, és nem tolja azt a bizonytalan és homályos eljövendő tétlen és morálisan felmentő banalitásaiba.⁷ Ez a nem polgári (vagyis nem a fennálló jelen „fennállóságába” zárkózó) nyilvánosság annyiban is eszkatologikus, hogy két „supra vagy felettes” nyilvánosság színe előtt bontakozik ki. Ez a nem polgári nyilvánosság irányultsága szerint, de tényleges meghatározottsága szerint sem korlátozódik a fennálló jelen „fennállóságára” (hiszen ez csak az anyagi, tudományos és egyéb sikerek „lemérésére” képes), ennyiben nem csak polgári. Ugyanis nem korlátozódik a fennálló jelen fennállóságára (polgári sikerek és elismerések), hanem eszkatologikus is, mert tudatában van sajátos (kettős) kritikai nyilvánosságának, annak, hogy Isten és az Ő vallásos közössége, az Ő „népe” megítéli őt, megítél engem. Világos, hogy nem kijátszható egymás ellen a polgári és az aszketikus nyilvánosság, mert egyszerre vagyunk társadalmi létezők és Isten teremtői szeretetének alanyai. Ugyanakkor: „a földi város építése mindig az Úrban legyen megalapozva és feléje irányuljon.”⁸ Ottmar Fuchsnak az előbbiekkal már részben érintett gondolatmenetét rekonstruálva:⁹ az idő (és az idők, korok) lehatároltságával számot vetve és a folytonos (polgári) megmaradás¹⁰ képzetével leszámolva a keresztény gyakorlatnak az idő végével az ítéletre elérkező Isten színe előtt másként kell megvalósulnia. A kor jeleit eszkatologikus minőségük szerint értékelve a vallásos egzisztenciának pontosan azt kell tennie, ami szükség-szerűbb, ami a kor válságának, „szükségének” tükrében fontosabbnak tűnik. Ez a szükség az apokaliptikus térben jön létre, ahol a szükség a kor jeleit a meghatározott (apokaliptikus) jövőképzet horizontján észlelt válságok tükrében feldolgozó praxisként, vagyis apokaliptikus életgyakorlatként jelentkezik. A folytonos

⁷ „[M]ivel embernek lenni annyi, mint poklokra csavart pupillával nézni.” Pilinszky János: *Pupilla*.

⁸ Pál püspök [é. n. b]: 46.

⁹ FUCHS 1999: 285.

¹⁰ E „polgári megmaradás” kísérletének prototípusa Péter apostol lázas sátorépítési kísérlete a Tábor-hegyen. „Hat nap múlva Jézus maga mellé vette Pétert, Jakabot és Jánost, s csak velük fölment egy magas hegyre. Ott átváltozott előttük. Ruhája olyan ragyogó fehér lett, hogy a földön semmiféle ványoló nem képes így ruhát kifehériteni. Egyszerre megjelent nekik Illés meg Mózes, és beszélgettek Jézussal. Péter így szólt Jézushoz: »Mester! Olyan jó itt lenni! Hadd verjünk három sátrat: egyet neked, egyet Mózesnek és egyet Illésnek.« Nem is tudta, mit mond, annyira meg voltak ijedve. Ekkor felhő ereszkedett alá, s árnyéka rájuk vetődött. A felhőből szózat hallatszott: »Ez az én szeretett Fiam, őt hallgassátok!« Mire körülnéztek, senkit sem láttak a közelükben, csak Jézust. A hegyről lejövet megparancsolta nekik, hogy ne mondják el senkinek, amit láttak, amíg az Emberfia fel nem támad a halálból.” Szent István Társulati Biblia [é. n.]: Mk 9,2–9.

polgári fennmaradás – apokaliptikus, komformista, konkrét kielégülések mentén tájékozódó szemléleti – horizontján éppen az adott válsággal szembenező apokaliptikus praxis mozgatórugói tűnnek el, hiszen a(z eszkatonra tekintettel lévő) sürgető-ösztönző szempontok eltűnésével együtt már eleve megroppant módon – homályba, majd szükségszerűtlenségbe kényszerül az eszkatologikus távlat is, és maradnak a folyamatos túlélési stratégiák és komformista sikerprojektek. A polgár elveszíti az eszkatont, és folyamatos apokaliptikát képzel, vizionál és csinál – ellenségekkel, (aktuál)politikai programokkal és egyszerűsítő (a jövőre való nyitottságot elfeledő, azt tagadó, konkrét és lezárt) jövőtervekkel házal, ahelyett, hogy kimondaná: „A szeretetben engem is megítélő ítélkező Isten már itt és most velem van, és mindörökké velem lesz.” Így a téves ítélet horizontján az adott kor jeleit nem eszkatologikus minőségük szerint értelmező – Metz szavával: polgári – lelkipásztorkodás, polgári kereszténység, polgári életgyakorlat alakul ki. Ez a polgári kereszténység az előbbi logika mentén, a totalitárius elnyomás utáni posztoszocialista történeti, konkrét egzisztenciális elnyomás utáni „apokaliptikus helyezkedéseiben” immár kvázi polgári kereszténységet teremt: polgár nélküli polgárt, aki (ahogy önimádó¹¹ polgári társa a demokratikusabb államokban – igaz más okokból, de hasonlóképp) már nem vár semmit, csupán jóléti berendezkedésének épségét igyekszik megőrizni.¹² Ez a túlélési szisztéma a temporalitás logikájának érvényesüléséhez vezet: nem számol a végidővel, helyette elmerül a napi életgyakorlatok látszólagos komformitásaiban.

Mindennek alapján Fuchs amellet emel szót, hogy az elmúlt évtizedek tendenciáival ellentétben a lelkipásztori gyakorlat (és a keresztény életvitel – tehetjük hozzá) nem kerülheti el (hozzátehetjük: még annak ellenére sem, ha ez látszólagos radikalizálódását is jelenthetné) az isteni ítélet hirdetését.¹³ Ehhez aztán szervesen kapcsolódik a hétköznapi vonatkozásában a bűnbocsánat szentségének szociális értelmezhetősége: ugyanis ami individuális síkon az „ítélet elvilágiasodása” (*Verdiessseitigung des Gericht*), annak ellentéte közösségi síkon akár a testvéri kritika, a kritikai kapcsolati kultúra kialakulásának, működésének formájában is megjelenhet(ne).¹⁴ Megfordítva: ahol az idő és a kor lehatároltságával (az idő és a kor lehatároltságának belátása, beismerése és elfogadása) együtt megszűnik

¹¹ E típus találó elemzését adja LASCH 1996: különösen 46–70.

¹² „Ház. Kutya. Gépkocsi. Pázsit és fogadások.” Pilinszky János: *Inferno*.

¹³ FUCHS 1999: 285.

¹⁴ „A gyülekezet ilyen módon ideiglenes »ítéleti tér« lesz, ahol az emberek – Isten, az ő teremtetjük és bírjuk színe előtt – saját útjaikat irányítják, amelyben panaszkodnak, vádolnak, de különösen is beismernek, megbánnak és jóvátesznek.” FUCHS 1999: 287.

az ítélet távlata, ott a belső kritika szabadsága is veszélybe kerülhet, együtt az eszkatologikus irányultságú, a válsághelyzetekre felkészülő „anticipatorikus szocializációval”. A belső kritika szabadsága tehát a már itt is jelen lévő végső ítélet távlatából források, és nem fordítva: a kritika nyilvánossága ítéleteit nem magából és magától állítja elő,¹⁵ hanem – legalábbis végső instanciáiban és akár reflektálatlan módon is – az (eszkatologikus) ítélet távlatából nyeri.¹⁶ Ez az értelmességgel szembeni pozitív és az értelmetlenséggel szembeni negatív beállítottság szükségképpen megköveteli az askézis nyilvánosságát, az eszkatologikus relációt, és ennek kioltódása nemcsak az értelmes jövőkép tételezhetőségének és elfogadásának hiányát okozhatja, de szélsőséges esetben a negatív jövőkép rejtett vagy nyílt igenlését is. Az utóbbi történet ment végbe azon korai keresztények esetében, akik kikényszerített áldozatbemutatásukkal az abszolút jövő helyett a birodalmi jövőt fogadták el, s így „bukottakká” váltak.¹⁷ Természetesen a bukott nyilvánosság (a bűneink, a bűneim, amelyeket nem fogok fel, és nem vallok meg) megítélésére vonatkozó kritériumokat (ezek azok a bűnlajstromok, amelyeket életemben elkövettem és elkövetek) nem vehetjük pusztán a polgári nyilvánosság kritériumrendszeréből, hiszen ez a „bukottság” lényegileg eszkatologikus, asketikus természetű. Maga a bukott¹⁸ szó sem elsődlegesen moralizáló, hanem egyházgyakorlati terminus, bár erkölcsi vonatkozásai egy más értelmezési keretben, akár morálteológiailag is felvethetők.¹⁹ Természetesen van olyan is, hogy nem fogadjuk el az eddigi merev érvelést, hiszen a nyugati felvilágosult és kritikai ész önköltésének tapasztalata által ösztönzött stratégiák – leegyszerűsítő megfogalmazással – a hagyományos racionalitás megkérdőjelezésének jegyében állnak. Adorno és Horkheimer például a szubjektummá válással, az önfenntartással szembeállított „természet” térnyerésének igényével igyekeznek felülkerekedni a felvilágosult ész kudarca okozta válságon,²⁰ mások, például az úgynevezett *ifjúkonzervatívok*²¹ a történelem elemzésével igyekeznek felfedni az eredet és a tervszerűség gondolatának tarthatatlanságát.²² A következő lépésben aztán

¹⁵ Bővebben erről: LÁZÁR KOVÁCS 2006: 23–48.

¹⁶ MÁTÉ-TÓTH 2001.

¹⁷ A szentek jelentőségéről az igazságtalanságok között: CYPRIANUS 1999.

¹⁸ Itt az a bukott, aki e világi, lezárt, konkrét jövőtervek előtt hajbókol, mutat be áldozatot.

¹⁹ A szocializmus idejében a békepap Horváth Richárd például nem posztmodern vagy liberális polgári morál, hanem épp a proletár morál alapján ítél: HORVÁTH 1976: 91.

²⁰ HORKHEIMER–ADORNO 1990: 31.

²¹ HABERMAS 1993b: 175.

²² FOUCAULT 1998.

[a] 20. század folyamán a piac törvényei soha nem látott mélységben behatoltak a magánszférába, és ennek következtében a kritikai okoskodás helyét fokozatosan a tömegkultúra javainak fogyasztása foglalta el. Ez a folyamat azért fájdalmas, mert a kultúrával való kapcsolat fejleszt, míg a tömegkultúra fogyasztása semmilyen nyomot nem hagy, olyan fajta tapasztalatot közvetít, mely nem halmozódik, hanem regredial.²³

A felvilágosodás folyamatai tehát önnön kioltásukba torkollnak: az „átlagos modern entellektüel” által egyedülként érvényesnek tartott tudomány nem képes eligazítást nyújtani a felvilágosodás alapeszményei felől. („Az a megállapítás, hogy az igazságosság és a szabadság önmagában véve jobb, mint az igazságtalanság és az elnyomás, tudományosan nem verifikálható és haszontalan.”)²⁴ Végül: ha „a teljesen felvilágosult Föld a győzelmes Balsors fényében ragyog”,²⁵ akkor a felvilágosodás folytonos mozgását biztosító kritikai nyilvánosság pótlására szolgáló stratégiák kialakításának igénye lép fel.

AZ EURODARWINIZMUS MINT A POLGÁRI KERESZTÉNY ÖNFELMENTÉSE

Johann Baptist Metz új politikai teológiája a legyőzöttek, az elfeledettek, a történelem fogaskerekei között felörlődöttek megmentését, megmenekülését helyezi középpontba, és az áldozatok jogainak érvényesülése érdekében lép fel. Ez minden, csak nem a nemzeti vallású polgár érzelési viszonya.²⁶ Metz úgy viszonyul a történelemhez (és itt hangsúlyoznunk kell, hogy nem mond le az egyetlen, „egyetemes” történelem fogalmáról, amelyet azonban persze szenvedéstörténetként fog fel), hogy kikerüli a történelem kizsákmányolásának mind neokonzervatív, mind posztmodern technikáit (hasznos szempontokkal szolgál Т Ü К 2001): nem tanulságokat von le, nem illusztrál, hanem a múltbeli nemzedékek elhallgathatatlan igényét juttatja szóhoz, azok szenvedésből fakadó elhallgathatatlan kiáltásaira emlékezik. Ezzel párhuzamosan a vallás neokonzervatív funkcionalitását is el-

²³ HABERMAS 1993a: 239.

²⁴ HORKHEIMER 1967: 33.

²⁵ HORKHEIMER–ADORNO 1990: 19.

²⁶ A polgár nemzeti vallása Metz szerint nem számol azzal a kínzó és kihívó jövővel, amely a zsidó-keresztény gondolkodás sajátja, nevezetesen, hogy mindannyian egyformán gyermekei vagyunk a megváltó Istennek. Ebben az értelemben a katolikus egyház is főként szupranacionális közösség, és nem a nemzeti vallások (és polgáraik) parlamentje.

utasítja, és egy egészen konkrét hagyomány, a zsidó és a keresztény szenvedés- és szabadságtörténet alapján igyekszik kritikai válaszokat megfogalmazni a társadalmi és egyházi viszonyok visszásságaira. Metz gondolkodásmódja ezeknek a belátásoknak a fényében nyilatkozik a keresztény gondolkodás megszületésének és kibontakozásának közegéről, Európáról, Európa jelenéről és lehetséges jövőjéről. Mindennek kommunikációs kultúrája azonban elsősorban nem azzal kapcsolatban bontakozik ki, hogy miként jelenítheti meg önmagát a kereszténység a pluralista Európában, hanem főként Európa és a harmadik világ kapcsolatát érinti.²⁷ Hogy Európa jelenlegi szellemi helyzetének értékelésével kapcsolatban mennyire talál partnerre a kortárs társadalomfilozófiák körében, arra e helyütt nincs mód kitérni, de nyilván jócskán ad alkalmat a filozófiai képzettársításra az a tény (elsősorban nyilván Jürgen Habermas miatt is), hogy Metz különbséget tesz Európa szekularista és szekuláris vagy laicista és szekuláris projektje között.²⁸ Egészen pontosan az Európa világnézeti neutralitását hangsúlyozó, önmagában véve szerencsés és üdvözlendő szellemiség mögött húzódó gyakorlati és elméleti beállítódás kérdéséről van szó. A neutralitás nem laicista értelmezése ugyanis nem számúzi a vallást a nyilvánosság tartományából, „hanem arra kényszeríti a nyilvánosságot, hogy vessen számot a vallások és a világnézetek lényegi pluralizmusával”.²⁹ Ettől a pluralista neutralitástól eltérően a laicista modell egyértelműen és kérlelhetetlenül privatizálja, vagyis a magánszférára redukálja a vallást. Valójában nem is semleges a vallással szemben, „hiszen neutralitását hangsúlyozva kényszerítő erővel a negatív vallásszabadságot privilegizálja”³⁰ (vagyis a vallás számára biztosítandó szabadság helyett egyoldalúan a vallással szemben biztosítandó függetlenségre helyezi a hangsúlyt). Más szóval a laicista, szekularista neutralitásmodell alapvetően antipluralistának minősíthető, és egyenesen fundamentalista módon igyekszik kiiktatni a vallás nyilvános kezelésének olyan modelljeit, amelyek eltérnek saját gondolati struktúráitól. Johann Baptist Metz kezdettől fogva eleven, alapvető felismeréseinél fogva emeli fel szavát a laicista Európa-modell tényerése ellen. Meggyőződése szerint ugyanis a laicizmus csak olyan szemlélet keretében képviselhető, amely vak az „egydimenzionális felvilágosodás” történelmi folyamatainak ellentmondások feszítette dialektikájára. Más szóval, egyszerűbben fogalmazva arról van szó, hogy a szekularista felfogás csak saját, a vallást is integráló történelmi kialakulástörténetétől elvonatkoztatva

²⁷ METZ 1993.

²⁸ A posztsezularizmus ma az egyik leggyakrabban tárgyalt fogalma az új politikai teológiához kapcsolódó teológusoknak; a kérdésről átfogóan lásd REIKERSTORFER 2008a.

²⁹ METZ 2008: 238.

³⁰ METZ 2008.

léphet fel már említett fundamentalista igényével, és el kell vonatkoztatnia attól a legkésőbb a frankfurti iskola tevékenysége óta nyilvánvaló tényről, hogy a felvilágosodás egyenes vonalú programját dialektika törte és töri meg. Metz meggyőződése szerint Európa annak az univerzalizmusnak is bölcsője, amely belső lényegét tekintve szigorúan anti-eurocentrikus: ezt az univerzalizmust a politikai felvilágosodás képviseli, annak ellenére is, hogy univerzalizmusa gyakran megmaradt szemantikai síkon, gyakorlati megvalósulása többnyire fogyatékos és elégtelen volt. A politikai felvilágosodás által felvázolt hermeneutikai és kommunikatív kultúra – Metz egyik gyakran használt fordulatát idézve – a minden embert szubjektum voltánál fogva megillető szabadság és méltóság elismerésében áll. Pontosan az emberi jogok európai univerzalizmusa szavatolja, hogy a világ kitágulásával előálló kulturális pluralizmus ne essen szét merő relativizmussá. Csakhogy Európa jogbeli univerzalizmusának kommunikációja és komolyan vétele a globális világ összefüggésében ugyanolyan fogyatékos, mint a felvilágosult univerzalizmus európai megvalósulása; egyszerű példával élve: minden fejlett ipari ország értetlenséggel fogadná, ha nemcsak ő avatkozhatna be – az emberi jogok védelmének címén – a fejlődő országok életébe, hanem a fejlődő országok is beleszólást igényelnének a fejlett országok világpolitikájába.

Johann Baptist Metz ezt a felvilágosodással ellentétes, a felvilágosodást megelőző evolucionizmust (találói kifejezésével: eurodarwinizmust) fedezi fel napjaink európai posztmodernizmusában, amely kényelmes távolságba tolja magától a harmadik világ és ezzel együtt minden szenvedő nyomorát.³¹ E kényelmes távolságot (amelyet a kortárs polgár jól belak komformizmusaival) leírandó két további találó fogalmat képez: az euroesztéticizmust és az europrovincializmust. Az euroesztéticizmus annak az (világérzékelési, esztétikai) állapotnak a megfelelője, amelyben Európa lemondott az idő végpontja által támasztott követelményekről, búcsút intett a metafizikának és a történelemfilozófiának, s helyükre (már Nietzschével kezdődően) az esztétikát és a pszichológiát ültette. És azzal párhuzamosan, hogy Európa esztétizálja és pszichologizálja saját önazonosságát, a nem európai kultúrákhoz is (szinte csak) esztétikai és pszichológiai síkon viszonyul, vagyis saját tanácstalanságának tartományába fojtja a kultúrák közti csere lehetséges folyamatait. A nagy és egyetemes fogalmak kiiktatása és eltüntetése hozza magával azt, amit Metz europrovincializmusnak nevez.

Nietzsche azt jövendölte, hogy Isten halálának következtében „egész európai morálunk” össze fog omlani. És vajon nem volt-e igaza? Nem lehetünk-e tanúi

³¹ A téma bővebb kifejtése: METZ 2008: 248–257.

ma Európa erkölcsi kimerülésének? Nem cserélte-e le szellemi kultúránk a világ erkölcsi megközelítését már régóta esztétikai szemléletre? Miért tűnnek annyira feszültnek és zaklatottnak etikai diskurzusaink? A morális gondolkodás Európában valahol az erkölcs teljes felfüggesztésének kifejezett szándéka és a posztmodern paradigmájú *kis erkölcs* között ingadozik. A *kis erkölcs* lekicsinyített és könnyen változatható mértékekkel operál; lemond a túlságosan hosszú távú, akár az egész élet során fenntartott lojalitásokról, minden kockázat ellenére fenntartja az önmegvalósítás szabadságát, az elköteleződés minden formájánál ragaszkodik a változtatás jogához, egészen általánosan szólva: olyan erkölcs, amely individuális síkra helyezi az összes konfliktust, közömbös az átfogó konszenzusok iránt, és minden univerzalista fogalmat gyanús szemmel néz. Az európai szellem ma már szemlátomást kicsiben szereti. Nem kíván sem lelkesedni, sem elkeseredni: sterilizálja magát. Nincs elbeszélés, nincs az elbeszélésben rejlő kommunikatív többlet, nincs narratív erő. (Mintha nem gyepáltuk, gyalultuk volna egymást évszázadokon keresztül...) Mindezzel szemben a vereséget szenvedők véget nem érő történetei, a zsidó-keresztény pluralitásra épülő univerzalitás, az egyetemes, mindenkire érvényes és megszólító igényű távlat áll, amely nem más, mint a *memoria passionis*, a szenvedésre, a szenvedőkre történő, feltartóztató erejű egyetemes emlékezés. „A mitikus eszkatológiát lényegében semmisnek kell nyilvánítanunk azon egyszerű ténynél fogva, hogy Krisztus parúziája nem következett be rövid időn belül (ahogyan az Újszövetség remélte), hanem a világtörténelem továbbfolyt, és – ahogyan arról minden beszámítható, épelméjű ember meg van győződve – tovább is fog folyni” (Rudolf Bultmann). Az épelméjűség hiányától, a „beszámíthatatlanságtól” rettegve a keresztény gondolkodás már régóta behanyaglott az evolucionizmus, különösen a historista evolucionizmus lágyabb karjaiba. Csakhogy ezek a karok kiszorítják belőle az életet. Az evolúció logikája ugyanis a halál logikája: az evolúciós gondolkodásban az nyilvánul ki, hogy a halál uralkodik a történelmen; az evolúciós logikának végtére is minden éppúgy teljességgel közömbös, mint a halálnak. Ami volt, abból semmi sem menthető meg mindent könyörtelenül és közömbösen beörlő előrehaladása elől. Az evolúciós logika nem ártatlan, nem büntelen; még csak nem is agnosztikus (amilyen például a módszertani ateizmus). Isten, az élők és a holtak Istene, Isten, aki a múltat sem, a halottakat sem hagyja magukra – ez az Isten elgondolhatatlan számára. Ez a logika (sokkalta inkább, mint a saját természetét fennen hangoztató ateizmus, amely tagadván ahhoz kötődik, amit tagad) a saját ateizmusával már mit sem törődő póre istentelenség.³²

³² METZ 2005: 128–169.

A történelmi idő merő folytonosságát feltételező evolutív (már nem is ateista) „pőre istentelenséggel” szemben a végidőre várakozó, azaz a történelmi idő határoltóságának tudatában kibontakozó Krisztus-követés „nem veszi erejét a felelősségvállaláshoz, hanem képessé válik rá” – ez Metznek az az alapvető felismerése, amelyből a szolidaritás, az „idők jeleire” ügyelő cselekvés, a társadalmi felelősségvállalás szükségességét hangsúlyozó pasztorálteológia kiindulhat.³³

Ha lehet, az euroesztéticizmus még elkeserítőbb távlatlanságban vergődik, mint az europrovincializmus: Mindenfajta „metafizikai szégyenérzet nélkül fosztogatják a nagy ázsiai kultúrák misztikáját és spiritualitását, illetve azt, amit annak tartanak. Így hát végső soron nemcsak Európa, de az egész világ annak van kiszolgáltatva, ami »ínyére van« az embereknek.”³⁴

Mintha az európai polgárt (a nemzeti vallását is) az ártatlanság újfajta álma kerítette volna hatalmába. Álmodozása abban nyilvánul meg, hogy mitikus és romantikus dolgokért (csillagfejtés, horoszkóp, tőzsde, élvezetlisták, sport, lezárt [aktuál] politikai jövőtervek, pártüdvösségek stb.) lelkesedik, olyanokért, amelyeket a szenvedéssel teli történelemnek hátat fordítva is el lehet beszélni. Az új európai szellem nagyra tartja azt az erkölcsi tehermentesítést, amely az életvilágunkat mitikus és merőben irodalmi síkra helyező eljárásokban rejlik, és eltompítja a katasztrófákra érzékeny éberségünket. Az európai *kis erkölcs* a *kielégített* polgári *többség* erkölcsé, azé a többségé, amelyet szinte egyáltalán nem érdekelnek az elégedetlen kisebbségek, a többiek szenvedései.³⁵

A kissé hosszabban idézett szövegrészekben az európai szellem literalizálódásán és esztétizálódásán gyakorolt bíráló ellenére az új politikai teológia egyik legfontosabb kategóriája maga is irodalmi és esztétikai természetű: az elbeszélésről van szó, amely Metznél újabban az előzőekben vázolt összefüggéshez, a kultúraközi és a vallásközi kommunikáció kérdéséhez kapcsolódik. Fő művében, a magyarul *Szenvedéstörténet és megváltástörténet* címmel³⁶ megjelent *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*-ban Metz – az emlékezés és a szolidaritás társaságában – behatóan foglalkozik az elbeszélés sajátosságaival, sőt az is jól látható, hogy miként próbálta mozgásba hozni az elbeszélés intelligibilis potenciálját a kulturális világok pluralitása által jellemzett mai szituáció összefüggésében.³⁷ Az elbeszélés nyilván-

³³ Ez az elgondolás rejlik a háttérben Paul M. Zulehnernél is, vö. ZULEHNER et al. 1996.

³⁴ ZULEHNER et al. 1996: 251.

³⁵ METZ 2008: 95.

³⁶ METZ 2005.

³⁷ Minderről tágabb összefüggésben: SANDLER 2002.

valóan annak elmondása, ami a kivonuláskor, Jézus szenvedéstörténetekor vagy épp Auschwitz vagy Hiroshima vagy a Gulag történeteiben vált a miénkké. Ha a nemzeti vallású polgár ezek elmeséléséről lemond, elveszíti istengyermekségének alapviszonyát mennyei atyja felé, ugyanis az emlékező észhasználatban őrződik meg istenviszonyunk abszolút jelentősége.

ANAMNETIKUS ÉSZ – A MEMORIA PASSIONIS

Bevezetőül néhány metzi alapgondolat:

A zsinagóga Istenről ad tanítást; az *emlékezés szellemére* tanít minket, az emlékezés Istent megközelíteni tudó szellemére, szoros kapcsolatot teremt az emlékezés és a megváltás között. A kereszténység rendelkezésére álló, eredeti gondolati ajánlata – a hagyományos keresztény teológiában makacsul elfedett – visszagondolásként, történelmi emlékezésként kínálja fel a gondolkodást. Más szóval: a szellemnek azt az anamnetikus mélystruktúráját jeleníti meg, amely nem feleltethető meg az időtől és a történelemtől független platóni *anamnészisznek*.³⁸ Szellemi ajánlatával Izrael nemcsak a hit történetének, de a kereszténység és Európa szellemtörténetének is része.³⁹

Sőt:

Mivel képtelenség lenne számomra, hogy túllépjek a bibliai Izraelen, s mert teológusként az izraelitákat nem szabad egyszerűen anonim keresztényeknek minősítenem, Izrael fogalma teológiai tartalommal telített a szememben, és (mai kifejezéssel élve) az egész Első Szövetséget tömören magában foglalja. Izraelről adott meghatározással is ezt próbáltam kifejezni: Izrael az a nép, amely nem tud vigaszt meríteni mítoszokból vagy eszmékből, s végül inkább eszkatologikus „táj”, „kiáltásokból szőtt táj” marad.⁴⁰

Az alapirány tehát világos – Izrel története nem esetleges, hanem üdvtörténeti jelentőségű, ami az egész metzi emlékező észhasználat alapját jelenti. Jeruzsálem

³⁸ Mindez egybecseng a kötet 14. és 16. §-ban szereplő fejtegetéseivel, amelyek szerint az Istenre való emlékezésnek prioritása van az istenfogalommal szemben.

³⁹ METZ 2008: 86.

⁴⁰ METZ 2008.

emlékezik, Athén bölcselkedik – ez a két rációfelfogás adja (kiegészítve Róma társadalmiasító erőivel) Európa szellemi bázisát, és

akkor azt kell hangsúlyoznunk, hogy a világ érzékelésének a bibliai hagyományokban kirajzolódó formája anamnetikus alapon nyugszik. A *ratio* és a *memoria* elszakíthatatlan összefüggésére utal, vagy a kései modernitás nyelvén kifejezve: arra, hogy a kommunikatív és az anamnetikus ész rászorul egymásra. Minderről majd a második részben, az ésszel kapcsolatos elméleti okfejtések keretében szólnunk. Annyit azonban már most is kiemelhetünk, hogy a világot érzékelő ész anamnetikus alapja nem engedi, hogy egzisztenciális szempontból jelentéktelenné váljon minden, ami a múltba vész. Ebben az összefüggésben a tudás a hiány megtapasztalásának egyik formája. Valójában a felejtés elfelejtését szem elől nem tévesztő és a hiányérzet kultúrájára irányuló emlékezeti tudás lenne az igazi szerve annak a gondolkodásnak, amely egészen fejlett és egészen differenciált tudatunkat is ütköztetni próbálja a múltbeli történelemben rejlő panasszal és váddal, mindazzal, amit szisztematikusan felejtés nyelt el. Hatására szekurális világunkban is felismerhetők lennének a teodiceai táj körvonalai.⁴¹

Kényes helyzet áll elő: a vallás bibliai alapokra hivatkozva, azokra emlékezve és emlékeztetve áll szemben kritikai racionalitásában egy másféle kritikai racionalitással, amelyik gyakorlatilag a természettudományos logika alapján működteti a neki feltárulkozó világot. Itt jelenik meg a hiánytudás kategóriája, amely az emlékezés és a felejtés dialektikáját vállaló anamnetikus ész tudása.

Ha állításaival a teológia nemcsak a lelket pszichológiai-esztétikai eszközökkel elvarázsló posztmodern vallást akar kínálni, ha a vallás nemcsak az elveszített transzcendenciáért akar kompenzálni, hanem továbbra is kitartóan Istenről beszél, úgy, ahogyan a bibliai hagyomány elvárja tőle, akkor tudás- és tudományelméleti szempontból mindenképpen kényes helyzetbe kerül. Erre a körülményre tekintettel próbáltam meg felhívni a figyelmet a hiánytudás kategóriájára. A tudás egyik formájaként értett hiánytudást az éssznek az a koncepciója támasztja alá, amely az emlékezés és a felejtés dialektikája elől ki nem térő anamnetikus ész állítja középpontba.

Metz azt állítja, hogy a hiánytudás oka az a rémület, amely azért jön létre, mert a kereszténység úgy beszél, hogy nincs benne a *memoris passionis* tudata: nincs benne a megbékéltség hiánya, mielőtt szólna, már jól is lakott. Nincs benne az

⁴¹ METZ 2008: 25–26.

azonossághiány tapasztalata sem, amely olyan beszédmód, amely a hiányként megtapasztalt Istent kereső beszédmóddal közelíti meg és beszél róla.⁴²

Metznek a felvilágosodás dialektikájának irányába mutató habermasi programmal szemben szintén alapvető kifogásai vannak – részben az anamnézis Habermasnál jelentkező elhanyagolása, részben a szekularizálódás dialektikájának nem kellő élességű feltárása miatt.⁴³ Jóllehet Metz tudatában van annak, hogy Európa történelme során elsősorban a fájó nemzeti emlékek szültek konfliktusokat és háborúkat, a *memoria* elméletének kidolgozásával pontosan olyan gondolati alakzatot kíván a pluralista nyilvánosság rendelkezésére bocsátani, amellyel biztosítható „a közös megegyezés és az együttélés mindenki számára kötelező érvényű és ennyiben az igazság megragadására is képes kritériuma”⁴⁴ – ami túlmutat a polgár nemzeti vallásának nemzeties szűkösségein. Az Európán belül és kívül megvalósuló kulturális kapcsolatfelvételek megkerülhetetlen kritériumát – természetesen végképp nem meglepő módon – a már említett szenvedők tekintélyében jelöli meg, amely lényegében az európai szellem történetének legfőbb instanciájaként fogható fel. Az európai éthosz nem határozható meg kialakulásának történelmi emlékezete nélkül, úgy, hogy figyelmen kívül hagyjuk Európa történelmi és kulturális mélystruktúráit, hangsúlyozza Metz. Ezek a mélystruktúrák a demokratikus élet alapját mutatják meg, „[m]ert bár a demokrácia a konszenzusban gyökerezik, a konszenzus éthosza elsősorban az emlékezésben”. Ezért az új politikai teológia meggyőződése szerint a demokratikus nyilvánosságnak nem mentesnek kell lennie a vallástól, hanem vallási és világnézeti szempontból pluralista nyilvánossággá kell alakulnia, amelyben gyakorlati téren, konkrétan meg tud valósulni a vallásszabadság. (Bár nem kevésbé fontos, már más lapra tartozik és a kereszténység belső életét érinti az a tény, hogy a pluralista nyilvánossággal szembesülve a kereszténység továbbra is hajlamos arra, hogy privatizálja önmagát, vagyis a pluralista nyomás hatására szembefordul saját nyilvános önazonosságával, meglapul, és pénzt, hatalmat, élvezetet vagy sikert kezd gyűjtögetni magának.) Ezért is kérdi meg Metz, hogy:

Nem létezik az élet és a cselekvés számára konkrét történelmi hagyomány-összefüggés alapján útmutatást nyújtó szempontrendszer, amelyet egyetemesnek, illetve egyetemessé tehetőnek tekinthetnénk, úgy, hogy az közben nem imperiális vagy totalitárius, vagyis nem hagyja figyelmen kívül a pluralitás és a differencia, a másik másléte, méltósága és igényei iránti új érzékenységet?⁴⁵

⁴² METZ 2008: 45–53.

⁴³ Lásd erről legutóbb REIKERSTORFER 2008b.

⁴⁴ METZ 2008: 195.

⁴⁵ METZ 2004: 187.

A pluralitás iránti tisztelet a másik másléte iránti feltétlen elfogadás. A Jézus hirdette üdvösség botránnya és ígérete nyilvánossá vált. És ezt a nyilvánosságot nem lehet visszavenni, nem lehet megszüntetni vagy letompítani. Mindvégig jelen van az üdvösségről szóló üzenet történeti útján. És ennek az üzenetnek a szolgálatában a keresztény vallásra feladatként a nyilvános felelősségvállalás kritikai és felszabadító formája háruul.⁴⁶

Még ha a későbbiekben az egyházat a társadalomkritikai szabadság intézményeként meghatározó „definícióval” és az ennek nyomán az egyházi nyilvánosság szerkezetére irányuló gondolkodással kapcsolatban Metz „a merőben esztétikai radikalizmus veszélyét” emlegette is,⁴⁷ egy lényegében egészen más – közvetlen recepcióját tekintve jóval csekélyebb hatást gyakorló – megközelítés révén esetünkben kiküszöbölhetők az „esztétikai radikalizmus” veszélyére mutató tényezők: Erik Peterson gondolkodásáról van szó.⁴⁸ Noha Petersonnak a „politikai teológián” gyakorolt kritikája rendkívül éles elutasításba ütközött,⁴⁹ legalább egyetlen szempontból megerősíti azt az irányultságot, amely az önmagát társadalomkritikai fundamentális teológiaként meghatározó új politikai teológiának is sajátja, és amely pasztorálteológiai vonatkozásokban is követeli a kereszténység mint politikai valóság *esztatologikus feszültségét*, azt az *esztatologikus „fenntartást”*,⁵⁰ amelynek hatálya alatt létezik. Az esztatologikus fenntartás vonatkozásait tekintve folyamatosan lehetősége van a vallásos polgári egzisztenciának arra, hogy önmagát ne kelljen maradék nélkül, sőt lényegileg beleengednie abba a szükség-szerűségbe, amelyben él, és amelyet oly sokszor apokaliptikusnak érzékel. Minden lezárt jövőterv ellentétes az esztatologikus fenntartással – az esztatologikus fenntartás maga az emlékezés; a szenvedésre történő emlékezés, méghozzá az „idegen szenvedésre történő emlékezés”, esetleg éppen arra, amelyet én, mi okoztunk másoknak. A sátrat építeni akaró Péter apostol (és minden a mában [jól] berendezkedni kívánó polgár) terve nem az esztatologikus fenntartás jegyében létezik, ahogyan a házat, nyaralót, kisbuszt vásárló polgár is elveszíti nyitottságát a jövő felé, ha véglegesen be akar rendezkedni, és le akarja zárni a mindent felforgató ítélet örökös itt és mostját. Ha tartózkodunk is minden hamis kibékítési törekvéstől, a politikai gondolattal legátfogóbban számot vető két megközelítés *közös és érvényes* irányultságaként rögzíthető esztatologikus szempont

⁴⁶ METZ 1985: c, 104.

⁴⁷ METZ 2004: 91–99.

⁴⁸ Az életmű kivételesen átfogó kritikai értékelését nyújtja NICHTWEISS 1992.

⁴⁹ Lásd erről SCHINDLER 1978.

⁵⁰ A fogalomról részletesen: PETERS 1998.

alapján megkísérelhető az egyházi nyilvánosság olyan „definíciója”, amelynek háttérében egyetemes (vagy egyetemessé tehető), nem procedurális racionalitás áll, hanem a nem procedurális, de szintén kritikai észhasználat, amely maga a *memoria passionis*. Ami a társadalomkritikai nyilvánosságot illeti, az egyházi értelmiség (aki polgárként is nézhet magára, még ha inkább Isten gyermekeként kellene is meghatároznia magát) az „intellektuális becsületesség” sajátos lét-helyzetében van. Ha az intellektuális becsületesség általában, a lét egészéhez való viszonyulást illetően „bátorságot parancsol a szellemi döntéshez, még akkor is, ha erre ránehezedik mindaz a bizonytalanság, sötétség és veszély, amely egy véges, történelemtől függő szellem – aki ismeri ezeket a függőségeit, mégis döntenie kell – szellemi döntéseivel mindig is vele jár”.⁵¹ A modernitás kiélezett viszonyai között meghozott, a lét egészével kapcsolatban megtett döntés „vetületének” vagy „megvalósulási formájának” tekinthető „társadalmi döntés” különös nehézséget jelent, éppen a történelmi függőség feltételeinek homályossága okán. Mert bár igaz, hogy a kereszténység „világi jövőjével kapcsolatban az embert semmiféle konkrét célra nem kötelezi”, vagyis semmiféle konkrét célhoz rendelt társadalmi magatartást nem ír elő számára, ugyanakkor az is igaz, hogy a kereszténység „nemcsak egyszerűen közömbös a világi jövő értelmes megtervezésével szemben, hanem pozitív módon viszonyul hozzá”, és ezért „meghatározó jelentősége van a hiteles és értelmes földi jövőtervekre irányuló erőfeszítésekre nézvést”. Vagyis az abszolút jövő kiszámíthatatlanságára hivatkozva nem burkolózik társadalmi agnoszticizmusba, olyan magatartásba, amely a társadalmiság, a „politika” szféráját mindenestől átengedi a világi ténykedésnek.⁵² Éppen ellenkezőleg: ha radikálisan komolyan veszi eszkatologikus természetét, más szóval: ha radikálisan az abszolút jövő vallásaként értelmezi magát; a kereszténységnek – az értelmes földi jövő nevében is – az „antropológiai forradalom”⁵³ mellett kell elköteleznie magát. Ennek a forradalomnak közvetlen politikai dimenziói is vannak, hiszen a vallásos tudat teológiai-antropológiai hangoltsága okán nem tud és nem is akar bizonyos kérdésektől eltekinteni.

Ha az alapvető átalakulás és a fenyegetetté vált önazonosság időszakában a politika az egész társadalomra vonatkozó kérdésekkel szembesül, eleven erővel merül fel az istenkérdés (és most nem fontos, milyen formában); vagy óvatosabban fogalmazva: ezekben a helyzetekben lehetősége van arra, hogy a nyilvános

⁵¹ RAHNER 1994: 3.

⁵² METZ 1980a.

⁵³ A fogalomról: METZ 1980b.

emlékezet tárgyává váljon. Ekkor pedig a politikai kérdés kulturális kérdéssé, az emberiség meghatározásának kérdésévé válik. A politikai kérdés kiszabadul a cél-eszköz-racionalitás keretéből, s közvetlenül a célokkal összefüggő kérdésekhez kapcsolódik. Ekkor pedig szembekerül – a vallással, az istenkérdéssel, az igazság kérdésével.⁵⁴

Az elembertelenedés felé tartó újkori „fejlődés” ellenében az ember embersége érdekében vállalt antropológiai forradalom beváltása éppen azért feladata az egyházzal számot vető polgárnak, értelmiséginek, mert ha az értelmes jövőképekhez pozitívan viszonyul, negatívan kell viszonyulnia a nem értelmes jövő felé tartó folyamatokhoz. És nem azért, mert meghatározott földi jövőt hirdet, hanem azért, mert *nem* hirdet meghatározott földi jövőt, igehirdetése a *meghatározatlan, abszolút* jövő horizontján mozog, és ezért negatívnak kell ítélnie minden olyan törekvést, amely ezt a nyitott horizontot értelmetlen és embertelen tervekkel lezárja, úgy alakítva immanenssé, hogy a nyitottsággal összeegyeztethető értelmesség helyére a nyitottsággal összeegyeztethetetlen értelmetlenséget állítja. Befejezésül álljon itt egy mindannyiunk számára figyelmeztető passzus az egyházat szenvedélyesen szerető és önmagát is folyamatosan kritizáló gondolkodótól:

Az, hogy mindez ma fenntartásokba ütközik, gyanúsnak tűnik, elvontnak és sokak számára talán komolytalannak hangzik, nézetem szerint a vallás mai helyzetével függ össze. Itt, nálunk a vallás nem messiási vallás, amelyben Isten a maga szabadságában érvényesül, hanem polgári vallás, a polgár teremtménye, annak eredménye, hogy a polgár alkatilag fél az Abszolúttal való érintkezéstől, és képtelen (történetileg tökéletesen megmagyarázható módon) a valláshoz közelíteni. A polgári vallás alakjában a vallás voltaképpen késői diadalmenetét tartotta, sőt, a polgári és a vallási szubjektum rejtett azonosulását eredményezte. És Isten? A polgári vallásban Isten nem Isten, nem a Biblia messiási vallásának Istene. Ez az Isten mintegy halott a polgári vallásban. A polgári vallásban ugyan lehetséges Istenre hivatkozni, de már nem méltó az imádásra, mert már nem támaszt követelményeket, noha nem is nyújt vizsgálatást, mert már nem avatkozik bele a dolgok menetébe, nem dönt le és nem hoz létre semmit, hanem – mint „érték” – átível eleve rögzített polgári önazonosságunk felett. Az „értékké” átkovácsolt Isten: ez Isten sorsa a polgári vallásban. És ez mindannyiunkat érint, mindannyian szenvedünk miatta. A kritika ezért nem kíván tudálékos lenni, és nem akar vádaskodni.⁵⁵

⁵⁴ METZ 2004: 88–89.

⁵⁵ METZ 2004: 85.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- CYPRIANUS (1999): A bukottakról. In VANYÓ László (szerk.): *Szent Cyprianus művei*. Budapest: Szent István Társulat, 211–240.
- FOUCAULT, Michel (1998): Nietzsche, a genealógia és a történelem. In FOUCAULT, Michel: *A fantasztikus könyvtár*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest: Pallas Stúdió – Attraktor, 75–91.
- FUCHS, Ottmar (1999): Neue Wege einer eschatologischen Pastoral. *Theologische Quartalschrift*, 179(1), 260–288.
- HABERMAS, Jürgen (1993a): *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Ford. Endreffy Zoltán, Glavina Zsuzsa. Budapest: Gondolat.
- HABERMAS, Jürgen (1993b): Egy befejezetlen projektum – a modern kor. In BUJALOS István (szerk.): *A posztmodern állapot*. Budapest: Századvég.
- HORKHEIMER, Max (1967): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- HORKHEIMER, Max – ADORNO, Theodor W. (1990): *A felvilágosodás dialektikája*. Ford. Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsa, Vörös T. Károly. Budapest: Gondolat–Atlantisz.
- HORVÁTH Richárd (1976): *Embertől Istenig*. Budapest: Ecclesia.
- LASCH, Christopher (1996): *Az önimádat társadalma*. Ford. Békés Pál. Budapest: Európa.
- LÁZÁR KOVÁCS Ákos (2006): *Önfeladás és megmaradás: Vallásos értelmiség Magyarországon 1945–1991 között*. Budapest: Osiris.
- MÁTÉ-TÓTH András (2001): A katolikus autonómiamozgalom néhány teológiai aspektusa. In SARNYAI Csaba Máté (szerk.): *Állam és egyház a polgári átalakulás korában Magyarországon 1848–1918*. Budapest: Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, 159–181.
- METZ, Johann Baptist (1980a): *Jenseits bürgerlicher Religion: Reden über die Zukunft des Christentums*. München–Mainz: Kaiser–Grünwald.
- METZ, Johann Baptist (1980b): Brot des Überlebens: Das Abendmahl der Christen als Vorzeichen einer anthropologischen Revolution. In METZ, Johann Baptist (szerk.): *Jenseits bürgerlicher Religion: Reden über die Zukunft des Christentums*. München: Kaiser, 51–69.
- METZ, Johann Baptist (1985): *Zur Theologie der Welt*. München–Mainz: Grünwald–Kaiser.
- METZ, Johann Baptist (1993): Die Dritte Welt und Europa: Theologisch-politische Dimensionen eines unerledigten Themas. *Stimmen der Zeit*, 211(1), 3–9.
- METZ, Johann Baptist (2004): *Az új politikai teológia alapkérdései*. Ford. Görföl Tibor, Lázár Kovács Ákos, Török Tamás, Tözsér Endre. Budapest: L'Harmattan.
- METZ, Johann Baptist (2005): *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*. Ford. Görföl Tibor. Budapest: L'Harmattan.
- METZ, Johann Baptist (2008): *Memoria passionis: Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban*. Ford. Görföl Tibor. Budapest: Vigília.
- NICHTWEISS, Barbara (1992): *Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk*. Freiburg–Basel–Wien: Herder.
- PÁL, püspök [é. n. a]: Gaudium et spes. *The Holy See*. Online: https://vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_hu.html

- PÁL, püspök [é. n. b]: *Lumen gentium. The Holy See*. Online: https://vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_hu.html
- PETERS, Tiemo Rainer (1998): *Johann Baptist Metz: Theologie des vermißten Gottes*. Mainz: Grünewald.
- RAHNER, Karl (1966): Zur Situation des katholischen Intellektuellen. In RAHNER, Karl: *Schriften zur Theologie VII*. Einsiedeln: Benziger, 368–385.
- RAHNER, Karl (1994): Intellektuális becsületesség és keresztyény hit. In RAHNER, Karl: *Isten: rejtelem – Öt tanulmány*. Ford. Várnai Jakab. Budapest: Egyházforum.
- REIKERSTORFER, Johann (2008a): *Weltfähiger Glaube: Theologisch-politische Schriften*. Wien–Berlin–Münster: LIT.
- REIKERSTORFER, Johann (2008b): Postsekularität – oder die verdrängte Dialektik der Säkularisierung? In MANEMANN, Jürgen – WACKER, Bernd (szerk.): *Jahrbuch Politische Theologie V. Politische Theologie – gegengelesen*. Münster: LIT, 269–273.
- SANDLER, Willibald (2002): Christentum als große Erzählung: Anstöße für eine narrative Theologie. In TSCHUGGNALL, Peter (szerk.): *Religion – Literatur – Künste: Ein Dialog*. Anif–Salzburg: Müller-Speiser, 523–538.
- SCHINDLER, Alfred szerk. (1978): *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Szent István Társulati Biblia [é. n.]. [Szentiras.hu](https://szentiras.hu). Online: <https://szentiras.hu/biblia/szit>
- TÜCK, Jan-Heiner (2001): *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz: Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*. Paderborn–München–Wien–Zürich: Ferdinand Schöningh.
- ZULEHNER, Paul M. et al. szerk. (1996): *Solidarität: Option für die Modernisierungsverlierer*. Innsbruck: Tyrolia.



Körösenyi András

ELLENSÉGKÉPEK ÉS POLITIKAI ESZMÉK

Kiindulópontom Friedrich August Hayek *The Constitution of Liberty* című munkája. Hayek itt felvetette, hogy a három klasszikus politikai eszmeáramlat egymáshoz való viszonyát helytelen olyan tengellyel ábrázolni, amelynek a két végpontján a szocializmus, illetve a konzervativizmus foglal helyet, míg középen, mint valami-féle mértékletesség képviselője, a liberalizmus helyezkedik el. Ezzel szemben Hayek azt állította, a három eszmeáramlat viszonyát helyesen háromszöggel ábrázolva fejezhetjük ki.



Az eszmeáramlatok, világnézetek *pozitív* leírása lehetséges feladat, így a liberalizmust a szabadság, a morális egyenlőség és a haladás eszménye, a konzervativizmust a hagyományos intézmények és közösségek fontossága, a „fontolva haladás”, továbbá az ember esendőségének elismerése, a szocializmust az egalitárius társadalmi újraelosztás, a társadalommérnökösködéssre való hajlam és a makroközösség egyén feletti primátusának elve jellemzi. Csakhogy egyik elv sem légtüres térben, valamiféle gondolatkísérlet eredményeként jött létre, amelyek egy *tabula rasára* felírhatók lennének. A modern politikai eszmék, világnézetek a politikai cselekvés részeként, a politikai ellenféllel vagy ellenséggel szemben jöttek létre.

Nézzünk néhány történeti példát a politikai ellenségképre! A liberalizmus az abszolút monarchiával, majd az arisztokráciával és a katolikus egyházzal szemben fogalmazta meg magát. A konzervativizmus a francia forradalom által generált forradalmi radikalizmussal, majd a liberálisokkal és a szocialistákkal szemben jött létre. A szocializmus ellenségképének középpontjában a kizsákmányoló burzsoázia, a liberális parlamentarizmus és a polgári pártok álltak. De nem kevésbé markáns a kortárs politikai és civil társadalmi szereplők ellenségképe, amelyre most talán – a rövidség kedvéért – elegendő, ha a „kulturharc” fogalmával utalok.



Az ellenségkép fogalma, noha nincsen a fókuszban, megjelent több tudományterületen is. Ezek egyike Reinhart Koselleck nyelvi és fogalomtörténeti megközelítése, ahol az ellenségkép-konstruálás a rivális vagy szemben álló fél *aszimmetrikus ellenfogalommal* történő megjelölésében jelenik meg. Koselleck fogalomtörténeti munkái arra hívták fel a figyelmet, hogy gyakran alkotunk „a kölcsönös elismerés kizárására irányuló ellenfogalmakat”,¹ amelyeket aszimmetrikus fogalmi ellentétpároknak nevezett. Az ilyen fogalmak használata, írja Koselleck, a „kölcsönös elismerés kizárására” irányul, ugyanis ellentét uralkodik az önmegjelölés és a mások általi elnevezés között: „lekicsinylő jelentés csúszik a névbe, úgyhogy a másik fél csak megszólítva érezheti magát, de elismerve nem.” Az ilyen ellenfogalmak ezért diszkriminálják a kizártakat.² Koselleck klasszikus példája a hellén–barbár, a keresztény–pogány, illetve az ember–nem ember vagy az *Übermensch–Untermensch* fogalompár.

A kortárs politikatudományban és a politikai pszichológiában a *szeptás vagy törzsi politika* fogalmával nevezik meg a politika identitásalapú, a „mi” és az „ők” tábor közti polarizált ellentétét. Idekapcsolhatók a „morális polarizáció” fogalmával operáló empirikus kutatások is, ahol az érzelmi távolság és elutasítás mellett a politikai ellenfél gyakran a morális megvetés tárgyává is válik. Ebben a morális polarizációban is a kosellecki aszimmetrikus ellenfogalmak jelennek meg. Az ilyen, morális ítéletet is hordozó fogalmak használata, fejtette ki Koselleck, a „kölcsönös elismerés kizárására” irányul, ugyanis ellentét uralkodik az önmegjelölés és a mások általi elnevezés között. „[L]ekicsinylő jelentés csúszik a névbe, úgyhogy a másik fél csak megszólítva érezheti magát, de elismerve nem” – írta Koselleck.³



Mivel a politikai szereplők mindig valakikkel szemben küzdöttek, a küzdelemben kialakult aktuális *ellenségképük* hatással volt politikai törekvéseik eszmei-ideológiai megfogalmazásaira is. Az állításom itt az, hogy a politikai ellenfél és az ellenségkép változása kisebb vagy nagyobb, vagy akár radikális mértékben módosította a politikai ideológiai vagy eszmei tartalmat. De milyen módon történik ez a hatás? Miként hatnak az ellenségkép változásai az adott politikai szereplők eszmei-ideológiai arculatára? Először nemzetközi, majd hazai példával fogom a lehetséges hatásokat illusztrálni.

¹ KOSELLECK 2003: 243.

² KOSELLECK 2003: 242.

³ KOSELLECK 2003: 242.

A 19. századi liberálisok és szocialisták egyaránt ellenségüknek tekintették az egyházat, az arisztokráciát és gyakran a monarchiát is. Alkalmanként, forradalmak idején átmeneti politikai koalíciót is kötöttek a közös ellenséggel szemben. E politikai irányzatok és mozgalmak mai örökösei körében ez a koalíció tartósabb és szorosabb jelleget öltött, és eszmeileg a konzervativizmussal vagy általában a jobboldallal történő szembenállásban manifesztálódott. Elutasították, elutasítják a hagyományokat, a nemzeteszmet, gyakran akár a nemzetállamot vagy a tradicionális családot és a hagyományos férfi-női szerepeket. A progresszív tábor szókincsében aszimmetrikus ellenfogalmakat alkotnak a következő fogalom-párok: haladás vagy fejlődés vs. maradiság; tudomány és ráció vs. előítéletek és vallás; univerzalizmus vs. partikularizmus; globalizmus vs. lokalizmus, provincializmus. A *közös ellenségkép* az, ami összehozza a korábban egymással is rivális vagy ellenséges feleket; példánkban az antikapitalista/posztmarxista baloldalt a kapitalizmuspárti liberálisokkal. A mai úgynevezett poszt- vagy hiperliberalizmus is ilyen koalíciót teremtett. A tágabb értelemben vett kulturális vagy progresszív liberálisokhoz és a gazdasági, illetve neoliberalis *establishment*hez felzárkóztak különböző mozgalmak: LMBTQ, BLM, *woke* és *cancel culture*. A közös ellenségkép mellett közös témáikat az abortusz, a *gender*, a meglegházasság, a bevándorlás, a különböző kisebbségi faji csoportok és nonkomformista szexuális orientációval rendelkező kisebbségek jogai alkotják.

Hazai példám a magyarországi rendszerváltás időszakában kialakult *háromosztatú* politikai térnek az 1991–1994 közötti években végbemenő *kétosztatúvá* történő transzformálása lesz. A transzformáció elsődleges cselekvő aktora az SZDSZ volt, amely a korábbi radikális antikommunista pártból 1994-re a posztkommunisták oldalára állt. Míg ugyanis az SZDSZ ellenségképének közép-pontjában 1988–1990-ben a kommunisták (MSZMP), majd a posztkommunisták álltak (MSZP), 1992–1994-re viszont már az egyértelműen autoriternek vagy fasisztának tekintett jobboldal, azaz az MDF vezette kormányoldal. Ahogy az SZDSZ átállt balra, ami az 1994-es koalíciókötésben teljesedett ki, a Fidesz az MDF 1994-es választási összeomlását követően a jobboldalon keletkezett űr betöltését tűzte ki politikai stratégiai céljának. Ezzel mintegy befejezte azt a politikaitér-transzformációs folyamatot, amelyet az SZDSZ elkezdett.

Állításom itt az, hogy az ellenségkép-váltás, az ezzel összefüggő koalíciós stratégiaváltás narratív és eszmei-ideológiai síkon egyaránt kitapintható. Nézzük sorban a három fő politikai aktort!

Az SZDSZ ellenségkép-váltása, az antikommunizmustól (ellenség: az MSZP) az antifasizmus irányába (ellenség: az MDF és koalíciós partnerei) történt váltás az SZDSZ-es politikusok, értelmiségiek, teoretikusok politikai gondolkodásában

manifesztálódott. A liberális véleményformálók politikai gondolkodásában az Antall-kormány nacionalista, etatista (gazdpol), konzervatív, a végrehajtó hatalom alkotmányos túlhatalmát építi ki, továbbá az állam összefonódik az egyházakkal. Mindezt a demokráciára veszélyesnek tartották, és szélsőjobboldalinak tekintették. Narratívájukban az Antall-kormány autoriter vagy egyenesen félfasiszta, a Horthy-rendszert újjáépítő rezsim volt.

Az MSZP legkésőbb 1995-től kezdődően (Bokros-csomag) elveszítette saját önálló baloldali ideológiai karakterét, és értelmiségi holdudvara jelentős mértékben összenőtt a liberális SZDSZ holdudvarával. Az 1990-es évek második felétől már kulturálisan baloldali, politikailag pedig liberális – és némi hullámmal ez jellemzi az ezredforduló utáni időszakot is. Robusztusabb ideológiai karakter a Gyurcsány-kormány időszakát jellemezte, amely *ideológiailag* a Tony Blair-féle „harmadik út” egyfajta magyar verziójaként jelent meg.

A Fidesz politikája az 1990-es évek közepétől bekövetkezett – fentebb említett – pálfordulását követően is több szakaszra bontható a párt politikai stratégiáját, jelszavait és a narratív igazolást tekintve. Az 1994–2002-es időszakot a polgári Magyarország jelszava, a 2002–2010-es időszakot a plebejus, populista antiglobalizmus és Nyugat-kritika, míg a 2010-től kezdődő időszakot a populista antiglobalizmus, a gazdasági és kulturális antiliberalizmus, a Nyugat-kritika és a keleti nyitás jellemzi. E szakaszok elemzése helyett forduljunk vissza a pártnak az 1990-es évtized középső éveiben bekövetkezett fordulatához.

Miként jelentkezett a Fidesz 1990-es évek közepétől bekövetkezett politikai fordulata eszmei-ideológiai síkon? A fordulat teoretikus megalapozásában vezető szerepe volt Tellér Gyulának, aki rámutatott a kádárizmus rendszerváltást túlélő „megkövült struktúráira”, illetve a nőmenklatúraelit és a multinacionális nagytőke szövetségére. Az utóbbiból olyan politikai paradoxon következett a jobboldal számára, amelyet Láncki András fogalmazott meg a leginkább megvilágítóan az ezredforduló éveiben. A dilemma így szólt: mi lehet a konzervatívok által követendő politikai stratégia egy posztkommunista országban, ahol a *status quo* őrzése a kommunista nőmenklatúra uralmát konzerválja? A kérdésre adott válasz: a radikális transzformatív kormányzás; a radikális gazdasági-társadalmi átalakítás, a tulajdonviszonyok átalakítása; az új társadalmi elit építése; és a társadalmi újraelosztás radikális átalakítása. Tellér Gyula és Láncki András, majd később Békés Márton az, aki ezt a programot *ideológiai* síkon a legvilágosabban megfogalmazta.

Az ellenségkép és a politikai eszmék közti kapcsolat szempontjából felfogásukban kulcselem, hogy a liberálisok és a (poszt)kommunisták *egyazon politikai ellenségkép* részeit alkotják, azaz a „mi” és az „ők” harcában együtt alkotják az

„ők” csoportot, ami ideológiai pozicionálásukra is hatással volt. Az így kialakult narratívában a liberálisok és a marxisták már ugyanazon *radikális, progresszív* világkép hordozói, köztük csak árnyalatnyi és/vagy fokozati különbségek vannak. Eddig a fősodró hazai fideszes jobboldali politikai gondolkodás, amelynek képviselői a Fidesz rendszerváltáskori antikommunizmusának örökösei voltak. Ez az antikommunizmus egyszerre volt *ideológiai és hatalmi pozicionális* jellegű.

Az ezredfordulót, de még inkább a 2010-es fideszes fordulatot követően már kitapinthatóvá vált egy némileg bizarr elágazás. A határozottabb *új jobboldali* programmal fellépő *új generáció* számára a kettős ellenségképből – neoliberális globalizmus és posztkommunizmus – az utóbbi háttérbe szorult, és oldódtak a (poszt)marxistákkal kapcsolatos, a korábbi generációt jellemző fenntartások. *Eszmei-tartalmi értelemben* közeledés jelent meg az új jobboldal részéről irányukba; hiszen közös az ellenség, a neoliberalizmus globális kapitalista rendje. Az *eszmei-tartalmi értelemben* vett affinitást jól illusztrálja a forradalmi konzervativizmus irányába mozgó, az új jobboldali generáció ellenségképét manifesztáló Békés Márton-féle *Kommentár* alkalmankénti összekacsintása egyes marxista irányzatokkal és szerzőkkel.

Köszönöm a figyelmet. Isten éltesen sokáig, kedves Feri!



Gyulai Attila

POLITIKAI OLVASÁS

– CSELEKTVÉSVEZÉRLÉS A REALISTA

POLITIKAELEMÉLETBEN –

Sokszor nem is gondolunk rá, de politikai aktivitásunk igen jelentős részét teszi ki szövegek olvasása. Akarva-akaratlanul választóként, érdeklődő és részt vevő állampolgárként híreket, nyilatkozatokat, köztéri plakátokat, kommenteket olvasunk, és igaz, hogy kevesen böngésznek választási programokat és törvényjavaslatokat, vagy hogy a politikai kommunikáció audiovizuális formái dominánsá váltak, de ez nem annyira az írott szöveg háttérbe szorulását jelenti, sokkal inkább a medialitás formáinak keveredését. Az olvasás jelentősége pedig még nyilvánvalóbb a professzionális politikai gyakorlat terén. A törvényhozó szövetszerű javaslatokat olvas és vitat meg, a hivatásos politikus ellenfelei és szövetségesei megszólalásaiból készített sajtóösszefoglalókból és elemző háttéranyagokból próbál képet alkotni a politikai mozgástérrel, stratégiai dokumentumokat mérlegel, és általában beszédeihez is mások által előkészített írásos javaslatokat kap. Írás és olvasás nem válik el, egyaránt alkotói a politikai tevékenységnek. De annak ellenére, hogy az olvasás konstitutív része a politikai tevékenységnek, nem sokat tudunk arról, hogy mit jelent, illetve valami sajátosat jelent-e politikailag olvasni. Politikai olvasás alatt hangsúlyosan nem azt értem, hogy az olvasott szövegnek eleve politikai tartalma és minősége van, hanem azt, hogy magát az olvasást mint tevékenységet a politika sajátos minősége jellemzi.

Ez a tanulmány az olvasás, a szövegek befogadásának sajátosan politikai módjával foglalkozik, célja, hogy néhány első fogódzót adjon e probléma kezeléséhez, még hozzá egy specifikusan politikaelméleti problémából kiindulva. Van ugyanis egy olyan szövegtípus, amelynek központi problémája, hogy a politikai gyakorlat résztvevői olvassák-e, és miként olvassák, mert célja az, hogy a politikai cselekvők olvassák, értsék, és alkalmazzák is, amiről ezek a szövegek szólnak. A politikaelméleti és a politikai filozófiai szövegek központi kérdése mindig is az volt, hogy a politikának milyen normatív előírásokat kellene követnie, módszertanilag pedig

az, hogy miként kell politikaelméletet és a politikai filozófiát művelni ahhoz, hogy hatást érjen el a politikai gyakorlat terén. Közvetlenül megszólítva vagy csak implikálva a megcélzott közönséget, kizárólag a döntéshozókat és a vezetőket ideértve vagy az univerzális politikai közösség minden tagjának címezve e szövegeket, a politikaelméleti és politikai filozófiai munkák lényegéhez tartozik, hogy olvassák-e azok, akiktől a szerzők az elméletek gyakorlatba ültetését várták.

Az olvasás problémája különösen fontos a realista politikaelmélet és a gyakorlati politika viszonya szempontjából. A kortárs realizmus egyik központi törekvése, hogy realiztikus képet adjon a politikáról, és amennyiben szükséges és lehetséges, olyan normatív előírásokat fogalmazzon meg, amelyek relevánsak a politikai gyakorlat szempontjából. A továbbiakban a cselekvésvezérlés (*action-guiding*) problémájára fókuszálva amellett érvelek, hogy egy realista politikaelmélet, amely a politika autonómiájából, sajátos szabályszerűségeiből indul ki, a relevanciát nem szűkítheti le az elméletírás realiztikusabbá tételére, mert saját előfeltevéseit komolyan véve a politikai gyakorlatra – a szövegek, köztük a politikaelméleti szövegek – befogadására és olvasására kell bíznia azt, hogy milyen normatív javaslatok milyen módon és milyen konkrét tartalommal gyakorolnak hatást a politikai folyamatokra. A politikai relevancia szempontjából nem az elméletírás, hanem az elméletolvasás és -befogadás a konstitutív tényező, és nem realiztikus azt feltételezni, hogy pusztán az elmélet finomításával, az olvasói aktivitás figyelmen kívül hagyásával közelebb lehet kerülni a politikai gyakorlathoz.

Az alábbiakban tehát a cselekvésvezérlést befogadási és olvasási problémaként kezelve elsőként bemutatom a kortárs realista politikaelmélet felfogását a politikai gyakorlat befolyásolásáról és irányításáról, majd három befogadás- és olvasáselméletet tárgyalok, analógiaként támaszkodva az irodalomelmélet belátásaira, és ezek alapján fogalmazom meg a politikai olvasás és a politikai befogadás fogalmának lehetőségeit és korlátait.

POLITIKAI REALIZMUS ÉS CSELEKVÉSVEZÉRLÉS

A nagyjából egy évtizeddel ezelőtt ismét felbukkant és hullámmá vált realista politikaelméleti gondolkodás sikeresen helyezte magát a Rawls utáni politikai filozófia első számú kihívójának pozíciójába. A realisták Bernard Williams nyomán moralizmusként azonosítják és kritizálják azokat a politikai filozófiai törekvéseket, amelyek saját feladatukat abban látják, hogy a morálfilozófia értékeinek és eszköztárának segítségével dolgozzanak ki kritikai és előíró elveket, normákat és eljárásokat a politikai gyakorlat számára. Számos kifogás közül, amelyet a realisták

a moralista politikaelmélettel szemben megfogalmazznak, központi szerepet játszik az a gondolat, hogy a politikafilozófiában az elmúlt nagyjából fél évszázadban dominánssá vált – rawlsiánus vagy Rawls utáni – irányzatok relevanciaproblémával küzdenek.¹ Az absztrakt, a tényleges politikai viszonyokat figyelmen kívül hagyó, a politikai gyakorlattal nem vagy csak korlátozottan számoló és a politika sajátosságait valójában félre is értő politikai filozófiák nem alkalmasak arra, hogy értékeljék, kritizálják, befolyásolják a politikát, vagy hogy iránymutatást adjanak a politikai cselekvők számára. Hiába törekszik a politikai filozófia arra, hogy helyes irányt mutasson a politikai gyakorlat számára, ha nem alkalmazkodik utóbbi szabályaihoz, minden törekvése szükségképpen irreleváns marad.

A diskurzus valóban arról tanúskodik, hogy a normatív elméletnek gyakorlati célkitűzései vannak. A politikaelmélet vagy politikai filozófia (amelyek között e tanulmányban nem teszek különbséget) normatív vállalkozás – írja például egy módszertani kézikönyv –, amely meghatározza és igazolja azokat az elveket, amelyek végső célja nem spekulatív, hanem az, hogy politikai iránymutatást adjanak számunkra.² A probléma a realisták szerint abból fakad, hogy a politikai filozófia ragaszkodik az iránymutatás morális megalapozásához, legyenek az elvek és értékek bármennyire absztraktak vagy távol azoktól a konkrét társadalmi kontextusoktól, amelyekben a politikai cselekvéseket vezetniük kellene.³ A realisták szerint felmerülő relevanciaprobléma viszont pontosan abból az ellentmondásból következik, amely egyrészt a cselekvésvezérlésre való törekvés, másrészt a cselekvésvezérlés politikaelmélet által kidolgozott elveinek jellemzői között a moralista megközelítés következtében elkerülhetetlenül létrejön. A realisták szerint a moralista politikaelmélet alkalmatlan a politikai cselekvések befolyásolására, mert félreérti annak a területnek a sajátosságait, ahol hatni szeretne.

Bernard Williams nyomán a realisták a politikában érvényesítendő normativitás forrásai és a politikai gondolkodás sajátosságai közötti viszony újragondolását javasolják. A politika nem lehet pusztán alkalmazása a moralitásból származó elveknek, utóbbiak pedig nem jelölik ki a politika határait, amelyek mentén és között a politikai gyakorlat megvalósulhat.⁴ A politikaelméleti gondolkodásnak tiszteletben kell tartania a politika autonómiáját, ha ez nem is jelenti minden realista esetében azt, hogy a moralitásból származó elveket száműzni kellene a politikai gyakorlatból. A kérdés sokkal inkább az, hogyan lehet az elméletet úgy megközelíteni, hogy az ne a politikai gyakorlattól független elvek kidolgozását tekintse

¹ Lásd például ROSSI–SLEAT 2014; BURELLI 2019.

² MILLER 2008: 29, 44.

³ SWIFT–WHITE 2008: 51.

⁴ WILLIAMS 2005: 8.

feladatának.⁵ Másképp megközelítve a politikai normativitás olyan megalapozásáról van szó, amely megoldást jelent a realisták kétségeire a személyes és politikai viszonyokat egyaránt átfogó elvek cselekvésvezérlő alkalmasságával kapcsolatban.⁶

Bár nem minden mai realista gondolja, hogy a politikaelmélet feladata lenne a politikai gyakorlat befolyásolása, és az ezzel kapcsolatos főbb érvekre alább ki is kell majd térni, de amire a többségük szerint törekedni kell – még hozzá éppen a moralizmus irrelevanciájával szemben –, az a gyakorlati értelemben hasznos tanácsok, iránymutatások, értékelési szempontok megfogalmazása.⁷ A realisták azonban nem fordítanak különösebb figyelmet a cselekvésvezérlés problémájára, legalábbis önmagában ennek a módja ritkán merül fel kérdésként az irodalomban. A figyelem sokkal inkább arra összpontosul, hogy miben más a realista normativitás, mint a moralista, hogy melyek azok a normák, amelyeket a moralitástól legalább részben függetlenül ki lehet dolgozni, szem előtt tartva azok politikai relevanciáját. Néhány explicit kísérletet leszámítva úgy tűnhet, mintha a realisták szerint a politikai normativitás problémájának megoldásával a politikaelmélet és a politikai gyakorlat viszonya is automatikusan újrendeződik, és mintha a relevánssá tett normatív előírások birtokában a politikai gyakorlat számára az alkalmazásprobléma megszüntethető lenne.

Ráadásul még azok a realista törekvések sem kerülnek közelebb a relevancia-probléma megoldásához, amelyek – akár szkeptikus megközelítésben – kifejezetten középpontba állítják a cselekvésvezérlést. Luke Ulaş például nemrégiben feltette a kérdést, hogy valóban képes lehet-e a realizmus cselekvésvezérlő politikaelméletté válni, ha olyan elvárásokat támaszt a megcélzott politikai cselekvőkkel szemben, amelyeket saját reálpszichológiája nem tart realizstikusnak.⁸ Azaz: hogyan várhatja a realizmus elméletként olyan keretek, elvek, eljárások alkalmazását a politikai cselekvőktől, amelyek előfeltevése a politikai cselekvők korlátozott belátása? Miközben a kérdés jogosnak tűnik, valójában félreérti, hogy mi a cselekvésvezérlés realista problémája. Kiindulópontként megalapozottnak tűnik az orientáló és az előíró cselekvésvezérlés megkülönböztetése, hiszen valóban jobban illeszkedik a realista politikaelmélet előfeltevéseihez, hogy a politikai gyakorlat számára a politikai körülményekkel, a politika szabályszerűségeivel, a cselekvések lehetőségeivel kapcsolatos orientációt nyújtson, mint az, hogy tételesen kifejtett elvek megvalósítását kérje számon.⁹ A realizmus innen

⁵ SLEAT 2022: 472–473.

⁶ ROSSI 2019: 640.

⁷ HORTON 2018: 132.

⁸ ULAŞ 2020: 3.

⁹ ULAŞ 2020: 7–8.

nézve inkább a politikáról való beszéd módja, mint konkrétan megvalósítandó javaslatok kidolgozásának kerete. Ez jó példája annak, hogy a realista elmélet a cselekvésvezérlést nem feltétlenül abban az értelemben képzele el másképp, mint a moralisták, hogy más értékek követését tartja normatív értelemben helyesnek, tehát nem pusztán arról van szó, hogy például az igazságosság helyett a stabilitást és a békét javasolja azon az alapon, hogy az utóbbiak jobban illeszkednek a politika sajátosságaihoz. Más az elmélet funkciója és szerepe is. Az elméletnek mértékletességet kell tanúsítania, mert a politika részleteivel kapcsolatban a filozófiai megközelítés már nem tud illetékes lenni.¹⁰ Amikor azonban Ulaş azt igyekszik megmutatni, hogy még ez a visszafogott törekvés sem felel meg a realista előfeltevéseknek, akkor olyan szempontokat emel érvelésébe, amelyek a tágabb realista törekvés vakfoltjait is bemutatják. Először is feltételezi, hogy a cselekvésvezérlés problémáját a kidolgozandó javaslatok realiztikus voltának mérlegelésekor le lehet választani a nyilvánosság problémájáról: Ulaş nem tagadja, hogy a nyilvánosság befolyásolja a politikaelmélet gyakorlati érvényesülését, de absztrakt értelemben szétválaszthatónak tartja azokat egymástól.¹¹ Ennek háttérében az húzódik meg, hogy a cselekvésvezérlést alapvetően kínálati-javaslatvételi problémaként fogja fel: nem azt érti alatta, hogy a politikaelmélet eredményes gyakorlati szerepre tesz szert, hanem azt, hogy sikeres javaslatvételtre került sor,¹² azaz a problémát az elméletírás körébe zártan ragadja meg. Végül a realista cselekvésvezérléssel kapcsolatban három sikerességi feltételt fogalmaz meg: a realista elméletnek 1. formálisan olvashatónak kell lennie, azaz ellentmondásmentes érveket kell kínálnia; 2. megvalósítható javaslatokat kell megfogalmaznia; valamint 3. fogalmilag konzisztensnek kell lennie, azaz a politikáról, és nem valamilyen más területről kell szólnia.¹³ Érdemes felfigyelni arra, hogy a realista cselekvéselmélettel szembeni kétségek nem a cselekvésvezérléssel kapcsolatban fogalmazódnak meg, hanem a javaslatként megfogalmazható elméletre vonatkozóan.¹⁴

A kérdés az, hogy amennyiben a realista politikaelmélet cselekvésvezérlésre való alkalmassága az itt tárgyalt szempontok és kritériumok érvényesülésétől függ, akkor beszélhetünk-e érdemi elmozdulásról a moralista elméletekhez képest. Ha a realista elmélet a politikai gyakorlatra vonatkozóan pusztán azzal igyekszik erősíteni relevanciáját, hogy a politika sajátosságainak figyelembevétele az elmélet belső

¹⁰ ROSSI 2019: 644.

¹¹ ULAŞ 2020: 4.

¹² ULAŞ 2020: 4.

¹³ ULAŞ 2020: 5–6.

¹⁴ Vö. az erre adott, hasonló pozícióból megfogalmazott, viszont optimista választ, amely szintén leválasztja a cselekvésvezérlést az elmélet belső koherenciájáról, CROSS 2024.

kidolgozottságára vonatkozik, de nem magának az elméletnek a gyakorlathoz való kapcsolódására, akkor kétséges, hogy közelebb kerültünk-e a politika autonómiájának beszámításához. A probléma megoldatlansága arra vezethető vissza, hogy a realisták valójában nem sokban különböznek az általuk irrelevánsnak tartott moralistáktól, amikor a cselekvésvezérlés problémáját kellene kezelni. Miközben fenntartják azt a törekvést, hogy a realista elmélet hatással legyen a politikára, ennek sikerességét az elmélet egyre relevánsabbá tételében látják, nem sokat törődve a címzetti oldallal, vagyis a politikai gyakorlattal, ami viszont azt jelenti, hogy valójában éppúgy zárójelbe teszik a politikai valóságot, mint a moralisták.

Ezzel szemben arra van szükség, hogy az elmélet további finomításáról a fókusz átkerüljön a címzettekre. Az írás – semmilyen elméleten belüli kritériummal nem felmérhető – relevanciája helyébe az olvasás realitásának kell kerülnie ahhoz, hogy a cselekvésvezérlés szerepét és funkcióját a realista politikaelmélet előfeltevéseinek megfelelően elhelyezhessük. Ha a realista elmélet komolyan szeretné venni a politika autonómiáját, akkor a politikai gyakorlatra nem lehet többé passzív befogadóként tekinteni, és meg kell próbálni megérteni azt a folyamatot, ahogyan a politika a számára kínált, cselekvésvezérlő céllal írt szövegekre reagál.

Judith Shklar híres, *The Liberalism of Fear* című tanulmánya kapcsán Bernard Williams középpontba állítja az olvasók szerepét. Bár Williams végső soron megtartja a politikaelméleti szöveg és a jól vagy rosszul megszólított, de passzív módon befogadó olvasók viszonyát egymáshoz képest, világossá teszi, hogy a befogadói oldal számít, méghozzá éppen a politikai filozófia hatása szempontjából, mert a relevancia nem következik pusztán az érvelés helyességéből.¹⁵ A rawlsiánus politikai filozófia belső ellentmondása – amely jól jellemzi a politikai moralizmus logikáját – az, hogy míg a szerző remélt közönsége a lehető legszélesebb nyilvánosság, a szöveg által megszólított és tételezett hallgatóság tagjai mintha a politikai közösség alapító atyái vagy alkotmánybíróságának bírái lennének.¹⁶ A politikai filozófiai szövegek olyan feltételezett befogadókhöz szólnak, akik rendelkeznek a szükséges belátással és hatalommal ahhoz, hogy az iránymutatásnak megfelelően járjanak el politikai cselekvéseik során. Csakhogy a politikai filozófiai szövegek tényleges közönségét nem a szöveg által teremtett ideális olvasók alkotják, és ez a különbség eltávolítja egymástól a politikaelméletet és a politikai gyakorlatot.¹⁷ A félelem liberalizmusa ezzel szemben nem a hatalmasokhoz szól, a megcélzott „ideális” olvasók a politikai filozófiában ritka módon

¹⁵ WILLIAMS 2005: 59.

¹⁶ WILLIAMS 2005: 57–58.

¹⁷ WILLIAMS 2005: 58.

szélesebb réteget alkotnak, mint a mű közönsége, és pont ez teszi realiztikusabbá, egyben cselekvésvezérlési szempontból relevánsabbá Shklar munkáját. A politikai moralizmus idealizált olvasóival szemben – írja Williams egy másik helyen – a közönséget sokkal inkább úgy kell elképzelni, mint egy politikai pamflet olvasóit.¹⁸ A realista elméletben is megjelenik tehát az olvasó, karaktere megfelel a realista politikaképnek, a politikaelmélet hatása szempontjából számít is, hogy ebből milyen befogadás következik, de Williams is sokkal inkább művel „realista műfajelméletet”, mint a befogadás tényleges vizsgálatát, így az olvasó valósága származékos, szerepe pedig passzív marad a politikaelméleti szöveghez képest.

Nem minden kortárs realista szerint feladata az elméletnek, hogy javaslatokat tegyen a politikai gyakorlat számára. Michael Freeden (2012) például értelmező és előíró realizmusokat különböztet meg, és egyértelműen arra tesz javaslatot, hogy az elmélet maradjon meg a politikai gondolkodás elemzésénél. A leíró realizmus mellett érvelve John Horton hasonló álláspontot foglal el: szerinte a politikaelméletnek le kell mondania arról a törekvésről, hogy a politikát befolyásolja, mert a kérdés nem a moralitás politikai gyakorlatba való belépésének williamsi problémája, hanem az, hogy – tekintettel normatív tartalmára – miben áll, és miből vezethető le a politikaelmélet politikai gyakorlat feletti kognitív és gyakorlati autoritása.¹⁹ Horton azonban egy megjegyzésben utal arra, hogy attól, hogy a politikaelméletnek szerinte nem célja, hogy előíró és cselekvésvezérlő legyen, még lehet gyakorlati politikai hatása, csak hogy ez esetleges és mellékes a politikaelmélet céljaihoz képest.²⁰ Ha az elméletnek nincs cselekvésvezérlő funkciója, de mégis lehet hatása a politikai gyakorlatra, ám ez a hatás nem következik az elmélet sajátosságából, ha az elmélet nem kontrollálja saját hatását, ez mindent összevetve arra utal, hogy a hatás és a cselekvésvezérlés a befogadókön múlik, vagyis a politikaelméleti szövegek tényleges olvasóin.

Ezzel a viszony megfordul, és a politikaelmélet relevanciája valóban realiztikus módon a politikai gyakorlaton múlik, vagyis azon, hogy a szövegeket olvassák-e, és amikor olvassák, akkor ez milyen értelmezési folyamatot jelent. Ebből az is következik, hogy nem az számít, hogy a realista politikaelmélet milyen normatív javaslatokkal él annak érdekében, hogy relevánsabb tudjon lenni, és az sem, hogy a politikaelmélet mit gondol saját cselekvésvezérlő szerepéről. Az erről szóló döntést ugyanis nem a szerzők, hanem az olvasók hozzák meg, akik – J. M. Keynes Williams által is idézett gondolatára utalva – sokkal többet merítenek politikai

¹⁸ WILLIAMS 2005: 12.

¹⁹ HORTON 2017: 495, 497.

²⁰ HORTON 2017: 498.

filozófusoktól, akkor is, ha igazuk volt, és akkor is, ha tévedtek, mint azt a legtöbben gondolnánk. Ezen a ponton a realista politikaelmélet külső segítségre szorul, mert arra van szüksége, hogy be tudja kapcsolni az olvasói-befogadói aktivitást a cselekvésvezérlés problémájába, pontosabban, hogy a cselekvésvezérlést ne a politikaelméleti művek relevánsabbá tétele felől vizsgálja, hanem a lehetséges olvasók értelmezéseiből kiindulva. A politikaelméleti szöveg autoritása helyébe – a politika autonómiájának megfelelően – az olvasói aktivitás politikai dimenziója lép. Ennek magyarázatához az irodalomelmélet adhat kiindulópontokat.

OLVASÁS ÉS JELENTÉSADÁS

A befogadás- vagy olvasáselméletek a szöveg objektivitását kérdőjelezik meg. Pontosabban azt, hogy az (irodalmi) szöveg autonóm módon képes lenne meghatározni és garantálni saját jelentését. A szöveg objektivitásának és autonóm jelentésének megkérdőjelezése ugyanakkor nem jelenti azt, hogy az olvasó egyedül birtokába kerülne az értelmezési monopóliumnak. Sokkal inkább arról van szó, hogy az írás és az olvasás egymással interakcióba kerülve egymástól elválaszthatatlannul játszik konstitutív szerepet az értelemadás folyamatában.²¹ A recepcióesztétika, a befogadás- és olvasáselméletek természetesen nemcsak az egyoldalúan az alkotásra és az írásra figyelő irodalomfelfogásokkal vitakoznak, hanem egymással is azzal kapcsolatban, hogy mekkora teret hagynak a szövegnek, és mekkora szerepet biztosítanak az olvasásnak az értelmezésben, és miként képzelik el az empirikusan is megragadható, valóságosan aktív szövegértelmező olvasót. A következőkben három olyan elméletre támaszkodom, amely bár nem gondolja, hogy a szövegnek nincs szerepe az értelmezésben, döntő szerepet tulajdonít a valóságos szituációban olvasónak az alkotással összemérhető befogadói tevékenysége számára. Látható lesz majd azonban, hogy Hans Robert Jauss, Wolfgang Iser és Stanley Fish eltérő módon áll a befogadás, az olvasás és a jelentésadás gyakorlatához, és miközben önmagában egyik elmélet sem illeszthető problémamentesen a politikai olvasás kérdéséhez, mindhárom segít megérteni a folyamatot, amely a politikaelméleti szöveg és a befogadó politikai gyakorlat között lezajlik.²²

²¹ Vö. TOMPKINS 1980: 10.

²² A három irodalomelméleti gondolkodó elméletének bemutatása nem törekszik kimerítő rekonstrukcióra, az életművek belső szerkezetének, a szerzők egymáshoz való viszonyának részletes elemzésére. Jauss értelmezése egy magyar nyelven elérhető gyűjteményes kötet egymástól nem megkülönböztetett tanulmányain alapul, Iser és Fish esetében pedig egy angol nyelvű munkára támaszkodtam. Társadalomtudományi összefüggésben ezeket az

Jauss

Alighanem kétségtelen, hogy a recepcióesztétika egyik legjelentősebb elméleti és elemzői teljesítménye Hans Robert Jauss nevéhez kötődik. Jauss a második világháború utáni német irodalomtudomány, a konstanzi egyetem és a Poetik und Hermeneutik kutatócsoport meghatározó alakja. Utóbbit már csak azért is érdemes megemlíteni, mert az 1960-as évektől kezdődő munka olyan, nálunk is jól ismert alakokat kapcsolt össze, mint Hans Blumenberg, Odo Marquard, Wolfgang Iser vagy Reinhart Koselleck, és nyilvánvalóan érdemi szerepet játszott a Jauss érdeklődését is jellemző kapcsolatra szöveg, jelentés, értelmezés, esemény és valóság között. Természetesen ez azt is jelenti, hogy a kutatócsoport tagjai intenzív interakcióban álltak Gadamer hermeneutikájával, amely nyilvánvaló kiindulópontját jelentette Jauss recepcióesztétikájának is, noha ez korántsem volt mentes vitáktól és nézeteltérésektől. Jauss irodalomelméleti és irodalomtörténeti munkája – talán éppen az alkalmazással kapcsolatos sűrű reflexiók miatt – több közvetlen belátást tesz lehetővé a politikai olvasás és befogadás szempontjából. Ez persze nem jelenti azt, hogy Jauss elméletét problémamentesen át lehetne helyezni az irodalom területéről a politikára. Jauss elmélete határozottan az irodalmi szövegek, az irodalmi olvasás sajátosságaira épül, ezért a politikai olvasással való analógia érvényessége természetesen limitált, a politika sajátosságai nem redukálhatók az irodalom területén szerzett belátásokra (persze ez mindhárom tárgyalt szerzőnél sajátos korlátozásokat jelent).

Az irodalomtörténet problémáját vizsgálva Jauss alapvetően abból indul ki, hogy a műveket a saját maguk objektivitásában, pozitivistá módon felfogó értelmezések sem az irodalom esztétikai dimenzióját, sem azok társadalmi hatását nem képesek megragadni. Az irodalom történetiségét középpontba állítani ezzel szemben azt jelenti, hogy a recepción keresztül megragadhatóvá válik a művek eseményjellege, a múlt és a jelen közötti közvetítettség, a mű alkotása és befogadása közötti kapcsolat. Az irodalmi mű az olvasó aktív értelmezői tevékenységével nyeri el történetiségét: aktív recepció nélkül a szöveg történeti jelentése értelmezhetetlen.²³ Ha a mű autonóm lenne, ha jelentését saját belső világa képes lenne garantálni, akkor nem lenne értelme feltenni a kérdést, hogy milyen hatása és társadalmi funkciója lehet.²⁴ A jaussi recepcióesztétika ezzel szemben az értelmezést csakis mint interakciót tudja elképzelni. A múlt és a

irányzatokat részletesen tárgyalja Szabó Márton *Társadalompoétikájának* harmadik kötete (SZABÓ 2022).

²³ JAUSS 1999: 47.

²⁴ JAUSS 1999: 120–121.

jelen, a mű és a befogadó, valamint utóbbi társadalmi környezete önmagában nem determinálja a jelentést, ezek a redukciók ugyanis elvétik a mű társadalmi és kommunikatív funkcióját. Az autonóm, jelentését önmagában hordozó és saját maga által garantáló műalkotás a környezet szerepét eliminálja, nem látja sem az alkotás, sem a befogadás horizontját, sem pedig a közöttük végbemenő hermeneutikai folyamatot, a társadalmi valóságból levezetett, tulajdonképpen nem kevésbé pozitivistá megközelítés pedig a művet és azzal együtt az alkotót és az olvasót redukálja előzetesen adott viszonyok pusztá leképezésévé.

Jauss szerint az olvasó a megértés folyamatában a szöveget jelenvalóvá teszi, a Roman Ingarden nyomán használt kifejezéssel konkretizálja, vagyis a műalkotás tényszerűségét a recepció során történeti jelentéssel aktualizálja.²⁵ Ebből kiindulva különböztethető meg a szöveg hatása, amely a konkretizációnak a szöveg által meghatározott mozzanata, valamint a recepció, azaz a konkretizációnak a címzett által meghatározott eleme.²⁶ Szöveg és befogadás dinamikus viszonyáról van tehát szó, ahol az utóbbi elem is konstitutív szerepet játszik: a mű értelme nem következik egyedül a szövegből, nem előre adott válaszokkal várja a felismerő befogadást, nem kinyilatkoztatott értelmet hordoz, hanem kommunikatív funkciója van.²⁷ Jauss későbbi, absztraktabb megfogalmazásában: az esztétikai tapasztalat nem az eredeti értelem újrafelismerése, hanem konfrontáció múlt és jelen, a saját és a más, az idegen horizontjai között.²⁸

A mű és a címzett közötti dialektikából ugyanakkor az is következik, hogy a befogadás mindig valaminek a befogadása, az értelmezés nem önkényes, hanem figyelembe veszi, követi a szöveg által adott jelzéseket. A szerző számíthat arra, hogy olvasója nem kontextuson kívüli absztrakt befogadó, hanem saját perspektívája felől keresi az aktualizáció lehetőségeit. A hermeneutikai fogalmi kontextusnak megfelelően Jauss nemcsak „irányított észlelésről” beszél, hanem tágabban az előzetes tudás által meghatározott elváráshorizont szerepét hangsúlyozza.²⁹ Három lényegi mozzanatot emel ki, amelyek meghatároznak minden befogadói aktivitást: először a szöveg sajátos normáit és immanens poétikáját, másodsor az irodalmi környezethez és más művekhez való viszonyt, harmadszor pedig a fikció és a valóság közötti ellentétet, a nyelv poétikai és gyakorlati rétegeinek viszonyát.³⁰ Máshol ez utóbbit mint az esztétikai és életvilágbeli

²⁵ JAUSS 1999: 17.

²⁶ JAUSS 1999: 19, 122.

²⁷ JAUSS 1999: 124.

²⁸ JAUSS 1999: 230.

²⁹ JAUSS 1999: 52–53.

³⁰ JAUSS 1999: 55.

horizontok közötti közvetítést írja le.³¹ Amiről tehát szó van, az az, hogy az alkotás oldalán megjelenő elemek éppúgy kijelölik az értelmezés sarokköveit, mint annak beszámítása, hogy a befogadás adott irodalmi közegben zajlik le, amelyet egy következő szinten a befogadó és a recepció aktusának tágabb társadalmi környezete foglal magában.

Jauss „értelmezéspolitikája” nem realista abban a politikaelméleti értelemben, hogy minden Gadamerrel folytatott vita mellett is megtartja az értelmezés és az esztétikai befogadás dialogikus és nem kisajátító felfogását („nem elsajátítás mint birtokbavétel”³²). Az interpretációk ugyan soha nem véglegesek vagy kimeríthetők, de Marquardhoz kapcsolódva Jauss fontosnak tartja, hogy az interpretációk küzdelme ne váljon „politikai élethalálharccá”, az irodalmi kommunikáció folyamatát jellemző dialógus kritériuma ugyanis az, hogy hozzájárul-e a műalkotás értelmének nem lezárható kibontakoztatásához, a szöveg ismételt újra- és másként értéséhez.³³ Ebben az értelemben az értelmezés kiküszöbölhetetlen részlegessége³⁴ nem csupán az alkotói és befogadói horizontok közötti interakció funkcionális eleme, hanem normatív kritérium és normaalkotó vonás is. Jauss az ízlésítéletek logikailag nem általános voltának kanti felfogásához fordul: a részlegesség, a fogalmi kikényszeríthetetlenség a mások hozzájárulásában, szabadság és befogadás inherens összetartozásában marad plurális és tarthat igényt az általánosságra.³⁵

Amikor munkássága későbbi szakaszában a recepció problémájától az esztétikai tapasztalat felé fordul, Jauss egyrészt szigorúbbá teszi az elhatárolást a költői-irodalmi szöveg és más típusú szövegek között, másrészt világosabbá válik a közte és Gadamer közötti, a hermeneutika kérdés-válasz struktúrájával kapcsolatos eltérés is. A teológiai, jogi, valamint filozófiai szövegekkel ellentétben – írja Jauss – a költői szöveg az esztétikai érzékelés szempontjából sajátos vonásokkal rendelkezik, mint amilyen a szöveg felépítése, a ritmus, a forma fokozatos feltöltődése. Az olvasás elsőként ezekkel találkozik, így az elsőként érzékelés, és nem értelmezés, az előbbi előzetes megértést, első horizontot biztosít az utóbbi számára. Az érzékelő megértés pedig nem válasz a gadameri hermeneutika kérdés-válasz logikájának értelmében, hanem csak horizontja a reflektáló értelmezésnek, ami utólagosan az értelmezés felől persze újratematizálódik.³⁶

³¹ JAUSS 1999: 272.

³² Vö. GADAMER 2003: 347.

³³ JAUSS 1999: 319.

³⁴ JAUSS 1999: 128.

³⁵ JAUSS 1999: 156–157.

³⁶ JAUSS 1999: 323–325.

Ez a különbségtevés a költői és más – argumentatív – szövegek között Jauss számára más összefüggésben is fontos. Jauss egy másik helyen ugyanis különbséget tett az irodalmi és a történelmi-politikai esemény között arra hivatkozva, hogy az előbbinek nincsenek önálló és kikerülhetetlen következményei, mert csak akkor hat, ha újra és újra befogadják, ha olvasók újként olvassák. Ez ellen azonban felvethető, hogy a politikai események is a megfigyelő olvasók elismerő befogadása miatt válnak eseménnyé,³⁷ és ez így van a politikai szövegekkel mint eseményekkel is – tehetjük hozzá. Hasonlóképpen a poétikus szöveg elsődlegesen az érzékelésre orientálódó jellege sem választja le az egyéb szövegeket, és ez az a pont, ahol a politikaelméleti szövegek politikai befogadása és politikai olvasása nemhogy nem a legnagyobb távolságra áll a költői szövegtől, hanem éppenséggel a legközelebb kerül ahhoz. Az irodalmi szöveg első, érzékelő olvasása és az annak nyomán létrejövő esztétikai megértés analogikusan – tehát szerkezetileg hasonló módon – viszonyul a politikafilozófiai szöveggel szembesülő politikai olvasáshoz. Mint a következő szakaszban látható lesz, mindkettőre jellemző, hogy az értelmezés – mint második olvasás, amelynek horizontjává vált az első olvasás – eltolódik a szöveghez képest, vagyis megőrzi a recepció részlegességéből következő eltolódást a szöveghez kötődő hatáshoz képest.

Iser

Jausshoz hasonlóan Wolfgang Iser is úgy gondolja, hogy az irodalmi mű a szöveg és az olvasó közötti dinamikus interakció során nyeri el jelentését. Iser elméletének sajátossága, hogy az olvasás szövegszintű mechanizmusaira fókuszál, és az olvasás és a befogadás általános hermeneutikai elmélete helyett azt vizsgálja, hogy az olvasó miként mozog a szövegben, folyamatosan konzisztenciát építve a mindig csak részleges vagy felbomló konzisztenciát lehetővé tévő olvasási folyamatban. Bár a szöveg meghatározza, irányítja a befogadói aktivitást, a mű jelentése nem adott, hanem a szöveg olvasó általi konkretizációjában realizálódik. Iser elméletét a realista politikaelmélet applikációja szempontjából nem az teszi érdekessé, hogy az olvasó számára olyan szabadságot biztosít, amelyből egy politikai befogadás-elmélet önkényessége levezethető lenne. Pont az ellenkezőjéről van szó: Iser olyan interakcióként írja le az olvasó találkozását a szöveggel, ahol utóbbi kijelöli az értelmezés sarokpontjait, ahol a szöveg vezeti és manipulálja az olvasót,³⁸ de ahol ennek ellenére csak a szöveg felkínált elemei között kapcsolatokat létesítő és

³⁷ Vö. HOLUB 1984: 67.

³⁸ ISER 1980: 125–126.

azokat újra és újra felülvizsgáló olvasó teremt értelmező konzisztenciát. A kérdés az, hogy ebben a folyamatban Iser alapján találhatók-e olyan mozzanatok, amelyek segítenek megérteni, hogy miközben a politikaelméleti szövegek nyilvánvalóan törekednek arra, hogy kijelöljék értelmezésük kereteit, a politikai olvasás ezt a keretet aktualizálja, és az alkotás oldalán meghatározott mintázatokat kreatív aktivitásban újrakonstituálja.

Iser munkája is határozott fogalmi különbséget tesz irodalmi és más szövegek között, nála ez azonban nem szembeállítást jelent. Az irodalommal kapcsolatos kérdés nem fiktív státuszára vonatkozik, hanem arra, hogy mit tesz. Fikció és valóság között nem ellentét, hanem kommunikatív folyamat van: a fikció a valóságról való beszéd módja.³⁹ Az irodalom azonban nem valós objektumok megjelölésével foglalkozik, sokkal inkább arról van szó, hogy átformálja és kimozdítja azokat pragmatikus környezetükből.⁴⁰ Az egyértelmű valóságbeli referencia hiánya miatt az irodalmi szövegek olvasása fennakadásokon, akadályokon keresztül halad, újra és újra felülvizsgálatra szorul, az esztétikai tárgyat pedig végül ebben a folyamatban hozza létre az olvasó.⁴¹

Az olvasás Iser szerint a társadalmi interakció minden más formájától különbözik, mert az olvasó, például egy személyközi kommunikációs helyzettel ellentétben, a szöveg alapján soha nem tudja biztosan megállapítani, hogy valóban uralni tudja-e az értelmezés esetlegességét. Az olvasási helyzet továbbá, ismét eltérően más kommunikatív folyamatoktól, nem biztosít regulatív kereteket az értelmezés számára, mint amilyen külső, harmadik perspektívát jelent két beszélő számára az a cél, amelynek elérése érdekében kommunikálnak.⁴² Az irodalmi mű befogadása konzisztenciateremtés egy olyan szöveg vezetését követve, ahol az elemek közötti kapcsolatot az olvasó a szövegben mozogva teremti meg. Az olvasás tapasztalata azonban nem a tudás lineáris felhalmozását jelenti, hanem folyamatos újrastrukturálódást,⁴³ mert az éppen feldolgozott mondatokból felépített elképzelés sosem reprezentálja az egész művet. Az olvasó „vándorló nézőpontja”⁴⁴ által éppen megszerzett tapasztalat mindig a korábbi, konzisztensnek tűnő elképzelés felülvizsgálatához vezethet, a konzisztencia felbomlásának megfigyelése pedig éppen úgy része az olvasás aktusának, mint az, amit a szövegen belül az olvasó értelmez. Az olvasó egyszerre vonódik be a szövegbe és képes megfigyelőként

³⁹ Iser 1980: 53.

⁴⁰ Iser 1980: 109.

⁴¹ Iser 1980: 113.

⁴² Iser 1980: 166.

⁴³ Iser 1980: 132.

⁴⁴ Iser 1980: 109.

tekinteni az olvasás folyamatára, egyszerre teremt illúziót és bontja azt fel – ez teszi az olvasást eseményjellegűvé.⁴⁵ A husserli fenomenológia retenció és protenció fogalmát alkalmazva Iser a horizontteremtés és horizontfelbomlás dinamikájában ragadja meg az olvasást,⁴⁶ ahol a jelentésképződés csak részleges lehet, és az irodalmi mű sajátossága, hogy közvetlenül szembesíti is az olvasót ezzel a tökéletlen konzisztenciával. Az adott pillanatban konzisztensként értelmezhető alakzat olvasói szelekció eredménye: annak köszönhető, hogy az adott olvasó éppen így, és nem másként építette fel az esztétikai tárgyat a befogadás során. Mert bár a szöveg vezeti az olvasót, a szövegen belüli mozgás és a szövegen kívüli olvasói háttér, amely kontextusként nem következik a szövegből, hanem az olvasó által bekapcsolt tényező, nem teremthet teljesen determinált módon konzisztenciát. Az ebben a folyamatban az értelmezés peremére szorult, kiszelektált és az adott helyzetben hozzáférhetetlen lehetőségek pedig nem aktualizált értelmezési mintázatot, értelmezési lehetőséget jelentenek. De fontos, hogy Iser itt sem olvasói önkényről beszél, hanem arról, hogy a szöveg stratégiai befolyásolják az olvasást.⁴⁷

Kétségtelen, hogy az olvasónak, pontosabban az olvasás folyamatának tulajdonított aktív és konstitutív szerep ellenére Iser elképzelése a szövegről, a szöveg „cselekvésvezérlő” elemeiről jelentős mértékben limitálja a befogadás mozgásterét. A befogadás- és olvasáselméletekkel foglalkozó irodalom fel is hívja a figyelmet arra, hogy Iser szerint az olvasó végső soron a műhöz kötött: értelmezői szabadsága és autonómiája erősen korlátozott, az értelmezést pedig a mű perspektívája teszi lehetővé.⁴⁸ Iser szerint az irodalmi szöveg kulcsfontosságú szervezőelemei azok a meghatározatlanságok, amelyek az olvasó aktív szerepét lehetségessé és szükségessé teszik. Az irodalmi szöveg üres helyei funkcionális szerepet töltenek be, valójában ezek felelősek a szöveg és az olvasó közötti aszimmetrikus viszonyért, és ezek valósítják meg az olvasó feletti irányítást, azzal, hogy olyan pontokat iktatnak a szövegbe, ahol az elemek összekapcsolhatósága felfüggesztődik.⁴⁹ Iser szerint azonban, hogy az olvasó ki tudja tölteni ezeket az üres helyeket azzal, hogy összekapcsolja a szöveg által felkínált, eleve nem összeillesztett elemeket, ahhoz az szükséges, hogy előzetes ideológiai pozícióját minél inkább maga mögött tudja hagyni.⁵⁰ Iser olvasáselmélete éppen ezen a ponton mutatja leginkább azt a dialektikát, amely egyik oldalról a determinált szöveg és a konzisztenciát

⁴⁵ Iser 1980: 128–129.

⁴⁶ Iser 1980: 112.

⁴⁷ Iser 1980: 126.

⁴⁸ Tompkins 1980: 15; Holub 1984: 101–104.

⁴⁹ Iser 1980: 195.

⁵⁰ Iser 1980: 202.

teremtő olvasó, másik oldalról az olvasó híján jelentés nélküli, értelmezésre és világteremtésre váró mű és a redukált olvasó között érvényesül. A szöveg felkínálja az értelmezés lehetőségét és szükségességét az olvasó számára, de éppen ebben a felkínálásban válik láthatóvá, hogy az olvasás aktusát a szöveg még azokon a pontokon is vezeti, ahol a leginkább láthatóvá válik az értelmezés szükségessége.

Fish

A három tárgyalt szerző közül Stanley Fish elmélete látszik a legmesszebbre menni abban, hogy mekkora szerepet tulajdonít az olvasónak az értelmezésben. Nála az olvasói válasz nem egyszerűen reakció valamilyen adott, bármennyire is töredékes módon jelentéshordozó objektumra, hanem teremtő és alkotó mozzanat. Az interpretáció nem a magyarázat, hanem a konstrukció művészete, az értelmezők a verseket nem dekódozzák, hanem létrehozzák.⁵¹ Úgy tűnhet tehát, hogy Fish korlátlan autonómiát biztosít az olvasó számára, szabadjára engedve az értelmezések teljes relativizmusát. Miközben azonban az elmélet megszünteti az értelmezett mű önállóságát, az értelmező szerepét is radikálisan korlátozza, amikor a lehetséges olvasatokat az értelmezői közösségek által hozzáférhetővé tett értelmezési keretekhez köti. A művet nem írja, hanem az olvasó hozza létre, utóbbi azonban csak azt olvashatja, amit saját előzetes értelmezői pozíciója lehetővé tesz számára. Értelmezői közösségekről van szó, ha úgy tetszik, valamiféle eleve adott hagyományban állásról, azonban semmiképpen sincs szó dialógusról Gadamer vagy Jauss értelmében: a mű nem a másik, amellyel párbeszédbe kerülve az olvasó saját magát értelmezheti, hanem az értelmezői aktivitás függeléke, amely csak azért van jelen abban a formában, mert ezt egy, már létező értelmezői közösség olvashatóvá teszi.

Fish szerint az alapvető kérdés, amelyet az értelmezéssel kapcsolatban fel lehet tenni, nem az, hogy egy szöveg mit jelent, hanem az, hogy mit tesz. Ez nem az, hogy kijelent valamiről valamit, nem információt közvetít valamiről, mert amit tesz, az éppen az, hogy ezt nem teszi, és ez válik az olvasás tapasztalatává. Az egyértelmű jelentés megadásának elmaradását, megvonását a szöveg az olvasóval és az olvasó bevonásával, általa teszi.⁵² Az olvasói tapasztalat és az olvasói válasz túllép az olvasott szöveg egyes elemeinek jelentésén. Az, hogy az olvasó számára mi a szöveg egészének jelentése, legyen az a mondat, a bekezdés vagy az egész vers, nincs közvetlen kapcsolatban a benne olvasott szavak jelentésével, nem

⁵¹ FISH 2003: 327.

⁵² FISH 2003: 25.

vezethető le azokból. Fish leírása szerint az olvasói aktivitás egyrészt a szövegben való előrehaladás, amely alapján a befogadó akár mondatszinten is szintaktikai vagy lexikális valószínűségeket, előfordulásokat, attitűdöket vagy gondolatokat és mindezek felbomlását, elmaradását olvassa bele a szövegbe.⁵³ Másrészt az olvasás jelentésaktualizálás, részben a szöveg mélystruktúrájára, részben a szövegfelszínre és az arra vonatkozó projekciókra való folyamatos rákérdezésre vonatkozóan. Mivel az olvasás ennek az előrehaladásnak a tapasztalata, a hibák, az elmaradások, a felülvizsgált projekciók, a megtapasztalt inkonzisztenciák nem tűnnek el, nem íródnak teljes mértékben felül, hanem jelentéssé válnak.⁵⁴

A továbbiakban Fish radikális következtetéseket von le a szöveg státuszára és az olvasó alkotó szerepére vonatkozóan: utóbbi egyértelműen fölénybe kerül a tőle függővé tett művel szemben, és bár értelmezői tevékenysége messze nem korlátlan és önkényes, de Iser elméletétől eltérően a korlátok nem a szövegben vannak, hanem a befogadói szituációból következnek. Fish azokkal a tényleges és lehetséges kifogásokkal vitatkozva fejti ki olvasáselméletét, amelyek szerint a mű bizonyos fokú autonómiája és az értelmezési folyamat felett gyakorolt ellenőrzés hiányában az olvasatok önkényes jelentéstulajdonítássá válnak, és relativizálják a jelentést. Fish nemcsak azt tagadja, hogy elmélete relativizálná az értelmezést, de azt is, hogy ez egyáltalán bárki számára, bármilyen tényleges olvasó számára lehetséges lenne.⁵⁵

Első mozzanatként arra érdemes felfigyelni, hogy Fish elméletében a szöveg és a befogadó viszonya megfordul. Már nincs szó egyensúlyról, dialógusról a mű és az olvasó között, mert utóbbi egyértelmű irányítója az értelmezési szituációnak. Az értelmezett tárgyakat nem találjuk, hanem létrehozuk, még hozzá azoknak a konvencionális értelmezési stratégiáknak köszönhetően, amelyeket az olvasó hoz mozgásba.⁵⁶ Tulajdonképpen az olvasó nem a már előzetesen adott tárgyból olvassa ki a jelentést, a hagyományos értelemben nem reagál a műre, mintha valamilyen lezárt, elkészült objektummal szembesülne, a szöveg pedig nem szerzői szándékot jelenít meg, ha hordozott is ilyesmit egyáltalán, hanem az olvasó által alkalmazott stratégiák eredményeként nyeri el sajátságát. Egy szöveg- vagy még inkább műközpontú elméletben az alkotás lenne az a mag, amely körül a – helyes vagy helytelen – értelmezések elrendeződnének, de most az értelmezés hozza létre azt a ténytet, amely az értelmezés előtt, az értelmezésen kívül nem is számítana ténynek.⁵⁷

⁵³ FISH 2003: 27.

⁵⁴ FISH 2003: 38, 48.

⁵⁵ FISH 2003: 319.

⁵⁶ FISH 2003: 331.

⁵⁷ FISH 2003: 342.

Ami azonban az olvasó korlátlan értelmezői játékerének tűnne, az Fish szerint valójában korlátozások érvényesülése. A mondatok, szövegek, művek ugyanis sohasem állnak kívül azokon a szituációkon, amelyek jelentést kölcsönöznek nekik, és amelyek segítségével az olvasók értelmezési stratégiákat hozhatnak működésbe. A szövegnek nem lehet bármi a jelentése, az értelmező nem olvashat bele bármit a szövegbe, mert nincs olyan helyzet, ahol már ne lennének működésben jelentésadó kontextusok, ahol már ne lenne meghatározott az elérhető értelmezési stratégiák mindig is limitált köre. Fish elméletének középpontjában így nem is annyira az olvasói értelmezés, mint inkább az olvasói értelmezéseket legitimé tévő értelmezői közösségek és a szövegek közötti viszonyok állnak.

Teljesen önkényes olvasatok akkor lennének csak lehetségesek, ha a mondatok és a szövegek már nem eleve szituációba ágyazott módon jelennének meg, ebből viszont nem az értelmezés korlátlan szabadsága következik, hanem az, hogy a szavak, a mondatok és a szövegek már eleve jelentéses módon válnak az értelmezés tárgyává, mivel az olvasó nem tudja nem már valamilyen perspektívában észlelni azokat.⁵⁸ A szövegeknek nincs értelmezés előtti állapota, az olvasók pedig nem tudnak nem valamilyen értelmezési stratégiával közelíteni azokhoz. Fish hangsúlyozza, hogy teljes értelmezői szabadság és önkény csak akkor lenne lehetséges, ha a szövegeknek lenne minden kontextustól független állapota, ha lenne olyan pont, ahol a szövegeknek még nincs tulajdonított jelentésük.⁵⁹ A szövegek jelentését az értelmező stratégiák határozzák meg: egy mű valójában annak az értelmezői perspektívának a funkciója, amely azt létrehozza, amelyből azt az olvasó valamiként felfedezi.⁶⁰ Bár az értelmezői tevékenység korlátlan, az értelmezések adott módjait az elérhető stratégiák teszik lehetővé, és mivel az intézmények – például az irodalmi intézmények – adott kontextusban csak véges számú stratégiát fogadnak el érvényesnek, így valójában az értelmezések tere is limitált, ezért az értelmezéseknek – félve a relativizmustól – nincs szüksége korlátokra, mert maguk az értelmezések jelentik a korlátokat.⁶¹

Ezzel Fish azonban nem csupán az önkényes értelmezések fenyegetését hárítja el (legalábbis így érvel), de valójában az olvasó alanyt is az elérhető értelmezési stratégiák függelékévé teszi. Fish elméletében nemcsak a mű autonómiája tűnik el, de az olvasó ágenciája is radikálisan beszűkül. Árulkodó módon Fish könnyen félresöpri az eldönthetetlenség és az Iser számára kulcsfontosságú meghatározatlanságok problémáját is azzal, hogy nem lát olyan helyzetet, ahol már ne született

⁵⁸ FISH 2003: 306–307, 313.

⁵⁹ FISH 2003: 310.

⁶⁰ FISH 2003: 341.

⁶¹ FISH 2003: 342, 356.

volna az olvasatról szóló valamilyen döntés, még ha ezek a meghatározott szituációk időben változnak is.⁶² De arról nincs szó, hogy az olvasó szabadon hozna döntést jelentésekről. Az egyén nem eredete saját olvasatainak, valójában azok nem is hozzá tartoznak, hanem azokhoz az értelmezési keretekhez, amelyek számára az adott kontextusban elérhetők.⁶³ A szituációba beágyazottnak lenni, abban olvasni azt jelenti, hogy az annak megfelelő gyakorlatokat, értékeket, normákat, célokat és érdekeket követi az értelmező, és már eleve ezek teszik számára lehetővé, hogy valamiként lássa az így már nem is értelmezendő, hanem eleve értelmezett tárgyat.⁶⁴

POLITIKAI OLVASÁS

E tanulmány kiindulópontja az volt, hogy a realista irodalom joggal fogalmaz meg kritikát a moralistának nevezett politikai filozófia politikai gyakorlattal szembeni pozícióját illetően. Aligha várható el, hogy a politikai cselekvők – a választópolgártól a politikai vezetőig – belássák, és a politikai körülményeket háttérbe szorítva pusztán alkalmazzák az elmélet által a moralitásból levezetett normákat, cselekvési kritériumokat vagy akár konkrét szakpolitikai javaslatokat. A politikailag relevánsabb cselekvésvezérlés megoldása azonban nem az elmélet finomításában rejlik, a realista előfeltételekhez illeszkedő kérdést nem az elméletírás, hanem a politikai olvasás oldaláról érdemes feltenni. A politika autonómiájának, sajátságosságának realista feltételezéséből ugyanis az következik, hogy a politikaelméletek cselekvésvezérlő alkalmasságáról nem a szöveg, legalábbis nem önmagában a szöveg, hanem a címzettek, vagyis a politikai gyakorlat felől érkező recepció és az olvasás hozhat döntést. Ennek belátásához volt szükség az előbbieken három befogadás-, illetve olvasáselmélet vázlatos rekonstrukciójára, amelyek végül megfogalmazhatóvá tesznek néhány, a realista politikaelmélet számára releváns következtetést.

A bemutatott három elmélet alapján az olvasás adott szöveg jelentésének konkretizációját jelenti, még hozzá olyan módon, hogy ehhez a szöveg legfeljebb szempontokat adhat, irányokat jelölhet ki (Iser esetében ez erőteljesebb beavatkozás, mint a másik két szerzőnél), de sosem kontrollálhatja teljes mértékben az értelmezői folyamatot. A konkretizációnak mindig meghatározó része lesz a befogadó horizontja, az a kontextus vagy szituáció, amelybe beágyazottan

⁶² FISH 2003: 306.

⁶³ FISH 2003: 320.

⁶⁴ FISH 2003: 334, 356.

szembesül, konfrontálódik a szöveggel, amely befogadói pozíciójához képest valami más. A politikai filozófiai szöveg horizontja és kontextusa – nem csupán a Williams által említett moralista példák esetében – nyilvánvalóan más, mint a politikai gyakorlaté, még abban az esetben is, ha a két kontextus között néha személyi átfedés van. A politikaelméleti szöveg által tételezett cselekvésvezérlés esetében a konkretizáció meghatározó szempontja a politika autonómiája és saját-szerűsége, amely kijelöli a teljesen sohasem eliminálható különbséget gyakorlat és politikaelmélet között. A politikai olvasónak saját beágyazottságából kellene kilépnie, hogy úgy olvassa a neki szánt – állítólagosan relevánssá tett – politikaelméleti szöveget, ahogy a szerző elképzelte. De semmilyen értelmezői horizont nem szűnik meg a befogadás során, és semmilyen előzetes értelmezői közösség és szituáció nem teszi lehetővé, hogy az olvasott szöveg valamiféle értelmezés előtti nullpontból kiindulva várja a befogadást – főleg nem kizárólag a szöveg oldalán érvényesülő, az olvasó oldalán viszont semlegesített szempontok mentén.

A politikai olvasás a befogadó politikai horizontjának és politikai szituációba való beágyazottságának megfelelő értelmező aktivitás az olyan szövegekkel kapcsolatban, amelyek potenciálisan alakíthatják a befogadó helyzetét, módosíthatják saját szituációjának felfogását, kijelölhetnek cselekvési mintázatokat, de csakis az olvasás során a befogadó pozíciójából kiegészített-létrehozott jelentések mentén. Az értelmezői közösségek erősebb befogadói funkciót hangsúlyozó fogalma szerint a szöveg csak azon a módon válik egyáltalán láthatóvá az olvasó számára, amennyire azt az őt körülvevő és tulajdonképpen az ő politikai pozícióját strukturáló értelmezési stratégiák lehetővé teszik. Stanley Fish úgy fogalmaz, hogy az értelmezések egyik struktúrájából (például politikai szerep, politikai gyakorlat, politikai helyzet vagy közösség) egy másik felé való elmozdulás nem törés, hanem a már érvényben lévő érdekeltségek és szempontok módosulása, és pontosan azért, mert ezek már érvényesülnek, szűkítik saját módosulásuk irányát.⁶⁵

A politikai olvasó nem a politikaelmélet belső szabályai mentén fogja olvasni a neki szánt szöveget, és nem is tudja teljes mértékben lecserélni saját előzetes horizontját vagy értelmezői közösségét. A politikai olvasás nem abban tér el a politikaelméleti értelmező közösség olvasásától, hogy felteszi mindkét olvasat érvényességének lehetőségét, majd összevetve a lehetőségeket mérlegeli a helyes olvasatot inkább alátámasztó érveket (azaz a szövegben felbukkanó elemeket), majd más következtetésre jut. Fish nyomán a helyzet sokkal inkább az, hogy a politikai olvasás már eleve a politikai szituációból olvas, értelmez, pontosabban alkot jelentést. A politikaelméleti mű a politikai olvasás, az utóbbit lehetővé tévő,

⁶⁵ FISH 2003: 316.

már rendelkezésre álló értelmezési stratégiák által létrehozott szöveg lesz, nem pedig előzetesen adott értelmezéssel rendelkező, megfejtendő és applikálandó jelentés. Ebből a szempontból a realista kritika a politikai filozófiáról mint irreleváns alkalmazott morálfilozófiáról valójában nem is realista felvetés, hiszen ha a politika a saját belső szabályszerűségeit követve jár el, akkor nem is tudja csak passzívan olvasni, befogadni, majd alkalmazni a számára előírt normákat. Legjobb esetben is horizont-összeolvadásról van szó, de kérdés, hogy a hermeneutikai szituáció kölcsönös önmegértése és dialógusa mennyiben fér össze a realista felfogással. A politika autonómiájának realista fogalma könnyen kerül közel a politika elsődlegességének pontjához, ahol elsajátításról és birtokbavételről van szó, nem pedig a másikkal (ebben az esetben a másik kontextussal vagy horizonttal) való párbeszédéről. Valójában jobban megérthető a cselekvésvezérlés inverz – befogadói, olvasáson alapuló – realista felfogása, ha a folyamatot a politikai gyakorlat domináns helyzete felől értelmezzük. Ebben a megközelítésben nem a politikaelmélet jelöli ki a normatív értelemben kívánatos politikai cselekvések körét, hanem a politikai gyakorlat fogja saját helyzete alapján (ideológia, pártviszony, hatalmi viszonyok, személyi függőségek, reálpszichológiai adottságok, stratégiai megfontolások stb.) kiszelektálni, hogy milyen szövegelemeket milyen jelentéssel épít be saját helyzetébe. Isernek vélhetően igaza volt abban, hogy az irodalmi kommunikációnak nincs olyan regulatív síkja, amely garantálni tudná az értelmezés kereteit, de ilyen magasabb szintű értelemadó szempont valójában a politikai olvasás folyamatában sem áll rendelkezésre. Sőt, éppen az ellenkezőjéről, a mindig küszöbön álló konfrontáció (horizonteltérés, kontextuskülönbség) lehetőségéről van szó: nincs tehát a szituációhoz képest külső, regulatív szint.

A politikai olvasás azonban nem csak ebben az utóbbi vonásában hasonlít az irodalmi szövegek befogadásához. A lineárisan haladó olvasást nem csak az irodalmi szövegek esetében szakítják meg az előre- és visszautalások, kihagyások, inkonzisztenciák, amelyek a narratíva- és világepítés újrastrukturálását az értelmezés normálállapotává teszik. Pontosán azért, mert a politikai olvasás értelmezési perspektívája nem érdekelt a politikaelméleti szöveg belső szabályainak követésében, az értelmezés során nem kell hogy kövesse annak belső argumentatív logikáját. Pontosabban, a politikai olvasás koherens értelmezésre juthat függetlenül a befogadott szöveg belső koherenciájától vagy annak hiányától. Iser megfigyelése az olvasóról, amint egyszerre a szövegen belül mozog, de eközben meg is figyeli magát mint olvasó-értelemalkotó cselekvőt, a politikára is érvényes: a politikai olvasó csak úgy tud belépni a szövegbe, hogy nem hagyja maga mögött a politikai gyakorlat világát, és ez a realitás folyamatos, de konstitutív törést jelent a szövegben is az értelmezés szempontjából.

Az esztétikai tapasztalat, a Jauss által leírt érzékelő megértés abban az összefüggésben, amelyet az olvasó szituációba ágyazottsága, vagyis ebben az esetben az olvasás politikai minősége jelent, tovább távolítja a befogadót a politikaelmélet belső érvelő logikájától. A politikai gyakorlat felől érkező olvasó – hasonlóan az irodalmi mű befogadójához – elsőként nem mint reflexióra váró politikai filozófiai művet értelmezi az elméleti szöveget, hanem szelektáló, kiemelő, formai sajátosságokba kapaszkodó módon közelít hozzá, például a szavak hangzását, a szlogenné formálható mondatok ritmusát, a retorikailag vonzó metaforákat veszi észre, függetlenül ezek fogalmi rétegeitől. A politikai test, a tudatlanság fátyla vagy a természeti állapot riasztó hobbesi leírása csak néhány az érzékelő politikai olvasás számára releváns szöveghelyek legnyilvánvalóbb példái közül. Az olvasott szöveg nem demonstrál egy politikaelméleti igazságot, hanem, amennyiben képes hatást gyakorolni, azt sokkal inkább meggyőzés útján éri el.⁶⁶ A szöveg politikai szituációba kerül a befogadóval, mert a politikai olvasó helyzete az elméleti szöveg elemeit nem saját érvelő logikájuk összefüggésében látja, hanem mint egy politikai helyzet alakzatait. Ennek megfelelően, ha megvalósul a cselekvésvezérlés, annak kiindulópontja nem a szöveg politikai relevanciájának előzetesen adott volta, hanem a befogadó részéről a relevancia beleolvasása a szövegbe, ami legalapvetőbb szinten viszont nem értelmező, hanem a politikai helyzetet érzékelő, eseményként megélt olvasói aktivitást jelent. Amikor erre ráépül az értelmező befogadás, az sem a politikai olvasásból való kilépést jelenti, hanem a politikai szituáció megerősítésének további szintjeit. Ez a pont azonban a politikai olvasás határhelyzete, ahol egyszerre érvényesül a befogadó legnagyobb értelmezői szabadsága a szöveg felett, de ahol ezt csak az teszi lehetővé, hogy értelmezését a politika autonómiája által meghatározott szabályszerűségek és sajátosságok felkínálják számára.

ÖSSZEGZÉS

Mint minden olvasás, a politikai olvasás is konzisztenciateremtés. A politikai befogadás aktív értelmezői cselekvés, nem az olvasott szöveg passzív átvétele, hanem konstitutív gyakorlat, amelyet meghatároznak a befogadás előzetes körülményei, mindenekelőtt a politika autonómiájából következő szabályszerűségek. Ezek közül is említésre méltó, hogy a konzisztencia mint jelentéses rend nem végleges: változik, felbomlik, aláásható. Realista szemszögből nézve az olvasó nem mindenható cselekvő.

⁶⁶ Vö. FISH 2003: 365.

A realista politikaelmélet előíró-cselekvésvezérlő törekvéseit elutasító John Hortonnak igaza volt: hogy a politikai cselekvők mit és hogyan vesznek észre a számukra tanácsként megfogalmazott szövegből, az teljesen esetleges a szöveg politikaelméleti szabályszerűségeihez képest. A politikai olvasó észreveszi, érzékeli és értelmezi a politikaelméleti szöveget, de ez nem a szerzővel való párbeszédet jelent az önmagát értelmező szöveg jelentésének felfedéséről. A politikai olvasó a szöveggel kerül viszonyba, de ezt a kapcsolatot saját előzetes beágyazottsága formálja és teszi egyáltalán lehetővé: a szöveggel politikai értelemben kerül kapcsolatba. Sem a relevancia, sem a konzisztencia nem olyasmi, ami önmagából a szövegből következik: ezek a politikai olvasó perspektívájából jönnek létre vagy bomlanak fel. Végso soron pedig a konzisztencia magára a politikai filozófia vagy a politikaelmélet kategóriájára is érvényes: a politikai olvasás számára ezek nem előzetes keretek, a szöveg nem garantálhatja saját autonómiáját a politikai olvasással szemben, amely így – elmosva végül a határokat politikaelméleti és más típusú szövegek között – bármilyen céllal, szerzői szándékkal, alkotási stratégiával megfogalmazott műre igaz lesz. Ez azonban nem a szövegek cselekvésvezérlésre való képtelenségét bizonyítja, csak azt, hogy a politikai realizmus értelmében a folyamat fókuszpontja a politikai olvasásban keresendő.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- BURELLI, Carlo (2019): A Realistic Conception of Politics: Conflict, Order and Political Realism. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 24(7), 977–999. Online: <https://doi.org/10.1080/13698230.2019.1604045>
- CROSS, Ben (2024): Getting Realistic About Action-Guidance: Moralism, Radical Realism and Divisions of Labour. *Political Studies Review*, 22(2), 298–312. Online: <https://doi.org/10.1177/14789299221147459>
- FISH, Stanley (2003): *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- FREEDEN, Michael (2012): Interpretative Realism and Prescriptive Realism. *Journal of Political Ideologies*, 17(1), 1–11. Online: <https://doi.org/10.1080/13569317.2012.651883>
- GADAMER, Hans-Georg (2003): *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest: Osiris.
- HOLUB, Robert C. (1984): *Reception Theory*. London – New York: Methuen.
- HORTON, John (2017): What Might it Mean for Political Theory to Be More „Realistic”? *Philosophia*, 45, 487–501. Online: <https://doi.org/10.1007/s11406-016-9799-3>
- HORTON, John (2018): Modus Vivendi and Political Legitimacy. In HORTON, John – WESTPHAL, Manon – WILLEMS, Ulrich (szerk.): *The Political Theory of Modus Vivendi*. Cham: Springer, 131–148. Online: https://doi.org/10.1007/978-3-319-79078-7_8
- ISER, Wolfgang (1980): *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore–London: Johns Hopkins University Press.

- JAUSS, Hans Robert (1999): *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Ford. Bernáth Csilla, Bonyhai Gábor, Katona Gergely, Király Edit, Kulcsár-Szabó Zoltán, Molnár Gábor Tamás. Budapest: Osiris.
- MILLER, David (2008): Political Philosophy for Earthlings. In LEOPOLD, David – STEARS, Marc (szerk.): *Political Theory: Methods and Approaches*. New York: Oxford University Press, 29–48. Online: <https://doi.org/10.1093/oso/9780199230082.003.0003>
- ROSSI, Enzo (2019): Being Realistic and Demanding the Impossible. *Constellations*, 26(4), 638–652. Online: <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12446>
- ROSSI, Enzo – SLEAT, Matt (2014): Realism in Normative Political Theory. *Philosophy Compass*, 9(10), 689–701. Online: <https://doi.org/10.1111/phc3.12148>
- SLEAT, Matt (2022): Realism and Political Normativity. *Ethical Theory Moral Practice*, 25, 465–478. Online: <https://doi.org/10.1007/s10677-021-10239-8>
- SWIFT, Adam – WHITE, Stuart (2008): Political Theory, Social Science, and Real Politics. In LEOPOLD, David – STEARS, Marc (szerk.): *Political Theory: Methods and Approaches*. New York: Oxford University Press, 49–69. Online: <https://doi.org/psp7>
- SZABÓ Márton (2022): *Társadalompoétika: A retorika, a nyelvészet és az irodalomelmélet társadalomtudományi státusa III. Irodalomelmélet*. Budapest: Ludovika.
- TOMPKINS, Jane P. (1980): An Introduction to Reader-Response Criticism. In TOMPKINS, Jane P. (szerk.): *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*. Baltimore–London: Johns Hopkins University Press, 9–26. Online: <https://doi.org/psp6>
- ULAŞ, Luke (2020): Can Political Realism be Action-Guiding? *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 26(4), 528–553. Online: <https://doi.org/psps>
- WILLIAMS, Bernard (2005): *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton–Oxford: Princeton University Press.



Karácsony András

TERMÉSZETES – MESTERSÉGES

A természetes–mesterséges fogalom pár, ugyan különböző megfogalmazásokban, régóta jelen van az európai gondolkodástörténetben. Érdeemes legalább vázlatosan áttekinteni e fogalmak használatmódját azért, hogy világosabb képet kapjunk a társadalom különféle értelmezéséről. A társadalom – s így a történelem is – emberi cselekedetek egymásra hatásából formálódik. Ebben a kontextusban az az alapvető kérdés, hogy az e cselekedetek hatásaként létrejött társadalmi képződmények (intézmények, szabályok) tudatos tervezés eredményei, avagy nem. Ez a kérdés évszázadok óta áthatja az újkori társadalomelméleti és – hozzátehetjük – jogi gondolkodást. A szerződéselméletektől eltérően nem arról van szó, hogy mi a természet által meghatározott, és mi nem. Hanem arról, hogy a társadalom világán *belül* mi tekinthető nem tervezett, azaz spontán módon létrejött rendnek, és mi nem. Ebben az összefüggésben a „természetes” azt jelenti, hogy nem tervezetten, nem tudatosan létrejött társadalmi képződményről beszélünk. Erre gyakran az organikus kifejezést is használják. Míg a másik oldalon az akarattal, céltételezéssel megvalósított társadalmi intézmények szerepelnek. Ennek híveit konstruktivistáknak nevezik, mivel a társadalmi életet tudatosan kialakított, azaz konstruált világnak gondolják.¹ A természetes és a mesterséges dichotómiája a szenvedély és az ész dichotómiájához hasonlatos.

Hayek szerint azért lehet ebben a kontextusban a természetes (*natural*) kifejezést használni, mert a természet görög és latin fogalmának eredete a növekedésre (*growth*) utal, így jogosult „természetesnek” nevezni mindazt, ami spontán módon növekedett. Ebből következően például az erkölcsi szabályokra mint természetesekre tekinthetünk, mivel nem tervezés, hanem spontán növekedés által jöttek

¹ A konstruktivizmus kifejezés többféle kontextusban használatos. E helyen nem az ismeretelméleti konstruktivizmusra történt utalás. A természetes és a mesterséges közti különbségtételt hangsúlyozta Hayek több művében is. Például HAYEK 1992. Részben ezzel a problematikával foglalkozik: KARÁCSONY–POKOL 2011. Az alábbiakban e munka néhány megállapítását felidézem.

létre, és formálódnak azóta is. A hagyományos szabályok természetes módon növekedtek a szociokulturális evolúció folyamatában. Az az örökség, amellyel minden generációnak számot kell vetnie, egyaránt táplálkozik a természetes és a mesterséges rend hagyományából.

Ezek az elképzelések persze nem egyik pillanatról a másikra születtek meg. Az újkor kezdetének gondolkodói a „természetesben” – legalábbis részben – még az isteni gondviselést látták, mások pedig az egyén fölött álló ész működéséből vezették le. Ennek az átmeneti időszaknak az egyik jellemző filozófusa, történésze volt Giambattista Vico. Épp ezért érdemes gondolatait részletesebben szemügyre venni.

A középkori gondolkodástörténet világában a társadalom rendjének és létezésének eszméjét Isten teremthatalmának képzete hatotta át. A társadalom világát éppoly meghatározottnak látták, mint a természetét. E világkép szerint az individuális döntések nem játszottak társadalom- és történelemformáló szerepet.² Ezt egyébként nagyon pontosan mutatja, hogy ebben az organikus társadalomfelfogásban a társadalom életének irányítói a változatlan természetjogi normák voltak, s e normák mögött az isteni akarat állt. Aquinói Szent Tamás a különböző törvénytípusokat (*lex aeterna*, *lex naturalis*, *lex humana*, *lex divina*) homogén és hierarchikus rendbe illesztette. Az isteni bölcsesség tervét kifejező *lex aeterna* nem egyszerűen első ebben a sorban, hanem valójában felső fogalom, azaz minden más típusú törvény ennek alelete. A természeti törvény (*lex naturalis*) nem más, mint az örök törvény megjelenése az emberi észben, s mint ilyen alapja az emberi törvénynek (*lex humana*), amely konkretizálja és alkalmazza a természeti törvényt. A *lex divina* pedig az Ó- és Újtestamentumban kinyilatkoztatott törvény.³

Európában a kereszténység társadalomképe meghatározó erővel bírt egy évezreden át, s így az a gondolat, miszerint az egyes ember is teremtő (formáló) aktivitással rendelkezik a társadalom életében, csak a késő reneszánszban, illetve az újkor elején fogalmazódott meg először néhány filozófus eszmevilágában. E tekintetben alapvetően Machiavellire, Hobbesra és Vicóra utalhatunk. Az említettek közül az alábbiakban Vico gondolatainak felidézésére fordítok figyelmet.

Azért választottam Vicót a felsorolt gondolkodók közül, mert Vico gondolatvilága érdemtelenül háttérbe szorult az eszmetörténeti vizsgáldásokban. Hogy

² A kereszténység előtti görög hagyomány társadalomképét itt nem vizsgáljuk, de azt azért megjegyezzük, hogy az Iliász olyan alapmitoszt fogalmazott meg a görög (és a későbbiekben: az európai) kultúrában, amely szerint az egyes emberi döntés (például, hogy Parisz Helenét választotta) történelemformáló hatást gyakorol. Az egyéni döntés ugyanakkor gyakran a sors fogalma mögé volt rejthető.

³ A középkori törvényfogalomról, illetve annak újkori módosulásairól lásd WALTHER–BRIESKORN–WAECHTER 2008.

Machiavelli az egyén döntését (értsd: a meghatározott kvalitással bíró egyén döntését) a társadalom életében meghatározónak tartotta, ez nem kíván különösebb alátámasztást. Vagy hogy Hobbes a társadalomra nem mint Isten által teremtett rendre tekintett, hanem e rendet az emberi erőfeszítésből kialakult eredményként látta – ez szintén jól ismert. Ugyanakkor Vico elméleti hozzájárulása ahhoz az újkorban kiformalódó hagyományhoz, amely szerint a társadalom nem eleve adott rend, hanem emberi cselekvések formálják, egyáltalán nem elhanyagolható, ám sajnálatos módon kevésbé jelent meg a gondolkodástörténeti vizsgálódásokban.⁴

Vico kérdése – az újkorban meghatározó filozófiai hagyománynak megfelelően – alapvetően ismeretelméleti jellegű volt. Ugyanis azt próbálta tisztázni, hogy mit ismerhetünk meg. S röviden összegezve álláspontját: csak azt ismerhetjük meg, amit mi magunk hoztunk létre. Konkrétabban: a természetet nem ismerhetjük meg tökéletesen, mivel Isten teremtette, viszont a történelmet az ember alkotta, így az számára megismerhető. Az alábbiakban azonban nem az ismeretelmélettel, hanem a társadalomelmélettel foglalkozom, így a vicói megközelítésben rejlő társadalomelméleti feltevésekre koncentrálok, mármint arra, hogy a történelmet (társadalmat) az ember alkotja. S ha kibontjuk ezt a társadalomelméleti előfeltevést, akkor látjuk, hogy színre lépett az újkori Európa politikai és társadalomfilozófiai gondolkodásában a természetes és a mesterséges dichotómiája. Az előző nem azt jelenti, hogy a társadalmi rend leképezi a természet rendjét, hanem azt, hogy spontán módon formálódik a társadalmi rend, míg az utóbbi arra utal, hogy a társadalom célra irányuló döntésekkel és cselekvésekkel tudatosan konstruálható.

Giambattista Vico (1668–1744) elemzésünk szempontjából két összefüggésben is figyelemre méltó gondolkodó. Persze nem feledkezhetünk meg sem enciklopédikus ismeretanyagából következő széles körű problémaérzékenységéről, sem – konkrétabb szinten – a jog világát érintő újszerű megállapításairól – ám ezek nem tárgyai az alábbi vizsgálódásnak. Egyfelől fogékony volt az ellentétpárok használatára, másfelől megfogalmazta – miként már az előzőkben jeleztük –, hogy a történelem emberi alkotás, azaz a társadalom emberi döntésekkel való alakíthatóságának egyik első felfedezője az újkorban. Nézzük kissé részletesebben e két problematikát!

Vico nem egyszerűen ellentétekkel jellemezte a gondolkodástörténetet, hanem arra törekedett, hogy az ellentétes gondolkodókat mint egymás korrekcióit, kiegészítőit lássa. A polarítások közötti harmóniát, az összeegyeztetés lehetőségét kereste – miként majd' egy évszázaddal később Hegel. Egyébként a hegeli

⁴ Üdítő kivétel Peter König munkája, amely mind Vico életpályájáról, mind elméleti munkásságáról kiváló összefoglalást ad (KÖNIG 2005).

eszmevilággal való rokonságnak további jele is fellelhető Vicónál, amelyet a későbbiekben röviden érintünk.

Vico *Önéletrajza*⁵ nagyon jól mutatja az ellentétek iránti érzékenységet. Ugyanis ez az írása tudatosan Descartes *Discourse on the Method*⁶ tanulmányának ellenpárja. Descartes szerint megalkotható az univerzális, az észben horgonyt vetett módszer, amely elvezethet az igazság megismeréséhez. Azaz a történeti, társadalmi és nyelvi előfeltevések kikapcsolhatók az igazság kutatása során. Nos, éppen ezt vitatta Vico. Pontosabban azt, hogy egy absztrakt, izolált szubjektumból kiinduló módszer megfelelő lenne az igazság megismeréséhez. Ugyanis Vico szerint nincs a világ zavaró befolyásától mentes látásmód mint egy eszme születésének pillanata. Sőt, szerinte az ilyen tisztán logikai módszertan még hátrányos is lenne a társadalmi morál számára. Önmagát mint történészt és filozófust mutatta be ebben az írásában, ezzel is megvalósítva főműve, az Új tudomány (*Scienza Nuova*) alapkövetelményét: a filozófiának és a filológiának (történetiségnek) kölcsönösen ki kell egészítenie egymást.⁷

Életrajzában négy szerzőt említett, aki különösképp hatást gyakorolt rá: Platón, Tacitus, Bacon, Grotius. Platón és Tacitus két szélső pólust jelentett számára, a politikai idealizmus és a politikai realizmus pólusát. Platón az örök eszményeket és az ideális államot kereste, s az emberre olyanként tekintett, mint amilyennek lennie kellene, míg Tacitus olyanként, amilyen az ember a maga konkrét létében, azaz szenvedéllyel és önzéssel teliként. Tacitus meglátta az ember esendőségét, bűnös mivoltát. Vico e két pozíció összekapcsolására, a platóni „örök tudás” és a tacitusi gyakorlati életbölcesség ötvözésére tett kísérletet. Ám úgy látta, hogy ez az ötvözet nem az emberi ész jellemzi, hanem az isteni gondoskodást. És csak ez a gondoskodás képes megvalósítani, hogy a népek története fokozatosan egyre közelebb jut a platóni állameszményhez. Vico ezt a fejlődést nem lineáris folyamatban képzelte el, hanem meghatározott korszakok (az istenek, a heroszok és az ember korszaka) egymásra következéseként, és szerinte mindegyik korszaknak van felemelkedő és hanyatló szakasza. Ezen a ponton egyébként a vicói elképzelés nagyon erős rokonságot mutat Spengler későbbi történelemfilozófiai sémájával. A fentieket összegezve azt mondhatjuk, hogy Vico szerint csak *korlátok között* alakíthatja az ember a történelmet, mégpedig az isteni gondviselés korlátai között.

Bacon és Grotius másféle szempontból adott lehetőséget számára az egységkeresésre. Bacon mint a filozófiai bölcesség és a politikai okosság szintézise

⁵ *Vita*, 1728.

⁶ *Discours de la méthode*, 1637.

⁷ VICO 1979a.

jelent meg szemében. Noha Bacon a tények empirikus világából indult ki, ám a tudományok szisztematikus megújításában volt egy gyengesége, mégpedig az, hogy a jog- és államtannak marginális szerepet szánt. Vico szerint viszont ez elfogadhatatlan. Úgy látta, hogy a metafizika és a *jurisprudencia* az emberi megismerés két, kölcsönösen egymásra vonatkoztatott, elválaszthatatlan pólusa. Számára ez már abból is kiderült, hogy a rómaiak a jogtudományt ugyanolyan módon definiálták, mint a görögök a metafizikát, azaz mindkettő az isteni és az emberi dolgok tudománya.

A jog baconi elhanyagolását Grotius korigálta, akinél az életközeli és az örök (titkos) bölcsesség, a tacitusi és a platóni hagyomány összekapcsolódott. A filozófia és a történelem átfogó tudományos rendszerbe foglalódott, amelynek alapjaként megjelent a jog. Ám Grotiusnál is látott hiányosságot Vico, mégpedig azt, hogy nem sikerült megadnia a végső elvet a tudományok történelmi megalapozása számára. Vico szerint ugyanis az emberi ész nincs ebben a végső megalapozó helyzetben. A dolgok örök rendjét csak egy magasabb lény által ismerhetjük meg.

Bacon egy másik hiányosságát a későbbiekben pedig abban látta Vico, hogy csak a természetkutatásra koncentrált. Éppen ezért hangsúlyozta, hogy Bacon módszerét, amelyet a természeti dolgokra alkalmazott, át kell vinni az emberi művelődés dolgaira. Ugyanis Vico 1710-től egyre tudatosabban fogalmazta meg azt az alapállást, hogy a tudományos megismerés tulajdonképpen tárgy nem a természet, hanem az ember által teremtett politikai világ. Hogy Isten számára a megismerés és a teremtés egy – ez megkérdőjelezhetetlen Vico szemében. Az ember viszont csak korlátozottan képes az isteni teremtés megragadására. El kell tehát választani a megismerés két formáját: a tökéletest, amelyre csak Isten képes, és a tökéletlent, amely az ember sajátossága. Az ember a természetet csak tökéletlenül ismerheti meg. A matematikára és a geometriára viszont ez nem áll, ezeket a területeket tökéletesen megismerheti, mert maga az ember teremtette.⁸ Hozzátehetjük főműve, az Új tudomány alapján: ugyanez áll a történelemre is.

A filozófia olyanként tekint az emberre, amilyennek lennie kell, és így csak keveseknek lehet hasznára. A törvényhozás viszont olyanként tekint az emberre, amilyen, és igyekszik hasznossá lenni az emberi társadalomban. A törvényhozás három vétkes hajlamból, amelyek veszélyesek az egész emberi nemre (a vadságból, a fősvénységéből és a nagyravágyásból) létrehozta a katonaságot, a kereskedelmet és a politikát, vagyis a köztársaságok erejét, gazdagságát és bölcsességét. A hibákból jólétet teremtett. Vico szerint ez azt bizonyítja, hogy van isteni gondviselés, van isteni törvényhozás, amely az ember önző szenvedélyeiből kifejlesztette a

⁸ VICO 1979b: 43.

civilizációt, amely által emberi társadalomban él. A kulcsfogalom a törvényhozás. A törvényhozás képes ugyanis jó útra téríteni a szenvedélyeket.

A törvényhozás kiemelése két szempontból is fontos. Egyfelől rámutat a vicói társadalomképben a jog alapvető szerepére (s így még inkább érthető Baconnel szembeni kritikája), másfelől tartalmilag valójában itt az isteni gondviselésről van szó. A jog azért is fontos tényező, mert arra utal, hogy amikor megszületik a felismerés, hogy a jogot az ember alakíthatja, s ugyanakkor a jog – hagyományosan – úgy jelenik meg mint a társadalmi rend alapzata, akkor ebből már adódhat a következtetés: a társadalom alakítható. Noha maga a következtetés áthatja Vicót, ám az már nem, hogy a jog (a törvényhozás) *kizárólag* az emberi ész produktuma lenne. Emlékezzünk: éppen az volt egyik kedvelt szerzőjével, Grotiuszal szembeni kifogása, hogy az észre, s nem pedig az isteni gondviselésre alapozta a jogot.

Vico a középkor és a modernség közötti átmeneti időszak gondolkodója. Erre két példát hoznék. Természetjog-felfogásáról és a szenvedélyek fölötti uralommal kapcsolatos nézetéről van szó. Az első esetben egy, a saját gondolatrendszerén belüli ellentmondást tartunk kiemelendőnek, a másodikban pedig egy meghatározó jelentőségű kortárs gondolkodótól való különbözőséget. A természetjog vonatkozásában kettős megalapozást találunk munkájában, hiszen egyfelől arról írt, hogy az emberek természetjogát a szokás hozta létre, ami egyértelműen a történelmi esetlegességekben megjelenő tartós, ismétlődő helyzetekre utal, és ez eltávolodás a korabeli természetjogi hagyománytól, ugyanakkor a szokásokban kifejeződő egységet a népek közös természetéből magyarázta, ami viszont belül maradás a középkor megszokott értelmezési körén. Mi akkor a természetjog alapja? A szokás vagy a természeti meghatározottság? Vico e kettőt egymásba simította, s ez újfent az ellentétek harmonizálására való törekvését mutatja. A másik példa a korábbiakban már érintett szenvedélyek feletti uralom problematikája. E tekintetben Vicót egyértelműen a középkori hagyomány hatotta át, hiszen a kontrollt az isteni gondviselésben látta. Ugyanakkor korában, a 18. század első harmadában Angliában Mandeville *A méhek meséjében* már arról írt, hogy a morál feladata a szenvedélyek uralása. Nála tehát nem isteni gondviselésről, hanem a társadalomban működő (szekuláris) morálról van szó. És Mandeville nem egyszerűen egy Vicótól különböző szerző, hanem olyan gondolkodó, akinek nézetei illeszkedtek a későbbi, újféle (racionalista) hagyományhoz.

Az említett kettősség (átmenetiség) nemcsak egy-két részterület vonatkozásában figyelhető meg, hanem a vicói Új tudomány alapjait jellemzi. Hiszen ebben a műben két különböző elvet (felismerést) kívánt összhangba hozni a szerző. Egyfelől azt, hogy minden kételkedés és bizonytalanság ellenére kétségbevonhatatlan igazság: a társadalmi világot bizonyára emberek alkották. Másfelől

az új tudomány alapvető szempontja, hogy bemutassa a gondviselés történeti tényét. Tehát arról van szó, hogy az egyének ugyan aktivitásukkal, döntéseikkel alakítják a történelmet, ám ebből a formáló erőből (konkrétan a bűnös, esendő, érdekeit durván érvényesítő emberek tetteiből) valami más, valami magasabb rendű lesz, mégpedig az isteni gondviselés által. Az isteni gondviselés jelenti a természetességet, míg az egyének döntései a mesterségességet. Vico nem az egyik vagy a másik oldal mellett érvelt, hanem e kettő egységben látására törekedett.

A 19–20. század fordulójától még jobban kifejeződött a társadalomelméleti vizsgálódásokban a természetes és a mesterséges dichotómiája, amely – miként már említettem – gyakran az organikus/mesterséges fogalompárban jelent meg. E tekintetben nemcsak a társadalomelmélet, hanem az akkoriban keletkező szociológia is érdemes figyelemre. Elsősorban Émile Durkheim organikus szolidaritás/mechanikus szolidaritás fogalompárjára kell utalnunk, illetve Pareto reziduum/derivátum megkülönböztetésére.

Az első fogalom valamiféle eredendőre, „természetesre” utalt, ami eleve, a bele születettségéből következően áthatja az emberek világát, míg a második az emberi kapcsolatok tudatosan alakított, az organikushoz képest *művi* formáit fogja át. Röviden: mindazt, ami nem egyszerűen keletkezett (lett), hanem létrehozott (konstruált), s épp ezért a mechanikus jelző is gyakran társult hozzá.

E problematika vonatkozásában Ferdinand Tönnies (1855–1936) munkássága úttörő jelentőségű, akinek *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) című műve ugyan a 19. század utolsó negyedében megjelent, ám széles körű ismertséget és hatást csak a második kiadás (1912) megjelenését követően ért el.⁹ Tönnies könyvében az organikusán szerveződő közösséggel szembeállítva értődött a célhoz kötötten létrehozott, tehát „mesterséges” társadalom. A szerző álláspontja e két szerveződési forma szerepét, jellegét és jelentőségét illetően a műben nem mindig egyértelműen jelent meg. Annak tekintetében egyértelmű volt e koncepció, hogy a szembeállítást nem mint az emberek társas világában egyidejűleg adott két lehetőséget értette, hanem mint a szociokulturális evolúció (a gazdaság- és társadalomtörténet) egymásra következő két szakaszát, amelyek egymástól alapvetően különböznek. A közösség korszakát a társadalom korszaka követi. Az elsőben a szociális akarat mint egyetértés, hagyomány, vallás jelenik meg, a másodikban pedig mint konvenció, politika, közvélemény.

Nézzük meg kissé részletesebben, hogy miben is áll ez az említett különbözőség! A közösségre Tönnies olyanként tekintett, mint amit a személyes viszonyok hatnak át. A közösségi kapcsolatok tartósak, szervezettek, a közösségben az emberek

⁹ TÖNNIES 1983.

közötti viszony természetesként – ha úgy tetszik: adottságként – elfogadott. S ha így van, akkor az emberek, érthetően, nem akarják célzatosan megváltoztatni a viszonyrendszert. Amikor viszont mégis megjelenik az a törekvés, hogy meghatározott célokra tekintettel formálják az együttélés rendjét, akkor kilépnek a közösségből, és újféle szerveződési formát alkotnak, s ez a társadalom. A társadalom ugyanis sajátos, meghatározott célokhoz kötött viszonyok alapján konstituálódik, nem pedig magától értetődőségében adott. A közösségi kapcsolatokhoz képest a társadalmat létrehozó kapcsolatok mesterségesek, ha úgy tetszik: „mechanikusak.” A társadalom olyan képződmény, amelyet az emberek tudatosan, meghatározott célok alapján hoztak létre. Ebben a viszonyrendszerben az emberek között nincs szerves kapcsolat, hanem egymás mellett létező, egymástól elszigetelt individuumokként előfeltételeződnek, akik – meghatározott célok tekintetében – kapcsolatba lépnek egymással.¹⁰

Az együttélés e két szerveződési formája nem abban különbözik Tönnies szerint, hogy az egyikben az egyén döntései nem játszanak szerepet, míg a másikban igen. Mindkét területen értelem alapján született döntésekről van szó, azonban *másféle* akaratok állnak az egyén döntései mögött a közösségi, illetve társadalmi életformában. Az egyiket lényegakaratként, a másikat pedig választóakaratként nevezte. Szerinte lényegakaratról akkor beszélhetünk, ha az akaratot követi a gondolkodás – a közösséget ez jellemzi. A választóakarattal szemben viszont, amely a társadalmat konstituálja, ennek a fordítottjáról van szó. Ebben az esetben ugyanis a gondolkodásból következik az akarat. Tehát mind a közösség, mind a társadalom egyaránt az akarat és a gondolkodás kapcsolatán alapul. Ám ha e kettő közül az akaratnak alárendelt a gondolkodás, akkor a közösség reprodukciója valósul meg, ha viszont a gondolkodás alapján formálódik az akarat, akkor a társadalmi viszonyrendszer konstruálódik. Tönnies szerint a közösség vonatkozásában az akarat reális és természetes, a társadalom előállításában pedig ideális és csinált.

Hogy az emberi alkotótevékenység (akarat) céljaiból következően az együttélés különböző rendjét erősítheti, ezt két példával érzékeltette Tönnies. Ha a művészetre tekintünk, akkor ebben az alkotó tevékenységet szerves tevékenységként látjuk, mégpedig azért, mert a közösség megtartására, előbbre vitelére szolgál. A kereskedelem viszont ennek az ellentéte. A kereskedő ugyanis nyereségorientáltan és célirányosan tevékenykedik. A közösség általi meghatározottságtól, a szükségszerű viszonyoktól, kötelezettségektől, amennyire csak lehetséges, függetleníti magát.

További jellemző eltérés, hogy a közösségben az egyetértés adott, míg a társadalomban *tudatosan* hozzák létre az egyezségeket. A közösség egységes akarata

¹⁰ TÖNNIES 1983: 239–272.

nem más, mint az egyetértés, s ez tartja össze a közösséget. Az egyetértés alapja az a bensőséges ismeret, amely abból fakad, hogy az egyik ember a másik életében közvetlenül részt vesz. Az egyetértés annál erőteljesebb, minél nagyobb az egyes emberek lelki alkata, tapasztalata közötti hasonlóság. Az egyetértés a nyelvben, a nyelv által jön létre. A nyelv nem kitalált, nem mesterséges eszköz, amelyet tudatosan azért hoztunk létre, hogy a meg nem értést legyőzzük, azaz megértsük egymást, hanem a nyelv a bizalomból, a bensőségességből, a szeretetből fejlődött ki. A nyelv persze kifejezheti az ellenséges érzelmeket is. A megértés és az egyetértés ugyanazon dolog két oldala, a megértés az egyént jellemzi, az egyetértés a közösség erejét és természetét.

Noha az organikus és a mesterséges közötti határ egyértelmű, másféle akaratok állnak az egyik és a másik mögött, ez azonban nem jelent abban a tekintetben „vagy-vagy”-ot, hogy az emberi együttélésben a szellemi képződmények tisztán az egyik vagy a másik formát mutatnák fel. Az evolúciós változás nem jelent feltétlenül radikális fordulópontot, hanem inkább fokozatos hangsúlyeltolódásról, fejlődési tendenciáról beszélhetünk Tönnies alapján. Ezt nagyon jól mutatja joggal kapcsolatos álláspontja. Feltette ő is az „örök” kérdést: a jog a természet terméke, avagy mesterséges produktum? Megvizsgálva a jog jellemzőit és történetét, arra a következtetésre jutott, hogy a jogról mindkettő elmondható, ám azzal a megszorítással, hogy a jog fejlődése során a mesterséges a természetes rovására növekszik.

Épp ezen a ponton kapcsolható Tönnies gondolatmenetéhez Scheler munkássága. Ugyanis Scheler – főként az első világháborút követő tudásszociológiai korszakában – szintén alapvető jelentőségűnek tartotta az organikus és a mesterséges különbségét, azonban elsősorban nem evolúciós fázisokként tekintett ezekre, hanem olyan formákban azonosította, amelyek egyidejűleg jellemzik az emberi kapcsolatokat. Ez nagyon pontosan látható volt a Comte-i három stádium törvényéről kialakított kritikai álláspontjában.¹¹ Noha Comte jelentőségét a tudásszociológiai látásmód előkészítésében nem vitatta, ám a három stádium törvényét azért tartotta alapvetően tévesnek, mert szerinte a vallási, metafizikai és pozitív megismerésmód nem az emberi szellem egymást követő fejlődési fázisait jellemzi, hanem ezek lényegileg és folyamatosan jelen voltak és vannak az emberi szellemben. Noha irányultságukban alapvetően különböznek, egyik sem pótolja a másikat, mégpedig azért nem, mert az emberi szellem előtt álló feladatok és problémák mindenkor érintik mindhárom területet.

Scheler egyébként – s a következőkben ezt állítjuk vizsgálódásunk középpontjába – az organikus/mesterséges megkülönböztetést nem az együttélés állapotaira,

¹¹ SCHELER 1963a; SCHELER 1963b.

hanem kifejezetten a világképekre, a tudástípusokra alkalmazta, ha úgy tetszik, a szellemi képződményekre. Inkább leíró értelemben használta a megkülönböztetést, ám néha határozottan értékelő jelleggel. Az utóbbira példa egy 1927-es írása, amelyben a kultúra hanyatlásának egyik előidézőjeként, azaz veszélyforrásként emelte ki, hogy a gondolkodásban egyre nagyobb teret nyer a mechanikusság.¹²

Scheler folytonosan visszatért a tudás, a világképek (szellemi tartalmak) osztályozásának problémájához. Különböző osztályozási kísérleteiben egyre fokozottabb szerepet kapott az organikus és a mesterséges megkülönböztetése. Ez még kevésbé figyelhető meg abban, amikor egy 1928-as tanulmányában a tudás célja, funkciója alapján különítette el a különböző területeket, amely szerint beszélhetünk:

- ♦ az uralomhoz és teljesítményhez kötődő tudásról (ez a pozitív szaktudományok ismeretanyagát jelenti, amely a természet, a társadalom és a történelem fölötti hatalmat szolgálja);
- ♦ a lényeg megragadására irányuló tudásról (ebben a vonatkozásban Scheler arra utalt, amit Arisztotelész első filozófiának nevezett, azaz a létmódok tudása, a létező lényegstruktúrájának tudása); és végezetül
- ♦ a metafizikai jellegű és az üdvözülést jelentő tudásról (amely a pozitív tudományok és az első filozófia összekapcsolódásában jelenik meg).¹³

Ettől eltérően a csoportlélek és a csoportszellem elkülönítésekor már világosan kitapintható az organikus/mesterséges megkülönböztetés szempontja. Scheler abból indult ki, hogy a tudásszerzés nem magányos aktus, hanem csoporthoz kötődik, épp ezért a csoporttípusok és a tudásformák közötti strukturális kapcsolatot fel kell tárnai. Milyen csoportokról lehet szó? Scheler a csoportok elkülönítésében a csoport szubjektumát tartotta alapvetőnek, s ennek alapján írt *csoportlélekről* és *csoportszellemről*.¹⁴ A lélek és a szellem mint két különböző típusú csoporthoz kötődő entitás, s ezt Scheler hangsúlyozta, nem az együttélést és az együttes átélést megelőző metafizikai létező, hanem az együttélésben állandóan újratermelő szellemi tartalmak szubjektumai – tehát a megfigyelő által feltételezett (konstruált) szubjektumok. E konstrukcióra pedig azért van szükség, hogy a különböző típusú tudásfajták elkülöníthetők legyenek. A csoportlélek fogalma azon lelki tevékenységek kollektív szubjektumát jelöli, amelyek a kifejezések

¹² SCHELER 1954a.

¹³ SCHELER 1954b.

¹⁴ SCHELER 1960.

megnyilvánulásaiban „automatikusan valósulnak meg”, s eredetét tekintve személytelen. Ily módon a mítoszok, a mesék, a természetes népnyelv, a szokások, erkölcsök a csoportlelken alapulnak. Ezzel szemben a csoportszellem a tárgyra irányuló, személyes, tudatossággal bíró aktusok együttes megvalósulásában jön létre. Az állam, a jog, a művelődés nyelve, a filozófia, a művészet, a tudomány és a csoport „közvéleménye” mind a csoportszellemen alapul. A csoportszellem tartalmát, értékeit, céljait mindig személyes vezetők, a példaképek (az elit) határozzák meg, és ismétlődő aktusokban folytonosan teremtik. A csoportlélek „alulról felfelé”, míg a csoportszellem „felülről lefelé” hat.

Végezetül Scheler világnézet-tipológiáját kell felidézünk, amelyből szintén kirajzolódik az organikus és a mesterséges dichotómiája. Scheler szerint elvileg a világnézetek következő három alapformája különíthető el:

- ♦ A történetileg-szociológiailag változatlan konstansként megjelenő abszolút természetes világnézet. Ebben az esetben a tradíció hordozói (átélői, gyakorlói) szemében magától értetődően adott a hagyomány, azaz a tradícióra mint tradícióra nem reflektálnak.
- ♦ Viszonylagosan/relative természetes világnézetek azok a tartalmak, amelyek sem történetileg, sem szociológiailag nem konstansak, hanem a csoportok (kultúrkörök, népek, nemzetek) tekintetében különbözők, noha e világnézettel rendelkező csoportok erre a különbözőségekre nem reflektálnak.
- ♦ Harmadik csoportként pedig mesterséges világnézeteknek nevezte azokat a tartalmakat, amelyek tudatos szellemi tevékenység által jöttek létre.

Ennek a tipológiának azonban Scheler szerint a *valóság* csak részben felel meg. Konkrétan az abszolút természetes világnézetet olyan formaként látja, amelyre ugyan hivatkoznak a „természeti állapot”-ot (legyen szó a magántulajdon nélküli állapot paradicsomi idilljéről vagy éppen a „mindenki harca mindenki ellen” háborús helyzetéről) feltételező gondolkodók, ám a történelemben semmi ilyesfélét nem fedezhetünk fel. Ezek a hivatkozások valójában meghatározott, jövőbeli társadalommal kapcsolatos elvárásokat kívánnak megalapozni múltképükkel, s ebben játszik szerepet az abszolút természetes világnézet mint újra megvalósítandó vagy éppen mint leküzdendő. Az utóbbi esetben értelemszerűen a természeti és a társadalmi állapot között erős különbségtéves érvényesül. Az abszolút természetes világnézet mindig különféle ideológiák által igazolt jövőbeli érdekeken alapuló politika leple és háttere. Tudásszociológiai megközelítésben viszont nem beszélhetünk semmiféle abszolút konstans természeti világnézetről – illetve csak az előbbieken említett ideológiai összefüggésben, avagy „határfogalomként” fel-

tételezhetjük, amely csupán a viszonylagosan természetes világnézet különböző megjelenési formáinak „mérésére” (összehasonlítására) szolgálhat. Ugyanakkor Scheler nagyon is valóságosnak látta a viszonylagosan természetes világnézetet.

Mire utal ez a „viszonylagosság”? Scheler szerint a csoportszubjektum viszonylag természetes világnézetéhez tartozik minden, ami e csoporton belül evidenciaként, minden bizonyítás nélkül adottnak számít. Ez azonban különbözhet a különféle csoportoknál, sőt ugyanazon csoport különböző történelmi szakaszaiban is. Természetes világnézetéről van szó tehát, ha *belülről*, az adott csoport szemszögéből ragadjuk meg a világképet, ám ha *kívülről* is szemügyre vesszük, akkor azt is látjuk, hogy ez milyen konkrét (esetleges) kontextushoz kötött, azaz látjuk a viszonylagosságát is. Röviden: a „viszonylagosan természetes világnézet” fogalmában Scheler a belső és a külső megfigyelés pozícióját egyaránt figyelembe vette.

Van-e kritériuma annak, hogy egy vélemény, egy meggyőződés a relatíve természetes világnézetéhez vagy a mesterséges világnézetéhez tartozik? – kérdezi Scheler. S úgy találja: igen. Egy csoport relatíve természetes világnézetéhez tartozik mindaz, ami nem igényel bizonyítást, amit magától értetődőnek éreznek és hisznek. A relatíve természetes világnézetet sohasem lehet tisztán szellemi eszközök (tanítás, nevelés stb.) által megváltoztatni. A viszonylag természetes világnézetek lassan változnak, automatizmusai a csoportlélek (s nem pedig a csoportszellem) legmélyéhez tartoznak. Erre épülnek rá a „viszonylag mesterséges világnézetek”, azaz a képzett tudásformák. A művi, mesterséges jelleg mértéke különböző lehet. Scheler a következő tudásformákat különítette el a „mesterségesség” fokozódása mentén:

- ♦ a mítoszok, mondák mint a vallásos, metafizikai és természeti-történelmi tudás differenciálatlan előformái;
- ♦ a természetes népnyelvben (ezt a későbbiekben elterjedt fogalommal a mindennapi élet nyelvének nevezhetnénk) implicite adott tudás;
- ♦ a vallásos tudás, az intuíciótól az egyházak rögzített dogmatikájáig;
- ♦ a misztikus tudás fajtái;
- ♦ a filozófiai-metafizikai tudás;
- ♦ a matematika, a természet- és társadalomtudományok pozitív tudása;
- ♦ a technológiai tudás.

Scheler konklúziója: minél mesterségesebb a világnézet, annál gyorsabban változik. A mesterségesség (viszonylagosság) növekedése ugyanakkor egyáltalán nem jelenti az értéktelenség növekedését. Sőt, éppen az ellenkezőjéről van szó: az értékek

nem a gyors változással, a mesterségességgel, a viszonylagossággal jellemezhető. A vallások sokkal lassabban alakulnak át, mint a metafizikák, ugyanakkor a metafizikákat adott kultúrkörökben sokkal hosszabb ideig tartják érvényesnek, mint a szinte napról napra változó pozitív tudományok eredményeit. A tudás minden fajtája kialakítja a maga sajátos nyelvét, a megfogalmazás módjainak külön stílusát. A vallás, a filozófia erőteljesebben kötődik a népnyelvhez, az irodalmi nyelvhez, mint a tisztán mesterséges terminológiát használó tudományok, közülük is legjobban elkülönülve a matematika és a természettudományok, s ezen utóbbiak összehasonlíthatatlanul nemzetközibbek, mint a szellemtudományok. Ennek oka nemcsak tárgyukban, hanem nyelvezetükben is rejlik.

A modern jogelméleti gondolkodásban Savigny meghatározó szerepet játszott. Ő is – Vicóhoz hasonlóan – megpróbálta egységben látni a jog tekintetében a természetes/mesterséges dichotómiát. Ebben nem a természetjogi hagyományra támaszkodott, hanem történeti szemléletet alakított ki. A természetesség Savigny jogkoncepciójában azt jelenti, hogy a jogot a népszellem (*Volksgeist*) hordozza, és annak lassú, fűnövészzerű ritmusában lehetséges a mesterséges és a csak a részletekre vonatkozó jogváltoztatás. A jog persze lassan változik, de nem a tudatos jogalkotással. Ez lényegében megfelelt a szokásjogi jogképződés sok száz éves gyakorlatának, ám annyiban eltért ettől Savigny és az őt követő történeti jogi iskola, hogy a népszellemben csak az alapvető jogintézményeket látta létrejönni, de ezek jogtudósok általi részletszabályokra bontását és rendszerező jogdogmatikai kategóriákkal feljavítását szükségesnek ismerte el. Ez a jogfelfogás a francia felvilágosodás minden tradíciót elvető szellemével és az ebből kinövő napóleoni kódexekkel szemben fogalmazódott meg, amelyek teljes mértékben szakítottak a lassú, organikus változás elképzelésével, ezzel szemben a szabad jogteremtést mondták ki.

Savigny és a történeti jogi iskola dominánssá vált jogfelfogása – az ezt támogató társadalmi-hatalmi viszonyok háttere előtt – több évtizedre fel tudta tartóztatni a tudatos (mesterséges) jogalkotásra átépült jog létrejöttét a német területeken, de az 1800-as évek végére már realitássá vált, és egész Európában felgyorsult a tudatos jogalkotás általi jogváltoztatás gyakorlata. A természetesség pólusától a jog látványosan eltolódott a mesterségesség felé. Ezt mutatja a 20. század első évtizedeiben Kelsen jogfelfogása.

Vizsgálódásom szempontjából talán a legérdekesebb jogfilozófus François Géný, aki a 20. század első évtizedeinek francia jogi gondolkodásában kifejezetten az adottságok (természetesség) és a konstrukciók (mesterségesség) megkülönböztetéséből indult ki. Az adottságok a tényszerű realitásokból, a világ általános rendjében rejlő lényegi elvekből eredő elemek, amelyek állandósággal bírnak,

a cselekvő ember akaratától függetlenül léteznek, és a cselekvőt meghatározzák. A konstrukciók viszont az akaratból következnek, változók és esetlegesek, értékük és hatékonyságuk a cselekvésben jelenik meg. E két terület nem ritkán összefonódik, ám természetük ennek ellenére különböző, s a jog kutatójának ilyenként kell viszonyulnia hozzájuk. Épp ezért Gény ezekre mint „első” és mint „második rendre” tekint.

A tételes jog elmélyítésére hivatott jogász tevékenység kettős cselekvési térre talál:

(a) egyrészt az „adottra”, melyet a megismerés két saját készsége, a tudomány vagy a hit révén világít meg, és (b) másrészt a „konstruáltra”, mely a cselekvés révén, azaz döntően az akarat műve révén formálódik.¹⁵

Az első rend általános elveket tartalmaz, amelyek kissé homályos körvonalakkal rendelkeznek, de kellőképp rugalmasak. Ezekhez megismerő módon viszonyulhatunk. Kicsit konkrétan: nagyjából a természetjog alapfogalmáról van szó, olyan, elsősorban erkölcsi igazságokról, amelyek a tények uralására kijelölnek bizonyos irányokat. Ezek az adottságok sokfélék lehetnek: „természetiek”, „történelmiek”, „racionálisak”, „eszmenyiek”. Konkrét hatóképességük csekély, de mint a tételes jog bázisa szabályokat, elveket szolgáltatnak. A második rend valójában a konkrét eszközök világa, nem önmagukban értékesek, hanem attól függően, hogy célok alkalmazását mennyiben segítik. Ha úgy tetszik, a második rend a közvetítés „technikáit” jelenti. S mint technika: mesterséges, sőt még mechanikusnak is nevezhető. Röviden: az „adott” szolgáltatja a jog anyagát, míg a „konstruált” ad formát ennek az anyagnak. A kettő ellentéte tipikusan a természetjog és a tételes jog ellentétében szokott megjelenni, noha – Gény szerint – ez az ellentét nem egymást kizáró oldalak ellentéte.

Az első és a második rend összekapcsolódása nem jelent szimpla egymásra épülést, amikor is az „adott” értelemszerűen határoz meg, amelyen a „konstruált” tetszés szerint munkálkodhat. Gény hangsúlyozza a visszacsatolás fontosságát is. A tételes jogot hipotézisek és más szellemi konstrukciók révén fejlesztik; de eredményük csak a valóságos életre gyakorolt jótékony befolyásuk arányában érvényes; ez szüntelen ellenőrzést követel, amely csak az „adott” segítségével történhet meg.

Hangsúlyoznunk kell, hogy Gény egyik oldal iránt sem elkötelezett, sem a természetesség iránti nosztalgia, sem a mesterségesség lelkes dicsőítése nem jellemzi. Mindkettő egyaránt része a jog világának. Ez a kiegyensúlyozott állás-

¹⁵ GÉNY 1981b.

pont nagyon világosan látszik, amikor a formális jogforrások, azaz alapvetően az írott törvények megjelenését elemzi. Hogy ezek mesterségesek, ez számára vitathatatlan, ám a civilizáltság bizonyos fokán már kiiktathatatlannak látja. Azaz a mesterségeséget az önkényesség jellemzi, de mégis szükségesek a tételezett, írott törvények. Az itt tárgyalt megkülönböztetést Gény nemcsak a jog, hanem tágabban a társadalom világára is érvényesnek tartotta. Az „adott” és a „konstruált” (természetes/mesterséges) különbözőségét általánosabb értelemben mint a tudomány és a technika különbözőségét tárgyalta. Sőt, úgy látta, hogy a századelő válságos évtizedei éppen ahhoz segíthetik hozzá a gondolkodókat, hogy felismerjék, mily különböző szabályszerűségeknek alávetett az ember. Tudnunk kell, mi az, ami adottság számunkra, és mi az, amit akaratumkkal befolyásolhatunk.

Vázlatomat Hayek gondolatainak felidézésével kezdtem, így lezárásként is Hayekhez fordulok. Egy tanulmányában kétségeit fejezte ki a hagyományos természetes/mesterséges felosztással kapcsolatban. Mégpedig azért, mert már a görög hagyományban az fogalmazódott meg – és ez a későbbi évszázadokban is megfigyelhető –, hogy a társadalmi intézmények vagy a természet rendjéből, vagy a konvenciókból eredeztethetők. Ám e kettőt – Hayek szerint – nagyon különböző kontextusokban használták, ami viszont közös mindkettőben: olyan társadalmi intézményről, gyakorlatról van szó, amely, noha emberi cselekvés, *nem* emberi tervezés, szándék eredménye. Valóban nem elutasította Hayek a természetes/mesterséges dichotómiát, hanem a „természetesnek” adott új jelentést, konkrétan azt, hogy nem emberi tervezés eredménye, hanem spontán módon keletkezett.¹⁶

Az emberi együttélés alapvető követelménye, hogy közösségünk, társadalmunk világát rendezettnek lássuk. A rendből fakadnak ugyanis azok az elvárások, amelyeket egymással kapcsolatban megfogalmazhatunk, és ezek teszik viszonylag kiszámíthatóvá a közös életet. Kérdés: miként jön létre ez a rend? Ennek útja kétféle lehet. Az egyik: az emberi cselekvések együtt hatása eredményeként keletkezett szabályok, intézmények. Olyan szabályokról, intézményekről van szó, amelyeket senki nem akart, de a cselekvések együtthatásaként mégis előállt. Ez a nem tervezett rend nevezhető természetesnek, vagy például Hegel az ész cselének nevezte (természetesen más filozófiai előfeltevések közepette, mint amelyekkel Hayek élt). A másik út – és a felvilágosodás óta láthatóan felerősödött ez az elképzelés – a tudatos döntésekkel való megalkotása a rendnek. Erre a politika és a jog mutat példákat. Az utóbbi esetében ez a természetjoggal szemben a jogi pozitívizmus térnyerésével járt.¹⁷ Hayek éppen a szocialista tervgazdaság

¹⁶ HAYEK 1967.

¹⁷ HAYEK 1978.

kudarcában látta annak bizonyítékát, hogy a mesterségesen alkotott rend nem válthatja le a természetes rendet. A tudatos, tervezői akarat mindig csak részleges eredményeket hozhat.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- GÉNY, François (1981a): A „Tudomány és Technika a tételes magánjogban” vizsgálódásainak általános következtetései. In VARGA Csaba (szerk.): *Jog és filozófia*. Budapest: Akadémiai, 185–192.
- GÉNY, François (1981b): A jogfogalom Franciaországban: Jelen állapota és jövője. In VARGA Csaba (szerk.): *Jog és filozófia*. Budapest: Akadémiai, 193–208.
- HAYEK, Friedrich August von (1967): The Results of Human Action but Not of Human Design. In HAYEK, Friedrich August von: *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. London: Routledge – Kegan Paul, 96–105.
- HAYEK, Friedrich August von (1978): The Confusion of Language in Political Thought. In HAYEK, Friedrich August von: *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. Chicago: University of Chicago Press, 71–79.
- HAYEK, Friedrich August von (1992): *Végzetes önhittség: A szocializmus tévedései*. Budapest: Tankönyvkiadó.
- KARÁCSONY András – POKOL Béla (2011): *Paradigmák erőterében*. Máriabesnyő: Attraktor.
- KÖNIG, Peter (2005): *Giambattista Vico*. München: C. H. Beck.
- SCHELER, Max Scheler (1954a): Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs. In SCHELER, Max: *Philosophische Weltanschauung*. München: Lehnen, 89–118.
- SCHELER, Max (1954b): Philosophische Weltanschauung. In SCHELER, Max: *Philosophische Weltanschauung*. München: Lehnen, 5–15.
- SCHELER, Max (1960): Probleme einer Soziologie des Wissens. In SCHELER, Max: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Bern–München: Francke, 15–190.
- SCHELER, Max (1963a): Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung. In SCHELER, Max: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. Bern: Francke, 13–26.
- SCHELER, Max (1963b): Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens. In SCHELER, Max: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. Bern: Francke, 27–35.
- TÖNNIES, Ferdinand (1983): *Közösség és társadalom*. Ford. Berényi Gábor, Tatár György. Budapest: Gondolat.
- VICO, Giambattista (1979a): *Az új tudomány*. Ford. Szemere Samu, Dienes Gedeon. Budapest: Akadémiai.
- VICO, Giambattista (1979b): *Liber metaphysicus*. München: Wilhelm Fink.
- WALTHER, Manfred – BRIESKORN, Norbert – WAECHTER, Kay szerk. (2008): *Transformation des Gesetzesbegriffs im Übergang zur Moderne? Von Thomas Aquin zu Francisco Suárez*. Stuttgart: Franz Steiner.



Mezei Balázs M.

APOKALÜPTIKON

– SZEMÉLYFOGALMAINK INKONZISZTENCIÁJA –

BEVEZETÉS: SZEMÉLYFOGALMAINK

Közösség és egyén korrelációban áll. A politikai közösség és a politikai egyén hasonlóképpen. Minél teljesebb a közösség, annál teljesebb az egyén, a közösség tagja. S megfordítva: minél teljesebb az egyén, annál teljesebb a közösség. E korrelációt lehetséges a közösség oldaláról tárgyalni, ez esetben a politikai közösség szerkezetéről, jellegéről, minőségéről beszélhetünk. De tárgyalhatjuk e korrelációt az egyén oldaláról is: ekkor az egyén mivolta, kivolta, közösségisége, minősége áll előtérben.

A következőkben a korreláció egyéni vonatkozását vizsgálom történeti perspektívában. Minthogy a történetiség nem lehetséges előzetes konzisztencia nélkül, látni kell, hogy a merő történeti tárgyalás e konzisztencia tárgyalása is. Ez utóbbit lehet önmagában is szemlélni, ám ekkor is kiemelkedő a *tényszerűség* jelentősége: a faktikus, itt és most létező; ez a konzisztencia reális horgonya. Minden személyfogalmunk e reális horgonyon rögzül, ám a történeti összefüggésen keresztül mégis fogalmi konzisztenciát mutat.

A nyugati személyfogalom döntően különbözik a keleti egyén-, lélek- vagy emberfogalmaktól abban, hogy a személy a nyugati hagyományban fejlődik ki, erősödik meg, válik kreatívvá, és haladja meg önmagát. Ezzel szemben a hindu lélekfogalom a Brahmannal való azonosságot állítja, a buddhizmus az egyén teljes feloldódását, a kínai konfucianizmus pedig a természetes rend követésében helyezi el az emberi lényegét. Mindennek csodálatos kultúrája van, mégis döntően különbözik a nyugati önmeghaladó felfogástól.

Ez utóbbi, a *transzcendentális személyfogalom* látványos fejlődésen ment keresztül, amelynek során a külsőlegesen, horizontálisan vagy felszínesen felfogott ember bensővé, elmélyülten személyessé vált (a szó szorosabb értelmében), majd megtörtént meghaladása a modernitás utolsó időszakában. Miről van szó? A héber

pöné felszín jelent, arcot vagy arculatot, egyben embert is. Ez a felszín azonban a Kivonulás könyve 3,14 szerint „én”: *ehjeh aser ehjeh*, s az „én vagyok” (ugyanott olvassuk) az istenség neve; s ez az én kétségkívül személyes, amennyiben azok, akiket kiválaszt, akiket vezet, segít, fenyít, büntet, akiknek megbocsát és akiket felemel ugyancsak személyesek.

Mindez összekapcsolódik a hellenisztikus fejleményekkel (sőt feltételezhető, hogy az *ehjeh* is ennek hatására került a régi szövegbe): A görög *proszópon* eredetileg „az, ami látszik”, ami megjelenik: innen a színészi *maszk* elnevezése is. Ám a maszk egyben lényegét fejezett ki, tudniillik a színész isteni lényegét (a maszk tette világossá, mely istenséget jeleníti meg a színész). A delphoi jósa híres felirata – *gnóthi szeauton* – arra az *autóra* vonatkozik (Platónnál *to auto to auto*), aki nem más, mint „én vagyok”, *egó eimi*, ahogyan ez Jézus szavajárása is volt: én vagyok az út, az igazság s az élet...

Így indul el a személyfogalom a lényegkifejezés útján, amely fejlődés a szentháromságtani viták során tovább mélyül: Isten egy lényeg és három személy, *hüposztaszisz* vagy *proszópon*. Az utóbbit azért hagyják el az egyházatyák, hogy elkerüljék a modalizmus vádját. Isten egy lényeg és három *hüposztaszisz*, fennállás. Amikor a latinok lefordították e kifejezéseket, hosszan vitatkoztak a megfelelő latin szó kiválasztásán, végül az *essentia* és a *persona* kifejezés véglegesült: Isten egy *lényeg* és három *személy*. Mindemögött a latin jogi nyelv húzódik meg, s ezzel egyben rögzül az is, hogy az emberi *persona* valamiképpen az isteni *persona* *analogonja*, az emberi én az isteni én (szabadon megalkotott) konkrétuma.

Ezzel kezdetét vette a nyugati személyfogalom kifejlődése, amelyben döntő szerepet játszott a teológiai háttér: az emberi méltóság, *dignitas* a teremtményiségben, a képmáságban, Istenben gyökerezik. Ám a *dignitas* merőben rang, fokozat, kiemelkedő státusz volt, s még nem voltaképpen személyfogalom. Ez utóbbi akkor vált lehetővé, amikor a misztikában, a protestantizmusban, az aszketizmusban adott személyfelfogás elmélyült, szubsztanciálódott. Krisztus követése, az *imitatio Christi* egyetlen paradigmaként az emberi személy kiemelkedése is egyben: a krisztusi személyé, az *egoemikus* lényegé (*egó eimi*: „én vagyok”, ahogyan a kifejezést különösen János evangéliumában látjuk visszatérően felbukkanni). A különféle elágazások: polgári és alattvalói jogok, a reneszánsz műveltségi eszmény, a művész megjelenése, az ember mint anyagi létező hangsúlyozódása, majd az uralkodó személyiség: a király, a császár, a Leviatán – e mélyebb folyamat epifenoménei. A szent ember, az arisztokrata, a géniusz alakja ebből a televényből nőtt fel. A géniusz romantikája vezetett a forradalmár romantikájához, akinek alakja mögött a 19. században fokozatosan konformistává, jelentéktelenné vált a bevett Krisztus-alak (művészettörténetileg igazolható, de lásd például Munkácsy Jézus-képét az *Ecce homo* című festményén).

E történetben – amely a német klasszikusok mély látása szerint valamiképpen Isten története – Johann Gottlieb Fichte szerepe kiemelkedő. E különös géniusz fedezte fel, hogy a Kant-féle appercepció, az „én vagyok”, amely minden észlelésünket kíséri, valójában az én univerzálisan döntő jelentőségét rejti. Erre építve alakította ki énfilozófiáját, amely által (Descartes után aránytalanul nagyobb hangsúllyal) az én kerül a gondolkodás középpontjába, amely szabadon hozza létre önmagát és önmaga ellentétét mint mindenek végső elvét. Az emberi én, a konkrét és személyes én ebben az univerzális énben gyökerezik, innen fakad, ide tér vissza, s ekképpen az én örök újdonságát gazdagítja. Ez a lényege Fichte *Wissenschaftslehre*jének, azaz tudománytanának, amely egyetemes egologikus filozófia. A nagynevű követők – Schelling, Hegel, Stirner, Nietzsche, de még Husserl és Heidegger is – visszatérően méritenek e gondolkodó gazdag és szinte mártíromsággal lezárt életművéből (a berlini háborús sebesültek ápolása közben elkapott betegségben halt meg). Fichte gondolatvilága előrevetíti nemcsak az én modern kori kibontakozását, hanem annak meghaladását is.

A személy meghaladásának nagy etapjai, az *Übermensch*, a *Dasein*, végül *der letzte Gott*, „a végső isten” alakja, e személyfogalom-fejlődés végső változatait mutatják. Az *existentia* csak halvány visszfénye annak, amit Heidegger a *letzter Gott* alakjában vizionál. Ezt követően azonban a felbomlás korszaka jön: a másban, a másokban való feloldódás, az identitásvesztés, a szerkezetiség megannyi formája, amelynek végső kifutása a klasszikus személy hatalmas alakjának szétfoszlása.

KONZISZTENCIA

A nyugati személyfogalom: énfogalom, énkonkrétum. Világos, hogy ennek a jézusi *egó eimi* köréből eredő, *egoimikus* lényege mélyen gyökerezik a történelemben. Világos, hogy mi mindannyian beletartozunk ebbe a körbe, ebben és ezáltal vagyunk azok, akik, ének, személyek, sajátos méltósággal, belső értékkel, a kanti *Würde* mélységével. Egyetlen történelmi összefüggés ez, az *ehjeh* kimondásától kezdve az *egoimikus* kijelentésen át a *Würde* és a fichtei *ich bin* méltóságáig. Konzisztens összefüggés, egyre mélyülő felfogás, önfelfogás, apokalipszis: tudniillik a személyvalóság feltárulása. De mennyiben hézagtalan, konzisztens, összefüggő ez a történet? Mennyiben organikus kibontakozás, amelyben nincs helye a véletlennek, az eltérőnek, a tévedésnek, a bűnnek, a katasztrófának?

A történelem mint konzisztens értelemegész tétele: ellentmondásos. Az, amit konzisztensként fogunk fel, ebben a felfogásban magától a felfogástól különböző, annak tartalma más, mint maga a felfogás. A felfogás túl van a felfogás tartalmán,

azaz negativitást foglal magában. Ugyanez érvényes a személyfogalom történelmi összefüggésére: amennyiben ezt konzisztens egységként fogjuk fel, negativitást tételezünk a felfogás és tartalma között. S ha e felfogás énjellegű, *egoimikus*, úgy a személyfogalom történelmi konzisztenciája megszakad a felfogás tényében. Az én, aki felfogom ezt a konzisztenciát, különbözik attól az éntől, amely vagy aki e konzisztencia tartalma, s így az énfogalmak elválnak egymástól. A felfogó én nem egyszerűen meghaladja a felfogottat, hanem negatív tartományba helyezi tudniillik mint felfogása tartalmát, amelyben a felfogás a pozitívum. Ez a kritika érvényes minden hasonló összefüggésre: a történelem egészére, a hagyomány felfogására, önfelfogásunkra stb.

Mégsem lehetetlen ezt a helyzetet konzisztensnek nevezni. Ám látnunk kell, hogy ez negatív-pozitív konzisztencia, *aufgehoben* konzisztencia, amely a konzisztencia tartalmának új valóságát hordozza. Ennek megfelelően a *kalokagathia* ősi eszménye – a jó és a szép nevelése, megvalósulása, hordozása – már eleve magában rejtí önnön meghaladását. A görögységben e meghaladást az említett *gnóthi szeauton* fejezte ki, vagyis (helyesen értve) az én mint én radikálisan transzcendens jellegének kihangsúlyozása. Hasonló irány olvasható ki Platón és Arisztotelész szavaiból, akik szerint az istenné váló ember valami egészen más, mint az az ember, aki istenné válhat (azaz tökéletes erénybirtoklásban, boldogságban élhet). Platón szerint a jó túl van a léten, vagyis a „jó és szép” (*kalokagathosz*) ember is túl van a léten. Ez komplex konzisztencia, vagyis a negativitást tartalmazó pozitívum konzisztenciája, amely magában foglalja a hibát, a bűnt, a törést, a drámát és a tragédiát.

Noha a latin sosem tudta terminologikusan lefordítani a *kalokagathia* fogalmát, maga az eszme megjelent a *vir illustris* ideáljában. Ez a forrása a későbbi *gentilhomme*, *gentleman*, úriember/úriasszony kifejezésnek, amelyeket hiba volna szimplán konzisztens fogalomként felfogni. Az úriember az eredeti koncepció s annak kiértékelése szerint nem az, aki egyszerűen szép és jó, hanem a szépet és a jót annak teljes spektrumában felfogó, megvalósító, a negativitást a pozitívumba belefoglaló tragikus-drámai személyiség – például Szókratész. Noha ez utóbbi vonás ritkán kerül előtérbe, szögezzük le: a *per aspera ad astra* archaikus gondolata éppen ezt fejezi ki. Ennek specifikus megnyilatkozása a kereszténység, a *christicum*: *per crucem ad gloriam* (*per passionem ejus et crucem ad resurrectionis gloriam perducamur. . .*, Úrangyala imádság), vagyis a megpróbáltatások útján elért dicsőség, boldogság, isten-ember közösség. A *christicum* ezen elvének példás kifejeződése a kereszten kivégzett és a sírból feltámadó Jézus, akinek neve, ha görögre visszafordítjuk: Szókratész.¹

¹ Mindkét név jelentése: Üdvösség Ura. A héber Jehosua, יהושוע a יהוה és a ישוע összetétele, ahol az utóbbi jelentése üdvösség, szabadulás, megmenekülés; míg az előbbi az istennév, amelyet

A KONZISZTENCIA MEGTÖRÉSE:
AZ ÜBERMENSCH

A klasszikus-archaikus konzisztencia valójában a mikrokozmosz-makrokozmosz egybevágásának konzisztenciája. *L'état, c'est moi*, ahogyan valaki később kifejezte magát, ám a mondat értelme nem a felszínesen értett politikai, hanem a platonikus: az állam, a világ, a kozmosz *egoeimikus*. Visszatérően elsikkad ebben, hogy ez az én nem a szimpla konzisztencia énje, nem az apollóni elv problémamentes érvényesülése, hanem a dionüszosziiban megpróbált, abban felőrölt, szétszaggatott, meggyilkolt elv kiteljesedése. Minél inkább ellaposul az *egoeimikus* valóság komplexitásának felfogása, annál erőteljesebb azok hangja, akik ezt a konzisztenciát meg akarják törni. Kierkegaard hitszemélyisége szemben a vélt Hegel-féle szintézissel; a proletár, az igazi, szabad *deutscher Mensch* erőszakos felemelkedése a konzisztencia elnyomó struktúráival szemben Marxnál; az én kizárólagossága Stirnernél. S végül (de nem utolsósorban): az *Übermensch*.

Az emberfölötti, az *Übermensch* nem egyszerű transzcendentalitás, hanem mindannak tagadása, amit korábban embernek, Istennek, igazságnak, morálnak neveztek. A *kalokagathosz* kifordítása; a totálisan *antigentleman*; a nem rabszolga úr; az új ember. Az *Übermensch* azonban mégiscsak *Mensch*; nem lehet más, mivel „Isten halott”; emberségében azonban újat teremt, új valóságot, igazságot, erényt, közösséget. Nietzsche-nél homályos marad, miben áll ez az újdonság; homályos előérzet csupán, profetikus látomás, amely csak később konkretizálódik. Az *Übermensch* megtörni hivatott a korábbi konzisztenciát, s nem vesz tudomást arról, hogy ez a konzisztencia eleve drámai. S noha nem képes megmutatni, miben áll a megcélzott újdonság, annyit kifejez, hogy a korábbi konzisztenciát meg kell törni, el kell vetni, meg kell haladni, ahogyan a dionüszoszi elv érvényteleníti az apollónit.

S mégis: mivel a személyfogalom kezdettől fogva és természetesen inkonzisztens, az *Übermensch* is része ennek a történelemnek: személyfogalmaink szerves mozzanata éppen azért, hogy szervetlenül kapcsolódik e fogalmi körhöz. A mi konkrét történetünkben – hiszen itt zajlott minden, a mi körünkben – az *Übermensch* az *egoeimikus* valóság kiemelt mozzanata, amely a személyfogalom eredendő inkonzisztenciáját nyomatékosan juttatja kifejezésre olyan összefüggésben, amely elfeledkezett erről az inkonzisztenciáról.

a héber és a görög hagyományban egyaránt Úrként adunk vissza. A Szókratész név hasonlóképpen a σωζ (szabadulás, épség, megmenekülés, üdv) és a κρᾶτης (uralkodó) összetétele.

ÚJ KONZISZTENCIA: A VÉGSŐ ISTEN MINT KEZDET

Ha az *egoimikus* valóság, a személyfogalom története felvázolható a *pöné – eh-jeh – egó eimi – proszópon – persona – Person* vonalon, az *Übermensch* e vonal radikális folytatása. Konkrétan: mindannyian ebben élünk, mozgunk és vagyunk, ez a mai kor nagy jelképe: valamiképpen mindannyiunk egy-egy specifikus *Übermensch*. Érvényes ez a jelentéktelenre éppúgy, mint a jelentősre, a köznapira éppúgy, mint a kiemelkedőre, a tehetségtelenre, mint a tehetségesre, a konzervatívra éppúgy, mint a liberálisra: mindannyian az *Übermensch* jegyében fogjuk fel magunkat akkor is, ha ezt csak burkoltan, rejtetten, specifikusan tesszük – vagy ha a személy eltorzított alakjában, amely az empirikus individuum s ennek erőszakos egyénieskedése.

Jó kérdés, hogyan lehetséges az emberfölötti valóság ezen térnyerése. Talán mert Nietzsche sokan olvassuk, és egyetértünk vele? Aligha; először is az egyet nem értés nyomán is lehetünk valaminek a hatása alatt. Másodsor az, amit az *Übermensch* kifejez, sokkal több, mint egy elszigetelt gondolkodó néhány leírt mondata. Itt történelmi összefüggés munkál az *opus operatum* módján, azaz akkor is, ha ezzel szándékunk szerint nem értünk egyet, nem működünk együtt. Az *übermenschszerűség* abban a valóságban gyökeredzik, amelyet történelmi összefüggésben mint személytörténelmet fogunk fel, s amelynek egyedi-történeti kifejezése a *chisticum* eseménye. Jézus meghalt a kereszten, feltámadt, s felment a mennybe – az ember tehát *Übermensch*sé változik, meghaladja a szimpla emberséget, s eléri a teljesség azon körét, amelynek drámai tartalma nyilvánvaló. Az eredmény: az új ember, az emberfölötti ember: „Ne hazudjatok egymásnak. Vessétek le a régi embert szokásaival együtt, és öltsetek föl az újat, aki állandóan megújul Teremtőjének képmására a teljes megismerésig.”²

A személyfogalom történetében az *Übermensch* kibontakozása a *Daseinban* megy végbe. A *Dasein* egyfelől a konkrét, halálra szánt ember; másfelől mégis a *Sein* daja, megjelenése, kifejeződése, kiteljesítője. Egyszerre *Dasein* és *Da-Sein*, ahogyan (Fichte nyomán) Heidegger fogalmaz. A *Sein* nem egyszerűen valami hagyományos és újragondolt létfogalom, hanem az a valóság, amelyet soha senki korábban nem fogott fel, nem gondolt el, nem nevezett meg. Amely kezdettől fogva rejtett volt mindaddig, amíg a *Daseinban* fel nem tárult. A *Dasein* tehát *apokaliptikus*, feltáró és feltároló, annak feltárolása, leleplezése, ki- és beteljesítése, ami maga a valóság. Ez a valóság nem valami rigid és tőlünk független szint,

² Szent István Társulati Biblia [é. n.]: Kol 3,9–10.

hanem drámai, s ezen keresztül megújító-megújuló bennünk és közösségeinkben. Újdonság, de nem relatív értelemben, mint a régtől függő új; hanem abszolút értelemben, vagyis az az újdonság, amelyben a régi helyet kap: *semper novum, sempernovum*. Nem a régi szerint fogjuk fel, hanem önmagában; s ez teszi lehetővé, hogy a régít is újként értsük.

A *letzter Gott*, Heidegger e kriptikus kifejezése erre a *novumra* vonatkozik. Végső isten, vagyis a végsőképpen, a végleges, a teljes, a végső. Isten, de nem az elvont, ontoteologikus másság, hanem a közvetlenség jelenléte szerint. *Dasein*, mivel konkretizálja azt, ami a *Sein* valósága. Utolsó, de nem egy sorozat utolsó tagja, hanem végsőképpen, akiben az újdonság, a kezdet megnyilatkozik. Konkrét-sága emberi; végsőképpen emberfölötti; elhaladása (*vorbeigehen*) egyszerre elvonulás és visszavonulás, mellettünk való elhaladás, bennünket érintő eljövétel és elmenetel – abban a konkrét, drámai eseményben, amelyet megjelenése és eltűnése fog közre.

Ne hazudjunk egymásnak: ez a drámai elhaladás megrendítő. Velünk, közöttünk, bennünk történik. Ez az *Übermensch*, a *Dasein*, a *Person*, a *persona*, a *proszópon*, a *pöné*, az *ehjeh* kiteljesedése, a pozitívumok negatívumának drámai összefogása, amelyet megpillantani: ajándék. Ez tehát nem lexikografikus fogalomtörténet, hanem valóságos történelem; nem egyéni vélemény, hanem tény; nem önkény, hanem valóság. A *kalokagathosz*, a *gentilhomme*, a *gentleman*, az *úriember* valódi valósága. *Egoimikus* valóság, mivel mindebben az én munkál, aki nem valami rigid létező, hanem drámai összvalóság.

Személyfogalmaink inkonzisztenciája tehát konzisztens inkonzisztencia. Mivel azonban meghatározója a *novum*, vagyis – Vető Miklós kifejezésével – a *nouveauté novatrice*, megújító újdonság, ez az inkonzisztencia mégis konzisztens, ahogyan az újdonság is újszerű, de nem a régitől függő, hanem azt létesítő módon. Ez az inkonzisztencia hozza létre sajátos konzisztenciánkat.

APOKALÜPTIKON: AZ ÁRULÁS ANATÓMIÁJA

Mindezt apokaliptikusnak nevezem – a szó eredeti értelmében. Az összefüggést is leírhatjuk ugyanígy: *apokaliptikon*, azaz a valóság megvalósulása – feltárulása, lelepleződése, megmutatkozása, kifejeződése. Persze az apokalipszis a köznapi nyelvben valaminek a végét is jelenti, sőt drámai, tragikus végét. Értsük ezt is helyesen: a végforma, a *szünteleia* nem leszámolás, hanem számadás, nem pusztítás, hanem teljesülés, nem befejezés, hanem *consummatio*, összefoglalás. Az ember maga ez az összefoglalás, ez a *consummatio*, ez az *apokaliptikon*. Benne táruul fel

a végforma, a teljesülés, a *szünteleia*³ – eleve és konkrétan. S nem egyszerűen ebben vagy abban az emberben, hanem az emberi közösségben. Ez tehát érinti az ekképpen vett történelmet, társadalmat, politikumot. Minderre itt és most nem fogok kitérni. Ehelyett egy utolsó kérdést vetek fel: az *apokaliüptikon* teljesülésének módját illetően.

Ez a mód az, amit a magyar nyelvben árulásként fejezünk ki. Ahogyan korábban összefoglaltam:

A magyar „árulás” kifejezés a teljes jelentéskört véve lefedi azt, amit a főbb nyugati nyelvekben szereplő szavak kifejeznek. Az idézett nyelvekben általában két szót találunk az árulásra, aminek eredete a latin nyelv.⁴ A latinban az árulás általánosan mint „átadás”, „kiszolgáltatás” szerepel (*tradere*, olykor *prodere*), konkrétan mint ellenértékért való kiszolgáltatás (eladás, *vendere*). A német *Verrat*, *verraten* jelentésköre ezektől eltérést mutat; az ige alapjául szolgáló szó, a *Rat* nem az átadást vagy az eladást implikálja, hanem a valamire való gondolást, gondoskodást.⁵ A *Verrat*, *verraten* elsődlegesen a valamire irányuló gondoskodás *megtagadása*; innen származik a szó jogi értelemben vett „hűtlenség” jelentése; s ezen túl a gondoskodás (mint elővigyázatosság, tervezet) feltárása, vagyis az ellenséggel való rosszindulatú vagy romboló szándékú közlése. A magyar „árulás” sajátossága abban ragadható meg, hogy alakilag a *vendere* csoportjába tartozó szavak tükrözése (elad, elárúsít, elárul), ám jelentését nem kis részben a német *Verrat*, *verraten* határozta és határozza meg. Mai köznyelvünkben az árulás már csak közvetve tartalmazza az „ellenértékért” az ellenségnek való „kiszolgáltatás” jelentését; nyilvánvalóbban a hűtlenséggel, a csalással kapcsolatos képzetet kelt. Az áruló ennek megfelelően, a magyar szó jelentése szerint, nem ellenértékért, hanem kedvezőtlen jelleméből kifolyólag lesz árulóvá; az árulás ennek a jellemvonásnak a kifejeződése.⁶

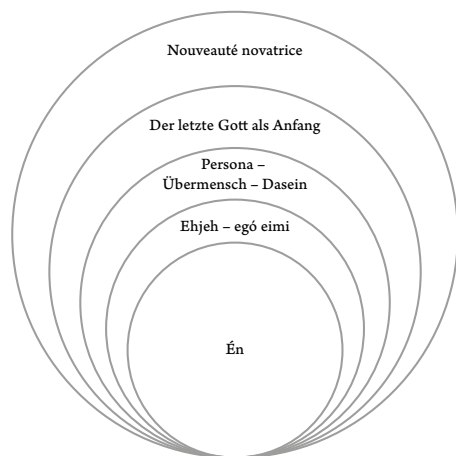
A most idézett munkában szó esik arról is, hogy az árulás köznapi jelentése (ellenértékért való kiszolgáltatás) mélyebb jelentést hordoz: az áruló nemcsak saját maga áruló voltát, azaz negativitását fedi fel, hanem ezen keresztül azt az összefüggést is elárulja, felfedi, amelyben az árulás a köznapi értelemben végbe megy. Ez az összefüggés az értelemegész; elárulása nem más, mint feltárása

³ Máté 28,20: pontos fordításban „a világ beteljesülése”.

⁴ *Vendere* vagy *tradere*. A franciában: *vender* vagy *trahir*. Az angolban megtaláljuk a *betray* és a *treachery* szót, de ezekben jelentéseltérés nem figyelhető meg, már azonos etimológiai eredetük miatt sem. A görögben a *prodoszia* szó szerepel, amelynek latin megfelelője a *prodere*, „kiad”, „elárul”.

⁵ A *rat* indoeurópai gyöke szoros kapcsolatban áll a latin *ratio* gyökével.

⁶ MEZEI 2004: 59.3. §.



1. ábra. Az apokalüptikon

Forrás: a szerző szerkesztése

éppen azáltal, hogy az áruló elárul (elárulja a barátját, a társát, a kollégáját stb.). Ekképpen – éppen magában az árulásban – a pozitív egészet is felfedi. Felfedi tudniillik, hogy ez a pozitív egész nem valami horizontális-felszíni adottság, hanem a negativitást felölelő pozitívum, amely a maga drámaiságán keresztül újdonságot fed fel. Az áruló – Júdás vagy bárki más – ugyan elárulja társait, de egyben és akarva-akaratlan felfedi azt a pozitív egészet, amelyben az árulás elszenvedése teljesüléshez vezet: *per crucem ad gloriam*.⁷

Az apokalüptikon működési módja ez. Nem mechanizmus, hanem emberi, nagyon is emberi cselekvés és szenvedés. Ez a cselekvés-szenvedés mélységes valóságdimenziót tár fel vagy árul el, tudniillik azt, hogy személyfogalmaink története egyben történelem, értelemegész, amelyben a személy mint személy már mindig is megtörténik. Lényege a *nouveauté novatrice*, amely a közös mozzanat a *proszópon* – *persona* – *Übermensch* – *Dasein* – *letzter Gott* vonalon. Ez a vonal valójában kör, amelynek középpontja az én, az *ehjeh*, az *egó eimi*: s nem lehet nem észrevenni, hogy mindez elsősorban rólunk magunkról szól.

Az 1. ábra magyarázata: az *egoimikus* valóság magva az én, amelynek nincs többes száma (a „mi” jelentése: én és a többiek). Ezért az én, az *egoimikus* valóság (*egoimikon*) abszolút. Abszolútumjellegéből fakad önmaga feltárása, az az apokalüptikus mozzanat, amely az ént mint én jellemzi: az én már mindenkor

⁷ Lásd ehhez: Ambrus Gergely et al.: Filozófia Magyarországon. *Magyar Tudomány*, 186/3 (2025), 422–429, amely sokszerzős tanulmány a kortárs hazai filozófiát torzítva mutatja be, különösképpen azon törekvések produktív diszkriminációjával, amelyek a rendszerváltozást mint a filozófia megújítását fogták fel.

önfeltáró-önfeltáruló. Feltárulása történeti síkon az *ehjeh – egó eimi* vonalon bontakozik ki, különös tekintettel Jézus alakjára, aki az Újszövetségben tíz alkalommal használja az „én vagyok . . .” mondatot (különösen lásd a Jelenések könyve nevezetes kijelentését: „Én vagyok az alfa és az ómega [...] a kezdet és a vég.”⁸ Ez a *christicum* meghatározó impulzusa, tudniillik az énszerűség kibontakozása – lényegileg s ezért történetileg is. Ez utóbbi az énszerűség fokozatos kiemelkedését hozza magával, s a nevezetes eszmetörténeti események (Descartes, Fichte, Husserl) hegycsúcsként emelkednek ki abból a hatalmas vonulatból, amely az én *egoeimikus* történetének hullámmozgása. Mert hullámmozgás ez, amelynek során hatás és ellenhatás újra meg újra összecsap, tudniillik az énalóság szabad kiemelkedése mindenkor együtt jár az ellenhatás völgyyszerű mélységével. A személyiség kiemelkedő csúcspontjai – szentek, gondolkodók, művészek, államférfiak sokasága – mindenkor szembetalálja magát az ellenhatás szakadékával. De ez a szakadék, helyesen nézve, csupán a hegyorom támasztéka, elővonulata. A valóság *egoeimikus* feltárulása, amely az énalóság hegycsúcsszerű kiemelkedésében mutatkozik meg, egyes pontokon minden megelőzőt felülmúl. Az ismert történelemben ilyen az *Übermensch*, a *Dasein*, a *letzter Gott* elgondolása. Ma nem is annyira az *Übermensch*, mint inkább a *letzter Gott*, a végső isten korszakában élünk, ami egyszerre jelenti a hatalmas személyiség magasba törő csúcsát, ennek szakadékszerű ellenhatását, illetve azt a homályos állapotot, amelyben az ellenhatás megpróbálja a csúcstörést nemlétezőként letagadni, megtagadni. Ennek eszköze a vád, a rágalom és a káromlás.⁹ Ám mindez csak azt a végső célt szolgálja, amelyben a megújító újdonság, a *nouveauté novatrice* mindent elhomályosító ragyogása áttör, tudniillik az abszolút újdonság konkrétumában. Ennek empirikus instanciája lehet köznapi, társadalmi, kulturális vagy politikai, de mindenekelőtt: valóságos, vagyis a valóság önszerveződésének ténylegesülése. Ezen önszerveződés illethető az önfeltáró valóság, az *apokaliptikon* megnevezéssel.

Végezetül hadd idézzem ide a *Babits Esztergomban* című vers utolsó strófáját, amely az *apokaliptikon* lezajlásának tömör összefoglalása:

A mélységben rejtezik valami
mindennél magasztosabb.
A fájdalomban a gyógyulás
csírája el nem rohad.
A halál méhében az élet
magzata éled.

⁸ Szent István Társulati Biblia [é. n.]: Jel 22,13.

⁹ Vö. MEZEI 2004: 61. §.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- AMBRUS Gergely et al. (2025): Filozófia Magyarországon. *Magyar Tudomány*, 186(3), 422–429.
 Online: <https://doi.org/10.1556/2065.186.2025.3.2>
- Blue Letter Bible* [é. n.]. Online: <https://blueletterbible.org/about/>
- HEIDEGGER, Martin (1989): *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- MEZEI Balázs (2004): *Vallásbölcsélet: A vallás valósága, I–II*. Gödöllő–Máriabesnyő: Attraktor.
- MEZEI, Balázs M. (2017): *Radical Revelation*. London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney: T&T Clark.
- MEZEI, Balázs M. (2022): Apocalyptic Phenomenology: The Culmination of the Phenomenological Movement. *Religions*, 13(11), 1077. Online: <https://doi.org/10.3390/rel1311077>
- MEZEI Balázs (2023): Babits Esztergomban. *Hitel*, 36(9), 41–46. Online: <https://hitelfolyoirat.hu/wp-content/uploads/2023/09/04-mezei.pdf>
- MEZEI Balázs – SCHMAL Dániel szerk. (2020): *Megújító újdonság: Tanulmányok Vető Miklós gondolkodásáról*. Budapest: Szent István Társulat.
- SCHENK, Richard szerk. (1998): *Kontinuität der Person*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- SPAEMANN, Robert (2006): *Persons: The Difference between „Someone” and „Something”*. Oxford: Oxford University Press.
- Szent István Társulati Biblia [é. n.]. *Szentírás.hu*. Online: <https://szentiras.hu/biblia/szit>



Szabó Márton

AZ ELEMI TÁRSADALMI VISZONY

A társadalmi és társas viszonyok létezése általános tapasztalatunk, ám annak a kérdésnek a megválaszolása már nagy elméleti nehézséget jelent, hogy mi is lenne ez a viszony. Jól tudjuk, hogy az ember többnyire nem magában beszél, és csak ritkán önmagának gondolja el a dolgokat. Tetteink is kizárólag testileg nézve individuálisak, társadalmilag nézve *közösségi*ek, mert mások közeli vagy távoli jelenlétében, a többi emberrel együttműködve cselekszünk. Ez azt is jelenti, hogy a mindennapi élet nem pontszerű, hanem viszonyrendszerbe van beágyazódva, a cselekvés pedig nem egyszeri, hanem *folyamatszerű*, egyik tett kapcsolódik a másikhoz. Kapcsolatokban és viszonyokban létezzünk tehát, ami ugyanolyan evidens tapasztalatunk, mint az, hogy eszünk, iszunk, lélegzünk, avagy gondolkodunk és beszélünk. Mindig ott van mellettünk valaki, akihez beszélünk, akár érzékeljük a jelenlétét, akár nem, aki gyakran „visszabeszél” nekünk, aki számára „testileg és lelkileg” megnyilatkozunk, és ő ugyanezt teszi a mi számunkra. Fenomenológiai szempontból tekintve létezésünk „interszubjektív, mert emberek között élünk [...] akiket megértünk, és akik megértenek bennünket”.¹ Avagy „nem létezhetem anélkül, hogy ne lennék másokkal kapcsolatban, és hogy szakadatlan ne értetném meg magam velük”.² Nem is ez a kérdés, hanem az, hogy mi is lenne ez az oly fontos társadalmi tény.

A társadalmi viszonyt ugyanis nem lehet közvetlenül és tapasztalatilag érzékelni, mint az emberek sokaságát külön-külön, a különböző megnyilvánulásokat vagy éppen a fizikai-testi valóságokat. Az világos, hogy különféle emberek vannak körülöttünk, akik a legkülönfélébb módon cselekszenek, s mindezt a sokféleséget módunk van érzékszerveinkkel is felfogni, megtapasztalni. De életünk tapasztalataiban van-e egyáltalán közvetlenül is érzékelhető viszony? Ha ugyanazt az érzékszervi bizonyosságot keressük itt is, mint amely jól megfigyelhető a

¹ SCHÜTZ 1984: 186.

² BERGER–LUCKMANN 1998: 42.

társadalom materiálisan megjelenő anyagainál, például a mozgásnál, az evésnél, az eszközhasználatnál, és így tovább, akkor *a viszony egyszerűen nem is létezik*, hiszen nem lehet se látni, se hallani, se megfogni, se megszagolni, se megízlelni. A viszony ugyanis nem közvetlenül megtapasztalt, hanem *megjelenített* társadalmi valóság.

Első lépésként tehát rögzíthetjük, amennyiben érzékelhető módon nem maguk a viszonyok léteznek, hanem az emberek *egymásra reflektáló* cselekedete, akkor a társadalmi viszony nem magukban az emberekben van benne, hanem abban és ott, ahol az emberek kilépnek önmagukból. Viszonyaink hozzánk tartoznak ugyan, de nem a testünk, hanem a „ruhánk”. *Kívüliségük* teszi egyáltalán lehetővé a közös cselekvéseket, ezáltal a társadalom formálását. Ilyen meggondolás alapján bírálta Hannah Arendt Arisztotelész híressé vált *zoon politikon* fogalmát. Úgy látta, hogy a tényleges politikai valóság nem az emberekben van benne, mint valami általánosan közös tulajdonság, valamiféle legkisebb közös többszörös, hanem *az emberek közötti térben* jön létre, ezért az egyes embereken kívül található, mint *viszonyainak* rendszere és valamilyen állapota. Amint írja is:

Zoon politikon: mintha az emberben lenne valami, ami az eszenciájához tartozik. S pontosan ez nem igaz: *az ember* a-politikus. A politika az emberek-közöttben jön létre, vagyis teljességgel az emberen kívül. Ezért aztán tulajdonképpen politikai szubsztancia nincs is. A politika a *közöttben* jön létre, és vonatkozásként alakul.

Bármilyen nemes eszme is az „Isten egyedülvalóságának képmására teremtett ember”, ez az ember nem gondolható el társadalmi lényként. Ugyanis „innen nézve csak *az ember* lehetséges, és *az emberek* nem lehetnek mások, mint ugyanannak többé-kevésbé ismétlődései”.³

Sokak számára már annak a megértése és elfogadása is nehézséget jelent, hogy a társadalom nem egyszerűen „sok ember együtt”, hanem valami, ami kívül van az embereken, miközben mégis hozzájuk tartozik. Jól mutatja ezt a felfogást a népszerű „felmérősdí”, avagy a közvélemény-kutatás, amely előírt metodológiát követve egyenként faggatja ki az embereket, majd az eredményeket összegezve és átlagolva magabiztosan nyilatkozik a társadalmi valóság valamely általános vonásáról. Holott a társadalmi valóság nem az emberekben, hanem az emberek *konkrét és cselekvő viszonyaiban* létezik egyáltalán. Azt persze megállapíthatjuk, hogy eddig még csak-csak eljut a társadalomról való gondolkodás, sőt a kutatás is, hiszen több társadalomtudományi diszciplína vizsgál élő és valóságos társadalmi viszonyokat és közösségeket. Az az elméleti-filozófiai kérdés azonban

³ ARENDT 2002: 23.

mind ez ideig nem merült fel, hogy *mi maga a viszony*, és hogyan *konstituálódik*. Természetesen ismerjük a viszony sokféle módját s ezek típusait, de itt „meg is áll a tudomány”. Nehéz ügy ez, hiszen egy eszmeileg megjelenített valóságot kellene érzékelhetővé tenni olyan módon, hogy ez képezze a társadalmiság alapját. *Émile Benveniste* francia nyelvész pontosan ezt a problémát vizsgálta meg, és arra a következtetésre jutott, hogy van ilyen konkrét s egyben elemi társadalmi viszony, amely a nyelvben lelhető fel, nevezetesen a személyes névmásokban manifesztálódó *én-te* kapcsolatban.

Benveniste kiindulópontja annak az igen elterjedt felfogásnak a bírálata, amely szerint a nyelv a mi szellemi-intellektuális *eszközünk*, amelyet – miután létrehoztuk, mint a csákányt, a nyilat vagy a kereket – a valóság megismerésére és kommunikációra használunk. Jól megfigyelhető ez az attitűd a különböző társadalomtudományi vizsgálatokban. Egyrészt eszköz mivoltában sokan mellőzhetőnek tekintik, hiszen – vélik – az emberi-társadalmi valóság „lényege” éppen az, ami a nyelv alatt vagy mögött objektív valóságként rejtetten meghúzódik. Ha pedig mégis tekintetbe veszik, akkor – a közismert metafora szerint – tükörnek tekintik, amely eszközként arra szolgál, hogy megmutassa és közölhetővé tegye a rajta kívüli valóságot. Így aztán a nyelv vagy nem fontos számukra, vagy csak jól-rosszul használt instrumentum a valóság megismerésére, miközben mindkét népszerű nézet elvétí a társadalmi-emberi valóság alapvető természetét. A tévedés alapja az egyéni nyelvhasználatban való bennmaradás és annak generalizálása. Ezzel szemben *Szubsztivitás a nyelvben* című tanulmányában Benveniste leszögezi:

[A nyelv] az emberi természethez tartozik, nem pedig az ember műve. Még mindig hajlamosak vagyunk hitelt adni annak a naiv elképzelésnek, miszerint létezett egy olyan eredeti állapot, melyben a már teljesen kialakult ember találkozza egy hozzá hasonlóval, szépen lassan kifejlesztette a nyelvet. Ez merő kitaláció.⁴

Merthogy empirikusan tekintve „soha nem jutunk el a nyelvtől elválasztott emberig [...] A világban a beszélő, a másik emberhez beszélő emberrel találkozunk” csak,⁵ aki nem önnön magától elválasztott eszközként használja a nyelvet, hanem *eleve „nyelvi létezésben” van*.

Forma és jelentés a nyelvben (1965) című tanulmányában⁶ veti fel Benveniste azt az elméleti-filozófiai kérdést, hogy ha a nyelv nem az általunk létrehozott

⁴ BENVENISTE 2006: 1.

⁵ BENVENISTE 2006: 2.

⁶ BENVENISTE 1974.

egyik eszköz csupán, amelyet vagy használunk, vagy nem, hanem eleve nyelvi létezésben is vagyunk, akkor vajon a nyelv milyen szerepet tölt be az ember és a társadalom életében. Benveniste egyszerűnek tűnő válasza messzire vezető következményekkel jár. Azt állítja ugyanis, hogy nyelvi létezésünk nem valamilyen mellékes vagy periférikus tényező, hanem *életfenntartásunk része*. Olyan elengedhetetlen része, mint például a levegővétel, a táplálkozás. Az ember ugyanis nemcsak fizikai-biológiai, azaz testi, hanem *szellemi léttel is bír*, amely azonban *nincs elrejtve* az ember pszichikumában vagy valamilyen testetlen-anyagtalan ideában, amelyet aztán az erre hajlamos vagy felkészült egyének „kibányásznak” belőlünk, vagy eleve feltételezik a létezését. Merthogy az ember szellemi valósága éppen úgy *manifeszt* megnyilvánulás, mint a testi valóságunk. Ez a manifeszt megnyilvánulás maga a verbalitás, a nyelv és a beszéd, amellyel mindig adunk valamilyen értelmet cselekedeteinknek és életünknek. Hogy aztán ez az értelemadás adekvát, vagy sem, érvényes vagy érvénytelen, az már más kérdés. Annak ellenére, hogy könnyedén dobálódzunk az „értelmetlen” kifejezéssel, főleg mások megnyilatkozásai kapcsán, le kell szögezni, hogy az ember, mert ember, mindig értelemadó létben van. Ebben a manifesztté tett szellemi közegben tartja fenn és alakítja maga és mások életét. *A társadalmi valóság alapvetően értelemvalóság*, amelynek elsődleges hordozóközege a nyelv, bár nem kizárólagosan a nyelv.

Csakhogy a nyelv összetett létező. Életfenntartó szerepe – állítja Benveniste – a *diskurzushoz*, tehát konkrét verbális megnyilatkozáshoz kötődik, nem pedig a nyelvi rendszerhez, amelynek objektivitásához képest ez a nyelvnek az egyéni vagy szubjektív dimenziója. Merthogy egy rendszer léte, a nyelvi rendszeré is, egyének fölötti vagy alatti, mondhatni „nem emberi” létező, a beszéd vagy a diskurzus viszont elképzelhetetlen megnyilatkozó egyén nélkül. Éppen a beszédben megnyilvánuló szubjektív dimenzió teszi a nyelvet kitüntetett jelrendszerré, amelynek révén az ember képes általános értelemfejtő és értelemadó tevékenységet megvalósítani. Ez egyben az elvont rendszertől a konkrét megnyilvánulások felé irányítja a tekintetet és a gondolkodást, jelezve ezzel azt, hogy nincs szakadék az empiria és az elmélet között, mint ezt olykor feltételezzük.

Ferdinand de Saussure még csak a mindennapi beszélt nyelvezet (*langage*) és a rendszerként felfogott nyelv (*langue*) között tett különbséget, azt állítva, hogy a nyelv lényegét rejtett és stabil rendszer hordozza, nem pedig a sok esetlegességet tartalmazó beszéd.⁷ Benveniste viszont azt állítja, hogy a *langue* súlyos fogyatékossgal terhes, elsősorban azért, mert saját immanens törvényei szerint nem vezet út belőle a tényleges nyelvhasználathoz, a *langage*-hoz, holott a nyelvi valóság

⁷ SAUSSURE 1967.

eredendően beszélésként, *parole*-ként létezik, és ezt tanulmányozva tudhatunk csak meg minden lényeges összefüggést a nyelvről, ezzel együtt a nyelvhasználó emberről és az így létrejövő társas-társadalmi valóságról. Sőt még a nyelvi rendszerről is. Benveniste elméletében így kerül a középpontba a De Saussure-féle „lesajnált” *parole*, vagyis a beszéd, pontosabban a dialogikus beszéd. Ez megfelel a nyelvi pragmatika álláspontjának, amely szerint a nyelv nem kizárólag rendszer, hanem cselekvés, pontosabban beszélve, szöveget mondva történő cselekvés.⁸ Benveniste azért is bírálja De Saussure-t, mert nyelvi rendszeréből nemcsak nem következik az egyéni nyelvhasználat, hanem egyenesen ellentmond neki, mert *nem teszi lehetővé a kommunikatív megnyilatkozást*. Márpedig a kommunikatív beszéd nemcsak (minimum) két emberről szól, hanem arról a (változó) kontextusról is, amelyre a diskurzusok vonatkoznak. Ennél is egyértelműbben: De Saussure nyelvi rendszerének nincs konkrét *valósága*; ez olyan elvont rendszer, amely modellez ugyan valóságot, de ez olyan általános síkon helyezkedik el, ahonnan nem vezet út a konkrét valósághoz. Ez egyébként a kulcsproblémája minden következetesen felépített strukturalista-funkcionalista társadalomelméletnek is, amelyen túl legfeljebb egy azt megalapozó újabb struktúra van, *ad infinitum*.

Benveniste szerint tehát a nyelv egyéni és konkrét használata a fontos, nem elvont rendszere. Ám ő, szemben De Saussure felfogásával, nemcsak két síkon (rendszer és beszéd) értelmezi a problémát, hanem megkülönbözteti egymástól az egyéni megnyilatkozások két síkját is. Az egyiket narratívának (*récit*), a másikat diskurzusnak (*discours*) nevezi.⁹ Ezek a nyelvi megnyilatkozások két különböző módját jelentik. A narratíva *történeti* elbeszélési mód, amelynek Benveniste szerint az a sajátossága, hogy a narrátor igyekszik kizárni a megnyilatkozásból minden személyes vonatkozást: azt mutatja be, hogy miként történtek meg az események a maguk időbeli lefolyásában. Ezzel szemben a diskurzus az *identitások* beszédmódja, amely *ab ovo* tartalmazza magát a beszélőt és a hallgatót is, vagyis ez a szubjektivitásról is szól. Az előbbi a megnyilatkozás személytelen módja, az utóbbi a személyesé. Ugyanakkor a kettő sohasem jelenik meg radikális ellentétként, sokszor átmennek egymásba. Létezik olyan beszédmód, amely egyéni ugyan, de a megnyilatkozó személy mindent megtesz azért, hogy eltüntesse beszédéből saját magát. Ezt Benveniste ugyan a múlttól szóló beszédre specifikálja, de nyilvánvalóan ez az ideája majdnem minden tudományos diskurzusnak. Miközben ez a norma kifogástalanul soha nem valósul meg, még a természet-tudományos szövegekben sem.

⁸ SZABÓ 2022: II. 145–221, 293–355.

⁹ BENVENISTE 1971.

A személyes jellegű diskurzusnak két alapvető tulajdonságát állapítja meg. Egyrészt azt, hogy a diskurzív megnyilatkozásnak *egyedi szituációja* van. Minden beszélő ember *hic et nunc* (itt és most) szituációban szólal meg, beszédének jelentése ebből táplálkozik, s ez a konkrétság teszi beszédét mások számára is érthetővé. Senki nem képes általában beszélni, ami nem tévesztendő össze a beszéd általánosítási lehetőségével. Más kérdés, hogy a megnyilatkozás bizonyos körülmények fennállása esetén képes *túlterjedni* a kijelentés egyedi szituációján, mégpedig az esetben, ha a szóbeli megnyilatkozást rögzítik. A diskurzus másik alapvonása tekinthető az interszubjektivitásból adódó sajátosságnak is, amely nem más, mint *a valóság jelenléte* a megnyilatkozásban. Mindenekelőtt azt kell látnunk, hogy a rendszerként felfogott nyelv közömbös a nyelven kívüli valóság iránt. Ugyanis a többszörös absztrakció révén létrehozott nyelvi modellben eltűnik az a valóság, amelyre a modell egyébként épül, így aztán semmilyen módon nem következik belőle konkrét és egyedi megnyilatkozás, jóllehet tekinthető keretének vagy feltételének. A diskurzus azonban nem ilyen. A beszélő ugyanis kifejezetten arra törekszik, hogy megnyilatkozása lefedje a referált valóságot, s teszi ezt abban az erős meggyőződésben, hogy kijelentése mindenkor valamilyen belső és külső valóságról szól.

A diskurzusnak azonban van még egy vonása, amely legalább olyan meghatározó, mint az egyediség és a valóságvonatkozás. Mégpedig az, hogy kijelentéseink mindenkor *interszubjektív* jellegűek. Történhet ez úgy, hogy megszólítunk valakit, s ilyenkor nem kétséges az interszubjektivitás, de ennél fontosabb az a tény, hogy *már pusztán a megszólalásainkban is benne van a másik ember*, akár megnevezünk ilyenkor valakit, akár nem. Benveniste szerint, nem a címzett explicit megszólítása vagy megnevezése teszi a diskurzust interszubjektívvé, hanem pusztán a kijelentés megtétele. Amint írja: „ha valaki már beszél, létrehozza a vele szemben lévő másik embert.”¹⁰

Benveniste az interszubjektív diskurzus, vagyis a dialógus sajátosságait a személyes névmások használatának elemzése révén igyekszik megragadni, s így jut el a társadalmi viszony elemi formájához. Mint írja: „Figyelemre méltó tény – de ki figyel föl arra, ami ennyire természetes? –, hogy a »személyes névmások« soha nem hiányoznak a nyelvek jelei közül, bármely kor és vidék, bármilyen nyelvtípus nyelvéről legyen is szó. A személy kifejezését nélkülöző nyelv elképzelhetetlen.”¹¹ Már önmagában erre a tényre felfigyelhetnénk, szemben azokkal a felfogásokkal, amelyek a társadalmi viszonyt annak valamilyen konkrét megjelenésével

¹⁰ BENVENISTE 1971: 82.

¹¹ BENVENISTE 2006: 3.

azonosítják. A személyes névmások természete és viszonya különleges, semmi máshoz nem hasonlítható, ezért is tekinthető létalapozó viszonyoknak. Nevezetesen „abban különböznek a nyelvben artikulálódó minden más jelöléstől, hogy sem fogalomra, sem individuumra nem utalnak”.¹²

Álelméletként utasítja el Benveniste azt a felfogást, amely szerint az „én-te-ő” mindegyike azonos síkon helyezkedik el, s nem is lehetséges közöttük más sorrendet felállítani, merthogy ez a személyes névmások létezésének természetes módja. Először is van egy evidenciánk: az „én” az, aki beszél, a „te” az, akihez beszélnek, az „ő” pedig az a valaki, aki diskurzusával nincs jelen a viszonyban, csak éppen hallgatja a diskurzust, vagy beszélnek róla. Ennek alapján Benveniste különbséget tesz a *jelenlét nyelve és a hiány nyelve* között. Az „én-te” reláció a jelenlét nyelvén artikulálódik, míg az „ő” a hiány nyelvéhez tartozik, hiszen róla mindig úgy esik szó, mint aki kívül van az „én-te” viszonyon. Az a tény, hogy a „te” jelen van az „én” megnyilatkozásában, a diskurzus eleve interszjektív jellegéből következik. Az „ő” ehhez képest nem tartozik a diskurzus interszjektív tartományába: az „ő” nem beszél, hanem éppenséggel róla beszélnek. Éppen ezért könnyedén tehető kvázi *tárgyi* létezővé, azaz eldologiasítható, amin nem változtat, ha személyként beszélnek róla. A változás az lesz, ha „ő” is „te” lesz, azaz a mindenkor megszólaló személy beszélgetőtársává válik. Ez azonban nem azt jelenti, hogy ezzel az „ő” kiszorítja a „te”-t a beszédből, bár elvileg ez is lehetséges, hanem azt, hogy a diskurzus nem két-, hanem többszereplőssé változik, vagyis a dialógus *trialógus* lesz.

Az „én-te” viszonynak az a meghatározó vonása, hogy magán a kapcsolaton túl elveszti minden konkrét vonását; mondhatni maga a „tisztá” viszony, amelyen túl vagy amely alatt nem találunk más társas kapcsolatot. Ezért is tekinthető alapviszonyoknak. Benveniste így fogalmaz:

Hozzá hasonló oppozíciótypust nem is találunk a nyelven kívül. Sem szimmetriával, sem egyenlőséggel nem jellemezhető: az „ego” mindig transzcendentális pozíciót foglal el a „te”-hez képest, de egyiket sem képzelhetjük el a másik nélkül; komplementer viszonyban állnak egymással a „belső-külső” ellentét mentén, de az ellentétpár két tagja bármikor megfordítható.¹³

Az „én” személyes névmásnak ezért is kivételes a természete és kitüntetett a szerepe. A nyelvben előforduló köznevektől eltérően az „én” ugyanis nem utal semmilyen nyelven kívüli dologra, amely ráadásul minden körülmények között azonos ön-

¹² BENVENISTE 2006: 3.

¹³ BENVENISTE 2006: 3.

magával. Az „én” ugyanis egy egyedi emberi „lény” megnevezése, amely mindig az a valaki, aki éppen kimondja az „én”-t. Meglehet, ilyenkor az illető „rámutat” saját testére, csakhogy ez nem az az összetett társadalmi valaki, akit „én”-nek mond, hanem az ő természeti-testi valója. Miközben az „én” kiejtése nem jelent semmi mást azon a konkrét és egyedi eseten túl, amelynek során valaki kimondja ezt a névmást. Különleges nyelvi formáról van tehát szó, amelyet ugyan referensként használunk, ám nem rajta kívüli valóságra vonatkozik, hanem önmagára. Az „én” mindig az a valaki, aki „én”-t mond: *az „én”-t az „én” kimondása hozza létre.*

Bárhogy is kutatunk, írja Benveniste, nem találunk olyan énfogalmat, amely „felölelné az összes beszélő szájából bármely pillanatban elhangzó »én«-t, abban az értelemben, ahogy létezik »fa« fogalom, amelyre a fa összes egyedi használata utal. Az »én« nem nevez meg semmilyen lexikális egységet.”¹⁴ Ha pedig nem gyűjtőfogalom, akkor az „én” szóval talán valamely individuumot nevezünk meg? Ám az ilyen használat jókora anarchiához vezetne, állítja Benveniste, hiszen „hogyan vonatkozhatna különbségtétel nélkül bármely individuumra ugyanaz a terminus, miközben azt éppen a maga egyediségében kellene azonosítania.”¹⁵ Ergo a személyes névmásokat nem lehet a nyelv egyéb jelei közé besorolni; az „én” kizárólag nyelvi természetű realitásra vonatkozik, pontosabban egy beszéd-megnyilvánulási egységben létrejövő valóságra. Azaz „az »én« arra az egyedi beszédaktusra vonatkozik, amelyben elhangzik, és abban is a beszélőt jelöli meg. E terminusnak kizárólag aktuális referenciája van [...] A realitás, melyre az »én« utal, a diszkurzus realitása.”¹⁶ Majd ehhez még hozzát teszi, „nincs is más objektív beszámoló a szubjektum önazonosságáról, csak az, amit ily módon nyújt önmagáról.”¹⁷

Az „én” felől nézve Benveniste azt hangsúlyozza tehát, hogy az emberi *szubjektivitás* elmélete nem a fenomenológia vagy a pszichológia által alapozódik meg, bár ezeknek a felfogásoknak nagy hagyománya van, hanem a nyelv felől, konkrétan az interszubjektív diskurzus felől. Ugyanis a szubjektivitás az „én-te” viszony artikulálásával jön létre, pontosabban annak révén, hogy a jelenlét interszubjektív nyelvben valaki beszélő alanyként azonosítja magát. Rendezhetem a tapasztalataimat a magam egyedi módján, írja, átélhetem önmagam kivételességét, mindez lehetséges, de a szubjektivitásom úgy jön létre, hogy mind a „te”-hez, mind az „ő”-höz képest beszélő alanyként nyelvileg artikulálom magam. Merthogy nem létezik nyelvtelen tapasztalat és nyelv nélküli társadalmi realitás.

¹⁴ BENVENISTE 2006: 3.

¹⁵ BENVENISTE 2006: 3.

¹⁶ BENVENISTE 2006: 3.

¹⁷ BENVENISTE 2006: 4.

Mindez vonatkozik a „te”-re is mint megszólítottra, aki ugyanolyan diszkurzív realitás, mint az „én”. Mindketten belül vannak a beszéden, de formálisan tekintve az „én” az aktív, a „te” pedig a passzív szereplő, mert egyelőre ő csak a megszólított személy, a beszéd címzettje, akihez az „én” a szavait intézi. Az egyes szám első személyben magát megnevező egyén ezért „énszemély”, a megszólított „te” pedig egy „nemén-személy”. Ezzel a különbséggel együtt az „én-te” viszony nem külsődleges, hanem minden kijelentés lényegi és szerves része. Ha valaki „én”-t mond, akkor ehhez a kijelentéshez hozzátartozik a „te” is, hiszen bárki és bármikor a „te”-hez képest lehet csak „én”. Viszonyuknak két fontos vonása van.

Az egyik a „te” *transzcendenciája* az „én”-hez képest. Ugyanis a „te” túl van az „én”-en, ő a „nemén-személy”. Ennek a „te”-nek a létezését vagy feltételezem, vagy találkozom vele – mondja Benveniste. Mindkét esetben a „te” túl van az „én”-en, de másként. Ha feltételezem a másik ember létezését a megnyilatkozásomban, akkor én alkotlak meg „téged”, mégpedig a beszédem kiindulópontjában. Lehet ez a „te” homályos és körvonalazatlan valaki, de lehet nagyon is összetett és konkrét személy. Bármilyennek is gondolom el ezt a „te”-t, én mondom meg róla, hogy az illető ki és milyen. De lehet ez a „te” élő hús-vér ember, akivel az „én” éppen találkozik. Ez esetben nem feltételezem, sokkal inkább felfedezem a „te” személyt. Ez esetben a „te” a kiindulópont, aki mintegy rákényszeríti magát az „én”-re, előre nem látható módon is akár, vagyis valamilyen módon megtöri az „én” önállóságát.

Ez a személyekre vonatkozó kettős különbség a valóság és a fantázia, az empiria és az elmélet sokat vitatott problémáját érinti, annak alapvonására mutat rá. Nevezetesen, a beszélő „én” magából merítve gondolkodhat s beszélhet a „te”-ről, de megteheti azt is, hogy „felfedezi” a másik valóságát, és ennek megfelelően beszél róla. Ám az „én-te” viszony arról is szól, állítja Benveniste, hogy a megismerő ember mindkét irányból gondolkodva képes érvényes tudáshoz jutni a transzcendens (rajta túli) másíkról. Úgy is, ha saját tapasztalatait, érzéseit és vágyait megfogalmazva feltételez róla olyasvalamit, amit igaznak vél. De úgy is, ha a konkrét másik a kiindulópont, és az „én” minden igyekezete arra irányul, hogy ilyen módon szemlélve tudjon meg róla fontos dolgokat. Egyet nem tehet, a két megközelítést radikálisan szembefordítja és merev határokkal elválasztja egymástól.

Pontosan erről szól az „én-te” viszony másik sajátossága, nevezetesen a kettő *szimmetriája*, amely konkrétan abban jelentkezik, hogy meg lehet fordítani őket anélkül, hogy kilépnénk a viszonyukból és az őket konstituáló nyelvből. Mert akit az „én” „te”-nek nevez, az nem „te”-nek, hanem „én”-nek nevezi magát, aki számára az a személy lesz a „te”, aki „én”-nek nevezte magát. A két személyes névmás *megfordíthatósága* tapasztalati tudásunk része, hiszen egy dialógusban két személy felváltva tölti be a beszélő és a hallgató szerepét, s így a megszólaló

címzett lesz, és fordítva. Ebből a szimmetrikus viszonyból, amely együtt jár a felcserélhetőséggel, két fontos következmény adódik. Az egyik a megnyilatkozás *dialogusjellege*, amely egyben jelzi a másik eredményt is. Nevezetesen, az „én” és a „te” cserélhetősége az alapja az *interszubsjektivitásnak*. Ahol van „én”, ott van „te” is, és amennyiben létezésük megnyilatkozásként adódik, akkor egyrészt ez csak dialógusként lehetséges (még monológ formában is), másrészt a dialógus szükségképpen személyek cselekvő viszonya, vagyis interszubsjektív létezés.

Mindebből több fontos következtetés adódik. Az első: emberi létünk tovább nem bontható *elemi ténye* a társadalmi viszony, amely az „én” és a „te” személyes névmás használata révén áll elő. Ez egyszerre elvont és konkrét tény. Konkrét, mert kimondva, ezért megtapasztalható módon jön létre, határt megvonóan elvont, mert mögé már nem tudunk további absztrakciót tenni. Ez a felfogás élesen szembeáll minden olyan ideával, amely a társadalmiságot valamilyen konkrét viszonyra igyekszik felépíteni, például a vérségi viszonyra, az alá- és fölrendeltségre, a konfliktusosságra vagy éppen a szeretetre, és így tovább. Ezzel nem azt állítjuk, hogy nincsenek ilyen emberi viszonyok, hanem azt, hogy ezek egyike sem elemi és alapvető a társadalom léte szempontjából. Az ilyen elemi és mindent átható társadalmi viszony túl van ezeken, és azt fejezi ki, hogy mi, emberek nem tudunk létezni más emberek nélkül. Mert aki „én”-t mond, az egyben feltételezi a „te”-t is, és ezeket egymással fel is lehet cserélni.

A második: Benveniste újraértelmezi a *szubsjektumot* vagy az *egót* is. Azt írja: „az ember a nyelvben és a nyelv által konstituálódik szubsjektumként; mivel valójában egyedül a nyelv az, ami a maga valóságában, vagyis a lét valóságában, megalapozza az »ego« fogalmát.”¹⁸ Tegyük ehhez hozzá, hogy Benveniste nyelvelmélete szerint nemcsak az „én”, hanem a „te” és az „ő” is a nyelv által konstituálódik! Benveniste úgy látja, hogy ez a szubsjektív „én” nem úgy alapozódik meg, hogy az ember kvázi öntudatlanul megtapasztalja és átérzi saját létezését, s utána beszél erről, hanem a beszédben kifejeződő folytonossági tudatként. Vagyis „mind a fenomenológiában, mind a pszichológiában tételezett »szubsjektivitás« csupán a nyelv egy alapvető tulajdonságának felbukkanása a létben. »Ego« az, aki »ego«-t mond. Ebben találjuk meg a »szubsjektivitás« alapját, amit a »személy« nyelvi kategóriája definiál.”¹⁹

A harmadik: az „én-te” viszony megmutatásával Benveniste maga mögött hagyja az összes olyan társadalomelméleti ellentétet, amely félrevezető, sőt pusztító dichotómiaként nehezedik a gondolkodásunkra. Ilyen például az egyén

¹⁸ BENVENISTE 2006: 2.

¹⁹ BENVENISTE 2006: 2.

és a társadalom ellentéte. Merthogy Benveniste emberi és egyben társadalmi létezésünk alapjaként nem valamilyen „örök” tárgyi vagy eszmei entitást nevez meg, hanem egy viszonyt, amelynek még a látszólag meghatározó pólusa is (az „én”) szüntelenül átváltozik a másik pólussá.

Olyan kettősséggel állunk szemben – írja –, melyet hibás és illegitim egyetlen kiinduló tagra redukálni, legyen az akár az „én”, amely saját öntudatába helyezve nyit egy „szomszédos” öntudatra, vagy akár a társadalom, mely megelőzné az egyént, aki csak az öntudatra szert téve tudna kiemelkedni a társadalomból.²⁰

A negyedik: Benveniste arra mutat rá, hogy a nyelvileg artikulálódó „én” és a másik ember között lényegi és tartalmi összefüggés van. Ugyanis, írja, ez az „én” nem önmagában alapozódik meg és jön létre, mint például az érzéki öntapasztalatra, az öntudatra vagy a tudattalanra épülő felfogásokban, hanem mindig viszonyban. Ennek egyik pólusán van az „én”, a másik pólusán pedig a „te”. Ennek megfelelően minden konkrét megnyilatkozás egyben dialógus, még akkor is, ha látszólag monológként hangzik el. Mihail Bahtyin mondta erről, hogy minden beszédünk eleve feltételez egy olyan másikat, akihez beszélünk, legyen ez közvetlenül jelen lévő vagy valamilyen távoli egyéni vagy kollektív személy. Mint írja:

[M]ég egyetlen beszélő hosszadalmas megnyilatkozásai – a szónok beszéde, a professzor előadása, a színész monológja, egy magányos ember töprengései – is csak külső formáit tekintve monologikusak, lényegük, értelmi felépítésük szerint viszont dialogikusak.²¹

Benveniste pedig így ír erről: „Mindig valakihez intézve szavaimat mondok »én«-t, s beszédemben ez a másik »te« lesz. A dialógus elengedhetetlen feltétele a személy létrejöttének, mivel kölcsönösségében magával vonja, hogy »én« is »te« leszek majd egy olyasvalaki beszédében, aki szintén »én«-nek nevezi magát.”²²

Az ötödik: az ember létezésétől soha semmikor nem választható el a verbális megnyilatkozás, sem történetileg nézve, sem aktuálisan. Az értelemadás és a beszéd egyszerre létszükségletünk és létezési módunk, ezért valamilyen formája mindig velünk van, még a hallgatásainkban is. Azok a társadalomelméletek és empirikus kutatások, amelyek leválasztják az emberekről az értelemadó

²⁰ BENVENISTE 2006: 2.

²¹ BAHTYIN 1986: 148.

²² BENVENISTE 2006: 2.

tevékenységüket, és esetleg külsődlegesen vonatkoztatják rájuk, nemcsak súlyos tévedések, hanem tárggyá és dologgá próbálnak bennünket változtatni, intellektuálisan azért, hogy kisajátítsák maguknak a társadalmi valóság értelmezését, politikailag pedig az emberek jól „kezelhetősége” érdekében. Az „én-te” viszony középpontba történő állítása elkerüli ezt az agressziót és ezzel összefüggésben a társadalomtudományok két grandiózus tévedését: a társadalom jól-rosszul funkcionáló objektív rendszer, illetve individuumok összessége. Mindez messze túlmutat minden szaknyelvészeti kérdésen.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- ARENDE, Hannah (2002): *A sivatag és az oázisok*. Ford. Mesés Péter, Pató Attila. Budapest: Gond–Palatinus.
- BAHTYIN, Mihail (1986): *A beszéd és a valóság*. Ford. Orosz István, Könczöl Csaba. Budapest: Gondolat.
- BENVENISTE, Émile (1971): Relations of Tense in the French Verb. In BENVENISTE, Émile: *Problems in General Linguistics*. Coral Gables, FL: University of Miami Press.
- BENVENISTE, Émile (1974): *Problèmes de linguistique générale II*. Paris: Gallimard.
- BENVENISTE, Émile (2006): Szubjektivitás a nyelvben. In Bókay Antal et al. (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. Budapest: Osiris, 59–64. Online: http://users.atw.hu/kiemagyar2006/IrodalomtudII/benveniste_szubjektivitas_a_nyelvben.pdf
- BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas (1998): *A valóság társadalmi felépítése: Tudat-szociológiai értekezés*. Ford. Tomka Miklós. Budapest: Józsefvárosi Műhely.
- SAUSSURE, Ferdinand de (1967): *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Ford. B. Lőrinczy Éva. Budapest: Gondolat.
- SCHÜTZ, Alfred (1984): A cselekvések köznapi és tudományos értelmezése. In HERNÁDI Miklós (szerk.): *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Budapest: Gondolat, 178–228.
- SZABÓ Márton (2022): *Társadalompoétika I–III*. Budapest: Ludovika. Online: https://doi.org/10.36250/00904_00



Smrcz Ádám

POLITICAE FINIS EST BEATITUDO CIVITATIS

– BARANGOLÁSOK A POLITIKA-
ÉS VÁROSFILÓZÓFIA HATÁRMEZSGYÉJÉN –

A nyugati filozófia kezdeteitől fogva ambivalens viszonyt ápolt a városokkal. Függetlenül attól ugyanis, hogy Miléoszt, Ephesoszt, Eleát vagy Athént tekintjük-e bölcsőjének, ahhoz immár kétség sem férhet, hogy ezek egytől egyig poliszok voltak a maguk korában. És meglehet ugyan, hogy a *politikafilozófia* eleinte szigorú értelemben véve *városfilozófia* volt¹ (ne feledjük, hogy Platón és Arisztotelész vonatkozó írásai eredetileg a *Politeia* és a *Politika* címet viselték), a poliszokra irányuló későbbi gondolkodás még a látszatát is elvesztette minden partikuláris, lokális jellegének, de idővel még arról is megfeledkezett, hogy tárgyát eredendően a kis méretű közösségek kormányzásának mikéntje képezte.

Ez a jelentéseltolódás alighanem két főbb okra vezethető vissza, amelyek közül is időrendben a latin és vernakuláris fordításirodalmat illeti az elsőség. Platón *Politeiájának* például már a legelső latin átültetése is a *De re publica* (szó szerinti fordításban: *a közös ügyről*) címet kapta a kereszttségben, és bár Arisztotelész írásának hosszabb utat kellett megtennie ahhoz, hogy a városállamról szóló okfejtésből közös ügygé váljon, legkésőbb a 16. századra végül neki is sikerült révbé érnie. A különös jelenség miatt egyrészt Cicerót terheli közvetett felelősség, aki elsőként írt politikafilozófiai traktátust *De re publica* címmel, közvetlenül viszont azokon a kora modern fordítókon kérhető számon, akik – időnként egészen pregnáns fordításelméleti meggyőződésüktől vezérelve – szabadon kezdték értelmezni az antikvitásból örökölt fogalomapparátust. Hannah Arendt – egyszerre szellemes és szellemdús – megállapítását tehát, amely szerint a politikafilozófia történetének nagy félreértései mindig onnantól datálódnak, amikor görög szavakat először kezdenek latinra fordítani,² kiegészíthetjük azzal, hogy az efféle

¹ Vö. MEAGHER–NOLL–BIEHL 2020.

² ARENDT 1958: 28.

jelentésetolódások közel sem mindig önkéntelenül, pusztán a célnyelv eltérő sajátosságai miatt mennek végbe, hanem alkalmasint bizonyos (át)értelmezők aktív hozzájárulása is elősegítheti azok létrejöttét.

Miközben tehát egyesek (akik közül mindenekelőtt Leonardo Bruni vagy Nicolas Perrot d'Ablancourt nevét emelhetnénk ki) új tömlőkbe igyekeztek régi bort töltögetni, ugyanennek a jelenségnek a fordítottjára is találunk példákat. A nagyobb kiterjedésű territoriális államok kialakulása nyomán formálódó modern politikai gondolkodás ugyanis az újszerű fogalmi apparátus kialakulását is szükségessé tette: a konceptuális háló a 13–16. század során nagyjából ki is kristályosodott,³ de ez részben régről örökölt szavak birtokbavételével ment végbe. És az utóbbi szavak közé tartozott például maga a – máskülönben sokszor mellőzött – politika kifejezés is, amelynek jelentésbeli súlypontja a város felől ekkoriban kezdett mindinkább az állam jelentésmezőjének irányába gravitálni. Ennek példáját láthatjuk rögtön a modern állam egyik legelső teoretikusának tartott Giovanni Boterónál is, aki a *Della Ragion di Stato* című, 1589-es traktátusában rendre az állam (*stato*) szinonimájaként említi a politika kifejezést,⁴ vagy Robert Filmernél, aki 1680-as *Patriarcha* című hírhedt értekezésében az államon (*state*) belüli hatalomgyakorlás családfői (*oeconomical*) és politikai (*political*), tehát a magánháztartásra és a teljes államra vonatkozó formáját választja külön – szigorúan csak módszertani jelleggel.⁵ A sort még hosszan folytathatnánk, de talán már ennyiből is jól látható Robin George Collingwood azon felvetésének jogossága, miszerint közel sem biztos, hogy az időnként azonos terminológiai készlettel operáló, valójában azonban különböző rendszerek ténylegesen is ugyanazokra a kérdésekre keresték volna a választ. Az angol történész-filozófus szerint „csak valamiféle történeti rövidlátásból eredő tévedés volna” ezt gondolnunk, „amely a felszíni hasonlóságoknak ejt áldozatául minket, aminek folytán képtelenné válunk a mélyrétegi különbségek észrevételére”.⁶

De a fent vázolt jelenség nemcsak kétirányúsága miatt különös, hanem mert eszünkbe juttathatja Collingwood egy másik fontos felismerését is, miszerint „amennyiben emberek egy csoportja nem rendelkezik bizonyos fajta dolog megjelenésére alkalmas szóval, attól a gondolkodásukban az adott dolog még nem

³ SKINNER 1979: ix–x; PALTÍ 2024: 38–41.

⁴ Ennek példáit olyankor láthatjuk, amikor az államról írva a „politikai kormányzat” (*politico governo*) legfőbb vezérelvévé teszi meg az igazságosságot, vagy amikor ugyancsak az állam legfőbb céljaként a „polgári és politikai békét” (*la pace civile e politica*) nevezi meg. BOTERO 1590: 43, 345.

⁵ FILMER 1685: 42–44.

⁶ COLLINGWOOD 1939: 44.

különös fajtájú dologként van jelen”.⁷ Márpedig az említett példák arra engednek következtetni, hogy a politika kora modern fogalmának körvonalai igencsak képlékenyek voltak. Ennek a képlékenységnek szempontunkból az a következménye lesz érdekes, ahogy a *politikum* jelentésváltozásai folytán a tulajdonképpeni városokra irányuló reflexió fokozatosan eltűnt a politikafilozófia homlokeréből, így a velük való foglalatosság más diszciplínák vagy művészeti ágak képviselőinek vált szinte kizárólagos fenségterületévé. Mindennek egyszerre lehet oka és következménye az, hogy a politikum és a városok vizsgálatai eltérő módszertani megközelítéseket tesznek szükségessé, mivel könnyen meglehet, hogy a városok filozófiája eleve „nem okvetlenül absztrakt elméleti megfontolásokról szól”.⁸

Ez utóbbi álláspont képezi majd dolgozatunk másik enyészpontját: azt követően ugyanis, hogy 1. felvázoltuk a politikum fogalomtörténetének bizonyos közismert és kevésbé közismert stációit; 2. arra keressük a választ, hogy a politikafilozófia által parlagon hagyott városok milyen lehetőséget kínálnak bármilyen filozófiai reflexió számára. Ennek során nemcsak azért hívjuk segítségül Maurice Halbwachs kollektív emlékezetéről szóló elméletét, mert azt olykor épp városok példáján keresztül mutatta be, hanem mert az intencionális és fenomenális gondolati tartalmak – jóllehet, kimondatlan – integrálása révén annak is megteremtette a lehetőségét, hogy a városok mindkét dimenziója (*urbs, civitas*) egységesen legyen elgondolható.

VERTALEN IST VERRADEN –
AVAGY EGY FOGALOM METAMORFÓZISAI

Gyakorlati megvalósítások

Korábban említett meglátását, amely szerint a fordítók a célnyelv sajátosságaihoz alkalmazkodva sokszor tudatlanul és önkéntelenül változtatják meg bizonyos szavak értelmét, Arendt épp a *zoon politikon* arisztotelészi fogalmának példáján keresztül szemlélteti. Elmondása szerint azzal, hogy Seneca *animal socialis*ként, vagyis *társas lényként* hivatkozott rá, Szent Tamás pedig úgy fogalmazott, hogy *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (vagyis „az ember természeténél fogva politikai, azaz társas [lény]”), az inkriminált szerzők nolens-volens megfosztották a politika fogalmát a politikai részvétel aktív aspektusától, ami által elnémították

⁷ COLLINGWOOD 1958: 6.

⁸ HÖRCHER 2020a: 39.

annak eredendő republikánus mellézköngéit.⁹ A kétségtelenül sokat ígérő gondolatmenet apróbb szépséghibája mindössze az, hogy a tézist bizonyítani hivatott idézetek sehol nem fordulnak elő a fent nevezett szerzők munkáiban, de más auktorok szövegeiben is hiába keresnénk őket. A bizonyítás eme sutaságától függetlenül azonban elhamarkodottság volna Arendt egész tézisést egyszersmind a kukába dobunk, könnyen elképzelhető ugyanis, hogy csak másutt kell keresnünk a politikum fogalmában végbement jelentéseltolódások különböző mozzanatait.

Az arendti tézis erényeit ugyanis mi sem érzékelteti jobban annál a korábban említett jelenségnél, miszerint Platón és Arisztotelész első számú politikafilozófiai traktátusa egyaránt *De re publicaként* honosodott meg a latin nyelvű tudományos közbeszédben. Platón Államának első latin nyelvű fordítása például Marsilio Ficino Platón-összkiadásának részeként jelent meg 1484-ben, és bár a dialógus latin címe valóban *De re publica* lett, elvétve *De regnóként* is hivatkozik rá a fordító (a Lorenzo de' Medicihez írt ajánlólevelében például úgy fogalmazott, hogy „amikor az Államról [*Regno*] szóló könyvhöz érsz [...]”), vagyis megfigyelhető még nála némi terminológiai bizonytalanság. Ez utóbbi már csak azért is meglepő, mert ha Ficino valóban az „emberi beszéd helyett az isteni orákulumhoz” tekintette hasonlóknak Platón stílusát, akkor illetet volna jobban ragaszkodnia is hozzá. Kevésbé meghökkenítő ugyanakkor az, hogy a *Politeia* második latin nyelvű fordításában ugyancsak *res publicaként* (a mű címe egészen pontosan *Dialogus de re publica* lett) szerepel a kérdéses fogalom: ez az átültetés egy ma már kevéssé ismert francia humanista, Jean de Serres (Joannes Serranus, 1540–1598) munkájának eredménye, aki ugyancsak egy Platón-összkiadás (1578) részeként jelentette azt meg.¹⁰ Önmagában is különösnek tűnhet, hogy Platón összes művének első latin nyelvű átültetésére több mint 1800 évvel keletkezésük után került csak sor, a második kísérletre viszont már csak kevesebb, mint egy évszázadot kellett várni. Mint majd látni fogjuk, e hirtelen jött fordítói lelkesedésre – legalábbis részben – egy fordításelméleti szemléletváltás szolgálhat magyarázatul.

Előbb azonban említést érdemelnek még Arisztotelész politikumfogalmának főbb recepciótörténeti fordulópontjai a fordítások tükrében. A Filozófus *Politikájának* eredeti címe paradox módon azért őrződhetett meg a középkori fordításirodalomban is hosszú időn át, mert senki sem értette annak jelentését. Az ugyanis – Platón *politeiájával* szemben – arisztotelészi neologizmus volt,

⁹ ARENDT 1958: 23–28.

¹⁰ SERRANUS 1578: 327–623. A háromkötetes könyvsorozat azon ritka kiadványok közé tartozik, amelyek nem annyira a szerző vagy a fordító, hanem sokkal inkább a kiadó személye miatt nevezetesek, mivel ebben a kiadványban szerepeltek először az úgynevezett Stephanus-számok, amelyek a Platón-szövegek esetében a máig használatos hivatkozási rendszert jelentik.

amely a *koinónia politiké* (*politikai közösség*) szókapcsolat jelzőjeként bukkan fel elsőként mind a *Politika* első könyvében, mind az egész filozófiatörténetben. A kérdéses mű első latin nyelvű fordítója, William of Moerbeke (1215/1235–1286) tehát kényszerű megoldásként választhatta a *communicatio politica* jelzős szerkezetet átültetése során, a későbbiekben azonban már Arisztotelész terminusa sem kerülhette el, hogy *res publicává* váljon. Ennek egyik legkorábbi példáját a spanyol Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573) szolgáltatta, aki feltehetően 1534–1546 között készítette *Aristotelis de Republica libri VIII* című fordítását, amely végül 1548-ban jelent meg. További terminológiai bizonytalanságról tanúskodik esetében az is, amikor II. Fülöphez írt előszavában arról értekezik, hogy minden tudomány közül a „polgári” (*facultas civilis*) az, amely a legnagyobb érdeklődésre tarthat számot, és amely tudománynak

meglehet, a terjedelme igen nagy, hiszen minden erkölcsi tudományt érint, tulajdonképpen értelemben mégis azt értjük alatta, ahogy a művelt királyok és fejedelmek [*reges et principes*] egyaránt megfontolt törvényeket [*prudentes leges*] hoznak, és ahogy a királyságokat és köztársaságokat [*regna respublicasque*] kormányozzák, miként az a Platón is tanítja, aki néha polgári [*civilem*], néha királyi [*regiam*] tudománynak nevezi azt.¹¹

Sepúlveda szövegében ráadásul felbukkan a politika kifejezés, de mindössze két alkalommal, és egyik esetben sem *terminus technicus*ként, hanem éppen magyarázatra szoruló kifejezésként.¹²

Elméleti megfontolások

E kisebb bábeli zűrzavarért alighanem Cicero tehető felelőssé – legalábbis közvetett módon –, aki elsőként írt értekezést *De re publica* címen. Ennek kapcsán nem mehetünk el szó nélkül amellett sem, hogy az említett auctor maga sem volt elkötelezett híve az *ad verbum*, vagyis szóról szóra történő fordításnak, hanem sokkal inkább a forrásszöveg – vélt vagy valós – értelmének visszaadását tartotta kívánatosnak olykor akár jókora alaki kompromisszumok árán is¹³ (ez utóbbi módszertani megfontolást nevezték majd később, Leonardo Bruni nyomán *ad sententiam*-elvnek). Azért tehát, hogy a római politikafilozófia kezdeteinél rögtön a politikum fogalmának valamiféle átértelmezése történt, közel sem biztos, hogy

¹¹ SEPULVEDA 1548: I. 2.

¹² Vö. „politika, vagyis a közügyre vonatkozó tudomány (*Politica, hoc est De re publica*)”.

¹³ Vö. CICERO 1899: 3–8; STEINER 2005: 5–33.

csak a görög és a latin nyelv különbözőségei okolhatók, hanem legalább ennyire gyaníthatjuk mögötte Cicero fordításelméleti meggyőződéseit.

Mindenesetre a *res publica* kifejezés jelentése – szövegbéli szócsövének, Scipio Africanusnak az elmondása szerint – nem más, mint „a nép ügye [*res publica res populi*], a nép azonban nem olyan embergyülekezet, amely akármilyen módon keletkezett, hanem a tömegek olyan csoportosulása, amelynek alapja a jogi megállapodás és a közös előny”.¹⁴ A meghatározásból többek között az is látható, hogy Cicero miért köteleződik el a kevert kormányzati formák mellett, az azonban nem derül ki belőle, hogy földrajzilag milyen kiterjedésű joghatóságra is gondol.

A [...] létrejövő csoportosulások tehát először is meghatározott helyen telepedtek le, állandó szállás létesítése céljából. Miután ezt a lakóhelyet a kedvező fekvés kihasználásával mesterségesen körülkerítették, a hajlékok e csoportját megerősített településnek [*oppidum*] vagy városnak [*urbs*] nevezték el, amelyeket templomok és közterek ékesítettek. Minden népet [*populus*], amely [...] emberek sokaságának efféle gyülekezete, a polgárok valamennyi közösségét [*civitas*], amelyek a nép szervezete, minden államot [*res publica*], amely [...] közös ügy [*res populi*], azért, hogy tartós lehessen, tervszerűen kell kormányozni.¹⁵

Az idézett szövegrész *prima facie* megválaszolni látszik ugyan a feltett kérdést, de sajnos mégsem ezt teszi, ugyanis épp a szempontunkból különösen érdekes *res publica* és *civitas* fogalmát nem sikerül megnyugtatóan tisztázni. Ez közel sem csak a magyar fordításnak róható fel, mivel hasonló bizonytalanságok figyelhetők meg más áttünetések esetében is: a *res publicat* például hol „köztársaságnak”,¹⁶ hol „kormányzatnak”¹⁷ szokás fordítani, a *civitast* pedig volt, aki „közösségnek”,¹⁸ volt, aki „városnak” fordította,¹⁹ de olyan is akadt az idők során, aki egyenesen „államként” adta azt vissza.²⁰ Ezek közül talán csak a *res publica* „köztársaságként”²¹

¹⁴ CICERO 1997: 90.

¹⁵ CICERO 1997: 91.

¹⁶ „[J]ede Republik, die, wie [...] eine Sache des Volkes ist”; „every republic, which is [...] a »thing« of a people”. CICERO 2010: 107; CICERO 2013: 48.

¹⁷ „[T]out gouvernement, que j'ai appelé la chose du peuple.” CICERO 1835: 49.

¹⁸ Vö. „jede Bürgerschaft, die als ein Volk mit einer Verfassung zu verstehen ist”. CICERO 2010: 107.

¹⁹ Vö. „every city, which is an arrangement of a people”. CICERO 2013: 48.

²⁰ Vö. „tout état, c'est-à-dire toute constitution d'un peuple”. CICERO 1835: 49.

²¹ A kettő egymással való azonosítása a később tárgyalandó Leonardo Brunitol eredeztethető, aki Arisztotelész *politeiafogalmának* (amely alatt ez esetben a leginkább kívánatos államforma értendő) latin megfelelőjeként alkalmazta a *res publica* kifejezést. Cicero kapcsán

és a *civitas* „államként” való szerepeltetése tűnik egyértelműen túlzásnak, a többi megoldás mellett egyaránt hozhatók fel meggyőző érvek.

A politika fogalomtörténetének menetirányát azonban még Cicerónál is inkább meghatározta egy másfél ezer évvel később élt fordító-elméletalkotó, Leonardo Bruni (1370–1444), aki egy 1420 körül írt rövid értekezésében (*De interpretatione recta*) először tett explicit módon is különbséget az *ad verbum* és az *ad sententiam* fordítási mód között, és köteleződött el egészen nyíltan az utóbbi mellett.²² A traktátust annak hatására írta Bruni, hogy mind esztétikai, mind hermeneutika szempontból csalódáskeltőnek ítélte a *Nikomakhoszi etika* és a *Politika* Robert Grosseteste-féle fordítását, mondván Grosseteste túlságosan is a szavak szótári jelentésének visszaadására törekedett értelemegészek tolmácsolása helyett. Véleménye szerint ugyanis a szavak pusztá egymásutánját „még a műveletlen és járatlan olvasó is képes lehet megérteni”, a szövegegész (*totum*) megértése és elmagyarázása a feladat, ami viszont már műveltséget (*humanitas*) igényel szerinte.

[A] legjobb értelmező dolga – mondja a szerző – az, hogy az írás eredeti szerzőjének teljes elméjét, lelkét és akaratát magára öltse, és amikor itt-ott átalakítja beszédének formáját, helyét, mozgását, színezetét és körvonalait, akkor azon töprengjen, hogyan fejezhetne ki mindent [ami csak lehetséges].²³

A firenzei humanista tehát attól a meggyőződésétől vezérelve, hogy sikerült Arisztotelész szövegeinek mélyére hatolnia, tudatosan rugaszkodott el a szorosan empirikus olvasási módtól a parafrázisszerű fordításelmélet felé, és ez állhatott a háttérben annak is, hogy saját újrafordításában a *politiké* kifejezést immár *societas civilis*ként, azaz „polgári társadalomként” adta vissza.²⁴

Ez az invenciózus megközelítés további újraértelmezésekhez vezetett a politika- és a városfilozófia alapfogalmainak terén, aminek nyomai fedezhetők fel például a „szép hűtlenjeiről” (*belle infidèle*) elhíresült Nicolas Perrot d’Ablancourt (1606–1664) francia nyelvű Tacitus-fordításában is. D’Ablancourt egy helyen például úgy adja vissza forrásszövegét, hogy „a szenátus és a nép uralma alatt a politika minden titka [*tout secret de la Politique*] egymás észjárásának [*humeur*]

„republikanizmusról” beszélni ezért mindenképp anakronizmusnak tekinthető. MOATTI 2020: 118–137.

²² Mint azt James Hankins meggyőzően bemutatta, az értekezés alap gondolata már korábban, a Manuel Krüszolorász köréhez tartozó ferrarai humanistáknál is felbukkant. HANKINS 1989: 44–45.

²³ BRUNI ARETINO 2011: 20–22.

²⁴ SCHMIDT 1986: 2, 295–319.

a kiismerésében állt”, miközben Tacitus eredetije mindössze annyit állított, hogy „ismerni kellett a sokaság természetét [*noscenda vulgi natura* [...] *haberetur*]”, vagyis sem politikáról, sem titkokról nem volt benne szó, a megállapítás tehát egyszerűen a hatalom birtokosaira (jelen esetben a szenátusra vagy a népre) vonatkozott. Az értelmző fordító módszertanában egyértelműen Bruni javaslati köszönnek vissza, kiegészülve azzal a szemponttal, hogy a célszövegnek a mindenkori „nyelv-állapot ízlésbeli sajátosságait” is figyelembe kell vennie „a gondolatmenet helyes értelmének visszaadása mellett” (*les délicatesses de nostre Langue, et la justesse du raisonnement*). A kettő közül ráadásul egyértelműen az utóbbi, esztétikai szempont látszik dominánsnak d’Ablancourt fordításelméletében, mivel vonatkozó írásai hemzsegnak az afféle önreflexív észrevételektől, amelyek szerint „[t]iszában vagyunk vele, hogy a kifejezések, amelyeket használni bátorokunk, egyáltalán nem pontosak [*ne sont point exactes*], a hűség [*justesse*] azonban a nagyszerűség ellensége, miként az a festészetben és az irodalomban is látható”.²⁵

Amíg tehát Bruni a forrásszövegek „valódi” értelmének feltárása végett rugaszkodott el azok betűhű értelmétől, d’Ablancourt már sokkal inkább a „lezser elegancia” híveként lép fel, akinek a számára az igazság és a szépség közül egyértelműen az utóbbi látszik fontosabbnak. Ezek a – napjainkra talán idejétmúltak tűnő – elgondolások azonban nagyban befolyásolhatták a politikum fogalomtörténetét: De Serres Platón-fordítása azért követte olyan rövid időn belül Ficinóét, mert míg az itáliai humanista nyíltan ellene szegült Bruni fordítói elveinek, francia pályatársa egyértelműen elköteleződött azok mellett. Mivel azonban – mint láthattuk – mindketten *res publicaként* adták vissza a *Politika* kifejezést, jól látható, hogy teljesen Ficino sem vonhatta ki magát idősebb honfitársa hatása alól. De hasonló mondható el Arisztotelész korábban említett fordítójáról, Juan Ginés de Sepúlvedáról is, akit – Ficinóhoz hasonlóan – a forrásszöveg tartalmához való rigorózus ragaszkodás jellemezett,²⁶ átültetésében mégis republikákat emleget.

A VÁROSOK FILOZÓFIÁJÁNAK HELYE A FILOZÓFIATÖRTÉNETBEN

A fentiekből azonban hiba volna rögtön arra következtetnünk, hogy a város kifejezés teljességgel kikopott volna a politikafilozófusok szókészletéből, szórványos jelenléte

²⁵ D’ABLANCOURT 1674: 3, 4; *Les Œuvres de Tacite de la traduction de N. Perrot, sieur d’Ablancourt* 1674: 298.

²⁶ LOZANO-VÁSQUEZ 2015: 29–38.

azonban sajnálatos módon még tovább fokozta a bábeli zűrzavart. Míg Arisztotelész megfogalmazása szerint például a politikatudomány (*politiké*) célja a polisz javának (*agathon poleósz*) szolgálata,²⁷ egy gyanúsán hasonló gondolat Baranyai Decsi Csimor János 1591-es latin nyelvű parafrázisában már úgy csendül fel, hogy „ennek a tudománynak [tudniillik a politikának] a célja a város boldogsága (*[h]uius doctrinae [i.e. politicae] finis est beatitudo civitatis*)”.²⁸ Aligha kell kételkednünk abban, hogy az arisztotelészi filozófiában meglehetősen járatos²⁹ Decsi Csimor voltaképpen városállamra gondol, amikor lapidárisan csak városról beszél, terminológiai megoldásai mégis problematikussá teszik a politikatudomány tárgyterületéhez képesti viszonyát: míg ugyanis a polisz és a *politiké tekhné* Arisztotelésznél vázolt viszonya első ránézésre is egyértelmű, miért éppen a *civitas* kormányzásának mikéntjei képeznek a *politiké tekhné* adekvát tárgyát? Efféle kételyek annál is inkább felmerülhetnek, mert két évvel Decsi Csimor munkáját megelőzően (1589) napvilágot látott már Botero államrezon-értekezése, amelyben a territoriális államot tette meg a politikatudomány *egyik*³⁰ lehetséges tárgyterületének.

Valószínűsíthető tehát, hogy a kora kihívásaira reflektálni igyekvő Decsi Csimor mindössze egyfajta archaizmusként használta a *civitas* kifejezést, ennél fogva hiába keresnénk – akár nála, akár bármely más kortársánál – bármiféle városfilozófia magvait. A szigorúbb értelemben vett városokról szóló diskurzus nyomait sokkal inkább más diszciplínák alá tartozó szövegekben találhatjuk: olyan művészetetoretikusoknál vagy művészettörténészeknél, akik írásaikban egy-egy város épített környezetét helyezték előtérbe (mint amilyen Flavio Biondo 1450-es *Roma instauratája* vagy Leon Battista Alberti *De re aedificatoriája* volt), vagy olyan történetíróknál, akik mindenekelőtt városaik politikai kultúrájának krónikásként jártak el (miként azt Leonardo Bruni is tette *Historiarum Florentinarum Populi* című nagyszabású írásában).

Jóllehet, a fenti megközelítések szándékaik szerint nem voltak filozófiaiak (az elsőt mai szóval leginkább urbanisztikának, a másodikat talán várostörténetnek nevezhetnénk), a következőkben azt igyekszem körvonalazni, hogy az efféle szövegekben miként fedezhetők fel városfilozófiák egyfajta szándékolatlan kezdeményei.

²⁷ ARISZTOTELÉSZ 2023: 1094b.

²⁸ BARANYAI DECSI CSIMOR 1591: 49.

²⁹ KLANICZAY 1964: 434–436.

³⁰ Mint arra a konzervativizmus politikafilozófiájáról írt munkájában Hörcher Ferenc is emlékeztet, Botero nem az államot tekintette a politikatudomány kizárólagos fenségterületének, mivel az itáliai szerző külön munkákat szentelt a városok mellett a birodalmaknak is, amiből arra következtethetünk szerinte, hogy Botero „tisztában lehetett a nagyság jelentőségével a politikai közösségek életében”. HÖRCHER 2020: 45–49.

Hagyományosan különbséget szokás ugyanis tenni a város mint épített környezet (*urbs*), valamint a város mint a polgári élet színtere (*civitas*) között. Az efféle distinkció legkorábbi explicit nyomait a 6–7. század fordulóján élt Sevillai Szent Izidornál láthatjuk, aki *Etymologiae* című enciklopédikus munkájának a *köz-épületekről* szóló fejezetében igyekezett megragadni a nevezett fogalmak pontos jelentését. Érdeemes ezért a vonatkozó szöveghelyet hosszabban is idéznünk:

[C]ivitas az, amikor az emberek sokaságát a társiasság bilincse [*societatis vinculo*] egyesíti, a *civitas* szó maga pedig a polgárokból [*civibus*], vagyis az *urbs* lakóiból ered. Merthogy az *urbs* nem más, mint a falak összessége [*urbs ipsa moenia sunt*], a *civitas* azonban nem kövekről, hanem a bennük lakókról nevezték el [...] Az *oppidumról* néhányan azt mondták, hogy az a szemben álló falakról [*oppositione murorum*] kapta a nevét; mások a javak felhalmozásából [*opibus recondendis*] eredeztetik, ami miatt is erősített településforma volt; megint mások azt mondják, hogy a lakók olyan gyülekezetről nevezték el, akik segítséget nyújtottak egymásnak [*opem det*] a közös ellenség legyőzése érdekében [...] Az *oppidum* mérete és falai miatt különbözik a városrésztől [*vico*], a vártól [*castello*] és a faluközösségtől [*pago*]. A *civitasokat* pedig vagy *coloniáknak*, vagy *municipiumoknak*,³¹ vagy városrészeknek [*vici*], vagy váraknak [*castella*], vagy faluközösségeknek [*pagi*] hívják. De igazából [*proprie*] csak az nevezhető *civitasnak*, amit nem különféleképpen összeverődött jövevények [*advenae*] laknak, hanem benne született emberek [*eodem innati*]. Ennélfogva pedig az *urbsok* nem mások, mint a saját polgáraik által alapított *civitasok* [...].³²

A fentiekből jól látható, hogy az *oppidumot* Izidor nem is önálló településformának tekinti, hanem minden olyan települést *oppidumnak* nevez, amely az általa említett két kritériumnak (megfelelő méret, fal általi erősítetttség) eleget tesz. Ennélfogva számára bármely *urbs*, illetve jó néhány *civitas* egyúttal akár *oppidum* is lehetett. Ebből is jól látható tehát, hogy érdemi különbség a *civitas* és az *urbs* között húzódik, amelynek értelmében az első azonos helyen született embereknek olyan csoportját jelenti, akiket a „társiasság bilincse” köt össze, az utóbbi pedig az az épített közeg, amelyben a polgárok (*cives*) élete zajlik.

De Izidoréhoz sok tekintetben hasonló gondolatot találunk a francia ókortörténész, Numa Denis Fustel de Coulanges *Az ókori város (La Cité Antique, 1864)* című nagy hatású munkájában is. Fustel de Coulanges úgy vélte, hogy

³¹ A *colonia* és a *municipium* szó egyaránt meghódított területet jelölt, a legfőbb különbség köztük az volt, hogy a *colonia* eredetileg lakatlan terület volt, ahová új lakókat telepíthettek, ellentétben a *municipiummal*, amelyet továbbra is az őslakosok népesítettek be.

³² ISIDORUS HISPALENSIS 1911: 363.

– a közhiedelemmel ellentétben – valódi, minőségi különbség nem a falu és a város fogalma között feszül, hanem a város általa *citének* és *ville*-nek nevezett aspektusai közt (amelyek nagy valószínűséggel megfeleltethetők annak, amit Izidor *civitas*nak és *urbs*nek nevezett).³³ Mint mondja,

[a] *cité* [*civitas*] és a *ville* [*urbs*] szó az ókoriak szemében nem volt rokon értelmű. A *cité* a családok és törzsek vallási és politikai gyülekezőhelye volt; a *ville* ezzel szemben találkozó- és lakhely, mindenekelőtt társulási formájuk szentélye.³⁴

További hasonlóság Izidor és Fustel de Coulanges elgondolása között, hogy a városok – a francia történész szerint – nem úgy keletkeznek, hogy kisszámú lakóházból egyszer csak nagyszámú lakóház lesz, hanem az antikok „egyetlen szempillantás alatt alapították”³⁵ azokat, vagyis a *civitas* vagy *cité* megléte szükséges feltételét képezi az *urbs* vagy *ville* létrejöttének.

Azonban árnyalatnyi különbség is felfedezhető a két beszámoló között: míg Izidor egyszerűen a szociabilitást tekintette elengedhetetlennek a *civitas* és ezáltal az *urbs* létrejötte szempontjából, Fustel de Coulanges ennél szigorúbb feltételt állapít meg:

Amint a családok, frátriák és törzsek megállapodtak abban, hogy egyesülnek, és azonos kultuszt [*un même culte*] vezetnek be, azon nyomban várost alapítottak azért, hogy az ennek a közös kultusznak a szentélye legyen [...].³⁶

Az ókori város szerzője szerint nem elegendő tehát az egyesülésre való pusztá hajlandóság, hanem a társulandó személyeknek tényszerűen is rendelkezniük kell azonos szokásokkal (amelyeket ő kultusznak nevez) ahhoz, hogy közösségük valóban városnak legyen nevezhető.

Annál azonban, hogy az Izidor által említett gyengébb vagy a Fustel De Coulanges által meghatározott erősebb feltételt fogadjuk-e el adott város *sine qua non*jaként, sokkal fontosabbnak tűnik azt megállapítanunk, hogy milyen kapcsolat fedezhető fel – Hörcher Ferenc megfogalmazásában³⁷ – a város hardvere és szoftvere, vagyis egy város épített környezete, valamint a polgároknak a városról való gondolkodásmódja között.

³³ Ezt támasztja alá, hogy a szöveg angol kiadásában egyenesen *civitasként* és *urbsként* szerepel a francia *cité* és *ville* szó. Vö. FUSTEL DE COULANGES 1900: 110.

³⁴ FUSTEL DE COULANGES 1900: 151.

³⁵ FUSTEL DE COULANGES 1900: 151.

³⁶ FUSTEL DE COULANGES 1900: 151.

³⁷ HÖRCHER 2021: 3–6.

Erre adott válaszkísérletként is értelmezhető az elmúlt század első felében élt filozófus-szociológus, Maurice Halbwachs (1877–1945) munkásságának tetemes része is. Írásainak explicit hivatkozásaiból ugyan nem egészen egyértelmű, hogy pontosan mekkora hatással voltak rá a korábban említett distinkciót a korban közismertté tevő Fustel de Coulanges művei – nevesített forrásai alapján tanárát, Émile Durkheimet és pályatársát, Henri Bergsont tekinthetnénk elsődleges inspirációjának³⁸ –, az ellenben már kétségtelennek tűnik, hogy a *Cité Antique* az ő figyelmét sem kerülte el teljesen.³⁹ Halbwachs főleg Durkheim nyomán fogalmazta meg híres tézisé, miszerint legtöbb emlékképünk kollektív jellegű, mivel másoktól szerzett előzetes tudásunk – amennyiben rendelkezünk ilyen-nel – szükségszerűen átstrukturálja azokat.⁴⁰ Ha például olyan könyvet olvasok, olyan festményt nézek vagy olyan helyen járok, amelyről már hallottam másoktól elismerő vagy elmarasztaló véleményt, az önkéntelenül is befolyásolni fogja azt, amit ezekről gondolni fogok. Az efféle példák közül kiemelt szerepet játszottak Halbwachsnál a különböző helyekkel kapcsolatos emlékek: főművének tekintett *Az emlékezet társadalmi keretei* (1925) című írásában ugyan még csak az emlékképzés és az emlékelőhívás egyik szükséges feltételének tekinti azt, hogy ezek jól elkülöníthető helyekhez kötődjenek (vagyis mintegy az antikvitásból is jól ismert mnemotechnikai gyakorlatokat rekapitulálja),⁴¹ későbbi, *La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Sainte (Az evangéliumok legendás helyszínei a Szentföldön)* című, 1941-es írásában viszont már azt lajstromozza, hogy a helyszíneket bebarangoló utazók leírásai hogyan befolyásolták azoknak az olvasóknak a Szentföldről alkotott képét, akik személyesen soha nem jártak ott.⁴²

Szemponctunkból azonban a posztumusz megjelent, *La Mémoire Collective (A kollektív emlékezet)* című értekezése a legérdekesebb, amelyben előszeretettel fordul városok példáihoz az emlékezet gyakran kollektív mivoltának érzékeltetése végett. Itt olvasható elgondolása szerint ugyanis nemcsak akkor hagyatkozunk embertársaink emlékeire, amikor mi magunk homályosan emlékszünk valamire, vagy amikor megerősítést várunk másoktól valamely emlékképünk veridikusságát illetően⁴³ (ezek ugyanis akaratlagos és tudatos aktusok), hanem sokszor önkéntelenül is.

³⁸ WETZEL 2023: 44–45, 54–56.

³⁹ HIRSCH 2012: 225–245.

⁴⁰ A szigorúan vett individuális emlékezet lehetőségeinek korlátairól lásd HALBWACHS 1950: 65–67.

⁴¹ HALBWACHS 2018: 153–190.

⁴² Különösen érdekesek Torquato Tassórol szóló fejtegetései, aki a *Megszabadított Jeruzsálemben* úgy ad részletgazdag leírást különböző helyszínekről, hogy ő maga soha nem járt a Szentföldön. HALBWACHS 1941: 63–80.

⁴³ HALBWACHS 1950: 51–52.

Emlékeink azonban akkor is kollektívek lesznek és akkor is mások juttatják azokat eszünkbe, ha csak mi voltunk valamely esemény résztvevői, vagy csak mi láttuk az adott dolgokat. Valójában soha nem vagyunk egyedül [*C'est qu'en réalité nous ne sommes jamais seul*]. Más, tőlünk fizikailag különálló embereknek nem is kell jelen lenniük, mivel mindig magunkkal és magunkban hordozunk számos különböző személyt. [Például ha] először járok Londonban, akkor is különböző kísérők vesznek körül, egyszer ilyen, másszor olyan. Ha ez egy építész, akkor a város épületeinek jellegére és elrendezésükre irányítja a figyelmemet. Ha egy történész, akkor azt tanulom meg tőle, hogy ez vagy az az utca mely korban alakult ki, hogy milyen híres ember született ebben vagy abban a házban, hogy milyen jelentős események történtek itt vagy ott. Egy festő társaságában a parkok színeire, a paloták és templomok vonalaira leszek érzékenyebb [*je suis sensible*], illetve a Westminster és az apátság homlokzatán, valamint a Temzén jelentkező fény-árny játéokra. Egy kereskedő vagy üzletember a *city* zsúfolt utcáira kalauzol, ahol butikok, könyvesboltok és nagyobb üzletek előtt állít meg. De akkor is, ha [ténylegesen] senki nem sétálna mellettem, az is elegendő volna, ha egyszerűen csak elolvasnám a városról írt, különböző szempontrendszerű írásaikban azt, hogy milyen nézőpontból ajánlják annak megnézését, ami még egy térkép tanulmányozásánál is egyszerűbb feladat.⁴⁴

Meglehet ugyan, hogy Halbwachs csak példaként említi a városban való hipotetikus kóborlás esetét (gondolatmenetének egésze az emlékezet voltaképpeni társas jellegének bizonyítására irányul), gondolatkísérlete megvilágító erejűnek tűnik az *urbs* és a *civitas* korábban említett distinkciója kapcsán. Az ugyanis azt sejteti, hogy az efféle különbségtétel legfeljebb módszertani lehet: az épített környezetről (*urbs*) való gondolkodást magán az épített környezeten kívül ugyanúgy meghatározzák a városról alkotott egyéb vélekedések, ahogy a városról alkotott vélekedéseket (*civitas*) is részben az épített környezet határozza meg.

ÖSSZEZÉS

Kitekintésünk során annak a folyamatnak a főbb csomópontjait igyekeztünk azonosítani, amelynek során a *városállamról* való gondolkodás a *közügyre* vagy az *államra* irányuló elmélkedéssé változott, és ezáltal kiszorította a városokat az esetleges filozófiai érdeklődés homlokteréből. Állításunk szerint ezért a városokra irányuló reflexió fokozatosan más tudományterületek művelőire hárult. Létezik azonban a filozófiának egy olyan, R. G. Collingwoodtól származó meghatározása,

⁴⁴ HALBWACHS 1950: 51–53.

amely szerint az utóbbi soha nem létezhet önmagában, hanem mindig *valaminek* a filozófiája kell hogy legyen. Ilyetén meghatározása szerint ugyanis a filozófia nem más, mint olyan „reflektív” (*reflective*) módja a gondolkodásnak, amelynek során a „szellem sohasem egyszerűen [*simply*] a tárgyról gondolkodik, hanem – miközben valamilyen tárgyról gondolkodik – a tárgyról való saját gondolkodásáról *is* gondolkodik”.⁴⁵ Ha elfogadjuk azt a megállapítást, hogy a városok filozófiája „nem okvetlenül absztrakt elméleti megfontolásokról szól”,⁴⁶ akkor a városokról való számtalan gondolkodásformát (urbanisztikai, történetírói stb.) is sok esetben filozófiaiak kell tekintenünk.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- ARENDR, Hannah (1958): *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- ARISZTOTELÉSZ (2023): *Nikomakhoszi etika*. Ford. Simon Attila. Budapest: Atlantisz.
- BARANYAI DECSI CSIMOR JÁNOS (2006) [1591]: *Synopsis philosophiae in privatum memoriae subsidium*. Budapest: Bárczi Géza Kiejtési Alapítvány.
- BOTERO, Giovanni (1590): *Della Ragion di Stato. Libri Dieci*. Roma: Vincenzio Pallagallo.
- BRUNI ARETINO, Leonardo (2011): De interpretatione recta (ford. Mauri Furlan). *Scientia Traductionis*, (10), 16–47.
- CICERO, Marcus Tullius (1835): *Œuvres Complètes de Cicéron IX*. Paris: Panckoucke.
- CICERO, Marcus Tullius (1899): *De Optimo Denere Dicendum*. Sorabia: J. D. Bauert.
- CICERO, Marcus Tullius (1997): *Az állam*. Ford. Havas László, Hamza Gábor. Budapest: Akadémiai.
- CICERO, Marcus Tullius (2010): *Der Staat – De re publica*. Mannheim: Artemis & Winkler.
Online: <https://doi.org/10.1515/9783050061603>
- CICERO, Marcus Tullius (2013): *On the Republic and On the Laws*. Ford. David Fott. Ithaca, NY – London: Cornell University Press.
- COLLINGWOOD, R. G. (1933): *Essay on Philosophical Method*. Oxford: Clarendon Press.
- COLLINGWOOD, R. G. (1939): *An Autobiography*. Oxford: Oxford University Press.
- COLLINGWOOD R. G. (1958): *The Principles of Art*. Oxford: Oxford University Press.
- D’ABLANCOURT, Nicolas Perrot (1674): Preface sur la Premiere Partie des Œuvres de Tacite.
In *Les Œuvres de Tacite de la traduction de N. Perrot, sieur d’Ablancourt I*. Paris: Thomas Jolly – Simon Benard.
- FILMER, Robert (1685): *Patriarcha, or, the Natural Power of Kings*. London: R. Chiswel, W. Hensman, M. Gilliflower, G. Wells.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa-Denys (1900): *La Cité antique*. Paris: Librairie Hachette.
- HALBWACHS, Maurice (1941): *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte: Étude de mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France.

⁴⁵ COLLINGWOOD 1933: 1.

⁴⁶ HÖRCHER 2020: 39.

- HALBWACHS, Maurice (1950): *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France.
- HALBWACHS, Maurice (2018): *Az emlékezet társadalmi keretei*. Ford. Sujtő László. Budapest: Atlantisz.
- HANKINS, James (1989): *Plato in the Italian Renaissance II*. Leiden: Brill.
- HIRSCH, THOMAS (2012): Maurice Halbwachs et la sociologie religieuse: Des Formes aux Cadres sociaux de la mémoire. *Archives de Sciences Sociales de la Réligion*, (159), 225–245. Online: <https://doi.org/10.4000/assr.24193>
- HÖRCHER, Ferenc (2020a): Philosophers and the City in Early Modern Europe. In MEAGHER, Sharon M. – NOLL, Samantha – BIEHL, Joseph S. (szerk.): *The Routledge Handbook of the Philosophy of the City*. London – New York: Routledge, 32–41. Online: <https://doi.org/psqr>
- HÖRCHER, Ferenc (2020b): *A Political Philosophy of Conservatism: Prudence, Moderation and Tradition*. London: Bloomsbury. Online: <https://doi.org/10.5040/9781350067219>
- HÖRCHER, Ferenc (2021): *The Political Philosophy of the European City*. London: Lexington Books.
- ISIDORUS HISPALENSIS (1911): *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originvm XX*. Oxford: Clarendon.
- Les Œuvres de Tacite de la traduction de N. Perrot, sieur d'Ablancourt I.* (1674). Paris: Thomas Jolly – Simon Benard.
- LOZANO-VÁSQUEZ, Andrea (2015): Sobre Sepúlveda Como Traductor y Comentador. In LOZANO-VÁSQUEZ, Andrea (szerk.): *Aristóteles: Sobre la república – Libro I. Según la traducción latina y escolios de Juan Ginés de Sepúlveda*. Bogotá: Universidad de los Andes, 29–38.
- MEAGHER, Sharon M. – NOLL, Samantha – BIEHL, Joseph S. (2020): Introduction: Transforming Philosophy and the City. In MEAGHER, Sharon M. – NOLL, Samantha – BIEHL, Joseph S. (szerk.): *The Routledge Handbook of the Philosophy of the City*. London – New York: Routledge, 1–16.
- PALTI, Elías J. (2024): *Intellectual History and the Problem of Conceptual Change*. Cambridge: Cambridge University Press. Online: <https://doi.org/10.1017/9781009461245>
- SCHMIDT, James (1986): A Raven with a Halo: The Translation of Aristotle's Politics. *History of Political Thought*, 7(2), 295–318.
- SEPULVEDA, Genesius Cordubuensis (1548): *Ad Philippum Hispaniarum Principem*. In *Aristotelis de Republica Libri VIII*. Parisiis: Vascosanus, I.
- SERRANUS, Johannes szerk. (1578): *Platonis opera quae extant omnia*. Geneva: Henricus Stephanus.
- SKINNER, Quentin (1978): *The Foundations of Modern Political Thought. I: The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press. Online: <https://doi.org/psqs>
- STEINER, George (2005): Bábel után – nyelv és fordítás. *Fordítástudomány*, 7(1), 5–33.
- WETZEL, Dietmar J. (2023): *Maurice Halbwachs*. Köln: Herbert von Halem.



Balázs Zoltán

A FORMÁKRÓL

Eszmefuttatásom kiindulópontja az ismert paradoxon: a forma egyszerre föltár és elrejt, egyszerre tisztáz és elhomályosít. Ahogy ma a fogalmat túlnyomórészt értjük, az az utóbbi, tehát az elrejtés, elhomályosítás aspektusát emeli ki. A formához ugyanis a formalitás, a formaság, a formalizmus fogalma tapad: „ez merő formalitás”, „ez csak formaság”, „a formalizmus üresség” s így tovább. Sőt, a forma gondolatában a hazugság, de legalábbis az őszintétlenség, a valótlanság, a semmitmondás dominál. A filozófiatörténetben viszont a forma tudvalevőleg éppen fordítva, a lényeket jelentette. Ennek is megvan a maga egyszerű tapasztalati alapja, hiszen a valóságot jelentős részben vagy talán egészen eleve formázottan fogjuk fel, hiszen mi mást tudnánk, legalábbis szemmel, de füllel is befogadni, mint aminek térbeli, időbeli, fényhullámhosszbeli, hangmagasságbeli stb. határai, körvonalai vannak. Amit látunk, hallunk és érzékelünk, az mindig határoeltság, forma és alak vagy alakzat. Csakhogy, visszatérve a paradoxon másik ágára, a formák határoeltsága egyúttal azok esetlegességét és mulandóságát is jelzi, s ezzel azok valamilyen lényegi lényegtelenségét is. Ami azonban lényegnek mutatkozik, s mégsem az, annak máris szembe kell néznie az őszintétlenség és a hamisság vádjával. Minden, ami formaként létezik, egyszerre állítja és tagadja önmagát. Mintha a nevezetes krétai paradoxon – állíthatja-e valami önmagáról igazságként azt, hogy hamis – valójában az univerzum minden formájának alapproblémájára is utalna.

A paradoxon a maga teljességében a teológia perspektívájából érzékelhető a legjobban. A valóság – a teremtés – ugyanis maga is valamilyen értelemben Isten legalábbis egyik formája, de nem azonos vele. Lényegi kapcsolatban van vele, mégsem emanációja. A forma föltárultság és elrejtettség, kinyilatkoztatottság és titokban tartottság. Gondoljunk arra, hogy az Ószövetség miként kezeli ezt a paradoxont! Minden egyes teremtmény mint forma potenciálisan bálvány, vagyis hamisság, mert Isten egyetlen formával sem azonos. S mégis minden teremtmény ugyanannak a teremtőnek a lényegéből fakadó forma, s így arra van hivatva, hogy

tanúságot tegyen róla, és visszatérjen hozzá. Ezért a teremtés minden eleme, az élettelenek is, Isten dicséretét zengi, mintegy átlelkesítve a Teremtő lelke által.

Alapjában véve az Újszövetség sem mond mást. Szembeállítja a törvényt mint formalizmust, külsődlegességet és szabályrendszert a törvény értelmével, a szeretet törvényével. A fehérre meszelt sírok üresek, puszta formák, mintha maga a halál sem venné komolyan azokat. Az üres, csak formaként létező lélek különösen hangzik, hiszen ha a lélek a test formája – legalábbis az arisztotelészi és skolasztikus fogalomrendszerben –, akkor lélek és forma egymástól eleve nem elszakítható. Csakhogy itt a forma álságosságáról van szó, a lélek kiüresedéséről, önfelszámolásáról, s ez nem is mond ellent a filozófiának, mivel az üres sír mint puszta forma a lélektelenné szikkasztott törvénykövetést jelzi, azaz a törvény lényegének – formájának – elvesztését. Ugyanígy az asztalnál gondosan betartott hierarchikus rend értéktelen, sőt, hamis. Nem azért, mert a rend eleve az volna: a mennyei liturgiában az égi karok és rendek nem dionüszoszi mámorban ünnepelnek, hanem – a klasszikus hasonlattal élve – a zene szólamait idéző harmóniában. De a liturgikus ünneplés, minden rubrika pontos betartása, a kicirkalmazott szertartásrend elfedheti a lényegét, a valódi formát, az ünneplést és a szombat értelmét. A Templom, annak minden építészeti és liturgikus csodája, hiába minden esztétikai és hagyományos értéke, haszontalan, és el kell pusztulnia. S ha még a Templom is, a nagybetűs, amely minden hagyományt és tudást, amelyet fölhalmoztunk, megjelenít, pusztulásra ítéltetett, akkor azért, mert minden formának pusztulnia kell, hogy újjá teremthessék.

Szinte számon sem lehet tartani azokat a mozgalmakat, teológiákat, amelyek ebből már le is vonták a formátlanság törvényét, vagyis hogy a szeretet törvénye nem rubrikákból, elvekből, jogászkodásból áll, hanem a mindent el- és beborító jóindulatból, parttalan jóakaratból. Ám a szeretet törvénye sem formátlan, ellenkezőleg. Az újjá alkotás, amelyről az Írás beszél, nem a formák határainak elmosását, hanem ellenkezőleg, kiélesítését és a lényeg önmagában való láthatóságát célozza és valósítja meg. De ezt már most is érzékeljük: a szeretet nem érzésekben, tudatmódosulásokban nyilvánul meg. A szeretet legtermészetesebb formája a cselekedet, és a cselekedetek mindig partikulárisak vagy konkrétak, ideértve magát a teremtést is: a kozmológia egyik klasszikus kérdése, hogy lehetne-e világ másként. Ha ezt úgy értjük, hogy a Teremtőnek szabadságában állt volna-e más világot teremteni, akkor a válasz csakis igenlő lehet. Az univerzum forma, tehát konkrét valóság, amely a szabadon alkotó, határozó, létbehívó és megváltó szeretetről tanúskodik. Ez a konkrétság és tetszerőség fennmarad. A szombat dicséretjellegét és Istennek fenntartottságát nem változtatja meg, hogy szombaton szabad, sőt, kell is jót tenni, pontosan azért, mert a szombat tettnélkülisége volta-

képpen a tette való felszólítás, annak ünneplése, hogy Isten nem pihen (értsd: nem vonult vissza), hanem szünet nélkül munkálkodik, azaz cselekszi a szeretet tetteit. Jézus Krisztusban az Isten egyéni, sőt, partikuláris alakot vett magára, s ezzel egyszer és mindenkorra fölmagasztalta a formát. Ezzel együtt azonban mintegy magára vállalta a botrányt is, az ellentmondást és a tagadást – azok számára, akik nem hisznek Krisztusban, csak egy következtetés lehetséges: a keresztények istene hamis, és pedig azért, mert emberré lett, azaz alakot öltött, kivételt tett, a tiszta egyistenhitet megzavarta, a tiszta törvénytiszteletet elcsúfította, esendő, térben és időben határolt módon létezett, élt, és meghalt, azaz mindannak az ellentétje, amit Istenről a legmagasabb filozófiai és teológiai tudás már akkor gondolt és tudni vélt. De talán még az ilyen módon következtetők sem tagadják, hogy amennyiben Isten konkrét univerzumot teremtett, akkor önmaga „konkretizálása” vagy alaköltése sem lehet teljesen idegen tőle, mi több a lényeg felé mutat azáltal, hogy a formának alakot ad, s az emberi módon megérthető szeretet tettét hajtja végre. A formátlanság és a forma egyensúlya maga is valamiképpen megkapja végső formáját, ha szabad a paradoxonokat még ezzel is tetézni.

Hogyan lehet együtt élni ezzel a mély teológiai és metafizikai paradoxonnal? Szinte adódik a válasz: mindig tévedve, illetve eltévedve. Nézzük meg ugyanezt az esztétikum világában! Joris-Karl Huysmansnak, a kellesténél alighanem ritkábban elemzett zseniális írónak *A különönc* című regényét Kosztolányi Dezső, az egyik legelszántabban formatudatos szerzőnk fordította; s ez a regény a formák pokláról szól.¹ Talán a leggroteszkebb fordulat, amikor a formaélvezet önmagába zárul, és tökéletesen perverz láncná válik:

Annakelőtte Párizsban a művészi iránt való természetes ösztöne megutáltatta vele az igazi virágot, és inkább utánzott képét szerette, melyet gumival, dróttal, porcelánnal, tafotaselyemmel, papírral és bársonnyal helyettesítettek. [...] Ez a csodálatos művészet sokáig csábította. De most valami új flórát akart alkotni. Miután a csinált virágok az igazi virágokat utánozták, természetes virágokat óhajtott, melyek a csinált virágokat utánozzák.²

A formák rabul ejtik, magukba zárják, egyre jobban megbabonázzák, mint Kirké Odüsszeuszt. A formák formalizáltsága az esztétikum nagy kísértése, s ezen az sem segít, ha formátlan formákat talál ki a művész, mert ez is mélyebbre visz a formák poklában.

¹ HUYSMANS 2002.

² HUYSMANS 2002: 81.

Ebből úgy tűnhet, hogy a tiszta esztétikai formák még durvábban és még kíméletlenebbül, sőt, még szemérmetlenebbül tárnák föl előttünk önmaguk szükségképpen képmutatását, hamisságát, álcázottságát, mint mondjuk a torz, kifacsart, a formátlanság felé nyitó formák. Gondoljuk meg: a tökéletességben mindig van valami a giccsből, s megfordítva: a giccsben van valami a tökéletességből. Erős hajlamunk van a giccsre, de ugyanilyen erős érzékünk van aziránt is, hogy ezt a tökéletességet egyszerűen ne tudjuk komolyan venni. Van, amikor szükségünk van a giccsre, mert legalább valamit közvetít a tökéletességből számunkra; de a hibátlanság és a tökéletesség hamissága fullasztó. A törvény tökéletes megtartása a hibátlanság karikatúrájaként taszít, a legkifinomultabban megrendezett liturgia teljesen eltakarja Istent. Ennek ellenére az a tény, hogy a giccs állandó és elpusztíthatatlan, mégis valami fontos dologról árulkodik. A giccs elől menekülő tudatos formátlanság ugyanis semmivel sem jut előbbre, mint a tiszta formát hiábavalóan megragadni akaró álművészet. Ugyanis a tudatos formátlanság még nem igazság. Az eltorzítottan ábrázolt valóság állítólag a mélyebb igazság kifejezésére szolgál; s ez igaz lehet, csakhogy be is zárhat az absztrakt esztétikum világába, amelyben a torzult forma éppen torzultsága miatt még formálisabb, formakötöttebb, formafüggőbb, mint a természeteshoz közelebb álló forma (amely persze mindig ábrázolt, azaz formázott forma).

A formából formát, majd abból újabb formát alkotó művész – a regény a művirágszerű valódi virágokkal érzékelteti a paradoxont – egészséges csömört okoz. Az érzékek maximális kiélesítése, a formák – színek, szagok, hangok, történelmi stílusok és esztétikai ízléskonceptiók – érzékelésének és értékelésének paroxizmusig fokozása után a főhőst „lidércnyomások, szag-hallucinációk, látászavarok” kínozzák, majd „forroláz gyötörte, hirtelenül vízzúgást hallott és darázsszót, aztán a zajok hangba olvadtak, mely egy fazekaskorong zakatolásához hasonlított”.³ Ezt követően teljes ideg-összeroppanás következik, amelyből azonban mindig van kiút, valamilyen radikális életmódváltozás révén. A változás azonban nem más, mint visszatérés a tökéletesnek hittek közül a romlott és roncsolt formák közé, amelyek folyton megtagadják önmagukat.

A legromlottabb és legroncsoltabb forma természetesen maga az ember, ezért is menekül a címszereplő a magányba, s fordul vissza mindannyiszor, amikor megpróbálkozik a visszatéréssel. S valóban, minden forma alaptesztje az ember. Erre rímel Ottlik Géza egyik kesernyés humorú novellája, amelyről Hörcher Ferenc egyébként kis esszét is írt.⁴ Főhőse – lehetetlen, bár beszédes nevén

³ HUYSMANS 2002: 179.

⁴ HÖRCHER 2010. Az Ottlik-novella: *A drótszemüveg*.

Feszt Ernő⁵ – képtelen meggyőzni a környezetét arról, hogy modora nem modorosság, hogy udvariassága nem gúny, hogy gesztusai lényének lényegét fejezik ki, s hogy saját fizikai szépsége sem átverés. A fenti paradoxonhoz hasonlóba ütközik, ahogy Hörcher észreveszi: „A stílus emberét mindenfelől szükségképpen inzultálják. Hiszen az is illetlen dolog – állandóan illetlenségükre emlékeztetni másokat.”⁶ A forma képviselője halálosan nagy felelősség, egyáltalán nem lehet meglepő, ha olykor egészen vad indulatokat, ellenállást vagy éppen erőszakot szül. Ezt lehet rosszálni, de ettől még a formátlanság lázadásában vagy a formák elleni lázadásban mégis van valami igazság vagy igazság iránti, a formák szükségképpen hazugságának és hamisságának leleplezése iránti igény. A főhős végül ronda szemüveggel igyekszik legalább önmaga külsejét csúnyábbnak, ezért hihetőbbnek eladni. Sőt, a szemüvegnek egészen magas rendű filozófiaüzenete is van, ahogy maga a főhős megfogalmazza: „kisebb-nagyobb mértékben minden embernek hibás a látása. A világ erre rendezkedett be, és én, az egyetlen kivétel, ilyen módon eddig mindent torzítva láttam.”⁷ Mintha a platóni barlanghasonlat ritkábban emlegetett mozzanatára emlékeztetne a szöveg: a tiszta formák „látása” után a filozófus vaksin botorkál a barlangban, s a bentieket nemhogy meggyőzni nem lenne képes a valódi látás előnyeiről, hanem kinevetteti magát, s ha netán erőszakoskodni akarna, akkor magát sodorja bajba. A barlangban a formák árnyékai látszanak csupán, de többre nincs is szükség. Visszatérve a novellához: a drótszemüveges főhős sikere csak átmeneti lehet, szerelmes lesz, de esélytelenül; létezése alig jelent többet, mint a Duna fölött repkedő sirályok, amelyek közé hajítja végül a szemüveget. Az alak nyilvánvalóan stilizált, valószerűtlen, gondolatkísérlet, kissé mintha Esti Kornél paródiája volna. Tiszta, töményre párolt társadalmi formák sűrítménye. Tanulmány arról, hogy a tiszta forma miért van kudarcra ítélve az emberek között: pontosan azért, mert semmit sem tartunk annyira hazugnak, mint éppen a formát. Mindannak, amit társadalmi formáknak, formáságoknak, gesztusoknak, udvariassági formuláknak tekintünk, kevés önmagában vett becsülete van.

Innen is eredhet a modernség előszeretete a formák felbontása és megsemmisítése iránt, amely mintha a hamisság erkölcsi gyűlöletével járna kéz a kézben. Az igazságvágy dühödtté válik, a formákat felszámoljuk, a kulisszákat leromboljuk, hogy végre megkaparinthassuk a lényegét. Folyton vetkőzünk és

⁵ Ahogy Hörcher megjegyzi, a *Feszt* német szó ünnepet jelent, de szilárdat is (lásd a magyar argó „feszt” szót). Tegyük hozzá, az Ernő – Ernst – pedig komolyat, komolyságot – mindazt, ami a társadalmi életben, mint kiderül a novellából, teljes mértékben szükségtelen.

⁶ HÖRCHER 2010: 46.

⁷ HÖRCHER 2010: 151.

folyton vetkőztetjük egymást. A pszichológia már-már obszcén módon népszerű, talán azért, mert nem is áll messze a pornografikus műfajoktól. És íme, a vetkezés, azaz a formától való megszabadulás valahogy mégsem visz közelebb az igazsághoz, a lényeghez. A szétszedés, szétbontás, fölboncolás, fölbomlás mindig formavesztés, s ezáltal a lényeg eltakarása, nem pedig föltárása. Megfordítva: az összerakás, összeállítás, megelevenítés, életre keltés mindig valamilyen forma megszületését és létezésének kezdetét jelenti, de nem csupán azért, mert az összerakás hibátlan (a gép forog), hanem azért, mert minden egyes résznek csak bizonyos metafizikai pillanattól fogva van értelme és jelentése. A tankönyvvé vagy tankönyvi esetté analizált lélek nem egyszerűen formátlan, hanem már nem is létezik.

A Rorschach-teszt bosszúja, hogy az alaktalanságból, a káoszából kiemelkedő igazság illúzióját rombolja le, mert semmi mást nem tesz, mint szembesít a formalizálás kényszerűségével. A rafinált alaktalanságból alakot kell formáznunk, képzeletünk legmélyén matat a pszichoanalitikus ujja, pontosabban mi magunk matatunk, hogy fölhozzuk számára azt, ami azt állítja magáról, hogy ő az igazság. De hiába: mégsem az, mert semmi mást nem tartalmaz, csak újabb formát, valamit, amitől menekülni akarunk. Újraformalizáljuk tehát a világot, s ezzel megteremtjük bálványainkat. Ha másként nem megy, akkor mi magunk hozzuk létre az igazságot. Innen a vonzalom a „letisztult” formák iránt, a sallangmentesség és a cikornyátlanság dicsérete, az absztrakció kényszerzubbonyának divatviseletté válása, a végső elvek és egyszerű szabályok, a tökéletes nyelv és az automatikus harmónia iránt. S ez mégis valami kényszeres, valami illúzió. Ez a harmónia unalom és csömör, sőt, végül egyfajta újszerű, megcsavart mesterkélttség. A kifinomult sematizmus, a vonalakra, pontokra és típusokra redukált lelkekből fölépített gólem. A letisztult forma, legyen az modern fürdőszoba, politikai alkotmány vagy az analízisben kiegészített tiszta lélek, elrejt, zavarba ejtően semmitmondó, szinte titokzatos, mint a bálványként tisztelt bika, mint a tiszta ész, mint a Tóra, vagy mint a gregorián dallam. De ezért is van rájuk szükségünk: nem azért, hogy szemléljük őket, mert az bálványimádás; s nem is azért, mert esztétikai örömet szereznek; s nem is azért, mert kiszámíthatóvá és kormányozhatóvá teszik a világot. Hanem azért, mert a formák egyszerre kiáltanak némán, mégis hangosan hozzánk, hogy figyelmeztessenek a lényegre, amely egyszerre van bennük és rajtuk túl, s ezért egyszerre vágyunk arra, hogy összetörjük, és arra, hogy birtokoljuk, magunkhoz szorítsuk azokat, s elfogadjuk az esetlegességben, a csorbaságban, a véletlenben rejtező Abszolútumot.

Végül: lehet-e formákról beszélni a politikával kapcsolatban? Platón és Arisztotelész egyértelmű igennel válaszol, hiszen az uralom típusai mi mások lehetnének, mint éppen formák, elegánsan elválasztva egymástól: *politeia*, arisztokrácia,

baszileia. De mit kezdünk a rossz formákkal, a demokráciával, az oligarchiával, a *türannisszal*? A rossz forma is forma? Lehet-e a rossznak lényege, önálló egzisztenciája – vagy ellenkezőleg, a klasszikus platóni gondolat értelmében a rossz valójában csak torzulás, kicsavarodottság, félreértettség vagy egyszerűen hiány? Ha ez igaz, akkor minden „rossz” vagy romlott uralom paradox módon mégis képes utalni a jóra, eredeti formájára, ahogy romlottsága ellenére minden ember valamiképpen hordoz valami eredendően jót. Csakhogy a megjavítás, a megjobbulás, a visszatérés a tökéletességhez és a tökéletes jóhoz, ahogy láttuk, igen gyakran félrevisz. A szent gyakorlatok nem közelebb visznek a szentséghez, hanem egyenesen eltávolítanak attól. A szépség keresése és önmagáért való élvezete giccstre hajlamosít, s a tökéletlenség elviselhetetlenné válik. Saját tökéletesítésünk, hibáink kiküszöbölése akár erénygyakorlatok, akár a pszichológiai ráolvasás útján (fogadd el önmagadat mint végső formát, mint egyszerűt és megismételhetetlent, azaz tökéletest) mégsem tud megnyugtadni. A politikai tökéletesség iránti vágy, vagyis az utópiák iránti előszeretet nemcsak politikai teóriákat szült és szül, hanem lankadatlan elégedetlenséget is, a hibás és torz formákból a jó felé való haladás sürgető igényével.

Ellentétben a vallási és esztétikai formalizmus viszonylag könnyen föltárható következményeivel, a politikai gondolkodás és gyakorlat formalizmusa, hasonlóan az egyéni erkölcsi haladáshoz, jóval kevésbé szembeszökő veszélyekkel jár. A veszély alapjában véve viszont ugyanabban gyökerezik, mint a vallási és esztétikai formalizmus esetében. Akár a konzervatívok számára kedves organikus szépséget élvezzük, mint Edmund Burke a brit alkotmány szemlélésekor, akár a konstruktivista-legalista politikaelméletek geometrikus eleganciáját (mert egy alkotmányt is meg lehet konstruálni elegánsra és zilált, összecsapott „formára” is), a formák, amelyek itt eljárásokban, intézményekben, jogokban és köteleességekben, sőt, „nagy formátumú” személyiségekben, stratégiákban, játszmákban és koncepciókban jelentkeznek, nem is beszélve a politikai liturgiák látványosságairól, a kizárólagosság bálványimádó attitűdjét ébreszthetik fel, és táplálhatják bennünk. Erre mindig megszületik a lázadás, a leleplezés reakciója. A marxista társadalom- és politikabírálat gyökere, hogy a „burzsoá” társadalom politikai színtere valóban csak színpad, „felépítmény”, kulissza; a parlamentarizmus, a pártpluralizmus, a jog csak forma, amely éppen a lényeget rejt el, vagyis a kizsákmányolást, a befolyást, az uralmat. Ámde nincs az az anarchia vagy osztálymentes társadalom, amely nélkülözni tudná az uralom valamilyen formáját, kénytelen-kelletlen igazat adva Arisztotelésznek. A formátlanság uralma lehetetlenség, csak rossz vagy torz forma lehetséges. Így lett az osztály nélküli társadalom államosított társadalommá, a párt állammá, az állam párttá, az osztályalapú kizsákmányolás korrupcióalapú

kizsákmányolással. A forma elől nincs menekvés, még akkor sincs, ha a forma valóban torzult, hamis, nemzeti giccses vagy blaszfémikus.

Amiben mégis különleges a politikai formalizmus, az az emberre visszautaló jellege. Míg az esztétikai szépség és az isteni szentség nem igényli az ember közreműködését ahhoz, hogy létezzen, mégpedig elvileg a tökéletes forma módján is (amelyet persze csak tükör által látunk, visszfényként, a teremtés és a liturgia megannyi képében, szimbólumában, alakjában), addig a politikai formák mindig a tökéletesség híján lévő embert tükrözik vissza. Noha a politikai teológia eretnek formái – köztük Carl Schmitt elmélete – az isteni világot is megpróbálják belegyömöszölni az emberi létezés keretei közé, a politikai gondolkodás legmisztikusabb fogalmai – autoritás, szuverenitás, legitimáció – valamiképpen mindig semmivé válnak, mihelyst a valóban létező végső formákkal kerülnek szembe. Semmi nincs a törzsben, a fajban, a nemzetben, a poliszban, az államban, ami bármit is hozzáadna ahhoz, amit az emberről tudunk, ami az ember erkölcsi formáját és *telos*át megváltoztatná, vagy azon túlmutatna. Az egyház létezik ugyan, de végső formáját tekintve csak mint Krisztus teste, nem pedig mint e világi közösség. A pápa lehet Krisztus helytartója, de semmiképpen sem alakja. A pap lehet Krisztus megszemélyesítője, egyúttal viszont a sátán birtoka. A hatalmi struktúrák és szempontok, a parancsolás és az engedelmesség igazolása valamiféle szeretetnyelven és argumentumokkal joggal vált ki nem is annyira haragot, mint valódi undort és utálatot. Az emberi valóság gonosz aspektusai mintha kinagyítva és fölerősítve különösen is visszataszító esztétikai élményt adnának az egyházban (ahogy Francis Bacon 1953-as pápaportréira nehéz irtózat nélkül tekinteni). A politika torzult formái ugyanis az ember torzult formáinak kifejezései, amelyek minden sarokból, vagy mint a gótikus székesegyházak oszlopfőire faragott szörnyalakok, egyenesen az ég felől vicsorítanak ránk. Ezeket persze lankadatlanul gyűlöljük. Ha pedig észrevesszük, hogy ezzel csak saját magunkat gyűlöljük – megérdemelten –, ritkán vagyunk képesek arra, hogy a torz forma szent elviselésében lássuk az emberi nem egyetlen túlélési lehetőségét.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- HÖRCHER Ferenc (2010): Ezüstszárnnyú madarak. In HÖRCHER Ferenc: *Ottlik kadét történetei*. Budapest: Kortárs, 43–51.
- HUYSMANS, Joris-Karl (2002): *A különnc*. Ford. Kosztolányi Dezső. Szeged: Lazi.
- OTTLIK Géza (1991): *Minden megvan*. Budapest: Magvető.



Takáts József

POLITIKA AZ IRODALOMTUDOMÁNYBAN

Nem egészen világos okokból 2000-ben, amikor a Helikon Kiadó megjelentette Terry Eagleton *Literary Theory* című könyvét, a mű magyarul *A fenomenológiától a pszichoanalízisig* címet kapta, noha nem a fenomenológiánál kezdi az irodalomelmélet történetének elbeszélését, és nem a pszichoanalízissel végzi. Az angol marxista szerző alkotása a magyar nyelven hozzáférhető legkiválóbb összefoglalás a témáról. Utolsó fejezete a *Politizáló kritika* címet viseli – a „kritika” kifejezés ez esetben a *criticism* téves fordítása, tehát így kell értenünk: politizáló irodalomértelmezés. A magyar kritika szavunk jóval szűkebb mezőt jelöl, mint a *criticism*. A záró fejezetben Eagleton többek között a feminizmus, a dekonstrukció, az új historizmus, a posztmodern kérdéseit taglalja. Az alábbi cikkben én nem ezt teszem. Ellenkezőleg: olyan irodalomtudományi művet vizsgálok – két részletét kiemelve és értelmezve –, amelyet nem szokás politizálóknak tekinteni. Igaz, a kilencvenes évek nagy magyarországi „elméleti bumm”-ja idején, amikor közel egy időben áramlottak be a korábbi évtizedek eltérő nyugati irodalomtudományi irányzatainak szövegei, a hazai fogadtatás az említett politizáló iskolákat is többé-kevésbé politikátlanította – írtam erről akkoriban.¹

Most más a témám: arra szeretnék példát hozni, miért szükséges, hogy a politikai gondolkodás történetét kutatók ne csak politikusok, politikai írók, politikaelméletet művelők szövegeivel foglalkozzanak, hanem – például – költők, tankönyvírók, reformpedagógusok, építészeti szakírók vagy éppen irodalomtudósok munkáival is. A válasz kézenfekvő: mert írásaikban politika (sőt, helyenként politikai teória) található. De az irodalomtudósok tanulmányozása más haszonnal is járhat a politikai eszmetörténészek számára, hiszen szövegek elemzésével foglalkoznak az előbbieket és az utóbbiakat is. Fogalmakat, módszereket

¹ „[A]z alkalmazott dekonstrukció erősen politikai beállítottságú irányzatai jórészt politikumuk nélkül jutnak át a magyar szellemi közegbe” stb. TAKÁTS 2002: 1534–1535. Mindezt részletesen Horváth Györgyi fejtette ki: HORVÁTH 2014.

lehet ellesni az irodalomtudományból. Némely korábbi eszmetörténeti tanulmányomban Gérard Genette transztextualitásról tartott előadását vagy a kognitív metaforaelmélet fogalomkészletét igyekeztem módszertani keretként felhasználni. Ezúttal Northrop Frye egyik legfontosabb alkotásáról írok,² amely magyarul *Az Ige hatalma* címet viseli (noha talán helyesebb lenne, ha *A szó hatalma* címet viselné).³

Frye sokkötetes életművének középpontjában a mitológia és a költészet, közelebbről a Biblia és a nyugati irodalom kapcsolatának vizsgálata áll. Alaptézisei így hangzanak: az irodalom központi szerkezeti elemeit a mítosztól örökölte, s éppen ezen elemek segítik hozzá az egyes alkotásokat, hogy évszázadok, évezredek elteltével is képesek megszólítani olvasóikat. A Biblia a nyugati irodalom vezérfonala és tápláló mikrokozmosza. Közös nyelv köti össze ezeket: mítoszok (azaz cselekményfajták) és metaforák. Tévképzet, hogy az irodalmi művekben a kifejtett tartalom vagy a szerző személyes meggyőződése játsszák a főszerepet: az „irodalom lelke a mítosz és a metafora”.⁴ Frye – kérdéses módon – hatalmas, egységes, összefüggő rendszerként gondolta el a nyugati irodalmat, noha állításai igazolásául kedves kanonikus szerzőihez tért vissza újra és újra: Blake-hez, angol romantikus költőkhöz, Miltonhoz, Dantéhez, Shakespeare-hez, Yeatshez. Bírálói szavá tették azt is, hogy teóriájában az ókori görög és római örökség szerepe leárnyékolódott a Bibliáéhoz képest a nyugati irodalom történetében. Általános kijelentései olykor azonosították az irodalmat a nyugati alkotásokkal, noha vallástörténeti összetevéseiben gyakran kerültek elő buddhista párhuzamok. Egyszóval nagy hatású és vitatott életmű az övé.

Előljáróban *A kritika anatómiája* című könyvéből – a cím fordítása helyesen így hangzana: *Az irodalomértelmezés anatómiája* – hoznék rövid idézetet annak érzékeltetésére, hogy téziseit nemcsak irodalmároknak, de politikai szövegeket elemzőknek is érdemes figyelembe venniük. Az állítás jellegzetesen frye-i, szinte bármely művében feltűnhetne, hiszen a mitologikus gondolkodás elsődlegességéből indul ki: „a pszichológia, az antropológia, a teológia, a történettudomány, a jog verbális struktúráit, s egyáltalán mindent, amit szavakból építenek fel, ugyanazok a mítoszok hatják át vagy konstruálják, mint amelyek eredeti hipotetikus

² Cikkem ünnepi tanulmánykötetbe készül: olyan témát kerestem, amely a lehető legkorábbi időpontban köti össze az ünnepelt és a köszöntő élettörténetét. A kanadai irodalomtudóstól az első kis füzetet magyarul a *Harmadkor* című szegedi egyetemista-folyóirat adta ki 1987-ben, 9. számának mellékleteként. E folyóiratnak vezető szerkesztője voltam akkoriban. S a szóban forgó, 9. számban jelent meg Horkay Hörcher Ferenc első *harmadkor*beli esszéje, a melankóliáról. Ismeretségünk, azt hiszem, innen ered.

³ TÓTH 2012: 114.

⁴ FRYE 1997: 13. A fenti bekezdés téziseit a mű bevezetésére hagyatkozva fogalmaztam meg.

formájukban az irodalomban található.”⁵ Noha a listából kimaradt a politika, a kijelentés általánosítása egyértelmű: a politikai beszéd- vagy írásműveket is „ugyanazok a mítoszok hatják át vagy konstruálják, mint amelyek eredeti hipotetikus formájukban az irodalomban található”. Az irodalmi és a politikai szövegek tanulmányozása tehát analóg tevékenység kell hogy legyen. Az eszmetörténész szerszámosládájába Frye elemző eljárásai is elraktározandók.

Az irodalomtudós, aki ily mértékben megnyitotta kutatási területét, műveibe pszichológiai, antropológiai, teológiai, történettudományi, jogi, politikai feltevéseket és következtetéseket is belefoglalt. Rövid tanulmányomban csak az utóbbiak némelyikéről lesz szó. Az *Ige hatalma* a nyelvi kommunikáció négy alapvető módjának bemutatásával kezdődik, s már e fejezet sem politikamentes. Kialakulásuk sorrendjében visszafelé haladva elsőként a leíró módot, a tényközlés nyelvi formáját tárgyalja, megjegyezve, hogy „emez írásmód technikája és a demokrácia elmélete együtt fejlődött ki, körülbelül Locke-kal egy időben”.⁶ A második, dialektikus módra a nagy metafizikai rendszerek jelentik a legmagasabb rendű példát: e mód érvelésre épül, s önálló ítéletalkotást vár el befogadójától. A harmadik módot Frye retorikainak és egyben ideológiaiának nevezi: e mód a meggyőzés célját követi, s az elkötelezettséggel fonódik össze. Platón az *Állam* című műve a példája, Thraszümakhosz és Szókratész vitája, amelyben – ha jól értem – az előbbi kezdettől fogva, az utóbbi a dialógus végére érve alkalmazza a szóban forgó kommunikációs módot. Politikai párhuzammal él itt is, az ideológikus módot a zsarnoksággal hozza kapcsolatba: „az ideológiában mindig meglévő tendencia, hogy zsarnoksággá vagy csőcselékuralommá váljék.”⁷

A negyedik mód a szerzőt leginkább érdeklő nyelvi világ: ezt képzeleti vagy költői módnak nevezi. E mód az álomszerűt, a fantasztikusot, a feltételezhetőt foglalja magában, s a mitológiából ered. Megérkeztünk Frye nagy témájához. S éppen ezen a ponton válik láthatóvá szellemi vállalkozásának egyik politikai tétje: beállításában a költői mód voltaképpen az ideológikus mód ellenlábasa, reménybeli lebontója. „Ez a mód nyitott világhoz vezet, és darabokra zúzza azokat a megkövesült dogmákat, amelyekért az ideológia epekedik.”⁸ Az *Ige hatalmában* az ideológia fogalma a szokásosnál szélesebb: idetartozónak vélte a vallásokat és az olyasféle politikai doktrínákat is, mint a marxizmus. S nemcsak a költői módot eredeztette a mitológiából, hanem az ideológiai is: „Valamely ideológia azzal indít, hogy hagyományos mitológiája általa fontosnak tartott

⁵ FRYE 1998: 302–303.

⁶ FRYE 1997: 31.

⁷ FRYE 1997: 45.

⁸ FRYE 1997: 48.

részből megalkotja tulajdon változatát, és ezt a változatot használja fel a társadalmi szerződés kialakítására és érvényesítésére. Vagyis az ideológia nem más, mint alkalmazott mitológia...⁹ Aki valamely ideológia elkötelezettje, annak a benne foglalt mítoszalkalmazásokban kell hinnie.

A mitológiából lezármazó két nyelvi kommunikációs mód, az ideologikus és a költői eltérését és feszültségét magyarázza meg Frye könyvének egyik legérdekesebb politikai eszme-futtatása. A mitológia, hangsúlyozza az irodalomtudós, nem kitalált dolgok és nem tények foglalata, hanem „a gyakorlati emberi érdek-ké”.¹⁰ Méghozzá elsődleges és másodlagos érdek-ké. Íme, az első részlet, amelyet hosszabban idézek:

Megkülönböztetek elsődleges és másodlagos érdekeket, bár nincs köztük éles határvonal. A társadalmi szerződésből fakadó másodlagos érdekek közé tartozik a hazafias és egyéb kötődésekhez való hűség, a vallásos hit, az osztályhovatartozásból következő szemlélet és magatartás. Ezek az érdekek a mítosz ideológiai vonatkozásából fejlődnek ki, következésképp kifejezésük főleg közvetlenül az ideológia prózai nyelvére korlátozódik. [...] Az elsődleges érdekeket négy fő területen vizsgálhatjuk: az étel és az ital, és a hozzájuk kötődő egyéb testi szükségletek; a sexualitás; a tulajdon (azaz a pénz, ingóságok, lakás, ruházat és mindaz a tulajdon, amelynek híján az egyén nem élheti a maga életét); és a mozgás szabadsága. Az elsődleges érdek általános célját fejezi ki a „bővelkedő élet” bibliai kifejezése. [...] Az elsődleges érdekek képviselőit tartós igyekezete csak olyan társadalmakban fejlődhet ki, ahol az egyéniség tudata is valamiképpen kifejlődött. Az elsődleges érdekek axiómái a legegyszerűbb és legközönségesebb közhelyek: különösebb kivétel nélkül mindenkinek jobb az élet a halálnál, a boldogság a bánatnál, az egészség a betegségnél, a szabadság a rabságnál. / Az, amit ideológiának nevezünk, szorosan a másodlagos érdekekhez kötődik, melyeknek nagyjából racionalizált változata. De ha a mítoszokat vagy elbeszélési mintákat vesszük szemügyre, kitűnik kötődésük az elsődleges érdekekhez. Minthogy az emberi élet olyan, amilyen, nem annyira ezeknek az érdekeknek a kielégítése jelenik meg mitikusan, hanem a szorongás attól, hogy nem elégülnek ki.¹¹

„Northrop Frye maga is az ideológián való túllépés lehetetlen lehetőségét kutatta” – írta róla találóan magyar monográfusa.¹² Az imént idézett két, lerövidített

⁹ FRYE 1997: 50.

¹⁰ FRYE 1997: 59.

¹¹ FRYE 1997: 70–71.

¹² TÓTH 2012: 197.

bekezdés e kutatást példázza. Az ideologikus mód és a költői mód mitologikus eredetének és ellenkező kiegészítéseinek kifejtése egyszerre mind az előbbi le-, az utóbbi felértékelése. Az ideologikus mód Frye beállításában fontos, de nem elsődleges érdekek hordozója. Az ember elsődleges érdekeit a költészet képes leginkább kifejezni. De azt hiszem, többről van itt szó: a szerző arra tett kísérletet, hogy visszavegye a politikát az alapkérdésére. A politika ideológiák előtti alapját kívánta megragadni. Az ember elsődleges érdekeinek leszögezése egyben a jó politika vagy a jó társadalom normájának meghatározása is. Az elsődleges érdekek megállapítása nem önkényesen történt: együttesüket a mitológiából, közelebből a Bibliából származtatta a szerző. Feltűnő, hogy az elsődleges érdekek általánosak (nem valamely közösség érdekei), ugyanakkor egyéni: „Az éhínség társadalmi probléma, de csak az egyén hal éhen.”¹³ A közösségi érdekek fontosak, de másodlagosak.

Az idézett szövegrész, azt hiszem, olyan politikafilozófiai törekvések rokona, amelyek a liberális demokrácia liberalizmusát antiideológiának tekintették, mint Raymond Aroné, s amelyek a liberalizmus minimális változatát kívánták elérni, mint Judith Shklar.¹⁴ Utolsó mondata, amely szerint az ember elsődleges érdekei mitikus formában nem beteljesülve jelennek meg, hanem inkább a be nem teljesüléstől való szorongásként, a jó politika negatív meghatározásaira emlékeztet, amelyek a rossz elkerülését, enyhítését, megszüntetését tekintik a politikai cselekvés feladatának, s nem valamely ideális állapot megvalósítását. Váratlan visszafogottság ez a szerzőtől, aki gyakran hangsúlyozta „a költői” utópikus energiáit. Az 1950-es, 1960-as évek témája, az „ideológiák vége”, amely Aron fejtegetéseit is befolyásolta, úgy tűnik, a kanadai irodalomtudós számára is lényeges volt. Frye ugyanakkor kimondatlanul, eltérően Shklartól, nem a félelemtől, hanem a szűkölködéstől mentes élet liberalizmusának megalapozásával próbálkozott *Az Ige hatalma* lapjain. Az elsődleges érdekek négyese, a francia szerző fogalmaival élve, reális és formális szabadságjogok együttesét vonja maga után. Akárcsak Aron, Frye is a szabadság különféle fajtái közötti „legjobb kompromisszumot” kereste¹⁵ négyese összeállításakor. „A történelem során a másodlagos érdekek mindig az elsődlegesek fölébe kerekedtek” – olvashatjuk könyvében.¹⁶ Nyilvánvaló, hogy az ellenkezőjét tartotta volna helyesnek.

Az Ige hatalma másik részlete, amelyhez rövid magyarázatokat fűzök, a felemelkedés mitikus mintájának a 19. század nyugati (politikai és nemcsak politikai)

¹³ FRYE 1997: 71.

¹⁴ ARON 1994: 56; SHKLAR 1989: 21–38.

¹⁵ ARON 1994: 80.

¹⁶ FRYE 1997: 72.

gondolkodásában játszott központi szerepét taglalja. Frye története a 18. század közepén Rousseau értekezéseivel kezdődik:

Könyvünk szemszögéből nézve Rousseau ama folyamat előfutára, amelynek során felbomlik a régi, uralkodó négyzintű szerkezet, az „odafenti” világ szimbolikájának ideológiai alkalmazása, és megszületik egyfajta forradalmibb világmindenség, amelyben a hajtóerő alulról tör felfelé, és felszínre hozza az emberi természet elfojtott elemeit.¹⁷

„Rousseau konstrukciójának” politikai része végül a marxizmusban, lélektani része a freudizmusban ért célba, írja. Ahogyan az uralkodó osztály elnyomja az alávetett, felszabadulásra törekvő munkásosztályt, ugyanúgy ellenőrzi a felettes én a tudattalan vagy az ösztönélet folyamatait az elfojtás mechanizmusai révén. „Marx és Freud csupán a legismertebb és leginkább követett példa arra a mitikus mintára, amely az egész XIX. századot áthatja.”¹⁸ Frye további nagy hatású gondolkodókat és iskolákat sorol Schopenhauertől a darwinizmusig, amelyek mondandóját alapvetően e mitikus minta rendezte el. Összefoglalása így hangzik:

Távol áll tőlem, hogy azt állítsam, hogy e bölcselek nagyjából ugyanazt hajtogatják: engem az érdekel, hogy gondolkodásuk mélyén hasonló mitikus és metaforikus minták rejlenek... Ma mintha minden mitikus minta két szintre osztaná a természetet: az egyik, a fenti szint hordozza a hagyományos történelmi-emberi értékeket, a másik, a lenti szint pedig inkább a fizikai természethez áll közel, illetve az emberi természetben mindahhoz, amit a hagyományos szerkezetek alárendelnek.¹⁹

A két szint viszonyát meghatározó mozgásirány pedig az alsó szinten lévő fel-törése, felemelkedése. A szerző hangsúlyozza, hogy e mitikus minta felismerése nemcsak az intellektuális jelenségek értelmezése miatt fontos: „az utóbbi két évszázad történései nagyrészt az ember mitologikus és metaforikus valóságképe megváltozásának hatására következtek be.”²⁰ A 19–20. század történelmi eseményeire vagy legalábbis a történések tendenciájára is magyarázatul szolgálhat Frye szerint az általa azonosított mitikus minta.

E némiképp homályos eszmefuttatásnak mindenekelőtt módszertani tanulságai vannak. A szerző azt állítja, hogy az elénk kerülő irodalmi, filozófiai,

¹⁷ FRYE 1998: 298.

¹⁸ FRYE 1998: 298–299.

¹⁹ FRYE 1998: 300.

²⁰ FRYE 1998: 302–303.

tudományos és politikai szövegek mélyén, a legnagyobb befolyást elérőkben éppúgy, mint az alkalmiakban (sőt, talán az előbbieken inkább, mint az utóbbiakban), hasonló mitikus minta dolgozik felszíni tartalmukon átsugározva. Ha tanulmányozzuk ezeket, nemcsak kijelentéseik tartalmaira kell figyelnünk, hanem azon képzeleti-költői nyelvi elemekre is, amelyek megragadása révén felismerhetjük mitikus mintájukat. Frye felszíni és mély jelentést megkülönböztető elemzési modellje ugyanazon kétszintes mintázatot ismétli, mint amelyet elemzésében feltárt. Az alapvető mozgásirány itt is az alsó szinten lévő elemek felemelkedése – ez esetben az irodalomtudós feltáró munkája segítségével. Úgy tűnik, noha a szerző ezt mintha nem ismerte volna fel, koncepciója ugyanazon „családba” tartozik, mint a tárgyalt 19. századi gondolkodási irányzatok.

A kétszintű szövegeértelmezés ajánlata *Az Ige hatalma* több fejtegetésében előkerül. Negatív módon, figyelmeztetésként például így: „az irodalmi művet nem lehet azonosítani azzal, amit mond: az irodalomban »mondottak« a retorika és az ideológia, nem pedig a költészet világába tartoznak.”²¹ Az irodalom alkotásaiban mind a négy említett nyelvi kommunikációs mód jelen lehet – s ez igaz a politikai szövegekre is. Az első három mód érvényesíti az irodalmi mű vagy a politikai szöveg „mondandóját”, ám az írásművek értelmezőjének a negyedik mód jelenlétére és befolyására is figyelnie kell. Pozitív módon „felsőgondolat” és „alsógondolat” megkülönböztetésével és elemzési eszközzé alakításával érvel Frye a kétszintű szövegelemzés gyakorlata mellett. Az írásművek „felületi jelentése” a „felsőgondolat”, amelyet a mű írója művébe foglalni szándékozhatott, s amelyet egykorú olvasói elérhettek.²² „Másként szólva, a »felsőgondolat« az ideológiai tartalom.”²³ „Az »alsógondolatot« a képek és metaforák sora alkotja, amely érzelmileg ellenpontosza, gyakran kiegészíti, de gyakran cáfolja is a felületi jelentést.”²⁴ Egyértelmű, hogy a szövegek vizsgálójának mindkét szinttel foglalkoznia kell, s fel kell készülnie esetleges ellentmondásos viszonyukra is.

Most már talán világosabban látható, mit is sugall Frye idézett-összefoglalt szövegrésze a 19. századi gondolkodók műveiről. Noha eltérő célokat követve eltérő témákról írtak, szövegeik középpontjában ott működik a hasonló mitikus minta, amely átsugárzik állításaikon. Nemcsak tartalmuk, „felületi jelentéseik” fontosak, hanem mitikus mintáik is. Olvasóik nem feltétlenül az állításaik vagy az érveléseik hatása alá kerültek és kerülnek; lehetséges, hogy inkább mitikus mintáik hatása alá. Az lehet a benyomásunk, hogy a mitikus minta újabb és

²¹ FRYE 1997: 95.

²² FRYE 1997: 88.

²³ FRYE 1997: 90.

²⁴ FRYE 1997: 88.

újabb intellektuális képződményeket termel; vagy fogalmazhatunk úgy is, hogy Rousseau óta az eltérő területeken kidolgozott teóriáknak fel kell venniük e mitikus minta formáját ahhoz, hogy hatékonnyá válhassanak a társadalomban. A szerző bekezdései magyarázatot adnak arra is, miért tekinthette és tekinti némi külső szemlélő politikai vallásnak az említett gondolkodók (és iskolájuk) műveiben kimunkálódott tanokat. A kanadai irodalomtudós művéből, azt hiszem, az következik, hogy a harmadik és a negyedik nyelvi mód jelenléte a szövegekben akartan vagy akaratlanul is kiváltja ezt a hatást. A *Words with Power* 1990-ben jelent meg először. Amint olvasható volt az egyik fenti idézetben, a szerző úgy vélte, a 19. századi elméletírókat befolyásoló mitikus minta „ma is” érvényben van. Aki 2025-ben olvassa (újra) könyvét, eltöprenghet, vajon még mindig érvényesül-e a fenti szint kétségbevonásának s az alsó szint felszabadításának mitikus mintája az újabb keletű irodalmi és politikai szövegekben.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- ARON, Raymond (1994): *Tanulmány a szabadságjogokról*. Ford. Csizmadia Sándor. Pécs: Raymond Aron Társaság – Tanulmány Kiadó.
- FRYE, Northrop (1997): *Az Ige hatalma*. Ford. Pásztor Péter. Budapest: Európa.
- FRYE, Northrop (1998): *A kritika anatómiája*. Ford. Szili József. Budapest: Helikon.
- HORVÁTH Györgyi (2014): *Utazó elméletek: Angolszász politizáló elméletek kelet-európai kontextusban*. Budapest: Balassi.
- SHKLAR, Judith N. (1989): *The Liberalism of Fear*. In ROSENBLUM, Nancy N. (szerk.): *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 21–38.
Online: <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674864443.c2>
- TAKÁTS József (2002): A kultusz kutatás és az új elméletek. *Holmi*, 14(12), 1534–1544.
- TÓTH Sára (2012): *A képzelet másik oldala: Irodalom és vallás Northrop Frye életművében*. Budapest: L'Harmattan.



JOGELMÉLET



Csík Lóránt

GONDOLATOK A LÁTHATATLAN ÉS A TÖRTÉNETI ALKOTMÁNYRÓL

Alig több mint tíz évvel ezelőtt, 2013 novemberében életem egyik első külföldi konferenciájára szervezett be Hörcher Ferenc. Az előadások közötti szünetben szenvedélyesen érveltünk a történeti alkotmánnyal kapcsolatos nézeteink mellett, majdnem lekésve a következő konferenciablokkot. Az ünnepelt számára készülő kötet jó alkalom arra, hogy érveimet újragondoljam, megfogalmazzam, és a történeti alkotmány jogtörténeti és alkotmánybíróági megközelítéseivel kapcsolatos megjegyzéseimet papírra vessem. Köszönöm ezt a lehetőséget! Ferenc, Isten éltesen!

TÖRTÉNETI ALKOTMÁNY MAGYARORSZÁGON

Magyarországon a történeti alkotmány jogtörténeti megközelítése szorosan kapcsolódott a legitimitáció kérdéséhez: kulcskérdésnek bizonyult, hogy honnan származik a szuverenitás és az államhatalom. A honfoglalástól egészen a 14. század elejéig a legitimitás a leszármazáson alapult, a magyar királyok hatalma onnan eredt, hogy a honfoglaló törzsek élén álló Árpád leszármazottai voltak. Ezt leszámítva az ország másban nem volt egységes: nemzetiségében, nyelvében és kultúrájában heterogén volt.

Az Árpád-ház kihalása után a szuverenitást és az államiságot más alapokra kellett helyezni. Ez az új alap jelent meg a Szent Korona-tanban: a Szent Korona mint a király személyétől elvonatkoztatott személyiség az államhatalom legfőbb alanya. A megosztott törvényhozó és végrehajtó hatalom tagjai benne egyesülnek: a mindenkori király és a mindenkori politikai nemzet. A korabeli viszonyok között a Szent Korona a hatalomgyakorlás garanciája is volt: a Szent Korona mint jogi személyiség teljes hatalommal rendelkezik, amelyet egyik tagja (azaz sem a király, sem a politikai nemzet) nem sajátíthat ki. A Szent Korona

doktrínája tehát magában foglalja a hatalmi ágak szétválasztásának teljességét, amely garancia arra, hogy a törvényhozó és a végrehajtó hatalmat csak a király és a nemzet együttesen gyakorolhatja.¹

A Szent Korona-tan rugalmassága biztosította az ország szuverenitása visszaszerzésének és a közjogi hagyományokhoz való visszatérésnek a lehetőségét azokban az időszakokban, amikor a folytonosság megszakadni látszott, különösen a török invázió 150 éve alatt, amikor az ország három részre szakadt. A történeti alkotmány ilyen nyitottsága lehetővé tette, hogy koncepciója az évszázadok során gazdag tartalommal teljen meg.

A Szent Korona-tan és a történeti alkotmány nem feleltethető meg kölcsönösen egymásnak: a történeti alkotmány az a fogalmi keret, amely lehetővé tette a Szent Korona-tan érvényesülését. A történeti alkotmány időszakában az alkotmányos szabályokat különböző törvények, szokások és elvek állították össze, amelyek folyamatosan és folyamatosan alakultak.

A 19. század első fele a kartális alkotmányok időszaka volt: számos országban fogadtak el alkotmánytörvényeket. A Magyar Királyság nem követte (nem követhette) ezt az utat. Ennek fő oka, hogy az ország akkor a Habsburg Birodalom része volt: a birodalmi alkotmány a birodalom egységét szolgálta volna, nem pedig a nemzeti függetlenséget. A reformkorban, az 1820-as években a magyar kultúra, művészet és nyelv sokat fejlődött, de az alkotmányozás terén nem követtek a *mainstream* folyamatokat. Az alkotmányos hagyományok megőrzésére való törekvés politikailag teljesen érthető, de a nyugati fejlődési hullámtól gyökeresen eltérő jelenség volt. Ennek fényében Magyarország a birodalomban fenntartotta a történeti alkotmányt, és ez a kiegyezés után sem változott, amikor az ország nagyobb jelentőségre tett szert a birodalmon belül.

Az első világháborút követő időszakban is fontos szerepet töltött be a történeti alkotmány. A háború elvesztése után a birodalom összeomlott, darabokra hullott, és Magyarország a trianoni békeszerződés következtében elveszítette területének kétharmadát. Ilyen körülmények között a monarchia két fő országa, Ausztria és Magyarország eltérő utat választott. Ausztria új államot hozott létre, amely nem kötődött a Habsburg Birodalomhoz. Magyarország ezzel szemben ragaszkodott a történeti alkotmányhoz és a monarchikus államformához. Az ország felépítése a felelősi rendszerhez hasonlított, a király helyett a kormányzó gyakorolta az államfői hatalmat, de névleg és formailag királyság maradt. A ténykérdés különbözött a jogkérdéstől: jogilag az ország mindaddig királyság marad, amíg alkotmányosan nem alakul át köztársasággá, és ez akkor még nem történt meg,

¹ KOC SIS 1995: 91–92.

noha a szövetségesek szorgalmazták, hogy Magyarország államformája köztársaság legyen.² A folytonosság hangsúlyozásának politikai oka volt: ha Magyarország új államot hozott volna létre, elveszítette volna igényét az elcsatolt területekre; a területek feladása az adott társadalmi körülmények között politikailag elfogadhatatlan volt. A gyakorlatban a történeti alkotmány maradt érvényben, hiszen az állam a korábbi alkotmányos hagyományok szerint működött tovább.³

A második világháború után, 1946-ban Magyarország kikiáltotta a köztársaságot, és parlamentáris alapon hozták létre az államszerkezetet. A magyar jogtörténet viszont még a köztársaság kikiáltását is a történeti alkotmány részének tekinti. Így a történeti alkotmány egészen 1949-ig, a kommunista alkotmány bevezetéséig fennmaradt.

Az 1989–1990-es rendszerváltás idején Magyarországnak lehetősége volt visszatérni 1949-ben feladott közjogi hagyományaihoz. Ez a fajta „visszatérés” azonban nem a formális jogfolytonosság alapján történt, hiszen ebben az esetben az akkor hatályos Alkotmány hatályon kívül helyezésére és ezzel együtt a sarkalatos törvények visszaállítására kellett volna törekedni. Történeti alkotmányt azonban nem lehet „létrehozni”,⁴ nem lehet a szokásokat, hagyományokat, íratlan jogforrásokat a formális jogalkotási eljárás keretében, pusztán a parlamenti törvényhozás útján elfogadni.

Az Alaptörvény nyilvánvaló célja az 1949 előtti jogrendszerrel való jogfolytonosság helyreállítása. A Nemzeti hitvallás ezt egyértelművé teszi: rögzíti, hogy a Szent Korona az állami folytonosságot képviseli. Az Alaptörvény célja, hogy „nyisson a múlt felé”, hogy lehetőséget biztosítson a történeti alkotmány „újjaélesztésére”. Az Alaptörvény narratívája az 1990 és 2011 közötti alkotmányosságot ideiglenesnek tekinti, és az 1949 előtti időszakkal való folytonosságot kívánja megteremteni. A fő magyarázat a tartalmi legitimitációban keresendő: az Alaptörvény mögött nincs társadalmi vagy politikai konszenzus, ezek hiányában pedig a történelmi gyökerekben kellett alapot keresni.

A TÖRTÉNETI ALKOTMÁNY ÉS A KARTÁLIS ALKOTMÁNY KÖZÖTTI KÜLÖNBSÉGEK

A legszembevetőbb (tankönyvi) különbség a történeti alkotmány és a kartális alkotmányok között az, hogy az utóbbiak esetében az emberi jogokra, az állam-

² SZABÓ 2017: 446.

³ SZABÓ 2022: 74.

⁴ PACZOLAY 1994: 34.

1. táblázat. A történeti alkotmány és a kartális alkotmány közötti különbségek

	Kartális alkotmány	Történeti alkotmány
Normák száma	jellemzően egy	több
Folytonosság	nem feltétlenül, lehet forradalmi	folytonos
Jogforrási elsőbbség	igen	nem
Zártság (egységesség)	igen	nem

Forrás: a szerző szerkesztése

szerkezetre és a társadalmi rendszerre vonatkozó alapvető szabályokat egyetlen dokumentum, az alkotmány tartalmazza. Kivételesen előfordulhat, hogy az alkotmány nem egyetlen dokumentum, de a szabályok még ebben az esetben is egységes egészet alkotnak.⁵ A történeti alkotmány esetében a társadalmi-politikai berendezkedésre vonatkozó szabályok különböző helyeken és időkben születtek, és nem is mindegyiket foglalták írásba.

Fontosabb különbség, hogy a történeti alkotmányt a folytonosság jellemzi: elemei nem forradalmi módon alakulnak ki, hanem az újabb értelmezések a korábbiakhoz kapcsolódnak. A történeti alkotmány nem valamilyen szabálytömeg, hanem maga a fejlődés.⁶

További különbség, hogy a történeti alkotmány – a kartális alkotmánnyal ellentétben – nem rendelkezik formális elsőbbséggel más normákkal szemben. A kartális alkotmány jogforrási szempontból is magasabb helyen van, mint a többi norma, és meghatározott eljárási szabályok szerint kell létrehozni. Az alkotmányi rendelkezések fölötté állnak más szabályoknak. A történeti alkotmány esetében viszont nincs formális elsőbbség. Az, hogy egy szabály a történeti alkotmány része-e, maga is értelmezés (és esetleges vita) kérdése. Ez a körülmény lehetetlenné teszi az alkotmánybíráskodást: nincs szilárd alap, amelyhez a jogi rendelkezéseket mérni lehetne.

Szintén a rugalmasságból és a formális szupremácia hiányából következik az, hogy a történeti alkotmány szabályai nem alkotnak egységes rendszert. A kartális alkotmány esetében azt feltételezzük, hogy logikai egységet alkot, amelyen belül nem lehet ellentmondás vagy jöghézag (az alkotmány zártságának elve). A történeti alkotmányra ugyanez nem igaz. Ez a másik ok, amely kizárja a történeti alkotmányon alapuló alkotmánybíráskodást.

⁵ Például a Cseh Köztársaságban az Alapjogi Charta az alkotmánytól különálló dokumentum.

⁶ SZALMA 2017: 180.

A TÖRTÉNETI ALKOTMÁNY AZ ALAPTÖRVÉNYBEN

A Nemzeti hitvallás számos utalást tesz a történeti alkotmányra:

Tiszteletben tartjuk történeti alkotmányunk vívmányait és a Szent Koronát, amely megtestesíti Magyarország alkotmányos állami folytonosságát és a nemzet egységét. Valljuk, hogy a történeti alkotmányunkban gyökerező önazonosságunk védelmezése az állam alapvető kötelessége.

A Nemzeti hitvallás következő mondata egyértelművé teszi, hogy az Alaptörvényt a történeti alkotmánnyal jogfolytonosnak tekinti; kimondja, hogy „nem ismerjük el történeti alkotmányunk idegen megszállások miatt bekövetkezett felfüggesztését”. Ez a megközelítés a német és a szovjet megszállást a folytonosság felfüggesztésének (nem megszakadásának!) tekinti, amely folytonosság így 1990-ben folytatódhatott.

A Nemzeti hitvallás ezen elemei az Alaptörvény legitimitására és ideológiájára reflektálnak; ezek sokkal inkább politikai, mint jogi szövegrészek. Ugyanakkor az Alaptörvény becikkelyezett része is utal a történelmi alkotmányra: az R) cikk (3) bekezdése szerint: „Az Alaptörvény rendelkezéseit azok céljával, a benne foglalt Nemzeti hitvallással és történeti alkotmányunk vívmányaival összhangban kell értelmezni.”

A korábbiakból kitűnik, hogy maga a történeti alkotmány nem lehet az alkotmánybíráskodás alapja. Egyrészt a történeti alkotmány sajátosságai ezt nem teszik lehetővé: nem alkot teljes egységet, nincs formális elsőbbsége, és tartalma is vitatott. Másrészt tartalmi akadályok is vannak: kétségtelen, hogy az 1944 előtti magyar közjog az alkotmányosság számos jelét hordozta, de nem azonos az 1990 utáni jogállamisággal. Ha a magyar közjogi rendszer a 20. század közepéig meg is felelt az akkori alkotmányos követelményeknek (bár a világháború előzményei rányomták bélyegüket az alkotmányosságra), utána a demokráciafelfogás és az alapjogi követelmények tovább fejlődtek. Az 1990-es években kialakult alkotmányosság nem folyamatos sem a kommunista államjoggal, sem az 1944-ig tartó közjogi rendszerrel. Az alkotmányos elvek értelmében tehát a rendszerváltást követő fejlődés új kezdet, és nem egy korábbi közjogi rendszer folytatása.

Emiatt van jelentősége a „vívmány” kifejezésnek. Az Alaptörvény nem kívánja a joggyakorlatot a történeti alkotmányra helyezni, mégis lehetőséget ad a bíróságnak arra, hogy a történeti alkotmány egyes elemeit kiválogassa, és ezt a joggyakorlatban felhasználja.

LÁTHATATLAN ALKOTMÁNY ÉS TÖRTÉNETI ALKOTMÁNY

A láthatatlan alkotmány az alkotmánybíráskodás egyik fontos sarokköve volt a korábbi Alkotmány hatálya alatt. Maga a fogalom az Alkotmánybíróság döntéseiben csak egyszer fordult elő. Sólyom László alkotmánybíró a halálbüntetés eltörlésével kapcsolatos párhuzamos véleményében úgy fogalmazott, hogy

az Alkotmány egésze a kiindulópont. Az Alkotmánybíróságnak folytatnia kell azt a munkáját, hogy értelmezéseiben megfogalmazza az Alkotmány és a benne foglalt jogok elvi alapjait, és ítéleteivel koherens rendszert alkot, amely a ma még gyakran napi politikai érdekből módosított Alkotmány fölött, mint láthatatlan alkotmány, az alkotmányosság biztos mércéjéül szolgál; és ezért várhatóan a meghozandó új alkotmánnyal, vagy jövőbeli alkotmányokkal sem kerül ellentétbe. Az Alkotmánybíróság ebben az eljárásában szabadságot élvez, amíg az alkotmányosság fogalmának keretén belül marad.

A láthatatlan alkotmány koncepciójára azért volt szükség, mert a rendszerváltás után megújított és az 1990-es évek elején ideiglenesnek hitt alkotmány ideológiai-
lag üres volt. Ezt az űrt az Alkotmánybíróság gyakorlata és a láthatatlan alkotmány doktrínája töltötte ki értékekkel. *A láthatatlan alkotmány valóban láthatatlannak bizonyult: ténylegesen és kimutathatóan hatott az alkotmánybíráskodásra, úgy, hogy normatív alapja nem volt.*

A láthatatlan alkotmány koncepcióját a 2010-es években komoly politikai támadás érte: a parlament és a kormány nem azonosult a törvényhozói hatalmat korlátozó doktrínával, különösen, ha a láthatatlan alkotmány még az alkotmányozó hatalmat is korlátozhatja.⁷ A történeti alkotmány hangsúlyozása a láthatatlan alkotmány felváltását szolgálta.

A történeti szempontokat az Alkotmánybíróság a korábbi alkotmány hatálya alatt is széles körben figyelembe vette.⁸ Vörös Imre azt is megjegyzi, hogy az Alkotmánybíróság az Alaptörvény alkalmazása során sem tett különbséget a történeti alkotmányozás vívmányainak alkalmazása és a történeti értelmezés között.⁹

⁷ A láthatatlan alkotmány koncepcióját a 61/2011. (VII. 13.) AB határozat indítványozói vetették fel, álláspontjuk szerint ez az elv az alkotmányozó hatalmat is köti. Az Alkotmánybíróság ezt a véleményt nem osztotta.

⁸ VÖRÖS 2016: 44.

⁹ VÖRÖS 2016: 50.

Az Alkotmánybíróság a bírói függetlenség témáját elemezve értelmezte elsőként a történeti alkotmány szerepét. A 33/2012. (VII. 17.) AB határozat rámutatott:

Azt, hogy mi tartozik a történeti alkotmányból a vívmányok közé az Alaptörvény alapján, az Alkotmánybíróságnak kell megállapítania. [...] Amikor tehát az Alaptörvény mintegy ablakot nyit közjogunk történeti dimenziójára, ráirányítja a figyelmet azokra az intézménytörténeti előzményekre, amelyek nélkül mai közjogi viszonyaink és általában jogi kultúránk gyökér nélküliek lennének. Az Alkotmánybíróság felelőssége ebben az új helyzetben rendkívüli, mondhatni történelmi: a konkrét ügyek vizsgálatakor kötelezően be kell emelnie kritikai horizontjába a jogi intézménytörténet releváns forrásait.¹⁰

Az Alkotmánybíróság hozzátette, hogy a történeti alkotmány vívmányai „olyan értelmezési alapelv[et jelentenek] az Alaptörvény előírása alapján, amely mindenkire kötelező, és amelyet az Alaptörvény más szabályai lehetséges tartalmának feltárásakor alkalmazni kell”.¹¹ A történeti alkotmány joggyakorlatát elemző szerzők egyetértenek abban, hogy ennek az elvi megállapításnak megmaradt az érvényessége, és a későbbi joggyakorlatra is irányadó.¹²

Az Alaptörvény kezdeti időszakában a szerzők úgy vélekedtek, hogy a történeti alkotmány segítheti a jogértelmezést,¹³ vagy hogy csak díszítő funkciója van.¹⁴ Általános egyetértés van abban, hogy egy döntés nem alapulhat kizárólag a történeti alkotmány valamely vívmányán; egy törvény alkotmányossága sem dönthető el a történeti alkotmány segítségével. Már csak azért sem, mert ha a történeti alkotmány önmagában lenne az alap, akkor a megváltoztatható jog fogalma megkérdőjeleződne: a történeti alkotmány felülírná a normatív rendelkezéseket.¹⁵

Az Alkotmánybíróság gyakorlata a jogirodalmi várakozásra nem cáfolt rá: számos hivatkozás található a történeti alkotmányra, ezek azonban döntően *obiter dicta* szövegrészek. A gyakorlatból nem olvasható ki, hogy a történeti alkotmány vívmányainak használata a tételes jog mögött vagy fölött álló entitás lenne; épp ellenkezőleg, nem található olyan alkotmánybírói határozat, amelynek a rendelkező részét a történeti alkotmány alapvetően határozta volna meg.

¹⁰ Indoklás [74]–[75].

¹¹ Indoklás [80].

¹² VÖRÖS 2016: 45; JUHÁSZ 2021: 28.

¹³ CSINK–FRÖHLICH 2012: 134.

¹⁴ VÖRÖS 2016: 47.

¹⁵ Erre a tényre hívja fel a figyelmet Pokol Béla alkotmánybíró a 33/2012. (VII. 17.) AB határozathoz csatolt különvéleményében.

Az a következtetés vonható le, hogy a történeti alkotmányra való hivatkozáskor az Alkotmánybíróság a magyar jogtörténet kiragadott elemeit alkalmazza, és nem magát a történeti alkotmányt mint az elvek és szabályok folyamatos fejlődése alapján kialakult rendszert. Ebben az értelemben eltérés van a történeti alkotmány jogtörténeteszek és Alkotmánybíróság által használt fogalma között.

A fentiekből az a következtetés vonható le, hogy

- a történeti alkotmány tartalma értelmezés tárgya, tehát bizonytalan;
- a doktrína segíti az Alkotmánybíróság jogértelmezési tevékenységét;
- alkalmazása jelentősen befolyásolja a jogértelmezés eredményét, így a törvényi szabályozás tartalmát.

Ez a három elem a láthatatlan alkotmány koncepciójára is érvényes volt. Mindkét fogalom az absztrakt alkotmányosságot részesíti előnyben a normatív jogi rendelkezésekkel szemben, jelentősen növelve ezzel az Alkotmánybíróság mérlegelési mozgásterét.

A két doktrína eredete és narratívája gyökeresen különbözik.¹⁶ A láthatatlan alkotmányt a kilencvenes évek liberális alkotmányjoga termékének tekintik, a történeti alkotmány figyelembevételét pedig a 2010-es évek óta uralkodó historizáló-konzervatív narratívának tulajdonítják. A „referenciabázis” is más: az egyik elvont elvekre, a másik a magyar történelemben jelentős szabályokra, megoldásokra utal. Alkalmazásukban azonban jóval kisebb a különbség: az Alkotmánybíróság lehetőséget kapott értelmezési szabadságának kiterjesztésére és mozgásterének növelésére. A különbség azonban az, hogy a történeti alkotmány esetében ezt a lehetőséget maga az alkotmányozó hatalom teremtette meg az Alkotmánybíróságnak: a történeti alkotmánynak normatív alapja van.

A két koncepció közti különbséget úgy összegezhethetjük tehát, hogy a láthatatlan alkotmány koncepciója normatív alap hiányában (láthatatlanul) is meghatározta a kilencvenes évek alkotmányosságát, a történeti alkotmány ugyanakkor látható alkotmányos alappal bír, viszont a gyakori hivatkozás mellett sem gyakorol (ügy)döntő hatást az alkotmánybírósági gyakorlatra.

¹⁶ A két koncepció szembeállítását elveti Sólyom László, aki szerint ha valóban jogfolytonosság van a történeti alkotmány kora és a jelen között, akkor ilyen cezúra nem tehető, és például a láthatatlan alkotmány fogalma is a történeti alkotmány vívmánya lehetne (SÓLYOM 2011: 12). Ez a lehetőség ugyanakkor az alkotmánybíráskodásban nem merült fel.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- CSINK Lóránt – FRÖHLICH Johanna (2012): *Egy alkotmány margójára: Alkotmányelméleti és értelmezési kérdések az Alaptörvényről*. Budapest: Gondolat.
- JUHÁSZ Dorina (2021): A történeti alkotmány vívmányai és a Nemzeti hitvallás szerepe az alkotmányjogi érvelésben gyakorlati szemszögből. *Alkotmánybírósági Szemle*, (2), 25–33.
- KOCSIS István (1995): *A Szent Korona tana: Múltja, jelene, jövője*. Budapest: Püski.
- PACZOLAY Péter (1994): A történeti alkotmány és a konzervatív jogi gondolkodás. In TŐKÉCZKI László (szerk.): *Magyar konzervativizmus: Hagyomány és jelenkor*. Budapest: Batthyány Lajos Alapítvány, 29–36.
- SÓLYOM László (2011): Előszó. In JAKAB András: *Az új Alaptörvény keletkezése és gyakorlati következményei*. Budapest: HVG-Orac, 11–14.
- SZABÓ István (2017): Az államforma rendezése (1920). In BARABÁS Tünde – VÓKÓ György (szerk.): *A bonis bona discere*. Budapest: Országos Kriminológiai Intézet – Pázmány Press, 445–458.
- SZABÓ, István (2022): The Constitutional Development of Hungary after 1918. In CSINK, Lóránt – TRÓCSÁNYI, László (szerk.): *Comparative Constitutionalism in Central Europe: Analysis on Certain Central and Eastern European Countries*. Miskolc–Budapest: CEA Publishing, 73–87. Online: https://doi.org/10.54171/2022.lcslt.ccice_5
- SZALMA József (2017): A történelmi/történeti és a kartális alkotmány teljességéről és jogalkalmazási kérdéseiről. *Jogelméleti Szemle*, 18(2), 179–188. Online: <https://doi.org/p5qt>
- VÖRÖS Imre (2016): A történeti alkotmány az Alkotmánybíróság gyakorlatában. *Közjogi Szemle*, (4), 44–57.



Cs. Kiss Lajos

AZ ÁLLAMELMÉLETI ALAPKUTATÁS IRÁNYAI ÉS TEMATIKÁI¹

ELŐZMÉNYEK – ELŐFELTÉTELEK

A mi értelmezésünkben az „ideáltípus” [...] az értékelő megítéléssel szemben valami teljesen közömbös, nincs köze semmi máshoz, mint a tiszta logikai „tökéletességhez”. A bordélyházaknak ugyan úgy vannak ideáltípusai mint a vallásoknak [...] Itt a messze legbonyolultabb és legérdekesebb eset [...] az államfogalom logikai szerkezetének a kérdése [...]²

- ¹ Az írással Horkay Hörcher Ferencet köszöntjük 60. születésnapja alkalmából. Az ünnepelttel való tudományos együttműködés történetéhez lásd HORKAY HÖRCHER 2004; 2007; 2014. A 2016-ban keletkezett szöveg az alap kutatás első tervezete, amelyet a folyamatban levő kutatás jelenlegi szintjéről visszatekintve több ponton módosítani, pontosítani kellett.
- ² WEBER 2018a: 216–217. Az ideáltípusok a tudományos megismerő által konstruált – az ismerettárgy objektív és tárgyszerű, azaz tudományon kívüli értékelésektől mentes, tárgyadekvát leírását lehetővé tevő – funkciófogalmak, amelyek alkalmazása a kultúratudományi és szociológiai kutatásban szintén igazságvonatkozású értékelések tárgya. Weber számára a tudomány belső diskurzusaiban csak igazságvonatkozású értékelések lehetségesek. Az „értékelő megítélés” kifejezéssel Weber a tudományon kívüli, általa „gyakorlati értékelésnek” (*praktische Wertungen*) nevezett vallási, politikai, jogi, gazdasági, művészi stb. értékeszméken alapuló végső állásfoglalásokat jelöli. A félreértést, a megismeréslogikai és -etikai problémát erősen leegyszerűsítve, egyfelől az elmélet (*Theorie*) és gyakorlat (*Praxis*) hagyományos, Weber által nem korrigált megkülönböztetése okozza. A megkülönböztetés szerint az „elméleti értékvonatkozás” (*theoretische Wertbeziehung*) kifejezés csak a tudományos fogalmak képzésre vonatkozik, nem pedig általános értelemben a tudomány megismerési igazságvonatkozású funkciójára, amely a tudományt elválasztja a többi társadalmi-kulturális terület „gyakorlati értékeléseitől” (*praktische Wertungen*). A félreértés másfelől a „Wertfreiheit” kifejezés fordítására vezethető vissza, amelyet „értékszabadság” helyett a legteljesebb magától értetődőséggel „értékmentességnek” fordítanak. A szabadság negatív – a nemtudományos (gyakorlati) értékelésektől való függetlenség, mentesség – jelentésére történő redukció elhomályosítja a pozitív jelentést, az igazságértékre történő regulatív vonatkozást, amely a tudományos

Az uralmi szervezetet akkor és annyiban kell politikai szervezetnek nevezni, amennyiben rendjeinek megadható földrajzi területen belüli fennállását és érvényességét az garantálja, hogy az igazgatási stáb folyamatosan fizikai kényszert alkalmaz, és fizikai kényszer alkalmazásával fenyeget. Államnak kell nevezni a politikai intézményüzemet, ha és amennyiben igazgatási stábja sikerrel veszi igénybe a legitim fizikai kényszer monopóliumát a rendek érvényesítése számára [...]. A politikai szervezetet nem lehet – az „államot” sem – szervezeti cselekvése céljainak (*Zwecke*) megadásával definiálni.³

Az írás tárgya az egyetemen folyó államelméleti alapkutatás első koncepciójának összefoglalása és néhány hivatkozás a folyamatban levő kutatás eddigi eredményeire. Az alapkutatás tervezésében az első lépést a magyar államelméleti kutatás jelenlegi állásának bemutatása, kritikai elemzése jelentette, amely az államelméleti megismerés dogmatizálódását és érdektelenné válását állapította meg, a végkövetkeztetést provokatív tézisben összefoglalva: Államok léteznek, az államelmélet elenyészik.⁴ Lényegében ez a helyzetelemzés kényszerítette ki az alapkutatást, ez képezte a megismerési érdek és cél meghatározásának teoretikus háttérét és kiindulópontját.⁵ Az alapkutatás fogalom- és elméletalkotási provokációját Max Weber valóságtudományi államértelmezése, az állam kultúratudományi és megértő szociológiai leírása, illetve és annak kritikái jelentették. Feltevésünk szerint a weberi megközelítés – Jellinek általános államtanának és szociális államfogalmának⁶ hallgatólagos kritikájából kiindulva – a német–osztrák jogtudományi államtani kutatás programjában szociológiai fordulatot hajtott végre, amelyet a *problémasík-eltolódás* és a *pozícióváltás* (beállítódás- és nézőpontváltás) műveleti fogalmával írtunk le.⁷

Az államelméleti (államtudományi) alapkutatáson belül négy részkutatási program keretében történt a kutatási tematikák tervezése 2016 végén.⁸ A tervezetben ennek megfelelően négy, az alapkutatásban értelemszerűen egységet képező kutatási irányt, illetve tematizálást különböztettünk meg a szociológiai és történelemtudományi megismerés funkcionálisan felfogott általánosságának

megismerés objektivitásának és tárgyyszerűségének az abszolút logikai, funkcionális feltétele. Az idézet folytatásához lásd *Exkurzus I.*

³ WEBER 2013: 16–17. §. Az idézet folytatásához lásd *Exkurzus I.*

⁴ A tézishez lásd *Exkurzus II.*

⁵ Ehhez részletesen lásd Cs. KISS 2017a; 2017b.

⁶ Vö. JELLINEK 1922.

⁷ Vö. Cs. KISS 2022a.

⁸ Az alapkutatás előzményeihez lásd Cs. KISS 2005; 2008.

formális nézőpontjából: általános államelmélet, a nemzetállamok államelméletei, magyar államelmélet, az államfunkciók és a kormányzás elmélete. A kutatási irányokat az államfunkciók és a kormányzás elmélete kapcsolja össze, és vezeti át az alkalmazás – a rendszerformában felépülő funkcióspecifikus társadalmi-kulturális területek racionális egység- és rendképződésének – problémásíkjára. A kutatási irányok, illetve tematizálások a történelmi-szociális jelenségként azonosított állam fogalmi megragadásának különböző, egymáshoz kapcsolódó absztrakciós szintjeit körvonalazzák, és csak együttesen teszik lehetővé az államjelenség teljes – az állam szerkezeti-funkcionális-fejlődési törvényszerűségeit feltáró – elméleti leírását.⁹

KUTATÁSI IRÁNYOK

Általános államelmélet

Az általános államelmélet kidolgozására irányuló kutatás teremti meg az alap-kutatás egységét, itt történik a rész-kutatási programok szervezésének és kivitelezésének összehangolása. Feltevésünk szerint a szociológiai társadalomelméletek problémásíkjához, nézőpontjához kapcsolódó általános államelmélet képes az államtudományok igazság- és konszenzusképes ismeretelméleti-módszertani megalapozására és igazolására. Az alap-kutatás célja az általános államelmélet keretében konszenzusképes megoldási javaslatok kidolgozása és az ezzel kapcsolatos tudományos viták lefolytatása a következő problémakörökben: a) Az államtudomány önálló diszciplínaként (tudománycsoportként) történő elhelyezése a nem természettudományok (szellemtudományok, kultúratudományok, társadalomtudományok) rendszerén belül. b) Az államtudományok tudománycsoportján belül az egyes alap- és részdiszciplínák (igazgatástudomány, jogtudomány, politikatudomány, gazdaságtudomány) elhatárolása, pozícióik tudományrendszertani stabilizálása. c) Az államelméleti-államtudományi megismerés alkalmazási területeinek, tematikus irányainak egyértelmű meghatározása.

Az általános államelmélet ennek megfelelően három feladatot lát el: a) társadalomelméleti nézőpontból fogalmilag azonosítja az államjelenséget, az államjelenség teljes elméleti leírásának keretében tisztázza a szociológiai társadalomelmélet, a történelemtudományi történelemelmélet, az államelmélet, a politikaelmélet és a jogelmélet viszonyát, lehetséges kapcsolódásaikat; b) kidolgozza az államtudományok tudományelméletét; valamint c) az interpretatív összehasonlítás

⁹ Vö. Cs. Kiss 2021c.

módszertanát. Az első és második kutatási periódusban megtörténik a tudomány-rendszer-tani elhelyezés, a diszciplináris határok megvonása, a tudománycsoporton belüli kapcsolódások tisztázása, a jelenleg zajló tudomány- és egyetempolitikai vitában egy részletes álláspont kidolgozása és érvényre juttatása. Ezt szolgálják azok a konferenciák, amelyek egyfelől a magyar államelmélet (általános államtan, jogállamelméletek, az állam korlátozásának és kiterjesztésének elméletei), másfelől a magyar államtudományok helyzetéről adnak áttekintést a lehetséges elméletalkotási stratégiák, recepciók, viták, elméleti törésvonalak bemutatásával. Az államelméleti-államtudományi helyzetkép konszenzusképes rögzítése elkerülhetetlen volt, mert jelenleg sem a magyar jogtudományban, sem a magyar politikatudományban nem létezik olyan államelméleti koncepció, amely képes lenne az alapkutatás céljának megvalósítására.¹⁰

A kutatási folyamat alapját és egységét az általános államelmélet kidolgozása teremti meg.¹¹ Ez a szerkezet szolgál kiindulópontként a tervezett államtudományi lexikon felépítése, címszavainak kidolgozása, valamint a szükséges megszorításokkal az államelméleti-államtudományi bibliográfia tematikai tagolása számára.

¹⁰ Vö. Cs. Kiss 2017a.

¹¹ Az általános államelmélet tervezett kutatás témái: 1. Modern állam: koncepcionális alapváltozatok. Államtípológiák, államtípusok. 2. Államelméletek: a magyar, német, angolszász, francia, olasz, orosz államelméletek áttekintése. Recepciók és viták. 3. Államelmélet a tudomány és a politika metszéspontján: a liberalizmus, a konzervativizmus, a szocializmus, a nacionalizmus, a libertarianizmus, a kommunitarizmus, a szociálkonzervativizmus, a liberálkonzervativizmus államfelfogásai. Az értelmezési-értékelési skála két szélső pontja: anarchizmus *versus* totalitarizmus. 4. Az államfunkciók és a kormányzás elmélete. 5. Állam és bürokrácia. 6. A jó kormányzás esztétörténete és elméletei. A jó kormányzás jelenlegi irányai és problémái (*Good Government, Good Governance, New Public Management*, neoweberiánus felfogás). A jó kormányzás és a közjó. 7. Állam, háború, béke, közjó és igazságosság: premodern és modern értelmezések. 8. Totalitarizmuskutatás: totális állam *versus* totalitárius állam; a totalitárius állam szekularizált (fasizmus, nemzetiszocializmus, bolsevizmus-kommunizmus) és teokratikus (iszlamizmus) típusváltozatai. 9. Nemzetállam, birodalom (nagyterrendek), globalizáció (a világállam lehetősége). 10. Az Európai Unió „államisága”: szövetségi állam *versus* államszövetség. Nagyterrendek: hegemonia és nemzetállamok. 11. Jogállam- és joguralom-elméletek. Jóléti és szociális állam. 12. Állam és alkotmány: a történelmi és kartális alkotmányok viszonya és kapcsolódása. 13. Az állam és az emberi jogok. 14. Államvédelem: titok és információ, titokformák. 15. Államvédelem: a fegyveres védelem történelmi fejlődése, hazai kérdései, valamint kihívásai a 21. század átalakuló világrendjében. 16. Az állam specifikus részviszonyai és politikái: állam és vallás, állam és gazdaság, állam és művészet, állam és tudomány, állam és nevelés, állam és intim szféra, állam és sport. A kutatás alapfogalmait az általános államelmélet alapproblémáihoz és témáihoz igazodva határozzák meg. A kidolgozás alatt álló reflexív államelmélet szerkezetéhez lásd *Exkurzus III*.

A nemzetállamok államelméletei

A kutatási irány szorosan kapcsolódik az általános államelmülethez. Az államtan (*Staatslehre*) kifejezés az államjelenség jogtudományon belül kialakult, a jogtudomány és a szociológia vitájában továbbfejlödő sajátos elméleti megközelítését jelöli. Az *allgemeine Staatslehre* a német–osztrák államfejlödés és filozófiai-tudományos kultúra terméke, s mint ilyen a németség szellemi kontextusában vált önálló tudományos műfajjá, az univerzális igényvel fellépő államelméleti kutatások alapjává, viszonyítási pontjává. A német–osztrák általános államtan történelmi fejlödését az államtudományok csoportján, illetve a jogtudományon belül az államjelenség jogászai, politikai, szociológiai megközelítéseinek versengése határozta meg. Ebben a versengésben formálódtak ki az állam tudományos kutatásának alapmodelljei, amelyek az államelméletben napjainkig a paradigmaképzödés alapjául szolgálnak. Az államtan (*Staatslehre*) német kifejezés láthatóvá teszi az általános államelmélet eredendö történelmi-kulturális kontextushoz való egzisztenciális kötöttségét és megjelöli az állam tág (országállam) fogalmával leírt alaphelyzetet,¹² amely szükségszerű előfeltétele minden államtudományi megismerésnek. Ebböl következik az ismeretelméleti-módszertani belátás, amely szerint nem lehetséges az államjelenség „államon kívüli”, államtól független megfigyelése. A kutatás abból az előfeltevésből indul ki, hogy a német kultúrkörben az államtan (*Staatslehre*) keletkezése és fejlödése lényegében körülhatárolja az általános államelmélet lehetséges konstrukcióinak azt a horizontját, amelyen az eltérö történelmi államfejlödések keretében kialakult államfelfogások azonosíthatóvá, értelmezhetővé válnak. Az „államtan” kifejezés használata az államjelenség elméleti megragadásának történelmi-kulturális kontextushoz kötöttségére utal, s jelzi, hogy valamilyen formában minden történelmi államfejlödés ki kell hogy alakítsa saját különös államiságát fogalmilag kifejező sajátos „államtanát”. Az „államelmélet” kifejezés ennek az egzisztenciális alaphelyzetnek az általánosítása, az államjelenség közös értelmezési horizontra emelése és tematizálása. Ennek alapján az angolszász államfejlödésben kialakult államfelfogás nem tekinthető alternatív alapmodellnek, hanem a három alapvetö megközelítés horizontján azonosítható különös modellváltozatnak. Ezt bizonyítja többek között a *Rechtsstaat* és a *rule of law* kifejezéssel jelölt államiság-tényállások lefordíthatósága is. A kutatási irány egyik feladata annak tisztázása, hogy a nemzetállami kontextusok eltéréséből

¹² Az államfogalom tág és szük jelentésének megkülönböztetéséhez lásd Cs. Kiss 2010b; 2021c.

adódóan milyen értelmezési változatok lehetségesek, és ezek hogyan vonhatók az államelméleti megismerés közös horizontjára.¹³

A nemzetállamok államelméletei kutatási irány, azon túlmenően, hogy áttekintést ad az elméletalkotások történelmi-kulturális kontextusairól, nemzeti vonatkozásai rendszereiről, a történelmi államfejlődés különös formáiról, megindokolja az összehasonlítás módszertana kidolgozásának szükségességét.

Magyar államelmélet

A kutatás alapproblémái és fogalmi értelemszerűen kapcsolódnak a két részkutatási programhoz. A magyar államelmélet és államtudomány kialakulásának és fejlődésének bemutatása igazodik a modern politikai ideológiák európai mintázatának magyar transzformációihoz. A kutatási periódusokra javasolt témák: 1. Történelmi alkotmány, Szent Korona-tan. Konzervatív értelmezések és republikánus kritikák. 2. Államtudomány és államelmélet a 19. században. 3. Államtudomány és államelmélet a 20. században, a két világháború között. 4. Államtudomány és államelmélet 1945 után. Ez utóbbi két téma keretébe illeszkedik egyfelől a totalitárius állam jogrendszerét, másfelől a magyar bírósági intézményrendszer változásainak államtani értelmezéseit tárgyaló kutatás. A magyar igazságszolgáltatási rendszer kutatása kiterjed a kommunista totalitarizmus (szovjet modell) és a rendszerváltás korszaka releváns fejleményeinek vizsgálatára. 5. Az államtudomány történeti kontextusa, az államtudomány fejlődését szolgáló történelmi korszakváltások. Állam- és alkotmányfejlődés, közigazgatás-fejlődés.

Az államfunkciók és a kormányzás elmélete

Az elmúlt évek hazai reformfolyamatainak hatására, párhuzamosan a társadalom- és gazdaságpolitikai változásokkal, a magyar kormányzati rendszerben a végrehajtott racionalizálások következtében jelentős változások játszódtak le. A kormányzati struktúrák racionalizációjának tervezése, szervezése, irányítása, különösen az állami funkciók átalakulásának, a kormányzás új formái értelmezésének és értékelésének vonatkozásában, komoly elvárásokat fogalmaz az államelméleti-államtudományi kutatásokkal szemben.

Az államfunkciók elméletének keretében a kutatás a hagyományos és az új állami funkciók megjelenését, a nemzetállami szuverenitásra épülő kormányzati

¹³ Vö. Cs. Kiss 2021.

rendszer átalakulását, a kormányzás új formáit s ezzel a modern állam struktúrájának, nemzetközi rendben játszott szerepének változásait a globalizációs folyamatok és az európai integráció összefüggésében vizsgálja. A kormányzás új formáinak vizsgálata keretében a hangsúly az Európai Unió állami jellegének (államiságának), a szuverenitás és a demokrácia európai dimenzióinak államelméleti értelmezésére, az integráció következtében módosuló nemzetállami funkciók elméleti azonosítására és leírására helyeződik. Az Európai Unió felépítése, működési mechanizmusai, a tagállamok formális és informális elrendeződése az integráció struktúrájában az államiság új minőségének kialakulását jelzik. A nagytérrendekbe szerveződő nemzetállamok viszonyrendszerének változása kikényszeríti a nézőpontváltást és az alapfogalmak újra meghatározását az államelméletben s ehhez kapcsolódva a politika- és jogelméletben, az új helyzet már nem írható le kielégítően a hagyományos elméleti-fogalmi keretekben. Ehhez kapcsolódva az intézményesülés problémaszintjén – tekintettel az egyeztetést kívánó integrációs ügyek sokaságára és jelentőségére, a döntéshozatali folyamat halmazódó legitimitációs és demokráciadeficitjére – a kutatás a döntéshozatal racionalizálásának követelményét szem előtt tartva vizsgálja a nemzetállamok működésének, hatékony érdekérvényesítésének európai szintű feltételrendszerét. A kutatás az unióban érvényesülő nemzetállami befolyások, beavatkozások, egymásra hatások tényleges állapotának, a reális lehetőségeknek a feltárása, a határok kijelölése alapján kísérletet tesz az Európai Unió és a tagállamok normatív szabályozó szerepét illetően a kívánatos mérték meghatározására.

A jó kormányzás fogalma, kritériumai, elvei az egyetemen folytatott eddigi kutatásoknak köszönhetően olyan mértékben letisztultak, hogy képesek útmutatóul szolgálni a kormányzati működés jellegének, irányának, hatékonyságának kritikai megítélése és a közpolitikai fejlesztések számára. Ezzel azonban nem szűnt meg az elméletalkotás tudományos, az alkalmazás gyakorlati, kormányzati-szakpolitikai problémája. A jó kormányzás elméleti-fogalmi kereteinek meghatározására irányuló további vizsgálódások összhangban állnak, illetve együtt haladnak az államfunkciók és a kormányzás elméleteinek kidolgozására irányuló kutatásokkal.

Az államelméleti kutatás ajánlott stratégiája módszertani követelménnyé teszi a kormányzás értéktartalmú és funkcionális nézőpontú elemzéseinek egyesítését, s ennek alapján a szervezetfejlesztés számára is irányadó elméleti vonatkozási rendszer kidolgozásával a jó kormányzás elvi követelményeinek összekapcsolását a meghatározó közigazgatási folyamatokkal. A módszertani és gyakorlati elvárásokhoz igazodva a közjó versengő, a politikai-ideológiai mintázathoz igazodó értelmezéseit a kormányzati rendszer tényleges működésével, annak

típusos szerkezeti-funkcionális problémáival együtt látva kell tárgyalni. A kutatás erre tekintettel kísérli meg rekonstruálni azt az elméleti hátteret, amelynek kontextusaiban az ideológiai értékvonatkozások és a szakpolitikai rendszer-racionalitások együttes nézőpontjából ténylegesen meghatározzák a kormányzás jóságát megítélő normatív elveket, az értékelés mércéit, az alkalmazás kritériumait. A szakirodalommal ellentétben, ahol gyakran elhagyják a „jó” értékfogalmát a kormányzás fogalmából, a kutatás a jó, illetve a jóság fogalma jelentésének jelzett kettősségéből indul ki.¹⁴

Módszertani megjegyzések

Alapvető szempont, a kutatás fontos célja a történelmi, politikai, jogi gondolkodás összefüggésében formálódó magyar államfelfogás sajátosságainak elemzése, az európai hagyományon belüli különállásának és csatlakozóképességének bizonyítása s ehhez kapcsolódva a magyar államtudomány történelmi és aktuális teljesítőképességének meggyőző igazolása. Az alapkutatás módszertani (interpretációs) és elméletalkotási stratégiájának kidolgozása és alkalmazása számára a magyar és a német–osztrák szociológiai, jogelméleti hagyomány érintkezési pontjain formálódó *szinoptikus* szemléleten alapuló módszert tekintjük iránymutatónak a kutatási programban meghatározott célok, kijelölt munkafeladatok megvalósításában.

A módszer *szinoptikus* felfogása átvezet a tudományos diskurzus tisztán *funkcionális* – kizárólag versengő megismerési érdekek és célok kritikai-tárgyszerű megvalósítására irányuló, az ideális és reális, a normatív és empirikus érvényesség megkülönböztetését relativizáló – értelmezéséhez, amely ismeret-elméleti-módszertani szempontból lehetővé teszi a demarkációprobléma meggyőző, konszenzusképes igazoláselméleti megoldását. A *szinoptikus* néző-

¹⁴ A kormányzáselmélet tervezett kutatás témái: 1. Közjő és jó kormányzás az eszmetörténetben: Arisztotelész, Szent Ágoston és Aquinói Szent Tamás. A politika antropológiája és a közjő. Létezik-e egyetemes politikai közösség? Politikai ideológiák a perszonalizmus, a közjő és a szubsziaritás elvének nézőpontjából. Béke és közjő Aquinói Szent Tamásnál, a modern korban és korunkban. Közjő és politikai barátság az eszmetörténetben és korunkban. 2. Kormányzás és a politikai tekintély szükségessége. Kormányzás és szuverenitás, kormányzati megbízatás és legitimációs bizalom. „Jó kormányzás”, „jó kormányzat”, „jó állam” – egybevetés és értékelés. Mitől „jó” a „jó kormányzás”? 3. Jó kormányzás és közpolitika-alkotás. Közjő és a média felelőssége. Jó kormányzás és családpolitika. 4. A nemzetközi pénzügyi-gazdasági rendszer és a közjő. Jó kormányzás, alkotmányos szövetség, közpolitikai szerződés. Jó kormányzás és normakövetés. Jó kormányzás, többszintű kormányzás és a részvétel elve. A közjőre irányuló szubsziárius-relacionális állam önkormányzása.

pontból konstruált demarkációelmélet teszi lehetővé az államelméleti megismerés ideológia- és politikamentességét, a kutatás szabadságát rögzítő alkotmányjogi, jogi és konvencionális szabályok tényleges érvényesülését. Az ilyen tudományelméleti feltételek megléte szükséges az általános államelmélet kidolgozásához.¹⁵ A tudományos diskurzus szinoptikus-funkcionális felfogásának művelti helyességét bizonyítja az euroatlanti államelméletek recepciója is, különösen amikor kiélezett formában vetődik fel a politika és a tudomány egymásba csúszásának veszélye, mint például Carl Schmitt életművének magyar recepciója esetén. A tanulságokat illetően az ilyen recepciós diskurzusok azt is világossá teszik a résztvevők és a közvélemény számára, hogy a valóban szabad kutatás feltételeinek megteremtésében a formális alkotmányjogi garanciákon túlmenően döntő szerepet játszanak a magyar tudományos közösséget tartalmi értelemben összetartó konvencionális hitek, meggyőződések és szabályok.¹⁶

A kutatási tervben négy megismerési irányban problematizált versengő állam- és kormányzáselméletek elemzésének, kritikai rekonstrukciójának összehasonlító módszere ennek megfelelően a funkcionális egyenértékűség és csatlakoztathatóság (relacionizmus) művelti elvein nyugszik. A kutatási program és a paradigma tudományelméleti fogalmainak átértelmezésével¹⁷ ez teszi lehetővé az „elméletek” – fejlődéstörténeti-funkcionális szempontból történő – típusokba rendezését, valamint az elméletalkotási eljárás formális műveleteinek (megalapozás, kifejtés, igazolás) nézőpontjából történő összehasonlító kritikai rekonstrukcióját.¹⁸

¹⁵ Vö. Cs. KISS 2022b.

¹⁶ „Ezek lényegüket – a tudományban való összetartozás érzését, generációs élményekben, intézményi tapasztalatokban való gyökerezettségüket, az igazságeszme és az egyéni korlátozhatatlan kíváncsiság egybehangzásait – tekintve láthatatlanok, de megmutatkoznak, hatásukban ideológiamentesek, és – mint az a Schmitt-recepcióban megtörtént – akaratlanul is a depolitizálás irányába viszik a kutatást. E hiteknek, meggyőződéseknek és szabályoknak, valamint a hozzájuk kapcsolódó gyakorlatoknak az ápolása a hagyományképződés alapja. Az így keletkező hagyomány a tartalmi feltétele és garanciája annak, hogy a magyar tudományos közösség valóban képes legyen távolságot tartani azzal szemben, ami nem tudomány, valóban képes legyen a tudományon kívüli érdekektől függetlenül a tudományos vitát a saját lehetőségeihez képest politika- és uralommentessé, s ezzel az alkotmányos szabályozás formáit az eleven hagyomány tartalmává tenni. E diskurzus-forma nem lebecsülendő teljesítménye a tudományos vita depolitizálása, amely nagymértékben hozzájárulhat az értékszabadság tudományos hagyományának a formálásához, megerősítéséhez.” Cs. KISS 2014.

¹⁷ Cs. KISS 2022.

¹⁸ Vö. Cs. KISS 2005; 2008; 2022b.

ÁLLAMELMÉLETI MEGJEGYZÉSEK

Problémafelvetés

Az államprobléma szinoptikus megközelítésének szükségessége azon új tapasztalatok teoretikus feldolgozásának összefüggésében vetődött fel, amelyek a modern állam kifermálódásának és a 20. század első harmadáig tartó fejlődésének helyzetében, a centrum és a félperiféria országaiban létrejött totális államokkal keletkeztek.

A totalitarizmuszindróma európai megjelenése, a totalitarizmus történelmi-szociológiai tapasztalatának tudományos feldolgozása az érintett országokban az állami-politikai létezés alproblémájává vált. A modern államfejlődésben a totális államok megjelenése, totalitáriussá fejlődésük strukturális tényei érvénytelenítették az állam és a társadalom megkülönböztetésén alapuló hagyományos, klasszikus újkori államfelfogásokat, és a jogtudományi államtani kutatást pozíció- és paradigmaváltásra, a szociológiai társadalomelméletek problémásíkjára való átlépésre kényszerítette.¹⁹

A totális állam fogalmával jelzett struktúraváltozás, illetve a totalitáriussá fejlődött államok politikai-jogi tapasztalatainak a feldolgozására vállalkozó filozófiai-tudományos kísérletek között – eltekintve a német–osztrák jogtudományi államtani kutatási program szociológiai fordulatát végrehajtó elméletkísérletektől – nem találunk példát a szinoptikus szemlélet módszertani alkalmazására, még kevésbé elméletformában történő rendszeres kidolgozására sem a jogtudományban, sem a politikatudományban, sem a jogfilozófiában, sem a politikafilozófiában, és ami az államelmélet kidolgozása, az államtudományok megalapozása szempontjából döntő, a szociológiai társadalomelméletek versengő változataiban sem. A totalitarizmuszindróma tárgyalásának teljes mellőzéséhez, valamint az állam és a társadalom megkülönböztetését felszámoló európai államtani hagyomány figyelmen kívül hagyásához, illetve annak hallgatólagos vagy közvetlen kritikájához a német társadalomelméletben elsősorban Richard Münch, másodsorban

¹⁹ A tézist mindenekelőtt a szinoptikus szemlélet államelméleti alkalmazása szempontjából modellértékűnek tekintett, a weimari korszakban keletkezett államértelmezések (Georg Jellinek, Max Weber, Hugo Preuß, Gerhard Anschütz, Richard Thoma, Hans Kelsen, Rudolf Smend, Carl Schmitt), valamint a politikafilozófia és az általános államtan között folyó magyar vita tanulságai bizonyítják. Vö. Cs. KISS 2022a. A modernitást az európai kultúra határhelyzeteként megjelenítő totalitarizmustapasztalat újszerűségének, e tapasztalat más kultúrákra való teoretikus átvihetőségének problémájához lásd Cs. KISS 2010b; Cs. KISS 2013.

Niklas Luhmann szolgál példával.²⁰ Ezen a ponton érdemes megjegyezni, hogy Jürgen Habermas kritikai társadalomelmélete bizonyos megszorításokkal kivételt és egyfajta átmenetet képez. A kommunikatív cselekvés elméletében Habermas az életvilág (társadalom a cselekvők nézőpontjából) és a rendszer (társadalom a funkcióspecifikus rendszerlogikák nézőpontjából) fogalmi megkülönböztetésével kritikailag átértelmezi, és fenntartja az állam és a társadalom megkülönböztetését a következő formában: a magánszféra és a nyilvánosság szerkezeti megkülönböztetésével leírt életvilág a szociális integráció (kommunikatív racionalitás) tartományaként áldozatul esik a rendszerintegráció – a gazdasági rendszer és állami igazgatási rendszer (rendszer racionalitás) – „belső gyarmatosító” törekvéseinek. Az életvilág „gyarmatosítása”, a rendszer racionalitás uralomra jutása az eljogiasodás (*Verrechtlichung*) formájában a modern állam fejlődésének három stádiumában valósul meg: az eljogiasodás a polgári állam (abszolutizmus) kialakulásával kezdődik, a polgári jogállam (alkotmányosság) kiépülésével folytatódik, a demokratikus és szociális jogállam korszakában kiteljesedik. Ezt az álláspontot Habermas később – a totális állam és a totalitarizmusjelenség közelebbi elemzése nélkül – diskurzuselméletileg bizonyos fokig korrigálta, a jog és a politika kapcsolatát differenciáltabban értelmezte, anélkül azonban, hogy ezzel tisztázta volna az állammal kapcsolatos alapvető félreértését.²¹ A társadalomelmélet jelenleg uralkodónak tekinthető cselekvés- és rendszerelméleti paradigmái – tudományrendszeren belüli és kívüli hatásaik tendenciáját tekintve – inkább az államelmélet és az államtudomány szellemi semlegesítéséhez, tudományos eljelentéktelenítéséhez járultak hozzá, mintsem a tudományterületek közötti diskurzus előmozdításához.

Hiányok

Az államproblémát illetően mind az európai, mind a magyar hagyományban visszhangtalanok maradtak a szinoptikus megközelítés módszertani kidolgozására, elméletalkotási alkalmazására irányuló tudásszociológiai, jogelméleti kezdeményezések, elsősorban Mannheim Károly és Horváth Barna munkásságában. Ennek alapján az is érthető, miért övezi homály a weberi megértő szociológia szinoptikus felépítésének filozófiai-módszertani jelentőségét, s hogy maga a probléma,

²⁰ MÜNCH 1984, 1986; HABERMAS 1984; LUHMANN 1986, 2002. A politikai államfogalom jogtudományi és társadalomelméleti konstrukcióinak vitájához, Niklas Luhmann álláspontjának részletes elemzéséhez lásd Cs. KISS 2010a.

²¹ Vö. HABERMAS 1992.

lényegében kezdettől fogva, miért vezett bele az euroatlanti Weber-recepció másodlagos irodalmának óceánjába.²²

A hiányok e listájához tartozik továbbá, hogy jóllehet általában elismerték Hans Kelsen és Carl Schmitt jogelméleti-államtani vitájának fontosságát, de a két álláspont párhuzamosságának – annak a szemantikai ténynek, hogy joglogikailag és funkcionálisan kiegészítik egymást – nem tulajdonítottak jelentőséget sem a recepció irodalomban, sem a teljes leírásra törekvő elméletalkotási kísérletek során. Ez feltehetőleg összefügg az elméletalkotások megértése szempontjából döntő ténynek a figyelmen kívül hagyásával, amely szerint a jogtudomány és a jogelmélet „tiszta” és „politikai” felfogását paradox módon a szociológiához való elutasító és igenlő viszonyuk állítja párhuzamba és köti össze – s ezen belül is, bár ezt egyik álláspont sem tette nyilvánvalóvá, nem általában a szociológiához, hanem elsőrendűen a weberi megértő szociológiához való viszonyuk. Az a lehetőség pedig fel sem merült – jóllehet ezt Schmitt a *Politische Theologie*ben²³ a szuverenitás konstitutív határ- és alapfogalmának elemzésével bizonyította –, hogy joglogikailag a probléma- és tárgyadekvát fogalomalkotás eljárása és annak sikeres alkalmazása csak a szociológiai nézőpont módszertani alkalmazásával lehetséges. Ezzel együtt figyelmen kívül maradt, hogy a versengő nézőpontok társadalmi helyzetekhez, illetve történelmi korszakokhoz kötöttségének tényszerűsége a normális és a rendkívüli helyzet (*Normalfall/Ernstfall*) megkülönböztetésén, a kivételes állapot módszertanán keresztül hozzáférhetővé teszi a jog- és államelméleti alapfogalmak (norma, normativitás, érvényesség, szuverenitás, legitimitás, legalitás, állam, politika/i, jog/i) jelentésének perspektivikus szerkezetét a fogalmi tartalom és terjedelem síkján. Schmitt politikai teológiája szerint e fogalomszociológiai nézőpontból válik láthatóvá az alapvető jogi fogalmak teológiai és politikai jelentésdimenziója, bár ez utóbbi esetén a *Politikai teológiában* még csak utalásszerű megfogalmazásokat találhatunk.²⁴

A szociológiai nézőpont ismeretelméleti-módszertani alkalmazása vagy kizárása, a szociológiai tényállások (*Sachverhalte*) bevonása a jogi fogalmak képzésébe (és így tovább) nem pusztán a jogtudomány és szociológia kompetenciavitájának mindenkori állását jelzi, hanem a vita erőterében egyértelművé teszi, hogy a jogelmélet szociologizálása vagy deszociologizálása az államelmélet megalapozásának, kifejtésének, igazolásának egymáshoz kapcsolódó kontextusaiban játszódik le. A modern társadalmak (kultúrák) funkcionális

²² A filozófia és a szociológia kompetenciavitájának nézőpontjából a megértő szociológia jelentőségének az értelmezéséhez lásd Cs. KISS 2011. A tanulmány, terjedelmi okokból, csak röviden tárgyalta a weberi államelméletet.

²³ SCHMITT 1934a.

²⁴ Ehhez lásd *Exkursus IV*.

differenciálódásának strukturális összefüggésében értelmezett államfejlődés tényeinek kényszerítő realitásával a jogelmélet csak az államjelenség szociológiai leírását alapul véve vagy ahhoz kapcsolódva képes számot vetni. Carl Schmitt és Hans Kelsen államfogalom-konstrukciói meggyőzően szemléltetik a társadalom és az állam klasszikus újkori elméleti megkülönböztetésének a szemantikai érvénytelenítését, amely nyilvánvalóvá tette a versengő állam- és jogelméleti álláspontok kifejezett vagy hallgatóságos társadalomelméleti előfeltevéseit, paradigmátikus formában Kelsen és Schmitt vitájában kirajzolódó értékfilozófiai, illetve egzisztenciafilozófiai megalapozottságú társadalomelméleti álláspontok alapvonalait. Carl Schmitt politikai jogtudománya a politikai (*das Politische*) egzisztenciális, Kelsen tiszta jogtudománya a jogi (*das Juristische*) normatív fogalmának meghatározása felől tett kísérletet a szocialitás, a társadalmi rend elméletének *egzisztenciaorientált*, illetve *normaorientált* megalapozására. Itt szükséges közbevetőleg megjegyezni, hogy Schmitt nem tisztázta kielégítően a politikai és a jogi viszonyát, a társadalmi rend konstitúciójában játszott szerepüket; így kifejtetlen maradt, hogy a norma- és döntésgondolkodással szembeállított rendgondolkodás, amely a rend átfogó nézőpontjából intézményelméletileg ragadja meg a jogot, hogyan viszonyul a társadalmi rend „politikai” elméletéhez.²⁵ Ezzel a kiegészítéssel, illetve megszorítással állítható, hogy a jogtudomány a szocialitás átfogó elméletének kidolgozását a politikaelméletet is megalapozó jogelmélet feladatává tette, amely feladatot Schmitt és Kelsen csak részben, illetve töredékesen teljesítette.²⁶ A kutatási program kivitelezése során a következő feltevések szolgálnak kiindulópontként:

1. Az elsősorban a német-osztrák jogtudományi államtani kutatási programban kidolgozott elméletekben kifejezetten vagy hallgatóságosan előfeltételezett szociológiai társadalomelméleti álláspontok elemzéséből kiindulva lehetséges egy közös problémásík kijelölése, amelyen a versengő államfelfogások a szinoptikus módszer segítségével kritikailag elemezhetők, az elméletalkotás szempontjából fontos párhuzamok és kapcsolódások rekonstruálhatók.²⁷

2. Georg Jellinek és Max Weber szociológiai megalapozású államelméletét, közelebbről a megértő szociológia államfelfogását tekintjük általános kiindulópontnak, illetve hipotetikus alapmodellnek, amely viszonyítási pontként szolgálhat a

²⁵ SCHMITT 1934b.

²⁶ Ehhez lásd *Exkursus III*.

²⁷ Vö. CS. KISS 2022a.

modern államfelfogások rekonstrukciója számára. A kutatás problémafelvetései és irányai meghatározásában két törekvést, illetve szempontot tekintünk mintaadónak. a) Az „államtan” (*Staatslehre*) keletkezése és maga a kifejezés is azt tanúsítja, hogy az államjelenség problematizálása, fogalmi megragadása, a mindenoldalú megismerés lehetősége szükségképpen különös történelmi, társadalmi-kulturális *kontextusokhoz* kötött. A kontextuskötöttség strukturális tényének ismeretelméleti-módszertani következménye, hogy nem lehetséges az államjelenség külső, államfüggetlen megfigyelése. Ennek megfelelően az államelméleti megismerés pozíciójának szerkezetét az államfogalom szűk és tág jelentése, az állam szociológiai funkciófogalma és történelmi országfogalma közötti megkülönböztetés írja le.

A német–osztrák jogtudományi államtanokat tekintjük olyan elméletalkotási teljesítményeknek – szemben más, például az angolszász államtanokkal –, amelyek kontextuskötöttségük ellenére lehetővé teszik az államjelenség teljes leírásához szükséges elvonatkoztatásokat és általánosításokat. Az államelméleti megismerés szükségszerű előfeltevése és kiindulópontja mindig a tudományos megfigyelő pozícióját meghatározó állam történelmi-szociológiai struktúrája. A megismerési pozíció általánosítását, a tárgy teljes leírását a társadalomelmélet problémásíkjára történő átvezetés biztosítja, ahol a szociológia nézőpontjából az államtan (*Staatslehre*) tulajdonképpeni értelemben általánosság, az összehasonlítás lehetőségessé válik. Az államtani nézőpont és tematizálás Max Weber által végrehajtott korrekciójának értelme, a megértő szociológia paradigmaképző teljesítménye többek között éppen ebben az átvezetésben, a megismerés problémásíkjainak az eltolásában és átrendezésében rejlik. Az állítás, amely szerint az állam „lényegét”, „természetét” tekintve szociális, politikai és jogi jelenség, a szociológiai társadalomelmélet problémaszintjén válik bizonyíthatóvá az állam szociológiai fogalmának kifejtésével. b) Az „általános államtan” (*allgemeine Staatslehre*) mint kutatási program megvalósításának ismeretelméleti-módszertani előfeltétele a tudomány és a politika elválasztása, a jogtudományi és szociológiai megismerés depolitizálása a külső és belső értelemhatárok világos megvonásával. A határmegvonási törekvések a 19. századi liberális jogállamelméletek jogpolitikai-politikai konstrukcióinak az egyre radikálisabbá váló kritikájában nyilvánultak meg. A jogtudományi megismerés jogpolitikai-politikai instrumentalizálása ellen fellépő „általános államtan” ily módon nem pusztán a tárgynak, hanem a tárgy megfigyelőjének az elmélete is, azaz nemcsak tárgyelmélet, hanem az ismerettárgyba való egzisztenciális-funkcionális beágyazottságának tényszerűségéből kiinduló tudományelmélet is, amelynek elsőrendű feladata az objektív megismerés, az elméletalkotás lehetőségfeltételét képező

*elvonatkoztatások*²⁸ végrehajtása, a határmegvonás (demarkáció) problémájának megoldása. Az általános államtan szociológiai megközelítése, a jogtudományi és a szociológiai megismerés módszertani megkülönböztetésének és a demarkáció-probléma megoldásának az összefüggésében képes volt világosan különválasztani az államjelenség tudományos és politikai, politikai és jogi nézőpontú tematizációit. A 19–20. századi német–osztrák államtani kutatásban a paradigmaváltás lehetőségét a problémásík-eltolódás és a demarkációprobléma megoldása, azaz a jogtudományi és szociológiai (államtani) megismerés depolitizálása, az ideológiai államfogalom-konstrukcióktól történő radikális elhatárolódás teremtette meg.²⁹

Jellinek és Weber szociológiai államfogalom-konstrukciói tekinthetők az államjelenség azonosítását és teljes leírását lehetővé tevő szinoptikus megközelítés első kísérleteinek. A jogtudományi államtani kutatási program szociológiai társadalomelméleti megközelítésében az állam „lényege” a fogalom- és elméletalkotás menetében három alapvető megkülönböztetés szinoptikus egységként írható le, azaz a szintézisekben mozgó közvetítés lehetőségét megismeréslogikailag kizáró paradoxonformában. Ennek megfelelően az államjelenség egyidejűleg-egyszerre a *funkcionalitás* (működés) és *egzisztencialitás* (létezés), a politikai és jogi funkció, a normális és abnormális helyzet nézőpontjainak megkülönböztetésében jelenik meg önmagával azonos értelemegységként. Ezzel az államelméletet a kettős ismerettárgy – tudniillik a megismerés „alanyának” (államtudomány) és „tárgyának” (államjelenség) – reflexív együtt szemlélésben rejlő közvetíthetetlen

²⁸ Az elvonatkoztatás (absztrakció) a diskurzusszintek és -fajták közötti különbségtevések jelölésére szolgáló fogalomalkotási művelet (vö. Cs. Kiss Lajos 2023a).

²⁹ A modern 21. századi általános államelméletnek, kapcsolódva a német–osztrák államtani hagyományhoz, a demarkációs probléma megoldására vitaképes javaslatot tevő tudományelméletként kell felépülnie. Ezért az általunk javasolt államelméleti kutatási program a kivitelezés szellemtörténeti helyzetében feladatként jelöli meg a határmegvonási vita újratematizálását, s ezzel olyan tudományelméleti modellt, illetve modellek kidolgozását, amelyek az államfogalom konstrukciójában rejlő paradoxonok felmutatásával képesek konszenzusképesen igazolni az államelmélet politikai diskurzusról történő leválasztását. A megértő szociológiához nagymértékben kötődő tudásszociológia tudományos változatának keletkezésével (Mannheim Károly és Max Scheler vitájában), majd továbbfejlődésével (fenomenológiai szociológia, a német szociológiai társadalomelméletek cselekvés- és rendszerelméleti változatai stb.) megteremtődtek azok a teoretikus feltételek, amelyek alapján a magyar államelméletben is a siker reményével lehet lefolytatni a határmegvonási vitát. Ebben a vonatkozásban a magunk részéről a tudásszociológia és az ideológiatan mannheimi megkülönböztetését heurisztikus és elméletalkotási szempontból egyaránt fontos kiindulópontnak tekintjük. Vö. Cs. Kiss 2005.

perspektivizmust tudatosítva rákényszerül a paradoxonformában való gondolkodásra, valamint az államfogalom tág és szűk jelentése közötti különbségtevésre,³⁰ amelynek hiánya mind az újkori államtani hagyományban, mind a filozófiai és szociológiai társadalomelméletekben máig hatóan rengeteg félreértés forrása.

A kutatás feladatának tekintjük az alapmodell továbbfejlesztését, mindenekelőtt a szociológiai társadalomelméletek államfelfogásainak rekonstrukciójával, az államelméletek és a társadalomelméletek közötti teoretikus párbeszéd kezdeményezésével.

3. A totalitárius rendszerek elemzésének bevonása az elméletalkotási folyamatba módszertani szempontból megkerülhetetlen. Ezek a rendszerek minden vonatkozásban a modern történelmi államok „határhelyzetét” szemléltetik, amelyben a totalitarizmus szekularizált és teokratikus változatai különös élességgel teszik láthatóvá az államelméleti megismerés kontextushoz kötöttségét, valamint az állam politikai és jogi funkciói és alkotórészei közötti ellentmondásos viszonyt. Ehhez járul a politikai világrendnek az unipolaritás, bipolaritás, multipolaritás kifejezésekkel leírt jelenkori átalakulása, az abszolút totális világállam bevezetésével történő neoliberais-euroatlanti fenyegetés, s egyáltalán a globalizáció minden társadalmi-kulturális területet egyneműsítő folyamata, amelyben maga a modernitás mint olyan vált a nemzetállami létezés „határhelyzetévé”. A totalitarizmus- és globalizmusjelenség indokolja és megkerülhetetlenné teszi az államelméleti-államtudományi kutatásokat.

4. Az államtudományok eszméjének, hivatásának, a kutatók tudományetikai felelősségének kérdései értelmesen csak az államelméleti összefüggésben vethetők fel és az alapkutatás folyamatában tisztázhatók.

EXKURZUS I.

A kultúratudomány és a megértő szociológia nézőpontjából definiált weberi államfogalmak jelentésének különbsége, illetve a kettő összekeverése interpretációs félreértések forrása, ezért a teljes és pontos idézés maga is hozzájárul Weber kultúratudományi kutatási programjában a szociológiai megismerés irányába történő átlépést jelentő problémásík-eltolódás megértéséhez, amelyet a funkcionézőpont és a politikai fogalmának bevezetése jelez. A kultúratudományi fogalommeghatározás folytatása:

³⁰ Cs. Kiss 2005: 27, 29.

Ehhez csak a következőt jegyezzük meg: ha azt kérdezzük, az empirikus valóságban mi felel meg az „állam” gondolatának, akkor részben egyszeri, részben szabályszerűen visszatérő jellegű diffúz és diszkrét emberi cselekvéseket és töréseket, tényleges és jogi kapcsolatokat találunk, amelyeket egy eszme, a ténylegesen érvényes vagy érvényességre igényt támasztó (*gelten sollend*) normákba és emberek emberek feletti uralmi viszonyaiba vetett hit tart össze. Ez a hit egyes emberek fejében részben gondolatilag kifejlesztett szellemi tulajdonként, részben homályosan érzett, részben passzívan elfogadva és a legsokrétűbb módon beárnyékolva létezik, akik ha az „eszmét” magát mint olyat valóban világosan *elgondolnák* [...] először is bizonyára nem szorulódnának rá az eszmét kifejleszteni akaró „általános államtanra”. Nos, a tudományos államfogalom, bárhogyan is fogalmazzák meg, természetesen mindig szintézis, amelyet *mi* hajtunk végre meghatározott megismerési célok érdekében. De ez a fogalom másfelől olyan homályos szintézisekből is absztrahálva van, amelyeket előzetesen a történelmi emberek fejében találnak. A konkrét tartalom azonban, amelyet a történelmi „állam” a kortársak ama szintéziseiben felvesz, ismét csak ideáltipikus fogalmakra történő orientáció révén szemléltethető. Továbbá a legkisebb kétely sem fér hozzá, hogy annak a módnak, ahogyan ama szintéziseket logikailag mindig tökéletlen formában a kortársak végrehajtják, az „eszmék”-nek, amelyeket ők az államról csinálnak maguknak – a német „organikus” állammetafizika például az „üzleti” amerikai felfogással ellentétben –, kiemelkedő gyakorlati jelentőségük van, s hogy más szavakkal itt is egymás mellett fut az érvényességre igényt tartó (*geltensollend*) vagy érvényesnek *hitt gyakorlati* eszme és a megismerési célokra konstruált elméleti ideáltípus, és mindig hajlanak az egymásba való átmenetelre.³¹

A megértő szociológia államfogalom-meghatározásának folytatása:

A táplálékról való gondoskodástól a művészetek pártolásáig nem volt olyan cél (*Zweck*), amelyet a politikai szervezetek alkalomadtán *ne* követtek volna, és a személyes biztonság garantálásától a jogszolgáltatásig sem volt olyan cél, amelyet a politikai szervezetek *ne* követtek volna. Ezért a szervezet „politikai” jellegét *csak* a – bizonyos körülmények között öncéllá (*Selbstzweck*) fokozott – eszköz révén lehet definiálni, amely nem egyedül a politikai szervezet sajátja, azonban kétségtelenül specifikus és lényegét tekintve *nélkülözhetetlen*: az erőszakosság (*Gewaltsamkeit*) révén. Ez nem teljesen felel meg a nyelvhasználatnak; azonban a nyelvhasználat pontosítás nélkül nem használható. Beszélnek a birodalmi bank „devizapolitikájáról”,

³¹ WEBER 2018a: 216–217.

az egyesület vezetésének „pénzügyi politikájáról”, a község „iskolapolitikájáról”, és ezen valamely meghatározott tárgyi ügy tervszerű kezelését és *irányítását* értik. A lényegét illetően jellemzőbb módon választják el valamely ügy „politikai” oldalát vagy jelentőségét vagy a „politikai” hivatalnokot, a „politikai” újságot, a „politikai” forradalmat, a „politikai” egyesületet, a „politikai” pártot, a „politikai” engedelmességet (*Folge*) az illető személyek, ügyek, folyamatok más, gazdasági, kulturális, vallási (és így tovább) oldalától vagy fajtájától – és ezen mindazt értik, aminek a (nyelvhasználatunk szerinti) „politikai” szervezeten: az államon belül uralmi viszonyokkal van dolga, amelyeknek fenntartását, eltolódását, megdöntését előidézhetik vagy akadályozhatják vagy támogathatják, ellentétben azokkal a személyekkel, ügyekkel, folyamatokkal, amelyeknek ehhez semmi közük nincs. Ebben a nyelvhasználatban a közöset tehát az *eszközben*: az „uralom”-ban; mégpedig abban a *módban* találják meg, ahogyan az állami hatalmak (*staatliche Gewalten*: jog alá rendeltség) az uralmat gyakorolják, *kikapcsolva a célt, amelyet az uralom szolgál*. Ezért állítható, hogy az itt alapul vett definíció csupán a nyelvhasználat pontosítását tartalmazza azáltal, hogy a *ténylegesen specifikusat* [kiemelés – Cs. K. L.], az (aktuális vagy eventuais) erőszakosságot élesen hangsúlyozza. A nyelvhasználat persze nemcsak magukat a legitimnek tekintő (*gelten*) erőszakosság hordozóit nevezi „politikai szervezeteknek”, hanem például a pártokat és a klubokat is, amelyeknek szándékukban áll a politikai szervezeti cselekvés (ugyancsak: kimondottan *nem* erőszakos) befolyásolása. A szociális cselekvésnek ezt a fajtáját mint „politikailag orientált” cselekvést el kívánjuk választani a tulajdonképpeni „politikai” cselekvéstől (magától a politikai szervezet *szervezeti* cselekvésétől a 12. § 3. pontja értelmében) [...] A mai állam formális jellemzője: tételes szabályozásokkal megváltoztatható *igazgatási rend és jogrend*, amelyre az igazgatási stáb (hasonlóképpen tételes szabályozás által rendezett) szervezeti cselekvésének üzeme orientálódik, és amely nemcsak a szervezethez tartozó – lényegében születés révén a szervezetbe bekerülő – társak számára igényel érvényességet, hanem széles körben minden, az uralom alá vont területen végbemenő cselekvés számára (azaz: területi intézményszerűen) [...] Az állami erőszakuralom (*Gewaltherrschaft*) e monopolkaraktere éppen olyan lényegi ismérve jelenlegi helyzetének, mint racionális „intézmény”- és folyamatos „üzem”-jellege.³²

³² WEBER 2013: 215–217. Max Weber magyar recepciójában súlyos félreértésekhez, megoldatlanságokhoz vezetett a megértő szociológia fogalomrendszerének, a fogalomalkotás két változata közötti eltéréseknek és kapcsolódásoknak az interpretációja. A problémához lásd WEBER 2018b.

A két idézet pontosságra törekvő interpretációja szükségessé tesz néhány fordítást illető megjegyzést: a) Max Weber írásainak fordítása során szigorú értelemben szöveg- és tárgyközeli fordítási stratégiát követünk, ezért jelentősen eltérünk a *Szociológiai alapfogalmak* magyar fordításától.³³ Az eltérést nem pusztán az egyszerű félrefordítások vagy a fordítói stílus, illetve ízlés különbözőségei indokolják, hanem a megértő szociológia helyes értelmezésére irányuló törekvésből következő tárgyi-tartalmi megfontolások. Így például a fordító egy ponton – feltehetőleg a jelentés minél pontosabb visszaadására törekvés érdekében alkalmazott körülírás miatt – belefordította a szövegbe a „politikai” (*das Politische*) fogalmát is. Ez a „politikai fogalmának”, a politikai (*das Politische*) és a politika (*die Politik*) elválasztásának helyes értelmezését illető bonyodalmaknak s különösen Carl Schmitt Weberhez való viszonyának, a vele folytatott imaginárius vitájának megértése szempontjából különösen zavaró, ezért korrekcióra szorul.

b) Az érvényesített, illetve érvényes „rendek” kifejezés elsődlegesen az uralmi szférára, az állam *belső* igazgatási rendjére, valamint az adott történelmi (ország) államban érvényes s ebben az értelemben *átfogó* jogrendjére vonatkozik. A kifejezés – az érvényesség-létrehozás és az érvényben tartás összefüggésben – a jog integrációs (egység és rendkonstituáló) teljesítményére mint tapasztalati tényre utal. A jogrend képezi az adott történelmi (ország)államban a funkcióspecifikus (*rendszereszerűen felépülő*) társadalmi-kulturális területek (politika, vallás, művészet, tudomány, nevelés, gazdaság, intim szféra) normatív integrációjának *külső* strukturális feltételét. A társadalmi-kulturális területek normatív integrációjának *belső* feltételét az erkölcsi szabályozás sajátos, funkcióhoz kötött formái (vallás-, politika-, tudomány-, művészet-, gazdaság-, nevelés-, életvilág-etikák) jelentik.

c) A *Gewaltsamkeit* és a *Gewalt* kifejezést az „erőszakosság”, illetve az „erőszak” szóval fordítjuk, mert csak így lehet jelezni, hogy a *Gewaltsamkeit* használata esetén szoros értelemben fizikai „erőszakról” van szó, míg a *Gewalt* kifejezés alkalmazása kontextusától függően jelenthet „erőszakot” és „hatalmat” is. A *Gewalt* kifejezés magában foglalja az „erőszak” és a „hatalom” jelentését, így a *legitime Gewalt* fordítható legitim erőszaknak, illetve hatalomnak. Az ebből következő kétértelműségek elkerülése érdekében Weber az erőszakra a *gewaltsam*, *Gewaltsamkeit* (erőszakos, erőszakosság) kifejezést használja, amely implicálja a fizikai kényszer (*physischer Zwang*), kényszerítés fogalmát.

³³ Vö. WEBER 1987. A fordítás a Johannes Winkelmann által szerkesztett kiadás (WEBER 1972) alapján készült, amely az összkiadáshoz (MWG) viszonyítva már önmagában is súlyos félreértések forrása.

EXKURZUS II.

Az államelméleti problematika tudományos érdektelenné válásának okai közül két meghatározó szellemi (szemantikai) fejleményre, illetve tendenciára szükséges röviden utalni. Az egyik tendencia a világ nyilvános értelmezésének monopóliumáért folytatott harcban a szinkretikus vagy posztmodern liberalizmus³⁴ interpretációs hegemoniájának kiépülése, amely különböző mediális közvetítéseken keresztül előidézti és fenntartja az államdiskurzus szintjeinek, fajtáinak, megismerési logikáinak végzetes összekeveredését, s amely a modernitás komplexitás- és kontingenciatapasztalatának ideológiai, filozófiai, szociáltudományi radikalizálásával egyfajta diskurzív anarchiát állandósít. Az önmagát az *anything goes*, a „decentrálás”, a „dedifferenciálás”, a „dekonstruálás” vezér- és hívószavával jellemző posztmodern vagy posztfundamentalista világértelmezés a végletekig fokozza a modern tudományüzem fokozódó specializálódásával, a diszciplínák szétforgácsolódásával már egyébként is áttekinthetelenné vált helyzetet. A másik meghatározó, az előzővel összekapcsolódó tendencia a tudományos államdiskurzus kommunikatív logikájának torzulása, az államprobléma értelmezési horizontjának végzetes beszűkülése, amely leginkább az autizmus kifejezéssel írható le.³⁵ Az autizmusmetafora arra a tudományos objektivitást fenyegető problematikus folyamatra irányítja a figyelmet, amelyben megszűnik az ismerettárgy (államjelenség) és a megismerés (államtudomány) komplexitása, az értelmezési perspektívák sokfélesége, különbözősége és kontingenciája. Az államelméleti gondolkodás és megismerés autizmusa, a később kifejtendő értelemben, elsősorban a tudomány átpolitizálódásának és indoktrinációjának a következménye, amely különböző ideológiai irányultságú, közvetlen vagy közvetett módon érvényesülő beszéd- és diskurzustilalmakkal gátolja az államjelenség objektív megismerését. Ez a helyzet áll elő, ha az államjelenséget vizsgáló szociáltudományok – a liberális világfelfogás értelmezési monopóliumát érvényre juttató, a versengő ideológiakritikai álláspontok mozgásterét is beszűkítő politikailag helyes (*political correctness*) beszédmód uralma alá kerülve –, az állami létezés történelmi-szociológiai szerkezetének, funkcionak hatását, jelentőségét figyelmen kívül hagyva, a „tisztá” jogi-államjogtani nézőpontra redukálják az államelméleti megismerést, s ezzel az állam rendeltetését és értékét kizárólag a jogállamiság, az emberi jogok, a demokrácia stb. liberális tematizációinak összefüggésében teszik megítélhetővé.

³⁴ A demarkációproblémához lásd Cs. KISS 2021a.

³⁵ Vö. Cs. KISS 2017a.

A tudományos diskurzus fokozódó átpolitizálódása és indoktrinációja a döntő oka annak, hogy az államtudományokban, tágabb értelemben a szociáltudományokban nem lehet értelmesen felvetni a funkcióspecifikus társadalmi-kulturális területek közötti értelemhatárok megvonásának ismeretelméleti-módszertani alapkérdését, s hogy e kérdés tisztázásában – nevezetesen a demarkációprobléma konszenzusképes megoldásában – a vitázó felek politikai-ideológiai elkötelezettségük folytán nem érdekeltek, tudományetikai elkötelezettség és megfelelő elméleti tudás hiányában erre nem is képesek. Végső soron ez vezetett az államprobléma tudományos megoldásával kapcsolatos megismerési érdeklődés és kutatás elsorvadásához, ennek tudható be, hogy a forgalomban lévő magyar államelméleti tankönyvek jobbára az „olló-ragasztó módszerével” íródtak, eleven kutatás, tudományos viták hiányában a maguk ötlettelen, csatlakozásképtelen, érdektelen formájukban dogmatizálódtak, s ezeket gyakorlatilag változatlan formában adják ki újra.

EXKURZUS III.

Carl Schmitt a szuverenitásjelenséget leíró fogalmat perspektivikus *módszer- és tárgyvonatkozású határ- és alapfogalomként* konstruálta. A szuverenitásfogalom módszertani szempontból tartalmazza a normális és az abnormális (rendkívüli) helyzet nézőpontjainak a műveleti megkülönböztetését, s ebből következően a jogelméleti megismerésbe új problémásíkként, a jogfilozófiai mellett (jogjelenség normatív érvényességének leírása), bevezeti a jogszociológiai megközelítést (jogjelenség empirikus érvényességének a leírása). A problémásíkok ilyen eltolódásával és átrendeződésével elméletalkotási szempontból az ismerettárgy (jog-állam) leírásának joglogikailag szükségszerű műveletévé válik az államtan jogszociológiai megalapozása is – szemben Hans Kelsen tiszta jogtani eljárásával, amely a Sollen (norma, érték) és Sein (lét, valóság, tény) újkantiánus megkülönböztetéséhez igazodva diszciplinárisan szigorúan elválasztja a jogtudományi és szociológiai megismerést. A szuverenitásfogalom a jog érvényesülésének, azaz tapasztalati érvényességének, a társadalmi rend felépülésének a problémásíkján jelöli ki azt az érintkezési pontot, illetve tartományt, amely meghatározó a jog és az állam létezése, értéke, megismerése szempontjából. A szuverenitás a tárgymegismerés *leíró* funkciót betöltő *határfogalma*, amely a jog tapasztalati érvényességének síkján a norma és a döntés, a jog normatív érvényességének általánossága (a jog állammal szembeni elsődlegessége) és az általános alá nem besorolható kivételes eset egyedisége (az állam joggal szembeni elsődlegessége), az intézményesültség

és a személyesség stb. megkülönböztetésével az állam és a jog viszonyának szerkezetét, minden jogi normativitás eredendő egzisztenciális feltételezettségét teszi elméletileg megragadhatóvá. A szuverenitás az államtan megalapozásának *előíró* funkciót betöltő *alapfogalma*, amely joglogikai (!) szükségszerűséggel mutatja fel a jog államhoz kötöttségét, állam általi feltételezettségét, e kötöttség, illetve feltételezettség nem jogi, de jogra vonatkozó egzisztenciális alapját (különös világossággal a diktatúraelemzésben). A *Politikai teológia* Schmitt jogfilozófiai államtan kutatási programjában³⁶ fordulatot, nézőpontváltást, a szociológiai megismerés irányába tett első lépést jelenti, amely a szuverenitásfogalom meghatározásával megvonja a jogelméleti-joglogikai megalapozás határát, a jog tapasztalati érvényességének problémásíkján kijelöli az utat egy lehetséges politikaelméleti megközelítés számára.

A szociológiai fordulat második lépését Carl Schmitt *A politikai fogalmában* teszi meg, ahol a szuverenitás helyett a politikai (*das Politische*) foglalja el a határ- és alapfogalmi státuszt. A politikai és a totális állam szimmetrikusan konstruált fogalmainak bevezetése az államtan megalapozásába a szociológiai nézőpont kiterjesztését és differenciálódását jelzi. Schmitt ezen a ponton a *Politikai teológiában* alkalmazott jog- és fogalomszociológiai megközelítést kiegészítette a szemantikai és társadalmi struktúrákat elemző szociológiai megközelítéssel.³⁷ Ezt a törekvést fejezi ki a tisztán formális kritériumfogalomként meghatározott politikai, amely a szemantikai struktúrák (értelmezési formák) síkján versengő barát/ellenség-megkülönböztetéseket, azaz értelmezéseket, a társadalmi struktúrák síkján versengő barát/ellenség-csoportosításokat, azaz szociális-politikai egységeket jelöl. Schmitt a politikait – szemben az államvonatkozású, az állam politikai szerkezetét, működését alkotmányjogilag (kivételes állapot) leárnyékoló szuverenitásfogalommal – komplex *politika-* és *társadalom*vonatkozású határ- és alapfogalomként konstruálta, amely a szociális rend felépülésének problémásíkján megteremti a lehetőséget az államjelenség teljes leírására. Az állam fogalma ebben az értelemben *előfeltételezi* a politikai fogalmát. A politikai fogalma az elméletalkotás számára egyfelől jelzi a szuverenitásfogalom jelentésének az állam jogi funkciójához (kompetenciáihoz) való kötöttségét és a szűkebb értelemben felfogott államin túlmutató politikai feltételezettségét, másfelől megteremti az államelmélet és az alkotmányelmélet megkülönböztetésének, világos elhatárolásának elméleti lehetőségét.³⁸

³⁶ Vö. Cs. KISS 2023b.

³⁷ Vö. Cs. KISS 2010b.

³⁸ Vö. Cs. KISS 2023b.

EXKURZUS IV.

Az európai állam- és jogelméletekben kidolgozott társadalomelméleti modellek kapcsolatban tanulságos Niklas Luhmann kritikai álláspontja. Szociológiai rendszerelméletében Luhmann, anélkül, hogy a problémát közelebbről szemügyre vette volna, az újkori-modern jogtudományi államtanok teljes és visszavonhatatlan teoretikus kudarcáról számol be. Az államtani kudarc oka az, hogy a társadalom/állam megkülönböztetés toposzának foglyaként eleve a társadalom államra vonatkoztatott fogalmából, vagyis a „politikai társadalom” hagyományos, premodern felfogásának egyszerű átalakításából indultak ki, nem pedig a társadalmiban, a szociálisban rejlő tulajdonképpeni problémából. A szocialitás modern problémáját – amely a funkcionális differenciálódási forma uralkodóvá válásának és következményeinek (társadalmi-kulturális világ központnélkülisége, polikontexturalitása stb.) strukturális tényeiben jelenik meg – Luhmann szerint félreértik, ha azt, mint Carl Schmitt teszi, a polemikus ellenfogalom-alkotás összefüggésébe helyezik. A rendszerelméleti kritikával kapcsolatban azonban szükséges megjegyezni, hogy a jogtudományi társadalomelméletek említett – egymástól elsősorban a szociológiához való viszonyulásban, illetve a weberi megértő szociológia integrációjának módjában különböző cselekvéseméleti – változatai a szociológiai államfogalom meghatározásának az összefüggésében a saját specifikus nézőpontjukból, Luhmann állítását cáfolva, érvénytelenítik a társadalom és az állam megkülönböztetését. Itt tehát szó sincs arról, hogy kizárólag az ellenfogalmak képzésének szintjén, azaz politikailag értelmeznék a hagyományosról a modernre való átmenetet, a modern társadalom döntő szerkezetváltozását. Ez a tényállás azonban nemcsak a totális állam fogalmának Schmitt-féle konstrukciójában nyilvánvaló, hanem a formális-jogi és a materiális-politikai államfogalom kelsen-i meghatározásában is. Azt pedig, hogy a polemikus ellenfogalmak képzésénél többről van szó, az államfejlődésről adott leírásaik egyértelműen alátámasztják.³⁹

³⁹ Vö. Cs. Kiss 2021b; 2010a; 2021.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- Cs. KISS Lajos (2005): Elméletalkotási stratégiák az államelméletben. *Leviatán*, (különszám), 51–84.
- Cs. KISS Lajos (2008): *A magyar jogtudomány helyzete és a szinoptikus államelmélet lehetősége*. Kutatási terv. Budapest: OTKA.
- Cs. KISS Lajos (2010a): A szociológiai rendszerelmélet államfelfogása. *Jog, Állam, Politika*, 2(3), 3–34.
- Cs. KISS Lajos (2010b): A totális állam elmélete és mítosza. *Világosság*, 51(ösz), 19–40.
- Cs. KISS Lajos (2011): Max Weber filozófiai hagyatéka. *Szociológiai Szemle*, 21(2), 47–75.
- Cs. KISS Lajos (2013): Totalitarizmus-tapasztalat külső és belső nézőpontból. *Jog, Állam, Politika*, 5(4), 3–26.
- Cs. KISS Lajos (2017a): Államelméleti helyzetkép. *Pro Publico Bono – Magyar Közigazgatás*, (2), 4–47.
- Cs. KISS, Lajos (2017b): Wie ist staatstheoretische Grundlagenforschung möglich? Entwurf und Strategie. *Pro Publico Bono – Magyar Közigazgatás*, (4), 4–28.
- Cs. KISS Lajos (2021a): Carl Schmitt-recepció és a demarkációprobléma. *Politikatudományi Szemle*, 30(3), 86–117. Online: <https://doi.org/10.30718/POLTUD.HU.2021.3.85>
- Cs. KISS Lajos (2021b): Niklas Luhmann és az európai államtani hagyomány. In KARÁCSONY András – TÉGLÁSI András – TÓTH J. Zoltán (szerk.): *Philosophus trium scientiarum: Tanulmányok a 70 éves Pokol Béla tiszteletére*. Budapest: Századvég, 43–60.
- Cs. KISS Lajos (2021c): Államértelmezések: államtan és államelmélet. In PERES Zsuzsanna – BATHÓ Gábor (szerk.): *Ünnepi tanulmányok a 80 éves Máthé Gábor tiszteletére: Labor est etiam ipse voluptas*. Budapest: Ludovika, 237–253.
- Cs. KISS Lajos (2022a): A jogtudományi államtani kutatási program szociológiai fordulata. In ERDŐS Csaba – ORBÁN Balázs – SMUK Péter (szerk.): *Gubernatio, constitutio, communitas: Ünnepi írások a 65 éves Stumpf István tiszteletére*. Budapest: Századvég, 59–83.
- Cs. KISS Lajos (2022b): Államelméleti alap kutatás – elméletalkotási stratégiák. *Jogelméleti Szemle*, (4), 5–16. Online: <https://doi.org/10.59558/jesz.2022.4.5>
- Cs. KISS Lajos (2023a): *Reflexív államelmélet*. Kézirat (előszó).
- Cs. KISS Lajos (2023b): Carl Schmitt államtani kutatási programjának első szakasza. In BARNÁ Attila – ZACHAR Péter Krisztián (szerk.): *Titkos cikkek az örök békéhez: Ünnepi tanulmányok a 70 éves Fülöp Mihály tiszteletére*. Budapest: Ludovika, 57–74.
- HABERMAS, Jürgen (1984): *Theorie des kommunikativen Handelns I–II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HORKAY HÖRCHER Ferenc (2004): Carl Schmitt decizionizmusa és a klasszikus erényetika. In Cs. KISS Lajos: *Carl Schmitt jogtudománya: Tanulmányok Carl Schmitttről*. Budapest: Gondolat, 323–337.
- HORKAY HÖRCHER Ferenc (2007): A jogászai ész kelsenitiszta tudományának eszmetörténeti kontextusa. In Cs. KISS Lajos: *Hans Kelsen jogtudománya: Tanulmányok Hans Kelsenről*. Budapest: Gondolat, 287–301.

- HORKAY HÖRCHER Ferenc (2014): Hart és az oxfordi filozófia: Eszmetörténeti kontextusok. In Cs. KISS Lajos (szerk.): *Herbert L. A. Hart jogtudománya kritikai kontextusban*. Budapest: ELTE Eötvös, 193–220.
- JELLINEK, Georg (1922): *Allgemeine Staatslehre*. Berlin: Springer. Online: <https://doi.org/psqv>
- LUHMANN, Niklas (1986): *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeine Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas (2002): *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- MÜNCH, Richard (1984): *Die Struktur der Moderne: Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionelles Aufbaus der modernen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- MÜNCH, Richard (1986): *Die Kultur der Moderne I–II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SCHMITT, Carl (1934a): *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München–Leipzig: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (1934b): *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- WEBER, Max (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- WEBER, Max (2001): *Wirtschaft und Gesellschaft: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Teilband I: Gemeinschaften*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- WEBER, Max (2013): Kapitel I. Soziologische Grundbegriffe. In WEBER, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie: Unvollendet, 1919–1920*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 147–215.
- WEBER, Max (2018a): Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In WEBER, Max: *Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften: Schriften, 1900–1907*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 142–234.
- WEBER, Max (2018b): Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie. In WEBER, Max: *Verstehender Soziologie und Werturteilsfreiheit Schriften und Reden, 1908–1917*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).



Horváth Attila

KOMMENTÁR A NEMZETI HITVALLÁS EGYIK SORÁHOZ

Egyetértünk az első szabad Országgyűlés
képviselőivel, akik első határozatukban
kimondták, hogy mai szabadságunk az
1956-os forradalmunkból sarjadt ki.

– Magyarország Alaptörvénye,
Nemzeti hitvallás

Az 1956-os forradalom és szabadságharc Magyarország népének a kommunista terror ellen vívott forradalma és a szovjet megszállás ellen folytatott szabadságharc volt. Mindössze 20 nap, de a magyar történelem egyik legkiemelkedőbb időszaka zajlott le 1956-ban Magyarországon. Egy elszánt nemzet felemelte fejét, és nemet mondott az elnyomásra, a diktatúrára, szembeszállt a világ akkori legnagyobb birodalmával és hadseregével. Az egész magyar nemzet részt vállalt benne. Ebben szinte nemzeti konszenzus volt, mert a tömeggel szemben csak a volt ÁVH-sok, hatalmukat féltő kommunista funkcionáriusok maroknyi csoportja állt. Voltak, akik a fegyveres harcot vállalták, a munkások sztrájkoltak, a parasztság biztosította közben a városi lakosság étel- és ellátását, továbbá megbénította a rendszer vidéki hatalmi apparátusát.

Az 1956-os forradalom és szabadságharc abban a tekintetben is egyedülálló volt, hogy ilyen erős, fegyveres ellenállás a kontinens egyetlen országában sem bontakozott ki a hidegháború időszakában egy nagyhatalommal szemben, ilyen szabadságharc nem volt négy évtized alatt sem Berlinben 1953-ban,¹ sem Prágában 1968-ban,² sem Varsóban 1980–1981-ben.³ A magyar forradalom és szabadságharc

¹ NÉMETH 2010: 41.

² KUN 1998; 2008; PATAKY 1997; 2008; SALLAI 2013.

³ MITROVITS 2010.

legfőbb indító rugója nem a rossz ellátás, a nélkülözés volt, hanem a szabadságvágy. Magyarország népe az ország szabadságát és függetlenségét akarta kivívni.

Magyarországnak a 20. században addig szinte csak kudarc jutott osztályrészül: háborús vereségek, Tanácsköztársaság, Trianon, nyilas, majd kommunista diktatúra. Az 1956-os magyar forradalom és szabadságharc Magyarországot az egész 20. században a legnagyobb világpolitikai szerephez juttatta.

1956 HATÁSA A KÁDÁRI POLITIKÁRA

Általában igaz az a megállapítás, hogy az 1956-os forradalmat és szabadságharcot leverték, de így is elérte azt, hogy a magyar társadalom ennek nyomán nagyobb politikai, gazdasági és kulturális mozgásteret tudott a maga számára kialakítani, mint más szomszédos szocialista országok. A kádárizmus idején zajló pozitív társadalmi és gazdasági változások nem lettek volna elképzelhetők 1956 hatása nélkül. A kommunista vezetők saját szemükkel láthatták, hogy szinte a teljes magyar nemzet szembefordult velük, és szabadságot, függetlenséget követelt. A Kádár János vezette politikai elit ezért kénytelen volt engedni, és ezért már 1956–1957-ben tettek néhány apró gesztust a magyar nép irányába.⁴ Ebből a megfontolásból születtek a későbbi reformok és engedmények is. Annak érdekében, hogy a lakosság elégedetlenségét csitítsák, figyelmét a politikai szabadságjogok elvesztéséről eltereljék, a Kádár-rendszer az 1956-os forradalom és szabadságharc hatására folyamatosan emelni próbálta a munkások és az alkalmazottak életszínvonalát. Kádár János kijelentette: „Az életszínvonalnak nálunk rendszeresen emelkednie kell, különben a szocializmust sem lehet építeni, az is történelmi tapasztalat.” Később tovább pontosította ezt az elvet: „A rendszert úgy értem, hogy nem állandóan – én ezt a kifejezést mindig kerültem, mert az életszínvonal állandóan nem emelkedhet, de rendszeresen emelkednie kell.”⁵

Az 1968-as gazdasági mechanizmus, a háztáji gazdaságok, termelőszövetkezeti melléküzemágak engedélyezése, tulajdonképpen az összes, az iparban és a mezőgazdaságban bevezetett reform az '56-os tapasztalatokra vezethető vissza.

⁴ Például újra szünnap lett december 26. Az 1956. évi 26. számú tvr. visszaállította az orvosok és a jogászok doktori címét. Ferencváros labdarúgócsapatának korábban elvették a nevét, és piros-fehérben kellett játszania. Most újra zöld-fehérben játszhatott Ferencváros néven. Nem kellett többet az úgynevezett Rákosi-címert használni. Igaz, hogy a magyar címet sem állították vissza.

⁵ SZERENCSE S 2005.

AZ 1956-OS FORRADALOM ÉS SZABADSÁGHARC
VISSZHANGJA A VILÁGBAN⁶

Az 1956-os magyar forradalom nemzeti történelmünknek az az eseménye, amely Magyarországot egész évszázadunkban a legnagyobb világpolitikai szerephez juttatta. Végiglapozva a korabeli nemzetközi sajtót vagy akár a későbbi évfordulókkal kapcsolatos megemlékezéseket, elemzéseket, kétségkívül állíthatjuk, hogy az 1956-os forradalom és annak vérbe fojtása megrázta, lázba hozta az egész világ közvéleményét. A szovjet tömbbe zárt népeket csakúgy, mint a szabad világ országainak állampolgárait. Magyarország neve egy csapásra ismertté vált világszerte. Mindenütt csodálattal tekintettek e kis európai nép szabadságszeretetére, bátorságára, elszántságára, amellyel vállalni merté a harcot az őt elnyomó hatalmas túlerővel szemben.

SZOCIALISTA ORSZÁGOK

Az 1956-os forradalmat és szabadságharcot – bármennyire próbálták is az arról szóló híreket elhallgatni vagy meghamisítani – addig példátlan szolidaritás és rokonszenv kísérte a szocialista országokban is. Egymást követték a tüntetések, tiltakozások, a magyarokkal való szimpátiának valamilyen formában való megnyilvánulásai.

Még a forradalmat és a szabadságharcot vérbe fojtó Szovjetunióban is sokan vállalták a tiltakozások különböző módjait. Az egyetemi hallgatók követelték az állandó tájékoztatást a magyarországi eseményekről, és oroszra fordították a magyar híryanagokat. Moszkvában, Leningrádban és másutt is főként az egyetemisták röpcédulákat terjesztettek. A Jevtusenko-kör a magyar és lengyel reformokhoz hasonló átalakulást szeretett volna. Moszkvában és Leningrádban illegális összejöveteleken vitatkoztak a magyar forradalomról, és keményen bírálták a szovjet külpolitikát. 1957 folyamán a letartóztatottak és politikai okokból elítéltek száma erősen megugrott az előző évhez képest. A magyar forradalomért való szolidaritás miatt eddigi adataink szerint 257 személy ellen alkalmaztak megtorlást a Szovjetunióban. Általában háromtól hét évig terjedő, ritka esetben tízévesi börtönbüntetést szabtak ki rájuk.⁷ KGB-csapatok számolták fel Vilniusban a

⁶ BÉKÉS 1996.

⁷ Gennagyij Kuzovkinnak, a Memorial orosz történelmi és jogvédő szervezet szovjet másként gondolkodás múltját feldolgozó programja igazgatójának Moszkvában, a Gulag-történeti

litván – főleg egyetemi – ifjúság nagyszabású tiltakozását, és ezeket hurcoltak el szibériai büntetőtáborokba.⁸

Romániában a kommunista vezetés azonnal reagált a magyarországi eseményekre. Lezárták a magyar–román határt, és hangulatjavító intézkedéseket vezettek be. Meghamisították a Magyarországról szóló híreket, és arra utaltak, hogy a visszatérő horthysta tisztek vezetésével a magyarok vissza akarják venni Erdélyt. Az erdélyi magyarság nem hitt ezeknek a közleményeknek, hanem egész nap a magyar rádiót hallgatta. Az utcákon, az üzletekben, a villamosokon a románok is hangosan tárgyalták a magyarországi eseményeket. Magyarok és románok egyaránt kifejezték szolidaritásukat az '56-os forradalommal. Az egyetemisták a temesvári egyetemen október 27-én nagygyűlést tartottak, amelyen deklarálták, hogy „Magyarországon forradalom van”.⁹ Temetőikben rendezett néma tüntetésekkel és sokféle egyéb módon nyilvánították ki szolidaritásukat és azt a szándékukat, hogy Romániában is követni kellene a magyarországi példát.

A román politikai rendőrség szinte azonnal elkezdte a letartóztatásokat. A megtorlás relatíve súlyosabbnak bizonyult, mint Magyarországon. Több száz embert megkínóztak, kivégeztek, munkatáborokba zártak, felszámolták az önálló magyar nyelvű felsőoktatást és megtizedelték a magyar nemzetiséget vezető értelmiségi réteget. Az egyik perben 57 vádlott közül 11-et halálra ítélték, és kivégeztek.¹⁰ Mintegy 60-ra tehető azoknak a száma, akik a börtönbeli kínzások nyomán veszítették életüket.¹¹

A kádári vezetés Románia támogatásáért cserébe¹² elárulta az erdélyi magyarokat. A Kádár János vezette magyar párt- és állami küldöttség 1958. februári romániai látogatása során a küldöttség tagja, Kállai Gyula,¹³ aki ekkor államminiszter volt, miután hangsúlyozta marosvásárhelyi beszédében, hogy Magyarországnak semmiféle területi igénye nincs, a következő kijelentést tette: „Mi eddig is tudtuk és nagyra értékeltük, most személyesen is tapasztalhattuk, hogy a Román Népköztársaságban megvalósult a nemzetiségek jogegyenlősége, a politikai, gazdasági

múzeumban az 1956-os magyar forradalom 60. évfordulója alkalmából megtartott magyar–oroszl történelmi kerekasztal-beszélgetésen elhangzott előadása. MTI 2016.

⁸ SZTIKALIN 2007: 17; DUPKA–HORVÁTH 1993; DUPKA 2006; VÁRADI 2008.

⁹ TÓFALVI [é. n.]; BOTTONI 2006: 432.

¹⁰ GÁL 1994: 4; *A romániai magyar főiskolai oktatás* 1990; DÁVID 1956; KISS 1993: 71; KATONA SZABÓ 1992: 17; LUNGU–RETEGAN 1996: 210–216; BARTIS 1991.

¹¹ TIBORI SZABÓ 2006; P. SEBŐK 2001; DURANDIN 1998: 364.

¹² Román katonák is harcoltak Magyarországon – orosz uniformisban, illetve Nagy Imrét és társait Romániában tartották fogva. Lásd NAGY 2006: 447; BARÁTH–SIPOS 2006: 463.

¹³ Kállai Gyula (1910–1996) kommunista politikus, országgyűlési képviselő, miniszter, 1965 és 1967 között miniszterelnök.

és kulturális élet minden területén.”¹⁴ Pedig a terrorhullám a látogatás időpontjában sem szünetelt, a letartóztatások folytatódtak.

Csehszlovákiában jóval kisebb volumenű tiltakozásokra került sor. Néhányan illegálisan próbáltak Magyarországra jutni, hogy segítséget nyújtsanak a felkelőknek. 1956. október 30-án a Losonchoz közeli Csákányházánál huszonheten próbáltak meg átjutni a határon, közülük hetet lelőttek, illetve elfogtak. A duna-szerdahelyi magyarok sztrájkját a hatóságok megakadályozták, ennek ellenére az '56-os forradalommal kapcsolatban már december elejére százával indultak a perek. Igazán alapos elemzését a magyar forradalomnak 1968-ban, a prágai tavasz idején végezték el a csehszlovák társadalom öntudatos tagjai.¹⁵

Lengyelországban már csak a hagyományos barátság miatt is sokkal nagyobb figyelem irányult Magyarországra, mint a többi ország esetében szokásban volt. Közismert tény az is, hogy a Magyarországon az október 23-i tüntetés a lengyelekkel való szolidaritás jegyében szerveződött. A megmozdulás egyik jelszava is erre utalt: „Lengyelország példát mutat, kövessük a magyar utat!”¹⁶ Varsóban már október 24-én több százazres nagygyűlésre került sor a magyar forradalom mellett, és ezrével jelentkeztek vért adni.¹⁷ Sokan jelentkeztek önkéntesnek, hogy Budapesten segíthessék a magyarok szabadságharcát. Varsóban és az ország más városaiban magyar zászló lengett, az egyetemisták díszőrséget álltak a helyi Magyar Intézet előtt. A lengyel városok forgalmas utcáin és terein ládákat helyeztek el, amelyekbe a járőrök bőségesen szórták adományaikat.¹⁸

AZ ÚGYNEVEZETT SZABAD VILÁG REAGÁLÁSA, TILTAKOZÁSA

Az 1956-os forradalom és szabadságharc hírére megmozdult az egész művelt és demokratikus világ. Tüntetések, egyéb szolidaritást jelző akciók kísérték az eseményeket Nyugat-Európában és az Amerikai Egyesült Államokban egyaránt. Még nagyobb szabásúvá váltak a tüntetések a szabadságharc leverésének és megtorlásának brutális hírére, ami közvetve az Európai Unió fejlesztését is ösztönözte. A hat alapító tagállam (Belgium, Franciaország, Hollandia, Luxemburg, Nyugat-Németország és Olaszország) kísérletet tett integrációjuk mélyítésére.

¹⁴ Lelkesen ünnepelte Marosvásárhely dolgozó népe a Magyar Népköztársaság kormány- és pártküldöttségét 1958: 4.

¹⁵ TŰMA 2007: 80; Csehszlovákia és az 1956-os forradalom 2006.

¹⁶ TISCHLER 1995: 58.

¹⁷ TISCHLER 2007a: 95.

¹⁸ TISCHLER 1996a; 2005; 2007b; 1996b: 134.

Ez a hat ország írta alá 1957-ben a Római Szerződést, amely kibővítette az Európai Szén- és Acélközösség keretében zajló együttműködést, és megalapította az Európai Gazdasági Közösséget, vagyis az '56-os forradalom után hat hónappal aláírt Római Szerződés indította el azt, amit ma Európai Unióként ismerünk.¹⁹

Több nyugat-európai országban szovjetellenes és a magyarokat éltető jelzavakkal vonultak az utcára, a szovjet nagykövetségek elé vagy a kommunista pártok székháza elé.²⁰ Nyugat-Berlinben november 6-án este fáklyákkal, gyászszalagos magyar zászlókkal, *Es lebe Ungarn, es lebe die Freiheit* (Éljen Magyarország, éljen a szabadság!), *Moskau – der Mörder Ungarns* (Moszkva – Magyarország gyilkosa) feliratú táblákkal felszerelt 150 000-es tömeg vonult a városháza elé.

Olaszországban utcákat neveztek el az '56-os magyar forradalmárokról. Például Capri sziget névadó városának főterét – ahol annyi világnagyság fordult meg – az 1956-os magyar forradalmárokról nevezték el.

Az Év Embere a *Time* magazin választása szerint 1956-ban „A magyar szabadságharcos” lett. Az 1957. évi első szám címlapján egy magyar szabadságharcos képe jelent meg.

Az Amerikai Egyesült Államokban az '56-os forradalom az amerikai társadalom első televíziós élménye volt. Két mozifilm is készült a magyar forradalomról. Elvis Presley, aki egész életében híres volt érző szívéről és játékonyságáról is, 1957. január 7-én a legnézettebb, mintegy harmincmillió nézővel büszkélkedő tévéműsorban, az Ed Sullivan Show-ban a magyarok támogatására kérte az amerikai lakosságot, és elénekelt tiszteletükre a *Peace in the Valley* (*Béke a völgyben*) című dalt. A segélyakciónak köszönhetően közel 25 millió svájci frank gyűlt össze, és emellett nagyon sok, főleg élelmiszereket tartalmazó csomag érkezett Magyarországra. Elvis e nagyszerű cselekedetét természetesen a kommunista vezetők a rendszerváltozásig eltitkolták a magyar közvélemény elől. Végül is 2011-ben került elő a régi felvétel. E nagyszerű tett elismeréseként Elvis Presley Budapest díszpolgára lett, és a Margit híd budai hídfőjénél található közterület az Elvis Presley park nevet vette föl.

Az 1956-os forradalom és szabadságharc emlékére állítottak emlékművet többek között Máltán (Valettán), az ottawai (Kanada) Beechwood Temetőben, Ausztráliában, a melbourne-i temetőben egy turul madaras emlékművet, Los Angelesben, a McArthur Parkban 16 méter magas márványobeliszket, az ohioi Clevelandben, a Mindszenty-szobor mellett ott áll a magyar forradalmár szobra

¹⁹ José Manuel Barroso, az Európai Bizottság elnökének beszéde. Online: <http://www.19562006.hu/kalendarium/index.php?id=8300>

²⁰ KAHLER 2016.

lyukas zászlóval a kezében, emellett Denver, Erie, Bridgeport, Fairfield, San Francisco, Berkeley Springs terein, utcáin található még '56-os emlékművek.

Olaszországban egy első osztályú olasz futballklub, az SS Lazio szurkolóinak indulóját, az *Avanti ragazzi di Budapest (Előre, budapesti srácok!)* című dalt az '56-os forradalom tizedik évfordulójára írták. A Seppo Ylöstalo nevű finn diák 1958-ban az *Unkarin Vapaus (Magyar szabadság)* című dallal emlékezett meg a magyar forradalomról.²¹

KÖZISMERT SZEMÉLYEK EGÉSZ SORA
NYILATKOZOTT A MAGYAR '56 MELLETT

Eisenhower amerikai elnök október 31-i elnökválasztási televíziós és rádió-beszédében a magyar nép iránti csodálatának adott hangot, arról már nem beszélt, hogy semmilyen segítséget nem fognak adni a szabadságáért harcoló magyar nemzetnek.²²

John F. Kennedynek, az Amerikai Egyesült Államok elnökének 1960. október 23-án – a magyar forradalom kitörésének negyedik évfordulóján – megfogalmazott nyilatkozata:

1956. október 23-a örökké élni fog a szabad emberek és nemzetek emlékezetében. E nap a bátorság, az öntudat és a győzelem napja volt. A történelem kezdete óta nincs még egy nap, amely világosabban mutatja az ember csillapíthatatlan vágýát a szabadság iránt – bármily kicsi is a siker esélye, s bármily nagy is az áldozat, amelyet követel.

George W. Bush a magyar közjogi méltóságok, a politikai, társadalmi, művészeti és tudományos élet vezető képviselői jelenlétében tartott mintegy negyedórás beszédében, amelynek központi része az 1956-os forradalom és szabadságharc 50. évfordulójára épült, kijelentette: „A magyarországi tapasztalat tanulsága egyértelmű [...] A szabadság késlekedhet, de nem lehet megtagadni.”²³ Majd 8072-es elnöki proklamációjában 2006. október 23-át a forradalom 50. évfordulójáról való megemlékezés napjává nyilvánította.

²¹ MEZEY 2010.

²² KOVRIG 1994: 4; BÉKÉS 1993: 1403.

²³ Online: <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/proclamation-8072-50th-anniversary-the-hungarian-revolution>

Barack Obama elnökjelöltként az '56-os magyar forradalom 52. évfordulója alkalmából az amerikai magyaroknak írott üdvözlésében az alábbiakat mondta: „A magyar felkelés letöréséhez több mint 200 ezer szovjet katonára volt szükség, de a magyar nemzet szellemét és reményét nem lehetett legyőzni.”²⁴

Condoleezza Rice az 1956-os magyar forradalom tiszteletére rendezett washingtoni megemlékezésen példaértékűnek nevezte a forradalom vívmányait. Az amerikai külügyminiszter jól ismeri a magyar forradalmat. A Stanford Egyetem Kelet-Európával foglalkozó professzoraként tanulmányt írt *Az 1956-os magyar válság: a szovjet döntés* címmel, amely 1983-ban jelent meg a *Studies in Comparative Communism* című folyóiratban. „1956-ban a magyar nép rövid 12 napra kivívta saját függetlenségét. Ezek az elszánt hazafiak úgy lázadtak fel a hatalmas szovjet birodalom ellen, hogy alig volt más fegyverük, mint a szabadság pusztá szeretete.”²⁵

Konrad Adenauer, a Német Szövetségi Köztársaság első kancellárja 1956. november 8-án a következőképpen nyilatkozott:

Úgy gondolom, hogy minden okunk megvan arra, hogy csodálattal telve tekintsünk erre a szabadságharcra, mely még napjainkban is tart. Ezekben a napokban fájdalommal tölt el minket az a tudat, hogy a magyar nemzet szabadságharcát egymagában vívja, és hogy bár ebben a világ összes szabad népének morális támogatását bírja, úgy tűnik, hogy a meztelen erőszak erősebbnek bizonyul e nép hősiességénél. És ez senkit nem hagyhat hidegen, aki számára a „demokrácia” és a „szabadság” szavak egy üres szólamnál többet jelentenek.²⁶

Jacques Chirac francia elnök:

Mindannyian emlékezetünkben őrizzük a magyar népnek a szabadságáért, de egyben a mi szabadságunkért is hozott áldozatát. A remény sosem hal meg, ha a szabadság szenvedélye fűti; azé a szabadságé, amely a Francia Köztársaság jelmondatának első helyén szerepel, és amelyről tudom, hogy oly drága a magyar nemzet szívének.²⁷

²⁴ FRY–RICE 1983.

²⁵ Idézetek, történetek, röpiratok [é. n.]; Washingtonban emlékeztek az 1956-os forradalomra 2006. Online: www.americanhungarianfederation.org/news_1956_StateDepartment.

²⁶ DÖMÖTÖRFI 2005: 33.

²⁷ Idézetek, versek [é. n.].

A forradalom elfojtása után Alberto Moravia azt a javaslatot tette a világ országainak, hogy azokat az utcákat, ahol szovjet nagykövetség van, mind kereszteljék át „a legyilkolt magyarok utcájának”.²⁸

Albert Camus, aki bár maga is baloldali érzelmű volt, bátorsága és intellektuális függetlensége révén felismerte a magyar forradalom valódi üzenetét, így írt:

A legázolt, bilincsbe vert Magyarország többet tett a szabadságért és igazságért, mint bármelyik nép a világon az elmúlt húsz esztendőben. [...] A magára maradt Európában csak úgy maradhatunk hívek Magyarországhoz, ha soha és sehol el nem áruljuk, amiért a magyar harcosok életüket adták, és soha, sehol – még közvetve sem – igazoljuk a gyilkosokat.²⁹

XII. PIUSZ PÁPA KIÁLLÁSA MAGYARORSZÁG MELLETT

XII. Piusz pápát³⁰ az 1938-as Eucharisztikus Kongresszus óta személyes élmény is fűzte Magyarországhoz,³¹ illetve ő nevezte ki Mindszenty Józsefet esztergomi érsekké és bíborossá.³² 1956 őszén egy hét leforgása alatt három körlevelében is szolidaritást vállalt a magyar néppel.³³ Már 1956. október 28-án reagált a magyar forradalomra *Luctuosissimi eventus* kezdetű enciklikájával, amelyet a vatikáni rádióban is felolvastak. Ebben rokonszenvéről biztosította a szabadságáért harcoló magyar népet, s annak sikeréért imára szólította fel a világegyházat (mint annak idején Hunyadi János fegyvereiért is az akkori pápa). November 1-jén ezt újabb enciklika követte *Laetamur admodum* kezdettel, Mindszenty és Wyszyński bíboros kiszabadulásának alkalmából, midőn „Lengyelország és Magyarország népeire

²⁸ *Gloria Victis: Az 1956-os magyar szabadságharc költői visszhangja a nagyvilágban* 1986: 7–8. A megtorlás [é. n.].

²⁹ Albert Camus a forradalom leverése után ezenkívül még három ízben is nyilatkozott az '56-os szabadságharcról, egyszer pedig a *Nagy Imre-ügy* című kötethez írt előszót. E szövegek olvashatók Camus esszékötetében: CAMUS 1965: 1778–1789.

³⁰ Tiszteletre méltó XII. Piusz pápa, született Eugenio Pacelli (1876–1958) 1939–1958 között római pápa.

³¹ Magyarul tanult az egyik Rómában élő magyar paptól, és a nála audiencián megjelent magyarokat magyarul üdvözölte. Lásd TOWER 1942.

³² FRÜCHTL 1939.

³³ Mindhárom pápai enciklika magyar fordítása megtalálható a Szentszék hivatalos honlapján (XII. Piusz pápa 1956a; 1956b; 1956c).

vége-valahára az igazságosságra épülő béke új hajnala látszik felvirradni”.³⁴ A pápa szándékának megfelelően minden olasz egyházmegye plébániáin, templomaiban engesztelő szentmiséket mutattak be az áldozatok lelki üdvéért, imanapokat, körmeneteket, bűnbánati napokat tartottak a hős magyar nemzetért. Ezentúl adományokat gyűjtöttek és számos karitatív megnyilvánulással segítettek a szovjet elnyomás áldozatain.

A szovjet hadsereg támadásának másnapján, november 5-én *Datis nuperrime* enciklikájában kelt a magyar nép védelmére, elítélve az erőszakot. Végül november 10-én a pápa személyesen is megszólalt *Allo strazio del nostro cuore* kezdetű, drámai hangú rádiószózatával. „Atyai szívünk gyötrelmében” fordult a drága magyar néphez az őt ért igazságtalanság miatt, amelyet azért szenved, mert elkövette azt a „bűnt”, hogy az alapvető emberi jogok tiszteletben tartására törekedett. „Túl sok vér ömlött ki igazságtalanul!” „Ezért legelőbb is hozzátok fordulok, minden népből és országból való kedves emberek, férfiak és nők, értelmiségiek, munkások, iparosok és parasztok, terjesszétek kormányaitok elé belső érzéseiteket és valódi törekvéseiteket”; ezek elutasítják a zsarnokságot és a háborút, amelyek „következményei romok, gyász, rabság és halál... Elég volt a törvénytelen és kegyetlen elnyomásból, a háborús kezdeményezésekből, a hatalmak uralmából, mert ezek a földi életet a terror és félelem poklává változtatják, megölik a lelket, megsemmisítik a haladás és a munka gyümölcseit.” A közhatalom természetjogból eredő feladata mindennek a biztosítása.

KOMMUNISTA PÁRTOK

A magyarországi forradalom
a kommunizmus végének kezdetét jelenti.³⁵

– MILOVAN GYILASZ

Az 1956-os forradalom és szabadságharc kitörése, illetve brutális leverése és megtorlása a kommunista pártok népszerűségének csökkenését és sok baloldali ember Szovjetunióval szembeni illúzióinak elvesztését eredményezte. Nyilvánvalóvá vált, hogy a Szovjetunióban és a fennhatósága alatt álló országokban

³⁴ Ünnepi megemlékezés az 1956-os szabadságharcról az Osservatore Romano vatikáni napilap korabeli cikkeinek a tükrében. Online: https://www.vatican.va/content/pius-xii/hu/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_01111956_laetamur-admodum.html; http://www.ppek.hu/konyvek/XII_Pius_Magyar_vonatkozasu_megnyilatkozasai_1956-ban_1.pdf

³⁵ A New York-i *New Leader*, 1956. november.

lévő kommunista rendszerek valójában népellenes, korrump és életképtelen totalitárius diktatúrák.

Addig ugyanis jó néhány nyugat-európai országban is jelentős politikai erőt képviseltek a kommunista pártok. Olaszországban, Franciaországban, de még Ausztriában is bejutottak a parlamentbe. Az '56-os események hatására viszont tömegesen léptek ki a tagok a nyugati kommunista pártokból. Ausztriában a KPÖ az 1959-es választásokon már nem jutott be a parlamentbe. Neves közéleti személyiségek egész sora (párttag vagy szimpatizáns) fordult el mindenütt a nemzetközi kommunista mozgalomtól.

Párizsban november 7-én este több ezer diák vonult az utcákon, majd a Francia Kommunista Párt (PCF) székhelyéhez érve betörték az épületbe, és felgyújtották a párt irodáit. Egy ember meghalt és több mint 70 megsebesült.

A szovjet vezetéshez feltétlenül alkalmazkodó Maurice Thorez francia kommunista vezető kezdettől fogva „fasiszta elemek akciójának”, „ellenforradalomnak” minősítette az októberi eseményeket, és feltétel nélkül támogatta mindkét szovjet beavatkozást.³⁶ A francia értelmiség többségét viszont felhábortotta a szovjet hadsereg agressziója. Raymond Arontól Jean-Paul Sartre-ig a kommunista párt magatartásával szemben foglaltak állást, és külön tiltakoztak például a magyar írók elítélése ellen.³⁷ Mindez elmélyítette a francia baloldal válságát, amely a szocialista kormány algériai politikájának mind szembetűnőbb kudarca nyomán alakult ki.³⁸ A baloldali tábor szétforgácsolódása – bár azt a kortárs megfigyelők előre nem láthatták – két évvel később a IV. köztársaság bukásához és De Gaulle hatalomra jutásához vezetett.³⁹

Nyugat-Európa legerősebb kommunista pártja, az Olasz Kommunista Párt is elvesztette szavazói egy részét, amikor a párt főtitkára, Palmiro Togliatti – a moszkvai utasításoknak megfelelően – ellenforradalomnak minősítette a magyar eseményeket. Mindez meghasonlást okozott a párt soraiban, mert október 29-én 101 neves kommunista értelmiségi felhívást adott ki, amelyben a magyar forradalom támogatására szólított fel mindenkit.⁴⁰

Végül is az Olasz Kommunista Párt utolsó titkára, Achille Occhetto televíziós interjújában is elismerte, hogy Togliatti 1956-ban „súlyosan tévedett”, amikor támogatta a szovjet beavatkozást és elítélte Nagy Imre politikáját. Ezért amikor 1989. június 16-án Budapestre látogatott, eljött Nagy Imre temetésére, és ott koszorút

³⁶ WIEVRIKORKA 2010: 557.

³⁷ KECSKÉS 2007: 155.

³⁸ KECSKÉS 2006.

³⁹ KLENJÁNSZKY 2006: 19.

⁴⁰ SOMLAI 2007.

helyezett el. Ezzel gyakorlatilag elnézést kért pártjának korábbi állásfoglalásáért. Az Olasz Kommunista Párt a rendszerváltozás folyamatát már nem tudta átvezetni, 1991-ben feloszlott.

A magyar forradalomnak ez a nemzetközi hatása végső soron a Szovjetunió és az egész keleti blokk válságát és bukását okozta. A középben lyukas magyar zászló a kommunizmussal való szembenállás nemzetközi jelképévé vált. Romániában, Jugoszláviában, Kelet-Németországban, de még a zairei Mobutu-rezsim ellen tüntetők is ilyen zászlót emeltek a magasba.⁴¹

AZ EGYESÜLT NEMZETEK SZÖVETSÉGÉNEK MAGYAR ÜGYET VIZSGÁLÓ KÜLÖNBIZOTTSÁGA

Az Egyesült Nemzetek Szervezete Közgyűlése 1957. január 10-én elfogadott 1132/XI. számú határozatával hozta létre az 1956-os magyar forradalom eseményeit, a szovjet katonai beavatkozást, a Kádár János vezette ellenkormány hatalomra kerülésének körülményeit és ténykedését vizsgáló különbizottságot (*Special Committee on the Problem of Hungary*). 1957 januárjában Dag Hammarskjöld ENSZ-főtítkár állította össze azt a bizottságot, amelybe Ausztrália képviselőjében K. C. O. Shann Fülöp-szigeteki nagykövét, Ceylon képviselőjében R. S. S. Gunewardene, Dánia részéről Alsing Andersen parlamenti képviselő, Tunézia részéről Mongi Slim, végül Uruguay képviselőjében Enrique Rodríguez Fabregat lett a bizottság tagja. Magyarország nem engedte be területére az ENSZ-bizottság tagjait, a szovjet kormány még az írásos információkérésekre sem válaszolt. Mégis, a bizottság 111 menekültet hallgatott meg, köztük a Nagy Imre-kormány több miniszterét és katonai vezetőjét, valamint az események legkülönbözőbb pártállású és foglalkozású résztvevőit. Számtalan dokumentumot, újságot, rádiófelvételt, fényképet, filmanyagot vizsgáltak át, valamint 200 szemtanú írott beszámolóit. Az elkészült 268 oldalas jelentést 1957 júniusában tárták az ENSZ Közgyűlése elé (a magyar ügygel foglalkozó ENSZ-különbizottság jelentése, 1957). A dokumentum a vizsgálatok eredményeként a magyar nép emberi jogainak a Kádár-kormány és a Szovjetunió részéről való súlyos megsértését állapította meg. Az ENSZ Közgyűlése 1958. december 12-én közös nyilatkozatot fogadott el, amelyben elítéli a magyar nép elnyomását és a szovjet katonai megszállást, más érdemi lépés azonban nem történt. Az más kérdés, hogy az ENSZ saját lehetőségeit sem használta ki 1956-ban.⁴²

⁴¹ BOROS 1997: 72.

⁴² BÉKÉS–KECSKÉS 2006.

Leginkább Povl Bang-Jensen dán diplomata azonosult a magyar ügygel, ő viszont 1959. november végén eltűnt, és 1959. november 25-én – amikor az ENSZ Közgyűlésén a „magyar ügy” tárgyalása volt esedékes – átlőtt halántékkal találták meg egy New York-i parkban. Bang-Jensen volt az 1957 januárjában létrehozott úgynevezett Ötös Bizottság másodtitkára, s nem akarta kiadni az ENSZ-ben a meghallgatott tanúk nevét, attól tartva, hogy otthon maradt családtagjaikat atrocitások érhetik.⁴³

AZ 1956-OS FORRADALOM ÉS SZABADSÁGHARC HATÁSA A RENDSZERVÁLTOZÁSRA

A szabadság ott kezdődik,
ahol megszűnik a félelem.

– BIBÓ ISTVÁN

Az 1956-os forradalom és szabadságharc hagyományának jelentős szerepe volt a rendszerváltozáshoz vezető út kikövezésében, hiszen a Kádár-rendszer azzal próbálta legitimálni magát, hogy '56-ban valójában nem forradalom, hanem „ellenforradalom” volt.⁴⁴ Az MSZMP Ideiglenes Központi Bizottságának 1956. december 5-i határozata egyértelműen leszögezte:

Arra a kérdésre, hogy mi volt a Magyarországon október 23-án kezdődött fegyveres felkelés alapvető jellegzetessége: forradalom vagy nemzeti forradalom-e, szembenézve a tényekkel csak azt válaszolhatjuk: nem volt sem az egyik, sem a másik, hanem ellenforradalom volt.

Az az ellenforradalmi felkelés, amely hazánkban a nemzetközi imperializmus cselekvő támogatásával 1956. október 23-án kitört, vad gyűlölettel vetette magát népi demokráciánk minden vívmányára, mindarra, amit népünk több mint egy évtized munkájával alkotott. Az ellenforradalom meg akarta dönteni a magyar népköztársaság törvényes államrendjét, társadalmi rendjét, a dolgozó parasztsággal szövetséges munkásosztály hatalmát, és helyébe a burzsoá diktatúra legreakciósabb formáját, a fasiszta diktatúrát akarta állítani. Nemzeti függetlenségünk megsemmisítésével imperialista gyarmattá akarta változtatni hazánkat...⁴⁵

⁴³ LIDEGAARD 2000; NAGY 2005.

⁴⁴ BERECS 1981.

⁴⁵ SÁGVÁRI–VASS 1964. Mindemellett nem merték november 4-ét, az „ellenforradalom” leverésének napját hivatalos ünneppé tenni, holott akkor alakult meg a Kádár vezette

Több mint három évtizeden keresztül a kádári propaganda minden eszközzel próbálta sulykolni hivatalos álláspontját az '56-os eseményekről. Propaganda-kiadványok⁴⁶ tucatjai, regények, versek, filmek⁴⁷ stb. állították sokféle megközelítésben, hogy mi történt szerintük 1956-ban.⁴⁸ Ennek ellenére az öntudatos magyar polgárok pontosan tudták, hogy mi is történt valójában 1956-ban, és hogy a Kádár-rendszer legitimációja hazugságra épül.

1988. június 16-án Párizsban, a Père-Lachaise temető 44-es parcellájában felavatták Nagy Imre, Losonczy Géza, Maléter Pál, Szilágyi József, Gimes Miklós és a forradalom minden kivégzettjének jelképes síremlékét. Budapesten az Új Köztemető 301-es parcellájában, majd a Belvárosban megemlékezést tartottak Nagy Imre kivégzésének 30. évfordulóján. A belvárosi megemlékezést a rendőrség erőszakkal oszlatta fel.

1989-ben a politikai változások nyomán a Magyar Szocialista Munkáspárt Központi Bizottsága történelmi albizottságot hozott létre a felszabadulás utáni korszak elemzésére. Ez a bizottság az 1956. októberi eseményeket népfelkelésként határozta meg. Ezt az álláspontot Pozsgay Imre akkori államminiszter, az MSZMP Politikai Bizottságának tagja, aki korábban maga is az ellenforradalom elnevezés mellett érvelt, 1989. január 28-án a Kossuth rádió *168 óra* műsorában nyilvánosan is elmondta.⁴⁹

1989. március 29-én megkezdődött Nagy Imre, Gimes Miklós, Losonczy Géza, Maléter Pál és Szilágyi József jeltelenül eltemetett holttestének kihantolása. 1989. június 16-án Nagy Imrét és mártírtársait ünnepélyesen újratemették Budapesten. A Hősök terén több százezeren hallgatták a szónokokat. 1989. július 6-án a Legfelsőbb Bíróság Elnökségi Tanácsa a legfőbb ügyész törvényességi óvása nyomán Nagy Imre és társai ítéletét hatályon kívül helyezte, és bűncselekmény hiányában felmentette őket.⁵⁰

Magyar Forradalmi Munkás-Paraszt Kormány, amely november 7-én tette le az esküt a szovjet hadsereg által megszállt Budapesten.

⁴⁶ *Ellenforradalmi erők a magyar októberi eseményekben* 1957; HOLLÓS 1967; HOLLÓS–LAJTAI 1974; BERECZ 1981; RÉNYI 1981.

⁴⁷ Ezeknek a műveknek a szerzői és produktumaik jobb, ha feledésbe merülnek.

⁴⁸ KALMÁR 1998; STANDEISKY 1996; STANDEISKY 2005.

⁴⁹ MINK 2013. „A népfelkelés szó azért különösen jó, mert nem hordoz szovjetellenes tartalmat, de antisztálinista, és kielégíti jelen pillanatban azokat is, akik egyébként [...] *túlhajtó másik variációt dédelgetnek magukban, a forradalom, nemzeti forradalom és függetlenségi háború, függetlenségi harc gondolatát.*” Pozsgay Imre ezekkel az érvekkel próbálta meggyőzni 1989. február 7-én a Magyar Szocialista Munkáspárt (MSZMP) politikai bizottsági ülésén PB-tag társait.

⁵⁰ A sors iróniája, hogy aznap 9 óra 16 perckor halt meg Kádár János.

Október 23-a jelképpé válását jelezte az is, hogy 1989. október 23-án az akkori megbízott államfő, Szűrös Mátyás a Parlamentnél összegyűlt százezres tömeg előtt kiáltotta ki a köztársaságot. Ezért is iktatta törvénybe 1990-ben a szabadon választott országgyűlés az 1956-os forradalom és szabadságharc emlékét. A törvényjavaslatot Kéri Kálmán korelnök az alábbi indokolással terjesztette fel szavazásra:

1956 akkor lesz az, amivé szívünkben máris emelkedett, akkor fog kitörölhetetlenül ott élni a magyar történelemben úgy, ahogy 1848–49 máris él, ha bizonyítani fogjuk, hogy az az alap, amit 1956 vetett, tényleg alapja a magyar jövőnek, hogy azok a lépések, amelyek bennünket idevezettek, s amelyeknek eredményeire részben máris támaszkodhatunk, 1956-ból erednek, hogy 1956 ösztönzött bennünket tényeivel és tanulságaival arra, hogy szembeszálljunk Magyarország nagyhatalmi alávettségének, hogy örök időkre biztosítani törekedjünk visszavívott függetlenségét, hogy 1956 az ösztönzője annak, hogy ebben az országban származásától függetlenül, fizikai és szellemi munkás, paraszt, hivatalnok, polgár, vállalkozó és mindenki szabadon élhet az egyenlő jogokkal, függetlenül nemzetiségétől, legyen magyar, német, szlovák, román, cigány, horvát, szerb és mindaz a nemzetiség, amit még ismer ez az ország, szabadon és egyenlően élhessen felekezetétől függetlenül, legyen római vagy görög katolikus, legyen református, evangélikus, zsidó, unitárius, görögkeleti vagy szabadegyházak híve, szabadon éljen ebben az országban, ha betartja a törvényt, és legyen felette igazságosan egyenlő a törvény. Ezt alapoztuk meg, és visszük tovább azt a kívánságunkat, hogy önkény itt többé senkit ne sújtsion, s legyen őseink reménye szerint mindenki egyenlő a törvény előtt és védett a zsarnokságtól örökre. Azt akarjuk, hogy azon az alapon, amelyet megvetve ide beléphettünk, emelkedjék a magyar jogállamiság, a demokratikus Magyarország olyan mintaállammá, amelynek kisugárzása átjárja Közép- és Kelet-Európát, és amelyik lehetővé teszi, hogy megvalósuljon Európa egysége békében, demokráciában örökre.

Így született meg az 1990. évi XXVIII. törvény az 1956 októberi forradalom és szabadságharc jelentőségének törvénybe iktatásáról:

A szabadon választott új Országgyűlés halaszthatatlan feladatának tartja, hogy törvénybe foglalja az 1956. októberi forradalom és szabadságharc történelmi jelentőségét. Az újkori magyar történelem e dicső eseménye csak az 1848–49-es forradalomhoz és szabadságharchoz mérhető. 1956 őszének magyar forradalma megalapozta a reményt, hogy létrehozható a demokratikus társadalmi rend, és hogy a haza függetlenségéért semmilyen áldozat nem hiábavaló. A forradalmat

követő megtorlás visszahelyezte ugyan a régi hatalmat, de nem volt képes kiirtani a nép lelkéből 1956 szellemét. Az új Országgyűlés kötelességének tartja, hogy ébren tartsa és ápolja a forradalom és szabadságharc emlékét. Az Országgyűlés kinyilvánítja, hogy 1956 szellemének megfelelően mindent megtesz a többpárt-rendszerű demokrácia, az emberi jogok és a nemzet függetlenségének védelme érdekében, ezért első ülésén elsőként a következő törvényt alkotja:

1. § Az Országgyűlés az 1956. évi forradalom és szabadságharc emlékét törvényben örökíti meg.

2. § Október 23-át, az 1956. évi forradalom és szabadságharc kezdetének, valamint a Magyar Köztársaság 1989. évi kikiáltásának napját nemzeti ünneppé nyilvánítja.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- A Kolozsvári Katonai Törvényszék levéltára: 175/1957. számú ügyiratcsomó, 197. számú ítélet. A megtorlás [é. n.]. *Magyar Nemzeti Levéltár*. Online: mnl.gov.hu/mnl/pml/a_megtorlas_o
- A romániai magyar főiskolai oktatás (1990). Kolozsvár: RMDSZ – Bolyai Társaság.
- BARÁTH Magdolna – SIPOS Levente szerk. (2006): *A snagovi foglyok: Nagy Imre és társai Romániában – Iratok*. Budapest: Napvilág – Magyar Országos Levéltár.
- BARTIS Ferenc (1991): Az 1956-os erdélyi-romániai valóság megközelítése. *Hitel*, 4(26), 59–60.
- BÉKÉS Csaba (1993): Egy megvalósulatlan amerikai javaslat a magyar forradalom megsegítésére 1956-ban. *Holmi*, 5(10), 1402–1408.
- BÉKÉS Csaba (1996): *Az 1956-os magyar forradalom a világpolitikában*. Budapest: 1956-os Intézet.
- BÉKÉS Csaba – KECSKÉS D. Gusztáv szerk. (2006): *A forradalom és a magyar kérdés az ENSZ-ben, 1956–1963: Tanulmányok, dokumentumok és kronológia*. Budapest: Magyar ENSZ Társaság.
- BERECZ János (1981): *Ellenforradalom tollal és fegyverrel*. Budapest: Kossuth.
- BOROS Géza (1997): *Emlékművek '56-nak*. Budapest: 1956-os Intézet.
- BOTTONI, Stefano főszerk. (2006): *Az 1956-os forradalom és a romániai magyarság (1956–1959)*. Csíkszereda: Pro-Print.
- CAMUS, Albert (1965): *Essais*. Paris: Bibliotheque de la Pleiade – Gallimard.
- Csehszlovákia és az 1956-os forradalom (2006). *Új Szó*, 2006. november 10., 11–12.
- DÁVID Gyula (1956): 1956 ősze a Bolyai Egyetemen. *Romániai Magyar Szó*, október 19–20. Szombat-vasárnapi melléklet, a.
- DÖMÖTÖRFI Tibor (2006): A két német állam 1956-ban. *História*, 28(10), 14–17.
- DUPKA György (2006): *'56 és Kárpátalja*. Ungvár–Budapest: Intermix.
- DUPKA György – HORVÁTH Sándor (1993): *'56 Kárpátalján: Dokumentumgyűjtemény*. Ungvár–Budapest: Intermix.
- DURANDIN, Catherine (1998): *A román nép története*. Budapest: Maecenas.
- Ellenforradalmi erők a magyar októberi eseményekben I–IV*. (1957). Budapest: Magyar Népköztársaság Minisztertanácsa Tájékoztatói Hivatala.

- FRY, Michael G. – RICE, Condoleezza (1983): The Hungarian Crisis of 1956: The Soviet Decision. *Studies in Comparative Communism*, 16(1–2), 85–98. Online: <https://doi.org/dv8mnn>
- FRÜCHTL Ede (1939): *XII. Pius pápa*. Budapest: Szent István Társulat.
- GÁL Mária (1994): Erdély, 1956: Mítosz vagy történelem? Beszélgetés dr. Várhegyi Istvánnal. *Campus, a kolozsvári Szabadság melléklete*, 5(25).
- Gloria Victis: Az 1956-os magyar szabadságharc költői visszhangja a nagyvilágban* (1986). Bécs–München: Nemzetőr.
- HOLLÓS Ervin (1967): *Kik voltak, mit akartak?* Budapest: Kossuth.
- HOLLÓS Ervin – LAJTAI Vera (1974): *Köztársaság tér 1956*. Budapest: Kossuth.
- Idézetek, történetek, röpiratok [é. n.]. *Október* 23. Online: oktober23.kormany.hu/versek-idezetek-ropiratok
- Idézetek, versek [é. n.]. *Október* 23. Online: oktober23.kormany.hu/idezetek-versek-2013
- KAHLER Frigyes (2016): *A magyar forradalom hatása Nyugaton és Keleten – adalékok (Az 1956-os megtorlás nemzetközi visszhangjához)*. Online: www.kepcp.hu/KEP-Kahler%20Frigyes%20dolgozata-2016.pdf
- KALMÁR Melinda (1998): *Ennivaló és hozomány: A kora kádárizmus ideológiája*. Budapest: Magvető.
- KATONA SZABÓ István (1992): A megtevesztettek. *Erdélyi Magyarság*, 3(12), 17–19.
- KECSKÉS D. Gusztáv (2006): A francia politikai pártok állásfoglalásai az 1956-os magyar forradalom kapcsán. A magyar kérdés a francia nemzetgyűlésben. *Aetas*, 21(1), 5–18.
- KECSKÉS D. Gusztáv (2007): *Franciaország és a magyar forradalom, 1956*. Budapest: História – MTA Történettudományi Intézete.
- KISS Zsuzsa (1993): Rabok vagyunk, vagy szabadok. *Látó szépirodalmi folyóirat*, 4(11), 66–76.
- KLENJÁNSZKY Sarolta (2006): Az 1956-os magyar forradalom és leverésének visszhangja a francia kommunista mozgalomban. *Aetas*, 21(1), 19–37.
- KOVRIG, Bennett (1994): A felszabadítás-teória csődje. A magyar '56 és a nagyhatalmak. *Rubicon*, 5(8), 4–7.
- KUN Miklós (1998): *Prágai tavasz – prágai ősz: 1968 fehér foltjai*. Budapest: Akadémiai.
- KUN Miklós (2008): *A „Prágai tavasz” titkos története*. Budapest: Akadémiai.
- Lelkesen ünnepelte Marosvásárhely dolgozó népe a Magyar Népköztársaság kormány- és pártküldöttségét (1958). *Vörös Zászló*, 7(47), 1–4.
- LIDEGAARD, Bo (2000): *A legmagasabb ár. Povl Bang-Jensen és az ENSZ 1955–1959*. Ford. Kertész Judit. Budapest: Magyar Könyvklub.
- LUNGU, Corneliu Mihai – RETEGAN, Mihai (1996): *1956 – Explozia*. Bukarest: Univers Enciclopedic.
- MEZEY András (2010): Magyar Szabadság – Unkarin Vapaus. *YouTube*, 2010. október 23. Online: <https://youtube.com/watch?v=epsfxaOCpGk>
- MINK András (2013): Az MSZMP és az 1956-os „népfelkelés”. *Beszélő*, 2013. október 24. Online: <http://beszelo.c3.hu/blog/mink-andras/az-mszmp-es-az-1956-os-nepfelkeles>
- MITROVITS Miklós (2010): *A remény hónapjai... A lengyel Szolidaritás és a szovjet politika (1980–1981)*. Budapest: Napvilág.
- MTI (2016): A Szovjetunióban még 1971-ben is elítéltek egy férfit a magyar forradalom miatt. *Múlt-kor történelmi magazin*, 2016. október 19. Online: <http://mult-kor.hu/a-szovjetunio-ban-meg-1971-ben-is-elitelttek-egy-ferfit-a-magyar-forradalom-miatt-20161019>
- NAGY András (2005): *A Bang-Jensen ügy: '56 nyugati ellENSZélben*. Budapest: Magvető.

- NAGY Imre (2006): *Snagovi jegyzetek: Gondolatok, emlékezések, 1956–1957*. Budapest: Gondolat – Nagy Imre Alapítvány.
- NÉMETH István (2010): *A Német Demokratikus Köztársaság 1949–1990: Összegzés és dokumentáció*. Budapest: L'Harmattan.
- NÉMETH István – TOLLAS Gábor szerk. (2008): *Berlin, a megosztott város*. Budapest: ELTE Eötvös.
- PATAKY Iván (1997): A magyar néphadsereg közreműködése Csehszlovákia 1968. évi megszállásában. *Hadtörténelmi Közlemények*, 110(2), 355–387.
- PATAKY Iván (2008): *A vonakodó szövetséges: A Magyar Néphadsereg közreműködése Csehszlovákia 1968. évi megszállásában*. Budapest: Rastafari Bt.
- PIUSZ, XII., pápa (1956): Luctuosissimi eventus. *The Holy See*, 1956. október 28. Online: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/hu/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_28101956_luctuosissimi-eventus.html
- PIUSZ, XII., pápa (1956): Laetamur admodum. *The Holy See*, 1956. november 2. Online: https://vatican.va/content/pius-xii/hu/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_01111956_laetamur-admodum.html
- PIUSZ, XII., pápa (1956): Datis nuperrime. *The Holy See*, 1956. november 5. Online: https://vatican.va/content/pius-xii/hu/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_05111956_datis-nuperrime.html
- P. SEBŐK Anna (2001): *Kolozsvári perek 1956*. Budapest: Hamvas Béla Kulturakutató Intézet.
- RÉNYI Péter szerk. (1981): *Ez történt: A Népszabadság cikksorozata 1956-ról*. Budapest: Kossuth.
- SÁGVÁRI Ágnes – VASS Henrik (1964): *A Magyar Szocialista Munkáspárt határozatai és dokumentumai 1956–1962*. Budapest: Kossuth.
- SALLAI János (2013): A BM és a határőrség feladatai Csehszlovákia 1968-as megszállásában. *Magyar Rendészet*, 13(3–4), 159–170.
- SOMLAI Katalin (2007): Olaszország. In BÉK és Csaba (szerk.): *Evolúció és revolúció: Magyarország és a nemzetközi politika 1956-ban*. Budapest: 1956-os Intézet – Gondolat, 242–252.
- STANDEISKY Éva (1996): *Az írók és a hatalom, 1956–1963*. Budapest: 1956-os Intézet.
- STANDEISKY Éva (2005): *Gúzsba kötve: A kulturális elit és a hatalom*. Budapest: 1956-os Intézet.
- SZERENCSE S Károly (2005): Kádár, kisbetűvel. *Magyar Nemzet*, 2005. április 29. Online: <https://magyarnemzet.hu/archivum-magyarnemzet/2005/04/kadar-kisbetuvel>
- SZTIKALIN, Alekszandr (2007): Az 1956-os magyar forradalom hatása a szovjet közvéleményre. In RAINER M. János – SOMLAI Katalin (szerk.): *Az 1956-os forradalom visszhangja a szovjet tömb országokban*. Budapest: 1956-os Intézet, 17–26.
- TIBORI SZABÓ Zoltán (2006): Amikor a puliszka robban: A magyar forradalom romániai visszhangja és véres megtorlása. *Szabadság*, 2006. október 20., 21.
- TISCHLER János (1995): „Minden magyar együtt halad, kövessük a lengyel utat!” *Valóság*, 38(10), 58–77.
- TISCHLER János szerk. (1996a): *Az 1956-os magyar forradalom lengyel dokumentumai*. Budapest: 1956-os Intézet – Windsor.
- TISCHLER János (1996b): A lengyel társadalom és az 1956-os magyar forradalom. *Múltunk*, 41(3), 134–164.
- TISCHLER János (2005): „Varsó hódolatát fejezi ki a hős magyar nemzetnek.” A Lengyel Rádió korabeli adásai az 1956-os magyar forradalomról. *Beszélő*, 10(1), 59–70.

- TISCHLER János (2007a): Lengyelek a magyarokért: 1956 ősze Varsóban = Poles for Hungarians: The Autumn of 1956 in Warsaw. *Orvostörténeti közlemények = Communicationes de historia artis medicinae*, 52(1–2), 95–100.
- TISCHLER János (2007b) „Magyar Felkelők tere”: Lengyelek és magyarok 1956-ban. *Limes – Tudományos Szemle*, 20(73), 29–38.
- TÓFALVI Zoltán [é. n.]: Az 1956-os magyar forradalom visszhangja Erdélyben. *HUNSOR*. Online: <https://www.hunsor.se/dosszie/az1956forradalomvisszhangjaerdelyben.pdf>
- TOWER Vilmos (1942): *Mit köszönhet Magyarország a pápaságnak?* Budapest: Szent István Társulat.
- TŰMA, Oldřich (2007): A magyar forradalom hatása Csehszlovákiára, 1956–1968. In RAINER M. János – SOMLAI Katalin (szerk.): *Az 1956-os forradalom visszhangja a szovjet tömb országokban*. Budapest: 1956-os Intézet, 80–90.
- VÁRADI Natália (2008): *Az 1956-os forradalom és szabadságharc kárpátaljai vonatkozásai*. PhD-disszertáció. Debrecen: Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Kar.
- Washingtonban emlékeztek az 1956-os forradalomra (2006). *Múlt-kor*, 2006. február 15. Online: <https://mult-kor.hu/cikk.php?id=12516>
- WIEVIORKA, Annette (2010): *Maurice et Jeannette: Biographie du couple Thorez*. Paris: Fayard.



Schanda Balázs

AZ ELFOGADOTT ÉS MEGÉLT ÜNNEP
– NEMZETI ÜNNEPEK AZ ALAPTÖRVÉNYBEN –

„Ünnep – ünnepélyes. Még a nyelvészkedő elemzés is azt bizonyítja, hogy az igazi ünnep tempós és ráérős; nem kapkod, királyi nyugalommal bánik az idővel.”¹ A kartális alkotmány nem pusztán az állam szervezeti és működési szabályzata. Ünnepélyes dokumentum, amely akár nyelvezetében és szerkezetében is eltér a törvényeknél megszokott formáktól. Az alkotmány egyben értékcatalogus, amely mögött a politikai közösség összhangja áll. Egyben sajátos kölcsönhatás érvényesül az alkotmány és a közmegegyezés között: az alkotmány kifejezi, ugyanakkor alakítja is a közmegegyezést.

NEMZETI ÜNNEPEK AZ ALAPTÖRVÉNYBEN

Az Alaptörvény új eleme, hogy alkotmányos szinten rögzíti a nemzeti ünnepeket. A nemzeti ünnepek legmagasabb szintű rögzítése nem példa nélküli,² ugyanakkor sok példát látunk arra is, hogy az ünnepnapokat nem maga az alkotmány, hanem más törvényhozói döntés határozza meg.³ Bár gyakorlati szerepe a jogforrási szint emelésének nincs,⁴ a legmagasabb szintű elismerés, törvényi szintű rendelkezés alkotmányos szintre emelése mégis üzenettel bír: az alkotmányozó emelni kívánta a szabályozás szintjét, egyúttal olyan témát emelt az Alaptörvénybe, amelyben a nemzeti egység adott. A Nemzeti hitvallás az Alaptörvényt „a múlt, a jelen és a jövő magyarjai” közötti szövetségként határozza meg. A nemzet ünnepei olyan közös pontok, amelyek évről évre alkalmat adnak a reflexióra múltról és jelenről. Az egység megélését teszik lehetővé, annak felismerését, hogy a nemzeti

¹ PILINSZKY 1967a.

² Például Románia alkotmánya 12. szakasz (2).

³ Például a német egység napját az egyesülési szerződés rögzítette állami ünnepként 1990-ben.

⁴ JAKAB 2011: 192.

közösséget milyen erős kötelékek tartják össze. Ugyanakkor évről évre alkalmat adnak arra is, hogy az ünnep üzenetét a közélet szereplői saját, aktuális szempontjaik szerint értelmezzék, akár arra is, hogy instrumentalizálják az ünnepet. A versengő értelmezések, az aktuális üzenetek sajátos veszélyt is jelentenek mindarra, ami ünnepeinket valóban közössé teszi.

Az Alaptörvény J) cikke – követve a Magyar Köztársaság állami ünnepéről szóló 1991. évi VIII. törvényt – naptári sorrendben határozza meg három nemzeti ünnepünket:

„J) cikk

(1) Magyarország nemzeti ünnepei:

a) március 15. napja, az 1848–49. évi forradalom és szabadságharc emlékére;

b) augusztus 20. napja, az államalapítás és az államalapító Szent István király emlékére;

c) október 23. napja, az 1956. évi forradalom és szabadságharc emlékére.

(2) A hivatalos állami ünnep augusztus 20. napja.”

Az ünnepek törvénybe iktatása egyfajta kanonizálás. Az ünnep léte nem döntés eredménye (szemben például az Alaptörvény napjával, amelyet a Záró és egyes rendelkezések 6. pontja az Alaptörvény kihirdetésének emlékére április 25-ére teszi), hanem egy történelmi eseménynek, eseménysornak a nemzeti emlékezetben már meggyökeresedett emlékezetének elismeréséről van szó. Ismét a költő prózai szavaival:

Kell az ünnep. De az ünnepeket nem lehet „kitalálni”, az ünnepet csak *kapni* lehet, ahogy a csillagképeket is kaptuk a teremtés kezéből. A valódi ünnepek éppúgy *tények*, mint a csillagok. Ez hozzátartozik realitásukhoz. Azonban csaknem minden realitásukat elveszítik akkor is, ha *csak tényeknek* vesszük őket. Akkor hamarosan ugyanoda süllyedünk vissza, ahonnan kiemelkedtünk: az idő elviselhetetlen monotóniájába. A realitás ugyanis sokkal több, mint pusztán tény. Az elfogadás, az együttérzés és az együttélés elengedhetetlen hozzá.⁵

E szavak nemcsak a misztérium vallási tapasztalat és hagyomány által meghatározott ünnepeire igazak, hanem sajátos módon egy nemzeti közösség közös történelmi tapasztalata és hagyománya által kialakított ünnepekre is. Az ünnep a

⁵ PILINSZKY 1967b.

jogalkotó számára már adott, a nemzeti ünnepeket a jogi norma csupán elismeri, de nem az hozza létre. A közösség, a nemzet számára az ünnep több a történelmi tények iskolás ismétlésénél: csak a megélt-átélt ünnep valódi ünnep, így azonban a történelmi örökség elfogadása és megélése önazonosságunk kibontakozásához és az összetartozás megerősödéséhez járul hozzá.

Míg a vallási ünnepek évről évre a „kezdeti” időt teszik jelenvalóvá, az ünneplő kilép saját történelmi, profán idejéből, és átlép a szent időbe, a polgári ünnepek egy történelmi eseményhez kapcsolódnak. A keresztény tapasztalat sajátosan árnyalja a szent és a profán idő viszonyát: az eget és a földet Isten „kezdetben” teremtette, a megváltás műve azonban történelmileg meghatározott időpontban valósult meg („Poncius Pilátus alatt”) – így a történelmet, az időt a kereszténység megszentelhetővé tette.⁶ Egy vallási ünnep, egy hittitok ünnepe szükségképpen egyetemes. Egy nemzeti szent, Szent Patrik vagy éppen Szent István ünnepének is egyetemes üzenete van. A vallási ünnep évről évre azonos szavakkal egy titok mélyebb megértésére hív: magunk is belépünk a betlehemi istállóba, és ott vagyunk a keresztúton. A polgári ünnepek több tekintetben a vallási ünnepek ősi formáit alkalmazzák (elegendő a polgári esküvők „szertartására” gondolni). A közösségi, nemzeti ünnepek is merítenek az egyetemes vallási formákból. Arad mint „magyar Golgota” hangsúlyosan nemzeti, ugyanakkor a nemzeti vonatkozást egyetemes emberi keretbe ágyazza. A nemzeti ünnepnek bizonyosan nem célja, hogy kiemeljen a jelenből; az emlékezés összekapcsolja a múltat és a jelent, ugyanakkor célja a jövő, a közös jövő szolgálata.

1848 HAGYOMÁNYA AZ ALAPTÖRVÉNYBEN

A rendszerváltozás után elfogadott törvényi szabályozás, mint „az 1848–49-es forradalom és szabadságharc kezdetének, a modern parlamentáris Magyarország megszületésének napja” emlékezett meg március idusáról (1999. évi VIII. törvény 1. § a).

A ’48-as hagyomány szervesen átfogja közjogi berendezkedésünket, hiszen az örökség a parlamentáris kormányformától a haderő elnevezéséig (Magyar Honvédség) vagy akár a nemzeti lobogó törvényi meghatározásáig (1848. évi XXI. tc.) terjed, és mára mindezt magától értetődő konszenzus övezi. Az Alaptörvény záró fordulata – az eredeti írásmódot átvéve – a 12 pontot hívja fel: „Legyen

⁶ ELIADE 1996: 61, 104.

béke, szabadság és egyetértés.” A lehető legszélesebb nemzeti egyetértés éppen a ’48-as hagyománnyal kapcsolatban adott és magától értetődő. Az ünneplés formái, főbb helyszínei és külső jelei is nemzedékek óta kialakultak – elegendő a nemzeti kokárda hagyományára utalni.

SZENT ISTVÁN NAPJA

Szent István király ünnepe szentté avatása óta szerepel az egyházi naptárban. Szent Erzsébet mellett ő az a magyar szent, akinek emléknapját a katolikus egyház megtartja (augusztus 16-án). Az egyházi ünnephez a korai időktől fogva kapcsolódtak világi elemek – így az Aranybulla 1. cikkelye már akként rendelkezik, hogy a király „a szent király ünnepét minden esztendőnként, ha csak valami nagy nehéz ügyek gondja vagy betegségünk meg nem tilt minket, Fehérvárat tartozunk megülni” – alkalmat adva arra, hogy az uralkodó (vagy a nádorispán) a Fehérváron szabadon összegyűlt nemesek ügyeit meghallgassa.⁷ Nemzeti ünneppé Mária Terézia tette, megalapítva a Szent István-rendet (1764), illetve Budára juttatva a Szent Jobbot (1771). Az ünnep fokozatosan lépte át a felekezeti határokat. Az ünnep nemzeti-állami és vallási-egyházi vonatkozásai sajátos módon egészítik ki egymást, látszólag összekapcsolódnak, ugyanakkor a honvédtisztavatás akkor is tisztán állami esemény, ha előtte a Nemzeti Közszolgálati Egyetem Ludovika Főépületének Szent László-kápolnájában a tábori püspök szentmisét mutat be az avatandóknak, a Szent Jobb-körmenet pedig akkor is tisztán egyházi esemény, ha számos állami vezető is részt vesz rajta.

A vallási és a közösségi események helyi szinten is érintkeznek. Sok településen lelkészek áldják meg az új kenyeret, amelyet a polgármester szeg meg. Több településen az ünnepi rendezvény helyileg kötődik az államalapító király emlékművéhez (az ezredfordulóhoz kapcsolódva számos kisebb település is támogatásban részesült emlékhelyek kialakításához), ugyanakkor éppen Budapesten talán Antall József választotta Szent István király budai Várban álló szobrát helyszíneként, hogy utolsó, nagy nyilvánosság előtt elmondott beszédét megtartsa a „nemzet búcsúünnepén”.⁸

A J) cikk (2) bekezdése megerősíti, hogy hivatalos állami ünnep augusztus 20. napja. Augusztus 20-át az 1991. évi VIII. törvény tette hivatalos állami ünneppé,

⁷ KUKORELLI 2021: 56.

⁸ ANTALL 1994: 292–298.

„államalapító Szent István” ünnepeként. Az államalapító és az államalapítás ünnepének egybekapcsolása az Alaptörvény által hozott újdonság, a két esemény (az első koronázás és az uralkodó halála) között az államszervezetet – köztük a ma is fennálló vármegyarendszert – kialakító évtizedek teltek el. A közfelfogásban talán elsikkad, hogy a katolikusok Szent István király halálának évfordulóján mennyei születésnapjára emlékeznek, így nem annyira tevékenysége és annak politikai következményei, hanem a szent személye és életpéldája áll előttünk. Ahogy Szent II. János Pál pápa apostoli látogatásakor 1991. augusztus 20-án a Hősök terén kiemelte: Szent István öröksége befogadó vendégszeretetre, „a nyitottság, a szolidaritás és az együttműködés szellemében” a „közös európai ház” építésére és a szegényekről való gondoskodásra hív (II. János Pál pápa szentmiséje a Hősök terén Szent István király ünnepén 1991). A Szent István-bazilikában, illetve a bazilika előtti téren megtartott ünnepi szentmise, valamint a Szent Jobb-körmenet időközben része lett a hivatalos ünnepi programsorozatnak, azonban nyilvánvalóan tisztán egyházi jellegét nem veszítette el. Figyelemre méltó gesztus, hogy a közép-európai népek kiengesztelődését jelezve és szolgálva rendszeresen nem magyar főpap kap felkérését az ünnepi szentbeszédre (2024-ben a bukaresti érsek, a Romániai Katolikus Püspöki Konferencia elnöke, 2023-ban a kassai érsek, a Szlovák Püspöki Konferencia elnöke). 2017-ben éppen ezen a kiemelt eseményen fogalmazott meg – figyelemre méltó közéleti vitát is kiváltva – határozott morális kritikát a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia elnöke, Veres András a lombikbébiprogram állami támogatásának kiterjesztésével kapcsolatban. Az ünnepi szentmisén állami vezetők jelenléte szinte magától értetődő.

„Augusztus 20. a nemzet által történelmileg legitimált, mélyen beágyazódott nemzeti ünnep.”⁹ Valóban, augusztus 20. népünnepéllé alakult, olyan búcsúvá vált az idők során, ahol az eredeti vallási tartalom mellé a szórakoztatás legszélesebb köröket elérő formái és megnyilvánulásai társulnak, vásárokkal, kézműves foglalkozásokkal, koncertekkel és tűzijátékkal. Ebbe a folyamatba illeszkedett 2007-ben a Miniszterelnöki Hivatal és a Magyar Cukrász Iparosok Országos Ipartestülete (ma: Magyar Cukrász Ipartestület) közös pályázata, ahol cukrászversenyen az „ország torta” címet ítelték oda, amellyel a cukrászok „Magyarország születésnapját” köszöntik. Az ország torta, „Magyarország születésnapi tortája” eseménnyé, az eltelt időben hagyománnyá vált, és annak sajátos jelzése, hogy a közfelfogásban az államalapító király ünnepe egyben az államalapítás, az államiság ünnepe, így Magyarország „születésnapja” is augusztus 20. Ezt az értelmezést vette

⁹ KUKORELLI 2014: 183.

át az Alaptörvény is. Az ünnep lényegét tekintve eltérő egyházi és alkotmányos szerepe is jól mutatja, hogy nincs szó arról, hogy az Alaptörvény a keresztény (adott esetben katolikus) megközelítést tenné magáévá. Sőt, ellenkezőleg: talán a távoli szemlélő számára nem is észrevehető módon saját, állami szempontjai szerint új, önálló, az egyházi tartalomtól élesen elváló értelmezést adott az ünnepnek. Az alkotmányozó augusztus 20-hoz nem a keresztény hagyomány, hanem az államiság szempontja felől közelített.

Az ezredfordulón az államalapítást még a koronázáshoz kötötte a jogalkotó (ezért került sor 2000. január 1-jén a Szent Korona átszállítására), összhangban azzal, hogy az állami ünnepről szóló 1991. évi VIII. törvény augusztus 20-ára államalapító Szent István ünnepeként utal. Az Alaptörvény – átértelmezve az ünnep hagyományát – augusztus 20-át az államalapítás ünnepének is tekinti. Szent István király személye megkerülhetetlen, a Nemzeti hitvallás felütése, első mondata is rá utal: „Büszkék vagyunk arra, hogy Szent István királyunk ezer évvel ezelőtt szilárd alapokra helyezte a magyar államot, és hazánkat a keresztény Európa részévé tette.” Ugyanakkor míg az egyház számára Szent István a keresztény uralkodó mintaképe, az Istenhez forduló államférfi és életét minden szempontból Krisztusra alapozó ember, az alkotmányozó számára Szent István mint a magyar államiság megalapozója bír jelentőséggel: az egyik olvasat a személy példáját, a másik a művét állítja középpontba. A különbség nem jelent ellentétet, azt azonban igen, hogy az ünnep különböző rétegei elválnak egymástól.

1956. OKTÓBER 23.

Az előző rendszer tagadásából született alkotmányos jogállam nyilvánvaló hivatkozási pontja 1956 öröksége, a rendszerváltoztatás utáni állam az akkor vérbe fojtott forradalom követeléseinek, törekvéseinek megvalósítójaként határozza meg magát. A Nemzeti hitvallás megerősíti: „Egyetértünk az első szabad Országgyűlés képviselőivel, akik első határozatukban kimondták, hogy mai szabadságunk az 1956-os forradalmunkból sarjadt ki.” Az egykori áldozat nem volt hiábavaló: olyan erkölcsi tőkét hozott létre, amelyre egy nemzedékkel később is lehetett építeni.

Míg az 1918 előtti időszak „lezárt múlt”,¹⁰ időben 1956 közel van hozzánk, az események túlélő résztvevői és szemtanúi közöttünk élnek, sokakat személyesen ismerhettünk. A nemzeti konszenzus ebben a kérdésben nem adott: a többségi tapasztalatot próbáljuk konszenzussá formálni a rendszerváltozás óta, akár éppen

¹⁰ HATOS 2018: 5.

az ünnepnapok meghatározása által is. Ennek határait mutatta 2007-ben Sólyom László köztársasági elnök döntése, amellyel Horn Gyula kitüntetését megtagadta, mivel a forradalom képviselt nézetei összeegyeztethetetlenek Magyarország alkotmányos értékrendjével: „Az 1956-os forradalom tagadása a Magyar Köztársaság alkotmányos értékrendjének tagadása. A forradalmat eltíró Kádár-rendszer és a Magyar Köztársaság alkotmányos értékrendje viszont egymással össze nem egyeztethető.”¹¹

Míg az 1991. évi VIII. törvény mint „az 1956. évi forradalom és szabadságharc kezdetének, valamint a Magyar Köztársaság 1989. évi kikiáltásának napja” utalt október 23-ra, az Alaptörvény a köztársaság kikiáltására, a korábbi évfordulóra rászervezett eseményre nem utal. 1990-ben még a szabad választások előtt hozott döntést az akkori kormány október 23. munkaszüneti nappá nyilvánításáról, mint a „Köztársaság kikiáltásának napja” ünnepéről. Az alkotmányozó nem alaptalanul tarthatta ezt „vitatott legitimitású, eredeti célja szerint a forradalmat letagadni szándékozó” meghatározásnak.¹² Az össze nem illő események „egymásra tolása” ellen még sarkosabban emelt szót az Alaptörvény szövegezésében közreműködő Gulyás Gergely.¹³

ÉLŐ KERET

A Nemzeti hitvallás élő keretként utal az Alaptörvényre.¹⁴ Ha az ünnepre „[c]sak a vak Megszokás, a süket Hivatal hozza koszorúit”,¹⁵ az ünnep értelmét veszti, nem szolgálja a társadalmi kohéziót. Csak az élő ünnepnek van értelme. Ugyanakkor ha az ünnepek a társadalom legszélesebb köreit elérik, népünnepéllé válnak, óhatatlanul keverednek bennük különböző elemek – az államalapító életszentségtől történő elmélkedéstől eljuthatunk akár cukrásztermékekhez is, ahogy egy falusi búcsúra, a patrónus ünnepére kitelepül a körhinta és a mézeskalácsárus. Fontos, hogy az eredetre reflektáljunk, de a rugalmas értelmezési gyakorlathoz mégsem viszonyulhatunk gögösen. Az évente ismételt gesztusok, a forradalmi helyszínek zarándoklatszerű felkeresése egyfajta állandóságot biztosít, ami

¹¹ SÓLYOM 2019: 238–240.

¹² GÁVA–SMUK–TÉGLÁSI 2017: 17.

¹³ ABLONCZY 2011: 70. „Önmagában perverz volt, hogy az 1956-ot vérbe fojtó párt jogutódja a forradalom kitörésének évfordulóján, annak emlékéhez kapcsolva lépteti hatályba a köztársasági államformát.”

¹⁴ HORRAY HÖRCHER 2012: 308.

¹⁵ Babits Mihály: *Petőfi koszorúi*.

szükséges is. Azonban ha az ismétlésre szorítkozik az ünnep, kiüresedhet: az élő ünnep megújul, szervesen ki-kiegészül új formákkal és tartalmakkal. Míg azzal, hogy a népköztársasági alkotmányt 1949. augusztus 20-án léptették hatályba, a napot az „alkotmány ünnepévé” téve, vagy a köztársaság kikiáltását (a vonatkozó alkotmánymódosítás hatálybalépését) október 23-ára időzítették, átértelmezési kísérlet történt, más esetekben eltérő hagyományok szervesen összefonódhatnak egy-egy ünnep jelentéstartományának alakulásában. Így került az egyházi naptárban május 1-jére Munkás Szent József ünnepe vagy így vált október 4., Szent Ferenc ünnepe az állatok világnapjává. Ilyen esetekben nem az ünnep eredeti üzenete sikkad el, hanem új üzenettel egészül ki, gazdagodik. Míg a jelentésrétegek gyarapodása önmagában nem aggályos, a profán és szakrális elemek találkozása sem az, addig az állami és az egyházi kompetencia világos elhatárolása alkotmányos követelmény.

HÉTKÖZNAPOK

Hétköznap és ünnep: kölcsönös megtermékenyítői egymásnak. Az egyik nemcsak mértéke a másiknak, de emelője is. Ha az ünnepben életünk végső értelme, állomása tűnik fel – a hétköznapok hosszú sorát útnak kell tekintenünk, mely „életre vagy pusztulásra” vezet.¹⁶

Amint a vallási ünnepek a végső kérdésekkel szembesítenek, a politikai közösség, a nemzet számára is a közös ünnep a közös célokat, a társadalmi együttélés célját, értelmét, értékeit villantja fel. Az ünnepek a sok szempontból sebzett közösségek, nemzetek, identitások gyógyításához, gyógyulásához, az önmagunkkal és szomszédainkkal való kiengesztelődéshez járulhatnak hozzá.¹⁷ A közösségnek – a reflexió ünnep adta lehetőségével élve – a hétköznapok sorában kell tettekre váltania az ünnepek tapasztalatát, üzenetét. Az ünnepek így azt a lelki-szellemi megújulást szolgálhatják, amelyet „a huszadik század erkölcsi megrendüléshez vezető évtizedei után” a Nemzeti hitvallás sürget.

¹⁶ PILINSZKY 1966.

¹⁷ MÁTÉ-TÓTH 2015: 415.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- ABLONCZY Bálint (2011): *Az alkotmány nyomában: Beszélgetések Szájer Józseffel és Gulyás Gergellyel*. Budapest: Elektromédia.
- ANTALL József (1994): A nemzet búcsúünnepén. In ANTALL József (szerk.): *Modell és valóság II*. Budapest: Athenaeum, 292–298.
- ELIADE, Mircea (1996): *A szent és a profán: A vallási lényegről*. Ford. Berényi Gábor. Budapest: Európa.
- GÁVA Krisztián – SMUK Péter – TÉGLÁSI András (2017): *Az Alaptörvény értékei: Tudástár*. Budapest: Dialóg Campus.
- HATOS Pál (2018): *Az elátkozott köztársaság: Az 1918-as összeomlás és az őszirózsás forradalom története*. Budapest: Jaffa.
- HORKAY HÖRCHER Ferenc (2012): A Nemzeti hitvallásról. In JAKAB András – KÖRÖSÉNYI András (szerk.): *Alkotmányozás Magyarországon és máshol: Politikatudományi és alkotmányjogi megközelítések*. Budapest: MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Politikatudományi Intézet – Új Mandátum, 287–309.
- II. János Pál pápa szentmiséje a Hősök terén Szent István király ünnepén (1991). *Magyar Katolikus Püspöki Konferencia*, 1991. augusztus 20. Online: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=84>
- JAKAB András (2011): *Az új Alaptörvény keletkezése és gyakorlati következményei*. Budapest: HVG-Orac.
- KUKORELLI István (2014): Az állami ünnep, augusztus 20-a értelmezési keretei (üzenete). In KUKORELLI István: *Magyarországot saját alkotmánya nélkül kormányozni nem lehet – A közjogász almanachja*. Somorja: Méry Ratio, 179–184.
- KUKORELLI István (2021): *Három István, három nemzeti ünnep, három példakép*. Budapest: Méry Ratio.
- MÁTÉ-TÓTH András (2015): Sebzett identitás Kelet-Közép-Európában. *Vigília*, 80(6), 409–415.
- PILINSZKY János (1966): Hétköznapok. *Új Ember*, 22(2), 1.
- PILINSZKY János (1967a): Esztendők szerpentinútján. *Új Ember*, 23(4), 3.
- PILINSZKY János (1967b): Az ünnepek. *Új Ember*, 23(16), 1.
- SÓLYOM László (2019): Horn Gyula kitüntetésével kapcsolatban a miniszterelnöknek írt levél (2007. július 4.) In SÓLYOM László: *Documenta III. Közélet*. Budapest: HVG-Orac, 238–240.



Török Bernát – Darabos Ádám

ÖSSZHANGBAN AZ EMBERI
MÉLTÓSÁG VÉDELMEBEN

– PÁRHUZAMOS ANTROPOLÓGIAI MEGFONTOLÁSOK
FERENC PÁPA MESTERSÉGES INTELLIGENCIÁRÓL
SZÓLÓ TANÍTÁSÁBAN ÉS AZ ÚJ TECHNOLÓGIÁK
EURÓPAI UNIÓS SZABÁLYOZÁSÁBAN –

Ahogy a legújabb technológiák egyre közelebb kerülnek hozzánk, egyre jobban hasonlítanak ránk, s egyre kifinomultabb módon befolyásolnak minket, úgy válik egyre szükségesebbé a kérdés: mi az, amit – már most is – az ember lényegéhez tartozónak tekintünk?¹ Bár az emberi természetről szóló kortárs – társadalmi és technológiai kontextusban vizsgált – elmélkedés visszatérő igénye régóta jelen van a történelemben, a digitális technológiák által felvetett antropológiai kérdések sürgős válaszokra várnak, mégpedig olyanokra, amelyek az emberi létezés eddig érintetlen dimenzióira vonatkoznak. Az antropológiáról szóló gondolkodás szükségességét tömören fejezte ki a 2024 augusztusában rendezett ökumenikus konferencia címe (*Mi az ember? Zsolt 8,4–5 az antropológiai átalakulás idején*), s az üzenet is, amelyet Ferenc pápa a találkozón felvetett:

A szimpózium címe az antropológiai átalakulás idejére utal, azonban ami manapság történik, azt teljes értékű forradalomként lehetne meghatározni. A technológiai forradalom okozta változások, mint például a mesterséges intelligencia fejlődése és a hihetetlen tudományos fejlődés, arra kényszerítik ma a férfiakat és a nőket, hogy újragondolják identitásukat, a világban és a társadalomban betöltött szerepüket és a transzcendenciára való hivatásukat.²

¹ Jelen tanulmány a szerzők *Aligned in Human Dignity? Parallel Anthropological Aspects of EU Tech Regulation and Pope Francis' Teaching on AI* című, a *Religions* szakfolyóiratban megjelent tanulmányának – kisebb módosításokkal ellátott – fordítása.

² FERENC 2024i. A fordítások – megfelelő magyar nyelvű, hivatalos – forrás hiányában a szerzőktől származnak, és a Vatikán honlapjának angol nyelvű oldala alapján lettek fordítva.

Ferenc pápa ebben az üzenetben az „újragondolás” fogalmára összpontosít. Valójában az elmúlt évtizedben a római katolikus egyház már javasolt válaszokat ezekre a kérdésekre, és komoly etikai elveket fogalmazott meg, hogy e – a mesterséges intelligenciával (MI) és a legújabb digitális technológiákkal hordozott – forradalmi változással foglalkozzon. Ezek a válaszok természetesen sokrétűek, azonban van olyan fogalom, amely több szempontot is összeköt (és kapcsolódik is az antropológiához), mégpedig az emberi méltóság eszméje. 2019-ben Ferenc pápa a Pápai Életvédő Akadémia (amely – többek között – szisztematikusan foglalkozik az egyház mesterségesintelligencia-etikájának kérdésével) plenáris közgyűléséhez intézett beszédében úgy érvelt, hogy „minden emberi lény eredendő méltóságát reflexiónk és cselekvésünk középpontjába kell állítani; az ember »technologizálása« helyett a technológiát kell humanizálni”.³ Amikor egy évvel később aláírták a *Római felhívás a mesterséges intelligencia etikájáért* című kezdeményezést, Ferenc pápa – a digitális korszak átalakulását érintően – kifejezetten utalt a „három alapvető koordinátára, amely mentén haladni kell”, mégpedig az etikára, az oktatásra és a jogra.⁴

Nem csak a római katolikus egyház érvel amellet, hogy jelentős technológiai változáson megyünk keresztül, amely számos társadalmi és antropológiai kérdést vet fel, és amely etikai, az emberi méltóságon alapuló jogi megoldásokat igényel. Az elmúlt évek technológiai fejlődésére reagáló európai uniós (EU) jogszabályok is kiemelendők ebben a kérdéskörben. Az emberi méltóság eszméje az emberi lét sajátos lényegét ragadja meg. Bár a fogalom – különösen világi körökben – tartalmi bizonytalansága miatt továbbra is vitatott, a nyugati emberi jogi kultúra és az alkotmányosság központi értéke, illetve alapja marad, amelyen egész alapjogi rendszerünk nyugszik.

Ezt figyelembe véve ebben a tanulmányban amellet érvelünk, hogy a digitális technológiákra vonatkozó uniós rendeletek átfogó elemzése fényt deríthet az emberi méltóság különböző új aspektusaira, amelyek – még vallási indoklás nélkül is – egyértelműen tükrözik a keresztény antropológia jelentős elemeit, amelyek Ferenc pápa mesterséges intelligenciáról szóló tanításaiban is jelen vannak. Nem közvetlen kapcsolatot vagy szövegbeli hatást állítunk a két forrás (az uniós jog és a katolikus tanítás) között, hanem párhuzamos és hasonló antropológiai megközelítést, amely összehasonlító szempontból figyelemre méltó.⁵ Ez az

Rendelkezésre állás esetén (például enciklikák, fontosabb beszédek) igyekszünk kiegészíteni a magyar fordítással is.

³ FERENC 2019C.

⁴ FERENC 2020C.

⁵ Az EU és a római katolikus egyház ökológiai kezdeményezéseinek összehasonlító vizsgálatához lásd UJHÁZI 2024: 142–158.

antropológiai megközelítés jelenleg nem fedezhető fel más, globálisan releváns szabályozásokban (például az Egyesült Államokban vagy Kínában), ahol látszólag a versenyképesség és a hatékonyság élvez prioritást.

Mindazonáltal ahhoz, hogy megfelelően megértsük a mesterséges intelligenciával kapcsolatos hivatalos római katolikus nézőpontot – és annak antropológiai következményeit –, meg kell érteni azt a kontextust, amelyben a kérdést tárgyalják, mégpedig a technológia kérdéskörét. Ennek okán a második fejezet a technológiát mint a mesterséges intelligencia értelmezési keretrendszerét tárgyalja, amelyet Ferenc pápa mesterséges intelligenciáról szóló tanításának összefoglalása követ. Külön hangsúlyozni kívánjuk, hogy egyik rész sem törekszik az adott kérdéskör (technológia, illetve MI) minden aspektusának átfogó tárgyalására. E részek elsődleges célja, hogy szilárd alapokat fogalmazzanak meg a párhuzamos elképzelések bemutatásához, amelyeket az EU technológiai szabályainak elemzésekor teszünk meg.

AZ MI ÉRTELMEZÉSI KERETRENDSZERE: FERENC PÁPA A TECHNOLÓGIÁRÓL

Anélkül, hogy a katolikus egyház technológiával kapcsolatos álláspontjának átfogó történetét kívánnánk bemutatni,⁶ ez a fejezet Ferenc pápa négy enciklikáján (*Lumen Fidei* [Lf],⁷ *Laudato si'* [Ls],⁸ *Fratelli tutti* [Ft],⁹ *Dilexit nos* [Dn]¹⁰) keresztül érinti a technológia kérdéskörét mint a mesterséges intelligencia értelmezési keretrendszerét. E dokumentumok, még azok is, amelyek kevésbé foglalkoznak szociális kérdésekkel, nemcsak konstitutív elemei annak a keretnek, amelyben a mesterséges intelligencia értelmezendő, hanem, mint látni fogjuk, Ferenc pápa mesterséges intelligenciáról szóló beszédei többször is utalnak ezen – különösen a szociális – enciklikákra.

A *Lumen fidei* kezdetű enciklika kiváló példája az egyház hitről szóló tanítása folytonosságának, különösen az utolsó két pápa között. Ez Ferenc pápa első enciklikája, de amint megjegyzi: „[e] hitre irányuló reflexiók – folytatva mindazt, amit az egyház tanítóhivatala erről a teológiai erényről tanít – csatlakozni kívánnak

⁶ Erre vonatkozó beszámolóhoz lásd GREEN 2017: 106; illetve a *Religions* szakfolyóirat *Religion and New Technologies* című különszámát: HERZFELD 2017.

⁷ FERENC 2013c.

⁸ FERENC 2015.

⁹ FERENC 2020b.

¹⁰ FERENC 2024d.

mindahhoz, amit XVI. Benedek a szeretetről és a reményről szóló enciklikáiban elmondott. Ő szinte már teljesen elkészült a hitről szóló enciklika első fogalmazványával” (Lf 7). A *Lumen fidei* nem tekinthető szociális enciklikának, azonban nem hiányzik belőle sem a társadalmi látásmód, sem a komoly érvek a társadalmi kérdésekről vagy – ami e cikk szempontjából különösen fontos – a technológiáról. Egy kapcsolódó érv – amely összhangban van Ferenc pápa későbbi, a technológiáról szóló kijelentésével – a hit és az igazság kapcsolatával foglalkozik, amelyet napjainkban jellemzően külön kezelnek (s amely relativizmushoz is vezet).¹¹ Azt állítja, hogy „[a] mai kultúrában gyakran csak a technológia igazságát akarják elfogadni: igaz az, amit az ember képes megalkotni és tudományával megmérni, és azért igaz, mert működik és mozgalmassabbá, kényelmesebbé teszi az életet” (Lf 25). Bár a technológia és a tudomány viszonyát pontosan és részletesen nem írja le (úgy tűnik, mintha szinonimaként használná azokat ebben az esetben), Ferenc pápa érvelésének lényege, hogy maga az igazság lényegesen több mint a technológiai igazságnak mint igazságnak – ez a közkeletűen elfogadott – redukcionista felfogása (Lf 25). Az igazság ilyen leszűkített értelmezése a mesterséges intelligenciával támogatott technológiai megoldások gyakori jellemzője, míg az emberi méltóság olyan döntési kompetencia megtartásával függ össze, amely képes figyelembe venni az élet komplexitását, amelyet nem lehet pusztán adatokkal felfogni.

Ferenc pápa első szociális enciklikája, a *Laudato si'* túlnyomórészt az emberi tevékenység által okozott ökológiai problémákkal, azok társadalmi következményeivel, valamint a kapcsolódó káros folyamatok megfordításához szükséges lépésekkel foglalkozik (Ls). Mivel a technológia döntő hatással van a környezetre és a társadalomra, ez nemcsak visszatérő témája a dokumentumnak, hanem egy ponton közvetlenül és átfogóan is foglalkozik vele (3. fejezet I–II). Ahogyan Brian Patrick Green állítja, a *Laudato si'*-vel az egyház – az általa korábban lényegesen elhanyagolt mély vizsgálatot pótolva – elkezdett a technológiával foglalkozni.¹² Az itt szereplő elemek azért is kiemelt figyelmet indokolnak, mert a mesterséges intelligenciáról szóló egyházi dokumentumok folyamatosan utalnak a technológiára.

Egyrészt a dokumentum utal a technológia pozitív aspektusaira: elismeri a találmányok előnyeit (Ls 102, 103, 131) még az emberi életminőség javulása szempontjából is (Ls 102, 187), hangsúlyozza a tudomány és a technológia hozzájárulását a környezeti problémák megoldásához (Ls 9), és megjegyzi a tudósok és

¹¹ Ferenc pápa a *Laudato si'*-ben úgy utal e párhuzamos jelenségre, miszerint „a mindenütt jelen levő technokratikus paradigmával és a korlátokat nem ismerő emberi hatalom imádatával együtt kialakul az emberben ez a relativizmus” (Ls 122).

¹² GREEN 2017.

a mérnökök „dicséretes és olykor csodálatra méltó” erőfeszítéseit (Ls 34). Végezetül, nagyobb befektetést sürget a környezetvédelemmel kapcsolatos kutatásokba (Ls 42) és kívánja a tudományos szabadságot (Ls 140), valamint a szakértők közötti konkrét kérdésekkel kapcsolatos növekvő interakciókat és „őszinte és tisztességes vitákat” (Ls 16, 135, 140). E praktikus előnyök mögött filozófiai-teológiai érvek is felfedezhetők, mint például az ember Istentől kapott teremtő szabadsága, amely természetszerűleg vezet a haladáshoz – többek között – a technológia és a tudományok területén (Ls 101, 131).¹³ Röviden, „[a] technológia számtalan olyan bajt orvosolt, amely ártott az embernek, és korlátozta” (Ls 102).

Másrészt Ferenc pápa felhívja a figyelmet a technológia számos hátrányára; számottevő súlyos és összetett kritika fogalmazódik meg. Ahogy Ferenc pápa az enciklika bevezetőjében előrebocsátja, az enciklika egyik alaptémája „a technológiából fakadó új paradigma és hatalmi formák kritikája” (Ls 16). Valójában azonban nemcsak a technológiáról van szó, hanem egy „technokratikus paradigmáról”, amelyet olyan sokatmondó jelzőkkel fokoz, mint az „uralkodó” (Ls 101) és a „mindenütt jelen lévő” (Ls 122). A „technokrata” kifejezés tömören fejezi ki az egyik fő problémát, amelyet Ferenc pápa a technológiát érintően azonosít: a technológia a hatalom forrása.¹⁴ A haladás bizonyos területeken „iszonyú hatalmat” adott az embernek, olyannyira, hogy az „emberiségnek soha nem volt ekkora hatalma önmaga felett” (Ls 104). E hatalom nagyságrendjét akkor értelmezzük meg, ha figyelembe vesszük, hogy a technológia gyakran szoros köteléket fon a gazdasági hatalommal (Ls 54), és paradigmatisztikus formájában „általában uralmat gyakorol a gazdaság és a politika felett” (Ls 109). Erre utal a szövegben a „műszaki-gazdasági paradigma” (Ls 53, 203),¹⁵ amely negatív hatással jár, mivel a közvetlen érdekek kiszolgálásához (Ls 54), „kényszeres fogyasztói mechanizmushoz” (Ls 203), valamint „új hatalmi struktúrák” kialakulásához vezet, amelyek „teljesen félresöprik nemcsak a politikát, hanem a szabadságot és az igazságosságot is” (Ls 53).¹⁶

¹³ Ferenc ebben elődje, II. János Pál pápa érveire is hivatkozik, lásd II. JÁNOS PÁL 1981.

¹⁴ A Ferenc pápa pontifikátusának első évében közzétett *Evangelii Gaudium*ban már hangsúlyozta a tudományok és a technológia „korszakváltásának” gondolatát, valamint egy „névtelen hatalom új formáinak” megjelenéséről beszélt, lásd FERENC 2013b.

¹⁵ A *Populorum Progressio* kezdetű enciklikában VI. Pál a „technokrácia” szót a technológia uralmára használja. Másutt a „technokrácia inváziója” és a „technokrata kapitalizmus” szerepel. XVI. Benedek pápa is óva figyelmeztetett a „technokrata ideológiától”, amelyet a *Caritas in veritate* (2009) kiadásakor uralkodónak látott. Lásd VI. PÁL 1967, 1969, 1971; XVI. BENEDEK 2009.

¹⁶ A kérdéssel kapcsolatosan további bonyodalmak is felmerülnek, mint a hatalom határainak kijelöléséhez szükséges etika, valamint a technológiai paradigma episztemológiai

Ami a technológia által okozott konkrét negatívumokat illeti, meg kell említeni a kommunikációban bekövetkezett változásokat: a valódi interperszonális kapcsolatokat felváltja a felszínes, internetalapú kommunikáció. Ez a következő jelenséghez vezet: „gyakran újfajta, mesterséges érzelmek születnek, amelyeknek sokkal több közük van készülékekhez és képernyőkhöz, mint az emberekhez és a természethez” (Ls 47). A személytelennek vagy embertelennek ez a megismerés súlyos probléma, amely egyértelműen az integratív fejlődés hiányát tükrözi – ez Ferenc pápa egyik fő gondja a technológiával kapcsolatban. Ferenc pápa 2023-ban is utalt e „dehumanizáló” tendenciára; ő a „technokrata zsarnokság” negatív tendenciáinak orvoslásaként a katolikus hálózatépítésre helyezi a hangsúlyt (és a reményt).¹⁷

Végezetül, az egyenlőség, különösen a társadalmi egyenlőség olyannyira központi érték a pápa számára (az V. fejezet a „globális egyenlőtlenséggel” foglalkozik), hogy ez a technológiáról való gondolkodásának is meghatározó eleme. A technológia társadalmi kérdésekre gyakorolt hatásának leírásakor a rossz körülmények között élő emberekre utal, mint például „a társadalmi kirekesztés, az energiafogyasztásban és egyéb szolgáltatások elérhetőségében mutatkozó egyenlőtlenség, a társadalmi széttöredezettség” (Ls 46). Az alapvető emberi jogokat különösen a szegényekkel és a hátrányos helyzetűekkel kapcsolatosan hangsúlyozza (Ls 93). Ráadásul ez a törekvés, mármint hogy a tudományos és technológiai innováció a társadalmi befogadással együtt járjon, később is megismétlődik a pápa tanításában.¹⁸

Milyen megközelítéseket javasol az enciklika e technológiai problémák kezelésére? Egyik fő ajánlása a szűk vagy sekélyes és egyoldalú látásmódok elkerülése, beleértve azokat a nézeteket, amelyek a technológiát tekintik a problémák kezelése egyetlen helyes megoldásának (Ls 9, 144). A pápa szerint a haladás gyakran pusztán technikai jellegű, de társadalmilag nem előnyös (Ls 46) vagy integratív, azaz nem jár együtt vele az emberi értékek, felelősség és lelkiismeret haladása (Ls 105). Az integratív emberi és társadalmi fejlődés új útjára, „másfajta szemléletre, gondolkodásra, politikára, oktatási programra, életstílusra és a spiritualításra lenne szükség; olyanra, amely ellenállóvá tud tenni a technokratikus paradigma előnyomulásával szemben” (Ls 111). Ez vonatkozik a technológia korlátjaira és irányára (Ls 112), amelyhez etikus megközelítésre van szükség, mert „az erkölcstől elválasztott technika aligha lesz képes határt szabni önnön hatalmának” (Ls 136).

problémává válásának kérdése (Ls 106–108, 110), amelyek azonban kevésbé kapcsolódnak az antropológiához.

¹⁷ FERENC 2023d.

¹⁸ FERENC 2017b.

Útmutatásában Ferenc pápa viszonylag széles felelősséget és autonómiát ruház a politikára (nem a gazdaságnak és a technológiának, hanem az etikanak alávetett politikára) (Ls 188, 189), ami olyan lépésekre ösztönöz, mint a reformok bevezetése, az intézmények koordinálása, a „jó gyakorlatok” megosztása és a bürokratikus akadályok elhárítása (Ls 181), illetve a helyi megoldásokra való alapozás (Ls 144, 179, 180, 183). Végül – s ez az EU-s jogszabályokhoz szorosan kapcsolódik –, jogi lépéseket kell alkalmazni: „[h]iteles, végrehajtható az a jogszabály, amely a közjó fényében állít fel szabályokat az elfogadandó viselkedésformákról” (Ls 177). Bár ezek az ajánlások főként az enciklika általános témájához, az ökológiai problémák megoldásának gondolatához kapcsolódnak, azok – sokszor közvetlenül – érintik a technológiát, amely szorosan kapcsolódik az MI-hez.

A *Fratelli tutti* jelentősége nem abban rejlik, hogy lényegesen mélyebb megértést ad a technológiáról vagy a mesterséges intelligenciáról (megjegyezve azért, hogy a *Laudato si'*-hez képest is azonosítható néhány kiegészítés) (Ft). Valójában azért elengedhetetlen ismerete, mert bemutatja Ferenc pápa társadalmi kérdésekhez, különösen a testvériséghez, a párbeszédhez és a politikai szempontokhoz való hozzáállását. Ezek hátterét jelentik azoknak a megoldásoknak is, amelyek az MI jelentette kihívások kezelésében segíthetnek.

Az enciklika írásakor, a Covid19-világjárvány kapcsán általános vélekedéssé vált a biztonság és a biztonságérzet csökkenése. Továbbá az is világossá vált, hogy a technológiai haladás bizonyos „ösfélelmeket” csak leplezett és észrevétlenül terjesztett, nem pedig megszüntetett (Ft 27). Ferenc pápa konkrét változtatásokat szorgalmaz, hogy elkerüljük a válságot: ez a válasz integratív, azonban kapcsolódik a technológiai paradigmához. Idáig a technológia nem semlegességét képviselte (Ls 107, 114), de ezután kihangsúlyozza a technológia felhasználási módjának fontosságát; a technokratikus paradigma gonoszágaiban az emberi gyengeség, az önzés és a vágyak jelentős szerepet játszanak; sőt jelentősebbet, mint maguk a tárgyak, az anyagi valóság vagy az intézmények (Ft 166).

A *Fratelli tutti* még a *Laudato si'*-nél is részletesebben tárgyalja a politikát. Ferenc pápa megismétli egy korábbi levelének lényegét, miszerint a „politika nem rendelhető alá a gazdaságnak, az pedig nem vethető alá a technokrácia parancsainak és hatékonyságközpontú paradigmájának”, ugyanakkor kijelenti, hogy „[s]zéles látókörű politikára van szükségünk, amely a válság aspektusait újfajta, átfogó megközelítést alkalmazva, interdiszciplináris párbeszédben tárgyalja” (Ft 177). Ferenc pápa továbbra is hiszi, hogy a technológia gazdagíthatja a világot (Ft 123, 188). Szükséges azonban a technológiai hatalom egyenlőbb elosztása, valamint a hatalom bírói úton történő korlátozása (Ft 17). Végül szükség van egyezményekre is, és „[e] normatív eszközök közül előnyben részesítendőek az államok közötti többoldalú

megállapodások, mert ezek a kétoldalú megállapodásoknál jobban garantálják a valóban egyetemes közjó előmozdítását és a gyengébb államok védelmét” (Ft 174).

Ferenc pápa legutóbbi, *Dilexit nos* (Dn) kezdetű enciklikája ismét egy központi keresztény fogalomra, a szeretetre összpontosít. Pontosabban, ahogy a cím is sugallja, „az emberi és isteni szeretetre” (Dn). Bár ez a jelen téma szempontjából kevésbé relevánsnak tűnhet, a dokumentum két szempontból is figyelemre méltó. Először, a dokumentum 2024-ben jelent meg, tehát az MI konkrétan megjelenik benne. Másodszor, az enciklika értelmezhető Ferenc pápa integratív emberi haladásról szóló projektjének részeként, mivel az ember egyik alapvető részével foglalkozik, amely hiányzik az MI-ből, mégpedig a szívével. Ezzel kapcsolatosan ugyanabban az évben Ferenc pápa mellett érvelt, hogy „[k]orunkban, amelyet az fenyeget, hogy technológiában gazdag, emberségben viszont szegény lesz, eszmefuttatásunknak az emberi szívből kell kiindulnia”.¹⁹ Ezzel összhangban az enciklikában, amikor Ferenc pápa a szívhez való visszatérés szükségességéről és az individualizmus okozta széttöredezettség egységbe olvasztásának képességéről beszél, az algoritmusok korlátait és veszélyeit hangsúlyozza. Az algoritmusok nem képesek és soha nem is lesznek képesek megragadni a szívben „örzött” emberi érzéseket és emlékeket (Dn). Ezentúl az algoritmusok rámutatnak arra, hogy az emberek gondolatai (társadalmi szintre vetítve) „sokkal »egyformábbak«, mint azt korábban gondoltuk”, ami az előrejelzéseken keresztül az emberek manipulálásához vezethet. Ezért van szükség a szívre; ez nemcsak az emberek nélkülözhetetlen része, hanem az ellenállás forrása is, hiszen az nem formálható eszközökkel (Dn 14). Útravalóját megfogalmazva Ferenc pápa azt állítja, hogy „a mesterséges intelligencia ezen korszakában nem feledkezhetünk meg arról, hogy a költészet és a szeretet szükséges emberiségünk megmentéséhez” (Dn 20).

FERENC PÁPA AZ MI-RŐL

A tény, miszerint a *Dilexit nos* az első enciklika, amely konkrétan említi az MI-t, nem jelenti, hogy Ferenc pápa ne foglalkozott volna a témával korábban. Éppen ellenkezőleg, az elmúlt fél évtizedben számos alkalommal hangsúlyozta a kérdést, és tudatában volt annak, hogy a „digitális galaxis és különösen a mesterséges intelligencia áll az általunk tapasztalt korszakos változás középpontjában”.²⁰ Más szóval a mesterséges intelligencia „kognitív-ipari forradalommal ér fel”, amely

¹⁹ FERENC 2024h.

²⁰ FERENC 2020c.

az új társadalmi rendszerre is hatással lesz.²¹ Mindazonáltal meg kell jegyezni, hogy a mesterséges intelligencia – még mindig – a technológia és a technokrácia már meglévő kereteinek részeként értelmezendő. A *Laudate Deum*ban Ferenc pápa a „növekvő technokratikus paradigmaként” azonosítja a kérdést, és az MI-re hivatkozik mint alapvető változásra.²² Felidézve azon egyedi gondolkodásmód nézeteit, amelyben a jó – a korlátlan növekedést jelentő – technológiai és gazdasági hatalomból fakad, Ferenc pápa kijelenti:

Az elmúlt években sikerült megerősítenünk ezt a diagnózist, még akkor is, ha a fenti paradigma új előretörésének lehettünk tanúi. A mesterséges intelligencia és a legújabb technológiai innovációk a korlátok nélküli ember fogalmából indulnak ki, akinek a képességei és a lehetőségei a technológiának köszönhetően korlátlanul bővíthetők. Ily módon a technokrata ideológia szörny módjára táplálkozik önmagából.²³

Nyilvánvaló, hogy az MI annyira sajátos jelenség, hogy fogalmi tisztázásra szorul. Néhány pápai levélen és beszéden kívül a II. János Pál által 1994-ben alapított – egyéb feladatai mellett az emberi személy és élet méltóságával tudományosan és oktatási tevékenységgel is foglalkozó – Pápai Életvédő Akadémia éves beszédeiben található az első konkrét utalások.²⁴ Az elmúlt években az MI az Akadémia kulcsfontosságú területévé lépett elő, amely – többek között – a korábban említett *Római felhíváshoz* is vezetett, amelyet eredetileg az Akadémia és nagy technológiai cégek (Microsoft, IBM), valamint nemzetközi és nemzeti politikai szervezetek (FAO, Olasz Innovációs Minisztérium) írtak alá, később kiegészülve más civil szervezetekkel.²⁵ Azóta az egyik fő eredmény a – Ferenc pápa által többször megismételt – hat iránymutató érték lett: az inkluzivitás, az átláthatóság, a biztonság, a méltányosság, a titoktartás (*privacy*) és a megbízhatóság.²⁶

Mindazonáltal az elmúlt évben Ferenc pápa több hosszabb beszédet szánt külön az MI-nek. Ezek közé tartozik a béke világnapján,²⁷ a tömegtájékoztatás világnapján,²⁸ a G7-csúcson,²⁹ valamint a Centesimus Annus Pro Pontifice

²¹ FERENC 2024k.

²² FERENC 2023e.

²³ FERENC 2023e: 21.

²⁴ FERENC 2016; 2017a.

²⁵ További információkhoz lásd Renaissance Foundation.

²⁶ FERENC 2023b; 2024g.

²⁷ FERENC 2024g.

²⁸ FERENC 2024h.

²⁹ FERENC 2024k.

Alapítvány konferenciamegnyitóján mondott beszéde.³⁰ A megnyilvánulások számasságára és időbeli közelségére való tekintettel célszerűbb az elemző és gondolatokra fókuszáló, semmint az időrendi, dokumentumközpontú megközelítést alkalmazni. Először a pozitív aspektusokat és a terminológiai szempontokat tárgyaljuk. Ezt követi a veszéllyel fenyegető területek hosszabb kifejtése, illetve a megoldásként szolgáló eszközök ismertetése.

Ferenc pápa MI-optimista megállapításai általánosságban összhangban vannak technooptimista gondolataival. A technológia előállításához szükséges kreativitás alapját megerősítő teológiai érveken túl³¹ Ferenc pápa dicséri a nagyszerű találmányokat, illetve a problémákra válaszoló megoldásokat, és háláját fejezi ki a kutatóknak.³² Emellett támogatja a mesterséges intelligenciával kapcsolatos független kutatásokat, valamint az interdiszciplináris, interkulturális és vallások közötti párbeszédet.³³ Ez utóbbi létfontosságú, akárcsak az ezzel kapcsolatos oktatási tevékenységek.³⁴ A pápa egyik legtámogatóbb beszéde a G7 mesterséges intelligenciával foglalkozó ülésén hangzott el, ahol azzal érvelt, hogy a tudomány és a technológia „az emberi lények kreatív potenciáljának ragyogó terméke”, és kijelentette, hogy a mesterséges intelligencia pontosan eme Istentől kapott kreatív potenciál felhasználásából fakad.³⁵ Csak hogy néhány (lehetséges) fejlesztési területet említsünk, Ferenc pápa rámutatott, hogy az egészségügy, az orvostudomány és a klímaváltozás nagy hasznot húzhat az MI-ből,³⁶ a mezőgazdasággal együtt.³⁷ Emellett érdemes megemlíteni az MI pozitív eredményeit a biológiai tudományokban.³⁸ A kommunikációt is javíthatja,³⁹ valamint a munkahelyi körülményeket és a közlekedést is. Sőt, az információgyűjtésben és az ismeretszerzésben, valamint az elemzések érvényességének ellenőrzésében is hasznos lehet.⁴⁰ Miután Ferenc pápa megjegyezte a pozitív eredményeket, arra is figyelmeztet, hogy ne engedjünk a „technofóbia” csábításának.⁴¹

³⁰ FERENC 2024b.

³¹ FERENC 2023a; 2024g; 2024a.

³² Például FERENC 2019c; 2023a.

³³ Például FERENC 2020c; 2023b; 2023c; 2024j.

³⁴ Például FERENC 2020c; 2024g; 2024h.

³⁵ FERENC 2024k.

³⁶ FERENC 2024c.

³⁷ FERENC 2024g.

³⁸ FERENC 2020c.

³⁹ FERENC 2024h.

⁴⁰ FERENC 2019b; 2024g; 2024a.

⁴¹ FERENC 2024a.

Nyilvánvaló tehát, hogy számos előny és lehetőség adódik, de új jelenségként az MI terminológiai kérdéseket is felvet. Az első kérdés az, hogy mi az MI. Ellentétben a technológiával és annak különböző változataival (például biotechnológia, ökoteknológia), amelyek jelentése evidensnek tűnik, az MI további magyarázatot igényel. Ferenc pápa egyrészt meghatározza, vagy legalábbis kiemeli az MI legfontosabb jellemzőit, másrészt rámutat arra, hogy a szó sok esetben félrevezető.⁴² Kifejti, hogy az MI „célja, hogy a gépek működésük során reprodukálják vagy utánozzák az emberi lényeg kognitív képességeit”.⁴³ Közvetlenül e kijelentése után – már az emberi méltóság eszméjét védve – egy „áthidalhatatlan szakadékot” emel ki, nevezetesen, hogy a mesterséges intelligencia soha nem lesz képes reprodukálni vagy utánozni az emberi intelligencia specifikus funkcióit.⁴⁴ Például az MI-eszközök jelentését és szándékait, valamint az MI által előállított adatok értelmét az emberek fogják biztosítani.⁴⁵ Ezenkívül az MI nem tud olyan általános elveket felállítani vagy javasolni, mint az emberek.⁴⁶

Egy másik kulcsfontosságú antropológiai különbség az MI és az emberi intelligencia között, hogy az emberek dönthetnek, mégpedig úgy, hogy több tényező között a szív is jelen van, és a döntések nemcsak algoritmusokon és adatokon alapulnak.⁴⁷ E döntési kompetenciák emberi kézben tartása elengedhetetlen a világ és az emberi méltóság fennmaradása szempontjából.⁴⁸ Ez még akkor is igaz, ha az MI *sui generis* eszköznek nevezhető, mivel képes önálló döntéseket hozni a körülményekhez való alkalmazkodás és a cél elérése érdekében.⁴⁹ Az MI algoritmusokon, algebrai műveleteken és adatokon alapuló problémamegoldásra szolgál; a probléma akkor jelentkezik, ha valaki általános vagy antropológiai következtetéseket von le a képességeiből.⁵⁰ Ezen okok miatt, vagyis az antropológiai pontosság miatt a pápa szívesen használja a „gépi tanulás” kifejezést.⁵¹ Továbbá elveti azt az elképzelést is, hogy ez „generatív” például az oktatás területén, ugyanis ez valójában inkább „megerősíti” a meglévő mintákat, ahelyett, hogy

⁴² FERENC 2019a.

⁴³ FERENC 2024g.

⁴⁴ FERENC 2024g.

⁴⁵ FERENC 2024g.

⁴⁶ FERENC 2024k.

⁴⁷ FERENC 2024k.

⁴⁸ FERENC 2024k.

⁴⁹ FERENC 2024k.

⁵⁰ FERENC 2024k.

⁵¹ FERENC 2024h.

valami igazán emberit hozna létre.⁵² Végül, csakúgy, mint más technológiák, az MI sem semleges.⁵³ A *Laudato si'* tanításai alapján Ferenc pápa azt állítja, hogy az MI-re is hatással vannak kulturális hatások, az előállítóinak a döntései és a felhasználás kontextusa.⁵⁴ Mindazonáltal, hasonlóan a *Fratelli tutti*hoz, fenntartja, hogy az MI-t „mindenekelőtt eszköznek” kell tekinteni, ami azt jelenti, hogy az általa okozott – pozitív és negatív – következmények nagymértékben függenek a használatától.⁵⁵

Már ezekben a terminológiai-antropológiai érvekben is világossá vált, hogy Ferenc pápa ambivalens az MI-vel szemben. Mint minden korábbi technológiai innováció, az MI is komoly kérdéseket, kihívásokat és fenyegetéseket vet fel az emberek számára technikai, antropológiai, oktatási, társadalmi és politikai területen.⁵⁶ A kapcsolódó kérdéseket az EU technológiai szabályozásának elemzése során fel fogjuk idézni.⁵⁷

Ferenc pápa meglátása szerint az oktatás és az etikai szempontok mellett a harmadik alapvetően szükséges lépés a törvények reformja.⁵⁸ Az MI nem avatkozhat be alapvető emberi jogokba, és „egyértelmű jogi felelősségre” van szükség, ha az MI társadalmi kérdésekhez kapcsolódik, és társadalmi kockázatokat jelent.⁵⁹ A pápa emlékeztet a *Fratelli tutti*ban felkínált megoldásra, nevezetesen arra, hogy többoldalú megállapodások egészítsék ki az államok belső szabályozását.⁶⁰ „Ezzel kapcsolatosan arra buzdítom a nemzetek globális közösségét, hogy működjenek együtt egy kötelező érvényű nemzetközi szerződés elfogadása érdekében, amely szabályozza a mesterséges intelligencia sokféle formájának fejlesztését és használatát.”⁶¹ A pápa ebben a döntésben is – a testvériség keretein belül – az érintettek sokféleségére számít, az emberi élet és technológia, valamint a társadalmi élet általánosabb és mélyrehatóbb kérdéseivel foglalkozik, tehát integratív emberi haladást követel.⁶²

⁵² FERENC 2024k.

⁵³ FERENC 2024g; 2024h.

⁵⁴ FERENC 2024g.

⁵⁵ FERENC 2024k.

⁵⁶ FERENC 2024g.

⁵⁷ Átfogó összefoglalóként lásd GAUDET–GREEN 2022; GAUDET et al. 2023: i–262.

⁵⁸ FERENC 2020c; 2023b.

⁵⁹ FERENC 2024g.

⁶⁰ FERENC 2024h.

⁶¹ FERENC 2024g.

⁶² FERENC 2024g.

AZ EMBERI MÉLTÓSÁG ÚJ ELEMEI
A TECHNOLÓGIÁK SZABÁLYOZÁSÁBAN

Napjaink technikai újításai egyre feszítőbb kérdéseket szülnek a gépek és az ember viszonyát illetően. Nemcsak arról van szó, hogy korábbról ismert kihívások új technológiai vívmányokkal kapcsolatban merülnek föl, hanem arról is, hogy a gépek ma már az emberi lét olyan szféráiba is képesek behatolni, ahol eddig nem voltak jelen. Közösségi és személyes életünk folyamatait egyre szélesebb körben rögzítik, szervezik és irányítják korunk legfejlettebb gépei, az algoritmusok és a mesterséges intelligenciák. Ezzel párhuzamosan a behatás mélysége is egyedi: egyre intimebb kapcsolatban állunk a minket körülvevő gépekkel.⁶³

A technológia ma már valóban mindenhová beférkőzik: nap mint nap találkozunk „a bennünk vagy a közelünkben lévő, a minket mindenütt körülvevő, illetve a hozzánk nagyon hasonló technológiával”.⁶⁴ A biotechnológiától a közösségi médián át a robotokig és a mesterséges intelligenciáig olyan gépek válnak életünk részévé, amelyek eddig ismeretlen mértékben élezzik ki az emberi és a gépi szférák elválasztásának kérdését. Ez a problematika – mint az emberi mivolt meghatározásának problematikája – a jog világában különös erővel jelentkezik az emberi méltóság fogalmának kérdéseként. Az alábbiakban kiemelünk négy kihívást, amelyet napjaink felforgató technológiai támasztottak az emberi személlyel kapcsolatban, és amelyekre az Európai Unió jogalkotása – nem nevesítve, de érdemben egyértelműen – az emberi méltóság tartalmának konkretizálásával felelt. A folyamatot három rendelet: az általános adatvédelmi rendelet (GDPR), a digitális szolgáltatásokról szóló rendelet (DSA), valamint a mesterséges intelligenciát szabályozó rendelet (AIA) alapján érzékeltetjük. Míg az elvárások tekintetében már az adatvédelmi szabályozás is meghatározó előírásokat tartalmaz, a mögöttes szempontok azonosításában a mesterséges intelligenciáról szóló szabályozás megy a legmesszebb, amikor a szabályok átfogó igazoló elveként hivatkozik az emberi méltóság védelmére.

Profilalkotás

A napjainkra tömegessé vált digitális információrögzítésnek van egyénekre szabott, így a személyiségre nézve kiváltképpen szenzitív formája. Mi több, éppen

⁶³ VAN EST 2014.

⁶⁴ VAN EST – GERRITSEN 2017: 14.

ez az a forma, amely a célját adja a totális adatrögzítések széles körének, és a *big data* világ fő motorját jelenti: ez a profilozás. A GDPR értelmében a profilalkotás

személyes adatok automatizált kezelésének bármely olyan formája, amelynek során a személyes adatokat valamely természetes személyhez fűződő bizonyos személyes jellemzők értékelésére, különösen a munkahelyi teljesítményhez, gazdasági helyzetéhez, egészségi állapothoz, személyes preferenciákhoz, érdeklődéshez, megbízhatóságához, viselkedéshez, tartózkodási helyhez vagy mozgáshoz kapcsolódó jellemzők elemzésére vagy előrejelzésére használják.⁶⁵

A profilalkotás célja az érintett személyes élete vagy viselkedése bizonyos aspektusainak elemzése. A *big data* korában ép ésszel felfoghatatlan mennyiségű adatpont mentén vált digitalizálhatóvá az életünk, és ezekből az adatokból a személyiség egyes szegmenseire vagy akár jelentős részére nézve profilok rajzolhatók föl. A profilozás ugyanakkor több okból is súlyos kockázatokat jelent az egyénre nézve, ami miatt „a profilalkotás az egyik legnagyobb kihívást jelentő és legaggasztóbb fejlemény az internet és a *big data* használatával kapcsolatban”.⁶⁶ E helyütt most nem foglalkozunk azokkal a veszélyekkel, amelyek a felhasznált adatok pontatlanságából, diszkriminatív vagy egyéb problematikus jellegéből fakadhatnak, vagy amelyek azzal a torzítással állnak összefüggésben, hogy a profilozás során „kapcsolat állítható föl olyan tényezők között, amelyekről korábban senki nem gondolta volna, hogy összefüggésbe hozhatók”.⁶⁷ Ami most számunkra fontos, hogy a profilozással az említett specifikus problémák nélkül is nagyon csínján kell bánni. A profilok a konkrét személyhez kötődő információkon alapulva bizonyos mértékben valóságghű képet tükröznek vagy tükrözhetnek az egyénről, ami a folyamatok személyre szabásának nagy pontosságával és hatékonyságával kecsegtet.⁶⁸ Az adatokból felépített profilokat értékelő algoritmusokat ezzel az ambícióval alkalmazzák egyre több területen a célzott reklámozástól kezdve az online vásárlások szervezésén⁶⁹ vagy a hitelkérelmek minősítésén át⁷⁰ az állásra jelentkezők kiválogatásáig,⁷¹ vagy akár a szabadságelvonás mértékének meg-

⁶⁵ GDPR 4. cikk (4).

⁶⁶ KORFF-BROWN 2013: 6.

⁶⁷ KORFF-BROWN 2013: 6.

⁶⁸ Anélkül, hogy a mélyére ásnánk az ezt illető vitának, erős érvelés ezzel az uralkodó állásponttal szemben: DEVINS et al. 2017: 357–413.

⁶⁹ METZ 2015.

⁷⁰ CITRON-PASQUALE 2014: 1–33; HURLEY-ADEBAYO 2016: 148–216.

⁷¹ BERTRAND-MULLAINATHAN 2003.

határozásáról döntő büntetőbíró támogatásáig.⁷² Haszonelvű megközelítésben nagyon úgy tűnik, hogy az automatizált, vagyis teljes mértékben profílozáson alapuló döntés a leghatékonyabb. Áhított hatékonyság ide vagy oda, azt láthatjuk, hogy az európai jogalkotás gátat kíván szabni a folyamatoknak. Nincs szó minden körülmények közti tiltásról, de a rendeletek világos logika mentén terelik korlátok közé a profíllalkotást.

Már a GDPR is túllépett az adatvédelem szűkebben értelmezhető technikai keretein, és nevesített jogot adott a kezünkbe az ellen, hogy olyan, joghatással vagy egyéb jelentős hatással járó döntés alanyai legyünk, amelyet kizárólag automatizált módon hoztak meg, ideértve a profílozási eljárásokat is. Speciális célokat szolgáló törvényi kivételektől eltekintve mindenkinek joga van ahhoz, hogy elutasítsa a vele szemben alkalmazni szándékozott automatizált döntéshozatalt és profílozást.⁷³ A GDPR meghatározó erejű iránymutatása mellett a profílozás elutasítása más rendelkezésekben is megjelenik az új technológiák szabályozásában. Az online platformok tevékenységét szabályozó digitális szolgáltatásokról szóló rendelet (DSA) egyrészt eleve megtiltja, hogy szenzitív adatok (például faji, etnikai hovatartozás vagy politikai vélemény) alapján profílokat állítson fel a platform szolgáltatója,⁷⁴ másrészt jogot biztosít a felhasználónak arra, hogy a platformot olyan ajánlórendszer működtetésére szorítsa vele szemben, amely nem profílozáson alapul.⁷⁵

Mivel magyarázható a profílozással szemben oly mértékben tartózkodó hozzáállás, amely generális jogot biztosít arra, hogy megvédjük magunkat attól? Többről van itt szó, mint a profílozási eljárás lehetséges hibáiról, hiszen azokra elég lenne speciális rendelkezésekkel reagálni. Ahogy meg is teszi ezt például a GDPR és az AIA, amikor rendelkezések egész sorával igyekszik biztosítani a kezelt adatok pontosságát és megbízhatóságát. Vagy amikor az AIA megtiltja a „társadalmi pontrendszer” alkalmazását, akkor az elfogadhatatlan módon vagy nem belátható következményekkel összekapcsolt adatokon nyugvó profílozás konkrét tilalmára láthatunk példát.⁷⁶

A szabályozásban tetten érhető, mindezeknél átfogóbb korlátozások jóval többről szólnak az adatkezelés jogszerűsége által megkövetelt technikai elvárásoknál. A rendeletek összességében azzal szemben nyújtanak védelmet, hogy – ha mi azt nem akarjuk, akkor – ne lehessen adatokból profíll rajzolni rólunk, illetve

⁷² State v. Loomis, 881 N.W.2d 749 [Wis. 2016]; STEVENSON–SLOBOGIN 2018: 681–706.

⁷³ GDPR 22. cikk (1).

⁷⁴ DSA 26. cikk (3).

⁷⁵ DSA 38. cikk.

⁷⁶ AIA 5. cikk (1) c).

ne lehessen digitális profilunk alapján automatizált döntést hozni ügyeinkben. E mögött az alapelvi követelmény mögött az emberi méltóság olyan értelmezése sejlik föl, amely az emberi személyt léténél fogva többnek tartja múltbéli információkból összeállítható profilnál. Úgy tűnik, hogy a GDPR célja ezen a ponton „kevésbé az információs önrendelkezés biztosítása, mint inkább annak a döntési képességnek a megőrzése, hogy ne válhassunk automatizált döntés tárgyává”.⁷⁷ Az ember személyiségének digitális materializálása elleni fellépésnek tekinthető az, amikor nem fogadjuk el, hogy a *big data* korában az ember egyedisége és egyénisége a róla rögzített adatokkal teljeskörűen megragadható. Sőt, éppen a korlátlan adatolási kapacitást biztosító technológiák mellett kell különösen hangsúlyozni és körülbástyázni, hogy az ember mindig több marad adatok összességénél.

Ez az antropológiai megközelítés összhangban áll Ferenc pápa tanításának fontos elemeivel. Ferenc hangsúlyozta, hogy az emberi személyiség valósága fogalmilag mélyebb és nyitottabb, mintsem hogy digitális információként megragadható és rögzíthető lenne. Kifejezetten a mesterséges intelligenciával kapcsolatos megnyilatkozásaiban is fontos szerepet kapnak az antropológiai szempontok. A mesterséges intelligencia kifejezés félrevezető konnotációira hivatkozva Ferenc – amint arra korábban már utaltunk – azt állítja, ez a terminus lényeges hasonlóságot feltételez a mesterséges és az emberi lények bizonyos aspektusai között. A pápa szerint azonban ez súlyos tévhit, mivel az emberi lények nemcsak intelligenciájukat tekintve sokkal összetettebbek, hanem az antropológia más vonatkozásaiban is, mint például a tudat, az akarat, az autonómia, az erkölcs, az érzelmesség, az emberi test és „összességük”, az emberi lény.⁷⁸ Az adatok önmagukban nem írhatják le az embert és alapvető értékeit.⁷⁹

A profilalkotás elleni uniós szabályozás biztosítékaiban Ferenc figyelmeztetésének visszhangját fedezhetjük fel: „[k]orunkban, amelyet az fenyeget, hogy technológiában gazdag, emberségben viszont szegény lesz, eszmefuttatásunknak az emberi szívből kell kiindulnia.”⁸⁰ Az algoritmusok nem képesek és soha nem is lesznek képesek megragadni a szívből „örzött” emberi érzéseket és emlékeket (Dn). Röviden, az MI elleni küzdelem egyik kulcsfontosságú kérdése az emberi méltóság védelme és az emberi személy középpontba állítása.⁸¹

⁷⁷ DREYER–SHULTZ 2019: 23. A szerzőpáros szerint „az emberi méltóság védelme itt előbb jelentkezik az információs önrendelkezés védelménél”.

⁷⁸ FERENC 2019a. Egy másik beszédében a pápa kiemelte, hogy információi szerint az MI sosem lesz képes a gyöngédségre: FERENC 2020a.

⁷⁹ FERENC 2023a.

⁸⁰ FERENC 2024h.

⁸¹ FERENC 2024k.

Prediktív algoritmusok

Szoros összefüggésben áll a profilalkotással, de témánk szempontjából érdemes kiemelve tárgyalni a prediktív algoritmusok kérdését. A szoros összefüggés abban áll, hogy – amint arra a GDPR fogalommeghatározása külön utal – a profilozásnak sok esetben nem pusztán a személyiség aktuális felrajzolása és elemzése a célja, hanem az, hogy a múltbéli adatokból a jövőre nézve vonjon le következtetéseket. A profil ez esetben arra szolgál alapul, hogy jóslásokba bocsátkozzunk az egyén jövőbeli cselekedeteit, viszonyait illetően. Minél több adatból minél összetettebb mintázatokkal azonosít az algoritmusok, a technológia ígérete szerint, annál biztosabban láthatjuk előre, mi fog történni az egyén vagy akár a közösség szintjén. Mindenekelőtt a különféle mesterségesintelligencia-alkalmazások feladata az, hogy ezt az ígéretet valóra váltsák: lassanak a jövőbe, és ezzel segítsék fejlesztőik és használóik jelenkori döntéseit. Megbízható adós lesz-e a hitelkérelmet benyújtó, rendes munkaerőként viselkedik-e majd az álláspályázatra jelentkező, vagy kell-e (további) bűncselekmény elkövetésétől tartanunk a gyanúba keveredett személy részéről – ezekre a kérdésekre egyesek már a mesterséges intelligenciától várnának biztos választ.

Ezzel áll összhangban, hogy az AIA fókuszba helyezi – többek között – a prediktív algoritmusokat. Fogalommeghatározása, amely a mesterséges intelligenciát a bemenetekből az autonómia és az alkalmazkodóképesség bizonyos fokával a környezetét befolyásoló kimeneteket generáló gépként azonosítja, e kimenetek között elsőként azonosítja az előrejelzéseket.⁸² Egyfelől nem vitás, hogy „az előrejelzések javításával, a műveleteknek és az erőforrások elosztásának optimalizálásával, valamint az egyének és a szervezetek rendelkezésére álló digitális megoldások személyre szabásával az MI használata kulcsfontosságú versenyelőnyt biztosíthat a vállalkozások számára, és társadalmi és környezeti szempontból kedvező eredményeket hozhat”.⁸³ Másfelől a személyiségi profilok felrajzolásában eleve benne rejlő veszélyeket az előrejelzés kimenete rendkívüli módon kiélezi, és további speciális kockázatokkal tetézi. Utóbbira példa, hogy a prediktív mesterséges intelligenciák körében már található olyan, amelyet kategorikusan tilt a szabályozás: tilos az olyan MI-rendszer forgalomba hozatala és használata, amely természetes személyek kockázatértékelését végzi annak érdekében, hogy – kizárólag a rájuk vonatkozó profilalkotás vagy személyiségjegyeik és tulajdonságaik értékelése alapján – felmérje vagy előre jelezze annak kockázatát, hogy adott természetes

⁸² AIA 3. cikk (1).

⁸³ AIA Preambulum (4).

személy bűncselekményt követ el.⁸⁴ A szabályozás preambuluma ebben a körben maga is utal az ártatlanság vélelmének kiemelt relevanciájára,⁸⁵ ugyanakkor a szóban forgó MI-alkalmazások kategorikus, későbbi következményektől nem függő, *ipso iure* tilalma ismét az átfogóbb igazolás felé mutat. Ezt jelzi az is, hogy nem önmagában az adott személyt érintő előrejelzés, kockázatelemzés okoz problémát, hiszen ilyen eljárásnak még a bűnüldözésben is helye lehet például gyanús tranzakciók alapján a pénzügyi csalásokkal összefüggésben vagy ismert csempészútvonalak alapján a kábítószer-kereskedelem terén.⁸⁶

A probléma a profilozáson nyugvó predikcióban rejlik, amely a személyiséghez köthető adatokból kikövetkeztethetőnek láttatja az egyén jövőbeni cselekvését. Shoshana Zuboff érvel amellett, hogy a megfigyelési kapitalizmus korában jogilag meg kell fogalmazni a jövőhöz való jogot, amely elutasítja – többek között – az emberi tapasztalatok viselkedési adatként való illegitim felfogását és a jövőbeli viselkedésekkel kereskedő előrejelző termékek használatát.⁸⁷ Ha ilyen frappánsan elnevezett és ennyire átfogó erejű jogot nem is tudunk kiolvasni az AIA-ból, az a gondolat kétségtől felsejlik a szabályokból, hogy az ember mint a cselekvés szabadságának méltóságával rendelkező személy jövőbeli magatartása fogalmilag nem olvasható ki historikus adatokból. Még ha adott esetben döntést is kell hozni a személyével összefüggő várható kockázatokról – például a bűnismétlés veszélyének megítélésekor –, ezt a döntést nem hozhatja meg a kizárólag a digitális profiltól dolgozó mesterséges intelligencia. Az ember mindig több marad adatok összességénél, személyisége fogalmilag mélyebb és nyitottabb az adatként megfogható, rögzíthető valóságnál, ezért értékelése sosem bízható kizárólag gépekre. Ez a gondolat már át is vezet minket a következő jogi követelményre, amelyet a szoros kapcsolat ellenére is érdemes külön pontban kiemelni.

Előtte azonban itt is rögzítsük az antropológiai összhangot Ferenc pápa gondolkodásával! A Minerva Párbeszéd résztvevőihez intézett beszédében kijelentette:

A társadalmi és gazdasági döntéshozatal során óvatosságnak kell lennünk, ha olyan algoritmusokra ruházzuk át az ítéleteket, amelyek az egyén felépítésére és korábbi viselkedésére vonatkozó, gyakran titokban gyűjtött adatokat dolgoznak fel. Az ilyen adatokat beszennyezhetik a társadalmi előítéletek és prekoncepciók. Egy személy múltbeli viselkedését nem szabad arra használni, hogy megtagadjuk tőle a lehetőséget a változásra, a növekedésre és a társadalomhoz való hozzájárulásra. Nem

⁸⁴ AIA 5. cikk (1) d).

⁸⁵ AIA Preambulum (42).

⁸⁶ AIA Preambulum (42).

⁸⁷ ZUBOFF 2019: 332–345.

engedhetjük az algoritmusoknak, hogy korlátozzák vagy feltételekhez kössék az emberi méltóság tiszteletét, vagy hogy kizárják az együttérzést, az irgalmasságot, a megbocsátást és mindenekelőtt a reményt, hogy az emberek képesek változni.

Az emberi méltóság része, hogy pozitív viselkedési változásokat tud előidézni akkor, ha van hely a szabadságnak. Ha a társadalmak hagyják, hogy alapvető kérdésekben az algoritmusok döntsenek – amely esetekben a társadalmi előítéletek könnyen hatással lehetnek az eszközökre –, az korlátozza az emberi méltóság érvényesülését.⁸⁸

A *Dilexit nos* enciklika szintén nagyon releváns ebből a szempontból. Amikor Ferenc a szívhez való visszatérés szükségességéről és az individualizmus okozta töredezett részek egyesítésének képességéről beszél, az algoritmusokra hagyatkozás korlátait és veszélyeit hangsúlyozza, hiszen – egyéb problémák mellett – az algoritmusok azt sugallják, hogy az emberek gondolkodása és akarata sokkal „egyformább”, mint azt korábban gondoltuk (Dn 14). Ferenc szerint ez a jóslatok manipulatív erejére utal.

Elgépiesedés

Az előző két pontban láttuk, hogy a legújabb technológiákra vonatkozó szabályozások az emberi méltóság tartalmi jegyei mentén korlátok közé terelik a profilalkotást, illetve az egyéb automatikus döntéshozatalokat, köztük kiemelten is a predikciót. Szűkebb körben tilalmakat állítanak fel, és általános jelleggel jogot biztosítanak az ilyen digitális eljárások elutasítására. Tilalmak vagy egyéni elutasítás hiányában ugyanakkor lehetőség van digitális profilok és automatizált folyamatok alkalmazására. Ebben a pontban azt emeljük ki, hogy a szabályozások még ez utóbbi esetben is érvényesítenek olyan határozott követelményt, amely az emberi méltóság tartalmi jegyeként fogható fel.

A GDPR általános követelményként rögzíti, hogy még ha jogszerűen is kerül sor automatizált döntéshozatalra vagy profilozásra, az adatkezelő köteles megfelelő intézkedéseket tenni az érintett jogainak, szabadságainak és jogos érdekeinek védelme érdekében, ideértve az érintettnek legalább azt a jogát, hogy az adatkezelő részéről emberi beavatkozást kérjen, álláspontját kifejezze, és a döntéssel szemben kifogást nyújtson be.⁸⁹ Az adatvédelmi rendeletnek ezt az általános érvényű, de kevésbé taglalt előírását az AIA komoly követelményrendszerre fejleszti a nagy

⁸⁸ FERENC 2023a.

⁸⁹ GDPR 22. cikk (3).

kockázatú mesterségesintelligencia-rendszerek vonatkozásában. Ahogy az egész AIA számára, úgy most a mi számunkra is ezek az úgynevezett nagy kockázatú alkalmazások bírnak jelentőséggel, mivel ezek nagy része – az egészségre vagy a biztonságra veszélyt jelentő egyes termékek mellett – olyan rendszereket takar, amelyek szoros kapcsolatban állnak az emberi méltósággal, mivel alkalmazási területükön (például oktatás, foglalkoztatás, rendvédelem, igazságügy) az alapvető jogokra nézve kedvezőtlen hatás kockázatát jelentik.⁹⁰ A korábban elmondottakkal összhangban kiemelendő, hogy a rendeletben felsorolt területeken az ott megjelölt feladatokat végző MI-rendszerek mindenképpen nagy kockázatúnak tekintendők, ha profilalkotást végeznek.

A nagy kockázatú MI-rendszerek esetében az AIA a GDPR emberi beavatkozás biztosítására irányuló elvárását részletes követelményrendszerrel fejleszti. Ezeket az alkalmazásokat úgy kell megtervezni és fejleszteni, hogy használatuk időtartama alatt természetes személyek hatékonyan felügyelhessék azokat. Az emberi felügyelettel megbízott természetes személyek számára lehetővé kell tenni, hogy 1. megfelelően megértsék a magas kockázatú MI-rendszer képességeit és korlátait; 2. tisztában legyenek azzal a lehetséges tendenciával, hogy automatikusan vagy túlzottan támaszkodhatnak az MI kimeneteire; 3. dönthessenek úgy, hogy nem veszik igénybe, figyelmen kívül hagyják, vagy más módon felülbírálják a rendszert; és 4. beavatkozhatnak a rendszer működésébe vagy megszakíthatják azt.⁹¹ Ezekből a rendelkezésekből jól látható, hogy a szabályok valós és releváns emberi felügyeletet követelnek meg a nagy kockázatú MI-rendszerek alkalmazása során.

Adódik a kérdés: honnan ered az a jogunk, hogy ne gépek döntsenek rólunk, hanem egy másik ember értékelje az ügyünket? A döntéshozatal hatékonysága melletti érvek épp hogy ezzel ellentétes irányt támogatnak: számos esetben, sőt a döntések többségénél úgy tűnhet, hogy az emberi elme által befogadhatatlan mennyiségű adat elemzésére képes digitális gépek alaposabb mérlegelés után jutnak el következtetéseikre. Gyakorlati alapon tehát aligha igazolható az érdemi emberi beavatkozás és felügyelet követelménye. Elismerve, hogy más fontos alapelveknek is szerepük van – nyilvánvalónak tűnik például számunkra, hogy a demokrácia politikatudományi elvárásai vagy a jogi felelősségtan megközelítése is az emberi cselekvést preferálja –, azt állítjuk, hogy ebben az esetben is az emberi méltóság kikristályosodó tartalma mutatkozik meg. Az emberi személyről szóló döntéseknél ugyanis nem elégedhetünk meg az algoritmusok okosságával. Egyrészt jelentősége van a korábban már kimondott tézisnek, amely szerint az

⁹⁰ AIA 7. cikk.

⁹¹ AIA 14. cikk.

ember sosem lesz leírható digitális információk összességével. Személye léténél fogva kimeríthetetlen mégoly tömeges mennyiségű adat számára is. Másrészt ugyanerre jutunk a másik oldalról, a döntéshozó entitás felől közelítve: a bemeneti adatokba és logikákba zárt gép számára fogalmilag hozzáférhetetlen a digitális információkkal és műveleti szabályokkal le nem írható valóság. „Az automatizált folyamatok alanyai matematikai és valószínűségi számítások tárgyaivá válnak.”⁹²

Egy másik emberre van tehát szükség ahhoz, hogy a döntéshozatal fogalmilag, elvi jelleggel képes legyen értékelni, figyelembe venni a személy teljes valóságát. Ezt az emberi méltóságból következő megfontolást nem tudja lerontani az a valós praktikus probléma, hogy a konkrét esetben vajon az emberi döntéshozó mennyire akar vagy képes a digitális adatokon és a rajtuk nyugvó gépi ajánlásokon túli szempontokat értékelni. Az emberi beavatkozás és felügyelet követelménye attól véd meg minket, hogy olyan döntéshozatali útra lépünk, amely eleve elveszíti az adatokon túli világ figyelembevételének képességét, ezzel együtt az emberi méltósággal való összhang esélyét. E helyütt most csak utalunk rá, hogy Van Est és Gerritsen javaslata szerint az emberi részvétel jogi elvárásának nem is csupán a konkrét következményekkel járó egyedi döntéshozatalokra kellene kiterjednie, hanem az értelmes emberi kapcsolódások jogaként társadalmi, közösségi dimenziókat, például a szociális ellátások szféráját is le kellene fednie.⁹³

Ezzel újabb fontos metszésponthoz érkezünk Ferenc pápa tanításával. Ferenc hangsúlyozza, hogy az ember és a mesterséges intelligencia közötti egyik legfontosabb antropológiai különbség az, hogy az emberek döntést tudnak hozni ott, ahol több tényező, például a szív is jelen van – és ez a döntésük nem csak algoritmusokon és adatokon alapul. Ennek a döntéshozatali kompetenciának az emberi kézben tartása elengedhetetlen a világ és az emberi méltóság fennmaradása szempontjából.⁹⁴ A pápa nézete szerint a mesterséges intelligencia nem áll ellentétben az emberivel, vagy nem feltétlenül verseng vele, de az ember szolgálatát meg kell követelni tőle.⁹⁵

Ezen túlmenően az emberi részvétel szerepe egyértelműen összefügg Ferenc technológiával kapcsolatos gondolatainak néhány mögöttes megfontolásával. A *Lumen fidei*-ben az volt az érvelésének a lényege, hogy maga az igazság lényegesen több, mint a technológia igazsága. „A mai kultúrában gyakran csak a technológia igazságát akarják elfogadni: igaz az, amit az ember képes megalkotni és tudományával

⁹² DREYER–SHULTZ 2019: 29.

⁹³ VAN EST – GERRITSEN 2017: 45. Az általuk hivatkozott Zeynep Tufekci úgy fogalmaz, hogy „nem szervezhetjük ki a felelősségeinket gépeknek”. TUFEKCI 2016.

⁹⁴ FERENC 2024k.

⁹⁵ FERENC 2024g.

megmérni, és azért igaz, mert működik, és mozgalmasabbá, kényelmesebbé teszi az életet.” (Lf 25.) Az igazság beszűkült látásmódja elleni figyelmeztetés különösen fontos a mesterséges intelligencia által támogatott döntéshozatalban.

Ferenc számos példát is hoz, hogy utaljon a társadalmi igazságtalanságra és egyenlőtlenségre, amelyet az MI okozhat: a menedékkérők kérelmeit, az elítéltek fellebbezéseit, az álláspályázók és a pénzügyi rendszer ügyfeleinek kérelmeit elutasíthatják az algoritmusok által hozott döntések miatt. Továbbá a digitális megoldások digitális kirekesztéshez és az individualizmus felerősödéséhez vezethetnek.⁹⁶

Manipuláció

Az egymáshoz szorosan kapcsolódó fenti három pont után röviden ki kell térnünk egy némiképp különálló, ám az emberi személy tisztelete szempontjából kulcsfontosságú kérdésre: a manipulációra. A digitalizáció a manipuláció új korszakát nyitotta meg. Bár a manipuláció szándéka és különféle eszközei mindig is jellemezték történelmünket, a legújabb technológiák az egyéni gondolkodás és véleményformálás, illetve a társadalmi folyamatok befolyásolásának korábban elképzelhetetlenül széles tárházát nyitották meg. E helyütt most ennek csak azt a vékony szeletét érintjük, amely a legszorosabb kapcsolatban áll az emberi méltóság kérdésével. Miközben jogosan állnak széles körű viták keresztüztüében a digitális eszközökkel, különösen mesterséges intelligenciával manipulált kommunikációs tartalmak (szövegek, képek, hanganyagok, videók), számunkra annak a jelenségnek van kiemelt súlya, amely magának az emberi gondolkodási folyamatnak a közvetlen manipulálására irányul. Napjaink gépei a korábbiaknál jóval mélyebbre képesek hatolni az emberi akaratképződés és véleményformálás terepéül szolgáló agyi működésbe.

Az AIA preambulumban pontosan azonosított veszély szerint az MI-n alapuló manipulatív technikák felhasználhatók arra, hogy nem kívánt magatartásformákra vegyék rá az embereket, vagy megtévesszék őket olyan, döntésre ösztönző módokon, amelyek aláássák és csorbítják autonómiájukat, döntéshozatalukat és szabad választásukat.

Az ilyen MI-rendszerek olyan szubliminális alkotóelemeket – például hang-, képi és videóingereket – alkalmaznak, amelyeket a személyek nem képesek észlelni, mivel az említett ingerek túlmutatnak az emberi észlelésen, vagy más olyan manipulatív vagy megtévesztő technikákat használnak, amelyek úgy ássák alá vagy csorbítják

⁹⁶ FERENC 2024g.

a személy autonómiáját, döntéshozatalát vagy szabad választását, hogy az említett technikáknak az emberek nincsenek tudatában, vagy ha tudatában vannak is azoknak, az embereket mégis megtéveszthetik, vagy nem képesek azokat irányítani, vagy azoknak ellenállni. Ezt elősegíthetik például a gép-agy interfészek vagy a virtuális valóság, mivel azok nagyobb fokú ellenőrzést tesznek lehetővé afelett, hogy milyen ingerek kerüljenek megjelenítésre a személyeknek, amennyiben ezek az ingerek érdemben és jelentősen káros módon torzíthatják viselkedésüket.⁹⁷

Bublitz és Merkel azzal érvel, hogy az elme-agy dualizmus alapján a jog jelenleg csak egyoldalú védelmet nyújt: szisztematikusan védi a testet és az agyat, de csak töredékesen az elmét és a mentális állapotokat. Mindazonáltal az elmékbe való beavatkozást és a mentális tevékenység fürkészését szolgáló új technológiák korában a jognak önálló védelmet kellene bevezetnie az emberek belső szférája számára. Mindezek alapján a szerzőpáros javaslatot tesz a szellemi szabadsághoz vagy a szellemi önrendelkezéshez való újszerű jog konstituálására.⁹⁸ A gondolat-szabadság eddigi joga ugyanis nem a gondolkodási folyamatra, hanem csupán annak eredményére koncentrált, míg napjainkban maga a gondolatképződés vált fenyegetetté.⁹⁹

Noha az új szabályozások ezúttal sem mennek odáig, hogy új jogot vezessenek le az emberi méltóság védelméből, az AIA az első, kulcsfontosságú lépést teszi meg, amikor nem csupán alkalmazási feltételeket támaszt, hanem egyenesen betiltja az e tekintetben legveszélyesebb alkalmazásokat. Az uniós rendelet értelmében tilos

az olyan MI-rendszerek forgalomba hozatala, üzembe helyezése vagy használata, amelyek szubliminális technikákat alkalmaznak az adott személy tudatán kívül, vagy célzottan manipulatív vagy megtévesztő technikákat alkalmaznak azzal a céllal vagy olyan hatás érdekében, hogy lényegesen torzítsák egy személy vagy személyek egy csoportjának magatartását azáltal, hogy jelentősen gyengítik a megalapozott döntéshozatalra való képességüket.¹⁰⁰

A szabályozás tehát reagál az új kihívásra, és az emberi méltóság új, a gondolat- és vélemény-szabadságon túli aspektusaként védelem alá veszi magát a gondolkodási folyamatot, egyfajta „kognitív önrendelkezést” biztosítva az érintetteknek.¹⁰¹

⁹⁷ AIA Preambulum (29).

⁹⁸ BUBLITZ–MERKEL 2014: 51–77.

⁹⁹ BUBLITZ 2014: 1–25.

¹⁰⁰ AIA 5. cikk (1) a).

¹⁰¹ VALCKE–CLIFFORD–DESSERS 2021: 73.

Mindez arra emlékeztethet bennünket, hogyan kezelte Ferenc pápa azt a kihívást, amelyet a mesterséges intelligencia jelent a választás szabadsága számára. Ferenc véleménye szerint az MI veszélyes vetülete az, ahogyan a szabadság hiánya nyilvánvalóvá válhat a választás szabadságával összefüggésben. A digitális csatornákon keresztül a mesterséges intelligencia hatalmas mennyiségű adatot nyer ki, és tudunk nélkül manipulálhatja a közvéleményt, befolyásolhatja az egyéni döntéseket és a politikai folyamatokat.¹⁰² Ez szélsőséges formájában akár megfigyelő társadalomhoz is vezethet.¹⁰³

BEFEJEZÉS

Cikkünkben napjaink technológiai fejleményeinek egyik központi jelenségét vizsgáltuk: azt, hogy korunk legfejlettebb technológiai eszközei, az algoritmusok és a mesterséges intelligencia, hogyan alakítják az ember és a gép közötti kapcsolatot, sőt miként jelentenek kihívást a köztük lévő különbségek megragadására. Ahogy a technológia mindenütt jelen lévővé válik, egyre közelebb kerül hozzánk, és egyre jobban hasonlít az emberi intelligenciára, sürgető antropológiai kérdésekre kell választ adni. Milyen szerepet tölthet be a technológia az életünkben? Mi az, amit már az emberi – és csakis az emberi – természet lényegi elemének kell tekintenünk?

A vallások természetes és alapvető módon foglalkoznak antropológiai kérdésekkel. A cikkben a római katolikus egyház társadalmi tanítását követtük nyomon a technológiáról, különös hangsúlyt fektetve Ferenc pápa MI-vel kapcsolatos gondolataira. Láttuk, hogy az emberre mint Isten képmására építő katolikus társadalmi tanítás a leghatékonyabb technológiai eszközök szerepének tisztázására is erős alapot jelent, rámutatva az emberi természet összetettségére, amely messze meghaladja az adatalapú digitális algoritmusok kompetenciáját.

Ezt követően fókuszunk az Európai Uniónak a digitális technológiákat, köztük a mesterséges intelligenciát szabályozó lépéseire helyeződött át. Négy kihívást vizsgálva megállapítottuk, hogy az Európai Unió technológiai szabályozása nemcsak hogy figyelembe vette a kérdések antropológiai vonatkozásait, hanem olyan válaszokat is adott, amelyek az emberi méltóság elvont jogi fogalmának új gyakorlati elemeit érvényesítik az emberi személy védelmében. Amellett érveltünk, hogy az európai jog – vallásos indokolás nélkül, de – jelentős aspektusait tükrözi annak a keresztény antropológiai megközelítésnek, amely Ferenc pápa

¹⁰² FERENC 2020c.

¹⁰³ FERENC 2024g.

mesterséges intelligenciáról szóló tanításában megjelenik. Az uniós rendeletek az emberi méltóság fogalmának azt az értelmezését képviselik, amely szerint az emberi személy mindig több marad, mint a vele kapcsolatban generált digitális információ összessége, és személyisége fogalmilag mélyebb és kiterjedtebb, mint a megragadható és adatként rögzíthető valóság.

Mindez megfelelő kiindulópont lehet ahhoz, hogy a digitális technológiáknak teret engedjünk ott, ahol az életünk szempontjából előnyös, de korlátozzuk és emberi beavatkozással egészítsük ki azokat ott, ahol az emberi élet kérdései a hatáskörükön kívül esnek. A jövő nagy kérdése, hogy ebbe az irányba fogunk-e haladni, és hogy az emberi méltóságon alapuló európai megközelítés meg tudja-e ihletni a világ további szabályozóinak gondolkodását.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- A Szentatya, Ferenc pápa üzenete a béke 57. világnapjára. 2024. január 1. *A mesterséges intelligencia és a béke* (2024). Online: https://katolikus.hu/media/20240101_Ferenc_papa_%C3%BCzenete_a_beke_57_vilagnapjara.pdf
- BENEDEK, XVI., pápa (2009): Caritas in Veritate. *The Holy See*, 2009. június 29. Online: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html
- BERTRAND, Marianne – MULLAINATHAN, Sendhil (2003): Are Emily and Greg more Employable than Lakisha and Jamal? A Field Experiment on Labor Market Discrimination. *NBER Working Paper Series*, (9873). Online: <https://doi.org/10.3386/w9873>
- BUBLITZ, Jan Christoph (2014): Freedom of Thought in the Age of Neuroscience: A Plea and a Proposal for the Renaissance of a Forgotten Fundamental Right. *ARSP*, 100(1), 1–25. Online: <https://doi.org/10.25162/arsp-2014-0001>
- BUBLITZ, Jan Christoph – MERKEL, Reinhard (2014): Crime Against Minds: On Mental Manipulations, Harms and a Human Right to Mental Self-Determination. *Criminal Law, Philosophy*, 8, 51–77. Online: <https://doi.org/10.1007/s11572-012-9172-y>
- CITRON, Danielle Keats – PASQUALE, Frank (2014): The Scored Society: Due Process for Automated Predictions. *Washington Law Review*, 89(1), 1–33. Online: <https://digitalcommons.law.uw.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=4796&context=wlr>
- DEVINS, Caryn et al. (2017): The Law and Big Data. *Cornell Journal of Law and Public Policy*, 27(2), 357–413.
- DREYER, Stephan – SHULTZ, Wolfgang (2019): *The General Data Protection Regulation and Automated Decision-Making: Will It Deliver?* Gütersloh: Bertelsmann Stiftung. Online: <https://bertelsmann-stiftung.de/en/publications/publication/did/the-general-data-protection-regulation-and-automated-decision-making-will-it-deliver>
- FERENC, pápa (2013a): Evangelii Gaudium. *Magyar Katolikus Püspöki Konferencia*, 2013. november 24. Online: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=451>

- FERENC, pápa (2013b): *Evangelii Gaudium*. *The Holy See*, 2013. november 24. Online: https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- FERENC, pápa (2013c): *Lumen Fidei*. *The Holy See*, 2013. június 29. Online: https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html
- FERENC, pápa (2015): *Laudato Si'*. *The Holy See*, 2015. május 24. Online: https://vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- FERENC, pápa (2016): *Statutes of the Pontifical Academy for Life*. *The Holy See*, 2016. október 18. Online: https://vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco_20161018_statuto-accademia-vita.html
- FERENC, pápa (2017a): *Audience with Participants in the 23rd General Assembly of the Members of the Pontifical Academy for Life*. *The Holy See*, 2017. október 5. Online: <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2017/10/05/171005d.html>
- FERENC, pápa (2017b): *Video Message of His Holiness Pope Francis on the Occasion of the TED Conference in Vancouver*. *The Holy See*, 2017. április 26. Online: https://vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20170426_videomessaggio-ted-2017.html
- FERENC, pápa (2019a): *Address of His Holiness Pope Francis to Participants in the Plenary Assembly of the Pontifical Academy for Life*. *The Holy See*, 2019. február 25. Online: https://vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190225_plenaria-accademia-vita.html
- FERENC, pápa (2019b): *Address of His Holiness Pope Francis to the Participants in the Seminar „The Common Good in the Digital Age”, Organized by the Dicastery for Promoting Integral Human Development (DPIHD) and the Pontifical Council for Culture (PCC)*. *The Holy See*, 2019. szeptember 27. Online: https://vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/september/documents/papa-francesco_20190927_eradigitale.html
- FERENC, pápa (2019c): *Letter of His Holiness Pope Francis to the President of the Pontifical Academy for Life for the 25th Anniversary of the Establishment of the Academy. Humana Communitas*. *The Holy See*, 2019. január 6. Online: https://vatican.va/content/francesco/en/letters/2019/documents/papa-francesco_20190106_lettera-accademia-vita.html
- FERENC, pápa (2020a): *Address of His Holiness Pope Francis to a Group of Lay People from France Engaged in Field of Ecology*. *The Holy See*, 2020. szeptember 3. Online: https://vatican.va/content/francesco/en/speeches/2020/september/documents/papa-francesco_20200903_laici-ecologia.html
- FERENC, pápa (2020b): *Fratelli Tutti*. *The Holy See*, 2020. október 3. Online: https://vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- FERENC, pápa (2020c): *Meeting with the Participants in the Plenary Assembly of the Pontifical Academy for Life, Address Prepared by Pope Francis, Read by H.E. Archbishop Paglia, President of the Pontifical Academy for Life*. *The Holy See*, 2020. február 28. Online: https://vatican.va/content/francesco/en/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200228_accademia-perlavita.html

- FERENC, pápa (2023a): Address of His Holiness Pope Francis to Participants in the „Minerva Dialogues”. *The Holy See*, 2023. március 27. Online: <https://vatican.va/content/francesco/en/speeches/2023/march/documents/20230327-minerva-dialogues.html>
- FERENC, pápa (2023b): Address of His Holiness Pope Francis to Participants in the „Rome Call” Meeting Promoted by the RenAIssance Foundation. *The Holy See*, 2023. január 10. Online: <https://vatican.va/content/francesco/en/speeches/2023/january/documents/20230110-incontro-romecall.html>
- FERENC, pápa (2023c): Greeting of His Holiness Pope Francis to a Delegation of the Max Planck Society. *The Holy See*, 2023. február 23. Online: <https://vatican.va/content/francesco/en/speeches/2023/february/documents/20230223-delegazione-mplanck.html>
- FERENC, pápa (2023d): Greeting of His Holiness Pope Francis to Participants in the Fourteenth Annual Meeting of the International Catholic Legislators Network. *The Holy See*, 2023. augusztus 26. Online: <https://vatican.va/content/francesco/en/speeches/2023/august/documents/20230826-cathlegislators-network.html>
- FERENC, pápa (2023e): Laudate Deum. *The Holy See*, 2023. október 4. Online: https://vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html
- FERENC, pápa (2024a): Address of His Holiness Pope Francis to Members of the National Confederation of Vocational Training and Professional Updating (CONFAP). *The Holy See*, 2024. május 3. Online: <https://vatican.va/content/francesco/en/speeches/2024/may/documents/20240503-confap.html>
- FERENC, pápa (2024b): Address of Pope Francis to the Participants in the International Conference of the „Centesimus Annus Pro Pontifice” Foundation. *The Holy See*, 2024. június 22. Online: <https://vatican.va/content/francesco/en/speeches/2024/june/documents/20240622-centesimus-annus-propontifice.html>
- FERENC, pápa (2024c): Address of Pope Francis to the Plenary Assembly of the Pontifical Academy of Sciences. *The Holy See*, 2024. szeptember 23. Online: <https://vatican.va/content/francesco/en/speeches/2024/september/documents/20240923-plenaria-academia-scienze.html>
- FERENC, pápa (2024d): Dilexit Nos. *The Holy See*, 2024. október 24. Online: <https://vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/20241024-enciclica-dilexit-nos.html>
- FERENC, pápa (2024e): Ferenc pápa üzenete a tömegtájékoztatás 58. világnapja alkalmából. *Magyar Kurír*, 2024. május 4. Online: <https://magyarkurir.hu/ferenc-papa/ferenc-papa-uzenete-tomegtajekoztatas-58-vilagnapja-alkalmabol>
- FERENC, pápa (2024f): Lenyűgöző és félelmetes eszköz – Ferenc pápa beszéde a mesterséges intelligenciáról a G7-csúcson. *Magyar Kurír*, 2024. június 20. Online: <https://magyarkurir.hu/hirek/lenyugozo-es-felelmetes-eszkoz-ferenc-papa-beszede-mesterseges-intelligenciarol-g7-csucson>
- FERENC, pápa (2024g): Message of His Holiness Pope Francis for the 57th World Day of Peace. *The Holy See*, 2024. január 1. Online: <https://vatican.va/content/francesco/en/messages/peace/documents/20231208-messaggio-57giornatamondiale-pace2024.html>
- FERENC, pápa (2024h): Message of the Holy Father Francis for the 58th World Day of Social Communications. *The Holy See*, 2024. január 24. Online: <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2024/01/24/240124b.html>

- FERENC, pápa (2024i): Message of the Holy Father Francis to Mark the XVII Inter-Christian Symposium. *The Holy See*, 2024. július 17. Online: <https://vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2024/documents/20240717-messaggio-simposio-intercristiano.html>
- FERENC, pápa (2024j): Message of the Holy Father Francis to the Participants in the „AI Ethics for Peace” Gathering. *The Holy See*, 2024. július 9–10. Online: <https://vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2024/documents/20240710-messaggio-ai-ethics-forpeace.html>
- FERENC, pápa (2024k): Pope Francis Attends the G7 Session on Artificial Intelligence. Address of His Holiness Pope Francis. *The Holy See*, 2024. június 14. Online: <https://vatican.va/content/francesco/en/speeches/2024/june/documents/20240614-g7-intelligenza-artificiale.html>
- Ferenc pápa Fratelli Tutti kezdetű enciklikája a testvériségről és a társadalmi barátságról (2021). Ford. Diós István. Budapest: Szent István Társulat. Online: https://katolikus.hu/media/Fratelli_tutti_keresheto.pdf
- Ferenc pápa Laudato Si' kezdetű enciklikája közös otthonunk gondozásáról (2015). Ford. Tözsér Endre SP. Budapest: Szent István Társulat. Online: https://regi.katolikus.hu/konyvtar/ferenc_papa_laudato_si_enciklika.pdf
- GAUDET, Matthew – GREEN, Brian Patrick szerk. (2022): *Journal of Moral Theology*, 11(1). Online: <https://academyforlife.va/content/dam/pav/documenti%20pdf/2022/AI/Spring%202022%20Special%20Issue%20AI.pdf>
- GAUDET, Matthew J. et al. szerk. (2023): *Encountering Artificial Intelligence: Ethical and Anthropological Investigations*. Eugene, OR: Pickwick. Online: <https://doi.org/10.55476/001C.91230>
- GREEN, Brian Patrick (2017): The Catholic Church and Technological Progress: Past, Present, and Future. *Religions*, 8(6), 106. Online: <https://doi.org/10.3390/rel8060106>
- HERZFELD, Noreen szerk. (2017): *Religion and the New Technologies*. Basel–Beijing–Wuhan–Barcelona–Belgrade: MDPI. Online: https://mdpi.com/journal/religions/special_issues/new_technologies
- HURLEY, Mikella – ADEBAYO, Julius (2016): Credit Scoring in the Era of Big Data. *The Yale Journal of Law and Technology*, 18, 148–216. Online: https://openyls.law.yale.edu/bitstream/handle/20.500.13051/7808/Hurley_Mikella.pdf
- JÁNOS PÁL, II., pápa (1981): Address of His Holiness John Paul II to Scientists and Representatives of the United Nations University. *The Holy See*, 1981. február 25. Online: https://vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1981/february/documents/hf_jp-ii_spe_19810225_giappone-hiroshima-scienziati-univ.html
- KORFF, Douwe – BROWN, Ian (2013): *The Use of the Internet & Related Services, Private Life & Data Protection: Trends, Technologies, Threats & Implications*. Council of Europe, T-PD(2013)07. Online: <https://ssrn.com/abstract=2356797>
- Lumen Fidei – Ferenc pápa A hit világossága kezdetű enciklikája a hitről (2013). Ford. Diós István. Budapest: Szent István Társulat. Online: https://regi.katolikus.hu/konyvtar/ferenc_papa_lumen_fidei_enciklika.pdf
- METZ, Cade (2015): Now Anyone Can Tap the AI Behind Amazon’s Recommendations. *Wired*, 2015. április 9. Online: <http://wired.com/2015/04/now-anyone-can-tap-ai-behind-amazonsrecommendations/>

- PÁL, VI., pápa (1967): *Populorum Progressio. The Holy See*, 1967. március 26. Online: https://vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html
- PÁL, VI., pápa (1969): Address of His Holiness Paul VI to the Assembly of the International Labour Organization. *The Holy See*, 1969. június 10. Online: https://vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1969/june/documents/hf_p-vi_spe_19690610_cinquantesimo-oil.html
- PÁL, VI., pápa (1971): *Octogesima Adcveniens, Apostolic Letter of Pope Paul VI. The Holy See*, 1971. május 14. Online: https://vatican.va/content/paul-vi/en/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html
- STEVENSON, Megan T. – SLOBOGIN, Christopher (2018): Algorithmic Risk Assessments and the Double-Edged Sword of Youth. *Washington University Law Review*, 96(3), 681–706. Online: https://openscholarship.wustl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=6353&context=law_lawreview
- TUFEKCI, Zeynep (2016): Machine Intelligence Makes Human Morals More Important. *TED*, 2016. június. Online: https://ted.com/talks/zeynep_tufekci_we_can_t_control_what_our_intelligent_machines_are_learning
- UJHÁZI, Lóránd (2024): Differences and Similarities in the Initiatives of the Catholic Church and the European Union to Protect Our Common Home. In SZALAY, Mátyás (szerk.): *The Gift of Creation: Theological Reflections on Ecology, Metaphysics, and Politics*. Eugene, OR: Pickwick, 142–158.
- VALCKE, Peggy – CLIFFORD, Damian – DESSERS, Vilde Kristina (2021): Constitutional Challenges in the Emotional AI Era. In MICKLITZ, Hans-W. et al. (szerk.): *Constitutional Challenges in the Algorithmic Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 57–77. Online: <https://doi.org/10.1017/9781108914857.005>
- VAN EST, Rinie (2014): *Intimate Technology: The Battle for our Body and Behaviour*. The Hague: Rathenau Instituut.
- VAN EST, Rinie – GERRITSEN, Joost (2017): *Human Rights in the Robot Age: Challenges Arising from the Use of Robotics, Artificial Intelligence, and Virtual and Augmented Reality*. The Hague: Rathenau Instituut. Online: <https://www.rathenau.nl/sites/default/files/2018-02/Human%20Rights%20in%20the%20Robot%20Age-Rathenau%20Instituut-2017.pdf>
- ZUBOFF, Shoshana (2019): *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: PublicAffairs.

Rendeletek, utasítások, határozatok, döntések, ítéletek és jogesetek

State v. Loomis, 881 N.W.2d 749 (Wis. 2016)



ESZTÉTIKA ÉS ÉPÍTÉSZET



Simon Attila

JÁRVÁNY ÉS POLITIKA HOMÉROSZNÁL

Két kérdésre igyekszem választ adni. Az első így szól: hogyan mutatja be az *Iliasz* első énekében leírt járvány kiváltó okát Homérosz szövege? A második így: milyen választ adnak a görög sereg főemberei, Agamemnón és Akhilleusz a járványra?

TEOLÓGIAI JÁRVÁNYTAN

Az európai irodalom, ma hozzáférhető alakjában, egy járvány leírásával veszi kezdetét. A járvány és az azt kirobbantó vita és harag – Khrüszészé, Agamemnóné, Apollóné, majd Akhilleuszé – nem csupán erős nyitó epizód, hanem az eposz egészének kicsinyítő tükröként olvasható.¹ Apollón az – itt legfényesebb származására emlékeztetve „Létó s Zeusz fiaként” megnevezve –, aki „ártó vést keltett a seregben; hulltak a népek”.²

Kezdetben csak az öszvérekre s a fürge kutyákra
lőtte hegyes nyilait, de utána magára a népre:
szüntelen és sűrűn tetemek máglyái lobogtak (50–52).

„Ártó vést”: *nuszosz kaké*, vagy a későbbi nyelvtörténeti és nyelvközi alakulás számára alapul szolgáló attikai dialektusban *noszosz kaké* (rossz, gonosz, ártó betegség). Homérosz *noszologiája* a Trója alá vonult görög sereget sújtó járvány-szerű tömeges megbetegedés (*loimosz*) (61) közvetlen kiváltó okát nem élet- és járványtani, hanem teológiai tényezőben látja.³

¹ BLICKMAN 1987; SZABÓ 1956: 59–60.

² Devecseri Gábor fordítása. HOMÉROSZ 1993: I. 9–10. A következőkben az *Iliasz* I. énekéből származó idézeteknél csak a sorok számát adom meg.

³ A járvány mint természeti tényezők által előidézett tömeges megbetegedés orvosi felfogása majd a hippokratészi *corpus* részeként ránk maradt, vélhetőleg a Krisztus előtti 5–4. század

Homérosz teológiai járványtana ezt az okot a dühös Apollón hegyes nyilaiban azonosítja, amelyeket – ez Homérosznál és Devecserinél is tisztán hangzik – rettenetes pengéssel és bongással (*deiné de klangé*) bocsát útjára az ezüst íj (*deiné de klangé genet' argüreoio bioio*, „rettenetes pengés hangzott, bongott az ezüst íj”) (49) – Devecseri jó érzékkel teszi a sor elejére a „rettenetest”, ahogyan a *deiné* ugyancsak a sor elején helyezkedik el, s így hangzása mellett pozíciója révén is különös nyomatékot kap.⁴ A βιοίο a βιός *genitivusa*: a βιός, amely elpusztítja a βιός-t. A nyelv kegyetlen játékaként a görögben a két szó között mindössze annyi a különbség, hogy az első esetben (íj, eredetileg az íj húrja)⁵ az utolsó, a másodikban (élet) az utolsó előtti szótagon van a hangsúly: βιός és βιός. A görögben persze zenei hangsúly volt (a hangsúlyos szótagot egy kvinttel magasabban intonálták), vagyis szóban különbséget lehetett tenni a két alak között (írásban viszont a hangsúlyt egészen a Kr. e. 2. századig nem jelölték, tehát a két alak írásban egybeesett). Akárhogyan is, ez nem változtat azon, hogy a görög fül is tisztán hallotta ezt a rettenetes egybecsengést. Ezt világosan mutatja, hogy harmadfél évszázaddal később Hérakleitosz számára ez a szóban rejlő, a szó jelentését csaknem szétfeszítő belső feszültség példája lett a *koszmoszt* is átható „visszacsapó illeszkedésnek”: „Az íjnek tehát neve élet, műve pedig halál (*tó un toxó onoma biosz, ergon de thanatosz*).” (48. frg.)⁶

De lépünk eggyel visszább a betegség aitiológiájában: mi idézi elő Apollón haragját? Miután Agamemnón, a görög sereg vezére a zsákmányból neki jutó tiszteleti ajándékként megkapta az ily módon rabszolgává, közönséges ágyassá süllyesztett Khrüszéiszt, Apollón papjának leányát, az apa, Khrüszész a görög táborba megy „végtelenül sok váltsággal megváltani lányát, / messzelövő Phoibosz koszorúját tartva kezében” (13–14). Phoibosz Apollón, mégpedig a „messzelövő” Phoibosz Apollón említése nem véletlen itt: az istenség gondosan kiválasztott jelzője pontosan jelzi előre, hogy mi fog történni hamarosan. Néhány sorral később Khrüszész a görögökhöz s legfőképpen „Átreusz két sereget-tagoló

fordulóján keletkezett *Epidémiák* című traktátusban jelent meg, főként a tüneteket és a betegség lefolyását, valamint az orvosi beavatkozások eredményét vagy éppen eredménytelenségét regisztrálva. A mű valószínűleg hiteles I. és III. könyve olvasható magyarul is: HIPPOKRATÉSZ 1991. Mint látható egyébként, a görögben nem a pandémia, hanem az *epidémia* szó szolgált a járvány megnevezéseként: valami, ami a népen (betegségként) megjelenik.

⁴ SCHEIN 2022: 106–107.

⁵ LATACZ–NÜNLIST–STOEVE SANDT 2009: 45.

⁶ És lásd még: „Nem értik meg, mint van az, ami ellenkezik, önmagával mégis összhangban: visszacsapó illeszkedés, mint íjé és lanté.” (51. frg., Kerényi Károly fordítása.) Kerényi fordítása megtalálható például itt: STEIGER 1983.

sarjához” fordul (16).⁷ Az atreidákhoz intézett könyörgésében Khrüszész maga is a *hekébolosz epithetont* említi föl – a könyörgésbe fenyegető árnyalatot is vegyítve, sőt kiegészíti a Zeusztól származásnak az elbeszélő által korábban ugyancsak fölidézett dicső genealógiájával: „s ti vegyétek e díjat, / Zeusz sarját tisztelve, a messzelövő nagy Apollónt.” (20–21.)

Tudjuk, a könyörgés hiábavaló: Agamemnón válaszként „rútul ráförmedt, elküldte goromba szavakkal” (25). Agamemnón durvasága nyíltan kihívja magát a pusztító haragú istent is, amikor nemcsak lányának megalázó sorával szembesíti az öreget („míg a szövőszéken szövöget s velem ágyamat osztja” [31]), hanem fenyegetően azt vágja az öreg pap fejéhez: „úgy ne legyen, hogy e bot s isten koszorúja se véd meg.” (28.) Ez a homéroszi felfogás szerint egészen hajmeresztő *hübrisz* és *blaszphémia*, hiszen itt nemcsak a rituális oltalomkérőnek (*hiketész*) a megsértéséről van szó; az oltalomkérő ugyanis itt pap, s így Apollón szolgáját éri a sértés, ami az istenség erejének kétségbe vonásával egyenértékű.⁸ Khrüszész ezután fordul urához, Apollónhoz, s kéri, hogy nyilaival álljon bosszút az akhájokon (37–42). Az ennek során használt megnevezése az istennek a Szmintheusz alak, amely csak ezen az egyetlen helyen fordul elő a homéroszi eposzokban. A versmondattani helyzetével és sor eleji pozíciójával is nyomatékosá tett *Szmintheu vocativusi* forma nemcsak grammatikai alakjával, hanem illokúciójával is megszólítást hajt végre: a nyelv mágikus-performatív használata itt az istenséghez forduló kérést átokba fordítja, amennyiben a megszólításnak „éppen a Smintheus istennévvel jellemzett veszélyes isteni hatáskört kellett megidéznie”.⁹ Trencsényi-Waldapfel Imre nemcsak ezt, hanem a Szmintheusz szónak mint Apollón jelzőjének „Egér-isten” jelentését is meggyőzően mutatta meg. Khrüszész imája és átka Apollón bosszúját kifejezetten a rágcsálók által is terjesztett járvány alakjában akarja előidézni. Láttuk, az isten meghallgatja kérését.

A járványt tehát – „fizikai”, de a szó mai értelmében nem természeti vagy biológiai okként – Apollón nyilai idézik elő. Ezeket az istenség haragjában (44)

⁷ A *koszmétor laón* kifejezés, amely itt *dualisban* áll – vagyis szorosan, párba összekapcsolja a két testvért, Agamemnónt és Menelaoszt –, a nép vezetőjére, szó szerint a nép elrendezőjére vonatkozik, arra, aki rendet, mégpedig szép rendet (*koszmosz*) visz a közösségbe. Majd meglátjuk.

⁸ KIRK 1985: 56; SZABÓ 1956: 59.

⁹ TRENCSENYI-WALDAPFEL 1983: 96. Apollón mint büntető istenség alakjához: HEGYI 1998: 13–14; Apollón Szmintheuszhoz: 18–20. (Hegyi vitatja az Egéristen alakjának palesztinai eredetét [vö. 1Sám 5–6], inkább a közel-keleti és a görög hagyomány közös forrását tartja valószínűnek.)

sújtja el a görög sereg felé, mégpedig egy performatív nyelvi megnyilatkozásnak, kérésnek és átoknak a hathatóssá válása (Austin azt mondaná: sikeressége, boldogulása, *felicitous*sá válása) eredményeképpen.¹⁰ Mindennek háttérében Agamemnónnak, a görög sereg vezérének tette áll: a pusztító isten, Apollón megsértése papjának megalázó elutasításán keresztül. A járványnak eszerint nem természeti, nem biológiai oka van, hanem teológiai – egy isten bosszúja –, s ennek kiváltójaként vallási és morális: egy ember *hübrisze*, az, hogy Agamemnón túllép az emberi határán, és megveszekedett gögijében és – nem pusztán személyes, hanem politikai – felelőtlenségében az istenséggel húz ujjat. Erre az esetre bizonyosan érvényesek a Zeusz által az *Odüsszeia* első énekében elmondott szavak:

Jaj, csak örökkön az isteneket vádolja az ember:
 azt mondják, a csapás mind tőlünk jön, de bizony hogy
 ostoba vétkeikért szenvednek a végzetten is túl (32–34).

A *hüper moron*, az előre meghatározott osztályrészen, sorson felüli szenvedés olyasmire utal, ami az eleve keserves, mert halálra ítélt életben még mintegy ráadásként, ki nem kényszerített hiba eredményeképpen éri az embert. Itt mindkét mozzanat lényegi: az is, hogy az emberi élet, s következésképpen maga az ember eleve nyomorult, amennyiben korlátozott és szenvedésnek kitett. Korlátozottságának és nyomorúságának legfőbb meghatározója és jelképe éppen határoltsága, vagyis hogy arasznyi életét a *thanatosz* határolja – nem véletlen, hogy Zeusz az elbeszélő közlése szerint itt az istenek megjelölésére használt *haláltalanokhoz* (*athanatoiszi*) intézi beszédét, s hogy ennek első sorában a *theusz* és a *brotoi* szó közvetlenül egymás mellé kerül (*theusz brotoi aitióntai*, az emberek az isteneket vádolják). A *brotosz* megnevezést pedig akkor használja Homérosz az emberre, amikor halandó voltát akarja hangsúlyozni.¹¹ Az azonban, hogy ez az élet ráadásul „fájdalommal van tele”, legalábbis részben már az emberek hibája. Agamemnón *hübrisze* – amelynek nem ez az egyetlen példája az eposzban sem, nem is szólva történetének egyéb elemeiről – ráadásul nemcsak saját életére, hanem az egész közösség életére is hatással van: gögös és felelőtlen vezetőként a rábízottak egészségét és életét sodorja veszélybe.

¹⁰ Vö. AUSTIN 1990: összefoglalóan 69 és 80.

¹¹ FRISK 1960–1972: I. 271.

SZÓSZ

Az *Iliasz* első énekében járvány, politikai vezetők és közösség kétértelmű viszonya magának a járványnak az elharapódzása után a σάφος ősgörög alakra visszamenő szavakba sűrűsödik bele. Néhány jellemző előfordulás számbavétele előtt lássuk röviden a szó nyelvi-etimológiai hátterét. A σάφος mögött nem teljes bizonyossággal kikövetkeztethető indoeurópai szóalak valószínűleg a **teuh₂-u-s* melléknév lehetett, amely a **teuh₂* „erős(nek lenni)” jelentésű gyökre megy vissza.¹² Ebből az ősgörög alakból indulva a *digamma* (bilabiális zöngés spiráns) kiesése után már a *szaosz* melléknévnél vagyunk (illetve hangzómódosulásokkal a *szoosz*, *szóosz*, majd hangzóösszevonás után a *szósz* formánál), amelynek jelentése: ép, egészséges, életben van, jól van; egész, sértetlen, intakt; biztos, biztonságban megtartott, fennmaradt. A tőhöz kapcsolódó igei alakok – *szaóó*, *szoó*, *szóó*, *szóódzó* – jelentése *activum*ban életben tart, megment, megóv (például a haláltól); *passivum*ban megmenekül, életben marad, meggyógyul, felépül (betegségből); tárgyakról is mondják, ha megóvják, megtartják, megmentik őket. A továbbképzett *szótér* alak azt jelöli, aki mindezt megteszi, a megmentő, megszabadító, például betegségtől, bajtól, ártalomtól; az Újtestamentumban innen nyeri el egyedi jelentését: Üdvözítő, Megváltó. Továbbképzett alak még a *szótéria*: testi egészség, testi jóllét; megszabadítás, megmentés, biztonságba helyezés, abban megtartás, üdvözítés/üdvözülés és megváltás.¹³

Az épség, egészség, jóllét, élet, az élet megóvása jelentéskörében gomolygunk. Ez a szó és az említett sűrűsödés egyszersmind azt is láthatóvá teszi, hogy igaza van Michel Foucault-nak, amikor azt mondja, hogy miközben a népesség biopolitikájáról és biohatalomról mint a politikai cselekvés egészét meghatározó hatalmi technikák együtteséről csak a 18. század közepétől kezdve beszélhetünk,¹⁴ maga a közösség egészségének, épségének, egyáltalán biológiai életének megóvása mint a politikai vezetés célja mindig is jelen volt az emberiség történelmében, és különösen is előtérbe került járványok vagy éhínségek idején.¹⁵

¹² Lásd FRISK 1960–1972: II. 845; BEEKES 2010: 1440–1441. Köszönöm Ittész Máté indoeurópai nyelvészeti eligazítását.

¹³ LIDDELL–SCOTT 1883. S. v. *szóódzó* (1518–1519), *szósz* (1520).

¹⁴ FOUCAULT 1999: 139–141.

¹⁵ FOUCAULT 1999: 142. „[E]kkor lépett be ugyanis az élet – vagyis az emberi faj életével kapcsolatos megannyi jelenség – a történelemben, a tudás és a hatalom világába, a politikai technikák területére. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy ekkor került először kapcsolatba az élet a történelemmel. Épp ellenkezőleg, a biológiai tényezők, hosszú évezredekén át,

Nem meglepő tehát, hogy a *szósz* és *szóó* szó az *Ilias* járvány körül forgó első énekében is többször előfordul. Nézzünk meg közülük néhányat: ki mit ért azon, hogy épségben, egészségben lenni, a közösséget abban megtartani? Bár a szó előjön például Khrüszészre vonatkoztatva is (32), ahogyan Kalkhasz is ezt a szót használja Akhilleusz védelmét kérve (83), de mivel ezeknek az előfordulásoknak nincsen vagy nem elsődleges a biopolitikai relevanciájuk, maradjunk annál a nyelvi perspektívánál, amelyben a hatalmasok, az uralkodók száján jelenik meg a szó!

Miután Kalkhasz Akhilleusz bátorítására előadta, hogy a dögvészt küldő Apollónt nem a fogadalmak és áldozatok elmaradása bántja, hanem az, hogy papját, Khrüszészt Agamemnón semmibe vette (*étimész'* [94] – nem adta meg neki a *timét*, az őt megillető nyilvános tiszteletet; ez a *timé*, illetve ennek megsértése még fontos lesz Agamemnón és Akhilleusz vonatkozásában is), s hogy a fájdalmas dögvészt nem fogja addig eltávoztatni, amíg Khrüszésznek ki nem adják a lányát ellenszolgáltatás nélkül, és Khrüszében *hekatombát* nem áldoznak, Agamemnón emelkedik szólásra. Az elbeszélő előre jelzi, hogy milyen megnyilatkozás várható a sereg vezetőjétől, amikor – külső és belső nézőpontot egyszerre érvényesítve – azt mondja, hogy „feketébe borult kebelét iszonyú düh / duzzasztotta, s olyan volt két szeme, mint lobogó tűz” (103–104). Maga a király első szava, a jós megszólítása is mindjárt erős jelzését adja Agamemnón diszpozíciójának: *manti kakón*, „Jósa a rossznak, jót sose mondtál még nekem eddig” (106); amivel nyilván Iphigeneia feláldozására utal, hiszen ott is a jós szava volt, ami Agamemnón leányának feláldozását a szélmentes öbölből kihajózás feltételeként írta elő. Atreusz fia beszédében ezután azt az értéket növeszti föl, amelytől Kalkhasz szavai szerint meg kellene válnia ahhoz, hogy a járvány véget érjen: Khrüszéisz szépségét, jellemét és ügyességét dicséri, és hozzá fűződő személyes érzéseire is utal (112–115). Ez a birtoklással és hatalommal is a legszorosabban összekapcsolódó szexuális motívum alapvető a vezérek motivációiban: gondoljunk csak Akhilleusz fájdalomra Briszéisz miatt! Persze nem önmagában: a szexuális erőnek, birtoklásnak, a másik test fölött gyakorolt hatalomnak a motívuma egyáltalán az erő, hatalom és autoritás komplexumába illeszkedik, annak egyik legfontosabb része.

rendkívül erősen szorították az emberiséget; ennek a viszonynak, amely a halál jegyében alakult ki, a járvány és az éhínség a két legdrámaibb formája.” Nem véletlen, hogy a járvány, a közösséget sújtó pusztító betegség a görög irodalomban Homérosz után is fontos szerepet játszik. Gondoljunk csak arra, hogy Szophoklész *Oidipusz királyában* az egész nyomozás kiváltója a Thébaiban tomboló járvány, vagy Thuküdidész leírására és elemzésére az athéni (ténylegesen is lezajlott) járványról, amelynek nehéz nem allegorikus szerepet tulajdonítani a peloponnészoszi háború előzményeként (ugyanaz vonatkozik persze a háború és a járvány kitörése után nem sokkal bemutatott *Oidipusz királyra* is).

Mindenesetre Agamemnón, miután jól felszólta az árat, engedményt tesz:

Mégis visszaadom s önként, ha ez így igazán jobb,
mert hisz népem egészségét akarom s nem a veszét.
Csakhogy tiszteletül nekem adjatok újat azonnal,
hogy zsákmánytalan én egyedül ne legyek: nem is illik;
hisz látjátok mind, hogy mekkora kincs hagy el engem (116–120).

Agamemnón népe egészségére, épségére hivatkozik (*bulom' egó laon szón emmenai é apoleszthai*), arra, hogy inkább akarja, hogy a nép épségben megmaradjon (*szón emmenai*), mint hogy elpusztuljon. Magát felelős vezetőként feltüntetve kinyilvánítja, hogy a járványtól való megszabadítás az ő legfőbb célja is. Csakhogy beszédének retorikai felépítése, a jóra szórt szidalmi s az a gazdasági logika, amely lemondásának ellentételezéseként nem elégszik meg a nép jóllétével, hanem azonnal (*autikh' – „adjatok újat azonnal”*) kárpótlást akar, még egyszer hangsúlyozva az őt ért veszteség nagyságát, látványosan leleplezi Agamemnón önzését. Persze a helyzet nem ennyire egyszerű (Homérosznál ritkán az): amikor Agamemnón arra hivatkozik, hogy nem is illendő (*ude eoike*) neki, a királynak zsákmánytalanul maradnia, akkor a görög harci társadalom általánosan elfogadott értékére hivatkozik: a vezető erejétől, hatalmától elválaszthatatlan nyilvános megtiszteltetésére (*timéjére*). Ez adja ugyanis a nyilvánosság előtt megjelenésének, tetteinek és szavainak erejét. Innen nézve a „hisz látjátok mind” fordulat sem pusztán töltelék, hanem ezzel is ugyanehhez a nyilvánossághoz fordul, nyomatékosítva a helyzet társadalmi implikációit.¹⁶ Márpedig erre az erőre szüksége van a népnek is, és éppenséggel – háborúban – az épségben maradáshoz, békében pedig a jóllét megőrzéséhez. Mindenesetre Agamemnón egyszerre dühös és jól kiszámított beszéde a nép üdvét sokkal inkább a meggyőzésnek, saját célja elérésének retorikai eszközeként használja, semmint hogy cselekvése tényleges célját, valóságos elköteleződésének tárgyát láthatnánk benne. A 117. sorban az *egó (bulom' egó)* megjelenése – mivel a görögben, a magyarhoz hasonlóan, nem szükséges kitenni az alanyt ragozott állítmány mellett – nyomatékot ad az énnak, vagyis Agamemnón személyének és szándékának¹⁷ – de ez is csak a meggyőzés manipulatív s mindjárt le is lepleződő eszköze nála. A nép egészségének, jóllétének ügye, ha nem is pusztán ürügy a király számára (mihez is kezdene az uralkodó a népe nélkül?), mégis inkább csak hivatkozási alap, amellyel saját

¹⁶ SCHEIN 2022: 122.

¹⁷ LATA CZ–NÜNLIST–STOEVE SANDT 2009: 69.

politikai céljait támogatja meg. Homérosz szövege később is, minduntalan leleplezi Agamemnónt mint csakis saját érdekeit követő, önző és erőszakos frátert, akiből a mások iránti tisztelet és felelősség egészen az önvészélyesség fokáig hiányzik. A nép épsége, egészsége, üdve üres frázis az ő szájában, amellyel önzését próbálja leplezni.

Lépjünk tovább, de maradjunk továbbra is ezen a szinten, a hatalmasok körében! Akhilleusz, aki mégiscsak Kheirón, a bölcs és egyébként orvosi tudománnyal is bíró kentaur neveltje, nemcsak átlát ezen a nem is különösebben sűrű szövésű retorikai szitán, hanem – ugyancsak a nép épségére, egészségére hivatkozással – intést is intéz a Briszéiszért hozzá küldött, a feladatra kelletlenül vállalkozó két követhoz, Talthübioszhoz és Eurübatészhez. Agamemnónnal folytatott szócsatájának ismertetését most mellőzve már csak az akhajok legjobbjának Briszéisz átadásakor elmondott beszédére hivatkozom. Ebben hangzik el ugyanis újra, immár tehát Akhilleusz szájából az ép, egészséges, sértetlen jelentésű melléknév, itt *szooi* alakban.

Briszéisz kiadásának jelenetében (312–350) is keverednek a szexuális vagy erotikus és a hatalmi erőviszonyok – ahogyan Agamemnón beszédében is láttuk ezt. Kettejük párhuzama abban is megnyilvánul, hogy Akhilleuszt is *timéjének*, nyilvános respektusának megsértése bántja (jól mutatja ezt anyjához, Thetiszhez intézett beszéde mindjárt a jelenet után [352–356, 365–412]).¹⁸ De szerepet játszhat a szép rabnő iránti érzelme is. Ezt az elbeszélő mindkét oldalról jelzi: egyrészt finom utalásában arra, hogy Briszéisz *kelletlenül* (*aekusz'*) hagyja el urának sátrát, másrészt abban, ahogyan a rettenthetetlen hős mindjárt rabnőjének távozása után sírva fakad. Könnyeiben tekintélyének megsértése és Briszéisz iránti érzelmei is világos jelzést kapnak („Ment a leány, noha kelletlen, velük; ekkor Akhilleusz / sírva fakadt s elment; társaktól távol, a szürke / víz partjára leült, bámulta a borszinü tengert” [348–350] – a síró Akhilleusz rendre a tengerhez, anyja lakóhelyéhez megy bánatában, s mindig hangsúlyosan: egyedül).

Akhilleusz a két követhoz intézett beszédét (334–344) udvariasan, üdvözlésükkel kezdi, s megnyugtatja a két szorongó harcost, hogy különbséget tesz közöttük és küldőjük között: nem rájuk, hanem amarra haragszik. Majd Patrokloszt szólítja föl a leány előhozására és átadására, kinyilvánítván, hogy aláveti magát Agamemnón akaratának. Ezen a ponton azonban fordít egyet beszéde menetén, s az esküformula használatával („legyen tanúm ez a kettő”, *tó d' autó martüroi esztón* [338]) fenyegető fogadalmat tesz, amelynek lényegi elemét kimondatlanul hagyja, de egyértelművé teszi:

¹⁸ SZABÓ 1956: 63, 175.

[D]e legyen tanum egykor e kettő
 boldog olümposzi isteneink meg a földi halandók
 és vadszívü királyuk előtt, ha reám a jövőben
 szükség lesz, hogy a többi felől a gonosz veszedelmet
 elhárítsam (338–342).

Megnyilatkozásának az elhallgatás (*aposziópészisz*) alakzatába burkolt cselekvési értéke az, hogy tanúi előtt fogadalmat tesz: *nem fogja* elhárítani a görög sereg feje fölül a gonosz veszedelmet. A *loigosz* szó, amely többnyire közelebbről meg nem határozott csapást, pusztítást, romlást jelent, az I. énekben többször a járványt is jelöli, az idézetben viszont a trójaiak pusztítására vonatkozik, vagyis a görögökre ebből háramló romlásra.¹⁹ Akhilleusz már tudja, hogy Apollón az engesztelés hatására, Khrüszész átkot visszavonó s így ugyancsak mágikus erejű kérésének megfelelően (ahol a pap Apollón *Szmintheusz* jelzőjét az *euphémia* jegyében éppenséggel már *nem* mondja ki, mert *nem szabad*, hogy még egyszer kimondja), a csapást, „a rút dögvészt” el fogja vonni felőlük (*aeikea loigon* [456]), ám a háborús pusztítás még csak ezután éri el igazán a görögöket. S éppen itt, a csatában lenne a legnagyobb szükség majd az ő hősi erejére – ám ezt nem fogja társai rendelkezésére bocsátani.

Akhilleusz így fejezi be a beszédét, Agamemnónt szidalmazva és tovább fenyegetőzve:

Mert őrzöng ádáz kebelében,
 és elméje tekinteni nem tud előre, se hátra,
 hogy hogyan óvja hadát, ha a harc a hajókig elér majd (342–344).

Agamemnón majd akkor, amikor a trójaiak már a hajókig szorítják vissza az ostromlókat (tudjuk, hogy ez később valóban be is fog következni), nem fogja tudni a múltbéli tapasztalatok alapján előre látni a jövőt (nem tanul a múltból).²⁰ Vagyis nem fogja tudni, hogy az akhájok miként maradhatnak meg épségben (*szooi*), miként őrizhetik meg egyáltalán életüket, mikor már a hajóknál fognak harcolni (*hoppósz hoi para néüszüi szooi makheointo Akhaioi*). Miközben korábban, még néhány sorral korábban is, Akhilleusz másík (ebben az összefüggésben egyébként is gyakoribb) szót használt a sereg megóvására (*aeikea loigon amünai*, „hogy [...] a gonosz veszedelmet elhárítsam” [342]), itt mintegy kegyetlen gúnnyal vissza-

¹⁹ A *loigosz* előfodulásait részletesen elemzi: BLICKMAN 1987: 2–7.

²⁰ KIRK 1985: 87; LATACZ–NÜNLIST–STOEVEsandt 2009: 125; SCHEIN 2022: 158–159.

utal a népe jóllétéért, épségéért hamisan aggódó Agamemnón szóhasználatára: „népem egészségét akarom s nem a vesztét” (*laon szón emmenai*) (117), s a *hoi* („neki”) névmással konkrétan is fölidézi Agamemnón személyét.²¹ Akhilleusz tehát idézi és megidézi Agamemnónt, s az idézett szó megisméltése a két előfordulás között bonyolult jelentéstani kapcsolatot létesít. Akhilleusznak Agamemnónt idéző szavaiban ugyanis az nyilvánul meg, hogy pontosan tudja: hiába mondja, hiába színleli ellenfele, hogy népe épségben megóvásának gondja van a szívén, ez a megóvás nem fog sikerülni neki, és nagyrészt éppen azért nem, mert nem is ezt akarja igazán, csak saját önös érdekét követi, és még *timéjére* hivatkozása is főként kéjvágyát és személyes hatalmi ambícióját szolgálja. Ez nyilvánul meg a *szoinak* mintegy a visszaolvasásában Agamemnón fejére – gúnyos kárörömtől sem mentesen.²²

Ekkor azonban azt is látjuk, hogy miközben Agamemnón felelőtlen, önző és indulatos viselkedése nem tarthat igényt rokonszenvünkre, a megsértett Akhilleusz sem igazán jobb kollégájánál: *timéjének* megsértését, Briseisz elragadását haragjában pusztító bosszúval torolja meg (mindjárt az eposz első két sorában olvasható a *Ménin* [...] *ulomenén*, „pusztító harag” szerkezet, Devecserinél: „Haragot [...] vészest”), s ennek a bosszúnak sem Agamemnón lesz egyedül az áldozata.²³ Miközben Akhilleusz szóhasználatával feddően utal vissza a sereg első számú vezérének hamis beszédére és arra, hogy Agamemnón kockára teszi népe jóllétét, sőt testi egészségét és életét, ő maga is a bosszúnak ehhez a másra nem tekintő, a közösség érdekét teljesen figyelmen kívül hagyó eszközhöz folyamodik, amikor megígéri, hogy elvonul a harctól, és csöppet sem fogja izgatni, ha a hajóknál harcoló akhájok elvesznek – és így is tesz, és így is lesz.

A szöveg egy korábbi helyén, a két vezér vitája során a rendkívüli erejű hőst Agamemnón megölésétől visszatartó Athéné – nem csekély lélektani bölcseségről téve tanúságot – engedélyezi Akhilleusznak a vezér verbális inzultálását („Szüntesd hát a vizsályt, kardod ki ne rántsd a kezeddal, / szóval azonban csak szidd őt kedvedre tovább is” – mondja Péleusz tomboló fiának [210–211]).

²¹ SCHEIN 2022: 159.

²² KIRK 1985: 87. Ezt és a megelőző két sort túlbonyolítottnak és szükségtelen és ügyetlen rapszódoszi betoldásnak tartja, mert nem veszi észre a visszaulást Agamemnón szavaira, és egyáltalán az *épségben megőrzés* fontosságát ebben az összefüggésben.

²³ Annyiban persze különb Akhilleusz, hogy ő nem sérti meg a papot, hanem csupán Agamemnón erőszakosságára válaszol ugyancsak erőszakosan; ugyanakkor Agamemnón fenyegetőzésére (101–103) adhatna diplomatikusabb választ is (vö. 149–171); maga az a vezéri aktivitás is, hogy a gyűlést Akhilleusz hívja össze, sérti Agamemnónt, aki mégiscsak a görög sereg fővezére (54, vö. 287–288); SZABÓ 1956: 60–62.

Akhilleusz gyalázkodó dühkitörésének egy pontján a *démoborosz* melléknevet aggatja ellenfelére (231). Devecseri a „nép rágója” kifejezéssel fordítja ezt a szót, ami az eredetiben meglévő „mohón eszik”, „felfal”, „elemészt” jelentésmozzanatot (*bibrószkó*), ha lehet, még erősebben képszerűvé és így egyáltalán erőteljesebbé is teszi (vö. a kapcsolódó szavakat is, *bora*: eleség, illetve falánság; *borosz*: falánk). A homéroszi szövegszervezés rafinériája itt is megnyilvánul. Egyrészt abban, hogy a szövegben a *démoborosz baszileusz* szerkezetet olvassuk (Devecserinél: „nép rágója, király”), vagyis Akhilleusz *oxymoront* létrehozva mindjárt a becsmérlő jelző mellé helyezi azt a méltóságot és szerepkört is, amelynek nem az lenne a feladata, hogy a népét eleméssze, hanem éppenséggel, ahogyan a 7. jegyzetben láttuk, az, hogy „szép rendet” teremtsen és tartson fenn emberei között. Másrészt abban, hogy az eposzokban nemegyszer találkozunk azzal a jelenséggel, hogy a szereplők által másokra mondottak később rájuk magukra is érvényesnek bizonyulnak, sőt akár az elbeszélő vagy valamely szereplő szavaiba is beszüremkednek, még tovább bonyolítva a jelentésvizonyokat. Itt is erről van szó: Akhilleusz joggal nevezheti Agamemnónt a nép felfalójának-elemésztőjének (amely éppenséggel a szöges ellentéte az Agamemnón által a maga számára igényelt *szótér* szerepnek), kisvártatva azonban az is nyilvánvaló lesz, hogy a becsmérlő kifejezés a kimondójára is teljes súlyával visszahull.

A két vezér valójában, ahelyett, hogy az emberek épségét, egészségét és életét óvna, két oldalról rágja sokat szenvedett népét.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- AUSTIN, John L. (1990): *Tetten ért szavak*. Ford. Pléh Csaba. Budapest: Akadémiai.
- BEEKES, Robert (2010): *Etymological Dictionary of Greek I–II*. Leiden–Boston: Brill.
- BLICKMAN, Daniel R. (1987): The Role of the Plague in the Iliad. *Classical Antiquity*, 6(1), 1–10. Online: <https://doi.org/10.2307/25010855>
- FOUCAULT, Michel (1999): *A szexualitás története I*. Ford. Ádám Péter. Budapest: Atlantisz.
- FRISK, Hjalmar (1960–1972): *Griechisches Etymologisches Wörterbuch I–III*. Heidelberg: Carl Winter.
- HÉGYI Dolores (1998): *A görög Apollón-kultusz*. Budapest: Akadémiai.
- HIPPOKRATÉSZ (1991): Epidémiák I. és III. könyv. In HAVAS László – KÁDÁR Zoltán (szerk.): *Válogatások a Hippokratészi Gyűjteményből*. Ford. Németh Béla, Ritoók Zsigmond. Budapest: Gondolat, 121–160.
- HOMÉROSZ (1993): *Íliász/Odüsszeia/Homéroszi költemények*. Ford. Devecseri Gábor. Budapest: Pantheon.
- KIRK, G. S. (1985): *The Iliad: A Commentary I. Books 1–4*. Cambridge: Cambridge University Press. Online: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511620263>

- LATACZ, Joachim – NÜNLIST, René – STOEVE SANDT, Magdalene (2009): *Homers Ilias: Gesamtkommentar I. Erster Gesang. Faszikel 2: Kommentar*. Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- LIDDELL, Henry George – SCOTT, Robert (1883): *A Greek–English Lexicon*. New York: Harper and Brothers.
- SCHEIN, Seth L. (2022): *Homer: Iliad. Book I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STEIGER Kornél szerk. (1983): *Hérakleitos múzsái vagy a természetről*. Budapest: Helikon.
- SZABÓ Árpád (1956): *Homérosz világa*. Budapest: Művelt Nép.
- TRENCSÉNYI-WALDAPFEL Imre (1983): Apollón Smintheus. In TRENCSÉNYI-WALDAPFEL Imre: *Vallástörténeti tanulmányok*. Budapest: Akadémiai, 91–113.



Szilágyi Márton

„NEM KÖLTŐI ÁBRÁNDOZÁS EZ”
– KÖLCSEY FERENC MOHÁCS-ESSZÉJÉRŐL –

Különösnek tűnhetik, de nem egyértelmű, milyen címen is illenék emlegetni azt a Kölcsey-szöveget, amelyet az alábbiakban értelmezni próbálok. Mondhatnám úgy is, az első megfejtendő kérdése ennek a sok szempontból rejtélyes műnek éppen a címe. Hagyományosan ugyanis *Mohács*ként szerepel a népszerű Kölcsey-kiadásokban. Ez természetesen nem véletlen, hiszen 1840-ben, Kölcsey első – már poszthumusz – összkiadásában a következő címen jelent meg: *Mohács. Aug. 29. 1826.*¹ Csakhogy a szinte teljesen feledésbe merült első publikáláskor, amely még a szerző életében látott napvilágot, határozottan más volt a cím: *Mohácsot ünneplő.*² A néhány éve megjelent kritikai kiadás természetesen számontartotta ezt a két címváltozatot, szövegközlésében mégis a *Mohács* cím mellett döntött, igaz, eltekintve a címbe emelt, bizonytalan státuszú dátumtól, s tette mindezt a következő érvek alapján:

A művet ismereteink szerint Kölcsey a levelezésében kétszer említi, mindkét esetben *Mohács*ként. Az első eset (KÖM₂ III. 696.) felfogható rövidítésként, mint ahogyan az Ath-nak [Athenaeumnak] elküldött listán szereplő megnevezés is az (KÖM₂ III. 768.). Eme két esetben a szerző, egymás után kétszer is, következetesen és címszerűen *Mohács*ként említi a szöveget. Kiadásunk címadásában, a kanonizálódott címmel is összhangban, a *Mohács* címet tartjuk meg.³

Úgy tűnik, a sajtó alá rendezőt inkább praktikus szempontok, s nem erős érvek befolyásolták döntésében, hiszen a szövegnek nem ismeretes a kézírata, s így csak két, eltérő című publikációt lehetett alapul venni a közléshez. Ráadásul a második

¹ B. EÖTVÖS – SZALAY – SZEMERE 1840.

² *Aurora: Hazai almanach* 1835. Folytatják többen, Pest, Trattner és Károlyi.

³ KÖLCSEY 2008: 165–166. A Szemere Pál szerkesztette „ellen”-*Auróra*ra mint az első publikálás helyére korábban felhívta a figyelmet: SZILÁGYI 2004: 63–67.

publikáció már Kölcsey halála után jelent meg, s nem volt bizonyítható, hogy az alapul vett (egyébként azóta is ismeretlen) kézirat címadása a szerző szándékát követte. Természetesen az is igaz (s Onder Csaba ezt mérlegelte), hogy az *Aurora* szerkesztőjére, Szemere-re jellemző volt önkényes címadás, úgy általában – persze az sem bizonyítható, de még csak nem is valószínűsíthető, hogy ez esetben ő változtatott volna a címen. Ám akárhogy mérlegeljük is Onder szövegkiadói döntését, az bizonyos, hogy távol állt tőle minden felforgató, kánónátalakító igyekezet, ha annak ellenére is a hagyományos, az első összkiadásban szereplő cím mellett döntött, hogy alapszövegnek az első publikációt tekintette:

Alapszövegül tehát az AurSz [azaz a Szemere-féle *Aurora*] közlését vesszük, mint a szerző életben megjelent, általa nem kifogásolt kiadást. Az AurSz szövegében lévő tipográfiai kiemeléseket (ritkítás, nagy nyomtatott betűk) átírással (kurzív, széthúzott kurzív) megőriztük. Az esetleges nyomdahibákat emendáltuk. Az AurSz közlésétől eltérően *Mohács* címmel közöljük a szöveget.⁴

Láthatólag a sajtó alá rendező ezekben a sorokban éppen csak ahhoz nem sorakoztatott föl egyetlen érvet sem, hogy miért döntött *mégis* az összkiadásban szereplő cím mellett, ha már minden egyéb ponton az *Aurora* szövegállapotát tekintette megőrzendőnek. Ehhez a – nem kirívóan durva, de mégiscsak az árnyalatnyinál kissé erősebb – következetlenséghez képest aztán nem is csoda, hogy nem rögzült az irodalomtörténeti gyakorlatban az a megoldás, hogy a szöveget a Szemere-féle *Aurora* címadásával emlegessük, vagy akár megpróbáljunk a címadás sugallatával szembenézni. Pedig ez azért nem lenne fölösleges vagy értelmetlen, hiszen meglehet, hogy Kölcsey sajátos műfajú írásának egyik kulcsa éppen a címadásban rejlik, s talán éppen itt ragadható meg az egyik legjelentősebb különbség a kétféle változat értelmezhetősége körül.

A *Mohácsot ünneplő* – a továbbiakban ezt a címalakot használom Kölcsey szövegének említésekor – ugyanis olyasmire irányítja az olvasó figyelmét, amelyet a későbbi címadás elfed (vagy legalábbis nem hangsúlyoz): egyrészt a sajátos belső monológként felfogható gondolatmenet narrátorfiguráját, másrészt éppen ennek a megoldásnak a révén a pusztán csak történetfilozófiai fejtegetésnek látszó értekezés figuratív, szépirodalmi karakterét helyezi előtérbe. S ez egyáltalán nem mellékes. A Kölcsey-szöveg egyik legutóbbi, igen alapos értelmezése, S. Varga Pál könyve a szövegnek szentelt néhány oldalon a szöveget *Mohács* címen idézi és elemzi (természetesen még jóval a kritikai kiadás elkészülte előtt),

⁴ KÖLCSEY 2008: 166.

s így az interpretáció csupán gondolati teljesítményként értékeli a szöveget, filozófiai hatások áthasonítójaként.⁵ Pedig a mű fikcionálásra való törekvése is elég szembetűnő. S meglehet – nem tagadván persze mindazon, rendkívül inspiratív módon kimutatott szövegkapcsolatok jelentőségét, amelyeket S. Varga ezen elemzésének köszönhetünk –, hogy a *Mohácsot ünneplő* műfaji besorolása nélkül aligha tudunk továbblépni. Még ha ez nem is egyértelműen elvégezhető művelet, s legfőljebb közties vagy kevert jegyeket tudunk csak kimutatni. Ebben a műveletben a kritikai kiadás sem sokat segít – pontosabban: segít, de nem eleget. A *Mohácsot ünneplő* ugyanis a némileg maradékelven összeálló, *Erkölcsei beszédek és írások* című kötetbe került bele: Onder Csaba a jegyzetekhez írott bevezetője nem véletlenül említette meg, kissé eufemisztikusan, hogy „[j]elen kötet alakulásában, a kanonizálódott Szauder-féle elv mellett, bizonyos szerkesztői kényszerek is közrejátszottak”.⁶ A Kölcsey-kritikai mint nagy kollektív vállalkozás ugyanis nem világosan kijelölt kötetbeosztás szerint indult el annak idején: a sorozatszerkesztő, a kiváló Kölcsey-kutató Szabó G. Zoltán soha nem publikált arról semmit, miképpen képzei el a Kölcsey-írások kötetbe való beosztását; az 1998-ban, elsőként megjelent kötetben sem tett közzé tartalmas és koncepcionális szerkesztői bevezetőt, csak egy formális előszót,⁷ sőt, tudomásom szerint a Kölcsey-kiadáson dolgozó munkacsoport számára sem készített el ilyen tartalmú útmutató összefoglalást. Így aztán az egyes kötetek sajtó alá rendezői maguk dönthették el, hogy – a világos és egyértelmű műnemi-műfaji elhatárolásoktól eltekintve – mely szövegek kerüljenek együvé. (Hogy ez így volt, azt magam tanúsíthatom: a sorozat első kötetét ugyanis én rendeztem sajtó alá,⁸ s arról, hogy mely írások kerüljenek be ide, szabadon dönthettem, illetve minden ötletemet vita nélkül elfogadta a sorozatszerkesztő.) Ez ugyan komoly és vonzó kutatói szabadság volt, de a sorozat átgondoltságát inkább gyengítette, hiszen kész helyzetet (mi több kényszerhelyzetet) hozott létre minden későbbi kötet koncipiálása számára. Onder Csabának is ezzel kellett szembenéznie. Ő nagyon komoly erőfeszítéseket tett azért, hogy megindokolja, az általa gondozott kötetbe milyen elv alapján kerültek be az írások, amelyeket röviden nem is igen lehetett egyértelmű műfaji kóddal ellátni. Ezért lett a kötet címe *Erkölcsei beszédek és írások* – ez azért igen furán cseng a sorozat többi

⁵ S. VARGA 2005: 421–425. Hozzáteendő ehhez persze, hogy S. Varga természetesen érzékeli a szöveg szépirodalmi megformáltságát, hiszen emlegeti a mű „beszélő”-jét (422, 425), ám ez nem kerül az értelmezés középpontjába.

⁶ KÖLCSEY 2008: 100.

⁷ SZABÓ 1998: 5–6.

⁸ KÖLCSEY 1998.

darabjához mérten, ahol olyan egyértelmű és kanonizált műfajok szerepelnek címként, mint például *Versek, Levelezés, Irodalmi tanulmányok*. Az Onder Csabától kifejtett koncepció valóban alkalmas gyűjtőfogalmat körvonalazott, amikor a következő megállapításra jutott: „ha az etikai szempontot, mint tematikus összetevőt, illetve a beszédet, mint műfajt tekintjük, ez a kettős az említett szövegeket szoros kapcsolatba hozhatja egymással.”⁹ Kölcsey „retorikai programjának” ez az előtérbe állítása Onder kritikai kiadásának az egyik nagy érdeme – ezt csupán az gyengítette jelentősen, hogy az ehhez tartozó szövegek némelyike (*A' férj-ölő. Törvényszéki beszéd; A' gyilkos anya. Alperesi védelem*) már bekerült abba a korábbi kötetbe, amely Kölcsey szépprózáját akarta reprezentálni egy ettől teljesen eltérő műfajfelfogás jegyében, így a koncepció teljes bemutatására ez a kötet nem vállalkozhatott.¹⁰ Mindez persze elkerülhető lett volna, ha idejekorán megtörténik a szövegek konszenzusos elkülönítése, s a sorozatszerkesztő eldönti, a kritikai kiadás melyik elgondolást képviselje inkább (s akkor a másik elv csupán alárendelten, magában a szövegek kísérotanulmányában jelenhetett volna meg). Mivel ez elmaradt, ezért a Kölcsey-kritika látványos módon ellentmondásba került önmagával – ami persze csak annyiban baj, hogy rátestálta ennek a feszültségnek az értelmező kifejtését a későbbi életmű-értelmezésekre.

Mindez szervesen hozzátartozik a *Mohácsot ünneplő* értelmezéséhez is, hiszen ugyanez a műfaji eldöntetlenség mutatkozhatik meg ennek a szövegnek az interpretálásában: az oráció hagyományához tartozás mellett éppúgy lehet érvelni, mint ahogy a szépirodalmi karakter domináns jelenlétét is lehetne hangsúlyozni. S ez máris visszavezet bennünket a címadás korábban érintett problémájához. Megítélésem szerint ugyanis Onder koncepciójához („retorikai program”) sokkal jobban illett volna a *Mohácsot ünneplő* cím, mivel ez már önmagában is a szöveg beszélőjére irányítja a figyelmet – míg a *Mohács* cím sokkal inkább az emlékezet-hely emlegetésével magára arra az eseményre látszik fókuszálni, amely csak ürügye az írásnak, de nem tárgya. Különösen ha ezt azzal a képpel vetjük össze, amely Mohács (és a mohácsi csata) említésével a 18–19. századi magyar költészetben szinte automatikusan megjelent: ezek a toposzok ugyanis Kölcseynél egyáltalán nem vagy legföljebb alig kerülnek elő.¹¹ Takáts József egyenesen úgy fogalmazott: „magáról a csatáról, szereplőiről, okairól, következményeiről semmi sem olvasható

⁹ KÖLCSEY 2008: 101.

¹⁰ KÖLCSEY 1998: 43–52, 53–63. Vö. a szövegekhez tartozó jegyzetekkel, amelyek megindokolják azt a koncepciót, hogy ezek az írások miért tekinthetők a fikcionált széppróza felé mutató kísérleteknek: KÖLCSEY 1998: 180–196, 197–212.

¹¹ Erre a hagyományra lásd DEBRECZENI 2014: 208–226; S. LACZKÓ 2019.

a *Mohácsban*, ezért is kétséges emlékbeszédnek nevezni.¹² Valóban, s ez máris visszautalhat bennünket a műfaji besorolás már emlegetett bizonytalanságaihoz.

A szöveg – bárminek tekintsük is – belső vitát jelenít meg, következetesen és átgondoltan.¹³ A résztvevők kilétét, pontosabban a narrátor két, felvett szerepének karakterisztikumát már a második bekezdés megadja: „Minden ember saját szemüvegével nézi a’ világot; ’s ki tudná meghatározni, ki tart jobb szemüveget? A’ vizsgáló e, vagy az ábrándozó?”¹⁴ Ez a némileg elnagyolt felosztás a világhoz való viszony érzelmi és indulati különbségeit hangsúlyozza, s egyfelől emlékeztet a „szív” és az „ész” nagy hagyományú, szinte közhelyes szembeállítására is, másfelől felbukkan Kölcsey 1830-as évekbeli novellisztikájában, *A’ vadászlakban* és *A’ karpáti kincstárban* is: mindkét esetben a főhős (az első novellában Andaházi, a másodikban Erdőhegyi) beállítódása közelít az „ábrándozó” itt körvonalazott jellegéhez, s aztán ez a mentalitás az elbeszélés világában önpusztító erővé válik.¹⁵ Kölcsey tudatosan inszcenírozza is ezt a két beállítódást: az írás első részében a narrátor az ablakon kipillantva szembesül azzal, hogy az ott látható, különböző foglalkozású és státuszú emberek számára semmit nem jelent Mohács évfordulója, s erre reakcióként kezd megosztott, az előzőekben felvázolt szerepek szerinti monológba: „Visszamentem szobám mélyébe; ’s kezemre hajtván fejemet, azt kezdém, a’ mit a’ drámai hős, midőn a szerepek egyszerre elfogytak mellőle: *Beszélék magamban.*”¹⁶

A színház világára való utalás fontos figuratív elem itt, s jól beleilleszkedik Kölcsey dramatikus jellegű vagy tematikájú utalásainak sorába – kezdve egyetlen ismert drámatörredékének, a *Perényieknek* a szövegétől¹⁷ a *Nemzeti hagyományok* záró színházi példázatán át¹⁸ egészen *A’ vadászlak* nyitójelenetéig, amely a Pesti Német Színház nézőterén játszódik. Az a látens dialógus, amelyben a „hideg vizsgáló” (azaz a ráció képviselője) és az „ábrándozó” (azaz az érzelmeket kép-

¹² TAKÁTS 2014: 152.

¹³ Ezért is asszociálhatott a certamen barokk műfajára annak idején a szöveg kapcsán Lukácsy Sándor. LUKÁCSY 1989: 75.

¹⁴ KÖLCSEY 2008: 34.

¹⁵ A novellák szövege: KÖLCSEY 1998: 64–91, 92–139. Értelmezésükre (inkább persze *A’ vadászlakot* a középpontba állítva) lásd TÓTH 2017: 99–140; SZILÁGYI–VADERNA 2010: 538–541.

¹⁶ KÖLCSEY 2008: 36; kiemelés az eredetiben.

¹⁷ A törredék szövege: KÖLCSEY 1998: 17–42; értelmezésére lásd SZILÁGYI 2007: 183–195.

¹⁸ „Azonban, csak az övéhez rokon lélek volna alkalmas magát a’ nemzetiséggel jóltevő öszvérésbe [sic!] hozhatni; ’s illy lélek a’ poesisnek akarmellyik pályáján is tudna ugyan a nemzet’ szívéhez útát találni: de még is minden kétségen túl legeggyenesb ösvény a’ játékszíni költésben nyílhatna meg.” VII. közlemény 1826: 58.

viselő költő) sorakoztatja fel érveit a múlthoz való viszonyról, eszmetörténeti szempontból¹⁹ nyilván másnak látszik, mint az ismeretelmélet szempontjából.²⁰ A vita, amely belső dialógus, a „felejtés” jelensége köré szerveződik, s ennek egyéni és közösségi dilemmáit mutatja be. Ehhez szolgál kiindulópontul (de valójában csak apropóul) a mohácsi csata, amely mint jelentős, közös trauma lehetne akár valóban alkalmas arra, hogy a közösségi emlékezet példájául szolgáljon, ám mégsem bizonyul erre megfelelőnek. A költő pozícióját betöltő beszélő ugyanis azzal szembesül, hogy aminek közösségi élménynek kellene lennie, az kizárólag őbenne él. Ahogyan ezt Takáts József összegezte: „nemcsak magányos, hanem paradox pillanat is: a közös nemzeti szellemet *csak saját magában* találja meg.”²¹ S ez azt jelenti, hogy a múlthoz való szerves kapcsolódás, amelynek a történeti példái az antikvitásból származó, görög és római tradíciók,²² nem adva lévő és már birtokolt, hanem vágyott és létrehozandó viszonynak bizonyul. Ismét Takátsot idézve: „a nemzet emlékezetközösség; a magyar nemzet esetében: megépítendő emlékezetközösség.”²³ S ez a virtualitás alapvetően határozza meg azt a jellegét is a *Mohácsot ünneplő*nek, amely szerint – miként Hites Sándor fogalmazott – „az egységesülő világban a nemzeti kultúra mint a saját emlékezete jelent erőforrást.”²⁴ Persze ez a megfogalmazás mintha inkább a *Nemzeti hagyományok* kérdésfeltevését olvasná rá a *Mohácsot ünneplő*re. Hiszen ez utóbbi írásban a múlt elfelejtésének mozzanata inkább néplélektani távlatú és karakterű kérdésnek tekinthető, s nem kultúrán belüli problémának (ez inkább a *Nemzeti hagyományokra* érvényes kijelentés).²⁵

S ez igencsak lényegi különbségnek mutatkozik. Érdeemes ugyanis világosan elválasztani egymástól ennek a két Kölcssey-szövegnek az – egymással persze

¹⁹ Takáts József eszmetörténeti összefoglalásában ezt tömören a következőképpen összegezte: „A *Mohács* beszélője például rivális és egymást kizáró politikai nyelvként állítja szembe két beszélőjének, a »hideg vizsgálódónak«, illetve a »költői ábrándozónak« a nyelvét. Az előbbi »szereplő« – mai szakszavainkkal leírva – individualista, kozmopolita, haszonelvű, jelenközpontú érvelésével az utóbbinak republikánus, közösséglvű, múltközpontú beszéde áll szemben.” TAKÁTS 2007: 67.

²⁰ S. Varga Pál ebben „episztemológiai oppozíció”-t lát, s Kölcssey egész gondolkodói útjának összefüggésében tulajdonít neki relevanciát: S. VARGA 1999: 303.

²¹ TAKÁTS 2014: 162; kiemelések az eredetiben.

²² Lásd a szöveg utalásait a trójai háborúra, a marathoni csatára és azokra az „itáliai csatácskák”-ra, amelyek Rómát létrehozták: KÖLCSEY 2008: 44.

²³ TAKÁTS 2014: 162.

²⁴ HITES 2010: 272. Az idézet kapcsán erre a feltételelességre fölhívta a figyelmet: TAKÁTS 2014: 161.

²⁵ Ez utóbbi Kölcssey-szövegről lásd még a következő kötet tanulmányait: FÓRIZS 2012.

érintkező – megközelítési módját. A címadását tekintve szintén bizonytalan autoritású *Nemzeti hagyományok*, amely címtelenül jelent meg 1826-ban, ugyanis voltaképpen nem végzi el a nemzeti hagyományok körének meghatározását, hanem csupán a magyar irodalom alakulástörténetére futtatja ki gondolatmenetét; sőt, még ezen belül is csak a magyar nyelvű költészet műnemével azonosítja tárgyát.²⁶ Innen teljesen hiányzik a figurativitás, az egész szöveg érvelő jellegű. A *Mohácsot ünneplő* viszont nemcsak a kezdeti részben, hanem a szöveg zárlatában is visszatér a szépirodalmi eszközökhöz, s azzal teljesíti ki a szöveg ilyen jellegű karakterét, hogy a „felejtés” műveletének középpontba állítását nem csupán közösségi aktusként jeleníti meg a szövegben, hanem a narrátor személyes sorsához is hozzákapcsolja: „Én úgy is nemsokára az én halottaimhoz költözöm; előre tudván sorsomat: hogy el leszek feledve, mint ők.”²⁷

Márpedig ha a *Mohácsot ünneplőt* a *Nemzeti hagyományok* utáni, s nem azzal párhuzamos gondolkodói pozíció termékének tekintjük, akkor ennek lehet tétje Kölcsey egész pályaalakulásának megítélése szempontjából is. Ha a szöveget az 1830-as évekre tesszük, akkor ennek a környezete is más lesz, s erősebben kapcsolódik Kölcseynek az országos politikában való aktív részvétele kapcsán körvonalazódó dilemmáihoz, a liberalizmus hazai változatának gondolkodói és gyakorlati kimunkálásához. S vannak olyan részletek a *Mohácsot ünneplő*ben, amelyek ez utóbbi kontextusban nyerik el értelmüket. A következő passzus például az 1832–1836-os országgyűlés nemzetegyesítésre törekvő liberális törekvéseinek fényében értelmezhető, s párhuzamaiul Kölcsey diétai szónoklatai lennének idézhetőek: „Rang és birtok egyesek sajátja: a’ nemzet és haza nevében mindenki osztozik.”²⁸ S ez már át is vezethet bennünket a szöveg datálásának problémájához.

Kézirat híján, illetve nélkülözvén az egyértelmű szerzői nyilatkozatot természetesen a datálás csak közvetett érveken alapulhat. Az azonban eléggé elgondolkodtató, hogy az első publikálásra az 1834-es, Szemere-féle ellen-*Aurorában* került sor: ezt a tény számításba véve az a kérdés, lehetséges-e, hogy Kölcsey egy évek óta készen álló, 1826-os, évfordulós írását éppen ekkor adta ki, vagy érdemes inkább megfontolni azt az eshetőséget, hogy a szöveg bizony későbbi, s 1834-hez közelemben keletkezett. Logikai értelemben természetesen mind a kettő elképzelhető. A datálás szempontjából azonban nem mellékes a *Mohácsot ünneplő* bizonyos belső utalásaiból kiindulni, amelyek intertextuális kapcsolatokként is felfoghatók.

²⁶ Ennek a szempontnak a kifejtését lásd SZILÁGYI 2020: 142–158.

²⁷ KÖLCSEY 2008: 45.

²⁸ KÖLCSEY 2008: 44.

Az már az eddigiekből is kitűnhetett, hogy az emlékezés alkalmát adó évfordulós dátum semmiféle szerepet nem játszik a probléma kezelésében, csupán járulékos eleme a szituációnak, mint ahogy minden más is, ami a mohácsi csata valódi (vagy a 19. század első éveiben relevánsnak tűnő) körülményeivel vagy hatásával kapcsolatos. Az első Kölcsey-összkiadás címadási gyakorlatát követő szakirodalom azonban jó darabig elfogadta keletkezési dátumként 1826-ot (a mohácsi csata 300. évfordulóját), s még a kétely is csak igen kevesekben merült föl.²⁹ Lukácsy Sándor is azok közé tartozott, akik nem kételkedtek ebben a datálásban, s ezért az alábbi fontos megfigyeléseit is megpróbálta ezzel a keletkezési időponttal egyeztetni: Kölcsey típusteremtésével „voltaképpen a Csongor és Tünde három vándorát indítja el, akik Vörösmartynál is a társadalmi tevékenység (s emberi lehetőségek) fő típusai: a Kalmár, a Tudós és a Fejedelem (akinek alakjában az egyaránt harcban foglalatlan nemes és katona mintegy összevonódik)”. Illetve némileg később: „Hitel! Olyan szót mond ki itt Kölcsey, 1826-ban, mely később az egész reformkor vezérszava lesz! Hitel: ez Széchenyi könyvének címe 1830-ban...”³⁰ Annak idején ennek kapcsán tettem föl a kérdést: nem lehetséges-e, hogy az érvelés logikája az, ami hibás. Ha ugyanis relevánsnak tartjuk ezeket az intertextuális kapcsolatokat, akkor nem inkább arról van-e szó, hogy Kölcsey írása nem megelőlegezi ezeket a fontos műveket, hanem a *Mohácsot ünneplő* már a *Hitel* és a *Csongor és Tünde* ismeretében, azokra ráutalva keletkezett?³¹ Ezt a datálási javaslatot Dávidházi Péter egyik nagy tanulmánya alfejezetében – talán érdemén felül s talán kissé túlínterpretálva – elemezte és értékelt, odáig elmenvén, hogy „Lukácsy és Szilágyi” – úgymond – „vitá”-járól lenne itt szó.³² Tán mondanom sem kell, valódi vitaszituációról szó sem lehetett: amikor az írásom megjelent 2007-ben, Lukácsy Sándor már évek óta halott volt (2001-ben hunyt el). Dávidházi nagy ívű, gondolatgazdag tanulmányában persze ennek az egész esetnek illusztratív szerep jutott, s értelmét is az egész összefüggésében nyerhette el: azt kellett bizonyítania, hogy a datálás megcélozta bizonyosságvágy nem számol kellőképpen azzal, hogy a korábbi álláspontot nem lehet mindenestül cáfolni.

²⁹ Egyikük volt Taxner-Tóth Ernő, aki azt írta, láthatólag úgy, hogy tudatában volt az *Aurorában* való publikálásnak, de emellett semmiféle, a kételyt felébresztő, egyéb filológiai okot nem említve: „Arra viszont semmi bizonyíték nem áll rendelkezésünkre, hogy a csak 1835-ben Szemere Aurorájában megjelent *Mohácsot* valóban 1826-ban írta.” TAXNER-TÓTH 1992: 177.

³⁰ LUKÁCSY 1995: 103–104.

³¹ Vö. SZILÁGYI 2004: 64–65.

³² A fejezet címe ugyanis így szól: *Toldy öröksége és újabb datálásaink: Tverdota és Kulcsár Szabó, Lukácsy és Szilágyi, Réz és Szegedy-Maszák vitái.* DÁVIDHÁZI 2023: 410.

Ez utóbbi állításban természetesen Dávidházinak igaza volt, s azzal a mondatával, amelyben mindezt összegezte, én is egyetérték:

Vagyis az új datálási javaslat érvelése, bármennyire logikus, semmi olyasmit nem tartalmaz, ami a *Mohács* 1826-os keletkezését kizárná, vagy akár annak ellentmondana, s bár arról (engem) csakugyan meggyőz, hogy az 1831 és 1834 közti datálás *valószínűbb*, mint az eddig hagyományozódott keltezés, nem feledhetjük, hogy csak a valószínűség fokozataival van dolgunk, egyelőre tehát ebben a kérdésben hiába vágyunk bizonyosságra.³³

Ehhez a – még egyszer, hangsúlyosan mondom: nehezen vitatható – kijelentéshez csak néhány apró megjegyzés. Utólag, még egyszer szembesülve ennek a nem is igazi vitának a Dávidházitól idézett dokumentumaival, úgy látom, a datálási javaslat korrekciója kellően feltételes volt előadva, sehol nem türemkedett ki belőle a kételytelen bizonyosság iránti fékezhetetlen vágy. Megítélésem szerint ezekből a sorokból csak annyit lehetett kiolvasni, hogy a keletkezési időpont óvatos áthelyezésével másféle kontextus teremthetnék ezen írás köré az életműben – s így a datálás kérdését nem öncélúvá, hanem erőteljesen funkcionálissá tette ez a javaslat. Ennyiben egyébként nem is különösebben kirívó vagy szokatlan ez az irodalomtörténeti gyakorlatban – némiképp tehát esetleges, miért éppen ez a példa kapott ekkora jelentőséget egy komoly módszertani cikk érvelési apparátusában. S végül: a kritikai kiadás későbbi megjelenése – úgy tűnik – a szövegkiadói praxisban mégiscsak eldöntötte a kérdést, hiszen Onder Csaba a *Mohácsot ünneplő* kapcsán ebből az új datálási javaslatból indult ki, amikor a következőképpen összegzett (korrekt módon hivatkozván persze korábban mind Lukácsy, mind Dávidházi cikkére is): „Összességében azt mondhatjuk, hogy a *Mohács* címen ismertté vált szöveg nagy bizonyossággal a készülő beszédek kötet darabjaként, 1833–34 között íródott.”³⁴ Ráadásul amíg ide eljutott a sajtó alá rendező, újabb érvet is talált ehhez a datáláshoz: „A szöveg egyik utalása (>lengyelromlás és dicsőség< [...]) közvetett módon szintén ezt a periodizációt támasztja alá, amennyiben az utalást a Kölcseyt is foglalkoztató egykorú lengyelországi események lenyomatának tekintjük.”³⁵ Persze a Dávidházi Péter kifejtette fenntartás ez utóbbi, sajtó alá rendezői megjegyzésre is alkalmazható lenne, hiszen ez sem

³³ DÁVIDHÁZI 2023: 419; kiemelés az eredetiben.

³⁴ KÖLCSEY 2008: 167.

³⁵ KÖLCSEY 2008: 167.

mindent eldöntő, pozitív adat – ám a közvetett bizonyítékok halmozódása már általában elegendő szokott lenni a textológiai döntések megalapozásához.

Ha a *Mohácsot ünneplő* című Kölcsey-írásnak a közkeletűvé vált, de csak későbből adatolható címét visszaigazítjuk az első közlés állapotához, valamint keltezését az újabban felmerült s persze csak valószínűséget sugalló érvek alapján áthelyezzük az 1830-as évekre, akkor egészen más, releváns szövegkörnyezet rajzolódik ki a mű körül. Hiszen így – s persze egyéb, az imént már érintett megfontolások alapján is – Kölcsey írásának gyengülnek azok a vonásai, amelyek emlékbeszédhez közelítik, s jóval feltűnőbbekké válnak azok a vonások, amelyek az életműben az 1830-as években felerősödő politikai dilemmákhoz közelítik a *Mohácsot ünneplő* alapproblémáit. Azaz ezeknek a filológiai megfontolásoknak a figyelembevételével új kontextus teremthető a szöveg köré, s ezáltal újabb interpretációs lehetőségek nyílhatnak meg: olyan távlatok, amelyek akár egy nagyobb életmű-értelmezés oldaláról is érdekesek lehetnek. Ezek persze csak ajánlatok, s nem kétségtelen bizonyosságok. De talán mindez érdemes a megfontolásra.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- VII. közlemény (1826). In *Élet és Literatura I.* 1. rész. Pest: Petrózai Trattner Mátyás, 15–59.
- Aurora. Hazai almanach* (1835). XIV. év II. Pest: Frattner' és Károlyi, 129–152.
- B. EÖTVÖS József – SZALAY László – SZEMERE Pál szerk. (1840): *Kölcsey Ferencz' Minden Munkái II.* Pest: Heckenast Gusztáv, 137–150.
- DÁVIDHÁZI Péter (2023): Mi, filológusok, és a bizonyosság vágya: Pozitivisták kötődéseink egy szakmai vita fényében. In DÁVIDHÁZI Péter: „Mit hisz a tudós?": *Változatok hivatás és módszer témájára.* Budapest: Ráció, 367–426.
- DEBRECZENI Attila (2014): Nemzeti nagylét, nagy temető és – Batsányi. (Egy nemzeti narratíva formálódása.) In S. VARGA Pál – SZÁRAZ Orsolya – TAKÁCS Miklós (szerk.): *Loci Memoriae Hungaricae II: A magyar emlékezhelyek kutatásának elméleti és módszertani alapjai.* Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 208–226.
- FÓRIZS Gergely szerk. (2012): *Szívből jövő emlékezet: Tanulmányok Kölcsey Ferenc Nemzeti hagyományok című írásáról.* Budapest: Reciti.
- HITES Sándor (2010): „hanem lesz”: A jövő mint valós idő a nemzet politikai ideológiáiban. In SZEGEDY-MASZÁK Mihály (főszerk.) – VINCZE Ferenc – ZÁKÁNY TÓTH Péter (szerk.): *Nemzeti művelődés – egységesülő világ.* Budapest: Napkút, 268–280.
- KÖLCSEY Ferenc (1998): *Kölcsey Ferenc minden munkái: Szépprózai művek.* S. a. r. Szilágyi Márton. Budapest: Universitas.
- KÖLCSEY Ferenc (2008): *Kölcsey Ferenc minden munkái: Erkölcsi beszédek és írások.* S. a. r. Onder Csaba. Budapest: Universitas.
- LUKÁCSY Sándor (1989): Kölcsey Mohácsa. *Új Írás*, 29(12), 72–76.

- LUKÁCSY Sándor (1995): *Andalgás – küzdés – kudarc: Kölcsey pályaképe*. In LUKÁCSY Sándor: *A hazudni büszke író*. Budapest: Balassi, 92–109.
- S. LACZKÓ András (2019): *Új nap, régi fény: Mohács a reformkori magyar lírában*. Pécs: Pro Pannonia.
- S. VARGA Pál (1999): A „hideg, vizsgáló ész” s a „szeretettel tölt szív” tudománya. Ismeretelméleti pozíciók Kölcsey Ferenc gondolkodásában. In SZAJBÉLY Mihály (szerk.): *Mesterek, tanítványok: Ünnepi tanulmánykötet a hetvenéves Csetri Lajos tiszteletére*. Budapest: Magvető, 283–312.
- S. VARGA Pál (2005): *A nemzeti költészet csarnokai: A nemzeti irodalom fogalmi rendszerei a 19. századi magyar irodalomtörténeti gondolkodásban*. Budapest: Balassi.
- SZABÓ G. Zoltán (1998): Beköszöntő Kölcsey Ferenc minden munkáinak kritikai kiadásához. In KÖLCSEY Ferenc: *Kölcsey Ferenc minden munkái: Szépprózai művek*. S. a. r. Szilágyi Márton. Budapest: Universitas, 5–6.
- SZILÁGYI Márton (2004): Mikor keletkezhetett Kölcsey Mohácsa? In *Mezei Márta 75. születésnapjára*. Budapest: Balassi – Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtudományi Intézete, 63–67.
- SZILÁGYI Márton (2007): Kölcsey, a drámaíró. In SZILÁGYI Márton: *Határpontok*. Budapest: Ráció, 183–195.
- SZILÁGYI Márton (2020): A „pórdal” státusza a Nemzeti hagyományokban. In SZILÁGYI Márton: *Omniárium: Irodalomtörténeti tanulmányok*. Budapest: Ráció, 142–158.
- SZILÁGYI Márton – VADERNA Gábor (2010): A befogadói aktivitást kiaknázó novella (Kölcsey Ferenc novellisztikája). In GINTLI Tibor (főszerk.): *Magyar irodalom*. Budapest: Akadémiai, 538–541.
- TAKÁTS József (2007): *Modern magyar politikai eszmetörténet*. Budapest: Osiris.
- TAKÁTS József (2014): A nemzet: költői utópia – A „nagyág” fogalma Kölcsey Mohácsában. In TAKÁTS József: *A megfelelő ötvözet: Politikai eszmetörténeti tanulmányok*. Budapest: Osiris, 151–164.
- TAXNER-TÓTH Ernő (1992): *Kölcsey és a magyar világ*. Budapest: Akadémiai.
- TÓTH Orsolya (2017): Andalgók, merengők, ábrándozók és rajongók: Megjegyzések Kölcsey Ferenc *A vadászlak* című elbeszéléseéhez. In TÓTH Orsolya: *Egykor és most: Tanulmányok a 19. századi magyar irodalomról*. Pécs: Kronosz, 99–140.



Körmendy Imre

KÖZÖS GONDOLKODÁS – AZ IDŐK JELE

Zuhanni magad is elég súly / vagy már, de –
fel, / egy centit, ahhoz szívek / százezre kell!

– ILLYÉS GYULA: *Hálóm s halam*

Amikor a szervezők megkerestek az ötlettel, hogy ma, ezen az alkalmon legyek előadó, talán félreértve a célt ezt válaszoltam nekik: „Köszönöm a meghívást és a felkérést erre az ünnepre. Örömmel veszek részt rajta, s egy rövid hozzászólást is vállalok, előadásnak talán nem nevezném, inkább baráti üdvözlésnek.”

Azt gondoltam, hogy Ferinek sem tanára, sem tanítványa, sem közeli munkatársa nem voltam, és nem vagyok, miről beszélhetnék Vele kapcsolatban? Kapcsolatunk abban a tíz évben indult (2006–2016), amikor a társasházban a felettük lévő lakásban laktunk. Amikor felújítottuk a lakást, akkor zokszó, panasz nélkül viselték; amikor a fürdőszobai munkálatok miatt némi probléma keletkezett náluk, eltűrték, hogy én javítgassak, festegessek náluk – amatőrként. Majd, amikor érkeztek az unokák, s igencsak élénken viselkedtek, akkor az elnézést kérő szóra azt felelték: szeretnék, ha náluk is gyerekzsivaj verné fel a házat. Kapcsolatunkat erősítette, hogy Feri édesanyjával – Hörcher Ferencné Horkay Nórával – szakmai körökből ismertük egymást, s feltehetően ő sem mondhatott rólam rosszat.¹

2011-ben tél elején a Savaria urbanisztikai nyári egyetem programfelelőse lettem, s mindjárt az első év témájához kerestem előadót, aki távolabbról tudja szemlélni a dolgot, más nézőpontból tudja megvilágítani a kérdést. Egyik barátom, aki valaha a Pázmányon tanított,² kérdezte: „Miért nem kérded meg a szomszédodat, Hörcher Ferit?” Az első beszélgetésben kiderült, hogy tényleg másként

¹ Engem ért a megtiszteltetés, hogy a szakma részéről búcsút vegyek tőle temetésén. Betegségem miatt Szaló Péter tolmácsolta szavaimat, pontosabban szavainkat.

² Tóth Pál, a kommunikáció tanára.

látja a helyzetet. Még kérdezte is, hogy nem zavar-e ez engem. Nem zavart, és ma sem zavar. Az a tapasztalatom, hogy többet tanulhatok abból, ha olyan emberrel, emberekkel beszélgetek, akik egyes kérdésekről másként vélekednek, hiszen ez gondolkodásra késztet.³

Pócza Kálmán és Jancsó András második levelére kiizzadtam magamból egy címet – a fent olvashatót. A készülés során elhatalmasodott rajtam a kétely: ha az embert az emelte ki az állatvilágból – mint állítják sokan, talán Csányi Vilmos etológustól is ezt olvastam –, hogy képes volt az együttműködésre, az összefogásra s ezek alapjára, a közös gondolkodásra, akkor nem balgaság-e ezt úgy beállítani mint az „idők jelét”, mint a mai időkét?

Látva a körülöttünk lévő világ eseményeit arra jutottam, hogy ez minden időkre igaz, a mienkre is; és az, hogy mindenkor időszerű és alapvető volt és lesz, nem csökkenti mai aktualitását, nem teszi feleslegessé a vágyat eziránt, és nem teszi feleslegessé, sem kézlegyintéssel elintézté az ezért való erőfeszítést, kezdeményezést.

Azt látjuk, tapasztaljuk az élet számos területén, hogy a hivatalosan egy nyelvet beszélő emberek sem értik egymást. Egy fizikus barátom mesélte, hogy a kutatási téma során együtt dolgoztak biológusokkal, kémikusokkal és másokkal; a közös munkához először tisztázni kellett a fogalmakat – ki mit ért ugyanazzal a szóval jelzett dologon. A politika világában meg végképp önálló „buborékok” létrejöttét és bezárkózását szenvedjük el.

Esterházy Péter *A szavak csodálatos életéből* című könyvecskéjében a maga sajátos stílusában felveti:

Nem kéne vajon örömmel fogadnunk ezt a posztbabeli nyelvi káoszt, a párbeszédre vonatkozó, újra meg újra megmutatkozó tehetetlenségünket – hisz végül is nem maga az Úr volt-e az, aki összezavarta a nyelvünket? Az egynyelvű ember talán túlonként is megértené egymást, mindenestre úgy tűnik, szükségszerűen égis éris tornyot akar építeni, s ezt valamiért opponálja az Úr.⁴

Ha egyszerűen, szó szerint akarom érteni és mondani: az égis éris tornyok épülnek (jelenleg 828 méter a legmagasabb, de a hírek 1000 méteres, sőt még magasabb tervezett épületekről szólnak), de gyakran még a szomszédal sem értjük egymást.

³ SIMON 2012. Az előadások rövid összefoglalása és a programok leírása, a tervek bemutatása. Horkay Hörcher Ferenc előadásának címe: *Improvizáció, hübrisz és alázat: településfejlesztési alternatívák.*

⁴ ESTERHÁZY 2023: 63.

Niklas Luhmann úgy írta le a társadalmat, korunk társadalmát, mint ami különálló darabokra szakadt, s az egyes részek önmagukban „autopoétikus remekeket” alkotnak.

Ha ezt az állítást az építészársadalomra vizsgáljuk, akkor megerősíteni tudjuk ezen állítás igaz voltát. Néhány éve Düll Andrea két tanítványa az OTDK-n mutatta be kutatásuk eredményét, amelyben a környezetpszichológiában vizsgálták azt, hogy a modern és a kortárs épületek egy összeállított csokrát hogyan értékelik az építészek, a laikusok és a vizuálisan képzett laikusok (laikus: nem építész). A hazánkban az osztályzásban megszokott 1–5 skálán az építészek átlagítélete 4,5 volt, a laikusoké 3,5 s a vizuálisan képzett nem építészeké 2,5!

Csányi Vilmos továbbmegy, s azt állítja, hogy a társadalom egyénekre esett szét, hogy napjaink nyugati civilizációjában az egyének magukban élik meg azokat a dolgokat, amelyeket korábban közösségben (családban, lakókörnyezetben, tágabb közösségekben) tettek. Egyszemélyes közösségekként működünk.

A 20. század alighanem egyértelműen igazolta, hogy ha egy komplex területen, például a városok világában egy szakterület eluralkodik – a modern város-tervezésben az építészet, a műszaki gondolkodás –, akkor szörnyszülöttek jönnek létre. Roger Scruton egészen odáig megy, hogy Le Corbusier algiri tervéről azt állítja, hogy egyik létrehívója, kiváltója a muszlim fanatizmusnak, a terrorizmusnak.⁵ Granasztói Pál kevésbé veti el a sulykot, de egyértelműen azt állítja, hogy az épületekre és a városra vonatkozó távlati víziók (ideális város, mindentudó felhőkarcolók) olyan fantazmagóriák, amelyek nem veszik figyelembe a társ-tudományok eredményeit.⁶

Pályám kezdetén, a VÁTI településtervezési irodájában egy finnországi tapasztalatokkal rendelkező tervező mondta nekem, hogy ott, északon a városok tervezésében a műszaki és pénzügyi szempontokkal egyenlő súllyal veszik figyelembe a humán, társadalmi szempontokat. Ha elviselnek egy kis kitérőt, akkor megosztom önökkel egy néhány hetes élményemet.

Nemrég Szentendrén bóklásztunk, s a Szamárhegy északi részén járva temető mellett, között visz az út, vezetnek az utcák. Egy régi emléket idéztek fel bennem. 1977-ben kerültem a VÁTI településtervezési irodájába. Akkortájt még vállalati tervtanácsok (is) működtek – segítve, hogy közös bölcsesség alapján érlelődjének a kimenő tervek. A tervtanács tagjai általában idős, tapasztalt kollégák voltak.

Egy szentendrei tervtanácsos ülés jutott eszembe, ahol az egyik tag, mérnök ember, azt kifogásolta, hogy a Dunakanyar körút nyomvonala korántsem ideális.

⁵ SCRUTON 2011.

⁶ GRANASZTÓI 1973.

A tervezői javaslatot ugyanis politikai nyomásra meg kellett változtatni. A körutat régi temetőkön át vezette volna a terv, mert ott nem sérülnek lakóhelyek, telkek. Ha emlékezetem nem csal, akkor egy jeles házaspár – Vas István költő és Szántó Piroska festőművész – nehezményezte: a tervezett út a házukhoz túl közel vezetne, és egy izraelita temető is áldozatul esne. Problémájjukkal Cservenka Ferencnéhez, a Pest megyei MSZMP-szervezet első titkárához fordultak, az ő – a szakmai körökben terjedő pletyka szerint – párttagkönyvének sorszáma egy számjegyű volt.

Az út máshová került, hosszabb lett, egy többletkanyart is leírt. Ez szakmai szempontból rossz döntésnek tűnt, hiszen drágább a kisajátítás, drágább az út-építés, a főváros és a Dunakanyar közötti forgalom több üzemanyagot fogyaszt, többletterhelést jelent, s a kanyar miatt a Skanzenbe és Pilisszentlászlóra vezető út elágazódása, csomópontja jóval rosszabb geometriájúvá vált.

Most, a területen sétálva – és sokat öregedve, tapasztalva – az a benyomásom, hogy valószínűleg jó döntés született, hogy a régi temetők léte szerves része a város történelmének, műemléki és emberi értékének, identitásának elidegeníthetetlen alkotóeleme. Régi temetőkben járva képet kaphatunk az itt élt emberekről, a nevek és a sírjelek (kövek, keresztek, fejfák) beszédesek, emlékeztetők.

Őseink nyomát keresve egyre inkább meggyőződésemmé vált, hogy egyetlen régi temetőt sem szabadna megszüntetni. Nem talákoztam érdemi társadalmi párbeszéddel ilyen kérdésekről – pedig az emlékezetpolitika mintha fontosnak számítana.

Visszatérve alaptémánkhoz, emlékeztetek, hogy a Magyar Urbanisztikai Társaságot 1966 februárjában több mint tíz szakma képviselői azért alapították, hogy létrejöjjön a városok fejlesztésével foglalkozó szakemberek összefogása (az egységes urbanisztikai szemlélet kialakítása,⁷ a településekkel kapcsolatos jelenségek elemzése, a települések egy-egy jelenségcsoportjával foglalkozó ismeret-ágak problémáinak komplex szemléletű feltárása és megvitatása).⁸

Az elmúlt tizenkét évben a Savaria urbanisztikai nyári egyetem is ezt a komplexitást igyekezett megvalósítani, elősegíteni. Álljon itt az előadók szakmai csokra: tájépítész, geográfus, közlekedéstervező, szociológus, környezetpszichológus, régész, műemlékvédelmi szakértő, várostörténész, lelkész, pap, biológus, történész, levéltáros, néprajzos, muzeológus, eszmetörténész (filozófus), művészettörténész, zajszakértő, közgazdász, településmérnök, idegenforgalmi szakértő, erdész, jogász, könyvtárigazgató, vallásfilozófus, agrármérnök, író, költő, újságíró, szerkesztő,

⁷ Itt tisztázni szükséges az egység fogalmát. Akkor talán – s ma is sokan – ezt az egységet egyformaságnak értették; sokak számára – s ez az én meggyőződésem is – az egység a sokféleségben az igazi cél.

⁸ ACZÉL 2018.

polgármester, jegyző, városi főépítész, államtitkár, országgyűlési képviselő, esztéta, alkalmazott matematikus, civil aktivista.

E sorban Feri még egy alkalommal adta részét, 2019-ben, amikor a „Kinek épül a város?” volt a téma. Izgalmas előadásának címe: *Hogyan és ki juttassa szóhoz a múltat a városban? Az önkormányzatiság elve a városépítés megrendelői oldalán.*

Kiváló sorozatnak látom azokat a konferenciákat, azt az együttműködést, amely Feri kezdeményezésére és sokak örömeire 2018-ban elkezdődött, s némi látható eredményt is hozott: *A kisváros dicsérete* című kötetet.⁹ De jelentősége igazán abban áll, hogy egészen különböző szakterületek képviselői hallgatják egymást, beszélnek egymással, óhatatlanul hatnak egymás gondolkodására.

Az igazság az, hogy már a programadó kérdéssor megrendített. Olyan alapvető kérdéseket tartalmazott a városról, az emberi településről, hogy mindenkinek, aki a várossal akar foglalkozni, ismernie kellene ezeket, sőt végig kellene jutnia ezek megválaszolásán, hogy értő módon nyúljon az emberek életteréhez, világhoz. Álljon itt néhány részlet ebből a dokumentumból, amely már témájával is magasra tette a léceket!

Polgári öntudat, városfejlesztés és önkormányzati modellek Magyarországon és Európában

Milyen kihívást jelent a globalizáció a közepes és kisebb városok számára?

Milyen lehetőségeket teremt az Európai Unió szigorú norma- és bőkezű támogatási rendszere e városok számára?

Hogyan viszonyul a közepes és kisebb város a régiójához?

Hogyan kapcsolódhatnak egymáshoz a városok?

Miként tudják megtartani polgáraikat e városok – mi a polgári öntudat és identitástudat helyes működésének feltételrendszere?

Milyen városfejlesztési modellek léteznek e városnagyság számára?

Milyen szerepet játszik az emlékezetpolitika és az identitáspolitika a városi kormányzásban?

Milyen szerepet játszik a kultúra és intézményrendszere a városi kormányzásban?

Létezik-e még a városi elit fogalma, s ha igen, mit jelent?

Milyen szerepet játszik a kulturális örökség, a turisztika és az idegenforgalom e városok esetében?

Hogyan biztosítható e városok demográfiai problémáinak kezelése?

Létezik-e helyi társadalmi háló?

Létezik-e polgári társadalom, s ha igen, milyen az intézményrendszere e városokban?

⁹ HÖRCHER–KÖRMENDY–TÓBIÁS 2019.

Az első, Balatonfüreden rendezett konferencia remekül megvalósította a célt: „jöjjön létre olyan találkozási lehetőség, ahol alkalom nyílik a konkrét tapasztalatok és kutatási eredmények fényében általánosabb érvényű kérdések megfogalmazására és a lehetséges válaszok megvitatására, szakmai meggyőződések, politikai nézetek és világfelfogások ütköztetésére!”

A következő évben Budapesten találkoztunk a *Filozófiai, urbanisztikai és társadalomtudományi konferencia Kelet-Közép-Európa nagyvárosairól* témában. A társaság összetétele változott, de néhányan képviseltük a folytonosságot. Megmutatkozott a nagyváros, a főváros hátránya: a résztvevők közül sokan „benéztek”, csak egyik napra jöttek el; elmaradtak az esti beszélgetések... Nem is született ebben az évben kiadvány az előadásokból.¹⁰

A harmadik találkozásra a vírusjárvány miatt csak évek múlva került sor, 2022 szeptemberében Gyergyóremetén. A helyszín nem véletlen, hiszen a gondolkodás középpontjában itt a falu és az urbanizált táj kérdésköre állt. A távolság és a körülmények úgy hozták, hogy egyes előadók a világhálón tudtak ideig-óráig bekapcsolódni.¹¹

Ebbe a sorba illeszkedik az ugyancsak 2022 őszén, októberében létrejött *A város mediális lenyomatai* című kétnapos konferencia, amelyről nemrég jelent meg a konferenciakötet elektronikus változata Hörcher Ferenc és Tóth Kálmán szerkesztésében.¹² Egészen elragadó volt az együttlét légköre. Az összeszedett előadások (három nagyobb lélegzetű és majd’ 30 rövid), a róluk szóló diskurzusok s a szünetek könnyed és mégis elmélyült beszélgetései, találkozásai reményt adtak, és folytatásért kiáltottak.

Nemrég került a kezembe Feri új kötete, az *Erő és gyöngédség*. Képzőművészeti és városfilozófiai esszék.¹³ A képzőművészet és az eszmetörténet együtt látása izgalmas kaland, de ugyanígy a városfilozófiai írások is – ahol filozófusok mellett költők szólnak a városról – a felfedezés erejével hatnak rám (még akkor is, ha a *Gondolatok a városról – Illyés Gyula írásaiban* című előadásom éppen itt, a Közszolgálati Egyetemen hangzott el). A gondolat, hogy egy regény (egy szöveg) tulajdonképpen egy város, s a város egy gondolat (Márai), hogy a város fizikai, természeti valósága alakítja lakóinak, szülőtteinek identitását, s viszont: a társadalom új identitást tud adni egy városnak. Gondolom, önöknek ezek a szavak kevés újdonságot mondanak, de a láttatás ereje számomra nagy ajándékot jelent(ett).

¹⁰ Egy előadás megjelenéséről van egyértelmű ismeretem: Körmeny Imre *Gondolatmorzsiák a városi identitásról* című tanulmánya megjelent könyvében: KÖRMENDY 2021: 168–196.

¹¹ Témám: *A falvakról és az urbanizációról*.

¹² A téma első megfogalmazása még ezt a címet viselte: *A város politikai és esztétikai megjelenítései: Irodalom, történelem, építészet*. A megjelent kötet kiadója a Ludovika Egyetemi Kiadó.

¹³ HORKAY HÖRCHER 2023.

Ezek az említett próbálkozások fontosak, de társadalmi méretekben legfeljebb prófétai jeleknek minősülnek. Nagy hiányokat látok például a településtervezés területén a társadalom, a közösség együtt gondolkodásában. Amikor egy budapesti, jelentős rozsdáövezeti terület sorsa hazánktól 4-5 ezer kilométerre látszik meghatározódni, amikor egy nemzeti kormány idegen világot akar építeni a magyar fővárosban, akkor valami alapvető hiányt/problémát érzékelhetünk. A központosítás, az önkormányzatiság bármiféle csökkentése az egészséges társadalom kialakulását és erősödését nehezíti. Roger Scruton figyelmeztet a veszélyre, hogy a központosítás rengeteg tudást tesz feleslegessé (s ezek elvesznek).¹⁴ A kivételek elhatalmasodása, a nemzetgazdasági szempontból kiemelt beruházások és hasonlók alapvető értékeinket veszélyeztetik: a törvény előtti egyenlőséget, a tervezhetőséget, a jogbiztonságot. A keresztyénség egyik alapvető tanítása, hogy ne szerezz jogtalan előnyöket (tedd azt a másikkal, amit szeretnél, hogy veled tegyenek); mik ezek az előnyök – nekem szabad, a többieknek nem –, ha nem megtagadása az embertársnak, a felebarátnak?

Társadalmunk sok kérdéséről, gondjáról érdemi diskurzusra lenne szükség, nem politikai maszlagokra (mint a nemzeti konzultáció), nem pártpolitikával megmérgezett elbeszélésre egymás mellett, hanem tényleges közös gondolkodásra. Ennek feltétele a másik embertársba vetett bizalom, annak felismerése, hogy nem rendelkezik egyikünk sem a bölcsek kövével, s annak tudomásulvétele, hogy az ember, az emberiség két lábon jár – egy jobbon és egy balon –, egy lábon csak ugrándozni vagy mankózni lehet, érdemben haladni és biztos lábakon állni nem. Úgy tűnik számomra, hogy radikális változásra van szükség, hogy az „igazságon túli világból” megleljük az utat újra az IGAZSÁGHOZ.

Ehhez megfelelő fórumokra lenne szükség. Emlékeztetőül: a település és a térségi tervezés területén a rendszerváltozást követően megszűnt a *Településtudományi közlemények*, a *Városépítés* című folyóirat, a 10-10 évet megért *Területrendezés* és *Településfejlesztés* nyomába lépő *Falu Város Régió* évek óta szünetel (nem szűnt meg, „csak” éppen nem jelenik meg), s a múlté az *Ön Kor Kép* című periodika is (hogy csak néhány hiányt említsek).

2006-ban feleségemmel majdnem egy évig közös munkánk volt egy idős, nagy tapasztalatokkal rendelkező olasz építésszel, Carlo Fumagallival. Beszélgetéseinkből kirajzolódott egy itáliai fiatal útja az építészethez: a *liceo classicó*ban (humán gimnáziumban) öt évig tanultak filozófiát, és az alapvető állampolgári ismeretek többéves tananyag volt. Ráadásul Itáliában évszázadok óta fontos téma, hogy milyen az igazi város. Mi itthon annak idején az egyetemen két félévig találkoztunk valamiféle filozófiai ismeretekkel – heti másfél órában, állampolgári ismeretekkel

¹⁴ SCRUTON 2011.

még ennyit sem. Egy marxista egyetemi tanársegéd füzetvastagságú jegyzete volt a tananyagunk. Ahogy manapság tapasztalom, az oktatásban nem nagyon változott a helyzet – hosszú út áll még előttünk. (Bár tudom, hogy a tudás kevés, erkölcsre van igazán szükség.)

Az időm lejárt, a mondandóm végére két gondolatot ajánlok figyelmükbe az előttünk álló feladatokról, pontosabban a hozzáállásunk irányáról.

„Dürrenmatt írja: »... a bölcsesség csak oda menekülhet, ahol a hatalomnak már semmi érdeke nincs...«” – idézi Borsos Miklós *A toronyból* című könyvében.¹⁵ Lehet, hogy a jeles szerzőnek igaza van, de mi mégsem mondhatunk le arról, hogy megkíséreljünk túllépni ezen a korlátokon.

József Attila *A számokról* című versében ezt javasolja: „Vegyetek erőt magatokon / És legelőször is / A legegyszerűbb dologhoz lássatok – / Adódjatok össze, / Hogy roppant módon felnövekedvén, / Az Istent is, aki végtelenség, / Valahogyan megközelítsétek.”

Talán csak érinteni tudtam a témát, dadogni valamit erről, mégis köszönöm, hogy meghallgattak.

Feri! Folytasd a találkozások szervezését, a témában való elmélyedést, az interdiszciplináris megközelítést, amíg „az égi és ninivei hatalmak engedik”! Sok erőt és jó társakat kívánok hozzá!

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- ACZÉL Gábor szerk. (2018): *A Magyar Urbanisztikai Társaság ötven éve*. Budapest: Magyar Urbanisztikai Társaság.
- BORSOS Miklós (1979): *A toronyból: Tanulmányok, vallomások*. Budapest: Szépirodalmi.
- ESTERHÁZY Péter (2023): *A szavak csodálatos életéből*. Budapest: Magvető.
- GRANASZTÓI Pál (1973): *Építészet és urbanisztika: Településtudományunk néhány mai problémája*. Budapest: Akadémiai.
- HORKAY HÖRCHER Ferenc (2023): *Erő és gyöngédség: Képzőművészeti és városfilozófiai esszék*. Budapest: MMA.
- HÖRCHER Ferenc – KÖRMENDY Imre – TÓBIÁS Krisztián szerk. (2019): *A kisváros dicsérete*. Balatonfüred: Balatonfüred Városért Közalapítvány.
- KÖRMENDY Imre (2021): *Urbanisztikai reflexiók: Gondolatok az emberről, a városról és a világról*. Budapest: Magyar Urbanisztikai Társaság.
- SCRUTON, Roger (2011): *A pesszimizmus haszna és a hamis remény veszélye*. Ford. Csordás Gábor. Budapest: Noran Libro.
- SIMON Zoltán Péter szerk. (2012): *A 45. Savaria Urbanisztikai Nyári Egyetem és tervező tábor: „Rögtönzés és folytonosság.”* Szombathely: Vasi TIT.

¹⁵ BORSOS 1979.



Wettstein Domonkos

KULTÚRTÁJ VAGY A VIDÉK URBANIZÁCIÓJA? ¹

– AZ AUTONÓMIA ÉRTELMEZÉSE

GION A. CAMINADA SVÁJCI ÉPÍTÉSZ ALPESI
PERIFÉRIÁRÓL ALKOTOTT TÉZISEIBEN –

Az érzéki tájképeiről ismert alpesi hegyvidék nagy kihívásokkal küzd az utóbbi évtizedekben, egyes részeit az elnéptelenedés, más területeket pedig a hagyományos kulturális, közösségi formákat elmosó urbanizáció veszélyezteti. Svájcban ezek a folyamatok a területfejlesztés és az építészet stratégiakeresését kísérő diskurzusra is hatással vannak. Az elmúlt két évtizedben többfordulós vita bontakozott ki a svájci közéletben az alpesi területek jövőképéről és ezzel szoros összefüggésben az ország átalakuló identitásképéről is. A vitában az építészek az általuk megfogalmazott plasztikus víziókkal kezdeményező szerepet játszottak és eltérő pozíciókat alakítottak ki.² A hagyományos hegyvidéki és az urbánus elképzelések eltérő jövőképet vázoltak fel az alpesi tér átalakulásának. Érdeemes feltárnunk a közelmúltban kialakult eszmetörténeti teret és összehasonlítani az építészek által kialakított víziókat. Kérdés, hogyan értelmezték a kultúrtáj fogalmát, és ennek gyakorlati megélése hogyan kapcsolódik össze Svájc autonóm polgári településfelfogásával az ezredfordulót követő évtizedekben?

Ebben a vitában kiemelt szerepet játszott Gion A. Caminada, a Graubünden kanton hegyvidékén élő építész. Szülőfaluja, ahol ma is él és alkot, a Lumnezia-völgy végében 1448 méteren fekvő Vrin nevű település. A falunak jelenleg 249 rétoromán anyanyelvű lakója van. Caminada hegyvidéki életvitele mellett a zürichi ETH-n saját professzúráját is vezet, és aktívan részt vesz mind az építészképzést, mind a közéletet érintő kérdések megvitatásában. 2009-ben publikálta a *Svájc periferiájának megerősítéséért: Kilenc tézis a kultúrtáj formálásáról* című esszéjét.³

¹ A tanulmány az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

² A vita előzményéről részletesen lásd WETTSTEIN 2012.

³ CAMINADA 2004: 18–23. Magyar fordítását Herczeg Tamás készítette el *Kilenc tézis a periferia erősítésére* címmel kézirat formájában.

A kiáltvány egy közéleti vitára adott válasz volt, amelyet a zürichi ETH egyetem építészei által vezetett Studio Basel kutatási jelentése indított el. A Jacques Herzog és Pierre de Meuron, két nemzetközileg is elismert bázeli építész által alapított stúdió 2005-ben publikálta *Switzerland: An Urban Portrait* című háromkötetes kiadványát, amelyben Svájc egyre inkább erősödő urbanizációs folyamatainak következményeire hívták fel a figyelmet.⁴ A tanulmány rámutatott: bár Svájc térszerkezetében különösen nagy autonómiával bírnak a települések, az urbanizációs folyamatok egyre inkább elmoszák a hagyományos települési kontúrokat, és összefüggő agglomerációs városhálózatokat alakítanak ki. A széttagolt közigazgatás pedig képtelen egységes koncepciók mentén kezelni a folyamatokat. A közel húsz évvel ezelőtt megjelent tanulmány a túlépítés veszélyére hívta fel a figyelmet: a korát megelőző vízió az országot átszövő dús városhálózatról és a hagyományos svájci táj eltűnéséről akkor még jóslatként hatott. Az azóta lezajlott – elsősorban a gazdasági bevándorlásból és belső átköltözésekből adódó – népességnövekedés teljesen átrajzolta az ország térképét, jelentősen átalakítva a Svájc identitásában központi szerepet játszó alpesi tájkép megjelenését.

A tanulmány ugyanakkor nemcsak a völgyek egyre intenzívebb beépítésére és urbanizációjára, hanem a hegyvidék elnéptelenedésére is felhívta a figyelmet. Az agglomerációs övezetekben ugyanis részben a bevándorlás, részben a belső átköltözések következtében folyamatosan nő a népesség. A hegyvidéki területeken viszont egyre inkább csökken a népesség. Ennek okai a nehéz életkörülményekre vezethetők vissza: télen a lavinák, nyáron pedig az áradások, hegyomlások jelentenek folyamatos veszélyt. Eközben a mezőgazdaság egyre kevésbé versenyképes és nem biztosít megfelelő munkahelyeket, a városoktól távol fekvő, csak hosszú hegyvidéki utakon megközelíthető településeken pedig nem állnak rendelkezésre a megfelelő szolgáltatások a fiatalok számára. A Studio Basel koncepciójában a hegyvidéki területek számára épp ezért a „visszavádítás” vízióját vázolták fel. Az alkotók szerint ugyanis ezek a települések gazdaságosan már nem fenntarthatók, a lassú elnéptelenedés következtében a természet számára viszont lehetőség nyílik a megművelt és lakott területek visszafoglalására.

A tanulmány tézisei közül talán épp a hegyvidék visszaadását felvázoló állítás váltotta ki a legnagyobb társadalmi vitát. Az alpesi területek ugyanis az ország identitásának mitikus centrumát jelentik, a hagyományos mezőgazdasági műveléssel formált tájkép pedig nemcsak a turisztikai imázsban, de a társadalom jelentős részének az önképében is kiemelt jelentőséggel bír. Ugyanakkor épp az agrárium az, amit úgy tűnik, gazdaságosan már nem lehet működtetni, és csak a turizmusból

⁴ DIENER et al. 2006.

befolyt állami bevételekből visszafordított pénzekből tudják – elsősorban a turizmus számára egyfajta látványelemként – fenntartani. A gazdasági anomáliákat csak fokozza, hogy a hegyvidéki infrastruktúra fenntartása is rendkívül sok pénzt emészt fel, a lavinák, áradások, hegyomlások révén folyamatos a helyreállítási igény, amelyet csak állami szubvenciókból tudnak megoldani. Az állami támogatások ugyanis a gazdaságilag erősebb nagyvárosok és a vidéki területek közt próbál meg egyensúlyt kialakítani, ugyanakkor épp ezek a pénzügyi transzferek azok, amik szükségszerűen rámutatnak a hagyományosan nagy autonómiával bíró területi egységek gazdasági kiszolgáltatottságára és egymásrautaltságára.

HELYTEREMTÉS AZ ALPESI HEGYVIDÉKEN

A provokatív vízió számos szakterületet megmozgatott, és pezsgő diszkusszió alakult ki a közéletben. Az építészek közül Gion A. Caminada átfogó vitairatot dolgozott ki: személyesen is megszólítva érezte magát, ugyanis ő maga is egy elnéptelenedéssel küzdő völgy szülőtte, és életútja, szakmagyakorlása is szorosan összekapcsolódott az alpesi hegyvidékkel. 1957-ben született Vrinben, és fiatalkorában itt szerzett asztalosgyakorlatot, majd elhagyta szülőfaluját, és a zürichi iparművészeti iskolában tanult. Többlépcsős tanulmányainak utolsó fázisaként a zürichi ETH egyetem építészkarán posztgraduális diplomát is szerzett. Tanulmányait követően visszatért szülőfalujába, Vrinbe, és 1986-ban itt alapította meg építészirodáját. Építészeti munkásságában az asztalosgyakorlata során szerzett tapasztalataira építve a hagyományos alpesi faépítészet és a korszerű építészeti formálás egységét alakította ki. Kiemelkedő alkotásai elsősorban saját szülőfalujában valósultak meg: 1996 és 2002 között épült fel a templom melletti halottas szoba (rétoromán nyelven *Stiva da Morts*), amely a falu halottbúcsúztató hagyományának adott új térbeli keretet. 1995-ben készült el a svájci települések általános kellékének számító, az iskolai sport és a falu kulturális életét egyszerre kiszolgáló többcélú csarnok, amelyet Jürg Conzett konstruktőrrel együtt tervezett meg. Építészeti alkotásokon túl azonban az egész település strukturális megújításával is foglalkozott. Átfogó tervet készített a településszerkezet rendezésére és a hosszabb távon is fenntartható gazdálkodás megalapozására. Az új települési modell kidolgozásával sikerült az elnéptelenedést megállítani és a település gazdaságát fellendíteni.

1998-tól a zürichi ETH egyetemen asszisztens professzorként bekapcsolódott az oktatásba is, 2008-tól docens, majd 2020-tól kinevezett egyetemi tanár lett. Az oktatómunka életformáját is befolyásolta, azonban székhelyét sosem tette át Zürichbe. Állandó lakóhelyét Vrinben rendezte be, és inkább az ingázást

választotta. Munkásságát számos díjjal jutalmazták, köztük a német kritikusok díjával (Deutscher Kritikerpreis), a Meret Oppenheim-díjjal és saját kantonjának kulturális díjával (Kulturpreis des Kantons Graubünden). Közel 25 éven át oktatott az egyetemen, professzúrája autonóm sziget volt az ETH oktatási rendszerében. A *campustól* távol, az Atelier Gisel műteremben tartotta a konzultációkat, ahol a hallgatóknak lehetőségük volt, hogy a pezsgő egyetemi életből egy-két napot kiszakadva elmélyedjenek professzoruk szemléletében. Miközben az ETH stúdióiban jellemzően évről évre más témákat, helyszíneket, földrészeket céloznak meg a féléves feladatkiírásokkal, Caminada következetesen saját régióján belül jelölte ki a feladatokat. A féléveken átívelő kerettéma címe *Orte schaffen*, azaz *Helyteremtés* volt.⁵ A hozzá jelentkező hallgatóknak minden évben Graubünden kanton hegyvidéki területeivel kellett foglalkozniuk. A tervezés során nagy hangsúlyt helyezett az anyaghasználatra és a részletképzésre. Ahogy saját alkotásainál is, fontosnak tartotta a hagyományos technológiák megismertetését. Az oktatási programban így összegezte a helyteremtésről alkotott személyes felfogását:

A Helyteremtés (*Orte Schaffen*) a párbeszéd projektje: a tudomány, gazdaság, politika, kézművesség, építészet és egyéb tudományágak párbeszédének platformja. A kiindulást olyan terek kialakítása jelenti, amelyek közvetlen kapcsolatban állnak lakóikkal. Meggyőződésünk, hogy az ember csak abból a helyből és környezetből képes hatékony motivációt nyerni, amely számára kezelhető, és amelyért végső soron felelősséget tud vállalni. [...] A Helyteremtés projekt olyan konkrét témák kutatásának lehetőségét keresi, amelyekkel felvállalható a kulturális sokszínűség megőrzése és a természetes különbségek összemosása elleni küzdelem felelőssége.⁶

Caminada tervezői és oktatói munkássága mellett fokozatosan aktív résztvevőjévé vált a svájci vidék jövőképét érintő diskurzusoknak is. Visszahúzódó személyiségéből adódóan ez a szerepvállalás ugyanakkor eltért a közéletben korábban már megjelent és meghatározó szerepet játszó urbánus építészek attitűdjétől. Míg a korábban már említett Jacques Herzog nemzetközi horizonton mozgó sztárépítészként provokatív állításokkal kívánta kimozdítani a közvélemény álláspontját, és a zürichi ETH építészképzésében részt vevő más építész egyéniségek is inkább elméleti víziók megfogalmazásával kívántak részt venni a közéletben, addig Caminada gyakorlati tapasztalataira alapozva fogalmazta meg álláspontját. Véleményét nem teoretikus megfontolások, hanem az aktív közösségi részvétel és

⁵ A tantárgyleírások elérhetők Gion A. Caminada professzúrájának oldalán. CAMINADA 2022.

⁶ CAMINADA 2022.

a cselekvés élménye formálta. 2009-ben, amikor a periféria megerősítése mellett érvelve kilenc tézisét megfogalmazta, már több mint két évtized közösségépítő munka tapasztalatából építkezhetett.⁷

Caminada ugyanakkor nem pusztán egy apró hegyvidéki falu asztalos-építészeként szerzett gyakorlati élményeit fogalmazza meg írásaiban, hanem mind a tézisekben, mind későbbi publikációiban intellektuális kontextusba helyezi érvelését. A kilenc tézis felvezető soraiban Marc Augé francia antropológus modernitáskritikáját idézi.

Az az igény, hogy a jelent és talán a múltat is értelemmel ruházzuk fel, az ára azoknak a túlaradó eseményeknek, amelyek olyan szituációkban keletkeznek, amelyekre leginkább a „modernen túli” kifejezést alkalmazhatnánk, utalva ezzel annak legfontosabb ismértvére: a minden mérték felettségére.⁸

Caminada pozíciója kritikus a globalizáció tendenciáival, de nem elutasító a globális fejlődés eredményeivel. Kritikája elsősorban a lokális adottságokban rejlő értékek megőrzését kívánja elősegíteni. Érvelése korántsem defenzív: a lokális tényezők értékelését kifejezetten globális térben, a vidék jövőjét az urbanizáció kontextusában kívánja felmutatni.

CENTRUM ÉS PERIFÉRIA

A kilenc tézist előkészítő felvezetőben a kultúrtáj fogalmát értelmezi. A fogalmat megpróbálja megtisztítani a rátapadt, „elidegenítő” értelmezésektől. A táj értelmezését mint cselekményt is már az elidegenítés részének tekinti. Ugyanis a tájértelmezések megfogalmazása a táj átalakulási folyamatait próbálja meg követni. A társadalom egyre erőteljesebb városiasodását és a mezőgazdasági technológia fejlődését jelöli meg az elidegenedés két hajtóerejének. A városi lakosság számára ugyanis a természet új jelentéstartamokat hívott életre, amelyek Caminada megfogalmazásában a táj „esztétizálását” eredményezték.

Még a 18. században is csak mint meredek lejtők és omladékok szövevényére gondoltak a hegyekre. Később a költők és festők a vad Alpokat a „természet templomának” nevezték. A hegylakóktól eltérően a „betolakodók” igényt tartottak arra

⁷ CAMINADA 2005.

⁸ CAMINADA 2004: 18–23.

a jogra, hogy a természetet olyan értelemmel ruházzák fel, amely nekik éppen megfelelt. Akkoriban az emberek a természethez való közelségüket és távolságukat újrászabályozták. A természet tájjá változott számukra.⁹

Caminada értelmezésében az urbanizáció korai szakaszában, a felvilágosodás idején még élesen elkülönült egymástól a város és a vidék fogalma. A természeti táj elsősorban topografikus adottságaival, vad környezetével hatott a városból érkező szemlélőre.

Az elidegenedéshez ugyanakkor a mezőgazdaság technológiaváltása is hozzájárult, amely a tájhasználat átalakulásával és a hagyományos művelési kultúra eltűnésével járt együtt. „Az elidegenedés egy másik formáját maguk a parasztok vették véghez, amikor is a mezőgazdasági területük megműveléséhez igénybe vették a technika vívmányait. Így manapság az elidegenedésnek két fajtája határozza meg tájaink sorsát: az esztétizálás és a technikai alávetettség.”¹⁰ Caminada a „technikai alávetettség” fogalmát használja, amivel egyfajta globalizációkritikaként a hagyományos tájhasználat kultivációs gyakorlatának feladását kívánja a problémakör középpontjába helyezni. Megoldáskeresése ugyanakkor nem a korábbi életformák, technológiák konzerválását jelenti. A vidék jövőképevel foglalkozókat pedig óva inti a természetvédelmi és műemlékvédelmi területek kijelölésétől. Ezek a fogalmak ugyanis alternatív jövőkép helyett a skanzenizálódás folyamatát indítják el, ahol a vidéki kultúra megőrzését csak mesterséges módon lehet fenntartani.

A skanzenizálódás problémája nem véletlenül jelenik meg kiáltványában. A svájci állam szubvenciók politikája ugyanis megpróbál egyensúlyt teremteni a városi és vidéki terület gazdasága között, és ebben a kiegyenlítési folyamatban a hegyvidéki turizmus fejlesztése jelenti a vidék jövőjét. Ahogy arra Caminada is rámutat, a svájci identitásképben meghatározó hegyvidék kultiválása ma már elsősorban a turizmust szolgálja. Az állam turisztikai bevételeinek jelentős részét azért forgatja vissza a vidék fejlesztésébe, hogy ezzel a hegyvidéki területek turisztikai imázsát fenntartsa. Ez a folyamat ugyanakkor mesterségesen életben tartott tájképet teremt.

Ma a szubvenciók politika határozza meg azt, hogy hogyan kell a tájnak kinéznie. Ennek ellenére nem sikerült mindenütt a bevételi struktúrák megtartása és a peremterületekről történő elvándorlás megakadályozása. Bizonyos völgyterületek elérhetőségét olyan célból javították, hogy ezzel prosperitást és jólétet érjenek el. A nehezen elérhető helyek viszont kiszorultak a piacokról. Ezeken a helyeken

⁹ CAMINADA 2004.

¹⁰ CAMINADA 2004.

a mezőgazdaság még mindig a legfontosabb, ha nem az egyetlen egzisztenciális alapot jelenti. Bevételeik azonban csekély. Ennek ellenére a hegyi parasztember még mindig az ideális tájkép része.¹¹

A mezőgazdasági létforma jövője Caminada gondolkodásának homlokterében áll. A vidék jövőjét ugyanis nem a turisztikai szolgáltatásokban vagy az élelmiszertermelés globális technológiáinak uniformizált alkalmazásában látja, hanem a helyi adottságok egyediségében rejlő kultivációs értékek felfedezésében. A tájat nem azért kell megművelni, hogy a turisták számára esztétikai élményt nyújtson, hanem elsősorban azért, hogy az ott lakó közösségek számára fenntartható módon biztosítsa az életet.

Caminada kiáltványának komplexitása ugyanakkor többrétű értékelésében rejlik. Bár a helyi közösségek fenntartható gazdálkodását és életformáját helyezi előtérbe, a helyi adottságok egyediségében rejlő potenciálokat már tágabb kontextusban keresi. Ez a felfogás közel áll ahhoz a felfogáshoz, amely a lokális értékeket globális kontextusban keresi, de nem keverendő össze a globális, azaz a globális és lokális tényezők metszéspontját kereső fogalmával. Caminada ugyanis jobban elkülöníti a vidék életformáját, technológiai fejlődését a globális megoldásoktól, és nem valamiféle egymásban feloldódó köztes megoldást keres, hanem a város-vidék viszony különbségeiből adódó egymásrataltságot és kapcsolatrendszert.

Ha a periféria az új erőviszonyok között aktív szerepet kíván játszani, akkor el kell gondolkozni a következőkön: érkeznek-e olyan impulzusok a perifériáról a centrumok felé, amelyek ott értéket alkotnak? Az álláspontok globális versenyében az egyes országok arra vannak kényszerítve, hogy folytonosan az erősségükön törjék a fejüket, amelyet aztán célzottan ütőkártyaként alkalmazhatnak. Nemzeteken belüli viszonylatban a periféria hasonló kihívás előtt áll. Bizonyos területek nem lesznek képesek arra, hogy ebben a gazdaságilag orientált küzdelemben aktívan részt vegyenek, és egyre inkább az egzisztenciális hanyatlás felé sodródnak. Egyes helyek végül valószínűleg megszűnnek.¹²

Írásaiban a „kozmpopolita” kifejezést használja, és megkülönbözteti a globalizmus fogalmától. Szerinte ugyanis a kozmpopolita attitűd adott helyre összpontosít, miközben képes a világ teljes egészének működését is egységben szemlélni. Ez a kettősség építészeti alkotó szemléletében is megmutatkozik, amelyben egyszerre

¹¹ CAMINADA 2004.

¹² CAMINADA 2004.

vannak jelen a hely sajátos adottságai és a korszerű technológiák innovatív alkalmazása. A szintézist a „brikolázs” egyesítő módszerével közelíti meg.¹³

A vidék tehát egyfajta impulzuskibocsátó, amelynek a megőrzése nem lehet öncél. A vidéki közösségeknek életformájukból, kultúrájukból adódóan meg kell tudniuk határozni saját gazdasági értékeiket is, amelyek lehetővé teszik a centrum és a periféria viszonyának kiegyensúlyozását. Ebből a gazdasági értékkeresésből a turizmus sem zárható ki mint a város és a vidék közti kulturális áramlás eszköze, de fontos, hogy a táj innovatív művelése komplex értéket adjon. Caminada nagy hangsúlyt helyez a kreativitás, a vállalkozókedv és az innováció fogalmára. Mind ezt saját praxisa is megalapozza, hisz építészeti megoldásaiban a hagyományos boronafalas építésmódot az átalakuló életformákhoz, technológiához igazodva újította meg. Egyetemi kurzusain a hallgatókkal az építészet szerepét vizsgálta a vidék átalakulásában. Értékkrendje tehát nem defenzív és passzív, hanem egy alkotó ember megoldáskeresését tükrözi. Szemléletmódjának komplexitását a kilenc tézis részletesen is megfogalmazza.

A VIDÉK MINT IMPULZUSKIBOCSÁTÓ

Caminada első tézisében a perifériát, azaz a hegyvidéket impulzuskibocsátóként azonosítja.

A hegyvidékeket speciális és sokrétű táj, kultúra és történelem jellemzi. Ennek ellenére mint szerkezetileg gyenge területek helyezkednek el a nemzetek periferiáján. A peremterületek nem maradék felületek. Meg kell kísérlni önállóságot és autonómiát biztosítani számukra. Az autonómia azonban nem jelent elszakadást, sokkal inkább arról van szó, hogy a periféria a centrumok felé impulzusokat küld. Ezen a módon a peremvidék maga is erős régióvá fejlődhetne. Stabilitást és biztonságot jelenthetne napjaink (európai, nemzeti, regionális és individuális) identitáskeresésében, térbeli és társadalmi vonatkozásban egyaránt.¹⁴

Az alpesi hegyvidéket a környező erős gazdasággal bíró államok peremterületeként jellemzi, amely állandó kihívást jelent az itt élő népek számára. Ahogy az alpesi hegyláncokat a nagy tektonikus lemezek ütközése gyűrte fel, úgy a táj kultúrája is a nagy nemzetek ütközőzónájában formálódik. Ugyanakkor az autonómia

¹³ CAMINADA 2018c.

¹⁴ CAMINADA 2004.

fogalmának bevezetésével megpróbálja a területi adottságokat kulturális előnnyé formálni. A nehezen megművelhető, magas hegyi területek ugyanis a kihívások mellett lehetőséget is hordoznak. A periféria helyzeteiben az autonómia kivívható és megtartható állapotnak bizonyult, ahogy ezt a svájci kantonok küzdelme is bizonyítja a történelemben. Ez az autonómia olyan identitásképző tényező, amely a periféria üzenetének kulcsa is lehet a centrumterületek felé. Caminada ugyanis a centrum-periféria viszonyban a periféria kisugárzását vizsgálja. Ez a viszony nemcsak egyirányú, nemcsak a globális centrumok hatnak a periférikus területekre, hanem – ahogy emellett az építész téziseiben hitet tesz – a perifériának is van üzenete, inspiráló ereje a centrum számára. Ennek az üzenetnek az autonóm létezés a kiindulópontja, és ahogy ezt a további pontokban látni fogjuk, ezt a svájci történelemben és identitásképzésben is meghatározó autonómiaélményt bontja ki a kultúra, a táj kultivációja és a gazdaság dimenziójában.

AZ URBANIZÁCIÓ ELMOSÓDÓ HATÁRAI

Második tézisében a globalizációs folyamatokban elmosódó határokat, a centrum és a periféria megkülönböztetésének lehetőségeit elemzi. Tézise egyértelmű utalás a *Studio Basel Switzerland: An Urban Portrait* című, nagy vitát generáló kutatására, amelyben Svájc topográfiájának átrendeződésére, a hagyományos vidéki területek urbanizációjára hívja fel a figyelmet.

Manapság urbánus topográfiákról folyik a beszéd, ami nem teljesen helyes. A város és az agglomeráció közötti határok elmosódtak. A vidék geográfiája megváltozott, és vele sok identitást teremtő elem is. Az aktuális tervezési kultúra körül folyó vitában az identitás kulcsszóvá vált. Az identitás a belső struktúrák és a különbségek kérdése. A különbségeket és ezzel a határokat is az urbánus és a periféria között egyértelműen meg kell mutatni.¹⁵

Caminada az urbanizáció következtében összemosódó területi identitások veszélyére hívja fel a figyelmet. A Studio Basel víziója a svájci közigazgatás berendezkedésének elaprózódott jellegét kritizálta és a kommunák nagy fokú önállósága helyett nagy agglomerációs övezetek bevezetését szorgalmazta. Tagjai szerint ugyanis az urbanizációs folyamatokkal szemben az elaprózódott, nagy önállósággal bíró kis közigazgatási egységek tehetetlenek. Az alulról építkező állam

¹⁵ CAMINADA 2004.

nem képes a nagy léptékű folyamatok hatékony, regionális szintű kezelésére. Ez a széttagoltság különösen problémás a nagyvárosok, Zürich, Basel, Genf körüli agglomeráció esetében, ahol a társadalom a napi ingázás során szinte egységes városként használja a tágabb városrégiót, miközben a közigazgatási határok miatt csak nehézkesen képes a sok apró település egységes döntéseket hozni.

Ezzel szemben Caminada, elsősorban a hegyvidéki területek helyzetére összpontosítva, a kommunák önállósága és a határok erősebb meghúzása mellett érvel. A határok egyszerre jelentik geográfiai értelemben a közigazgatási egységek kontúrját és a lakosság identitásképeinek körvonalát is. Ahhoz, hogy a periférián élő települések a saját adottságaikban rejlő értékeket ki tudják bontani, Caminada szerint szükséges az urbanizáció egyedi karaktereket gyengítő, elmosó hatásainak kivédése is. Mindez összhangban van a svájci állam hagyományos bázisdemokráciára épülő berendezkedésével is, ahol a döntéshozatalban a legnagyobb hatóköre a helyi közösségeknek, a kommunáknak van. Az urbanizációs folyamatok, a belső elvándorlás és a nagyarányú migráció épp a bázisdemokratikus döntéshozatal alapját adó hagyományos közösségi berendezkedést gyengíti. Ahhoz, hogy a közösségek megőrizhessék önrendelkezésüket, és megerősítsék értékeiket az urbanizációs hatásokkal, rezisztens kontúrokat kell kialakítaniuk. Ugyanakkor Caminada esetében ez nem defenzív elzárkózást jelent. A vidéki közösségek értékét épp a városiasodó területek viszonyában, azokkal együttműködve kívánja felmutatni. A határ, a kontúr meghúzása a viszonyulás formáját rajzolja ki: egyszerre jelenti az elkülönülés és a kapcsolódás felületét.

A megkülönböztetés és a területi egységek egyedi identitása Svájc kulturális berendezkedésének sajátja, ami Caminada megközelítését és fogalomhasználatát is érthetővé teszi. Az építész erre a svájci kultúrában mélyen gyökerező közösségi öntudatra építi fel vízióját. Svájc rendkívül tagolt topográfiájából adódóan ugyanis az egyes települések, kommunák egymástól elhatárolva, egyedi nyelvi, vallási, gazdasági árnyalatokkal bírnak. Svájc rendkívül sokszínű: a négy nyelvi terület is további dialektusokra tagolódik, a történelemben folyamatosan voltak a vallási különbözőségekből kialakuló konfliktusok, amelyek a települések, kantonok határait is formálták, miközben a földrajzi adottságokból adódóan az egyes kommunák hagyományos gazdasági berendezkedése, urbanizációs foka is rendkívül sokszínű. Ugyanakkor ez a sokszínűség nem multikulturális, hanem interkulturális berendezkedést jelent. Azaz a különböző identitások nem egymással keveredve, hanem karakteres kontúrral elhatárolva jelennek meg. Ahogy a Studio Basel kritikájában megfogalmazta: az ország inkább hasonlít sok kis egységből álló konglomerátumra, mint egységes, összeforrt államra. Caminada viszont a hegyvidék jövőképeinek zálogát látja ezekben a kontúrokbán.

A KONTÚROK ÉS HATÁROK ÚJRAÉRTELMEZÉSE

A centrum és a periféria viszonyának tisztázását folytatva harmadik tézisében már a területi tervezés gyakorlati kérdéseire reflektál és a periféria autonómiájának gazdasági megerősítését szorgalmazza.

A tértervezésnek meg kell akadályoznia, hogy az urbánus agglomeráció és a periféria között további elmosódás jöjjön létre. A régiókban a tértervezésnek a széttelepülés ellen kell hatnia, anélkül azonban, hogy a gazdasági növekedés emiatt csökkenne. A periférián lévő területek fejlődése nem függhet egyedül a piaci viszonyoktól. A társasházak támogatásával a helyi gazdaság hosszú távon nem biztosítható. Ebben a tervezési vitában az a kérdés is fontos szerepet játszik, hogy mely terület milyen elérhetőséggel rendelkezik. A jobb elérhetőség azonban nem jelent automatikusan jobb életszínvonalat is.¹⁶

A tézis a tértervezés kortárs dilemmáira reflektál. A szétterülés fogalma az egyik leginkább vitatott jelenségre utal: a völgyekben összesűrűsödő népesség ugyanis egyre inkább feléli a rendelkezésre álló területeket. Az elmúlt évtizedben minden évben új, Luzern méretű város jött létre az agglomeráció kiterjedésével. A tértervezés épp ezért a koncentráltabb beépítési formákat szorgalmazza, miközben a svájci társadalom jelentős része hagyományosan az individuálisabb, szabadon álló morfológiájú beépítéshez kötődik. A társasházak mint a koncentráltabb beépítés szimbólumai jelennek meg, ugyanakkor ez a fajta beépítés idegen a falvak karakterétől és társadalmi modelljétől. Caminada épp ezért a kompaktabb, de hagyományos karaktert őrző településtervezés mellett foglalt állást, amelyet nemcsak elméletben, de saját praxisával is igazolt. Szülőfalujában, Vrinben ezt a célt valósította meg a település új rendezési tervében, és számos olyan lakóépületet tervezett, amely képes alkalmazkodni a kor kihívásaihoz.¹⁷

A TÁJ MINT MŰVELÉS KULTURÁLIS LENYOMATA

A kultúrtáj az Alpok legnagyobb gazdasági tőkéje. Sem a periféria, sem a centrum nem mondhat le erről a tőkéről. Ezek a tájak lakóik sokgenerációs fejlődését

¹⁶ CAMINADA 2004.

¹⁷ CAMINADA 2018a.

határozták meg, és fordítva. Táj és kultúra permanens kapcsolatban áll és áll egymással.¹⁸

A következő tézisekben Caminada már a táj és a gazdálkodás kapcsolatát elemzi: a negyedik tézisben a kultúrtáj fogalmát az esztétizálás és a technológia viszonyán keresztül vizsgálja.

A tájjal való foglalatосkodás alatt a modern ember annak esztétizálását és átvetését érti. A jövőben a tájalakításnak és az aktuális használatnak együttesen kell realizálnódnia. A táj megmővelésére szolgáló eszközök és gépek az univerzális egységesítéstől és szabványosítástól távol kell hogy készüljenek. A mezőgazdasági gazdálkodási módszerek nyomokként rajzolódnak ki. A tájalakítás minőségi biztosítása azonban nem szabad hogy konzerválássá változzon.¹⁹

Az attraktív táj az ország identitásképeré és a turisztikai hasznosításra utal, miközben az egyre inkább modernizálódo mezőgazdasági technológia a táj képen is egyre látványosabb nyomot hagy. Az építész a tájat a kultiváció lenyomataként azonosítja, a globális és lokális tényezők kölcsönhatását a táj kultiválásán keresztül mutatja be. Ez a kölcsönhatás a svájci identitásban központi szerepet játszó tájkép átalakulásához vezet. Miközben a mezőgazdaság modernizációja a gazdaságosságot szeretné elősegíteni, a technológiaváltás a hagyományos tájkép torzulását okozza. Épp ezért a kultúra megőrzése és integratív ereje mellett érvel. A modern mezőgazdaság vívmányait csak a táj egyedi kulturális értékeivel összhangban szabad alkalmazni, hogy a táj megőrizhesse megkülönböztethetőségéből fakadó potenciálját. Ugyanakkor újra és újra figyelmeztet az elzárkózás veszélyére is: a hagyományt bezáró attitűd csak skanzenszerű, életidegen megoldásokhoz vezethet.

AUTENTIKUS TÁJGAZDÁLKODÁS NAPJAINKBAN

A táj megmővelésének újragondolására az „autentikus tájgazdálkodás” fogalmát vezet be az ötödik tézisében, amely az alpesi kultúra hagyományaira, tapasztalataira és egyedi megoldásaira épül. Egyszerre tesz hitet a hagyományos gazdálkodási formák megőrzése és a területi szerkezet racionalizálása, a korszerű technológiák révén a művelés egységesítése mellett is.

¹⁸ CAMINADA 2004.

¹⁹ CAMINADA 2004.

A kultúrtáj képeré az agrár- és erdőgazdálkodás rányomta bélyegét. A hegyi gazdálkodás működése a jövőben is csak alig képzelhető el a közösségi hozzájárulás nélkül. Ennek azonban nem szabad azt jelentenie, hogy a gazdálkodóknak nem kell mások érdekét figyelembe venniük. Olyan magas értéket képviselő termékek előállításával, amelyek csak a helyi adottságokból következő körülmények között jöhetnek létre, a hegyi gazdálkodás nagyobb dinamikát nyerne.²⁰

A tézisben a többszintű közösségi rendszer egymásrautaltsága mellett érvel. Azaz véleménye szerint az állami „közösségi hozzájárulás” elengedhetetlen a rendkívül költséges hegyvidéki művelés és a települési infrastruktúra fenntartásához. Ugyanakkor ez nem lehet egyirányú támogatás, a kölcsönösség jegyében a helyi gazdálkodóknak olyan értékek előállítására kell törekedniük, amelyek visszaforgathatók az ország gazdaságába. Az érvelés rámutat a hegyvidéki területek önfenntartásának problémájára. Bár a települések jelentős közigazgatási önállósággal rendelkeznek, gazdasági értelemben kiszolgáltatottak. Caminada gazdálkodási törekvései épp ezért az egyensúlykeresést szorgalmazzák.

A TURIZMUS URBÁNUS PERSPEKTÍVÁJA

Ezt követően Caminada a táj turisztikai értelmezését helyezi a fókuszba. A hatodik tézisének mottója: „A vendég az út, a bennszülött is éppen úgy”, amivel a turizmusiparból kialakuló alávett vidék képét szeretné dekonstruálni.

A táj és a kultúra a turizmus fontos tényezője. A kultúra művelést jelent, annak megnemesítését, ami a természet is lehet. Azonban kultúrával bírni azt is jelenti: másnak lenni. A globális normák a kultúra legnagyobb ellenfelei. A kulturális turista saját kultúrája ellenvilágát keresi. A távolitól hiteles tájat, helyspecifikus mezőgazdasági termékeket, más építészetet vár, mint amit otthon tapasztalhat. És meg akarja ismerni a lokális életmódot. Az új természeti parkok koncepciója csak feltételesen felel meg a periféria és a centrum számára áhított egyenlő érték-megítélésnek. A park olyan termék, amely a városlakó természetfelfogását tükrözi. A folyamat azzal fenyeget, hogy a periféria lakói teljes mértékben a centrum érdekeinek kiszolgálóivá válnak. A kihívás abban rejlik, hogy a periféria lakói a parkok létesítésével új bevételi lehetőséget és értelmes elfoglaltságot kapnak-e.²¹

²⁰ CAMINADA 2004.

²¹ CAMINADA 2004.

Tézisében a vidék autonóm élő organizmusára helyezi a hangsúlyt. Elutasítja a vidék külső, elsősorban a városiakok perspektívájában kialakuló konceptualizációját, amely a vidék értékeinek megóvását nemzeti parkokkal, tájvédelmi körzetekkel vagy műemléki területekkel kívánja elősegíteni. Ez a megközelítés ugyanis a skanzenizálódás folyamatát indítja el, amely a vidék önállóságának és életképességének elvesztéséhez vezet. Caminada kultúrtájfelfogása ugyanis az életképesség elősegítésén alapul. Véleménye szerint a merev értékvédelem megfojtja a települések életét, és idővel elsorvasztja a helyi közösségeket.²²

A LOKÁLIS ÉPÍTÉSZEZET ÁLLANDÓI

A regionális építészet kérdéseire rátérve Caminada a vidék specifikus tényezőiből vezeti le a helyi építmények karakterét.

Az egyszerű építés lokális adottságokkal rendelkező helyekről származik, ami azonban mindig túlmutat önmagán. A lokális és idegen, hagyomány és innováció közötti szimbiózis fejlődést jelenthet és jobb világot ígér. Ezzel szemben sok mai regionális ideológia retrográd utópiákat takar. Ezek egy soha sem létezett világot vizionálnak. Maguk a parasztok sem voltak soha regionális vagy akár folklorisztikus beállítottságúak. Ez az épületeiken is tetten érhető. Az építészeti hitelesség más állandókra vezethető vissza: klíma, topográfia, történelem stb.²³

A tézisben Caminada saját építészeti *credóját* foglalja össze: miközben a helyi hagyományokat kívánja folytatni, elutasítja a nosztalgikus formamásolást. Saját építészeti alkotásai jól tükrözik egyszerre hagyománykövető és innovatív fel-fogását. Asztalosképzetségét felhasználva képes volt a hagyományos boronafalas építésmódot megújítani, és korszerű, precíz famegmunkálásra épülő építésmódot kialakítani.²⁴ A részletképzés és az anyaghasználat innovációja a funkcionális és formaképzési újításokkal is összhangban áll. Caminada alkotói életútjában jól kivehető a kezdeti hagyományos tipológiák még kissé merev alkalmazása, majd a cellastruktúra fokozatos feloldódása a korszerű, áramló lakótér kialakítása felé.²⁵ Az épületek formaképzése a helyi archetipikus házformát követi, de

²² ANGÉLIL–HIMMELREICH 2011.

²³ CAMINADA 2004.

²⁴ *El Croquis* 2021.

²⁵ CAMINADA 2018a.

homlokzatképzése már a belső áramló elrendezéssel összhangban szabadabb szerkesztést mutat.

A VIDÉK GAZDASÁGÁNAK ÉRTÉKTEREMTÉSE

A helyi gazdaság a periféria egzisztenciális alapjait alkotja. Az építésben a helyi gazdaság különösen fontos szerepet játszik, mert az építés helyben található építőanyagokból történhet, amelyek gyakran olcsóbb és környezetbarátabb anyagok is. Ahogy mindenütt, a munka illetve a megmunkálás költségnövelő tényező. A periférián élők munkával való ellátása azonban fontos feladat. Ez támogatja a helyi gazdasági életet és a regionális építési kultúrát.²⁶

A vidék gazdaságának kérdését a nyolcadik tézisében vizsgálja: az értékteremtés alapját a helyi alapanyagokban és a sajátos technológiai képességben látja. Azaz a helyi anyagok alacsony bekerülési költségével és magas hozzáadott értékű helyi technológiák alkalmazásával kíván versenyképes gazdasági termelést elérni. Vízióját szülőfalujában, Vrinben saját településfejlesztő alkotómunkáján keresztül vizsgálhatta. A falu fejlesztését az 1980-as évek óta a Pro Vrin alapítványon keresztül az építész koordinálja, és elsősorban a mezőgazdasági termelésre, az élelmiszeriparra és a fafeldolgozásból származó építőipari termékekre építettek. A Vrin peremén felépített terményfeldolgozó, a húsüzem és a fűrészüzem építésetileg is jelentős alkotássá vált.²⁷ A termelési lánc visszaigazolta a vízió életképességét. A Vrinben előállított, speciális, magas minőségű élelmiszerek és a faipari termékek képesek voltak a falu gazdaságát dinamizálni és fenntartható pályára állítani. Az eredmények elismeréseképpen a település 1998-ban megkapta a Wakker-díjat az örökség védelméért, majd különböző európai fenntarthatósági díjakban is részesült a Lumnezia-völgy településeivel összefogva elért modellértékű eredményekért.

A TÁJ ESZTÉTIKÁJA

A záró tézisében az esztétika kérdését helyezi a középpontba. A bevezetőben a táj „esztétizálását” kritizálta. Elsősorban azt a tájlesztétikát kritizálta, amely urbánus pozícióból közelítve nosztalgikus jelentéstartalmakat társított a tájkép

²⁶ CAMINADA 2004.

²⁷ CAMINADA 2018a.

értelmezéséhez. Ugyanakkor az esztétikai megközelítést nem utasítja el, esztétikájának kiindulópontjaként a használatot jelöli meg.

Az esztétikai természettapasztalatok olyan elképzelt előfeltevéseken alapulnak, amelyeket az ember a természetbe belevetít. A „táj” kifejezés elidegenedett természetet jelent: emberi gondolatkonstrukcióról van tehát szó. Az ember eldönti, melyik tájat akarja. Ma a már meglévő tapasztalatok a tájformálásról szóló jövő-víziókká váltak.²⁸

Ugyanakkor a táj megművelésének technikája szükségszerűen esztétikai minőséget eredményez, amelyet érdemes megőrizni. Caminada szerint a táj megóvása elsősorban a felismerhetőség megőrzését jelenti. Azaz ebben a megközelítésében is a táj egyedi identitását eredményező tényezők megőrzésére, az identitáskép táji léptékű formai kivetülésére helyezi a hangsúlyt.

AZ ÖNÁLLÓSÁG ZÁLOGA: A TÁJMŰVELÉS KÉPESSÉGÉNEK MEGŐRZÉSE

Caminada kilenc tézise a vidék életképességének bizonyítására, a fenntartható települési létforma modelljének kialakítására tesz kísérletet. Az autonómia és az önellátás gondolata hagyományosan meghatározó elem a svájci identitásképben. Ez egyszerre jelenti a gazdasági önrendelkezést, a katonai önvédelmet és a kötelező élelmiszer-tartalékolás fenntartását vészhelyzet esetére. Ugyanakkor az elmúlt békés évtizedek gazdasági fejlődéséből és a globalizációs folyamatokból adódóan a közéletben egyre több kritika fogalmazódott meg az autonómia költséges és kényelmetlen fenntartása miatt. Ehhez a vitához viszont a természet erőivel folyamatosan szembesülő, a lavinák, áradások esetében hetekig elzárt hegyvidéki települések valóban érdemi impulzusokat adhatnak. Számukra a készenlét állapotának fenntartása és az önellátás képességének megőrzése mindennapi szükséglet. Caminada autonómiafelfogása épp ezért a képesség megőrzését jelenti: a tájművelés kultúrájának és ezáltal az önellátás képességének megőrzését, amelyet a globalizáció pillanatnyi gazdasági racionalitása ellenére sem szabad feladni. Bár a kétezres évek közepén a Studio Basel kutatása globális perspektívából kritikusan szemlélhette a vidék krízisét, bő egy évtizeddel később a Covid és a háborús évek válsága rámutatott a globális ellátási láncok sérülékenységére

²⁸ CAMINADA 2004.

és az önellátás fontosságára. Caminada egy évtizeddel korábban megfogalmazott tézise igazolást nyert: a tájművelés képességének megőrzése továbbra is a helyi közösség és az ország önállóságának záloga.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- ANGÉLIL, Marc – HIMMELREICH, Jörg (2011): *Architekturdialogue: Positionen – Konzepte – Visionen*. Zürich: Niggli.
- Architecture and Urbanism Magazine* (2015), (10). Online: <https://au-magazine.com/shop/architecture-and-urbanism/au-201510/>
- Architecture Office Gion A. Caminada from Vrin [é. n.]. *Baukobox*. Online: <https://baukobox.de/experten/75-gion-a-caminada>
- CAMINADA, Gion A. (1996): Stall Pius Caminada. *Orthos logos*. Online: <https://orthoslogos.fr/architecture/stall-pius-caminada/>
- CAMINADA, Gion A. (2004): Für eine starke Peripherie der Schweiz: Neun Thesen zur Gestaltung der Kulturlandschaft. *Werk, Bauen + Wohnen*, 91(10), 18–23.
- CAMINADA, Gion A. (2005): *Stiva da morts: Vom Nutzen der Architektur*. Zürich: GTA Verlag.
- CAMINADA, Gion A. (2018a): *Cul zuffel e l'aura dado*. Luzern: Quart.
- CAMINADA, Gion A. (2018b): *On the Path to Building: A Conversation about Architecture with Florian Aicher*. Basel: Birkhäuser.
- CAMINADA, Gion A. (2018c): Vesper Vrin. *La Biennale di Venezia*. Online: www.labiennale.org/en/architecture/2018/participants/gion-caminada
- CAMINADA, Gion A. (2022): *Orte schaffen XXVII. HS 2022. Konkrete Orte*. Online: <https://caminada.arch.ethz.ch/wp-content/uploads/2022/09/Semesterbeschrieb-HS22-Caminada.pdf>
- DIENER, Roger et al. (2006): *Switzerland: An Urban Portrait*. Basel–Boston–Berlin: Birkhäuser. Online: <https://doi.org/10.1515/9783034608664>
- El Croquis* (2021), (210–211).
- Geberit (2019): Casa Caminada. Fürstenu, Switzerland. *Architonic*. Online: www.architonic.com/en/project/geberit-casa-caminada/20131968
- Gion Caminada (2005). *Kunst Meran*. Online: <https://kunstmeranoarte.org/en/exhibitions/archive/gion-caminada-2.html>
- SPIER, Steven – TSCHANZ, Martin (2008): *Swiss Made: New Architecture from Switzerland*. London: Thames & Hudson.
- WETTSTEIN Domonkos (2012): Eltérő pozícióból. Urbanizáció és autonómia ellentmondásai Svájcban – Az ETH Studio Basel és Gion A. Caminada vitája alapján. *Utóirat*, 12(3), 22–27.



A KÖTET SZERZŐI

- BALÁZS ZOLTÁN egyetemi tanár, Budapesti Corvinus Egyetem; kutatóprofesszor, Eötvös Loránd Tudományegyetem Politikatudományi Kutatóintézet
- CSINK LÓRÁNT egyetemi tanár, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Kar Alkotmányjogi Tanszék, Deák Ferenc Továbbképző Intézet, Nemzetközi és Politikatudományi Intézet
- CS. KISS LAJOS kutatóprofesszor, Nemzeti Közszerológati Egyetem Államtudományi és Nemzetközi Tanulmányok Kar Kormányzástani és Közpolitikai Tanszék
- DARABOS ÁDÁM tudományos munkatárs, Nemzeti Közszerológati Egyetem Eötvös József Kutatóközpont Vallás és Társadalom Kutatóintézet; kutató, Axióma Központ
- DELI GERGELY rektor, Nemzeti Közszerológati Egyetem; egyetemi tanár, NKE Államtudományi és Nemzetközi Tanulmányok Kar Állam- és Jogtörténeti Tanszék
- GÁJER LÁSZLÓ tanszékvezető professzor, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hit tudományi Kar 2-es számú Keresztény Bölcséleti Tanszék
- GULYÁS GERGELY Miniszterelnökséget vezető miniszter
- GYULAI ATTILA tudományos főmunkatárs, Eötvös Loránd Tudományegyetem Társadalomtudományi Kutatóközpont Politikatudományi Intézet
- HORVÁTH ATTILA tanszékvezető egyetemi tanár, Nemzeti Közszerológati Egyetem Államtudományi és Közigazgatási Kar Állam- és Jogtörténeti Intézet; egyetemi magántanár, Eötvös Loránd Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar Magyar Állam- és Jogtörténeti Tanszék; egyetemi tanár, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Kar Jogtörténeti Tanszék
- JANCSÓ ANDRÁS tudományos segédmunkatárs, Nemzeti Közszerológati Egyetem Vallás és Társadalom Kutatóintézet; egyetemi tanársegéd, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar Nemzetközi és Politikatudományi Intézet
- KARÁCSONY ANDRÁS egyetemi tanár, Eötvös Loránd Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar Jog- és Társadalomelméleti Tanszék; a Magyar Tudományos Akadémia doktora
- KÖRMENDY IMRE építész-urbanista, a Magyar Urbanisztikai Társaság örökös tiszteletbeli elnöke
- KÖRÖSÉNYI ANDRÁS kutatóprofesszor, Eötvös Loránd Tudományegyetem Társadalomtudományi Kutatóközpont Politikatudományi Intézet

- LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS intézetvezető, egyetemi docens, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar Kommunikáció- és Média-tudományi Intézet, Médiatudományi Tanszék
- RYSZARD LEGUTKO filozófiaprofesszor, Jagelló Egyetem
- MEZEI BALÁZS M. egyetemi tanár, Budapesti Corvinus Egyetem Társadalom- és Politikatudományi Intézet Politikatudományi Tanszék; a Magyar Filozófiai Enciklopédia projekt főszerkesztője
- ORBÁN BALÁZS a miniszterelnök politikai igazgatója
- PAÁR TAMÁS megbízott előadó, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar Filozófiai és Művészettudományi Intézet Filozófia Tanszék; a Magyar Filozófiai Enciklopédia projekt szerkesztője
- PÓCZA KÁLMÁN tudományos főmunkatárs, Nemzeti Közszolgálati Egyetem Politika- és Államelméleti Kutatóintézet, Mathias Corvinus Collegium
- DANIEL PITT társalapító, Conservative Philosophy Club
- SCHANDA BALÁZS tanszékvezető egyetemi tanár, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Kar Alkotmányjogi Tanszék
- SIMON ATTILA egyetemi tanár, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Összehasonlító Irodalom- és Kultúratudományi Tanszék
- SMRCZ ÁDÁM tudományos segédmunkatárs, Nemzeti Közszolgálati Egyetem Politika- és Államelméleti Kutatóintézet
- SZABÓ MÁRTON kutató professor emeritus, Eötvös Loránd Tudományegyetem Társadalomtudományi Kutatóközpont
- SZILÁGYI MÁRTON tanszékvezető egyetemi tanár, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar XVIII–XIX. századi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék; oktató, Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézet; a Magyar Tudományos Akadémia doktora
- TAKÁTS JÓZSEF adjunktus, Pécsi Tudományegyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar Klasszikus Irodalomtörténeti és Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék
- TÓTH KÁLMÁN tudományos munkatárs, Nemzeti Közszolgálati Egyetem Eötvös József Kutatóközpont Politika- és Államelméleti Kutatóintézet
- TÖRÖK BERNÁT igazgató, Nemzeti Közszolgálati Egyetem Eötvös József Kutatóközpont; intézetvezető, Nemzeti Közszolgálati Egyetem Eötvös József Kutatóközpont Információs Társadalom Kutatóintézet
- VARGA PÉTER ANDRÁS tudományos főmunkatárs, Eötvös Loránd Tudományegyetem Humán Tudományok Kutatóközpontja Filozófiai Kutatóintézet Filozófia- és Eszmetörténet Osztály Magyar Filozófia Kutatócsoport
- WETTSTEIN DOMONKOS tanszékvezető-helyettes egyetemi docens, Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem Építészmérnöki Kar Urbanisztika Tanszék

